

# SPINOZA CONTRO IL MITO DELLA LINGUA PERFETTA

DI CRISTINA ZALTIERI

## *Premessa*

Nel testo *La ricerca della lingua perfetta* del 1993 Umberto Eco traccia una storia europea dell'utopia della lingua perfetta partendo da Adamo, primo Nomoteta, per giungere ai progetti novecenteschi di Lingue Internazionali Ausiliarie. Eco si cimenta in questa ardua impresa, forte del supporto della sua cultura enciclopedica e spinto sia dall'interesse del semiotico sia dalla passione dell'illuminista che avversa ogni ricerca di sapore esoterico-iniziatico-magico – vista come territorio eminente della deriva semiotica – insieme subendo il fascino, potente per ogni spirito razionalista, dell'istanza di sapere assoluto che la guida.

In questo vertiginoso percorso il periodo intorno al XVII secolo gioca un ruolo centrale. È questo il tempo in cui, infatti, dilagano gli studi sulla presunta lingua madre, da molti identificata con la lingua ebraica, lingua santa, in quanto lingua di Dio e lingua primigenia<sup>1</sup>; in cui si assiste alla ripresa di suggestioni lulliste e cabalistiche miranti alla costruzione di una *ars magna* universale che facilmente si sposava con la numerologia; in cui proliferano i progetti di lingue iconiche, a partire da quella pensata da Giordano Bruno nel *De umbris idearum*; in cui si diffonde tra filosofi e dotti il sogno di una lingua universale capace di eliminare del tutto le imperfezioni e i fraintendimenti delle lingue naturali, progetto che coinvolgerà i più grandi pensatori del periodo, da Bacone, impegnato nella lotta contro gli *idola fori*, a Leibniz che per tutta la vita penserà alla costruzione di una *characteristica universalis*.

Nessuno pare esente dalla seduzione esercitata dall'anelito verso una compiuta emendazione del linguaggio, neppure Hobbes, neppure Descartes (che discute di una auspicabile matematica del pensiero con Mersenne pur giudicandola difficilmente realizzabile) o Locke<sup>2</sup>.

- 
- 1 Eco indica come testo maggiormente rappresentativo della ricerca della lingua primigenia la *Turris Babel* (1679) del gesuita Athanasius Kircher che nella sua ricostruzione della storia del mondo dalla creazione alla confusione babelica indica nell'ebraico la *lingua sancta* e originaria. Dopo Babele dall'ebraico sarebbero sorti cinque dialetti, il caldaico, il samaritano (da cui deriva il fenicio), il siriano, l'arabico e l'etiopico e da questi cinque rampollarono poi, secondo Kircher, tutte le altre lingue, compresi i linguaggi europei moderni.
  - 2 Hobbes nel *Leviatano* (IV) denuncia gli usi scorretti del linguaggio quando gli uomini affidano il loro pensiero alle parole, non considerandone l'incostanza del significato, oppure quando usano le parole in modo metaforico, oppure quando mentono oppure quando usano le parole solo per

A muovere questo turbinio di ricerche avevano contribuito molteplici motivi sorti con l'emergere di novità politiche, religiose, culturali che avevano squassato l'ordine tradizionale e che avrebbero condotto all'Europa moderna: in primo luogo, la dissoluzione ormai compiuta dell'universalismo imperiale con la contemporanea frantumazione europea negli stati-nazione a cui si aggiunge il venir meno dell'universalismo della Chiesa romana ad opera delle varie riforme protestanti e le successive devastanti guerre di religione europee. Questi sono alcuni degli eventi più rilevanti che portarono alla crescita di una forte istanza irenica, la quale vedeva nel progetto di una lingua comune un passo necessario per conseguire il proprio fine. Inoltre, la nascita di una scienza filologica, a partire dall'umanesimo, si accompagnava al mito dell'origine come luogo di perfezione – mito adamitico che si era declinato all'interno della cultura rinascimentale nell'archetipo insuperabile della *prisca theologia*, dell'*antiquissima veritas*. In tale origine veniva collocata la lingua primigenia, lingua perfetta, lingua naturale precedente ogni lingua convenzionale. Consideriamo poi che l'ideale pansofico, molto diffuso nel secolo, identificando la verità come l'esito sincretico di molteplici espressioni del pensiero umano, richiedeva ai suoi cultori una potente implementazione della memoria attraverso adeguati supporti linguistici artificiali. Infine, anche l'affermazione della scienza moderna procedeva di pari passo con un disegno di riforma del linguaggio auspicando una rigorizzazione e un'emendazione capace di pervenire ad una lingua liberata dalla polisemia e dall'ambiguità semantica del linguaggio comune.

Ora, che ruolo gioca in questo quadro complesso – qui molto sommariamente abbozzato – un pensatore fondamentale per il suo secolo come Baruch Spinoza? Umberto Eco nel suo libro dedica solo alcune righe al filosofo olandese riferendosi esclusivamente alla sua riflessione sull'arbitrarietà del segno che lo conduce «con tratto fondamentale nominalista»<sup>3</sup> a porre in causa la pretesa di definire la natura profonda di molteplici individui tramite gli universali. A tale riguardo Eco riporta il famoso scolio 1 della proposizione 50 del secondo libro dell'*Etica* dove Spinoza conduce una serrata critica alla supposta capacità definitoria dei termini universali. La considerazione dedicata da Eco a Spinoza si ferma qui.

Eppure non si può dire che il tema della riforma della lingua fosse del tutto alieno a Spinoza. Egli fu l'unico filosofo del suo tempo a scrivere l'opera della sua vita, l'*Etica*, sul modello del discorso geometrico, mostrando dunque di subire – come molti altri in quel tempo – la fascinazione del rigore del linguaggio euclideo; inoltre Spinoza dedica alla lingua ebraica un *Compendio di grammatica della lingua ebraica*, che evidenzia tutto il suo interesse verso la lingua della sua comunità d'origine, lingua allora da molti considerata – come si è detto – la prima del genere umano. Sbaglia forse Eco ad aver

---

danneggiarsi gli uni con gli altri. (T. Hobbes, *Leviatano*, trad. it. di A. Lupoli, M.V. Predaval, R. Rebecchi, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 27) Descartes in una lettera inviata a Mersenne il 20 Novembre del 1629 ragiona sulla ipotetica costruzione di una nuova lingua universale ma si scontra con vari problemi e con l'ostacolo di fondo che tale lingua dovrebbe fondarsi su una grammatica delle idee che abbia la stessa logica dei numeri, procedendo per elementi semplici da sommare, sottrarre, moltiplicare, ecc. (R. Descartes, *Tutte le lettere 1619 -1650*, trad. it. a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005, pp. 93-97) Infine Locke in apertura del libro III del suo *Saggio sull'intelletto umano* considera i pericoli che derivano laddove le stesse parole, nate dall'arbitrio, vengano usate da uomini diversi finendo così per non designare le stesse idee. (J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, tr. it. di C. Pellizzi, Roma-Bari, Laterza, 1972, libro terzo, cap. II)

3 U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta*, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 97.

escluso Spinoza dal novero degli utopici ricercatori di una lingua perfetta? In realtà Eco, pur senza approfondire o motivare le ragioni di questa sua scelta, ha con sguardo acuto e con ragione escluso Spinoza dal novero dei protagonisti del testo dedicato a *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea* perché in effetti Spinoza non ha partecipato a tale impresa pur così corale al suo tempo, mostrando anche in questo ambito la propria originalità o anomalia.

Vorrei qui avanzare alcuni passi nella direzione aperta ma non percorsa da Umberto Eco e analizzare quali aspetti assume in Spinoza la riflessione sul linguaggio per ricercare le ragioni della sua posizione – nel secolo che progettava la riforma del linguaggio – che si potrebbe definire di estraneità o indifferenza riguardo al progetto della lingua perfetta.

Consideriamo in primo luogo come si esplica nel testo spinoziano la riflessione sul linguaggio che Eco ha definito «di tratto nominalista».

### 1. Un nominalismo fondato biologicamente

Chi ha considerato la questione del linguaggio in Spinoza è facile finisca per convenire che sul tema, nell'opera spinoziana, grava un alone di negatività. In effetti, molti paiono gli elementi che conducono a questa valutazione<sup>4</sup>.

Nel *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene* laddove Spinoza si chiede come Dio possa farsi conoscere dagli uomini, respinge immediatamente l'ipotesi che Dio si sia annunciato a parole in quanto la parola in sé non può mai produrre conoscenza; infatti per potere comprendere il senso di un tale annuncio gli uomini avrebbero dovuto già possedere l'idea di Dio; senza tale possesso, l'annuncio «io sono Dio» rimarrebbe incomprendibile. Tale conoscenza è invece, per Spinoza, radicata ontologicamente nell'uomo che, in quanto mente, è modo dell'intelletto infinito di Dio. Ecco che Spinoza può concludere: «riteniamo impossibile che Dio si faccia conoscere agli uomini per mezzo di qualche segno esteriore<sup>5</sup>. [...] Dio, per farsi conoscere agli uomini, non può e non deve usare né parole né miracoli né alcun'altra cosa creata, ma solo sé stesso»<sup>6</sup>. (KV, II,

4 Mi limito a citare il testo di Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1993, il cui capitolo II, della parte intitolata «Experientia», è interamente dedicato al linguaggio: «Tutto ciò che concerne le parole e il linguaggio pare dunque essere contrassegnato da un segno negativo ed è una cattiva filosofia quella che si distingue per l'interesse che vi dedica». (Ivi, p. 309, trad. mia)

5 B. Spinoza, *Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, II, 24, [10], in B. Spinoza, *Opere*, tr.it. di F. Mignini, Milano, Mondadori, 2007, p. 188. Le opere di Spinoza d'ora in poi citate saranno indicate nel testo, dopo ogni citazione con le seguenti sigle: *CM* = *Cogitata metaphysica*; *Ep* = *Epistolario*; *Eth* = *Ethica*; *KV* = *Korte Verhandeling*; *PPC* = *Principia philosophiae cartesianae*; *TIE* = *Tractatus de intellectus emendatione*; *TP* = *Tractatus politicus*; *TTP* = *Tractatus theologico-politicus*; *Compendium grammatices linguae Hebraeae* = *CGLH*. Tutti i testi si riferiscono alla traduzione sopra citata curata da Mignini e Proietti per la Mondadori, tranne l'*Ethica* di cui si utilizzerà la traduzione di E. Giancotti, Milano, PGRECO, 2010. Per il testo di grammatica della lingua ebraica ci si riferisce a B. Spinoza, *Compendio di grammatica della lingua ebraica*, trad. it. di M. Gargiulo, a cura di P. Totaro, Firenze, Leo Olschki, 2013.

6 Si sofferma su questi passi, Manlio Iofrida considerando la questione della scrittura in Spinoza in un articolo il cui sottotitolo significativo suona *Spinoza après Derrida*, Iofrida consente che in *prima facie* il linguaggio è in Spinoza connotato negativamente in quanto connesso alla materialità, al carattere immaginario, alla casualità; è legato al volgo che con l'uso ne determina il destino.

24 [13]) La parola viene qui considerata nella sua natura di segno esteriore e, come tale, messa fuori gioco al fine di una conoscenza di Dio. Il fatto che la lingua sia associata ai miracoli, bersaglio costante della critica spinoziana alla superstizione, è qui puramente contingente, dovuto all'immagine tradizionale di Dio che parla agli uomini e fa miracoli, che dunque si mostra agli uomini con segni esteriori, parole e gesti inusitati, immagine posta in causa da Spinoza. L'associazione non è di per sé segno di una svalutazione *in toto* del linguaggio.

Quanto al cosiddetto nominalismo di Spinoza<sup>7</sup>, esso pare avere già piena esplicitazione nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* là dove Spinoza afferma:

Inoltre, poiché le parole sono parte dell'immaginazione, ossia, poiché fingiamo molti concetti a seconda di come le parole si compongono senza ordine nella memoria secondo una qualche disposizione del corpo, non si deve dubitare che anche le parole, come l'immaginazione, possano essere causa di molti e gravi errori, se non ci guardiamo bene da esse. Aggiungi che le parole sono costituite secondo il gusto e la comprensione del volgo, a seconda di come queste sono nell'immaginazione, non invece di come sono nell'intelletto. Questo appare chiaramente dal fatto che a tutte quelle cose che sono soltanto nell'intelletto e non nell'immaginazione, imposero dei nomi spesso negativi (come incorporeo, infinito, ecc.) e anche dal fatto che esprimono in modo negativo e contrario molte cose che in verità sono affermative (come increato, indipendente, infinito, immortale) poiché certamente immaginiamo i loro contrari molto più facilmente: per questo si presentarono ai primi uomini precedendo le altre e acquisirono nomi positivi. (*TIE*, [88], [89])

Si tratta di un passo molto denso di riflessioni sul linguaggio, a partire dalla determinazione di due caratteri fondamentali da Spinoza attribuiti alle parole: sono una produzione corporea, sono formate dal popolo.

Le parole ricadono nell'ambito di tutto ciò che «può il corpo» e, dunque, sono un effetto della sua potenza, come lo è l'immaginazione del resto, al cui servizio sono in primo luogo poste le parole; infatti, dell'immaginazione, esse ben riflettono i limiti e i problemi. Le parole si compongono senza un ordine intellettuale, sono il risultato non tanto di un'attività della mente, bensì della passività della mente che si comporta davvero come «automa spirituale» rispetto al linguaggio e alla sua formazione. È il corpo a farla da padrone nel processo di composizione delle parole. Da qui se ne può inferire l'arbitrarietà del legame tra parola e cosa, almeno secondo il nostro intelletto e il suo ordine, eluso – come spiega Spinoza – nel lavoro di composizione delle parole. Ma si tratta – a ben vedere – di un'arbitrarietà parziale in quanto le parole si compongono «secondo una qualche disposizione del corpo», ossia hanno un radicamento biologico che sfugge alla

---

Ma, aggiunge, vi è anche un linguaggio universale che è mentale, come Wilkins e Leibniz anche Spinoza crede in una lingua perfetta, universale, che è quella della mente. «Nella sua immediatezza è una lingua che non è una lingua: è la voce silenziosa di Dio, la mente divina con cui la nostra può comunicare immediatamente [...]». (M. Iofrida, *La fonction de l'écriture dans la pensée de Spinoza* in AA.VV., *Spinoza au XX siècle*, Paris, PUF, 1993, pp. 247-258, p. 250; trad. mia) Ora, essendo una lingua «che non è una lingua», come riconosce l'autore, appare alquanto improprio definirla «lingua perfetta», quindi appare alquanto fantasiosa – a mio avviso – la distinzione di due lingue in Spinoza, una imperfetta connessa alla materialità, e una mentale, perfetta.

7 Afferma in modo assai discutibile, come si avrà modo di dimostrare, Hubbeling: «Per i nominalisti le parole non sono importanti. Anche Spinoza non si interessa alle parole che sono il prodotto dell'immaginazione». (H. Hubbeling, *Spinoza's Methodology*, Assen, Van Gorcum, 1964, p. 21, trad. mia)

comprensione dell'intelletto, come buona parte della potenza, delle capacità del corpo<sup>8</sup>.

Il secondo tratto fondamentale del linguaggio è connesso al primo: tutti i corpi umani sono capaci di produrre parole, non solo i corpi dei saggi o dei sapienti. Nelle *Riflessioni metafisiche* Spinoza osserva che è il volgo per primo ad avere plasmato le parole delle quali poi i filosofi si servono. Per Spinoza le origini del linguaggio sono inevitabilmente vincolate all'immediatezza delle sensazioni, a una rozza immaginazione che rende inevitabilmente difficile un cambiamento d'uso, magari più rispettoso dell'ordine intellettuale, delle parole<sup>9</sup>.

La lingua naturale non è scritta a tavolino da dotti e filosofi bensì, a partire dalla sua origine fisiologica, si struttura attraverso gli abiti comunicativi di un popolo e risente della subordinazione del popolo all'immaginazione, del gusto stesso popolare. In molti passaggi del *Trattato teologico-politico* e del *Compendio di grammatica della lingua ebraica* Spinoza riflette antropologicamente su come le strutture della lingua rispecchino il genio di un popolo, di una comunità e come dunque una corretta interpretazione, ad esempio delle Scritture, richieda la conoscenza della storia, degli abiti di vita, dell'ambiente degli uomini che le scrissero<sup>10</sup>.

Da tale origine popolare e immaginativa deriva un ultimo aspetto del linguaggio considerato nel brano citato del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*: tutto ciò che non ricade sotto l'immaginazione, bensì sotto il puro intelletto, le parole non lo sanno dire se non attraverso una forma negativa e questo carattere della lingua non potrà che essere una grave manchevolezza per una filosofia della sostanza, per una filosofia dell'affermazione, come quella che Spinoza andava a comporre. Infatti il problema dei nomi negativi (incorporeo, increato, indipendente, infinito, immortale...) consiste nella necessità – legata alla natura immaginativa del linguaggio – di esprimere con una negazione «molte cose che in realtà sono affermative e viceversa». Il motivo per cui si danno tali nomi negativi deriva dal fatto che noi immaginiamo molto più facilmente i contrari delle cose a cui essi si riferiscono e perciò questi contrari si presentarono per primi ai primi uomini e presero nomi positivi.

Questione cruciale, questa, per lo spinozismo, come osserva Franco Biasutti nel suo testo *La dottrina della scienza in Spinoza*:

È questo uno degli aspetti più imbarazzanti presentati dal linguaggio, in cui si raggiunge il livello massimo di scollatura tra parola e cosa, e proprio in relazione a concetti fondamentali per lo spinozismo. Se si esamina infatti ad esempio il concetto di 'infinito' e il suo contrario, il concetto di 'finito', si può notare come la struttura linguistica si presen-

8 «In realtà, nessuno ha determinato finora quale sia il potere del corpo, cioè l'esperienza non ha finora insegnato a nessuno che cosa possa o non possa fare il corpo per le sole leggi della natura considerata soltanto come corporea, se non sia determinata dalla mente». (*Eth* III, 2 schol.)

9 Questa genealogia del linguaggio rivela alcune significative sintonie con ciò che, quasi un secolo dopo, Giambattista Vico scriverà ne *La scienza nuova* a proposito del ruolo del linguaggio nel cammino della civiltà umana. Entrambi i filosofi contrastano l'idea di un uomo adamitico già perfetto, legano l'origine del linguaggio a corpo e sensazione, danno ampio spazio al ruolo dell'immaginazione nella costruzione della lingua. La relazione tra il pensiero di Spinoza e quello di Vico, probabilmente mediata dal comune studio di Lucrezio, è poco indagata. Su tale relazione cfr. R. Caporali, *Vico e Spinoza, moderni eccentrici*, «Studi Filosofici», 2016, XXXIX, pp. 113-126.

10 Ad esempio, nel *Trattato teologico politico* Spinoza contesta la traduzione dell'espressione *ruagh Elohim*, con «spirito di Dio»; in realtà, osserva Spinoza *ruagh* vuol dire respiro, ma anche vento e il genitivo «di Dio» gli ebrei lo utilizzavano per indicare grandezza, dunque occorre tradurre «un vento fortissimo». (*TTP*, I, [25]).

ti del tutto lontana, anzi totalmente opposta alla struttura concettuale e quindi alla realtà delle cose che si vuole esprimere, poiché mentre sul piano delle ‘cose’ «essere finito è in parte negazione, e essere infinito è assoluta affermazione dell’esistenza di qualche natura», sul piano delle ‘parole’, con una inversione che può determinare gravi conseguenze, si usa un termine ‘positivo’ nel primo caso e ‘negativo’ nel secondo<sup>11</sup>.

È proprio tale rovesciamento che Spinoza ha in mente quando dice: «l’infinità di Dio, malgrado la parola, è qualcosa di massimamente positivo» (*CM*, II, III, app.), ribadendo anche nell’*Etica*: «all’essenza di ciò che è assolutamente infinito compete tutto ciò che esprime essenza e non implica alcuna negazione». (*Eth* I, def. VI, expl.) Si delinea in questo modo quella che sarà la postura adottata da Spinoza per quanto concerne il linguaggio: pur rilevandone le improprietà e i limiti, Spinoza accetta l’uso corrente del linguaggio, riconosce che in tal uso vi è tutta la forza pragmaticamente fondata della lingua, una forza che l’individuo non è in grado di contrastare. Nel *Trattato teologico politico* Spinoza insiste su come sia soltanto l’uso collettivo, dell’intero popolo quello che conferisce alle parole un determinato significato e come tentare di mutare il significato di un termine sia impresa ardua, per lo più destinata al fallimento. (*TTP*, VII, [9])

Torniamo a considerare la natura arbitraria del legame tra cosa e nome, come ci è presentata da Spinoza:

Dal pensiero della parola *pomum* un Romano passa immediatamente al pensiero di un frutto che non ha alcuna somiglianza con quel suono articolato, né qualcosa di comune se non che il Corpo dello stesso uomo è stato affetto spesso da queste due cose, e cioè che lo stesso uomo ha udito spesso la parola *pomum* mentre vedeva lo stesso frutto e così ognuno passa da un pensiero all’altro, a seconda di come l’abitudine di ognuno ha ordinato nel corpo le immagini delle cose. (*Eth* II, 18, sch.)

Il legame tra parola e cosa è garantito solo da una costanza nella connessione delle affezioni del corpo: il corpo è affetto dall’incontro con una cosa cui segue l’affezione del nome udito. Che il corpo, i suoi abiti e le sue affezioni la facciano da padrone nel commercio umano con i segni Spinoza lo conferma nelle righe che seguono il brano citato laddove espone l’esempio del soldato e del contadino che interpretano le impronte di un cavallo viste sulla sabbia, il primo, andando con il pensiero a cavalieri e guerra – poiché nel suo corpo l’abitudine al mestiere delle armi ha iscritto queste connessioni – il secondo collegando le impronte a campo e aratro per le abitudini lavorative apprese dal suo corpo.

Come osserva Lorenzo Vinciguerra: «Fondamentalmente il corpo non dimentica nulla. Nelle sue parti molli, esso è disposto a conservare tracce. La sua è una potenza d’iscrizione praticamente senza limiti, che si protrae durante tutta la vita»<sup>12</sup>.

Quando più avanti nel testo Spinoza riflette sull’origine dei termini detti trascendentali e dei termini universali, li fa derivare da una peculiarità del Corpo umano che «poiché è limitato, è capace di formare in sé distintamente soltanto un certo numero di immagini, superato il quale, queste immagini cominciano a confondersi» (*Eth* II, 40, sch.1); da tale confusione delle immagini nel corpo la mente pensa in modo confusivo essa stessa e crea un solo attributo. La conclusione di Spinoza è che «questi termini significano idee in sommo grado confuse», originate da una disposizione del corpo che non è mai perfettamente

11 F. Biasutti, *La dottrina della scienza in Spinoza*, Bologna, Patron, 1979, p. 180.

12 L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, Pisa, ETS, 2012, p. 122.

la stessa in tutti gli uomini; ne consegue, spiega Spinoza, che il nome ‘uomo’ evocherà immediatamente la statura eretta a coloro il cui corpo è stato affetto primariamente da tale carattere umano, oppure la capacità di ridere, a coloro colpiti da tale aspetto, oppure il carattere bipede «a seconda della disposizione del proprio corpo». (*Eth* II, 40, sch.1)

Si comincia a chiarire la peculiarità del nominalismo spinoziano. L’arbitrarietà del rapporto tra parola e cosa è in realtà tale dal punto di vista dell’intelletto: il nome non dice infatti la natura della cosa, non illumina una comprensione intellettuale dell’ente, ma resta che le parole nascono da affetti radicati fisiologicamente in quanto sono risposte biologiche del corpo, e sempre affettivamente vengono interpretate<sup>13</sup>. Il nominalismo di Spinoza ci appare qui distante dalla tradizione nominalista, almeno per quanto concerne l’arbitrarietà assoluta da tale tradizione attribuita alle parole a partire dal suo capostipite Roscellino che si dice definisse le parole un mero *flatus vocis*. Le parole, per Spinoza, nascono da movimenti del corpo in risposta agli incontri con gli enti; questo ancoraggio fisico-biologico della parola accomuna Spinoza a Nietzsche che in *Verità e menzogna in senso extramurale* evoca un’origine fisiologica del linguaggio dagli stimoli nervosi con cui il corpo risponde all’incontro con gli eventi del mondo-ambiente<sup>14</sup>.

È vero che Spinoza non si avventura in modo specifico nella questione dell’origine del linguaggio, limitandosi ad affermare che nascono «per una qualche disposizione del corpo», ma ci è lecito pensare che abbia certo ben presente ciò che osserva Lucrezio, uno dei suoi autori di riferimento, nel *De rerum natura*:

Infine cosa c’è di così strano in questo,  
se il genere umano, fornito di lingua e di voce,  
designò le cose con suoni diversi secondo le diverse sensazioni?  
Anche le greggi, prive di parola, e persino le razze ferine  
sogliono emettere voci dissimili e varie,  
se le vince la paura o il dolore, e cresce in loro la gioia<sup>15</sup>.

13 Franco Biasutti che, nel suo *La dottrina della scienza in Spinoza* cit., dedica pagine illuminanti al ruolo giocato dal linguaggio e alla riflessione su di esso nell’opera di Spinoza, legge Spinoza quale adepto dell’arbitrarismo dominante nella concezione del linguaggio seicentesco, di cui maestri erano Bacone e Hobbes. Solo l’uso del termine salva dall’arbitrio il significato; l’ancoraggio affettivo-corporeo delle parole non è qui considerato, eppure vi è un accenno in tal senso anche nel più radicale sostenitore dell’arbitrarismo, Hobbes, laddove egli scrive nelle *Obiezioni alle Meditazioni* di Descartes che i nomi dipendono «dall’immaginazione, e l’immaginazione forse... dal movimento degli organi corporei». (T. Hobbes, *Objectiones ad Cartesii Meditationes in Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, ed. G. Molesworth, Londini, 1839-1845, 2° rist. an. Aalen 1966, vol. V, p. 258).

14 F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale* in F. Nietzsche, *La filosofia nell’epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, trad. it. a cura di G. Colli, Milano, Adelphi, 1973. Nietzsche qui s’interroga sull’origine del linguaggio trovando alla radice della parola l’esperienza fondante di uno *stimolo nervoso*, ossia di una risposta fisiologica del corpo all’incontro con un evento del mondo. Tale stimolo nervoso si trasferisce in immagine, l’immagine si trasferisce in un’emissione di voce, poi con un altro trasferimento tale suono si codifica in parola, la parola, tralasciando differenze e individualità, si cristallizza in concetto... L’intelletto rimuove questo percorso di continuo *metapherein* e affida ciecamente al concetto la verità, ora intesa come la traduzione della realtà nel linguaggio, obliando completamente l’origine fisiologica della parola. Nietzsche e Spinoza appaiono dunque accomunati da un nominalismo a base biologica. Per la considerazione di altre profonde affinità tra i due pensatori, in particolare a proposito della formazione dell’umano, mi permetto di rinviare a C. Zaltieri, *Il divenire della Bildung in Nietzsche e in Spinoza*, Milano, Mimesis, 2013.

15 Lucrezio, *La natura delle cose*, trad. it. di L. Canali, Milano, BUR, 1997, libro V, 1028-1090.

Questa riflessione aliena da qualsiasi antropocentrismo, mirante a una considerazione dell'uomo come modo della natura affratellato ad altri modi, di certo si attaglia all'analisi spinoziana della natura e dell'uomo.

La sedimentazione del significato della parola è in seguito l'esito di un suo uso comunicativo, di certo potente ma che non garantisce da controversie interpretative laddove l'interpretazione sarà sempre modulata dalla postura corporea del singolo, guerriero, contadino, bambino, filosofo, e dunque sempre esposta a divergenze, a dissensi. Citando Terenzio, Spinoza arriva a conclusioni che a noi appaiono contrarie rispetto all'ottimismo linguistico della vulgata analitica oggi imperante e asserisce nel *TTP* «non si può dire nulla così correttamente che non si possa depravare con una cattiva interpretazione». (*TTP*, XII, [3]) Dunque Spinoza condivide la consapevolezza dei limiti e dei pericoli del linguaggio diffusa nel suo tempo sottolineando, inoltre, un altro elemento confusivo inerente alle parole che proviene dalla separazione tra lingua e pensiero. Un'ulteriore bizzarria del linguaggio è, infatti, la possibile proliferazione verbale senza legame alcuno con un ideato, ma con un uso effettivo, a volte improprio, abnorme, degenerativo. La chimera, ad esempio, assurge ad esempio spinoziano di puro ente verbale non essendo né nell'intelletto né nell'immaginazione. Così come 'cerchio quadrato' lo esprimiamo certamente a parole, ma non possiamo immaginarlo in nessun modo e molto meno intenderlo<sup>16</sup>.

L'evidenza di una proliferazione di parole svincolate da idee è prova fondamentale della diversa natura del linguaggio e del pensiero, tema spinoziano su cui occorrerà tornare: immagini, parole e idee sono tra di loro differenti. Spiega Spinoza: «Infatti l'essenza delle parole e delle immagini è costituita soltanto dai movimenti corporei che non implicano il concetto del pensiero». (*Eth* II, 49, sch.)

### *Spinoza e la lingua matematica*

Data la condivisione spinoziana del sospetto baconiano nei confronti degli *idola fori*, si può forse leggere nel ricorso di Spinoza all'ordine geometrico il tentativo di costruire una lingua filosofica libera da tali *idola* sul modello di quella euclidea? Per molti critici Spinoza è unico nel panorama della filosofia moderna a perseguire un progetto di scrittura *more geometrico* della filosofia<sup>17</sup>. È indubbio che Spinoza riconosca il ruolo fondamentale

16 «Per la qual cosa la chimera non è altro che una parola e perciò l'impossibilità non può essere numerata tra le affezioni dell'ente: è pura negazione». (*CM*, I, cap. III) Sembra, da quest'asserto, che tutte le chimere linguistiche esulino dalla legge dell'origine affettivo – corporea delle parole, in realtà essendo frutto di un *bricolage* tra animali diversi, tra enti geometrici incompatibili, anche la chimera tradisce un'origine affettiva. Secondo Filippo Mignini simili chimere immaginative possono assurgere ad elemento di stimolo per il lavoro della ragione e dell'intelletto: «l'immaginazione possiede dunque il potere di ampliare lo spettro possibile della rappresentazione del reale, che ragione ed intelletto possono elaborare secondo le forme della chiarezza e delle distinzioni. Persino l'immagine verbale del *cerchio quadrato* può sollecitare ragione ed intelletto a dar forma di rappresentazione logica o matematica a qualcosa che la stessa potenza eidetica dell'immaginazione non riesce a raffigurare». (F. Mignini, *Ars imaginandi*, Napoli, ESI, 1981, p. 211)

17 In H. J. De Vleeschawer, *More seu ordine geometrico demonstratum*, Pretoria, 1961; trad. it., Palermo, Armando, 2004, la tesi dell'autore è che tra Descartes, Geulincx e Spinoza è certo Spinoza che lega indissolubilmente filosofia e *mos geometricus*. Infatti in Descartes le regole non coincidono con il modello geometrico-matematico (l'uso che egli fa del metodo geometrico è semmai di modello espositivo ma non certo dimostrativo). Anche Geulincx, al pari di Descartes, non lega indissolubilmente *mos geometricus* e correttezza scientifica. Invece Francis Kaplan, ritiene che

giocato dalla matematica nell'indicare una via diversa rispetto ai pregiudizi imperanti e alle superstizioni che dominano il pensiero degli uomini. Nell'*Appendice* che conclude la prima parte dell'*Etica*, Spinoza prende in considerazione tutte quelle errate precomprensioni che inibiscono all'uomo la retta comprensione della natura delle cose, in primo luogo il finalismo che legge l'uomo stesso come fine di ogni procedere naturale e che, laddove è contraddetto da terremoti, uragani e malattie, si rifugia nella limitatezza dell'umano intelletto e nella conseguente sua incapacità a penetrare la divina ragione. Continua Spinoza:

Per cui hanno stabilito per certo che i giudizi degli Dei superano di gran lunga l'umana capacità di comprensione: e questa unica ragione sarebbe stata senza dubbio sufficiente a far rimanere in eterno nascosta la verità al genere umano; se la matematica, che non si occupa dei fini, ma soltanto delle essenze e delle proprietà delle figure, non avesse mostrato agli uomini un'altra norma di verità [...] . (*Eth* I, app.)

Spinoza è molto chiaro in questo passo: la matematica mostra agli uomini un'altra norma di verità (*aliam veritatis normam*), quindi non ostende essa stessa un'altra verità ma piuttosto indica un diverso percorso, una diversa *odos* che ha il merito di spacciare da sé ogni finalismo antropomorfo considerando solo la natura e gli effetti degli enti che considera.

Già nella «Prefazione» redatta da Meijer con la supervisione di Spinoza ai *Principi della filosofia di René Descartes dimostrate in forma geometrica* – unica altra opera scritta da Spinoza secondo ordine geometrico – si legge come il metodo dei matematici «nell'indagare e trasmettere le scienze (con il quale le conclusioni sono dimostrate a partire da definizioni, postulati e assiomi) sia la via migliore e più sicura per cercare e insegnare la verità; e certamente a buon diritto». (*PPC*, praef.) Ciò non toglie che occorra riflettere su come lavora poi effettivamente Spinoza su tale modello matematico-geometrico, iniziando dalla considerazione di quale fedeltà ad esso si possa riconoscere nella sua scrittura.

Se paragoniamo l'ordine geometrico della scrittura dell'*Etica* con l'ordine geometrico presentato da Euclide nei suoi *Elementi* due differenze risultano eclatanti già a partire dalle definizioni iniziali del *De Deo* e dalle sue prime proposizioni:

L'uso spinoziano nelle definizioni del verbo *intelligere* declinato alla prima persona. Sei delle otto definizioni con cui si apre la prima parte dell'*Etica* sono introdotte da tale verbo.

La presenza degli *scolia*, di grande rilievo nel testo spinoziano<sup>18</sup>, che non esistono nei 13 libri degli *Elementi* di Euclide.

---

Spinoza sia stato il primo tra i filosofi moderni ad applicare il metodo geometrico alla filosofia ma, a suo parere, Spinoza non rispetta la natura che Euclide attribuisce agli assiomi (condivisi da tutti), non usa con rigore i termini oscillando tra più significati... insomma la sua conclusione è che l'*Etica* non è affatto dimostrata con metodo matematico (F. Kaplan, *L'Ethique de Spinoza et la méthode géométrique*, Paris, Flammarion, 1998).

18 Per Gilles Deleuze l'*Etica* è l'esito dell'intreccio di tre scritture: quella di natura dimostrativa costituita dall'articolarsi delle proposizioni, definizioni, assiomi e postulati, quella degli scolii che costituiscono tra di loro una sorta di catena sotterranea la cui natura è eminentemente affettivo-passionale: «I due libri, le due *Etiche* coesistono, l'una svolgendo le sue libere nozioni conquistate alla luce delle trasparenze, mentre l'altra, nel profondo dell'oscura mescolanza dei corpi, prosegue il combattimento tra le servitù e le liberazioni». (G. Deleuze, *Spinoza e le tre «Etiche»* in G. Deleuze, *Critica e clinica*, trad. it. di A. Panaro, Milano, Cortina, 1996, p. 188). Vi è infine una terza scrittura presente solo nel libro V che procede con balzi, salti, anch'essa non certo rispettosa di un *more geometrico* in senso stretto, è la scrittura delle essenze. Dunque per Deleuze l'organizzazione geometrico- matematica del discorso è limitata semmai alla sola prima scrittura, quella più ostensiva ma non esaurisce la lingua stratificata dell'*Etica*.

Per quanto concerne il primo punto, Spinoza laddove deve definire i concetti portanti dell'intero suo pensiero usa le seguenti locuzioni: *per causam sui intelligo* [...] *per substantiam intelligo* [...] *per attributum intelligo* [...] e così via. Sia che si intenda *intelligo* in senso stretto, come lavoro dell'intelletto e non dell'immaginazione, o in senso allargato, come comprensione in generale, resta che l'uso del verbo in prima persona rende la scrittura distante dall'oggettività degli *Elementi* euclidei. Martial Gueroult, nel suo commento al testo spinoziano, non rileva incongruenza alcuna tra questo particolare linguaggio delle definizioni e il modello *ordine geometrico*; egli fa intendere che nelle definizioni del *De Deo* si tratta di un uso meramente retorico della prima persona, da pensare in realtà come un soggetto impersonale, collettivo, che intende ciò che la comunità pensante intende. Pierre Macherey, di contro, avverte appieno lo iato tra l'impersonalità oggettiva delle definizioni euclidee e la scrittura definitoria di Spinoza, ritenendo che l'uso di *intelligo* nelle definizioni del *De Deo*

associ necessariamente la formulazione dell'idea inerente a ciascuna di tali definizioni a un'effettiva attività del pensiero, pienamente attiva nelle sue affermazioni. Ciò conferma che Spinoza tratta con il modello euclideo del discorso geometrico senza farne un'applicazione meccanica: nella redazione dei *Libri* di Euclide, che presenta la formulazione più neutra *intelligitur* («è compreso» o «si comprende»), non è evocata con la stessa insistenza questa presenza effettiva di un pensiero in atto nel manifestarsi dell'idea data<sup>19</sup>.

Con ciò Macherey avverte che questa scrittura in prima persona (e aggiunge che tutta l'*Etica* in fondo lo è) non vuole affatto significare il via libera alle opinioni soggettive, alle riflessioni individuali. Se, come abbiamo considerato, la sostanza spinoziana non parla, non si esprime a parole, chi parla è solo il modo nell'estensione che è il corpo singolare del filosofo in cui la sostanza si esprime. Egli parla, laddove controlla e vigila la propria immaginazione idiosincratca e opera con l'intelletto (*intelligo*), non a partire da sé ma da una *connexio rerum* in cui è posto, una rete di pensiero che lo precede.

Per quanto concerne il punto 2), la parola stessa *σχόλιον* nel significato tecnico di «commento a un passo di un'opera» pare s'incontri per la prima volta in Galeno e in Cicerone, in seguito aggiungere *scholia* ai testi classici diverrà pratica diffusa di tutta l'età tardo antica e della scolastica. Lo scolio è una nota a margine di un testo che manifesta il pensiero del lettore, lo rende visibile. Laddove lo scolio si afferma nella tradizione della filosofia scolastica assumerà una fisionomia particolare: in esso si palesa il lettore non in quanto individualità, dato che lo scolio è anonimo, a differenza del commentario; non vuole essere – dunque – l'espressione di una opinione, è una connessione di riflessioni differenti, non sistematiche, che scaturiscono dalla lettura del testo, posto in modo tale che un lettore successivo potesse aggiungere altro, integrare lo scolio in modo indefinito. Si potrebbe concludere che lo scolio dà voce agli effetti/affetti della lettura del testo. Anche l'uso dello scolio non appartiene dunque alla scrittura della matematica e della geometria antiche ed è poco congruente con l'oggettività espositiva *ordine geometrico*. In effetti Spinoza usa gli scolii come luoghi d'espressione degli effetti/affetti scaturiti dalle proposizioni; l'*Etica* degli scolii, come asserisce Deleuze, appare dunque eversiva rispetto all'*ordo geometrico* a cui aspirano le proposizioni.

Proprio in uno scolio, lo Scolio 2 della proposizione 8 del *De Deo* – Spinoza torna a con-

19 P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*, Paris, PUF, 1998, p. 30, trad. mia.

siderare la questione della « vera definizione », che lo aveva impegnato sia nel *TIE* sia nel *KV*, offrendoci un ulteriore suggerimento per comprendere che senso attribuire alla scrittura matematica in Spinoza: « I. la vera definizione di ciascuna cosa non implica né esprime altro che la natura della cosa definita. Dal che segue II. Che nessuna definizione implica né esprime un certo qual numero ». (*Eth* I, 8, sch. 2) Spinoza continua considerando l'esempio dei triangoli che, laddove li si moltiplichino a dismisura, non impongono affatto una nuova definizione di triangolo in cui inserire il loro numero e dei 20 uomini che – anche supponendo siano gli unici ad esistere – non richiederebbero di cambiare la definizione di uomo per accogliere in essa la loro quantità. È chiaro ciò che Spinoza in questi esempi ci suggerisce: non fate del numero un elemento definitorio, il numero non dice la natura della sostanza né del modo.

Dunque il ruolo della matematica nel pensiero spinoziano ha tratti originali nel contesto della filosofia seicentesca, come attesta la celebre *Lettera sull'infinito* o Epistola XII a Meijer, dove Spinoza denuncia un matematismo ingenuo che opera con quei sussidi dell'immaginazione che sono il tempo, la durata, il numero<sup>20</sup>. Spinoza è alla ricerca di una nuova modalità definitoria che superi la definizione di tradizione aristotelica per genere e specie, universali quanto mai imprecisi e legati all'immaginazione<sup>21</sup>. Spinoza accoglie il modello matematico della definizione genetica in filosofia – in quanto questo permette un cambiamento di sguardo, mostra, esibisce una differente norma di verità – ma si misurerà con la matematica in modo critico, vagliandolo<sup>22</sup> e distinguendo una matematica dell'intelletto da una matematica dell'immaginazione; quest'ultima può essere valida per gli usi della vita ma non come norma per la verità.

Occorre infine osservare che Spinoza si mostra ben consapevole di come l'argomentare di tipo matematico, fondato su assiomi indubitabili e procedente per rigorose concatenazioni, richieda « molto spesso una lunga concatenazione delle percezioni e inoltre massima prudenza, perspicacia d'ingegno e assoluto autocontrollo – tutte cose che si trovano raramente nell'uomo ». (*TTP*, V, [14]) e tanto meno nel volgo. Questa riflessione ci fa comprendere come il comunicatore che voglia essere efficace debba inevitabilmente compiere una sorta di integrazione del discorso *more geometrico* con altri ausili discorsivi: esempi informati all'esperienza, inserimento di confacenti narrazioni, utilizzo dell'*auctoritas* di altri pensatori, a cui dunque anche Spinoza deve costantemente ricorrere per imprimere l'opportuna *vis paedagogica* alla sua scrittura.

20 « La misura, il tempo e il numero non sono se non modi di pensare o piuttosto di immaginare. [...] E neppure gli stessi modi della sostanza potranno mai essere intesi correttamente, se venissero confusi con quegli enti di ragione o strumenti dell'immaginazione. Infatti, quando facciamo così, li separiamo dalla sostanza e dalla modalità con cui derivano dall'eternità, senza le quali, tuttavia, non possono essere intesi correttamente ». (*Ep.* XII, p1325)

21 Nel *Breve Trattato* Spinoza si pone alla ricerca di una nuova modalità di definizione. Infatti, come definire Dio? Forse per genere e specie? (*KV*, 38, 40-41) Nel *TIE* si offre un esempio di una corretta e nuova definizione: il cerchio costruito con una retta qualsiasi con un'estremità fissa e una mobile. L'uso della definizione genetica in Spinoza è ricorrente e fondamentale, è un'alternativa alla definizione aristotelica per generi e specie, per Spinoza incapace di cogliere la natura dell'ente. Ricorda Biasutti che tale definizione genetica era stata molto valorizzata anche dallo scienziato Borelli così come dall'aristotelico rinascimentale Zabarella – autore molto letto e conosciuto nelle università olandesi – il quale legge la definizione genetica come *scire per causas* influenzando certamente Hobbes che lo conosceva. In questo senso, e solo in questo senso, si può asserire che la definizione di Dio è *more geometrico*, ossia è una definizione genetica: *causa sui*, con conseguenze di grande portata teoretica. (Cfr F. Biasutti, *La dottrina della scienza in Spinoza* cit., in particolare il cap. III « La dottrina della definizione »)

22 F. Biasutti *La dottrina della scienza in Spinoza* cit., p. 206

In conclusione: Spinoza non vede nella lingua matematica una possibile lingua perfetta. L'assunzione spinoziana dell'*ordine geometrico* è di certo priva di alcun feticismo numerico, non ha affatto il senso dell'assunzione di un linguaggio 'esatto' da sostituire a quello naturale, a cui Spinoza aderisce pur considerandone le insidie e i limiti ad esso connaturati. Non si tratta comunque di operare una sostituzione di segni, che come tali appartengono tutti, numerici e non, al regime dell'immaginazione, si tratta piuttosto di modificare la nostra postura argomentativa e la geometria offre l'indicazione di una via per l'emendazione dell'intelletto che alla definizione astratta sostituisce quella genetica e da essa trae tutti gli effetti/affetti in essa avviluppati, in essa implicati<sup>23</sup>. Ciò che l'*Etica* assume dalle scienze matematiche è quel procedere che si potrebbe definire di 'esaustione' del concetto; in fondo è questo che in quel testo grandioso e unico avviene: l'esaustione del concetto di sostanza, l'esaurirsi di tutte le implicazioni che la sostanza in quanto *causa sui* porta in sé involupate. Ma Spinoza utilizza l'*ordine geometrico* come un artigiano utilizzerebbe uno strumento, certo fondamentale, imprescindibile per la realizzazione della sua opera (come può esserlo la pialla per colui che lavora il legno, il martello per colui che lavora la pietra, la mola per colui che lavora le lenti) sebbene non unico poiché ogni opera richiede l'ausilio di differenti strumenti affinché la materia così lavorata risponda nel modo più atto all'espressione dell'intera sua potenza.

### *Critica alla sacralizzazione della lingua ebraica*

Nel contesto della ricerca seicentesca di una lingua originaria, adamitica, matrice di tutti i linguaggi successivi, avrà un ruolo preponderante – come osserva Eco ne *La ricerca della lingua perfetta* – la valorizzazione della lingua ebraica come lingua di Dio, lingua santa del dettato divino consegnato agli uomini, attraverso i profeti, nel testo biblico. Isaac Buxfort, celebre ebraista del secolo e docente di ebraico all'Università di Basilea, nei suoi testi considera la lingua ebraica come lingua santa e lo stesso Jarig Jelles – l'amico di Spinoza che cura la pubblicazione postuma del *Compendio di grammatica della lingua ebraica* scritto da Spinoza – nell'*Avvertenza al lettore* che introduce il *Compendio*, da lui redatta, parla di «lingua santa» a proposito dell'ebraico.

Spinoza intraprende il suo lavoro di stesura, purtroppo non concluso, di una grammatica della lingua ebraica in età matura, tra il 1670 e il 1675<sup>24</sup>, con l'intento di dotare

23 Per Françoise Barbaras (*Spinoza. La science mathématique du salut*, Paris, CNRS EDITIONS, 2007) vi è una peculiarità nell'assunzione del more geometrico in Spinoza: le matematiche hanno per Spinoza un immenso potere in quanto aiutano lo spirito a pensare correttamente, quale che sia la materia su cui si riflette, ma ciò non è originale affatto, molti altri prima di lui l'hanno detto. Di contro, il fatto che esse abbiano un potere decisivo sulla condotta della vita non è stato sostenuto da alcun'altro. Le matematiche per Spinoza sono un *catharticon*. (F. Barbaras, *Spinoza. La science mathématique du salut* cit., p. 184) Perché l'ossessione di Euclide per Spinoza, si chiede Barbaras? Perché la sua assiomatica è la teorizzazione di un'esperienza, è la concettualizzazione dell'esperienza propria del matematico costruttore, *bricoleur* di linee.

Si potrebbe obiettare all'acuta e bella analisi di Barbaras che la relazione tra matematica ed etica non è proprio inedita, anzi ci permette una comparazione tra Spinoza e Platone (il Platone del *Filebo*) che potrebbe far emergere subito una differenza marcata tra i due: in Spinoza non è il bene ad avere natura matematica in sé, è la disciplina di conoscenza del bene che si può avvalere del *more mathematico*.

24 Si rinvia a proposito della collocazione del *Compendium* nell'opera di Spinoza a O. Proietti, *Emendazioni alla grammatica ebraica spinoziana* in «Rivista di storia della filosofia», 65 (2010).

tutti coloro che non abbiano elementi di ebraico, ma siano edotti in altre lingue, di quelle competenze linguistiche che nel *Trattato teologico politico* egli aveva già indicato come premesse importanti per lo studio del testo biblico. Il suo lavoro sulla lingua ebraica vuole comunque travalicare l'ambito ristretto della lingua biblica per giungere ad una *cognitio universalis* dell'ebraico antico<sup>25</sup>. Scrive: «Sono molti coloro che hanno scritto una grammatica della Scrittura, ma nessuno ha scritto una grammatica della lingua ebraica». (*CGLH*, p. 76) Afferma a tal proposito Giovanni Licata, nel suo bel lavoro dedicato al *Compendio*:

Spinoza voleva così marcare la sua distanza dai grammatici ebrei che di norma si atenevano strettamente allo studio dell'ebraico biblico considerato un sistema linguistico perfetto perché lingua di Dio e della creazione. Al contrario tutte le forme di ebraico post-biblico erano viste come forme volgari, inferiori, degenerate<sup>26</sup>.

Se nel *TTP*, osserva Licata, le considerazioni a proposito della lingua ebraica erano finalizzate ad altro scopo rispetto alla disamina delle strutture e della peculiarità della lingua stessa, ovvero alla retta comprensione del testo biblico e anche alla disamina della costituzione di una nazione ebraica, nel *Compendio di grammatica ebraica* Spinoza si permette uno sguardo diverso, considerando la lingua in sé stessa e sganciandola dal suo esclusivo, seppur fondamentale, utilizzo nella stesura del testo biblico. Già nel *TTP* Spinoza aveva notato che se è lecito dubitare della tradizione interpretativa che si arroga il senso della Scrittura (sia farisaica, sia cattolica), non si può dubitare della tradizione della lingua poiché le parole non possono essere modificate dal singolo essendo garantite dall'uso collettivo di un intero popolo. La lingua non si corrompe facilmente, ha una sua consistenza che il singolo non riesce a scalfire.

Lungo l'intero testo si precisa comunque la volontà di Spinoza di prendere le distanze da ogni posizione idolatrica nei confronti delle parole, della lingua. Laddove, ad esempio, s'imbatte in un carattere siriano che prende il posto delle antiche lettere ebraiche, il carattere quadrato, Spinoza critica il fatto che «i Farisei con scrupolosa pedanteria [lo] riproducono nei loro testi sacri». È significativo, come spiega il traduttore Gargiulo nella recente traduzione per la Olschki, a cura di Pina Totaro, che il termine latino – qui tradotto con l'espressione «scrupolosa pedanteria» – sia *superstitiose*. Per Spinoza la superstizione dai Farisei rivolta al linguaggio sta a indicare un atteggiamento feticistico nei confronti delle lettere – in questo caso del carattere siriano – che, come ogni superstizione, non obbedisce a ragione alcuna. (*CGLH*, p. 46) A proposito dell'atteggiamento idolatrico di una certa tradizione farisaica nei confronti della lingua biblica Spinoza commenta ironicamente: «Forse hanno creduto che il fine della Scrittura fosse di insegnare la lingua, piuttosto che cose». (*CGLH*, XV)

L'intero *Compendio* è un testo, pur se incompleto, ricco di osservazioni atte a mostrare come la lingua ebraica mostri la peculiarità e l'unicità dell'*ingenium* di un popolo, ossia quei caratteri che fanno di un popolo una sorta di singolarità collettiva, sempre tenendo conto che per Spinoza la natura genera solo individui, non nazioni o popoli e che questi ultimi non sono certo realtà ontologiche per cui ogni identità collettiva è piuttosto

25 Per una accurata analisi del testo spinoziano si rimanda a G. Licata, *Spinoza e la Cognitio Universalis dell'ebraico: Demistificazione e speculazione grammaticale nel Compendio di Grammatica ebraica*, in «Giornale di Metafisica» Nuova Serie, XXXI (2009), pp. 625-662.

26 G. Licata, *Spinoza e la Cognitio Universalis* cit., p. 631.

l'esito di una storia particolare, di un particolare ambiente, di particolari esperienze.<sup>27</sup> Nel *Trattato teologico politico* si leggeva che gli individui si distinguono in nazioni solo

per la diversità delle lingue, delle leggi e dei costumi ricevuti; e da queste due cose soltanto, cioè le leggi e i costumi, può nascere che ciascuna nazione abbia un particolare carattere, una particolare condizione e particolari pregiudizi. (*TTP*, XVII [26])

La priorità qui esplicitata di *leges e mores* rispetto alle *linguae* nel determinare l'*ingenium* collettivo non deve stupire dal momento che la collettività che in questo passo del *Trattato teologico politico* interessa a Spinoza è quella della nazione ebraica, non tanto del popolo; Spinoza sta qui considerando le peculiari caratteristiche, i punti di forza, le fragilità dello stato ebraico, in coerenza – peraltro – con la centralità della dimensione politica sulle altre dimensioni, sociale, culturale, che caratterizzano ogni soggetto collettivo, in quanto tale dimensione è determinante per il conseguimento del progetto di liberazione dell'uomo di cui il filosofo si fa portatore.

Laddove nel *Compendium* il *focus* è invece del tutto incentrato sulla lingua, Spinoza si propone di evidenziare i punti di forza ma anche i difetti dell'ebraico, seguendo un criterio di tipo razionale, ossia i primi saranno tali in quanto obbediscono alla potenza espressiva e comunicativa che è richiesta ad ogni lingua, i secondi saranno tali perché disattenderanno tale istanza. L'ebraico analizzato nel *Compendium*, come ogni altra lingua, mostra vari difetti: un esempio è quello della sovrabbondanza di accenti di cui Spinoza non capisce la ragione, contestando le letture di alcuni filosofi ebrei medievali che avevano letto negli accenti dei segni atti a esprimere le emozioni del locutore e dunque li consideravano una prova della superiorità della lingua ebraica sulle altre<sup>28</sup>. Inoltre Spinoza stigmatizza nell'ebraico l'assenza originaria nella scrittura di vocali, che rende alquanto difficile l'interpretazione corretta delle parole. Infine, la stessa scrittura biblica dell'ebraico è tutt'altro che esente da imperfezioni ed errori perché, osserva Spinoza, «la Scrittura fu scritta da uomini che parlavano diversi dialetti» (*CGLH*, II; 290, 9-10). Quest'ultimo tema era già stato considerato nel *TTP* dove Spinoza notava come i libri della Scrittura abbiano nel tempo subito corruzioni e mutilazioni tali da generare dubbi e problemi all'interprete. Che i cabalisti leggano anche in tali manchevolezze del testo i segni di misteri divini e di profondissimi arcani Spinoza non sa se ascriverlo a stoltezza, devozione senile, arroganza o malizia. (*TTP*, IX [13])

Considerando tutti i *vitia* che affliggono la lingua ebraica come peraltro ogni altra lingua, ogni lettore avveduto del *Compendium* non può che concordare sulle seguenti osservazioni di Licata:

Tutti questi elementi ricavati dal *Compendium* – l'autonomia dell'ebraico antico rispetto al *corpus* biblico, l'attenzione rivolta alla *langue* piuttosto che alla *parole*, il pri-

27 È sulla base di queste origini storiche delle differenze dei popoli che Spinoza critica l'idea del «popolo eletto». Per questi aspetti del pensiero di Spinoza cfr. M. Chamla, *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, Milano, Franco Angeli, 1996.

28 In effetti l'ipotesi iniziale di Spinoza sulla sovrabbondanza di accenti era che questi volessero esprimere anche gli stati d'animo. Osserva Spinoza che la lingua parlata può esprimere mutando «voce e volto in ragione di ciascun stato d'animo [...] molto meglio a viva voce il nostro pensiero che non per iscritto» ma poi, dall'esame dell'uso degli accenti nel testo, non si riuscirà ad evincere ciò, dunque la questione resterà aperta. «Per questo motivo lascio le loro sottigliezze ai Farisei e ai Masoreti che non hanno altro da fare e noterò soltanto ciò che mi sembra avere una qualche utilità» (*CGLH*, IV [9]).

vilegio dell'aspetto orale e vivente della lingua, la critica al sistema pleonastico degli accenti, l'accidentalità del sistema di scrittura, la denuncia dei *vitia* – concorrono a delineare una completa *desacralizzazione* e *naturalizzazione* della lingua ebraica. L'ebraico antico è una lingua storico-naturale che risente dei difetti imputabili a tutte le lingue, è sottoposta all'evoluzione e al cambiamento, soffre dei capricci dell'*usus*; non è più la «lingua di Dio», ma la lingua di un popolo che non possedeva doti intellettuali superiori: non può vantare, quindi, alcun privilegio metafisico. La grammatica spinoziana è perciò impermeabile al mito della lingua originaria, perfetta e conforme alla natura, consolidato nella tradizione ebraica e cristiana, e presente anche in diverse grammatiche del tempo<sup>29</sup>.

Nello stesso tempo, questa naturalizzazione della lingua ebraica è in grado di produrre un'originale lettura antropologica che è tratto tipico della grammatica spinoziana. Licata osserva che la specificità del *Compendium* nei confronti delle grammatiche filosofiche diffuse nel XVII secolo alle quali quella spinoziana potrebbe essere apparentata perché anch'essa ricerca una struttura razionale che sottende la lingua, anch'essa vuole indicare un principio economico soggiacente alla lingua (laddove ad esempio indica una centralità e autosufficienza del nome che renderebbe superfluo il verbo perché sostituibile da copula e aggettivo), consiste nel rifiuto di una costruzione aprioristica di una grammatica razionale dell'ebraico optando invece per una considerazione degli elementi economico-razionali laddove questi siano effettivamente presenti nella struttura vivente dell'ebraico.

Attraverso la lente di questo sguardo tutto focalizzato sulla lingua e non su altri scopi, la lingua ebraica non solo si presenta come l'espressione della *potentia imaginandi* del suo popolo – dato il legame tra immaginazione e parole – ma rivela anche le peculiarità della mentalità di tale popolo, mostrandone aspetti di concinnità e razionalità non presenti nel latino: ecco che la natura aggettivale del verbo, la centralità del nome (apprezzabile perché indice di una scarsa astrazione della lingua), l'uso esclusivo dei verbi nella forma passata o futura perché gli Ebrei «non hanno distinto se non queste due parti e hanno considerato il tempo presente come un punto, cioè come la fine del passato e l'inizio del futuro» (*CGLH*, XIII, [57]), l'utilizzo ampio e variegato del causativo ebraico (che è di supporto a quello *scire per causas* del pensare razionale) rinviano al *genium* del popolo ebraico, ad aspetti razionali e pragmatici della mentalità collettiva che Spinoza valorizza.

### Conclusioni

Dal percorso fin qui svolto ci viene fatto chiaro come l'anti-utopista Spinoza – colui che prende le distanze dai filosofi che «hanno elaborato una politica che si può considerare una chimera, o che trova applicazione nel regno di Utopia se non nell'età dell'oro cantata dai poeti» (*TP*, I [1]), non aderisce ad alcun progetto di lingua perfetta, che essa si presenti nelle vesti di un linguaggio geometrico-matematico, oppure che si ammanti delle vesti di *Ur-Sprache*, lingua primigenia o originaria, che dir si voglia.

Anche nel *TPP*, laddove Spinoza presentava il suo metodo che può essere riassunto con un motto: «tornare al testo stesso», solo a prima vista si può pensare ad una sintonia con Lutero per il quale la Bibbia possiede in sé la *claritas* (*claritas scripturae*), onde il contrasto finisce per essere tra i testi chiari e le istituzioni corrotte. In realtà Spinoza non si affida mai a corpo morto alla scrittura, perché questo affidarsi a lui appare come un

29 G. Licata, *Spinoza e la Cognitione Universalis* cit., p. 639.

feticismo delle parola, una sorta di culto superstizioso del testo quando per Spinoza è memento costante, come si è già detto, ciò che insegna Terenzio: «Non si può dire nulla così correttamente che non si possa depravare con una cattiva interpretazione» (*TTP*, XII [3]); nessun testo ha nella sua nuda datità, nella sua lettera, gli antidoti contro la possibilità di una lettura distorta<sup>30</sup>.

Peraltro, laddove il progetto di una lingua artificiale sia posto al servizio di un potenziamento della memoria, richiesto dall'ideale pansofico a cui molti ai tempi aderivano, non può essere di interesse per Spinoza per lo meno per le seguenti ragioni: 1) Spinoza non subisce la fascinazione dell'ideale pansofico: la sua opera è disseminata da notazioni che valorizzano un'economia della conoscenza poiché la conoscenza non è un valore di per sé, da accrescere *ad libitum*, ma è da porre al servizio di un progetto etico<sup>31</sup>; 2) inoltre, in un'ottica spinoziana, non si ricava granché dalla semplice implementazione della memoria, facoltà tutta immaginativa che, anzi, spesso richiede di sospendere le sue associazioni per dar luogo ad una conoscenza adeguata. È semmai la chiarezza del contenuto intellettuale che valorizza memoria e non un mero accrescimento della memoria in sé – d'ordine del tutto immaginativo – a potenziare l'intelletto.

Certo, il percorso fin qui fatto ci ha mostrato uno Spinoza ben consapevole dei *vitia* inerenti al linguaggio naturale, a partire da quelli inerenti alla sua stessa origine: le parole nascono da reazioni del corpo agli incontri, nascono immerse nel liquido amniotico delle passioni, degli affetti, dell'immaginazione. Ma c'è di più. Come si era già accennato, nello scolio della proposizione 47 della parte seconda dell'*Etica* si mostra come pensiero e linguaggio possano divergere; poco più avanti, nello scolio della proposizione 49, Spinoza è estremamente risoluto nell'asserire che immagini, parole e idee sono «tre cose» diverse l'una dall'altra da non confondere assolutamente, pena tutta una serie di errori:

Consiglio ai lettori di distinguere con cura tra l'idea, ossia il concetto della Mente, e le immagini delle cose che immaginiamo. È necessario, inoltre, che distinguano tra le idee e le parole con le quali significhiamo le cose. Infatti, poiché queste tre cose, e cioè le immagini, le parole e le idee vengono da molti o del tutto confuse, oppure distinte in modo non abbastanza accurato o, infine, non abbastanza cauto, la maggior parte ignora completamente questa dottrina sulla volontà, che è invece del tutto necessaria tanto alla speculazione, quanto per regolare in modo saggio la propria vita. (*Eth* II, 49 sch.)

30 È interessante, a proposito del rapporto tra Spinoza e cristianesimo riformato, ciò che sottolinea Leonardo Amoroso per il quale è proprio un tratto d'ortoprassia d'ascendenza ebraica a distanziare Spinoza dalla Riforma in quanto Spinoza segue sì Paolo nel subordinare la lettera allo Spirito, ma laddove Paolo (e il cristianesimo riformato) connettono questo tema alla subordinazione delle opere alla fede, Spinoza invece, scegliendo poi Giacomo contro Paolo, ritiene « che la 'fede', essendo per definizione – come detto- nient' altro che pensiero che conduce all'obbedienza e quindi alle opere, è efficace solo se lo fa effettivamente». (L. Amoroso, *Scintille ebraiche. Spinoza, Vico e Benamozegh*, Pisa, ETS, 2004, p. 33)

31 Tra i numerosi passi in cui Spinoza mostra di seguire una sorta di principio occamista di economia della conoscenza mi limito a citare il brano, assai rilevante, con cui Spinoza apre la parte II dell'*Etica*: «passo adesso a spiegare quelle cose che hanno dovuto seguire necessariamente dall'essenza di Dio, ossia dell'Ente eterno ed infinito. In verità, *non tutte*, poiché abbiamo dimostrato [...] che dall'essenza di Dio devono seguire infinite cose in infiniti modi: ma *soltanto quelle* che possono condurci quasi con mano alla conoscenza della Mente umana e della sua somma beatitudine». (corsivi miei) Si potrebbe dire che ben prima di Nietzsche Spinoza s'interroga sul valore di un sapere per la vita.

Spinoza prosegue spiegando che coloro che identificano le idee con immagini che si formano dall'incontro con i corpi, possono pensare che le idee che non sono riportabili a un impatto meccanico dei corpi sono finzioni del libero arbitrio. Poi aggiunge:

Inoltre coloro i quali confondono le parole con l'idea, o con la stessa affermazione che l'idea implica, ritengono di poter volere contro ciò che sentono, allorché affermano o negano qualcosa con le sole parole contro ciò che sentono. Potrà, invece, liberarsi facilmente da questi pregiudizi chi osserva la natura del pensiero, che non implica minimamente il concetto dell'estensione; e perciò comprenderà in modo chiaro che l'idea (poiché è un modo di pensare) non consiste né nell'immagine di qualche cosa, né nelle parole. Infatti, l'essenza delle parole e delle immagini è costituita soltanto dai movimenti corporei, che non implicano minimamente il concetto del pensiero. (*Eth* II, 49 sch.)

La questione del nominalismo spinoziano non concerne solo l'assenza di un legame motivato tra parola e cosa (e fin qui Spinoza sarebbe in buona e numerosa compagnia). Il nominalismo di Spinoza giunge a spezzare il legame tra linguaggio e pensiero, Spinoza non smette di ripeterci che il linguaggio non esaurisce la potenza del pensiero contro l'odierna superstizione linguistico-centrica, assai diffusa nella filosofia analitica.

Ma allora cosa può rendere affidabile la lingua naturale tanto che il razionalista Spinoza finisca per affidarvisi, sia tale lingua il latino scabro – per molti interpreti inelegante – dell'*Etica*, imparato tardivamente alla scuola di Franciscus van den Ende, oppure l'olandese acquisito dalla comunità che ospita la sua famiglia in fuga, usato nel *Breve Trattato*, o l'ebraico della comunità d'infanzia, poi abbandonata, fatto oggetto di uno studio apposito, tenendo infine conto di un profondo interesse per la lingua di un uomo che ne frequentava molte, dato che nella sua biblioteca si trovavano grammatiche e dizionari di aramaico, siriano e lingue europee<sup>32</sup> ?

Abbiamo già incontrato il motivo fondamentale per cui Spinoza ritiene di doversi affidare ad una lingua, nonostante tutto: la lingua non dipende dal singolo, dalle sue intemperanze o dalle sue passioni, ma è piuttosto il singolo che dipende da essa. Come è stato osservato Spinoza anticipa di alcuni secoli le riflessioni saussuriane sul primato della *langue* sulla *parole*<sup>33</sup>. Riflette Spinoza a tale proposito:

Siamo costretti a supporre come incorrotta almeno una tradizione dei Giudei – ossia il significato delle parole della lingua ebraica che da loro ricevemmo. Giacché a nessuno poté mai venire in mente di mutare il senso di qualche termine, mentre non di rado si mutò il senso di qualche discorso. La prima cosa è anche difficilissima a farsi: chi tentasse infatti di mutare il senso di qualche parola, sarebbe insieme costretto a rispiegare, considerando l'ingegno e la mente di ciascuno, tutti gli autori che scrissero in quella lingua e usarono quella parola nel suo significato ammesso, ossia a corrompere quel senso con la massima cautela. Il volgo, inoltre, conserva la lingua insieme ai dotti [...] Possiamo concepire che i dotti abbiano potuto mutare o corrompere il senso del discorso di qual-

32 Si evince l'attenzione di Spinoza per le lingue naturali (aramaico, italiano, greco, latino, spagnolo, olandese...) dal catalogo della biblioteca di Spinoza come si legge in P. Pozzi, a cura di, *Appendice* in J.M Lucas e J. Colerus, *Le vite di Spinoza*, Macerata, Quodlibet, 1994, pp. 149-174.

33 A proposito di una concezione pre-saussuriana della lingua in Spinoza cfr. G. Licata, *Spinoza e la Cognitio Universalis* cit., pp. 636-637, ma anche Moreau osserva che «una parola è meno connotata dalla referenza all'idea o all'immagine (ossia al processo di conoscenza) che dal sistema di opposizioni, di derivazioni e di marche vitali che la legano alle altre parole» (P.- F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité* cit., Paris, PUF, 1993, p. 330, trad. mia).

che libro rarissimo, che ebbero in loro potere, non però il significato delle parole di una lingua. Si aggiunga che se qualcuno vuole mutare il significato di qualche parola a cui è abituato, non senza difficoltà potrà in futuro, nel parlare e nello scrivere, rispettare questo suo proposito. Per questa e per altre ragioni siamo dunque facilmente persuasi che a nessuno potè venir in mente di corrompere qualche lingua, ma che spesso si potè corrompere il pensiero di qualche scrittore, mutando il senso dei suoi discorsi o interpretandoli falsamente. (*TTP*, VII [9])

Lontano dal liquidare le parole come mero *flatus vocis*, Spinoza riconosce al linguaggio una duplice consistenza: in prima istanza quella costituita dall'ancoraggio corporeo che è all'origine di ogni parola, il cui calco costitutivo è forgiato nelle tracce corporee che l'incontro con gli enti del mondo incidono sul corpo. Ma, si è detto, tale origine è irrecuperabile dal nostro intelletto perché le parole sono, secondo la celebre immagine nietzscheana, come le monete che logorate dall'uso perdono l'effigie originaria senza perdere il loro valore di scambio. L'altra ragione di consistenza del linguaggio è di ordine pragmatico e concerne l'uso collettivo che offre alle parole una solidità difficilmente scalfibile dall'arbitrio del singolo.

In questo senso, nonostante l'appartenenza del linguaggio al regime fluttuante dell'immaginazione, non può certo dirsi ostaggio delle idiosincrasie dell'individuo. Come dice Michèle Bertrand:

Il linguaggio permette l'articolazione dell'immaginario privato all'immaginario sociale e lo legittima. In effetti, l'immaginario sociale è luogo di un certo consenso, il cui statuto è inferiore di certo al consenso prodotto dalla ragione, ma preferibile tuttavia all'assenza totale di consenso che concerne la natura propria di ciascun individuo.<sup>34</sup>

Le parole nascono nel regime degli incontri tra i corpi, altro non sono esse stesse che movimenti del corpo e come tali estranei all'ordine della conoscenza adeguata, ma attraverso l'uso la loro vaghezza immaginativa prende consistenza, si solidifica in significati condivisi che garantiscono per lo più un fatto incontestabile: il linguaggio funziona. Questa consapevolezza accompagna Spinoza ed è la ragione per cui nella sua opera è assente alcun tipo di *pathos* dell'incomunicabilità. Anche nell'esempio eclatante e comico, riportato nell'*Etica*, dell'uomo che urla che il cortile gli è fuggito nella gallina del vicino, che vuol dimostrare in modo banale ma inconfutabile quanto la parola possa svincolarsi dal pensiero, il lettore è spinto a pensare che comunque il vicino comprenderà e che si metterà a cercare la gallina nel proprio cortile, se ha a cuore di mantenere rapporti di buon vicinato.

Pierre-François Moreau osserva che l'uso delle parole acquista in Spinoza una triplice funzione: è l'interprete delle parole, è il testimone della loro storia, è il custode della lingua.<sup>35</sup> Per questo Spinoza, pur mantenendo costante una vigilanza sulle parole, per la loro origine immaginifica, nello stesso tempo ne rispetta la forza che proviene ad esse dagli abiti di vita. È significativo, osserva Moreau a tale riguardo, il lavoro di confronto operato da Spinoza, nel terzo libro dell'*Etica*, con il patrimonio di lessico comune che designa le passioni. La definizione in uso degli affetti è a volte ridondante, altre volte lascia senza nome alcune passioni; eppure vale la pena considerare queste irregolarità

34 M. Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, PUF, 1983, p. 31, trad. mia.

35 P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité* cit., p. 333.

perché non sono arbitrarie, derivando dalle pratiche della vita stessa, rivelando gli interessi e le forze che muovono gli uomini impegnati in tali pratiche. Spinoza fa i conti con una sorta di resistenza del linguaggio che ha una sua ragione di essere e di essere accolta perché radicata nel ripetersi delle tracce segnate vicendevolmente sui corpi che s'incontrano tra loro.

Nella lingua gli uomini sono tenuti così a convenire, vi è in essa una solidità e una funzionalità non dubitabili. Spinoza valorizza del linguaggio la sua natura transindividuale, la sua impermeabilità nei confronti della volontà del singolo che ci evidenzia come non sia tanto l'uomo a disporre di una lingua, quanto piuttosto ad essere egli disposto entro una lingua. O, detto altrimenti, non tanto l'uomo parla una lingua, quanto la lingua parla nell'uomo.

Anche il territorio del linguaggio conferma un tema che attraversa tutta l'opera di Spinoza e che fa del suo pensiero un pensiero cruciale, inattuale per il suo tempo, ancora da pensare nel nostro: in Spinoza quel soggetto che nel seicento si è appena affermato nell'avvento della scienza come signore e dominatore della natura, secondo le parole di Descartes, si scopre in realtà spossessato persino dal dominio sulla sua stessa lingua; il soggetto spinoziano è attraversato da una lingua – produzione del suo stesso corpo – di cui, neppure di questa, può dire di disporre pienamente.