

# “Natura” tra immanenza e dialettica. Perché secondo Hegel nella filosofia di Spinoza la “natura” non è presente: una critica all’accusa di acosmismo.

Noemi Call

*“Nature” between immanence and dialectics. Why there is no nature in the philosophy of Spinoza according to Hegel: a critique of the accusation of acosmism.*

The aim of this article is to discuss a philosophical, more precisely ontological, perspective on “nature” between dialectics and immanence. According to Hegel, nature and the world are non-existent in Spinoza’s philosophy and substance as the cause and principle of everything is indeterminable. Spinozism is acosmism since nothing has really begun to be(come). Based on the “with-what” Hegel begins to philosophize, an attempt is first made to trace, why, according to Hegel, Spinozism is understood as acosmism. Through a critique of the acosmistic interpretation of Spinoza, it will be shown that with a non-acosmistic reading of Spinoza, Hegel’s dialectical thinking itself is questioned with regards to how “nature” can be conceived. According to Hegel, “nature” as landscape with its phenomena – mountains, rivers, seas, valleys – is without concept and therefore inanimate, since there is no referentiality between its different elements, as is the case with the Spinozian substance and its manifestations.

*Keywords:* Nature; Acosmism, Thinking of the Beginning, Beginning of Thinking, Dialectics, Immanence.

\*\*\*

## *Introduzione*

Lo scopo del seguente articolo è quello di analizzare il concetto di “natura” tentando di comprendere la confutazione dell’accusa di acosmismo posta da Hegel all’ontologia di Spinoza. Innanzitutto verrà mostrato, sulla base del “con-  
che” Hegel inizia a filosofare, perché lo spinozismo viene inteso come acosmismo, implicando così l’inesistenza della natura e del mondo a causa dell’indeterminazione della sostanza. Ciò va pensato a partire dall’orizzonte

filosofico hegeliano che non differenzia tra ciò che pone l’essere e ciò che pone la conoscenza, poiché i due si fondano reciprocamente. Secondo Hegel Spinoza riesce, tramite l’idea della sostanza, a porre un “pensare dell’inizio” che non si sviluppa in modo speculativo e immanente per divenire un “inizio del pensare” ed essere realmente. Ogni tentativo di determinare la sostanza si dissolve in essa. La sostanza si deve porre in modo negativo per poter essere capace di un divenire immanente. Questo verrà mostrato in una breve esposizione dell’argomentazione nell’unica sezione della *Scienza della Logica* di Hegel dedicata a un altro filosofo, ovvero Spinoza. Il capitolo in questione è *L’assoluto* presente nella *Dottrina dell’essenza*.

La confutazione dell’accusa di acosmismo avrà come punti di discussione principali la relazione tra il finito e l’infinito, che nella sostanza di Spinoza riesce a conservarsi nella rete causale infinita, ovvero la sostanza pensata come concatenamento. Questo implica che i modi, le manifestazioni della sostanza, non l’hanno mai abbandonata per potersi poi dissolvere in essa, come invece affermato da Hegel.

Una “natura” che è “immanenza” si contiene e si mantiene operando in un modo differenziale, in un modo che non deve svilupparsi prima “in modo immanente”. In una critica all’interpretazione acosmistica di Spinoza, che porta Hegel ad affermare radicalmente che la “natura” nello spinozismo può essere compresa solo nella sua scomparsa, verrà mostrato che attraverso una lettura non-acosmistica di Spinoza, il pensiero stesso di Hegel viene messo in discussione riguardo al modo in cui la “natura” può essere concepita<sup>1</sup>.

### 1. *Lo spinozismo come acosmismo: perché secondo Hegel nella filosofia di Spinoza la “natura” non è presente?*

La teoria della sostanza di Spinoza, sviluppata principalmente nella sua opera principale, l’*Etica*, è stata ampiamente discussa nel contesto dell’idealismo tedesco. Già nella prima parte di quest’opera Spinoza pone la sostanza come uguale a Dio<sup>2</sup>. La discussione nasce dall’opposizione di Spinoza all’idea di un Dio

<sup>1</sup> Si tenga presente che quando tenterò una critica al concetto di natura hegeliano, sviluppata tramite la critica dell’accusa di acosmismo in Spinoza, farò riferimento al modo in cui Hegel concepisce la natura come paesaggio nelle sue lezioni di Estetica (si veda G.W.F. Hegel, *Estetica. Tomo I*, a cura di N. Merker-N. Vaccaro, Feltrinelli, Milano 1978, p. 176-177).

<sup>2</sup> Si veda B. Spinoza, *Etica, parte prima*, tr. it. di G. Durante, Bompiani, Firenze-Milano 2019, 11d. Nel testo verranno usate le seguenti abbreviazioni per citare l’*Etica*: [a] assioma (*axioma*);

trascendente, equiparando Dio e natura: *deus sive natura*<sup>3</sup>. Spinoza considera sia l’attributo del pensiero che quello dell’estensione come appartenenti alla natura divina, interpretando il concetto di Dio come immanente. Così facendo, ha dato inizio alla disputa sullo spinozismo letto come “ateismo”. Con Hegel, e prima ancora con Maimon, lo spinozismo fu identificato come “acosmismo” in opposizione all’accusa di ateismo posta<sup>4</sup>. Cosa implica di preciso l’identificazione dello spinozismo con l’acosmismo, accusa che nega l’esistenza di una “natura” nella filosofia di Spinoza? Un modo per rispondere a questa domanda è partire dall’interpretazione del “con-che” (*womit*) Hegel inizia a filosofare.

Innanzitutto, secondo Hegel il pensare non può essere derivato da qualcosa di esterno al pensiero stesso. Essendo privo di presupposti deve esplicitarsi, dunque, in modo “immanente”. Il pensiero filosofico è speculativo in quanto il “pensare dell’inizio” è allo stesso tempo l’“inizio del pensare”. Questo gioco di parole può essere interpretato come una tautologia produttiva, in quanto non implica un’identità assoluta tra il pensare e la sua genesi, tra il pensare e se stesso, ma si riferisce piuttosto al suo sviluppo dinamico e immanente.

Secondo Hegel, un “pensare dell’inizio” deve essere allo stesso tempo “inizio del pensare”. In altri termini, pensando l’inizio senza determinazione, il cominciamento è in pari tempo determinato. Il “pensare dell’inizio” deve quindi determinare il suo essere indeterminato per conservarsi attraverso questa sua autoreferenzialità negativa, ovvero tramite il movimento dialettico con la sua doppia negazione. Il “pensare dell’inizio”, che si conserva, è quindi, allo stesso tempo un “inizio del pensare”. Secondo Hegel, un pensare che si pone e si mantiene in modo immanente ha avuto “realmente inizio”.

---

[c] corollario (*corollarium*); [d] dimostrazione (*demonstratio*); [def] definizione (*definitiones*); [p] proposizione (*propositio*); [s] scolio (*scholium*).

<sup>3</sup> Si veda Ivi, *parte quarta*, prefazione e assioma 4p 1dem.

<sup>4</sup> Si veda S. Maimon, *Salomon Maimons Lebensgeschichte*, Z. Batscha (a cura di), Insel, Francoforte 1984 [originale, 1792-1793], p. 217. Fino ad oggi, nella letteratura secondaria si possono trovare molte posizioni che tentano di contraddire l’interpretazione spinoziana di Hegel. Tre opere che affrontano posizioni centrali nella letteratura recente, specialmente prendendo in considerazione il contesto scientifico tedesco, sono: W. Bartuschat, *Nur hinein, nicht heraus. Hegel über Spinoza*, in D. H. Heidemann-C. Krijnen (a cura di), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, WBG, Darmstadt 2007, S. 101-115; K. Düsing, *Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung*, in M. Walther (a cura di), *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1992, pp. 163-180; H. Sharp-J. E. Smith, *Between Hegel and Spinoza. A Volume of Critical Essays*, Bloomsbury Publishing, London-New York 2012.

«A questo proposito, in linea generale, è da osservare che il pensare, lo spirito, è necessario si ponga dal punto di vista dello spinozismo. L'idea spinoziana è ammessa come vera e fondata. Vi è una sostanza assoluta, che è il vero. [...] L'aspetto grandioso del punto di vista della filosofia spinoziana è la rinuncia a tutto ciò che è determinato e particolare [...]»<sup>5</sup>.

Secondo Hegel, Spinoza riesce a porre un “pensare dell'inizio” grazie al concetto di sostanza come priva di presupposti, la quale tuttavia non riesce a compiere il passo successivo di “divenire” anche un “inizio del pensare”. Il problema di Spinoza è che la sostanza nella propria struttura ontologica è esprimibile ed esiste solamente attraverso i suoi modi e di conseguenza non giunge ad autodeterminarsi. Questa struttura ontologica implica che ciò che accade a livello dei modi non ha alcuna ripercussione sulla sostanza stessa. La manifestazione della sostanza è in questo senso una «strada a senso unico» senza autoreferenzialità (negativa)<sup>6</sup>. La sostanza come *natura naturans* è ontologicamente sovraordinata e, per questo motivo, i modi, dipendono da altro e non esistono «per se stess[i]»<sup>7</sup>. Risulta che né la sostanza né i suoi modi riescono ad autodeterminarsi, poiché hanno bisogno l'uno dell'altro.

Poiché i modi degli attributi di pensiero ed estensione non hanno esistenza e produttività in loro stessi, ricadono nella sostanza e si dissolvono in essa: la sostanza rimane quindi “ineffabile”, nel senso che non può essere determinata, afferrata. Allo stesso tempo, secondo Hegel, in Spinoza non c'è né mondo né natura: ciò che rimane è solo a-cosmismo. «Gott ist nur die *eine* Substanz; die Natur, die Welt ist nach einem Ausdruck des Spinoza nur Affektion, Modus der Substanz, nicht Substantielles. Der Spinozismus ist also Akosmismus»<sup>8</sup>.

La filosofia hegeliana riesce a concepire la reciprocità tra concetto ed essere, cioè del concetto che conduce all'essere e dell'essere che conduce al concetto. In Hegel non c'è dunque differenza tra concepire ed essere, semmai tutti e due si fondano reciprocamente. Sebbene Spinoza nella sua *Etica* ponga allo stesso

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 483-484.

<sup>6</sup> Si veda J. M. Fritzman-B. Riley, *Not Only Sub Specie Aeternitatis, but Equally Sub Specie Durationis: A Defense of Hegel's Criticisms of Spinoza's Philosophy*, in: «The Pluralist», 2009(4), p. 77.

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 483.

<sup>8</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, vol. 20, Suhrkamp, Francoforte 1986, p. 163. Poiché la traduzione delle *Lezioni sulla storia della filosofia* a cura di Bordoli citata nel testo non contiene i passaggi presenti in una versione delle lezioni più ampia, è stata citata l'edizione tedesca delle opere complete di Suhrkamp.

livello sostanza, Dio e natura, Hegel individua nel pensiero spinoziano la “natura” come esterna alla sostanza. Secondo l’accusa hegeliana di acosmismo, il mondo e la natura non sono presenti e la sostanza rimane indeterminata. Poiché Hegel nella sua filosofia non fa distinzione tra un principio ontologico ed uno epistemologico, egli interpreta la filosofia di Spinoza affermando che ciò che è, che conosce e che viene conosciuto – sostanza, spirito, mondo e natura – non riesce a mantenersi e quindi, alla fine, “non è”.

«Noi parliamo inoltre di bellezza della natura anche in un altro senso, quando non abbiamo dinanzi nessuna vivente formazione organica; come p. es. alla vista di un paesaggio. Qui non vi è nessun’articolazione organica delle parti, che sia determinata dal concetto e che si animi alla usa unità ideale, ma da un lato vi è solo una ricca molteplicità di oggetti e una connessione esteriore di formazioni diverse, organiche ed inorganiche: profili di montagne, sinuosità di corsi d’acqua, gruppi di alberi, capanne, case, città, palazzi, vie, navi, cielo e mare, vallate e voragini [...]»<sup>9</sup>.

In questa citazione, tratta dall’*Estetica*, in cui Hegel riflette, tra l’altro, anche sul bello artistico e sul bello naturale, la natura come paesaggio sembra essere priva di concetto e di luogo. Sembra dunque che Hegel incontri nel suo concetto di natura come paesaggio problemi analoghi alla nozione di sostanza e di modi in Spinoza. La “natura” con i suoi elementi o fenomeni – montagne, fiumi, mari, valli – è priva di un concetto, dal momento che non vi è una referenzialità tra questi diversi elementi. Hegel fa un’esperienza simile nella comprensione della sostanza spinoziana e dei suoi modi come espressioni di tale. La sostanza, che acquisisce la sua determinazione attraverso i suoi modi, rimane indeterminata poiché i modi possono essere compresi solamente in procinto del loro scomparire, poiché la dipendenza dalla sostanza impedisce loro la possibilità di auto-conservarsi.

In questo articolo innanzitutto verrà mostrato, sulla base del “con-che” Hegel inizia a filosofare, perché lo spinozismo è acosmismo. La confutazione dell’accusa di Hegel avviene riguardo un aspetto centrale che sembra essere stato trascurato nella sua interpretazione di Spinoza: i modi della sostanza in Spinoza non possono uscire da essa per rientrarvi. Tutto ciò che è può essere solamente “nella” sostanza e riesce a conservarsi in essa. Solo se noi ci troviamo «nel mezzo di Spinoza»<sup>10</sup> ovvero in mezzo alla sostanza, alla natura e a Dio, riusciamo a

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, *Estetica. Tomo I*, p. 176-177.

<sup>10</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia Pratica*, tr. it. di M. Senaldi, Guerini e Associati, Milano 2002, p. 151.

percepire un pensare dinamico espresso attraverso i modi. In una critica all’interpretazione acosmistica di Spinoza, che porta Hegel ad affermare radicalmente che la “natura” nello spinozismo può essere compresa solo nella sua scomparsa, mostrerò che attraverso una lettura non-acosmistica di Spinoza, il pensiero stesso di Hegel viene messo in discussione riguardo al modo in cui la “natura” può essere concepita.

## 2. L’inizio speculativo di Hegel: “pensare dell’inizio” e allo stesso tempo “inizio del pensare”

La domanda «Con che si deve incominciare la scienza?», all’inizio della *Dottrina dell’essere* nella *Scienza della Logica*, è centrale per comprendere come Hegel inizi a filosofare. Perché per alcuni interpreti, come ad esempio Moder, questa sembra essere una delle domande più bizzarre di tutta la tradizione filosofica<sup>11</sup>?

Dare avvio al pensare in modo indeterminato tramite una domanda potrebbe sembrare piuttosto bizzarro. Porre una domanda significa, infatti, assumere una prospettiva esterna per interrogare l’oggetto della questione a partire da essa<sup>12</sup>. Poiché una domanda implica il suo essere esterna al suo oggetto in questione, essa presume al contempo che non ci sia qualcosa di esterno ad essa che possa altrettanto metterla in questione: «[...] question is questionable, the radical stance of questioning everything, without any bias and without mercy, actually itself presupposes something, it cannot quite account for the position from which the question is posed»<sup>13</sup>.

L’oggetto della domanda sul cominciamento posta da Hegel è indeterminato. L’indeterminatezza dell’inizio è espressa nella domanda dall’avverbio pronominale “con-che”. In questo caso può rappresentare una clausola assumendone la funzione grammaticale. Il predicato dell’inizio è quindi ciò “con-che” l’inizio avviene. Questo predicato è tuttavia vuoto di contenuto. Finché la domanda non contiene una risposta, lascia il suo oggetto, il “con-che”,

<sup>11</sup> Si veda G. Moder, *Hegel und Spinoza. Negativität in der gegenwärtigen Philosophie*, tr. tedesca di Alfred Leskovec, Turia + Kant, Vienna 2013, p. 40.

<sup>12</sup> Si veda A. R. Bodenheimer, *Warum? Von der Obszönität des Fragens*, Reclam Taschenbuch, Stoccarda 2011. In quest’opera, Bodenheimer tratta la questione del “domandare” mettendo in crisi la sua radicalità (si veda M. Dolar, *Being and MacGuffin*, in A. Hamza-F. Ruda (a cura di), «Crisis & Critique», 2017 (4), p. 89).

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 90.

indeterminato. L’oggetto della domanda e l’oggetto dell’inizio in generale è “fin dall’inizio” contraddittorio: “è e allo stesso tempo non è”.

Nella *Scienza della Logica* Hegel sceglie l’“essere” come primo candidato per dare inizio alla sua filosofia. L’“essere”, tuttavia, è in modo immediato altrettanto “nulla”. L’inizio è perciò determinato nel modo più indeterminato, in quanto «indeterminata immediatezza» e «simile soltanto a se stesso» o uguaglianza con se stesso<sup>14</sup>. Poiché l’inizio deve mostrare il suo proprio sviluppo, esso deve essere innanzitutto «privo di determinazioni» (*bestimmungsarm*) e «il più astratto»<sup>15</sup>. In un certo senso, l’“essere” ricorda un “codice segreto”, nel senso di un codice cifrato presente e assente al tempo stesso. Tuttavia, lo è solo come segreto che ancora deve essere trovato nel suo divenire. Per continuare a sviluppare l’analogia, un oggetto segreto “è” in modo immediato altrettanto “nulla”. Solo nel suo essere sconosciuto, e perciò nel suo “non-essere”, “è” ciò che “è”: un codice senza significato o un segreto che non cela nulla. Di certo Hegel non ha presentato l’“essere” fin dall’inizio in modo eufemistico riferendosi a tale come un “segreto”. Ma sapendo che l’“essere”, il cui contenuto è ancora sconosciuto, non è ancora divenuto, può essere spiegato in qualche misura con questa analogia. In tale senso, l’“essere” è un’indeterminazione che dà inizio al processo di determinazione e per questo motivo, l’“essere” è in modo immediato “nulla” e “divenire”.

«Così il cominciamento della filosofia è la base che è presente e si conserva in tutti gli sviluppi successivi, quel che rimane assolutamente immanente alle sue ulteriori determinazioni. Per questo procedere il cominciamento perde allora ciò che ha di unilaterale in questa determinatezza, di esser cioè in generale un immediato e un astratto; si fa un mediato, e la linea dell’avanzamento scientifico diventa con ciò un circolo. – nello stesso tempo si vede che quello che costituisce il cominciamento, in quanto vi sta come non ancora sviluppato e come privo di contenuto, non è, nel cominciamento stesso, ancora veramente conosciuto, e che solo la scienza, e propriamente la scienza nel suo intero sviluppo, è la sua perfetta, piena e veramente fondata conoscenza»<sup>16</sup>.

L’inizio immediato è determinato solo nel suo “pro-cedere” (*Fortgang*) e allo stesso tempo nel suo proprio “retro-cedere” (*Rückgang*), così che il pensare

<sup>14</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica, tomo primo*, tr. it. di A. Moni, Laterza, Bari 2004, p. 70.

<sup>15</sup> H. Givsan, *Hegels Logik – die Frage des Anfangs: Kritik und Affirmation*, in K. Schmied-W. Kowarzik-H. Eidam (a cura di), *Anfänge bei Hegel*, Kassel University Press, Cassel 2008, pp. 72-73.

<sup>16</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica, tomo primo*, cit., p. 57.

diventa «un circolo»<sup>17</sup>. Qui l’inizio non porta con se anche la sua continuazione, ma piuttosto è la continuazione stessa che si fa espressione dell’inizio<sup>18</sup>. Ciò che diventa chiaro a questo punto è che l’inizio non si pone a partire dall’esterno. L’inizio diviene comprensibile in quanto inizio solamente a partire dal movimento del suo processo determinante ovvero nel suo divenire. La continuazione come «spiegazione immanente» dell’inizio, lo include e lo fa procedere<sup>19</sup>. L’inizio che si rivela solo nella struttura speculativa della sua determinazione diventa così “pensare dell’inizio” e allo stesso tempo “inizio del pensare”.

Macherey scrive: «philosophie commençante [in Spinoza secondo Hegel – N. C.] = philosophie déclinante»<sup>20</sup>. Questa espressione evidenzia un aspetto centrale nell’interpretazione di Hegel: lo spinozismo con la sua sostanza priva di presupposti è un «pensée du commencement»<sup>21</sup> che non diviene altrettanto un “inizio del pensare”. Hegel vede nella sostanza spinoziana priva di presupposti l’indeterminatezza dell’inizio, in cui tale si deve conservare. L’inizio è autosufficiente solo nel momento, in cui riesce a conservarsi nella sua indeterminatezza. Secondo Hegel, Spinoza pensa l’inizio di tutto, del pensare, del mondo e della natura tramite la sostanza. Il problema, però, è che la sostanza riesce a essere pensante, spirito, solo attraverso i suoi modi e quindi non si determina direttamente da se. Per questo motivo i modi nel determinare la sostanza rimangono esterni ad essa. Essendo ontologicamente subordinati alla sostanza, non possono porsi nella loro essenza ed esistenza. A causa della loro dipendenza dalla sostanza non riescono a mantenersi, cosicché ogni tentativo di determinare la sostanza indeterminata attraverso i modi viene sommerso dalla sostanza. Il “pensare” della sostanza attraverso i modi (“pensare dell’inizio”) non

---

<sup>17</sup> Partendo dalla fine della *Scienza della Logica*, più precisamente dall’ultimo capitolo della *Dottrina del concetto* con il titolo *L’idea assoluta*, in cui Hegel espone la sua dialettica, il metodo assoluto, che si determina nell’auto-superamento, si riferisce di nuovo all’inizio della logica: «La conferma di quel contenuto determinato con cui si comincia sembra star dietro di esso; nel fatto invece bisogna considerarla come un andar avanti, se cioè essa appartiene al conoscere concettuale» (G. W. F. Hegel, *Scienza della logica, tomo secondo*, tr. it. di A. Moni, Laterza, Bari 2004, p. 940). L’immagine del “circolo” ispirò la critica a Hegel, secondo cui la sua filosofia rappresenta un circolo chiuso in se stesso e fu discussa da molti critici della storia metafisica tentando di superare il “sistema chiuso” di Hegel tramite il primato della differenza (Derrida) o della ripetizione (Deleuze).

<sup>18</sup> G. Moder, *Hegel und Spinoza*, cit., p. 48.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Éditions la Découverte, Parigi 1990, p. 39.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 24.

diventa quindi un “inizio del pensare” in modo speculativo per così essere un pensare in grado di auto-sostenersi. Di conseguenza, la sostanza rimane priva di determinazione, poiché non si determina direttamente tramite se stessa, ma attraverso i suoi modi che scompaiono in essa.

A questo punto possiamo comprendere perché, secondo Hegel, la frase *omnis determinatio est negatio* sia centrale in Spinoza<sup>22</sup>. Poiché Spinoza si sofferma alla negazione come determinatezza, il suo pensare non si realizza nell'avanzamento dalla “negazione semplice” alla “doppia negazione” o “negazione determinata”. Solamente quando tutto ciò che è determinato, e quindi in termini spinoziani negato, viene negato una seconda volta, questa stessa negazione non è semplicemente dissolta, ma si conserva nell'ulteriore processo del pensare. La filosofia dialettica di Hegel, quindi, risulta nel suo movimento negativo senza giungere ad una soluzione definitiva, siccome la negazione persiste:

«[...] lo spirito nega il semplice; e così pone la determinata differenza dell'intelletto. Ma insieme la dissolve; e così è dialettico. Se non che esso non si ferma al nulla di questo risultato, ma in questo risultato stesso è parimenti positivo, ed ha così restaurato quel primo semplice, ma come un universale che è in sé concreto. Sotto un tale universale non vien sussunto un particolare dato, ma in quel determinare e nella sua risoluzione anche il particolare si è già determinato»<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Nella sua interpretazione della filosofia spinoziana, nel capitolo sull'assoluto (*Dottrina dell'essenza*), Hegel scrive: «La determinatezza è negazione; questo è il principio assoluto della filosofia spinoziana. Cotesta veduta vera e semplice fonda l'assoluta unità della sostanza. Se non che Spinoza resta fermo alla negazione come determinatezza o qualità; non si avanza fino alla conoscenza di essa come negazione assoluta, vale a dire come negazione che si nega. Perciò la sua sostanza non contiene essa stessa la forma assoluta, e la conoscenza di essa non è conoscenza immanente» (G. W. F. Hegel, *Scienza della logica, tomo secondo*, cit., p. 604) Tuttavia, la frase *omnis determinatio est negatio* - che Hegel sottolinea in Spinoza, è modificata da lui stesso. La modificazione consiste nell'aggiunta dell'aggettivo *omnis*. Spinoza evita di scrivere “qualsiasi” o “tutte” le determinazioni per non intendere altrettanto la sostanza che per Spinoza è infinita. In generale l'espressione non è presente nell'*Etica* e rimane marginale nelle opere di Spinoza. Il *Lexicon Spinozanum* di E. Giancotti Boscherini fa riferimento ad un solo passaggio nell'opera completa di Spinoza, in cui formula la seguente frase: «figura non aliud, quàm determinatio, et determinatio negatio est». (E. Giancotti Boscherini, *Lexicon Spinozanum. L-Z*, Nijhoff, La Haye 1970, p. 763). La frase proviene da una lettera del 2 giugno 1674 a Jarrig Jelles, in cui Spinoza caratterizza i corpi o le cose estese come una “specie di negazione” (W. Röd, *Omnis determinatio est negatio*, in W. Högbe (a cura di), *Grenzen und Grenzüberschreitungen: XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bonn, 23.-27. September 2002, Vorträge und Kolloquien*, Akademie, Berlino-Boston 2015, p. 479).

<sup>23</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica, tomo primo*, cit., pp. 6-7.

Liebrucks scrive: «[die] Hegelsche Philosophie ist eine Philosophie des dauernden Verschwindens und des dauernden Anfangs»<sup>24</sup>. La filosofia di Hegel è una filosofia dell’“inizio permanente”, la quale svanisce esattamente come quella di Spinoza. La filosofia di Hegel tuttavia si conserva nella sua sparizione perché le sue determinazioni sono negazioni permanenti che in questo modo non sono concepite come eliminazioni ma piuttosto conservazioni. Hegel pensa in modo non finito, ovvero tramite un pensiero che non colloca o non cerca di stanziare in modo definitivo alcunché. Per Hegel, la negazione è ciò che rende il finito non-finito: in-finito. La non-finitezza del finito coincide con la sua negazione immanente intesa come processo immanente del “divenire”.

Hegel comincia – e questo diventa più chiaro nella *Scienza della Logica* – in modo indeterminato che, anche dopo essere stato determinato nel corso ulteriore dei movimenti auto-referenziali del pensare, non può mai essere recuperato nella sua indeterminatezza. L’inizio, in quanto principio supremo della scienza, si trova nell’immediatezza. Nulla è mai pienamente mediato, poiché il processo di mediazione è sempre situato in un’immediatezza. Vi è una dialettica irresolubile tra i due momenti. La suprema contraddizione tra immediatezza e mediazione è in azione fin dall’inizio e si manifesta alla fine della *Scienza della Logica* come un “inizio non analizzabile del pensiero”, nel quale il pensiero è posto<sup>25</sup>.

«Qui si può solo allegar questo, che non v’ha nulla, nulla né in cielo né nella natura né nello spirito né dovunque si voglia, che non contenga tanto l’immediatezza quanto la mediazione, cosicché queste due determinazioni si mostrano come inseparate e inseparabili, e quella opposizione come inesistente»<sup>26</sup>.

Il fatto che ciò che “è” non può essere fissato guida il pensare in quanto “processo di pensiero”. In esso vi è un’immanente immediatezza, per cui “è” e allo stesso tempo “non-è”, “è”, dunque, “divenire”: “essere”, “nulla” e “divenire”. Questa è la “natura del pensare” o la “natura del metodo scientifico”. «Questa natura del metodo scientifico, per la quale esso da una parte non è separato dal contenuto, e dall’altra si determina da se stesso il proprio ritmo, ha – come già s’è ricordato – la presentazione che le è appropriata nella filosofia speculativa»<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> B. Liebrucks, *Zum Verhältnis von Transzendenz und Immanenz bei Hegel*, in *Erkenntnis und Dialektik: zur Einführung in eine Philosophie von der Sprache her*, Aufsätze aus den Jahren 1949 bis 1971, Nijhoff, Den Haag 1972, p. 331.

<sup>25</sup> Si veda G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, tomo primo, cit., p. 61.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>27</sup> G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, 2008, p. 42.

La “natura del pensare”, che è determinata dal suo ritmo immanente, ha come contenuto l’inconcepibilità del pensare o la sua immediatezza. Così il pensare trova l’inizio in sé e non in un luogo esterno ad esso. Il pensare non rappresenta una totalità chiusa in se stessa siccome l’immediatezza è immanente ad esso. Questa è secondo Hegel la “natura del pensare”.

### 3. *Lo sviluppo immanente della sostanza: alla ricerca della sua autosufficienza*

Secondo Hegel, la sostanza spinoziana è priva di presupposti perché è assolutamente mediata e allo stesso tempo assolutamente immediata. In essa non può aver luogo alcuno sviluppo, perché essa è completa e al contempo vuota. L’attività ha luogo solo nei modi della sostanza, che però si dissolvono in essa. Nell’accusa di acosmismo la struttura ontologica del mondo risulta nel nulla: «Spinoza ritiene che quel che si chiama mondo non esista affatto e sia solo una forma di Dio e nulla in sé e per sé; il mondo [come anche la natura – N. C.] non avrebbe nessuna vera realtà»<sup>28</sup>.

Secondo Hegel, la sostanza in Spinoza può divenire solo se pone se stessa e con ciò riesce a essere propriamente soggetto: «Secondo il mio modo di vedere, che dovrà giustificarsi proprio attraverso la presentazione del sistema, tutto dipende da questo: cogliere ed esprimere il vero non come *sostanza*, ma anzi propriamente come *soggetto*»<sup>29</sup>. Secondo Hegel questo sviluppo decisivo attraverso la negazione è mancante in Spinoza: «Nella sostanza rigida e priva di movimento, ciò che manca e fa difetto è il momento della negatività. [...] la sostanza Spinoziana è l’idea solo in astratto e non nella sua vitalità»<sup>30</sup>. Nel momento in cui la sostanza rivela se stessa, pur essendo al tempo stesso soggetto, essa “diviene”. Nel soggetto Hegel vede lo sviluppo immanente della sostanza<sup>31</sup>. Si potrebbe anche dire che la sostanza è così “a seconda della sua natura”. Se la definizione di sostanza in Spinoza è «ciò che è in sé e per sé si concepisce», secondo Hegel, il “sé” deve essere pensato come auto-referenza dinamica, proprio perché la sostanza che si riferisce a se stessa è sempre allo stesso tempo

<sup>28</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 489.

<sup>29</sup> G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 13.

<sup>30</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 488.

<sup>31</sup> Si veda K. Düsing, *Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung*, p. 164.

“soggetto”<sup>32</sup>. La “natura immanente” dell’“essere” è quindi quella di essere «nel proprio essere, il proprio concetto».<sup>33</sup> Il concetto è quindi il «Sé proprio dell’oggetto»<sup>34</sup>.

Hegel, oltre ai riferimenti espliciti nella *Lezione sulla storia della filosofia* e a quelli impliciti nella *Fenomenologia dello Spirito*, ha dedicato a Spinoza nella *Scienza della Logica* un capitolo intero: *L’assoluto*. A nessun pensatore, oltre a Spinoza, Hegel rivolge un intero capitolo nei 26 capitoli della *Scienza della Logica*. Sebbene Hegel non faccia riferimento esplicito a Spinoza e alla sua sostanza nel corso del capitolo, tale riferimento diventa chiaro soprattutto all’inizio della nota alla fine del capitolo: «Al concetto dell’assoluto e al rapporto della riflessione verso di esso, così come si è presentato qui, corrisponde il concetto della sostanza spinozistica»<sup>35</sup>.

Lo sviluppo immanente dell’assoluto o della sostanza segue un percorso lungo e denso, con numerosi passaggi di mediazione. Questo percorso arriva fino alla *Dottrina del concetto*<sup>36</sup>. Alla soglia tra la *Dottrina dell’essenza* e la *Dottrina del concetto* Hegel fa del concetto di sostanza il “proprio concetto” confutando lo spinozismo<sup>37</sup>:

<sup>32</sup> B. Spinoza, *Etica, parte prima*, cit., 3def.

<sup>33</sup> G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 42.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>35</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica, tomo secondo*, cit., p. 604.

<sup>36</sup> Si veda A. Arndt, «*Enthüllung der Substanz*» *Hegels Begriff und Spinozas dritte Erkenntnisart*, in V. L. Waibel (a cura di), *Affektenlehre und amor Dei intellectualis. Die Rezeption Spinozas im Deutschen Idealismus, in der Frühromantik und in der Gegenwart*, Felix Meiner, Amburgo 2012, 231-242; T. Auinger: *Substanz und Begriff. Zu Hegels Begriffsbestimmung des Begriffs anhand der Kategorie der Substanz*, in H. Gutschmidt-A. Lang-Balestra-G. Segalerba (a cura di), *Substantia – Sic et Non. Eine Geschichte des Substanzbegriffs von der Antike bis zur Gegenwart in Einzelbeiträgen*, De Gruyter, Berlino-Boston 2013, pp. 421-444; D. Emundts, *Die Lehre vom Wesen. Dritter Abschnitt. Die Wirklichkeit*, in M. Quante-N. Mooren (a cura di), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik. Hegel-Studien Beiheft 67*, Felix Meiner, Amburgo 2018, pp. 387-456.

<sup>37</sup> Birgit Sandkaulen sostiene che nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* e nel capitolo sull’assoluto nella *Scienza della Logica* si trovi la versione della sostanza spinoziana che è entrata nei commenti e nelle interpretazioni come versione standard. In Hegel si possono tuttavia trovare due concezioni della sostanza. Nella prima, la sostanza è presentata come identità assoluta, che in senso letterale del termine è “assoluta” in quanto “distaccata” dal finito. Nella seconda concezione di Hegel, che può essere trovata in particolare nel passaggio dalla *Dottrina dell’essenza* alla *Dottrina del concetto*, la sostanza viene riconosciuta nel suo dinamismo. È interessante che Hegel nomini esplicitamente Spinoza nei passaggi sulla prima concezione della sostanza. Non è così per la seconda concezione. La prima versione della sostanza continua a essere elaborata soprattutto nei testi esoterici di Hegel (si veda Sandkaulen, *Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels*

«L’esposizione della sostanza contenuta nell’ultimo libro [*Dottrina dell’essenza* – N. C.], esposizione che mena al concetto, è quindi l’unica e vera confutazione dello Spinozismo. È il discoprimiento della sostanza, e cotesto discoprimiento è la genesi del concetto, i momenti principali della quale sono stati riassunti dianzi»<sup>38</sup>.

Di seguito, non darò un’interpretazione approfondita del capitolo sull’“assoluto”, poiché tale necessiterebbe una considerazione a sé stante per potersi dispiegare<sup>39</sup>. Piuttosto è necessario capire perché Spinoza non fa un “inizio del pensare” con la sua sostanza secondo Hegel analizzando alcuni luoghi testuali centrali.

«Ma l’assoluto stesso è l’identità assoluta; questa è la sua determinazione, essendo tolta in lui ogni molteplicità del mondo che è in sé e del mondo che appare, ovvero della totalità intrinseca ed estrinseca. – In lui stesso non v’è alcun divenire [...]»<sup>40</sup>. Per Hegel la sostanza è identità assoluta con se stessa perché, essendo già nella sua completezza, non può essere colta nel suo “divenire”. Nel suo essere interamente piena la sostanza è al tempo stesso vuota. L’“assoluto” (la sostanza di Spinoza) è ricco di determinazioni e contemporaneamente privo di esse. Ogni tentativo di determinazione rimane esterno e “traspare” dissolvendosi nell’assoluto. Infatti, non appena la differenza si fa avanti di fronte all’assoluto,

---

*reflexionslogische „Widerlegung“ der Spinozistischen Metaphysik*, in «Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus», 2007(5), pp. 246-273).

<sup>38</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, tomo secondo, cit., p. 656.

<sup>39</sup> Per ulteriori commenti e interpretazioni dei capitoli *L’assoluto*, *La realtà* e *Il rapporto assoluto* nella *Scienza della Logica*, si veda: K. Appel, *Gott in Hegels spekulativer Philosophie*, in C. Danz-J. Stolzenberg-V. L. Waibel (a cura di), *Systemkonzeptionen im Horizont des Theismusstreites (1811-1821). Systeme der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus. Band V*, Felix Meiner, Amburgo 2018, pp. 277-282; K. Appel, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2008, pp. 304-309; D. Emundts, *Die Lehre vom Wesen. Dritter Abschnitt. Die Wirklichkeit*, cit., pp. 387-456; R. Aragüés, *Das Problem des Absoluten in der Philosophie Hegels. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchung der Hegelschen Metaphysik*, in A. Gethmann-Siefert-O. A. Patrik-M. Quante-E. Weisser-Lohmann (a cura di), *Hegel Forum Studien*, Wilhelm Fink 2018, pp. 128-146; T. Auinger: *Substanz und Begriff. Zu Hegels Begriffsbestimmung des Begriffs anhand der Kategorie der Substanz*, cit., pp. 421-444; E. J. Fleischmann, *Die Wirklichkeit in Hegels Logik. Ideengeschichtliche Beziehungen zu Spinoza*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 1964(18), pp. 6-23; F. Grimmlinger, *Spinoza in Hegels Wissenschaft der Logik*, in M. Gottschlich-M. Wladika (a cura di): *Dialektische Logik. Hegels Wissenschaft der Logik und ihre realphilosophischen Wirklichkeitsweisen. Gedenkschrift für Franz Ungler*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005, 252-266; D. Pätzold: *Spinoza–Aufklärung–Idealismus. Die Substanz der Moderne*, Koninklijke Van Gorcum, Assen 2002, pp. 146-151.

<sup>40</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, tomo secondo, cit., p. 598.

essa non si mantiene e piuttosto viene sommersa in esso. Per questo motivo, la molteplicità delle sue determinazioni non può essere conservata e l’assoluto non può “divenire” tramite essa.

L’esposizione dell’assoluto, scrive Hegel, è «l’operare suo proprio [...] che comincia presso di sé, come fa capo a sé»<sup>41</sup>. Se la riflessione dell’assoluto rimane esterna ad esso, l’assoluto si oppone alla sua propria riflessione. Questa riflessione è solo una determinazione dell’assoluto come assoluto e l’assoluto è “attributo”<sup>42</sup>. Diventando identico alla propria determinazione formale, l’assoluto è esso stesso contenuto assoluto: «Ma siccome è in pari tempo qual forma dell’assoluto, così l’attributo è tutto il contenuto dell’assoluto [...]»<sup>43</sup>. L’identità dell’assoluto con se stesso è una categoria che “scompare” in se stessa e non si mantiene in quanto determinante. L’assoluto è quindi il suo “apparire” e il suo “scompare”.

La forma dell’assoluto, l’assoluto come attributo, si pone nel suo ulteriore sviluppo come un aspetto esterno. L’esteriorità dell’attributo in quanto “posto” è il modo: «Quella forma pertanto per cui l’assoluto sarebbe attributo, sia che venga presa come esterna, sia che venga presa come interna, è posta in pari tempo come quella che è un che di nullo in se stesso, una parvenza esteriore, ossia una semplice maniera»<sup>44</sup>. L’assoluto come modo è «il suo perdersi nella mutevolezza e accidentalità dell’essere, il suo esser passato nell’opposto senza ritorno in sé, la molteplicità della forma e delle determinazioni di contenuto priva di totalità»<sup>45</sup>. La riflessione posta come esterna, il negativo “come” negativo, è quindi senza ritorno in sé, perché anche il ritorno stesso è superato. La molteplicità priva di totalità significa che non esiste un punto di riferimento riflessivo finale, ma solo l’auto-dissoluzione dello stesso assoluto. Solo i movimenti attraverso i quali esso stesso diventa un attributo e modo rivelano la sua identità assoluta e in pari tempo la sua auto-dissoluzione.

L’assoluto può essere pensato come privo di totalità non solo perché non è un tutto che si comprende e si schiude in sé. Il pensiero è invece più radicale: l’assoluto si dissolve come modo nella sua stessa esteriorità, poiché non rappresenta un punto di riferimento e di riflessione - soprattutto non per se stesso. Diventa così una «molteplicità della forma e delle determinazioni di

---

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 599.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 600.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 600.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 601.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 602.

contenuto priva di totalità»<sup>46</sup>. Come modo, l’assoluto è negazione in quanto negazione, che si sommerge in se stesso e quindi si dissolve. La negazione non si contrappone a se stessa (negazione “della” negazione), ma è “identica” a se stessa (negazione “come” negazione). Solo l’auto-referenza negativa porta a uno sviluppo immanente. Nel modo, tuttavia, l’assoluto rappresenta ciò che l’assoluto “è” come insieme e non come ciò che può “divenire”.

«Il vero significato del modo è quindi di essere il proprio movimento riflessivo dell’assoluto; un determinare, ma non tale che per mezzo di esso l’assoluto diventi un altro, sibbene soltanto un determinar quello che l’assoluto è già; quell’esteriorità trasparente, che è il monstrar se stesso, un moto da sé all’infuori, ma così che questo essere verso il di fuori è insieme l’interiorità stessa epperò parimenti un porre che non è semplicemente un esser posto, ma assoluto essere»<sup>47</sup>.

A questo punto si può notare in che modo Hegel abbia già sviluppato ulteriormente la sostanza di Spinoza. Questa non si “pone” identica a se stessa, ma “è” identica a se stessa. L’assoluto, invece, si è equiparato a se stesso come modo e come riflessione esterna, il che rivela già un passo importante nell’ulteriore sviluppo immanente della sostanza di Spinoza in Hegel. L’assoluto come auto-dissoluzione è realtà divenendo possibilità di determinazione e manifestazione di se, in quanto non è più mediazione assoluta, ma *Aufhebung* di essa ovvero di se.

Il risultato preliminare di Hegel è quindi l’auto-dissoluzione dell’assoluto attraverso l’identità posta con la propria riflessione esterna, ovvero con il modo. Secondo Hegel, la sostanza di Spinoza in relazione ai modi corrisponde all’assoluto e al suo rapporto con la propria riflessione. Quest’ultimo non si mantiene nelle sue determinazioni perché è semplicemente opposto ad esse, ma piuttosto le dissolve e con loro anche se stesso.

Secondo Hegel, l’“inizio del pensare” come possibilità produttiva di svilupparsi ulteriormente e di mantenersi nello sviluppo non è immanente alla sostanza di Spinoza. Il motivo è che la sostanza non è ancora “divenuta immanente” per potersi sviluppare attraverso essa, divenendo da se attributo e

---

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 602.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 603.

modo. Hegel non riconosce quindi una transizione tra la sostanza e le sue determinazioni in Spinoza, nessun processo di sviluppo ad essa immanente<sup>48</sup>.

«L’esposizione spinozistica dell’assoluto, pertanto, è bensì completa, poiché comincia dall’assoluto, fa seguire a questo l’attributo, e finisce col modo; ma questi tre vengono soltanto enumerati un dopo l’altro senz’alcuna consecuzione interna di sviluppo, e il terzo non è la negazione come negazione, non è una negazione che si riferisca negativamente a sé, così che sia in lei stessa il ritorno nella prima identità e questa sia vera identità. Manca quindi la necessità dell’avanzamento dell’assoluto fino all’inessenzialità, come anche la risoluzione di questa, in sé e per se stessa, nella identità; ossia mancano tanto il divenire dell’identità quanto quello delle sue determinazioni»<sup>49</sup>.

#### 4. *L’autoconservazione dei modi in Spinoza e il rapporto tra infinito e finito*

Tramite le nozioni di sostanza, attributi e modi definite nella prima parte dell’*Etica*, Spinoza presenta la struttura ontologica della sua filosofia. La questione centrale in questo capitolo è quella di capire se lo spinozismo sia davvero acosmismo. In questa discussione la determinazione del rapporto tra finito e infinito in Spinoza è di centrale importanza. Come affermato anche da Kalatzis, ciò che Hegel intende con la sua critica è duplice: prima di tutto il pensiero hegeliano vuole mostrare la finitezza della sostanza e di conseguenza l’inseparabilità tra pensare ed essere, tra spirito e natura. Pensare ed essere non sono separati in modo da avere bisogno di un terzo, della sostanza. Essi invece sono in relazione reciproca nel momento che la sostanza infinita è al contempo finita ovvero soggetto. Poiché questo non è il caso, dire che lo spinozismo è acosmismo non implica solo che il mondo e la natura sono inesistenti ma allo stesso tempo che la sostanza rimane ineffabile.

<sup>48</sup> Senigaglia tratta la questione dell’immanenza in Hegel in un interessante passaggio dell’*Enciclopedia di Hegel*, in cui egli scrive: «La dialettica, per conto, è quell’oltrepassamento immanente in cui l’unilateralità e limitatezza delle determinazioni intellettive si presentano per quello che sono, cioè come negazione delle determinazioni stesse. Ogni finito consiste nel rimuovere se stesso. Il momento dialettico costituisce pertanto l’anima motrice del procedimento scientifico, ed è l’unico principio mediante cui il contenuto della Scienza ottiene nesso e necessità immanenti; analogamente, è nel momento dialettico in generale che risiede la vera elevazione, non esteriore, al di sopra del Finito». (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Cicero, Bompiani, 2000, p. 229). L’“uscita immanente” è, come dice Senigaglia, un “paradosso” (C. Senigaglia, *Hegel und die Frage der Immanenz*, in «Hegel-Jahrbuch», 2015 (1), p. 444). Questo passaggio potrebbe essere letto in modo tale che l’immanenza per Hegel – pensata nel contesto di quest’opera soprattutto nel vocabolario di Spinoza – deve essere compresa nella sua *Aufhebung*.

<sup>49</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica, tomo secondo*, cit., pp. 606-607.

«Spinoza definisce anzitutto l’infinito come affermazione assoluta dell’esistenza di una certa natura, il finito al contrario come determinatezza, negazione. L’affermazione assoluta di una esistenza è da intendersi cioè come il suo riferimento a se stessa, non essere per ciò che un altro è; il finito all’incontro è la negazione, un cessare come riferimento a un altro, che comincia fuor di lui. Ora l’assoluta affermazione di una esistenza non esaurisce certo il concetto dell’infinità; questo contiene che l’infinità è affermazione, ma non come affermazione immediata, sebbene solo come affermazione ristabilita per mezzo della riflessione dell’altro in se stesso, ossia come negazione del negativo. Presso Spinoza invece la sostanza e la sua assoluta unità ha la forma di una unità immobile, cioè non mediantesi con se stessa, la forma di una rigidità nella quale il concetto della negatività unità dello Stesso, la soggettività, non si trova ancora»<sup>50</sup>.

Nell’accusa di acosmismo, secondo Hegel, tutto ciò che è finito non può mantenersi in relazione alla sostanza infinita e di conseguenza scompare in essa. Ogni tentativo di fare del “pensare dell’inizio”, ovvero un pensare la sostanza “come” inizio, un “inizio del pensare”, ovvero porre un pensiero che si autosostiene, fallisce. Per la seguente argomentazione mi concentrerò principalmente sulle proposizioni centrali nella seconda parte dell’*Etica*.

Spinoza fissa attraverso la definizione di sostanza come *causa sui* l’orizzonte della filosofia: «Per sostanza intendo ciò che è in sé e per sé si concepisce: vale a dire ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un’altra cosa dal quale esso debba essere formato»<sup>51</sup>. Questo orizzonte è la sostanza come principio immanente<sup>52</sup>. Il principio immanente, che nel corso dell’argomentazione della prima parte emerge prima come sostanza e poi come Dio, nella quarta parte altrettanto come natura (*deus sive natura* e *deus seu natura*), non è un principio presupposto da cui dedurre un contenuto ulteriore<sup>53</sup>. Secondo Spinoza, sostanza, Dio e natura sono solo espressioni che esistono tramite i loro modi.

Poiché Spinoza definisce i modi come «affezioni della sostanza», essi consistono innanzitutto in ciò tramite cui la sostanza è resa riconoscibile<sup>54</sup>. Inoltre, i modi sono «ciò che è in altro, per il cui mezzo è pure concepito»<sup>55</sup>. L’altro ovvero ciò che è diverso dal modo è la sostanza. Il modo si distingue dalla

<sup>50</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, tomo primo, cit., p. 275.

<sup>51</sup> B. Spinoza, *Etica*, parte prima, cit., 3def.

<sup>52</sup> K. Andermann, *Die Macht der Affekte. Spinozas Theorie immanenter Individuation*, Felix Meiner, Amburgo 2020, p. 32.

<sup>53</sup> B. Spinoza, *Etica*, parte prima, cit 11d; *Ivi*, parte quarta, prefazione e 4p 1d.

<sup>54</sup> *Ivi*, parte prima, 5def.

<sup>55</sup> *Ivi*, 5def.

sostanza soprattutto perché non è causa di se stesso<sup>56</sup>. Esiste solamente come modificazione di un altro e, quindi, della sostanza. Di conseguenza, è impossibile avere una concezione del modo senza avere una concezione di ciò che il modo esprime.

Non è facile comprendere il ruolo degli attributi e la loro relazione con la sostanza. Secondo la definizione 4 della prima parte, un attributo è «ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua essenza»<sup>57</sup>. L'attributo, per quanto riguarda l'intelletto, è quello che attribuisce una caratteristica alla natura della sostanza, tramite la quale la sostanza è una cosa estesa e pensante attraverso i modi o le idee dei due attributi. In questo modo, cose che non hanno la stessa natura non possono stabilirsi a vicenda. Ciò vuol dire che un'entità che è solo spirito non può agire su un'entità che è «materiale»<sup>58</sup>.

Per quanto riguarda la questione se lo spinozismo sia davvero acosmismo, è centrale comprendere il rapporto tra finito e infinito in Spinoza, ulteriormente discusso nei due capitoli iniziali dell'*Etica*. Al centro della critica di Hegel vi è una comprensione della sostanza come infinita e quindi indeterminabile, per cui tutto ciò che è determinato e finito, come i modi in Spinoza, non possono sostenersi autonomamente e quindi si dissolvono necessariamente nella sostanza infinita.

La seguente affermazione, tratta dalla seconda parte dell'*Etica*, contiene alcune implicazioni cruciali per il rapporto tra finito e infinito in Spinoza:

«Da qui segue che la Mente umana è una parte dell'intelletto infinito di Dio: e quindi quando diciamo che la Mente umana percepisce questa o quella cosa non diciamo altro se non che Dio, non già in quanto è infinito, ma in quanto è spiegato mediante la natura della Mente umana cioè in quanto costituisce l'essenza della Mente umana, ha questa o quell'idea: e quando diciamo che Dio ha questa o quell'idea, non solo in quanto costituisce la natura della Mente umana, ma in quanto ha insieme con la Mente umana anche l'idea di un'altra cosa, allora diciamo che la Mente umana percepisce la cosa parzialmente, o inadeguatamente»<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> *Ivi*, 24p 1c.

<sup>57</sup> *Ivi*, 4def.

<sup>58</sup> E. Scribano, *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Editori Laterza, Bari-Roma 2021, p. 15: in questo caso occorre fare riferimento anche all'assioma 5 della prima parte dell'*Etica*: «Le cose che non hanno nulla di comune tra di loro, non possono neanche essere concepite l'una per mezzo dell'altra, ossia il concetto dell'una non implica il concetto dell'altra». (B. Spinoza, *Etica, parte prima*, cit., 5a).

<sup>59</sup> *Ivi*, parte seconda, cit., 11p 1c.

(1) Dall’infinito consegue solamente l’infinito e dal finito il finito. (2) La mente umana come modo finito non si oppone alla mente infinita come modo infinito, ma è piuttosto *parte* di essa. (3) La mente umana può per necessità formarsi solamente un’idea inadeguata del suo oggetto, il corpo, poiché questo è inserito in una serie infinita di cause che eccedono una rappresentazione finita.

1 – Nella proposizione 1 della seconda parte Spinoza afferma che il pensiero è un attributo di Dio. Per questo motivo Dio è una «cosa pensante»<sup>60</sup>. Nella dimostrazione scrive di «pensieri singolari», modi che esprimono la natura di Dio in un certo modo<sup>61</sup>. Solo attraverso i modi dell’attributo del pensiero, Dio è riconoscibile come cosa pensante.

Nella proposizione 3 della seconda parte Spinoza presenta la mente infinita come un’idea che è “in Dio” e quindi consegue necessariamente da Dio: «In Dio è data necessariamente l’idea tanto della sua essenza, quanto di tutte le cose che seguono necessariamente dalla sua essenza»<sup>62</sup>. Nella frase *idea Dei*, che già ricorre nella dimostrazione della proposizione 21 nella prima parte, Dio è “oggetto di un’idea”, quindi “genitivus objectivus” e non “genitivus subjectivus”<sup>63</sup>. Dio, infatti, non pensa se stesso. Piuttosto, Dio “ha” un’idea in base alla quale è una cosa pensante. Quando Spinoza scrive nella proposizione 16 della prima parte dell’*Etica* che «[d]alla necessità della natura divina devono seguire infinite cose in infiniti modi»<sup>64</sup>, egli intende tutto ciò che segue dalla mente infinita. Questa mente o idea, secondo la proposizione 4 della seconda parte dell’*Etica*, può essere una sola. Poiché Dio è unico, la sua idea può essere una sola, da cui «seguono infinite cose in infiniti modi»<sup>65</sup>. Come affermato nella proposizione 11, le cose infinite non derivano da Dio in quanto infinito, ma in quanto esse vengono conosciute attraverso la mente umana. Infatti, la mente infinita non può essere allo stesso tempo finita per poter produrre cose finite. Allo stesso modo, la mente finita non può dare origine all’infinito. Ne consegue che solo l’infinito può derivare dall’infinito e solo il finito dal finito. Ma come si può spiegare più precisamente in Spinoza il rapporto tra la mente finita e infinita?

<sup>60</sup> *Ivi*, 1p.

<sup>61</sup> *Ivi*, 1p 1d.

<sup>62</sup> *Ivi*, 3p.

<sup>63</sup> W. Bartuschat, *Unendlicher Verstand und menschliches Erkennen bei Spinoza*, in «Tijdschrift voor Filosofie», 1992(54), p. 498.

<sup>64</sup> B. Spinoza, *Etica, parte prima*, cit., 16p.

<sup>65</sup> *Ivi, parte seconda*, 4p.

2 – La mente finita, in quanto modalità finita, non si oppone alla mente infinita di Dio, ma ne “fa parte”. “Essere partecipe” significa essere inclusi in un concatenamento<sup>66</sup>. Il momento di “partecipazione” rende la filosofia di Spinoza un pensiero anti-gerarchico e orizzontale<sup>67</sup>. Se i modi finiti non sono auto-causali, possono tuttavia essere spiegati facendo “parte” della causalità infinita, che è la sostanza. La mente umana è idea in quanto partecipa alla mente infinita. Qui la partecipazione infinita non significa partecipazione che deriva automaticamente da un Dio infinito, ma piuttosto partecipazione di ogni cosa singolare o delle idee di singole cose ad altre idee, ovvero ad un “numero infinito di idee”. Ecco perché Spinoza scrive:

«L’idea d’una cosa singolare esistente in atto ha Dio come causa, non in quanto è infinito, ma in quanto è considerato come affetto da un’altra idea di cosa singolare esistente in atto, della quale Dio è pure causa, in quanto è affetto da una terza, e così via all’infinito»<sup>68</sup>.

L’infinito non può derivare da idee di cose singolari, da modi finiti. Essi, infatti, non possono essere infiniti in quanto non possono produrre l’infinito. Essendo reciprocamente causali e affettivi, i modi partecipano al concatenamento della sostanza infinita e quindi alla sostanza stessa:

«Una cosa singolare qualsiasi, ossia qualunque cosa che è finita ed ha un’esistenza determinata, non può esistere né essere determinata ad operare, se non è determinata ad esistere e ad operare da un’altra causa che anch’essa è finita ed ha un’esistenza determinata: ed alla sua volta questa causa non può esistere né essere determinata ad operare se non è determinata ad esistere e operare da un’altra che anch’essa è finita ed ha un’esistenza determinata, e così via all’infinito»<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Qui viene ripresa la traduzione italiana del concetto deleuziano di *agencement* per intendere il rapporto tra sostanza e modi. Si veda: G. Deleuze-F. Guattari, *Millepiani*, tr. it. a cura di G. Passerone-P. Vignola, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

<sup>67</sup> Si veda K. Andermann, *Die Macht der Affekte. Spinozas Theorie immanenter Individuation*, cit., p. 37.

<sup>68</sup> B. Spinoza, *Etica, parte seconda*, cit., 9p: «Idea rei singularis, actu existentis, Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum».

<sup>69</sup> B. Spinoza, *Etica, parte prima*, cit., 28p.

Spinoza afferma che ogni cosa è l’effetto di una causa. L’effetto non può essere inteso come una graduazione della causa, perché ogni effetto rimane nella causa come anche la causa rimane in se stessa<sup>70</sup>.

«Gli enti non si definiscono in funzione del rango che occupano in una gerarchia, né sono più o meno lontani dall’Uno, ma dipendono tutti direttamente da Dio, partecipano all’eguaglianza dell’ente e ricevono immediatamente tutto quello che possono ricevere in base alla capacità della loro essenza, indipendentemente da ogni tipo di vicinanza o lontananza»<sup>71</sup>.

Se un modo finito trova la causa in un altro modo finito, allora questo modo è di nuovo l’effetto di un’altra causa, e così via “in infinito” (*in infinitum*). Poiché le cose finite non seguono direttamente dall’infinito, devono piuttosto seguire dal finito. Per questo motivo, anche i modi finiti sono reciprocamente causali. Tuttavia, un modo finito non può essere la causa finale né di un altro modo né di se stesso. Infatti, l’essenza dei modi finiti non include automaticamente l’esistenza, poiché i modi non sono auto-causanti<sup>72</sup>. Quando Spinoza scrive nella proposizione 28 della prima parte dell’*Etica* che una cosa singolare ha una certa esistenza, allora questa è determinata da una causa, che è un altro modo e altrettanto effetto di una causa e questo “in infinito”.

Va sottolineato a questo punto che è importante tradurre l’espressione latina *in infinitum* con “in infinito” e non con “all’infinito”. *Ad infinitum* esprime un movimento direzionale e in tale senso lineare. *In infinitum* tradotto con “in infinito”, invece, caratterizza in modo non lineare e quindi piuttosto orizzontale il movimento di diffusione dei modi nella sostanza. Poiché i modi sono reciprocamente causali, fanno parte dell’orizzonte infinito della sostanza. Il movimento si snoda quindi all’interno della sostanza e in questo modo rimane immanente ad essa. Riconoscendosi come parte della struttura immanente della causalità divina, che è la sostanza, i modi acquisiscono una conoscenza sempre più adeguata di se stessi ed altrettanto della sostanza<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> Si veda G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell’espressione*, tr. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999, p. 135.

<sup>71</sup> *Ivi*, 136.

<sup>72</sup> Si veda B. Spinoza, *Etica, parte seconda*, cit., 1p.

<sup>73</sup> Per ulteriori esempi che mostrano il movimento causale “in infinito” dei modi finiti degli attributi del pensiero ed estensione, si veda: B. Spinoza, *Etica, parte prima*, cit., 32p 1d; 7p 1s; 13p 2a 3l; 21p 1s; 30p 1d; 31p 1d; 48p; *Ivi, parte seconda*, cit., 3p.

3 – La mente è parte dell’intelletto infinito di Dio e ha come oggetto il corpo. Lo spirito umano, tuttavia, riconosce inizialmente l’idea del corpo solo nella misura in cui è in relazione con esso o lo influenza. L’uomo, quindi, non percepisce il corpo come è in sé, ma avendo una «conoscenza assai inadeguata» di esso<sup>74</sup>. Per questo Spinoza scrive che la mente umana percepisce la cosa solo «parzialmente, o inadeguatamente»<sup>75</sup>. All’interno della causalità divina immanente, tuttavia, lo spirito umano può accrescere il suo contenuto esperienziale nell’essere affetto per arricchire così la sua conoscenza.

### 5 Critica dell’accusa di acosmismo

La questione centrale a questo punto è quella di capire fino a che punto Spinoza presenti una teoria del finito con la quale può affrontare l’accusa di acosmismo. Ha Spinoza un «weak individualism», come scrive Melamed, o si può sostenere che la sua filosofia invece sviluppa un forte individualismo nel corso dell’*Etica*<sup>76</sup>? In altri termini, è possibile dire che la “natura” in Spinoza è presente? Ciò che mi sembra decisivo è il rapporto tra finito e infinito in Spinoza, che non è un rapporto in cui i due si oppongono e l’uno trascende l’altro. Hegel può giustamente affermare che solo attraverso la dialettica il finito e l’infinito possono determinarsi reciprocamente. Tuttavia, ci sono argomenti che dimostrano che Spinoza pensa un finito capace di mantenersi. Il finito può dunque conservarsi nell’infinito ossia nella struttura causale infinita.

Secondo Spinoza, l’infinito può solo produrre l’infinito. Il finito, invece, può produrre solo il finito. Per cogliere il finito in Spinoza bisogna partire dal finito e non dall’infinito; nell’infinito non vi è punto di partenza. Sebbene i modi dipendano dalla sostanza infinita per la loro essenza ed esistenza, quest’ultima non genera direttamente i modi: la sostanza è solo una cosa pensante perché è pensata dai modi. Partendo dal finito si può dire che esso è sempre già

<sup>74</sup> *Ivi*, 30p e 31p.

<sup>75</sup> *Ivi*, 11p 1c.

<sup>76</sup> Si veda Y. Y. Melamed, *Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite*, in «Journal of the History of Philosophie», 2011(48), Baltimore, pp. 77-92. Secondo Melamed vi sono alcuni argomenti a favore di una lettura acosmistica di Spinoza, allo stesso tempo elenca argomenti che possono anche escludere tale lettura. Per un’ulteriore letteratura che si oppone all’accusa di acosmismo di Hegel si veda G. Lloyd, *Spinoza and the Ethics*, Routledge, London-New York 1996, pp. 58-63; A. Negri, *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, University of Minnesota Press, Oxford 2000, pp. 87-97.

“partecipe” dell’infinito. Essendo reciprocamente causali, i modi finiti partecipano alla causalità divina immanente, che è infinita.

Quando si legge Spinoza, ci si trova automaticamente nello sviluppo immanente del pensiero. Per questo motivo la sostanza di Spinoza non deve essere sviluppata ulteriormente solo a partire da se stessa, come cerca di fare Hegel. Tramite la sostanza spinoziana Spinoza ed Hegel si avvicinano molto; non solo per quanto riguarda il modo in cui deve essere fatto un “pensare dell’inizio”, ma anche per quanto riguarda il modo in cui può avvenire un “inizio del pensare”.

La sostanza è in questo senso l’insieme dei suoi modi? Sì, ma non concepita come una semplice somma. Ogni modo fa parte di una molteplicità infinita di modi in quanto causalmente connesso con essi nell’infinito. Ogni modo, insieme ai suoi infiniti riferimenti, è quindi un addendo di una somma che non è il risultato di un’addizione lineare. La partecipazione dei modi alla sostanza infinita si manifesta nella diffusione dei modi nella sostanza per così giungere alla sua conoscenza. Un modo, insieme a un altro modo (che è allo stesso tempo connesso a un numero infinito di modi) e a un altro modo (che è di nuovo allo stesso tempo connesso a un numero infinito di modi) e così via fanno parte della sostanza infinita.

### 5 Conclusione

Secondo Hegel nella *Scienza della Logica*, la sostanza spinoziana è identità assoluta con se stessa, priva di determinazione e di conseguenza vuota, poiché ogni determinazione traspare attraverso di essa. La sostanza risulta quindi nel proprio venire meno attraverso ogni determinazione e non in un divenire che si auto-manifesta. Seguendo la confutazione dell’accusa di acosmismo, la sostanza può essere pensata tramite l’immagine del diamante: tutte le determinazioni non solo traspaiono tramite la sostanza, ma esse si riflettono nella sostanza in modo infinito. Al tempo stesso, in esse e attraverso di esse si riflette la sostanza. Comprendere questo significa pensare in modo immanente nel senso di Spinoza. Ciò che rimane centrale qui è che i modi della sostanza non possono avere una posizione esterna ad essa perché sono sempre già parte della causalità infinita che è la sostanza. Il rapporto tra finito e infinito si conserva nel momento in cui i modi partecipano alla sostanza, cosicché tutte le determinazioni finite non scompaiono semplicemente nella sostanza infinita. In Hegel il rapporto tra finito e infinito è determinato in modo diverso: per lui il finito è sempre allo stesso

tempo non-finito. Poiché il finito è anche non-finito, non vi è un pensare definitivo. Il finito è dunque in-finito pur non essendo finito. La non-finitezza del finito è la sua negazione immanente come processo del divenire.

Secondo Spinoza, la sostanza – allo stesso tempo Dio, natura e immanenza – è un’unità che opera in modo differenziale<sup>77</sup>. La dinamica auto-sufficiente e auto-conservante nel pensiero di Spinoza ha luogo “nell’immanenza”. Il pensiero dinamico di Hegel, invece, si pone innanzitutto “in modo immanente”. Ciò che per Spinoza è “natura” e “immanenza”, per Hegel è piuttosto la “natura del pensiero” o il “divenire immanente” del soggetto e del concetto.

Secondo Spinoza, alla “natura” corrisponde sempre un luogo, o meglio, è essa stessa il luogo in cui tutto è e diventa. Per Hegel, invece, non c’è nulla, «né in cielo né in natura né nello spirito» che non contenga al contempo mediazione e immediatezza<sup>78</sup>. Se per Hegel il principio più alto è la contrapposizione indissolubile tra mediazione e immediatezza, per Spinoza è la natura o la sostanza, Dio o l’immanenza. Sulla base della confutazione dell’accusa di acosmismo, soprattutto in considerazione del fatto che nel pensiero spinoziano i modi non hanno mai lasciato la sostanza e possono autopertuarsi in essa, è possibile sviluppare – come si è tentato di fare qui – un’ontologia della “natura” che, nel suo essere immanenza, si contiene e si mantiene in modo differenziale e dinamico.

---

<sup>77</sup> Si veda K. Andermann, *Die Macht der Affekte. Spinozas Theorie immanenter Individuation*, cit., p. 11.

<sup>78</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica, tomo primo*, p. 52.