



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Tesi di Laurea

La methodus e l'idea ideae nel
“Tractatus de intellectus emendatione” di Spinoza

Relatore:

Ch.mo Prof. Giangiorgio Pasqualotto

Laureando:

Massimiliano Sandri

Anno Accademico 2008-2009

Introduzione

Nel *Tractatus de Intellectus Emendatione* (TdIE) Spinoza conduce un'indagine metodologica sulla conoscenza umana e sul modo di perfezionarla, liberandola dall'inadeguatezza e dall'errore.

La motivazione risiede in un'esigenza morale: la debolezza della *mens* umana non emendata¹ non consente di individuare e conseguire il vero bene. La conoscenza vera è uno strumento per la felicità.

Inedito durante la vita del filosofo, il trattato venne incluso dai curatori nelle *Opera Posthuma* date alle stampe nel 1677 e nella versione olandese dello stesso anno (*De Nagelate Schriften*).

Il testo, la sua storia redazionale ed il peso del trattato entro la produzione spinoziana sono ancora oggetto di un'intensa attenzione critica, senza che a tutt'oggi esista una datazione dell'opera universalmente accettata, neppure riguardo la sua anteriorità o posteriorità rispetto alla *Korte Verhandeling*. Le date proposte vanno dal 1656 alla prima metà degli anni '60 del secolo, collocando in ogni caso il trattato nell'ambito della prima produzione dell'Autore.

L'opera è largamente incompiuta rispetto al piano delineato al § 49,² ed è

1 Cfr. P. D. EISENBERG, *How to Understand De Intellectus Emendatione?*, "Journal of History of Philosophy", 9, 1971, pp. 171-174. Eisenberg dimostra che l'emendazione deve riguardare la *mens* nel suo insieme e non l'*intellectus*.

2 "Resumamus iam nostrum propositum. Habuimus hucusque primo finem, ad quem omnes nostras cogitationes dirigere studemus. Cognovimus secundo, quaenam sit optima perceptio, cuius ope ad nostram perfectionem pervenire possimus. Cognovimus tertio, quaenam sit prima via, cui mens insistere debeat, ut bene incipiat; quae est, ut ad normam datae cuiuscumque verae ideae pergat certis legibus inquirere. Quod ut recte fiat, haec debet methodus praestare: primo veram ideam a ceteris omnibus perceptionibus distinguere, et mentem a ceteris perceptionibus cohibere; secundo tradere regulas, ut res incognitae ad talem normam percipiantur; tertio ordinem constituere, ne inutilibus defatigemur. Postquam hanc methodum novimus, vidimus quarto hanc methodum perfectissimam

con ogni evidenza bisognosa di revisione, con la conseguenza che risulta impossibile darne una lettura unitaria ed esaustiva; è invece possibile ed utile esaminare criticamente alcuni dei temi che vi sono trattati.

Questa indagine ha per oggetto la relazione tra *methodus* ed *idea ideae* nel trattato: prenderà quindi in considerazione alcuni risultati della prima fase di elaborazione del pensiero di Spinoza, alcuni dei quali sono destinati a sopravvivere allo scritto incompiuto per riproporsi negli anni a venire entro un orizzonte filosofico mutato.

La *methodus*, intesa come lo svolgersi sistematico e necessario della conoscenza intellettuale adeguata, trascorre dall'ente perfettissimo (pensato come origine e fonte della natura³) sino agli enti singolari mutevoli. Nel programma originario di Spinoza, la *methodus* consiste nella *cognitio reflexiva*, ovvero nell'idea dell'idea vera.

In modo schematico: sarà sufficiente che nell'intelletto sia presente un'idea vera perché esso inizi a dedurre legittimamente tutti gli effetti come un vero e proprio *automa spirituale* mosso dalla sua sola *vis nativa*. Per *vis nativa* o strumento innato, infatti, non si deve intendere altro che la stessa idea vera: l'intelletto separato dall'immaginazione scopre, riflettendo sull'idea come contenuto obiettivo, la sua potenza di verità.

Il metodo e la riflessione in sé dell'idea vera nell'intelletto non perverranno a fondersi in uno solo concetto, com'era nelle intenzioni dell'Autore.

Tuttavia il contenuto filosofico del trattato non si riduce a questa sola tesi.

futuram, ubi habuerimus ideam entis perfectissimi. Unde initio illud erit maxime observandum, ut quanto ocius ad cognitionem talis entis perveniamus.”

3 “(U)t mens nostra omnino referat naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem et fontem totius naturae, ut ipsa etiam sit fons ceterarum idearum.”, § 42.

Spinoza, pur trovandosi in condizione di non poter portare a termine lo scritto, eviterà di distruggerlo: apertura a futuri sviluppi in grado di risolvere la sua crisi argomentativa.

Al centro dell'interesse filosofico di Spinoza si trova sempre il legame necessario tra Dio e gli enti finiti: nella *Korte Verhandeling* questo legame non riesce ad evolvere in una forma diversa dalla tautologia (Dio è le cose e le cose sono Dio, senza che si possa superare un indeterminato rispecchiamento reciproco) e solo nel TdIE esso comincia a precisarsi come nesso causale.⁴

Il trattato offre a questo proposito una visione lineare al limite del semplicismo: poiché Dio è causa autosussistente di tutti gli enti creati, la nostra conoscenza di tali enti dipende solo dall'apprensione adeguata della serie di effetti che discendono da quello secondo un ordine necessario. La possibilità del metodo è la necessità di quell'ordine.

L'idea aristotelica della conoscenza vera come conoscenza *per causas* si riproduce dunque nella *methodus* spinoziana, che tuttavia riconosce ed accetta solo un tipo di causa, intesa come efficiente ma complessivamente molto vicina ad un concetto logico: *causa seu ratio*. Salvo proporre contestualmente – senza svilupparla – una lettura alternativa della causalità. Una parte dell'indagine ruoterà intorno a questo tema.

Il senso complessivo della *methodus* nel trattato ed il suo legame col l'*idea* *ideae* emergeranno anche da un esame dei *modi percipiendi* individuati da Spinoza, esame parziale in quanto funzionale unicamente a delineare la concezione

4 Cfr. G. SACCARO DEL BUFFA, *Alle origini del panteismo. Genesi dell'Ethica di Spinoza e delle sue forme di argomentazione*, Milano, Franco Angeli, 2004, p. 274.

spinoziana della *mens* nel TdIE.

Come avremo modo di riscontrare, le basi ontologiche dell'*Ethica* non sono identiche a quelle del TdIE, che oltretutto cerca di ignorarle programmaticamente, per tentare la costruzione di una logica separata dall'ontologia. Di conseguenza, alcuni concetti incontreranno un mutamento di significato nel passaggio tra le due opere. La *mens* è uno di questi: nel trattato, l'*idea corporis* dell'*Ethica* è di là da venire, e la conoscenza vera proviene solo da una parte della *mens*, l'*intellectus*, attraverso l'*idea* che ne costituisce la *vis nativa*.

Il concetto e la funzione dell'*idea* nel trattato rimandano direttamente a quelli della definizione e dell'essenza, che rivestono un ruolo altrettanto significativo. Si evidenzierà come la sovrapposizione tra *idea*, definizione ed *essenza* implicita nell'impostazione del TdIE non si lasci compiere senza portare in superficie delle gravi aporie.

La deduzione delle essenze delle *res creatae* attraverso la concatenazione di idee adeguate (sotto forma di definizioni), a muovere da quella dell'ente perfettissimo, fallisce e comporta di fatto l'abbandono dell'opera. La via preferita inizialmente da Spinoza perché ritenuta capace di fondare la *perfectissima methodus*,⁵ risulta impercorribile.

L'altra possibilità che il TdIE considera è invece la via della ricostruzione del medesimo legame causale universale a partire da un'*idea* data qualunque.⁶ Essa non viene sviluppata organicamente, ma cade assieme al resto del TdIE.

Costituisce però il germe di un approccio nuovo, costretto ad attendere

5 Cfr. § 38: "(P)erfectissima ea erit methodus, quae ad datae ideae entis perfectissimi normam ostendit, quomodo mens sit dirigenda."

6 Cfr. § 41: "Cognovimus tertio, quaenam sit prima via, cui mens insistere debeat, ut bene incipiat; quae est, ut ad normam datae cuiuscumque verae ideae pergat certis legibus inquirere."

un'ampia revisione concettuale prima di trovare il suo luogo definitivo nell'*Ethica*, come si cercherà di dimostrare.

Quanto rimane dell'originario edificio del TdIE nella filosofia di Spinoza?

L'*Ethica* fornirà risposte del tutto nuove al problema della conoscenza, fondandole sul parallelismo tra l'attributo del pensiero e quello dell'estensione, dissolvendo il senso stesso di gran parte delle aporie del TdIE.

Nonostante ciò, sappiamo che Spinoza non abbandonò fino alla fine l'intenzione di *perficere* (completare) il TdIE, forse con l'intenzione di accostarlo all'*Ethica* come premessa metodologica.

Nell'opera della maturità sono ancora riconoscibili – si ritiene – almeno due tracce che hanno origine nella prima speculazione spinoziana e nel TdIE in modo peculiare.

La prima si rinviene nella tensione costante verso la conoscenza adeguata degli enti finiti, quel tipo di conoscenza che una studiosa ha definito efficacemente come “maneggiabile” (*maniable*),⁷ e che caratterizza molto più il TdIE che la KV.

Noi “maneggiamo” questo tipo di conoscenza per costruire le scienze e, in definitiva, per essere meno indifesi e disorientati rispetto a tutto ciò che percepiamo come esterno: dunque, tornando per un momento alla terminologia del TdIE, per rimediare alla nostra debolezza, per aiutarci a conseguire una natura umana più solida di quella ordinaria.

La seconda traccia, collegata alla medesima vocazione filosofica, è la ripresa

7 R. SHIMIZU, “La Méthode et le donné”, in S. HESSING (Ed.), *Speculum Spinozanum 1677-1977*, Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 460.

ed il perfezionamento del germe di una concezione inedita in merito al nesso causale universale, alternativa al logicismo che domina il TdIE.

Rinunciando a pensare l'essenza delle cose (*intima essentia rerum*) come equivalente ad una definizione-formula, Spinoza la ripensa come *conatus* dinamico. Nell'*Ethica* il concetto di *res* sfuma in quello di *vis*, creando finalmente le condizioni per riprendere la seconda via metodica lasciata aperta dal TdIE.

L'interazione universale tra tutti gli enti cessa di costituirsi come un secondo ordine necessario ma impenetrabile per la mente umana (l'"ordine degli incontri casuali" del TdIE), in opposizione a quello della concatenazione causale prodotta dall'Ente perfettissimo in forza della sua sola essenza.

Questa infinita interconnessione viene ora recepita come la stessa natura dinamica della Sostanza, entro un universo esteso costituito da corpi circondati da altri corpi, che si determinano ad esistere e ad operare scambievolmente.⁸ La connessione di tutti gli enti tra loro non abbisogna più del concetto di causa per venire spiegata, ma diviene la spiegazione di quello, senza dimenticare che quanto vale per l'estensione varrà anche per la *cogitatio*. Dedicheremo qualcuna delle pagine finali della presente dissertazione a questo tema assai rilevante.

⁸ Cfr. *Ep. XXXII*, G, IV, pp. 172-173.

Avvertenza

Il testo del TdIE ci è pervenuto attraverso le OP, dopo aver probabilmente subito una revisione da parte di Lodewijk Meyer,¹ che aveva già curato l'edizione dei *Principia Philosophiae Cartesianae* (PPC). La versione nederlandese contenuta nelle NS differisce in alcuni passaggi ed offre anche, a margine, un interessante apparato di termini latini equivalenti a quelli nederlandesi impiegati (secondo l'uso dell'epoca).

Il traduttore dal latino al nederlandese fu quasi certamente l'apprezzato J. H. Glazemaker, al quale si devono quasi tutte le traduzioni in nederlandese di scritti filosofici dell'epoca di Spinoza.

Non è finora stato possibile stabilire se all'origine delle OP e delle NS, per quel che riguarda il TdIE, vi siano uno o due manoscritti diversi, poiché le discrepanze rilevabili potrebbero risalire tanto ai separati sforzi “migliorativi” di Meyer e di Glazemaker su un unico testo, quanto a due originali leggermente differenti.²

Nella presente dissertazione si è sempre fatto ricorso all'edizione critica pubblicata dal Gebhardt (G) nel 1924, salvo per i §§ 104 e 105, dove viene accolto il ritorno al testo delle OP proposto da Marion.³ La traduzione italiana impiegata, salvo diversa precisazione, è quella di Enrico De Angelis.⁴

1 F. AKKERMAN, *La latinité de Spinoza et l'authenticité du texte du Tractatus de Intellectus Emendatione*, “Revue de sciences philosophiques et théologiques”, 71, 1987, pp. 23-29.

2 B. ROUSSET, *Introduction, texte, traduction et commentaire a SPINOZA, “Traité de la Réforme de l'Entendement”*, Paris, Vrin, 1992, p. 136.

3 J.-L. MARION, *Le fondement de la cogitatio selon le De Intellectus Emendatione - Essai d'une lecture des §§ 104-105*, “Etudes philosophiques”, 97, 1972, pp. 357-368.

4 B. SPINOZA, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, Milano, SE, 1990 (prima ed., Torino, Boringhieri, 1962).

Capitolo I – Inquadramento storico e concettuale del “Tractatus”

La cronologia delle prime opere spinoziane è da sempre molto discussa, ed è probabilmente destinata a restare in parte allo stato di ipotesi, in particolare per quel che riguarda la datazione della KV e del TdIE.

I primi documenti databili con certezza all'interno della produzione di Spinoza sono le lettere. Risale al settembre 1661 l'inizio del primo scambio epistolare pervenutoci, quello con Henry Oldenburg (corrispondente della *Royal Society* di Londra).

L'ultima parte dell'*Ep. VI*, dedicata in massima parte al commento del *De Nitro* di Boyle, riveste un particolare interesse per la datazione del TdIE. Il filosofo anticipa ad Oldenburg il contenuto di un suo scritto inedito:

Quanto poi alla nuova questione che voi mi ponete, e cioè in che modo le cose abbiano incominciato a esistere e qual sia il nesso che le mantiene in dipendenza dalla prima causa, intorno a questo argomento, oltre che intorno alla riforma dell'intelletto, ho già composto tutto un opuscolo, nella cui correzione e trascrizione sono attualmente occupato.¹

Nel brano si accenna genericamente all'elaborazione di una fondazione metafisica e non meno approssimativamente ad una trattazione riguardante la “riforma dell'intelletto”. Altrettanto indeterminata risulta l'espressione “integrum opusculum”, mentre la contrapposizione di “composui” e “in cuius descriptione, et emendatione occupatus sum” non consente altro che ipotesi sullo stato di elaborazione del testo in quella data.

1 “[Q]uod autem ad novam tuam quaestionem attinet, quomodo scilicet res coeperint esse, et quo nexu a prima causa dependeant: de hac re et etiam de emendatione intellectus integrum opusculum composui, in cuius descriptione, et emendatione occupatus sum.” G, IV, 36.

Fino alla comparsa degli importanti studi di Mignini,² si riteneva generalmente che questi riferimenti di prima mano fossero sufficienti ad identificare il TdIE oppure la prima stesura dell'*Ethica*, o anche un ipotetico accostamento dei due scritti, con il TdIE a fare da introduzione all'*opus maius*, secondo uno schema piuttosto arbitrario.

Alquié, ad esempio, osserva che il passo citato dell'*Ep. VI* contiene un riferimento a concetti che non vengono sviluppati nel TdIE (“in che modo le cose abbiano incominciato a esistere e qual sia il nesso che le mantiene in dipendenza dalla prima causa”), destinato a trattare solo del metodo. Queste nozioni costituiranno invece oggetto di ampie analisi nell'*Ethica*, o in quella che verosimilmente doveva essere la sua prima incarnazione, vale a dire la KV;³ da questa valutazione, Alquié deduce che l'opera annunciata ad Oldenburg dovesse consistere nell'insieme di un metodo ed una filosofia.

Gli studi di Mignini hanno invece apportato elementi che consentirebbero di identificare l'*opusculum* con la KV, spostando all'indietro la redazione del TdIE, fino alla fine degli anni '50. Questa tesi è supportata da diverse argomentazioni, le più cogenti delle quali, al di fuori di quelle strettamente filologiche, sono probabilmente due: la prima consiste nell'uso, nel TdIE, di una quadripartizione dei modi di conoscenza,⁴ a differenza della tripartizione che si riscontra sia nella KV che nell'*Ethica*. Se la sequenza cronologica delle opere, come vuole per lo più la tradizione, fosse: 1) *Korte Verhandeling*, 2) *Tractatus de*

2 In particolare: F. MIGNINI, *Per la datazione e l'interpretazione del Tractatus de intellectus emendatione di Spinoza*, “La Cultura”, 17, 1979, pp. 87-160; Id., *Introduzione a Spinoza*, Bari, Laterza, 1983, capp. 1 e 2; Id., *Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656 et 1665*, “Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 71, 1987, pp. 9-21.

3 Cfr. F. ALQUIÉ, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981, pp. 52-53.

4 Cfr. F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, cit., pp. 25-27.

Intellectus Emendatione, 3) *Ethica*, allora Spinoza sarebbe passato da una tripartizione ad una quadripartizione, per tornare infine ad una tripartizione. Il che non è impensabile, ma è difficilmente comprensibile.

Il secondo argomento a favore di una retrodatazione del TdIE è la sua dottrina dell'attività dell'intelletto, con la conseguenza di una sua autonomia totale in ambito conoscitivo: questo approccio è caratteristico del trattato sul metodo e non ha riscontro nella KV e nell'*Ethica*. In queste ultime opere – con diversa complessità e strutturazione argomentativa – viene esclusa ogni assoluta spontaneità della mente, il che verrebbe ad isolare il TdIE ad una fase precedente di elaborazione speculativa.⁵

Di parere diverso è però un'altra autorevole studiosa, Saccaro Del Buffa, la quale in uno studio recente appoggia la datazione tradizionale del TdIE al 1662,⁶ in piena corrispondenza con l'*Ep. VI*. Rispetto a Mignini, Saccaro Del Buffa si avvale di altre prove non meno convincenti, prodotte principalmente attraverso una puntigliosa analisi testuale dei due manoscritti originali della KV, e riscontrando l'emergere nel TdIE di nuovi elementi che possono attestare un superamento dell'orizzonte speculativo caratteristico degli altri scritti giovanili. Ci avvarremo ampiamente dell'analisi di Saccaro Del Buffa nelle prossime pagine.

Ciò detto, ci sembra lecito affermare che le differenti posizioni in merito alla datazione del TdIE non rivestono di per sé un'importanza primaria rispetto all'oggetto della presente dissertazione.

5 Cfr. F. MIGNINI, *Spinoza's Theory on the Active and Passive Nature of Knowledge*, "Studia Spinozana", 2, 1986, pp. 25-57.

6 Cfr. G. SACCARO DEL BUFFA, *op. cit.*, pp. 331-333. Le tesi di Saccaro Del Buffa si basano anche sulla sua ipotesi di identificazione e ricostruzione di uno scritto spinoziano poi confluito nell'*Ethica*, denominato *Abbozzo*, sulla base del primo scambio epistolare tra Spinoza e Oldenburg.

Lo stesso Mignini rileva il “singolare sviluppo concentrico delle meditazioni spinoziane e delle opere che le trasmettono”. Così conclude lo studioso:

le opere di Spinoza sembrano costituirsi in un processo di graduale e continua auto-metamorfosi, in una ricerca mai compiuta della forma e dell'ordine necessario. Considerate sotto questo aspetto, esse si rivelano come una cronologia esemplare del pensiero, una vera e propria ‘immagine mobile dell’eternità’: *tempus seu cogitatio*.⁷

L’*Ep. LX*, datata 1675, sembra confermarlo indirettamente: alla richiesta dell’amico Tschirnhaus che lo sollecita a render noto il suo metodo di dirigere la ragione, Spinoza risponde: “Quanto al resto, e cioè alla questione del movimento e del metodo, lo riservo ad altra occasione, perché non ne ho ancora ultimata la trascrizione”.⁸

Non è affatto chiaro che cosa Spinoza intendesse qui per “trascrizione”, ma poiché non sembra lecito accusare il filosofo di pigrizia, tantopiù riguardo ad un tema così rilevante ed intorno al quale gli amici non mancavano di sollecitarlo, ciò che ha probabilmente impedito il completamento del trattato sul metodo è stato proprio quel continuo processo di ricerca dell’ordine e della forma di cui si è detto. Processo, ne deduciamo, che nel TdIE non è mai venuto meno perché il suo Autore continuò fino a quest’epoca (fino alla fine) a sentire l’intima vitalità e necessità del tema. Annullando, almeno in parte, l’esigenza di fissarne con precisione il limite entro una cronologia definitiva.

La proposta metodologica del TdIE, incompiuta e delineata sommariamente per più aspetti, abbisogna altresì – a nostro avviso – di un

7 F. MIGNINI, *Données et problèmes de la chronologie spinozienne, cit.*, p. 21. Traduzione nostra.

8 “Caeterum de reliquis, nimirum de motu, quaeque ad Methodum spectant, quia nondum ordine conscripta sunt in aliam occasionem reservo.” G, IV, 271.

inquadramento preliminare complementare a quello prettamente storico. Il fine di tale inquadramento è quello di collocare lo scritto entro il suo orizzonte concettuale originario, determinandone meglio i contorni.

Senza pretese di esaustività, si compirà dunque un breve *excursus* sull'origine delle problematiche spinoziane che convergeranno nelle pagine del TdIE, con una prospettiva interna, ovvero limitata esclusivamente agli scritti del filosofo di Amsterdam.

Ancora una volta, prendiamo le mosse dall'epistolario spinoziano: nell'*Ep. I*, Oldenburg chiede al filosofo di illustrargli quale sia la differenza tra gli attributi dell'estensione e del pensiero ed i "difetti" delle filosofie di Descartes e Bacone.⁹

Spinoza replica antepoendo a quanto richiesto un argomento diverso: "Incomincerò, dunque, a dire brevemente di Dio." La sua dottrina intorno all'ente sommamente perfetto è una premessa necessaria per poter poi discutere con Oldenburg.

Questo è dunque il Dio che Spinoza propone all'attenzione del suo corrispondente: "Io lo definisco l'Ente che consta di infiniti attributi, ognuno dei quali è infinito, ossia sommamente perfetto nel suo genere."¹⁰

Il tema della definizione dell'ente sommamente perfetto torna nelle *Epp. III* e *IV*, a sottolinearne il ruolo cruciale, a questo punto riconosciuto anche dall'interlocutore.

Nell'*Ep. IV* Spinoza scrive inoltre che "non dalla definizione di qualsiasi cosa consegue l'esistenza della cosa definita, ma soltanto (...) di cosa che si

⁹ G, IV, 5-6.

¹⁰ "[D]efinio esse Ens, constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum, sive summe perfectum in suo genere." G, IV, 7.

concepisce per sé e in sé.”¹¹

Nonostante non abbia le caratteristiche di un’assoluta novità, dato che le sue radici sono evidentemente cartesiane e prima ancora suareziane,¹² l’affermazione di Spinoza suscita la diffidenza di Oldenburg, che aveva già chiesto al filosofo “se voi intendiate chiaramente e senza alcun dubbio che dalla sola dimostrazione, che voi date di Dio, risulti dimostrato che un tale Ente esiste.”¹³

Non viene contestata la definizione di Dio in sé, quanto la sua capacità di avere una vera forza dimostrativa rispetto all’esistenza del *definiendum*. Il problema non è limitato a Dio, perché Oldenburg mette in discussione tutti i concetti mentali, dato che “le definizioni non contengono se non concetti della nostra mente e che la nostra mente concepisce molte cose che non esistono ed è abilissima nel moltiplicare e ingrandire.”¹⁴

Il corrispondente della *Royal Society* non è soddisfatto neppure dei chiarimenti che Spinoza gli offre nella lettera successiva, facendo ricorso alla sua dottrina degli attributi-sostanze,¹⁵ e cerca di indurlo a fornire una risposta chiara ed indipendente da queste complesse ipotesi ontologiche:

11 “[N]on ex definitione cuiuscunque rei sequitur existentia rei definitae: sed tantummodo (...) sequitur ex definitione (...) rei, quae per se, et in se concipitur.” G, IV, 13.

12 Cfr. J. FREUDENTHAL, *Spinoza und die Scholastik*, in “Philosophische Aufsätze Eduard Zeller gewidmet”, Leipzig, 1887, pp. 119-120.

13 “[A]n clare, et indubitanter intelligas ex sola illa definitione, quam de Deo tradis, demonstrari, tale Ens existere?” G, IV, 10.

14 “[D]efinitiones non nisi conceptus mentis nostrae continere, mentem autem nostram multa concipere, quae non existunt, et fecundissimam esse in rerum semel conceptarum multiplicatione et augmentatione.” *Ibid.*

15 Cfr. G. SACCARO DEL BUFFA, *Le origini del panteismo*, cit., pp. 337. Viene documentato come nella prima parte dello scambio epistolare con Oldenburg (che, secondo Saccaro Del Buffa, ripete esattamente in diversi punti il testo di un ipotetico *Abbozzo*, prima stesura dell’*Ethica*) e nella KV le medesime espressioni vengano utilizzate per caratterizzare indifferentemente gli attributi divini e la sostanza. Sarebbe dunque caratteristica di questa prima fase della filosofia spinoziana la concezione di infinite sostanze, ognuna costituita da un attributo che la diversifica dalle altre, rendendola infinita e sommamente perfetta solo nel genere espresso da quell’attributo. Siamo in presenza di “infinite dimensioni parallele, logicamente ed ontologicamente autosufficienti” (*Ivi*, p. 161). Considerate nel loro insieme, queste sostanze-attributo si identificano con l’essenza divina. Questa lettura è condivisa da Gueroult a proposito del primo blocco di proposizioni dell’*Ethica* (Cfr. M. GUEROUULT, *Spinoza, I – Dieu (Ethique, I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, pp. 106-176).

Molta luce mi ha recato questa vostra seconda lettera, ma non tanta da dissipare ogni oscurità: ciò che avverrà felicemente, io spero, quando mi avrete chiaramente e distintamente istruito intorno alla vera e prima origine delle cose. Finché, infatti, non avrò visto chiaramente da quale causa e in che modo le cose abbiano incominciato ad esistere, e in qual rapporto di dipendenza esse si trovino con la prima causa, se pure questa sussiste, tutto quello che sento o leggo mi parrà inutile.¹⁶

Con le successive *Epp. V, VI e VII*, lo scambio epistolare si sposta su altri temi e poi rallenta e si interrompe per lungo tempo dopo l'*Ep. XIV*, senza che Oldenburg abbia ottenuto da Spinoza altro che il rinvio all'*integrum opusculum* ancora in via di correzione.

Ciò non toglie però che lo scambio di vedute abbia indotto Spinoza a riflettere ulteriormente sulla relazione tra essenza ed esistenza in Dio, alla portata della sua definizione, e che questo approfondimento abbia prodotto diversi sviluppi riscontrabili nel resto della sua produzione filosofica.

Il capitolo I, 2 della KV, ad esempio, attesta un notevole travaglio di pensiero intorno a questi medesimi argomenti, del quale in questa sede è opportuno prendere in considerazione unicamente i risultati:¹⁷ l'esistenza di Dio non viene più dimostrata attraverso l'esistenza degli attributi-sostanze, come Spinoza proponeva ad Oldenburg nel 1661, ma al contrario è il concetto di Dio definito nella sua unità che permette di dimostrare l'esistenza degli attributi. Nel corso dello sviluppo della KV, Spinoza farà definitivamente prevalere l'unità della natura divina, come antecedente e fondante rispetto agli attributi ed alla loro

16 "Multum quidem mihi lucis in posteriori hac epistola effudisti, non tamen tantum, ut omnem caliginem dispulerit; quod tum, credo, fiet feliciter, quando distincte, et clara de vera, et prima rerum origine me instruxeris. Quamdiu enim perspicuum mihi non est, a qua causa, et quomodo res coeperint esse, et quo nexu a prima causa, si qua talis sit, dependeant; omnia quae audio, quaeque lego, scopae mihi dissolutae videntur." G, IV, 15.

17 Cfr. G. SACCARO DEL BUFFA, *op. cit.*, pp. 199-217.

coesistenza.

Si produce qui per la prima volta anche la distinzione tra il valore assoluto, ontologico, del rapporto necessario tra essenza ed esistenza della natura divina, ed il significato che questo stesso rapporto implica rispetto alla conoscenza: diventa cruciale il ruolo dell'intelletto umano, che opera razionalmente sull'unicità di Dio, potenza ancora oscura e indeterminata, per ricavarne la prima espressione essenziale negli attributi.¹⁸

Il concetto di metafisica come “scienza degli enti infiniti fondato sullo studio di Dio, della sua natura, e delle realtà universali ed infinite che seguono da lui”, secondo la definizione di Di Vona,¹⁹ sembra dunque caratterizzare il pensiero spinoziano fin dalle sue prime manifestazioni.

Lo stesso studioso precisa di seguito come la metafisica sia impegnata anche a determinare la natura della realtà finita, ma questo avvenga sempre grazie ad un fondamento iniziale concernente Dio o i suoi effetti infiniti: questo perché “[q]uello che è primo nell'ordine metafisico di natura, deve anche essere primo nell'ordine logico della conoscenza”²⁰.

Riassumendo, all'inizio degli anni '60 Spinoza sta certamente insistendo su questi temi, approfondendoli costantemente: dunque, superata l'iniziale concezione che intendeva essenza ed esistenza come pertinenti alle sole sostanze-attributo, costituenti la natura di Dio, Spinoza sposta ora la sua attenzione ad

18 Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 10. “Nous verrons que le premier niveau [d'expression] doit être compris comme une véritable constitution, presque une généalogie de l'essence de la substance.”

19 P. DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza, parte I*, Firenze, La Nuova Italia, 1960, p. 34.

20 *Ibid.* I riferimenti specifici sono alla KV, ma Di Vona insiste sul fatto che tale concezione si ritrova nell'*Ethica*, e vale per il percorso speculativo spinoziano nel suo insieme.

un'altra valenza degli attributi, quali strutture legate alla nostra conoscenza dell'unica sostanza divina autosussistente.²¹

Come si è già accennato, questo nuovo rapporto costitutivo (invertito) tra gli attributi e Dio consente finalmente di dimostrare l'esistenza di Dio sulla base della sua sola essenza, riprendendo argomenti che erano già presenti in Descartes, ai quali il pensatore francese non volle mai attribuire la giusta rilevanza per timore di destare il sospetto dei teologi (i "curiosi"):²² ora quel Dio inteso come *causa sui* che Oldenburg aveva delineato a Spinoza nell'*Ep. III*²³ per metterlo di fronte alle estreme e paradossali conseguenze della sua impostazione filosofica trova finalmente la sua collocazione nell'ontologia spinoziana.

L'intenso lavoro speculativo di quel periodo maturerà anche in altri risultati, dei quali vi sono inevitabilmente cospicue tracce nell'universo concettuale e linguistico del TdIE.²⁴ Su tutto, la distinzione tra la definizione di un ente creato e quella riguardante l'ente increato, che costituirà anche l'oggetto di un importante scambio epistolare tra il filosofo e l'amico De Vries²⁵ ed è alla base di una delle distinzioni cardinali dell'opera sul metodo.²⁶

Quest'ultimo argomento ci porta nel mezzo della temperie del TdIE: si tratta di quella corrente incessante dentro al pensiero di Spinoza, che lo induce a

21 Come viene espresso con chiarezza nell'*Ep. IX*.

22 Descartes dimostra l'esistenza *propria sua vi* dell'essenza divina nelle *Primae Responsiones* accluse alle *Meditationes* (AT, VII, p. 118 sgg.).

23 "Possum quippe ex mentali congerie omnium perfectionum, quas in hominibus, animalibus, vegetabilibus, mineralibus etc. deprehendo, concipere et formare substantiam aliquam unam, quae omnes illas virtutes solide possideat, quin imo Mens mea valet easdem in infinitum multiplicare et augere; adeoque Ens quoddam perfectissimum et excellentissimum apud sese effigiare, cum tamen nullatenus inde concludi possit huiusmodi Entis existentia." G, IV, 10.

24 .Cr. B. ROUSSET, *op. cit.*, p. 431. Rousset nota come buona parte del TdIE sia strutturata in domande e risposte, in una dialettica che rimanda allo scambio di idee tipico della corrispondenza epistolare dell'A.

25 Cfr. *Epp. VIII-X* a Simon de Vries.

26 Cfr. § 96.

considerare le *res* a partire dall'esperienza, senza che egli abbia ancora trovato una formula che ne leghi essenza ed esistenza in una definizione, come è invece avvenuto per l'idea di Dio dopo un elaborato affinamento concettuale.

Il tentativo del TdIE affiancherà per la prima volta le coordinate *causali* di una *res* a quelle *essenziali*, nello sforzo consapevole di ricollegare ciò che è creato all'increato ed infinito dal quale deve provenire, e di ciò inizieremo ad occuparci nel prossimo capitolo.

Capitolo II – Le basi della *methodus* ed i “*modi percipiendi*”

Che spazio può aprirsi per un metodo all'interno della filosofia di Spinoza, improntata al più rigoroso determinismo?

Nella formulazione finale della filosofia spinoziana, l'*Ethica ordine geometrico demonstrata*, il termine *methodus* ricorre solo due volte: nel primo scolio di EIIp40 e nella Prefazione di EIII. Particolarmente in quest'ultimo luogo risulta chiaro che Spinoza si sta riferendo al metodo geometrico, ovvero a quello strumento che gli consentirà di trattare le passioni e gli appetiti umani come se “*quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset.*”

Con ogni evidenza, non si tratta più di quella *methodus* come *cognitio reflexiva* che costituisce il filo conduttore del TdIE. Gueroult sottolinea che “i termini *riflessione* e *conoscenza riflessiva* non appartengono al vocabolario dell'*Ethica*, ma a quello del *De Emendatione*” ed aggiunge: “La sparizione di questo termine [conoscenza riflessiva] segna il superamento del punto di vista del soggetto e dello psicologismo, in favore del punto di vista di Dio e dell'ontologia.”¹

Così, se la conoscenza non è altro che il manifestarsi di Dio, ed il metodo geometrico vale e trova giustificazione come forma della verità divina nel suo necessario autoesplicarsi, come può la sola intuizione separata dalla sua *ratio* ontologica – è la tesi del TdIE – fondare il metodo come *cognitio reflexiva*?²

1 M. GUEROUT, *Spinoza. II – L'âme*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974, p. 13. Traduzione nostra.

2 Cfr. in proposito M.A. REALE DILIBERTO, *L'errore come fatto teoretico nella filosofia di Spinoza*, “Filosofia”, 18, 1967, p. 268.

Contro questa evidenza, ve n'è un'altra altrettanto indubitabile, ovvero l'interesse che Spinoza manifestò sempre per il trattato incompiuto.

Abbiamo così l'attestazione che ci fornisce la *Admonitio ad lectorem* delle OP: "In animo semper habuit eum perficere."³ Come è noto, la *Admonitio* è opera di Jarig Jelles,⁴ uno tra gli amici intimi di Spinoza che furono costantemente a contatto con il filosofo ed ebbero occasione di discuterne gli scritti all'interno di veri e propri gruppi di studio.⁵ Non si tratta quindi di un'opinione di poco peso, ma di una testimonianza diretta e competente.

Ancora più indicativa è l'*Ep. XXXVII*, risalente al 10 giugno del 1666, quando Spinoza aveva sullo scrittoio le prime due parti complete dell'*Ethica* ed almeno le prime otto proposizioni della terza parte. Alla domanda del suo corrispondente Bouwmeester sulla possibilità del darsi di un metodo col quale noi possiamo procedere "senza inciampare e senza annoiarci", Spinoza risponde:

Credo che avrò risposto sufficientemente a questo quesito, se riuscirò a dimostrare che si deve dare necessariamente un metodo col quale noi possiamo dirigere e coordinare le nostre percezioni chiare e distinte, e che il nostro intelletto non è, come il corpo, esposto al caso.⁶

L'esigenza di un metodo viene dunque confermata ("*necessario debeat dari methodus*"), e nella breve lettera è riconoscibilissima la stessa struttura del TdIE: la dipendenza delle percezioni chiare e distinte dall'assoluta nostra potenza, la fortuna che sta alla base delle altre percezioni, la distinzione tra idee vere, fittizie,

3 G, II, 4.

4 Cfr. B. ROUSSET, *op. cit.*, p. 145.

5 Sull'importanza di Jelles e dei *Collegianten* riguardo l'opera di Spinoza, cfr. O. MEINSMA, *Spinoza et son cercle*, Paris, Vrin, 1983 (traduzione ampliata di *Spinoza en zijn Kring*, La Haye, Nijhoff, 1896), in particolare le pp. 103-131.

6 "[M]e satisfactorum puto, si ostendam, quod necessario debeat dari Methodus, qua nostras claras, et distinctas perceptiones dirigere, et concatenare possumus, et quod intellectus non sit, veluti corpus, casibus obnoxius." G, IV, 189.

false e dubbie.

Dunque, se vogliamo escludere che lo Spinoza del 1666⁷ non si fosse avveduto delle incongruenze evidenti che sembrano separare nettamente la prospettiva progressivo-metodica del TdIE da quella dell'opera maggiore, mantenendo in essere due approcci filosofici inconciliabili, occorre pensare ad una forma di convivenza effettiva tra le due visioni (o perlomeno progettata come tale dal filosofo).

Secondo una nota formula, la totale comprensibilità del reale è il primo articolo di fede dello spinozismo: il nostro intelletto ha in sé la chiave per la perfetta intelligenza delle cose.

Spinoza riconosce la necessità di un metodo, nel senso di una “via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigi[m]ur”⁸ prima ancora che nel senso metafisico-geometrico che caratterizzerà l'*Ethica*, poiché la sua visione filosofica lo obbliga a ricondurre ad uno statuto di piena necessità anche le cose singolari, le *res* nel loro inessenziale – ma necessario – presentarsi.

È proprio l'esigenza deterministica nel suo senso più integrale ad imporre che gli enti singolari non restino preclusi alla facoltà intellettiva umana, relegati ad una incomprendibilità strutturale che oscurerebbe tutta l'architettura del reale: di qui la necessità di una modalità progressiva di conoscenza, di una *via*.

7 R. Violette sostiene che a partire dal 1670, con la seconda redazione dell'*Ethica*, Spinoza avrebbe rinunciato una volta per tutte all'idea di un metodo filosofico (cfr. R. VIOLETTE, *Méthode inventive et méthode inventée dans l'introduction au «De Intellectus Emendatione» de Spinoza*, “Revue philosophique de la France et de l'étranger”, CII, 3, 1977, p. 303). Se è vero che neppure in questa circostanza Spinoza completa la revisione del TdIE, è altresì vero che in una lettera a E.W. von Tschirnhaus risalente al gennaio – febbraio 1675 (*Ep. LX*) egli – riferendosi al suo metodo - spiega di non averne ancora “ultimata la trascrizione”. Il che ci appare diverso da un abbandono dell'argomento.

8 G, II, 5.

Rispetto alla gnoseologia dell'*Ethica*, dove il parallelismo tra attributi di un'unica Sostanza garantisce e legittima in partenza il valore originario della conoscenza, compresa quella di origine immaginativa, ed evita il ricorso ad un metodo come percorso o come criterio di verità, l'impostazione del TdIE risulta tortuosa e poco leggibile. Il persistere di tematiche e di una terminologia legate a filosofie radicalmente diverse, ovvero a quella di Descartes ed alla Seconda scolastica, la riluttanza a definire i concetti utilizzati,⁹ con attitudine opposta a quella abituale dell'*Ethica*, acuiscono questa difficoltà.

Al di là di questo, il vero ostacolo al darsi di una metodologia (o logica)¹⁰ all'interno del pensiero spinoziano consiste in questo: Spinoza intende il metodo come fondante una conoscenza vera e adeguata (conoscenza delle essenze o delle cause delle cose), e non semplicemente chiara e distinta, come avviene in Descartes.

Il metodo consisterà perciò nel conoscere la conoscenza vera: e sia che si sottolinei l'aspetto ontologico del conoscere, quale modo del pensiero, come avviene nella KV e nell'*Ethica*, oppure la sua natura di idea, fondamento della riflessione, non si potrà eludere un rinvio essenziale alla realtà ontologica che fonda tale conoscenza.¹¹ Quando questo fondamento ontologico, come puntualmente avviene anche nel TdIE, viene inteso come un ordine eterno strutturato in leggi immutabili,¹² ci si pone entro un ambito che esclude la possibilità di ogni *emendatio* e la ragione di ogni *methodus*.

9 Nel solo § 19 compaiono senza alcun chiarimento preliminare i termini: *perceptio, intellectus, essentia, causa, proprietas*.

10 Sulla lettura del TdIE come logica, nel senso comune nel XVII secolo, cfr. H. DE DIJN, *Spinoza's Logic or Art of Perfect Thinking*, "Studia Spinozana", 2, 1986, pp. 15-24.

11 Cfr. J.M. POUSSEUR, *La première métaphysique spinoziste de la connaissance*, "Cahiers Spinoza", 2, 1978, pp. 288-289.

12 Cfr. § 12.

Esiste dunque una lettura della *methodus* spinoziana che non la dissolva nelle contraddizioni e nelle incongruenze?

La metodologia del TdIE sorge con una finalità espressamente dichiarata: porre rimedio alla “humana imbecillitas”, alla nostra debolezza (che ci rende incapaci di cogliere l’ordine eterno e le leggi inderogabili della natura), e consentirci di attingere ad una natura più solida.¹³

La natura umana più solida alla quale si ambisce è quella che ha piena consapevolezza dell’unione della mente con la Natura, intesa – piuttosto sbrigativamente – come ordine eterno delle leggi necessarie: dunque si tratta di attingere ad un nuovo grado di consapevolezza, che è conoscenza, e per ottenerlo è necessario sottoporre la *mens* ad *emendatio*, attraverso un processo che è parte integrante della *methodus*.

In questo senso, l’approccio non è diverso da quello dell’*Ethica*: la salvezza morale e la liberazione dall’infelicità si ottengono attraverso la conoscenza.

Ciò premesso, mi accingerò al primo compito, che è da assolvere prima di tutti, cioè ad emendare l’intelletto e a renderlo adatto a conoscere le cose nel modo che occorre per conseguire il nostro fine.¹⁴

Immediatamente di seguito, Spinoza preciserà che, secondo “l’ordine naturale”, ciò avverrà riassumendo tutti i modi di percepire, scegliendo il migliore; contemporaneamente, si tratterà di conoscere le nostre forze e la natura (umana)

13 “Cum autem humana imbecillitas illum ordinem cogitatione sua non assequatur, et interim homo concipiat naturam aliquam humanam sua multo firmiorem, et simul nihil obstare videat, quominus talem naturam acquirat, incitatur ad media quaerendum, quae ipsum ad talem ducant perfectionem.” § 13.

14 “Hisce sic positis, ad primum, quod ante omnia faciendum est, me accingam, ad emendandum scilicet intellectum, eumque aptum reddendum ad res tali modo intelligendas, quo opus est, ut nostrum finem assequamur.” § 18.

che si desidera perfezionare.¹⁵

Non sono poche le incongruenze riscontrabili in queste prime pagine del TdIE. Ad esempio, come può l'uomo aspirare ad una perfezione che attualmente non gli compete, se nulla può dirsi perfetto o imperfetto, dato che ogni cosa nella sua natura dipende da leggi necessarie? Ma è opportuno ricordare quanto Spinoza afferma nella *Ep. XXXVII*: trattando del metodo, è sufficiente proporre al lettore una "historiola mentis",¹⁶ non è necessaria una trattazione rigorosa e pienamente fondata.

II.4 – Spinoza si volge ad enumerare i "modi percipiendi" dei quali ci siamo fin qui serviti "per affermare o negare qualcosa senza lasciar dubbi":

I. C'è una conoscenza che abbiamo da ciò che abbiamo inteso dire o da un qualche segno che viene detto arbitrario.

II. C'è una conoscenza che abbiamo da un'esperienza vaga, cioè da un'esperienza che non viene determinata dall'intelletto; viene però chiamata esperienza solo perché, essendoci accidentalmente offerta e non avendo noi nessun altro esperimento che le contrasti, essa seguita a valere come incontrastata.

III. C'è una conoscenza nella quale l'essenza di una cosa si conclude da un'altra cosa, ma non adeguatamente; ciò succede o quando da un qualche effetto ricaviamo la causa oppure quando da un qualche universale si conclude che una proprietà lo accompagna sempre.

IV. Infine c'è una conoscenza nella quale la cosa è conosciuta per la sua sola essenza, ovvero per la conoscenza della sua causa prossima.¹⁷

15 "Quod ut fiat, exigit ordo, quem naturaliter habemus, ut hic resumam omnes modos percipiendi, quos hucusque habui ad aliquid indubie affirmandum, vel negandum, quo omnium optimum eligam, et simul meas vires, et naturam, quam perficere cupio, noscere incipiam." *Ibidem*.

16 Cfr. G, IV, 189.

17 "I. Est perceptio, quam ex auditu aut ex aliquo signo, quod vocant ad placitum, habemus.

II. Est perceptio, quam habemus ab experientia vaga, hoc est, ab experientia, quae non determinatur ab intellectu, sed tantum ita dicitur, quia casu sic occurrit, et nullum aliud habemus experimentum, quod hoc oppugnat, et ideo tanquam inconcussum apud nos manet.

III. Est perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate; quod fit, cum vel ab aliquo effectu causam colligimus, vel cum concluditur ab aliquo universali, quod semper aliqua proprietate concomitatur.

IV. Denique perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae." Cfr. § 19. Secondo un uso universalmente accettato, per brevità da questo punto in poi i quattro "modi percipiendi" vengono denominati anche: I) conoscenza per segni arbitrari, II) conoscenza per esperienza vaga, III) conoscenza razionale, IV) conoscenza intuitiva.

Questa descrizione coincide con quelle che Spinoza fornisce anche nella KV¹⁸ e nell'*Ethica*,¹⁹ se si esclude la questione già citata della triquadripartizione.²⁰

Ribadiamo che in questa sede non si intende affrontare analiticamente la tematica dei “modi percipiendi”, ma solo un’indagine funzionale a delineare quello snodo centrale della teoria metodologica spinoziana che è il concetto di *mens*, legato indissolubilmente a quelli di *idea*.

Affermare e negare sono prerogative della *mens*, che peraltro non viene mai definita nel trattato. Secondo Giancotti Boscherini, il significato della *mens* conserverebbe sempre il valore di “idea del corpo”²¹ tra la KV, il TdIE (che, come si è detto, non tratta specificamente tale concetto ma lo presupporrebbe “ovviamente nella formulazione della *Korte Verhandeling*”)²² e l'*Ethica*, senza subire mutamenti sostanziali. Osserva ancora che “la conoscenza definisce tutta la realtà della mente spinoziana”:²³ ed è quanto ci interessa principalmente in questa sede.

Giancotti Boscherini evidenzia successivamente anche l’analogia tra la *mens* spinoziana, idea del corpo, e l’anima della concezione aristotelica, forma attiva del corpo passivo.²⁴ Benché questa analogia sia indiscutibile, è doveroso precisare che nel TdIE incontreremo però una *mens* solo parzialmente attiva.

18 Cfr. G, I, 54.

19 Cfr. EIIp40s2.

20 V. pagg. 10-11.

21 Cfr. E. GIANCOTTI BOSCHERINI, “Sul concetto spinoziano di *mens*”, in *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1969.

22 *Ivi*, pp. 139-149. La formulazione della KV è in realtà un insieme di formulazioni che individuano l’anima-*mens* (*ziele*) sia come modo finito del pensiero, che come conoscenza-idea (*kennisse, Idea*) di ogni cosa particolare, riguardo alla proporzione di moto e quiete che esistono nel corpo.

23 *Ivi*, p. 153.

24 *Ivi*, pp. 150-153.

L'attività è infatti propria del solo *intellectus*, mentre il resto della *mens*, l'*imaginatio*, è contraddistinto proprio da un'insuperabile passività. Come vedremo oltre, proprio la concezione della *mens* come misto di *absoluta potentia* e di passività ci imporrà di accettare con riserva la formula dell'*idea corporis*, più aderente all'orizzonte filosofico dell'*Ethica* e della KV.

Dunque la *mens* si risolve nella conoscenza, e questa si declina in quattro “modi percipiendi”; tra questi noi dobbiamo “scegliere il migliore di tutti”,²⁵ sempre in vista del nostro fine, la piena consapevolezza dell'unione della mente con la natura.

È possibile operare una distinzione tra i modi a seconda che consentano o meno di pervenire all'essenza della cosa o alla sua idea. Sulla relazione che questa caratteristica ha con quella che potremmo chiamare “efficacia” dei diversi modi, torneremo tra poco, trattando dell'unico esempio generale offerto da Spinoza, quello del IV proporzionale.²⁶

I primi due modi vengono esclusi dalle scienze proprio per questa mancata capacità di fornire una conoscenza essenziale o idea della cosa conosciuta, mentre del terzo modo occorre dire che esso “ci dà l'idea della cosa ed anche che ci porta alla conclusione senza pericolo d'errore; tuttavia non sarà per sé mezzo per acquistare la nostra perfezione”.²⁷ Quest'ultima limitazione viene finalmente meno nella conoscenza intuitiva, che “comprende l'essenza adeguata della cosa e

25 La necessità di scegliere un modo tra quelli elencati viene ribadita anche al § 26.

26 Questo esempio, con minime differenze, si ripresenta anche nell'*Ethica* (EIIp40s2).

27 “De tertio autem aliquo modo dicendum, quod habeamus ideam rei, deinde quod etiam absque periculo erroris concludamus; sed tamen per se non erit medium, ut nostram perfectionem acquiramus.” § 28.

senza pericolo d'errore".²⁸

È interessante rilevare che Spinoza precisa come di tutti questi modi ci siamo fin qui serviti per affermare e negare *indubie*, il che equivale a caratterizzarli tutti come portatori di conoscenza.²⁹ Innegabilmente, ognuno di essi perviene ad una qualche conoscenza del suo oggetto, compresi i primi due modi: usando gli esempi presenti nel testo, noi conosciamo il giorno della nostra nascita per averlo sentito dire (conoscenza per segni arbitrari: in questo caso il linguaggio umano), e sappiamo di essere mortali per aver visto dei nostri simili morire (conoscenza per esperienza vaga, frutto di generalizzazione; Spinoza aggiunge che “con questo genere di conoscenza conosco quasi tutto ciò che serve nella vita quotidiana.”)

L'esempio del IV proporzionale, che riportiamo integralmente, ci fornisce una visuale diversa sui “modi percipiendi”:

Si diano tre numeri: se ne cerca un quarto che stia al terzo come il secondo sta al primo. A questo proposito qualunque mercante dice di sapere che cosa bisogna fare per trovare il quarto, poiché certo non ha ancora dimenticato l'operazione che da sola, senza dimostrazione, ha appreso dal maestro. Ma altri dall'esperienza di casi semplici ricavano un assioma universale, cioè quando il quarto numero è manifesto per sé, come nella proporzione 2, 4, 3, 6, si accorgono, calcolando, che moltiplicato il secondo numero per il terzo, e diviso il prodotto per il primo, si ha per quoziente 6; e vedendo che si ottiene lo stesso numero, che senza far l'operazione sapevano essere proporzionale, ne concludono che l'operazione è adatta a trovare sempre un quarto numero proporzionale. Ma i matematici, in base alla prop. 19 del libro 7 di Euclide sanno quali numeri sono tra loro proporzionali. Cioè lo sanno in base alla natura della proporzione e alla sua proprietà, secondo la quale il numero che risulta dal prodotto del primo col quarto è uguale al numero che risulta dal prodotto del secondo col terzo; tuttavia non vedono l'adeguata proporzionalità dei numeri dati e, se la vedono, non la vedono in virtù di quella proposizione, ma intuitivamente,

28 “Solus quartus modus comprehendit essentiam rei adaequatam, et absque erroris periculo.” § 29.

29 Cfr. F. BIASUTTI, *Verità e certezza nella epistemologia spinoziana*, “Verifiche”, 17, 1988 (ampliamento di *Truth and certainty in Spinoza's epistemology*, “Studia Spinozana”, 2, 1986, p. 68.

senza fare alcuna operazione.³⁰

Non sfugge come i diversi modi di percepire convergano in questo caso su un unico oggetto, il numero che costituisce il IV proporzionale. Spinoza sta dunque usando l'esempio per esporre le caratteristiche della conoscenza in sé, fuori di ogni rimando ad ambiti diversi e specifici.³¹

In breve, risulta che tutti i modi pervengono ad una conoscenza che può esser detta vera, e vera alla medesima maniera, perché solo astrattamente è possibile distinguere lo stesso numero ottenuto ora per via intuitiva ed ora ricavato attraverso la semplice generalizzazione di un'esperienza. Tutti i modi individuano lo stesso numero, pervenendo ad una conoscenza che è vera se non altro perché non si può in alcun modo dichiarare falsa. Ma Spinoza insiste ancora (§ 25, immediatamente dopo l'esempio) perché la scelta cada sul *miglior modo di conoscenza*, indicandoci così che deve intervenire qualche altro criterio, andando oltre la pura efficacia e prescindendo dagli ambiti di applicazione.

Alle soglie della trattazione del metodo vero e proprio, che inizia al § 30, ancora non sappiamo su quali basi Spinoza intenda accordare una netta preferenza al III e IV modo di percepire.

30 "Dantur tres numeri; quaerit quis quartum, qui sit ad tertium, ut secundus ad primum. Dicunt hic passim mercatores, se scire, quid sit agendum, ut quartus inveniatur, quia nempe eam operationem nondum oblivioni tradiderunt, quam nudam sine demonstratione a suis magistris audiverunt. Alii vero ab experientia simplicium faciunt axioma universale, scilicet ubi quartus numerus per se patet, ut in his 2, 4, 3, 6, ubi experiuntur, quod ducto secundo in tertium, et producto deinde per primum diviso fiat quotiens 6; et cum vident eundem numerum produci, quem sine hac operatione noverant esse proportionalem, inde concludunt operationem esse bonam ad quartum numerum proportionalem semper inveniendum. Sed mathematici vi demonstrationis prop. 19. lib. 7. element. Euclidis sciunt, quales numeri inter se sint proportionales, scilicet ex natura proportionis eiusque proprietate, quod nempe numerus, qui fit ex primo et quarto aequalis sit numero, qui fit ex secundo et tertio. Attamen adaequatam proportionalitatem datorum numerorum non vident; et si videant, non vident eam vi illius propositionis, sed intuitive, nullam operationem facientes." §§ 23-24.

31 Uno studio di estremo interesse dell'esempio del IV proporzionale viene condotta da Alexandre Matheron (Cfr. A MATHERON, "Spinoza and the Euclidean Arithmetic: the example of the Fourth Proportional", in M. GRENE e D. NAILS (Ed.), *Spinoza and the Sciences*, Reidel, Dordrecht, 1986).

Un chiarimento approfondito sulla natura del conoscere sarà possibile solo con la trattazione delle idee, che si estenderà di fatto per tutta la restante parte del trattato sul metodo, mentre qui siamo ancora in piena “*historiola mentis*”.³² Ciò non esclude però che diverse indicazioni preziose si possano ricavare dalle note relative ai paragrafi appena esaminati: le note f, g ed h, secondo la numerazione delle OP.

Queste note hanno per tema la natura dell’inferenza causale, vale a dire una struttura logica caratteristica della conoscenza razionale: cosa percepiamo quando operiamo un’inferenza dall’effetto alla causa?

A commento della prima formulazione della conoscenza razionale, che ricava le sue conclusioni risalendo dall’effetto alla causa oppure da un universale alle proprietà che gli sono sempre associate, nella prima nota Spinoza osserva che:

Quando ciò succede, non comprendiamo della causa niente oltre ciò che consideriamo nell’effetto: il che risulta a sufficienza dalla constatazione che allora la causa non viene espressa che con termini estremamente generici, come «dunque c’è qualcosa», «dunque c’è una qualche potenza» eccetera. O anche dalla constatazione che la causa viene espressa negativamente «dunque non è questo o quello» eccetera. Nel secondo caso si attribuisce alla causa, in virtù dell’effetto, qualcosa che si concepisce chiaramente, come mostreremo nell’esempio; ma non si attribuiscono altro che proprietà, non certo l’essenza particolare della cosa.³³

L’accento è posto sull’insufficienza e genericità (più avanti dirà “astrattezza”) di questa conoscenza. L’ultima parte della nota è ancor esplicita: grazie a questo

32 Introducendo la trattazione delle idee fittizie, al § 51, Spinoza puntualizza ancora una volta le limitazioni imposte dalla prospettiva metodica per quel che riguarda l’esposizione della vera natura delle percezioni: “Interim moneo me hic essentiam unicujusque perceptionis, eamque per proximam suam causam non explicaturum, quia hoc ad Philosophiam pertinet, sed tantum traditurum id, quod Methodus postulat”. Ciò non toglie che l’estesa disamina relativa alle idee sarà sufficiente a coglierne il senso filosofico e la natura.

33 “Hoc cum fit, nihil de causa intelligimus [propter] quod in effectu consideramus: quod satis apparet ex eo, quod tum causa non nisi generalissimi terminis explicetur, nempe his, Ergo datur aliquid, Ergo datur aliqua potentia, etc. Vel etiam ex eo, quod ipsam negative exprimat, Ergo non est hoc, vel illud, etc. In secundo casu aliquid causae tribuitur propter effectuum, quod clare concipimus, ut in exemplo ostendemus; verum nihil praeter propria, non vero rei essentia [particularis]” Nota f.

tipo di inferenza, la cosa si conosce chiaramente, ma non si tratta che di proprietà, mentre l'essenza sfugge.

La nota g è riferita all'esempio concreto di conoscenza del III genere citato al § 21, vale a dire la chiara conclusione che l'anima è unita al corpo, derivante dal fatto che sentiamo il nostro corpo e nessun altro.

Da questo esempio risulta con chiarezza ciò che ho appena notato. Infatti per quell'unione [dell'anima col corpo] intendiamo precisamente la sensazione di quell'effetto dal quale concludevamo la causa della quale non comprendiamo niente.³⁴

L'unione di anima e corpo è la causa di tale sensazione, ma quale sia la vera natura di quella sensazione e di quell'unione, non siamo in grado di determinarlo a partire dalla conoscenza che ne abbiamo.

Questa conclusione, sebbene certa, tuttavia non è abbastanza sicura, se non per chi usi estrema prudenza. Infatti, se non si sta molto attenti, si cadrà subito in errore, perché le cose, quando si concepiscono così astrattamente, non per la loro vera essenza, vengono immediatamente confuse dall'immaginazione. Infatti ciò che è in sé uno, gli uomini immaginano che sia molteplice; e a ciò che concepiscono astrattamente, separatamente e confusamente, impongono dei nomi che essi stessi usano per significare altre cose più familiari; di modo che immaginano quelle così come sogliono immaginare le altre alle quali per prime imposero questi nomi.³⁵

Questo gruppo di note³⁶ dedicate alla critica della conoscenza razionale, o per meglio dire, al rischio di astrazione che può presentarsi anche entro la conoscenza chiara, offre diversi spunti degni di approfondimento.

34 "Ex hoc exemplo clare videre id est, quod modo notavi. Nam per illam unionem nihil intellegimus praeter sensationem ipsam, effectus scilicet, ex quo causam, de qua nihil intellegimus, concludebamus." Nota g.

35 "Talis conclusio, quamvis certa sit, non tamen satis tuta est, nisi maxime caventibus. Nam nisi optime caveant sibi, in errores statim incident: ubi enim res ita abstracte concipiunt, non autem per veram essentiam, statim ab imaginatione confunduntur. Nam id, quod in se unum est, multiplex esse imaginantur homines. Nam iis, quae abstracte, seorsim, et confuse concipiunt, nomina imponunt, quae ab ipsis ad alia magis familiaria significandum usurpantur; quo fit, ut haec imaginantur eodem modo, ac eas res imaginari solent, quibus primum haec nomina imposuerunt." Nota h.

36 Cfr. B. ROUSSET, *op. cit.*, pp. 186-193, ove si considerano le tre note f, g ed h come disposte secondo un ordine logico che sarebbe anche cronologico, previo un accurato esame.

Per la prima volta nel TdIE compare il nesso esplicito tra conoscenza e causalità, in questa prima formulazione dell'adeguatezza (in forma negativa): oltre alla chiarezza, a garantire una conoscenza adeguata è il rapporto causale determinato in modo non astratto. Ciò che non avviene nel caso dell'inferenza dall'effetto alla causa.

Compare anche il tema della *permixtio* tra mente e corpo che era al centro della riflessione di Descartes come lo sarà per Spinoza, e compare in una forma (interazione tra due sostanze) che ci conferma la diversità dell'orizzonte filosofico del TdIE rispetto a quello dell'*Ethica*.

Dell'azione del corpo sull'anima si sa dunque solo che consiste in quella sensazione, senza che si possa concludere nulla di chiaro sulla natura dei due elementi che interagiscono, e neppure sulla natura dell'azione stessa che li lega, definita come "sensazione". La sensazione è l'unità sostanziale di anima e corpo, che noi possiamo percepire, senza che ciò ci metta in grado di scomporla negli elementi primi: l'unione è quella sensazione, che viene considerata come l'effetto entro un'inferenza causale che resta indeterminata per quanto logicamente stringente.³⁷

"Percipio" è un verbo spesso ricorre in merito alla relazione della mente con il corpo,³⁸ è il cogliere un oggetto senza che vi sia ancora un riferimento preciso alla sua natura. Il carattere indeterminato che Spinoza attribuisce a questo termine di origine cartesiana risulta anche dalla esposizione dei "modi percipiendi" come *maniere* di acquisire le percezioni, senza che si possa parlare di

37 Gueroult nota che l'esempio è "particulièrement malencontreux", dato che nell'*Ethica* un nesso causale che proceda dall'effetto alla causa, capovolgendo l'ordine della conoscenza vera (dalla causa all'effetto, come vuole EIA4) verrebbe classificato come avente natura immaginativa. Cfr. M. GUEROUULT, *Spinoza. II – L'âme, cit.*, p. 598.

38 Cfr. E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Lexicon Spinozanum*, Den Haag, Nijhoff, 1970, pp. 816-820, s.v.

una reale differenziazione in *generi* diversi.³⁹

Nei casi in cui alla base del “percepire” vi sia una sensazione, come avviene nella relazione tra anima e corpo, assistiamo all’introdursi nella *mens* di un elemento di passività, di oscurità non penetrabile.⁴⁰

Spinoza non accetta più l’impostazione cartesiana (la sensazione come il contatto tra due sostanze eterogenee, prodotto di un problematico *influxus physicus*⁴¹) ma non è disposto ad offrirci una soluzione del problema attraverso quella che conosciamo come “dottrina del parallelismo extracogitativo”,⁴² dove l’unione tra anima e corpo non viene più intesa come azione tra due sostanze connesse da un legame causale, ma come vera e propria unità di una medesima sostanza.

Se la formula del parallelismo non emerga nel TdIE perché all’epoca della sua redazione Spinoza si muovesse ancora nell’ambito di un’ontologia che prevedeva unicamente sostanze dotate di un solo attributo, oppure se egli abbia inteso appositamente evitare l’argomento in un’opera metodologica, esula da questa indagine.

Completando il nostro excursus sui “modi percipiendi”, possiamo trarre

39 Su questo argomento, cfr. G. STEMANN, *Die vier “Modi percipiendi” in Spinozas “Tractatus de intellectus emendatione”*, Hamburg, 1976.

40 In EIIId3e, dopo aver definito l’idea, Spinoza sceglie *conceptus* in luogo di *perceptio* attribuendo una connotazione passiva a quest’ultimo termine: “Dico potius conceptum, quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, Mentem ab objecto pati. At conceptus actionem Mentis exprimere videtur.”

41 Per una trattazione di questo tema nell’ambito della filosofia del XVII secolo, cfr. E. O’NEILL “Influxus Physicus”, in S. Nadler (Ed.), *Causation in Early Modern Philosophy*, Penn State Press, 1989, pp. 27-55.

42 Enunciata in EIIp7: “Ordo, et connexio idearum est, ac ordo, et connexio rerum”. Nell’*Ethica*, il meccanismo base della sensazione viene descritto in EIIp13, post. V, come azione meccanica dei corpi esterni sulle superfici molli del corpo umano, con un vero e proprio trasferimento di forme (*vestigia*) dagli uni all’altra.

ulteriori conclusioni, destinate a venire riprese ed integrate nel successivo esame del concetto di idea nel TdIE.

Spinoza ordina il nostro percepire secondo quattro modalità che non rappresentano un rimando ad altrettanti generi della conoscenza,⁴³ e neppure si dimostrano strettamente legate all'efficacia immediata, ma presuppongono diverse potenzialità rispetto al coglimento dell'essenza del conosciuto, ancora lungi dall'essere dimostrate.⁴⁴ Solo l'ultimo modo, la conoscenza intuitiva, è indicata come mezzo valido per acquistare la nostra perfezione.

Al di là di una serie di esempi specifici e di un'esempio generale, la natura di questi modi non viene approfondita in modo esauriente. Violette osserva ad esempio che, benché questo sia “il colmo per un razionalista”, Spinoza non dimostra nulla sulla conoscenza intuitiva, neppure la stessa esistenza di questo *modus*, ma ce lo impone arbitrariamente come l'unico adeguato. Allo stesso modo, la conoscenza razionale viene scartata senza che possiamo comprenderne fino in fondo i motivi.⁴⁵

Nonostante queste debolezze, la trattazione dei “modi percipiendi” inizia a delineare il progetto metodico di Spinoza nella sua originalità.

Volgendoci ancora una volta alla descrizione dei quattro modi, possiamo constatare come quelli inadeguati procedano “*ex auditu, ab experientia vaga, ab aliquo effectu, ab aliquo universalibus*”:⁴⁶ vale a dire tramite determinazioni estrinseche che denotano invariabilmente passività, mentre l'intuizione accede

43 Cfr. anche M. GUEROUULT, *Spinoza. II – L'âme, cit.*, p. 594.

44 Gli interpreti si dividono sulla validità conoscitiva dei primi due modi, in dipendenza dall'ammissione che essi possano o meno formare idee. Certamente essi non formano idee vere, ma solo confuse, in conseguenza della passività che li permea.

45 Cfr. R. VIOLETTE, *op. cit.*, pp. 312-313.

46 Cfr. § 19.

alla conoscenza “*per solam suam essentiam, vel per cognitionem suæ proximæ causæ*”,⁴⁷ anticipando la produzione di idee vere dell’intelletto “*per denominationem maxime intrinsecam*”.⁴⁸

Non è molto più che una prima traccia semantica, ma ciò non esclude che costituisca anche un indizio da non trascurare.

Come è stato anticipato, Spinoza concepisce la sua metodologia secondo criteri differenti da quelli di Descartes, ma in una continua dialettica più o meno esplicita con il pensatore francese,⁴⁹ ripensando soprattutto il valore della conoscenza vera.

Il cardine della teoria cartesiana della conoscenza, ovvero la riduzione della verità a chiarezza e distinzione, viene così esposto nei *Principia Philosophiae*:

[M]oltissimi uomini in tutta la loro vita, non percepiscono proprio nulla così abbastanza bene da poterne dare un giudizio sicuro. In realtà si richiede infatti alla percezione, su cui si possa fondare un giudizio sicuro e indubitabile, non solo di esser chiara, ma di esser anche distinta. Chiamo chiara la percezione presente e manifesta allo spirito che vi rivolge l’attenzione: come diciamo di vedere chiaramente cose che sono presenti all’occhio che le fissa, muovendolo abbastanza apertamente e fortemente. Chiamo, invece, distinta, quella percezione che, essendo chiara, è separata da tutte le altre, e precisa così da non contenere nient’altro se non ciò che è chiaro.⁵⁰

Il criterio della chiarezza e distinzione si fonda sull’esistenza di un Dio

47 *Ibid.*

48 Cfr. § 69

49 Cfr. C. SANTINELLI, *Mente e corpo. Studi su Cartesio e Spinoza*, Urbino, Quattroventi, 2000. A pag. 21 Santinelli presenta Descartes come “interlocutore primo dell’idea spinoziana di *mens*”.

50 “[P]ermulti homines nihil plane in tota vita percipiunt satis recte, ad certum de eo iudicium ferendum. Etenim ad perceptionem, cui certum et indubitatum iudicium possim inniti, non modo requiritur ut sit clara, sed etiam ut sit distincta. Claram voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est: sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter et aperte illum movent. Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita seiuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat.” *Principia Philosophiae*, I, XLV (AT VIII, 20-21).

avente una natura sommamente verace e buona, garante della nostra conoscenza: in tal modo questo criterio non riveste una funzione puramente logica, ma radica la verità delle nostre conoscenze nell'essere stesso, anche se indirettamente. Ciò che noi intendiamo secondo chiarezza e distinzione, esiste e Dio l'ha creato conformemente alla nostra percezione.⁵¹

Questa teoria ha come conseguenza l'autonomia della mente umana, ormai capace di guidarsi da sé avvalendosi di un criterio semplicissimo, ma la separa anche completamente da tutto ciò che non la costituisce, dai suoi oggetti.

E ciò comporta un rischio per il pensiero, come non manca di osservare Antoine Arnauld nelle IV obiezioni alle *Meditationes*:

Ma vedo che da ciò risulta soltanto che io posso acquistare la conoscenza di me stesso senza la conoscenza del corpo; ma non mi è ancora del tutto chiaro come quella conoscenza possa essere completa ed adeguata, sì che io possa esser certo di non ingannarmi se escludo il corpo dalla mia essenza.⁵²

La risposta di Descartes, per quanto sottile, non gli evita di dover ammettere che Arnauld ha colto nel segno:

[N]on penso che qui si cerchi una conoscenza adeguata della cosa, come pretende il chiarissimo uomo; ma la differenza sta in questo che, affinché una conoscenza sia adeguata, debbono esser contenute in essa tutte le proprietà che si trovano nella cosa conosciuta; quindi solo Dio sa di avere cognizioni adeguate di tutte le cose. Invece, un intelletto creato, anche se ha di fatto la conoscenza di molte cose, non può tuttavia, mai sapere di averle, se Dio non gliele rivela in modo particolare. Infatti, al fine di avere una conoscenza adeguata di una cosa, si richiede soltanto che la forza di conoscere che è nell'uomo sia adeguata a questa cosa; il che facilmente può avvenire. Ma perché sappia di averla, cioè sappia che Dio non ha posto nella cosa più di quanto egli ne conosce, è necessario che la sua capacità di conoscere sia

51 Cfr. *Meditationes*, VI, AT, VII, 78: “[S]cio omnia quae clare et distincte intelligo, talia a Deo fieri posse qualia illa intelligo.”

52 “At ex eo confici tantum video, aliquam mei notitiam parari posse absque notitia corporis; sed notitiam illam esse completam et adaequatam ita ut certus sim me non falli, dum ab essentia mea corpus excludo, mihi nondum perspicuum est.” *Meditationes*, VI (AT, VII, 201).

adeguata alla potenza infinita di Dio; il che è impossibile che avvenga.⁵³

La verità come chiarezza e distinzione non garantisce che la conoscenza sia “completa ed adeguata”, a meno che ciò avvenga grazie ad una rivelazione particolare di Dio.

In tal modo, la conoscenza vera non perviene mai alla certezza di aver esaurito il suo oggetto: in determinati casi noi potremmo ottenere l’adeguazione, ma non ne avremmo comunque la consapevolezza, proprio perché il nostro unico criterio di verità consiste nell’attenerci alle idee chiare e distinte.

Descartes dichiara che un *objectum* è percepito nella sua interezza qualora si presenti come una sostanza sufficientemente “ricoperta di forme” da farsi identificare appunto come sostanza,⁵⁴ rinunciando a qualunque tipo di *adaequatio*, esattamente all’opposto di quel che pretende Spinoza da ogni conoscenza che possa definirsi vera, e costituirà un vero modello negativo per il TdIE.

La prima opera pubblicata di Spinoza, i *Principia Philosophiae Cartesianae* (PPC) del 1663 costituisce un documento importante del complesso rapporto di filiazione che lega il pensiero del filosofo olandese a quello di Descartes. Nella introduzione ai PPC, Lodewijk Meyer, ampiamente ispirato da Spinoza, avverte che pur nell’ambito di una generale grande ammirazione per “il più splendido

53 “Neque enim existimo adaequatam rei cognitionem hic requiri, ut Vir C. assumit; sed in hoc differentia est, quod, ut aliqua cognitio sit adaequata, debeant in ea contineri omnes omnino proprietates quae sunt in res cognita; et idcirco solus est Deus qui novit se habere cognitiones rerum omnium adaequatas.

Intellectum autem creatus, etsi forte revera habeat rerum multarum, nunquam tamen potest scire se habere, nisi peculiariter ipsi Deus revelet. Ad hoc enim ut habeat adaequatam alicujus rei cognitionem, requiritur tantum ut vis cognoscendi quae in ipso est adaequet istam rem; quod facile fieri potest. Ut autem sciat se illam habere, sive Deum nihil amplius posuisse in illa re, quam id quod cognoscit, oportet ut sua vi cognoscendi adaequet infinitam Dei potestatem; quod fieri plane repugnat.” *Meditationes*, VI (AT, VII, 201).

54 “[P]er rem completam nihil aliud intelligere, quam substantiam indutam iis formis sive attributis, quae sufficiunt ut ex iis agnoscam ipsam esse substantiam.” *Meditationes*, VI, AT, VII, 222.

astro del nostro secolo”, lo scritto contiene alcune dottrine cartesiane che Spinoza “respinge come false, sostenendo soluzioni molto diverse”.

Ad esempio, Meijer ci rende noto che Spinoza non concepisce la mente umana come una *substantia* o *res absolute cogitans*: sostanza semplice e indivisa, dipendente unicamente da Dio e separata in tutto dalla *res extensa*.

Il nostro autore invece ammette certamente che nella natura c'è la sostanza pensante, ma nega che essa costituisca l'essenza della mente umana; secondo Spinoza, allo stesso modo che l'estensione non è determinata da limite alcuno, anche il pensiero non è determinato da alcun limite; perciò, così come il corpo umano non è estensione assolutamente, ma solo estensione determinata in certo modo dal movimento e dalla quiete, secondo le leggi della natura estesa, così anche la mente, ossia l'anima umana, ma solo pensiero determinato in certo modo dalle idee, secondo le leggi della natura pensante.⁵⁵

Meijer-Spinoza ci avverte ancora che il pensiero esiste necessariamente quando il corpo umano comincia ad esistere, e che non sarà difficile dimostrare che la volontà non è libera e non si distingue dall'intelletto, o che l'affermare ed il negare non sono niente fuori dalle idee.

Ciò che usiamo “per affermare e negare” sono anche i “modi percipiendi”, secondo la formula che Spinoza usa al § 19 del TdIE per introdurre la trattazione: e così possiamo legittimamente ritenere che quando il filosofo li espone, stia ponendo le basi per un *metodo di idee*.

L'introduzione dei PPC è un documento prezioso: non solo per stabilire i termini nei quali Spinoza definisce il suo concetto di *mens*, rimodellando in

55 “Cum contra Author noster admittat quidem, in Rerum natura esse substantiam cogitantem: attamen neget illam constituere essentiam Mentis humanae; sed statuat, eodem modo, quo Extensio nullis limitibus determinata est, Cogitationem etiam nullis limitibus determinari; adeoque, quemadmodum corpus humanum non est absolute, sed tantum certo modo secundum leges naturae extensae per motum et quietem determinata extensio, sic etiam Mentem sive Animam humanam non esse absolute, sed tantum secundum leges naturae cogitantis per ideas certo modo determinata cogitatione (.)” G, I, 132.

profondità quello cartesiano (ed infine le differenze prevarranno sulle somiglianze), ma anche perché ce ne presenta ulteriori elementi. Tanto più utile ci sarà questo supplemento di informazione in quanto qui la *mens* viene delineata senza ricorrere alla formulazione dell'*Ethica (idea corporis)* che, crediamo, non è direttamente esportabile nel TdIE senza compiere una forzatura.

Non si tratta della semplice constatazione che Spinoza non usa mai il termine *idea corporis* per definire la *mens* nel trattato, e che nello stesso manca ogni riferimento esplicito al parallelismo tra gli attributi del pensiero e dell'estensione,⁵⁶ vera e propria *ratio essendi* della *mens* come idea del corpo umano,⁵⁷ il motivo principale per evitare di sovrapporre il concetto del *De Mente* al suo omologo nel TdIE è l'assolutezza con la quale l'attività della *mens* come produttrice di idee vere viene contraddistinta in quest'ultimo, caratteristica che non trova riscontri nell'*Ethica*.

Il § 108 del TdIE, elencando le proprietà dell'intelletto afferma infatti che

Le idee chiare e distinte che formiamo, sembrano conseguire dalla sola necessità della nostra natura in maniera tale che sembra dipendere assolutamente dalla nostra sola potenza.⁵⁸

La portata di questa attività della mente assume un significato assoluto solo in relazione alla mancanza di una struttura metafisica (esplicita) nel TdIE, come potremo riscontrare nel seguito della trattazione, ed è per di più parzialmente temperata dalle due significative occorrenze del verbo “sembrare” (*videntur-videntur*) nella breve frase, ma ci sembra sufficiente per indurci ad una certa cautela nell'accostamento con l'*Ethica*.

56 Cfr. F. MIGNINI, *Spinoza's Theory on the Active and Passive Nature of Knowledge*, cit., p. 47.

57 Cfr. EIIp12 e relativo scolio.

58 “Ideas, quas claras et distinctas formamus, ita ex sola necessitate nostrae naturae sequi videntur, ut absoluta sola nostra potentia pendere videantur.”

Capitolo III – “*Methodus non dabitur, nisi prius detur idea*”

Il metodo è questione di idee, come risulta da tutto lo sviluppo del TdIE a partire dal § 30, ma Spinoza non avverte la necessità di dichiarare esplicitamente cosa debba intendersi con questo termine, conformemente, ad esempio, alla diffusissima *Logique de Port-Royal*:

La parola idea rientra nel novero di quelle che sono talmente chiare da non poter venir spiegate attraverso altre parole: poiché non ve ne sono di più chiare e più semplici.¹

Ma una definizione dell'idea non è indispensabile per approfondirne il significato nel contesto metodico, dato che nel TdIE vi sono ampi e circostanziati riferimenti in merito. Dunque, ancora una volta ci atterremo per quanto possibile ad un'analisi interna al TdIE ed al suo orizzonte concettuale.²

L'esposizione del metodo verte immediatamente sull'*idea vera*,³ e si costruisce sull'eterogeneità tra *idea* ed *ideatum*, in netta contrapposizione con l'*Ethica*, dove viene invece sottolineata ripetutamente l'identità tra ogni modo del pensiero ed il suo oggetto.

L'idea vera (abbiamo infatti l'idea vera) è qualcosa di diverso dal suo ideato: infatti altro è il cerchio, altro l'idea del cerchio. Infatti l'idea del cerchio non è qualcosa

1 “Le mot d'idée est du nombre de ceux qui sont si clars, qu'on ne les peut expliquer par d'autres: parce que il n'y en a point de plus clairs et de plus simples.” A. ARNAULD e P. NICOLE, *La Logique ou l'art de penser*, Paris, 1662, I^{re} Partie, 27, Ch. 1. Traduzione nostra. Spinoza possedeva una copia della *Logique*, come risulta da A.J. SERVAAS VAN ROOJEN, *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédicte Spinoza*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1889, p. 187.

2 Torniamo a rammentare che nel TdIE è assente ogni rimando al parallelismo tra attributi, anche se ciò non è attribuibile con certezza alla relativa immaturità della speculazione spinoziana oppure ad una scelta deliberata. Osserviamo peraltro che nella già citata *Ep. II* Spinoza sembra delineare due possibilità separate per l'indagine filosofica: da un lato la “cognitio primae causae et originis omnium rerum”, dall'altro l'analisi della conoscenza considerata in sé sola.

3 L'idea vera ha un ruolo essenziale anche nella dimostrazione dell'esistenza di Dio che si trova in KV, I, 1, all'inizio. Anche in questo luogo compare l'indicazione apodittica “noi abbiamo l'idea vera”.

avente una circonferenza ed un centro, come il cerchio, né l'idea del corpo è lo stesso corpo(.)⁴

Lo iato che separa l'idea dal suo referente oggettivo viene presentato come costitutivamente incolmabile, presupposto, riproponendo in apparenza lo stesso problema che Descartes aveva superato grazie alla formulazione della conoscenza secondo un criterio puramente formale: quello della chiarezza e distinzione.

Spinoza fa tesoro dei risultati cartesiani, e a sua volta propone una teoria delle idee basata su un criterio interno, o intramentale: ciò che distingue l'idea vera dalle altre non risiede in alcuna caratteristica estrinseca, neppure limitatamente al suo tratto precipuo, ovvero la piena aderenza al suo oggetto.

Per Spinoza, la conoscenza è innanzitutto il rapporto tra un'essenza formale ed un'essenza obiettiva,⁵ secondo una distinzione puramente funzionale. *L'essentia objectiva* è tale in quanto opera un rimando ad un referente esterno dell'idea, il suo oggetto (*ideatum*, in quanto considerato sotto forma di idea): è "idea di". La stessa idea, considerata invece in sé, al di là del suo nesso con un *ideatum* specifico, ma in quanto avente una propria essenza, è detta *essentia formalis*.

[E]ssendo qualcosa di diverso dal suo ideato, [l'idea] sarà anche per sé qualcosa di intelligibile; cioè l'idea, quanto alla sua essenza formale, può essere l'oggetto di un'altra essenza obiettiva, e di nuovo quest'altra essenza obiettiva sarà anche, in sé

4 "Idea vera (habemus enim ideam veram) est diversum quid a suo ideato. Nam aliud est circulus, aliud idea circuli ; idea enim circuli non est aliquid, habens peripheriam et centrum, uti circulus, nec idea corporis est ipsum corpus. Et cum sit quid diversum a suo ideato, erit etiam per se aliquid intelligibile(.)" § 33. Per la posizione dell'*Ethica*, ad esempio, abbiamo la dichiarazione dell'Assioma 6 della I parte: "Idea vera debet cum suo ideato convenire".

5 La distinzione tra essenza formale ed obiettiva deriva dalla distinzione tra *conceptus formalis* e *conceptus objectivus* fissata da Francisco Suárez (*Disputationes Metaphysicae*, Disp. II, Sec. I, 1), e ripresa da Descartes, il quale però utilizza *formalis* e *objectivus* per qualificare il sostantivo *realitas* (cfr. *Meditatio Tertia*, AT, VII, 41). Ci sembra superflua la distinzione terminologica tra *essentia* ed *idea* operata da Rousset (*Op. cit.*, p. 217), in quanto è evidente che qualora il termine *essentia* sia precisato dagli aggettivi *formalis* o *objectivus*, non vi è dubbio che si tratti di idee e non di "id, sine quo res, et vice versa quod sine re nec esse, nec concipi potest" di EIIId2.

considerata, qualcosa di reale e di intelligibile, e così indefinitamente.⁶

Una stessa idea, in definitiva, va considerata ora come *essentia obiectiva* in quanto avente un certo contenuto, ed invece come *essentia formalis* appena la si consideri in sé, per farne oggetto di un'altra idea. Tale è la struttura base della riflessione e dunque anche del metodo, come vedremo.

L'esperienza mentale è costituita interamente dalle idee e dai rapporti reciproci tra di esse, la certezza coincide con l'essenza obiectiva, poiché non vi è nulla che si interponga tra l'idea ed il suo oggetto, non vi sono rischiosi percorsi imitativi intesi a rintracciare somiglianze tra idea ed ideato, ma un elementare processo di riflessione che si identifica con la certezza immediata.

Una soluzione di questo genere non è di per sé sufficiente a munire la filosofia di uno strumento conoscitivo adeguato, e la separatezza che si introduce tra le idee ed i loro oggetti rischia di riproporre, *mutatis mutandis*, la problematica cartesiana delle due sostanze completamente distinte del pensiero e dell'estensione. Il pensiero è sul punto di trasformarsi in un gioco di autoriflessione completamente svuotato di senso,⁷ un sistema operante secondo l'unica regola della coerenza interna.

Prevedibilmente, Spinoza è consapevole del problema, e non intende rinunciare ad un ricollegamento tra la sfera del conoscere e quella dell'essere, ma lo progetta secondo modalità radicalmente differenti rispetto a quelle individuate da Descartes.

6 “[E]t cum [idea] sit quid diversum a suo ideato, erit etiam per se aliquid intelligibile, hoc est, idea quoad suam essentiam formalem potest esse obiectum alterius essentiae obiectivae, et rursus haec altera essentia obiectiva erit etiam in se spectata quid reale et intelligibile, et sic indefinite.” *Ibid.*

7 Cfr. R. SHIMIZU, *op. cit.*, p. 458: “Pourtant la vérité d'une chose ainsi établie, garantie dans l'idée elle-même ou dans la connexion des idées, et sans aide de la chose extérieure, est méthodologiquement valable mais philosophiquement insuffisante.”

Il tema delle idee richiede ancora un approfondimento. Benché abbiamo appena rilevato che l'idea non comporta una somiglianza o analogia diretta con il suo oggetto, essa contiene in sé una valenza ineludibile di rappresentazione, sia perché essa si vuole vera ed adeguata,⁸ sia in quanto la radice della nostra conoscenza è comune a quella divina.⁹

A meno di non volerla supporre come totalmente indeterminata, e quindi negando il suo stesso essere di *essentia objectiva*, l'idea implica una rappresentazione del suo contenuto.¹⁰ La natura rappresentativa dell'idea non viene indagata nel TdIE, che limita la portata delle idee in sé considerate al solo rispecchiamento *ad infinitum* delle essenze formali nelle corrispondenti essenze obiettive.

Diciamo “in sé considerate”, poiché la riduzione delle idee a capacità riflessiva, nell'iterazione di un elementare schema binario, non rivela ancora la funzione della quale esse saranno investite appena siano messi in gioco altri elementi del metodo: principalmente, il principio causale e la definizione genetica. La valenza rappresentativa delle idee sotto forma di definizioni, entro il nesso causale universale consentirà – nelle intenzioni di Spinoza – la riproduzione della formalità della natura:¹¹ ma questo argomento spetta certamente alla ulteriore trattazione del metodo.

8 Cfr. *supra*, p. 22.

9 È il senso immediato della “cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet” (§ 13). Anche l'*Ethica* non ammette una differenza qualitativa tra l'intelletto finito umano e quello infinito di Dio (cfr. ad es. EIIp11c), come pure la KV (cfr. II, 24, 9-13).

10 Sul concetto di rappresentazione nella filosofia di Spinoza, cfr. F. MIGNINI, *Ars Imaginandi: apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1981, in particolare le pp. 166-188.

11 Cfr. § 91: “Deinde, omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare, et ordinare, ut mente nostra, quoad ejus fieri potest, referat objective formalitatem naturae, quoad totam, et quoad ejus partes.” (corsivo nostro).

Per tentare di enucleare la pura capacità rappresentativa delle idee, al di fuori sia del contesto metodico che del paradigma dell'*Ethica*, ricorriamo ancora una volta ai PPC.

L'assioma IX della I parte ed i commenti ad esso relativi sono intesi a chiarire un testo di Descartes riguardante il contenuto delle nostre idee. Il filosofo francese sostiene che non vi è molta differenza tra una e l'altra delle nostre idee in quanto le consideriamo semplicemente modi del pensiero, mentre ve ne è molta "in quanto l'una rappresenti una cosa e l'altra un'altra".¹²

Spinoza spiega così il senso del testo:

Lo stesso concetto si può spiegare chiaramente anche con l'esempio di un ritratto (supponiamo) di qualche principe: infatti se badiamo solo ai materiali del ritratto stesso, non troveremo fra esso ed altri ritratti nessuna diversità che ci costringa a cercare cause differenti; anzi, niente ci impedirà di pensare che esso venne copiato da un altro ritratto e questo di nuovo da un altro e così all'infinito; infatti senz'altro ci rendiamo conto che per le linee di esso non si richiede nessun'altra causa. Ma se badiamo all'immagine in quanto immagine, saremo subito costretti a ricercare la causa prima che contenga formalmente o eminentemente ciò che l'immagine contiene rappresentativamente. E non vedo che cosa si possa ancora desiderare a conferma e delucidazione di quest'assioma.¹³

Un'immagine in quanto immagine, come un'idea in quanto idea, si distingue dalle altre perché contiene un qualche principio che la rende rappresentazione

12 R. DESCARTES, *Les Principes de Philosophie*, I, § 17. Il testo originale recita: "De plus, lors que nous faisons reflexion sur les diverses idées qui sont en nous, il est aisé d'appercevoir qu'il n'y a pas beaucoup de difference entre elles, en tant que nous les considerons simplement comme les dependances de nostre ame ou de nostre pensée, mais qu'il y en a beaucoup, en tant que l'une represente une chose, et l'autre une autre." AT, IX, 32.

13 "Idem etiam clare explicari potest exemplo effigiei, puta alicujus Principis: nam si ad ipsius materialia tantum attendamus, nullam inaequalitatem inter ipsam, et alias effigies reperiemus, quae non cogat diversas causas quaerere: imo nihil obstat, quin possimus cogitare, illam ex alia imagine fuisse depictam, et istam rursus ex alia, et sic in infinitum. Nam ad ejus delineamenta nullam aliam causam requiri satis dignoscemus. Verum si ad imaginem, quatenus imago est, attendamus, statim causam primam cogemur quaerere, quae formaliter, vel eminenter contineat id, quod illa imago repraesentative continet. Nec video, quid ad confirmandum, et dilucidandum hoc axioma, ulterius desideretur." PPC, I, Ax. IX (G, I, 157).

caratteristica del suo oggetto e con ciò stesso la determina “formalmente o eminentemente”, prescindendo da ciò che ha necessariamente in comune con le altre immagini o idee. In mancanza di tale principio di determinazione, si prospetta un rimando all’infinito che preclude ogni capacità rappresentativa all’idea (ed all’immagine, che qui funge da suo modello).

Nei PPC la valenza rappresentativa delle idee si specifica rispetto a quella delle immagini, in relazione ai diversi gradi di realtà degli oggetti ai quali esse rimandano obiettivamente:

Ma poiché i gradi di realtà che constatiamo nelle idee non sono nelle idee in quanto considerate come modi di pensare, ma in quanto una rappresenta la sostanza, un’altra soltanto un modo della sostanza, ossia, in una parola, in quanto considerate immagini delle cose, ne segue chiaramente che delle idee non si può assegnare nessun’altra prima causa all’infuori di quella che (come abbiamo appena dimostrato) tutti, col semplice lume naturale, conoscono con chiarezza e distinzione, e cioè quella causa in cui formalmente o eminentemente è contenuta quella medesima realtà che le idee hanno oggettivamente.¹⁴

Il rimando ai “gradi di realtà” è riconducibile allo specifico contesto dei PPC, ma constateremo che un meccanismo rappresentativo strutturalmente analogo opera nel TdIE, legando ciò che determina ogni idea formalmente o eminentemente ad una sua specifica “posizione”¹⁵ entro l’ordine causale della natura; fermo restando che il contenuto obiettivo dell’idea (così come viene intesa nel TdIE) è sempre e solo un’altra idea, nella funzione di *ideatum*.

14 “Verum cum gradus realitatis, quos in ideis advertimus, non sint in ideis, quatenus tanquam modi cogitandi considerantur, sed quatenus una substantiam, alia modum tantum substantiae repraesentat, seu uno verbo, quatenus ut imagines rerum considerantur: hinc clare sequitur idearum nullam aliam primam causam posse dari, praeter illam, quam omnes lumine naturali clare et distincte intelligere, modo ostendebamus, nempe in qua eadem ipsa realitas, quam habent objective, formaliter vel eminenter continetur.” PPC, *Ibid.*, (G, I, 156).

15 Sulla “posizione” come elemento di determinazione delle idee singolari, cfr. anche P. MACHÉREY, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, p. 82.

In questa sede, interessa constatare l'appartenenza delle idee ad un orizzonte che è in ogni caso rappresentativo, senza che ciò sia in contraddizione con le altre scelte di Spinoza intese a salvaguardare l'indipendenza ed autonomia dell'ambito del pensiero.

Al di là della basilare dinamica della riflessione tra *essentia formalis* ed *essentia objectiva*, la natura di ogni idea in quanto è idea determinata si costituisce dunque anche come struttura rappresentativa. Ogni idea è sottoposta alle leggi della rappresentazione, e di quella correlazione essenziale tra essere e rappresentare che viene detta propriamente “espressione”.¹⁶

All'idea come rappresentazione spetta di *exprimere* ciò che il suo oggetto deve *involvere*, porgendolo alla nostra conoscenza nello stesso momento in cui lo rende maggiormente determinato, e perciò più adeguato rispetto alla nostra potenza rappresentatrice (la *mens*).¹⁷

Anche l'essere - sul piano ontologico - si esprime rappresentandosi. Ciò avviene ancora una volta manifestando la natura di ciò che viene espresso secondo la forma della maggiore determinazione: Dio, come l'unità astratta dell'essere, non si esprime direttamente ma, come abbiamo già brevemente riscontrato,¹⁸ si articola inizialmente e costitutivamente nei suoi attributi.

Nel TdIE, il verbo *exprimere* compare per la prima volta al § 89, all'inizio della seconda parte del metodo, e nel mezzo del blocco dedicato a distinguere

16 Cfr. G. DELEUZE, *op. cit.*, p. 124. “Il est certain que les idées «représentent» quelque chose, mais précisément, elle ne représentent quelque chose que parce qu'elles «expriment» leur propre cause, et expriment l'essence de Dieu qui détermine cette cause”. Alla pagina successiva: “Jamais une idée n'a pour cause l'objet qu'elle représente; au contraire, elle représente un objet parce qu'elle exprime sa propre cause.”

17 L'argomento viene approfondito da F. MIGNINI, *Ars Imaginandi, cit.*, in particolare alle pp. 191-205.

18 V. pag. 16.

l'*intellectus* dalla *imaginatio*¹⁹ (§§ 74-90). L'oggetto del paragrafo, che continua quello precedente, è il linguaggio, o più esattamente le parole (*verba*) come *pars imaginationis*. Noi fingiamo molti concetti in seguito alla disposizione irregolare delle parole nella memoria, che consegue a qualche disposizione del corpo, e così le parole possono essere causa di molti errori, se non vigiliamo attentamente.

Si aggiunga che esse [le parole] sono costituite secondo l'arbitrio e la comprensione di tutti, di modo che non sono altro che segni delle cose come esse sono nell'immaginazione, ma non come esse sono nell'intelletto; il che chiaramente risulta dal fatto seguente, che a tutte quelle cose che sono solo nell'intelletto e non nell'immaginazione, gli uomini imposero spesso dei nomi negativi (per esempio «incorporeo, infinito» eccetera) – ed esprimono con termini negativi anche molte cose che in realtà sono affermative e viceversa, come per esempio «increato, indipendente, infinito, immortale» eccetera. Infatti immaginiamo molto più facilmente i contrari di tali cose e perciò questi contrari si presentarono per primi ai primi uomini e presero nomi positivi. Noi affermiamo e neghiamo molte cose perché quelle affermazioni e negazioni le ammette la natura delle parole, non quella delle cose; perciò, ignorando quest'ultima, facilmente prenderemo il falso per il vero.²⁰

Dunque noi affermiamo e neghiamo (ancora una volta la formula usata per i *modi percipiendi*, che si ritrova nella definizione della volontà di EIIp48s²¹) anche attraverso le parole, che sono espressione di realtà, e Spinoza ha cura di

19 Su un totale di 22 occorrenze nel TdIE, il termine *imaginatio* ed i suoi derivati compaiono ben 18 volte in questi paragrafi. Per questo ed altri riscontri terminologici, cfr. E. CANONE e P. TOTARO, "Index locorum du Tractatus de Intellectus Emendatione", in F. AKKERMAN e P. STEENBAKKERS (Ed.), *Spinoza to the Letter: Studies in Words, Texts and Books*, Brill, Leiden, 2005 (vers. agg. di *Il Tractatus de intellectus emendatione di Spinoza. Index locorum*, "Lexicon Philosophicum", 5, 1991, pp. 21-127).

20 "Adde quod sint constituta ad libitum et ad captum vulgi, adeo ut non sint nisi signa rerum, prout sunt in imaginatione, non autem prout sunt in intellectu; quod clare patet ex eo, quod omnibus iis, quae tantum sunt in intellectu, et non in imaginatione, nomina imposuerunt saepe negativa, uti sunt, incorporeum, infinitum etc.; et etiam multa, quae sunt revera affirmativa, negative exprimunt, et contra, uti sunt increatum, independens, infinitum, immortale etc., quia nimirum horum contraria multo facilius imaginamur; ideoque prius primis hominibus occurrerunt et nomina positiva usurparunt. Multa affirmamus et negamus, quia natura verborum id affirmare et negare patitur, non vero rerum natura; adeoque hac ignorata facile aliquid falsum pro vero sumeremus.", § 89.

21 "Verum, antequam ulterius pergam, venit hic notandum, me per voluntatem affirmandi, et negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligere; facultatem, inquam, intelligo, qua Mens, quid verum, quidve falsum sit, affirmat, vel negat, et non cupiditatem, qua Mens res appetit, vel aversatur."

evidenziare il meccanismo immaginativo che le rende inaffidabili, e ci fa prendere “*falsum pro vero*”.

Le parole sono dunque “*signa rerum*”, delle quali l’intelletto non abbisogna, poiché conosce le cose nella loro essenza o attraverso la causa prossima, evitando il contatto con la passività della *imaginatio* al quale l’uso delle parole, dei “*signa*”, ci espone inevitabilmente.

Siamo pervenuti, crediamo, ad evidenziare come sia strutturale alle idee una natura rappresentativa, oltre a quella puramente riflessiva sulla quale si sofferma principalmente Spinoza nella prima parte del TdIE.

La rappresentazione è rappresentazione di qualcosa che è, e esprimendosi si determina. Questa dinamica non è certo ignota a Spinoza, poiché è una chiave della sua ontologia. Meno chiaro è, fino a questo punto, se e come egli concepisca una sintesi tra l’idea come principio di riflessione e l’idea come rappresentazione, espressione, linguaggio (e quindi *pars imaginationis*).

Il nucleo del metodo, come abbiamo anticipato, è costruito inizialmente sulla sola riflessione, che appare capace di costruire un sistema logico coerente. Abbisogna ora di un aggancio con l’ontologia per evitare di ridursi ad un gioco di specchi.

Capitolo IV – *Cognitio reflexiva*

Abbiamo constatato come, fino a questo punto, il trattato non propugni alcuna concreta opera di emendazione alla quale debba venire sottoposto il nostro intelletto. Sappiamo però come uno solo dei modi di percepire che costituiscono la *mens* sia in grado di pervenire all'essenza,¹ e si affermi pertanto come lo strumento d'elezione della conoscenza metodica.

Cioè, avendo saputo quale conoscenza ci è necessaria, occorre insegnare la via e il metodo per conoscere con tale conoscenza le cose che dobbiamo conoscere. Perché ciò avvenga, la prima considerazione da fare è che qui non ci sarà indagine all'infinito. Cioè, perché si trovi il miglior metodo di ricercare il vero, non occorre un altro metodo per ricercare il metodo della ricerca del vero; e, per ricercare il secondo metodo, non c'è bisogno di un terzo e così via all'infinito.²

Non vi è una regressione all'infinito³ per quel che concerne la giustificazione della conoscenza vera, e Spinoza propone di seguito un'analogia con gli strumenti materiali⁴ per esemplificare la sua tesi.

Ma come gli uomini all'inizio poterono fare con degli strumenti naturali delle cose facilissime, sebbene faticosamente ed imperfettamente, e fatte queste ne eseguirono altre più difficili con minore fatica e con maggiore perfezione, e così gradatamente procedendo dai lavori più semplici agli strumenti e dagli strumenti ad altri lavori e

1 Solo ai §§ 91-94, affrontando il tema della definizione causale, conosceremo il perché ed il come ciò avvenga.

2 “Postquam novimus, quaenam cognitio nobis sit necessaria, tradenda est via et methodus, qua res, quae sunt cognoscendae, tali cognitione cognoscamus. Quod ut fiat, venit prius considerandum, quod hic non dabitur inquisitio in infinitum; scilicet ut inveniatur optima methodus verum investigandi, non opus est alia methodo, ut methodus veri investigandi investigetur; et ut secunda methodus investigetur, non opus est alia tertia, et sic in infinitum.”, § 30.

3 La regressione all'infinito era uno dei problemi caratterizzanti l'inferenza causale che muove dall'effetto verso la causa, così com'è stata delineata a proposito del III modo di percezione: la causa è sempre determinata in modo insufficiente, risalendo all'infinito verso una causa prima che permane irraggiungibile.

4 L'esempio, ed anche l'oggetto dell'esempio, è ripreso da Descartes, che parla di “saxum mallei loco sumere” all'origine dell'arte fabbrile, *Regula VIII* (AT, X, 397).

ad altri strumenti, arrivarono al punto di eseguire tanti e tanto difficili lavori con poca fatica – così anche l'intelletto con la sua forza innata si fa degli strumenti intellettuali con i quali si acquista altre forze per altre opere intellettuali e da queste opere si forma altri strumenti, ossia il potere d'indagare ulteriormente così avanza gradatamente, fino ad attingere il culmine della sapienza.⁵

Al di là di questa analogia, quali sono gli strumenti innati dell'intelletto?

Nel TdIE viene esposta a questo punto la dottrina dell'idea vera, che abbiamo già in parte anticipata e che riconsideriamo ora nel contesto metodico.

L'idea ed il suo oggetto (*ideatum*) sono entrambi un qualcosa di intelligibile e non sono identici tra loro – il cerchio non è l'idea del cerchio. L'idea del cerchio, dunque, essendo a sua volta un “quid intelligibile”, può essere oggetto di un'altra idea, secondo quel principio funzionale che volge ogni essenza obiettiva in una possibile essenza formale-*ideatum* di un'altra essenza obiettiva.

Che conseguenze derivano immediatamente da questa legge della riflessione tra idee, ad esempio dell'idea di Pietro?

Ne risulta che, per conoscere l'essenza di Pietro, non è necessario conoscere l'idea stessa di Pietro, e molto meno l'idea dell'idea di Pietro. Il che è come dire che non è necessario, perché io sappia, di sapere di sapere, e molto meno è necessario di sapere che so di sapere; non più di quanto, per conoscere l'essenza del triangolo, sia necessario conoscere l'essenza del cerchio. Ma il contrario avviene in quelle idee. Infatti per sapere di sapere, devo necessariamente prima sapere.⁶

Poiché non è necessario sapere di sapere, per sapere, avere l'essenza

5 “Sed quemadmodum homines initio innatis instrumentis quaedam facillima, quamvis laboriose et imperfecte, facere quiverunt, iisque confectis alia difficiliora minori labore, et perfectius confecerunt, et sic gradatim ab operibus simplicissimis ad instrumenta, et ab instrumentis ad alia opera, et instrumenta pergendo eo pervenerunt, ut tot et tam difficilia parvo labore perficiant, sic etiam intellectus vi sua nativa facit sibi instrumenta intellectualia, quibus alias vires acquirit ad alia opera intellectualia, et ex iis operibus alia instrumenta seu potestatem ulterius investigandi; et sic gradatim pergit, donec sapientiae culmen attingat.” § 31.

6 “Unde constat, quod, ut intelligatur essentia Petri, non sit necesse, ipsam ideam Petri intelligere, et multo minus ideam ideae Petri; quod idem est, ac si dicerem, non esse opus, ut sciam, quod sciam me scire, et multo minus esse opus scire, quod sciam me scire; non magis, quam ad intelligendam essentiam trianguli opus sit essentiam circuli intelligere. Sed contrarium datur in his ideis. Nam ut sciam me scire, necessario debeo prius scire.” § 34.

oggettiva equivale ad avere la certezza. Detto ancora più chiaramente, “il modo in cui conosciamo l’essenza formale è la stessa certezza.”⁷

La struttura della riflessione garantisce in primo luogo la certezza formale, come forma della verità. E la verità viene definita in funzione dell’eterogeneità dei due termini della relazione conoscitiva, l’idea ed il suo ideato (differenti tra loro quanto l’idea del cerchio ed il cerchio).

L’idea dell’idea, diversamente, non partecipa di questa eterogeneità, perchè essa è anche – e questo è l’aspetto per noi più rilevante – un *sapersi sapere*,⁸ una relazione di altra natura rispetto a quella della “copia” che approssima il rapporto tra l’idea ed il suo oggetto al primo livello della riflessione.

Lo sviluppo dei rapporti tra essenza formale ed obiettiva non è dunque indifferente al grado della riflessione. Vale la pena di soffermarsi su quanto Spinoza scrive al § 78: “[S]e nell’anima c’è solo un’unica idea, sia essa vera o falsa, non avrà luogo alcun dubbio e nemmeno certezza, ma solo quella tale sensazione.”⁹ L’idea che, del tutto ipoteticamente, non sia inserita nel contesto della riflessione, viene meno alla sua stessa natura per assumere quella della sensazione, che per Spinoza è (come abbiamo visto)¹⁰ un tipo di percezione indeterminata.

Un’idea da sola nell’anima non è neppure un’idea, ma se il suo isolamento viene spezzato dal movimento della riflessione, otterremo anche un residuo irriducibile alla pura relazione tra *essentiae* eterogenee: otterremo di sapere di sapere, passando cartesianamente dal *cogito* al *sum*.

7 [I]d est, modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo.”, § 35.

8 Cfr. B. ROUSSET, *op. cit.*, pp. 228-230.

9 “[S]i tantum unica sit idea in anima, sive ea sit vera, sive falsa nulla dabitur dubitatio, neque etiam certitudo: Sed tantum talis sensatio”.

10 Cfr. *supra*, p. 31.

La conoscenza dell'essenza di Pietro deriva in me unicamente dall'idea vera della sua essenza, mentre l'idea vera di quell'idea vera non potrà aggiungere nulla in merito, dato che si tratta di due idee separate, con due *ideata* separati: sappiamo già che l'idea può fornirci conoscenza solo in relazione al suo ideato. Ciò non significa necessariamente che si possa veramente sapere qualcosa senza sapere di sapere, ma solo che non esiste una dipendenza logica dell'idea dall'idea dell'idea.

Grazie a queste considerazioni è possibile precisare ulteriormente la natura del rapporto tra *idea* ed *idea ideae*, che appare di originaria rilevanza fin dall'esordio del metodo spinoziano.

Considerando la trattazione dell'*idea ideae* che appare nell'*Ethica* (EIIp21-22) è subito riscontrabile una differenza rispetto al TdIE:

[I]n realtà, l'idea della Mente, cioè l'idea di un'idea, non è altro che la forma dell'idea, in quanto quest'idea è considerata come un modo del pensare, senza riferimento al suo oggetto; appena, infatti, uno sa qualche cosa, sa *nello stesso tempo* di saperla, e sa insieme di sapere che sa, e così via all'infinito.¹¹

Il § 33 del TdIE invece recita: "l'idea, in quanto alla sua essenza formale, *può essere* l'oggetto di un'altra essenza obiettiva"¹² (entrambi i corsivi sono nostri).

Nell'*Ethica*, la distinzione tra *idea* ed *idea ideae* è una distinzione di ragione, in quanto ogni idea è immediatamente oggetto di un'altra idea, in dipendenza di una elementare applicazione del principio del parallelismo: ogni idea appartiene all'attributo del pensiero, che è in sé una forma dell'esistere, e poiché tutto ciò che

11 "Nam revera idea mentis, hoc est, idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec, ut modus cogitandi, absque relatione ad objecto consideratur; simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire, et simul scit, se scire, quod scit, et sic in infinitum." EIIp21s.

12 "[I]dea, quoad suam essentiam formalem, potest esse objectum alterius essentiae objectivae."

esiste formalmente ha un'idea che gli corrisponde obiettivamente, ogni idea della *cogitatio* è oggetto di un'altra idea, questa è oggetto di una terza idea, e così all'infinito.¹³

La struttura della certezza nel trattato appare costruita sulla sequenza temporale “1) idea, 2) idea dell'idea”:¹⁴ come abbiamo visto, ogni *essentia objectiva* presuppone che sia già dato il suo oggetto, ed a queste condizioni è indiscutibile che “modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo”.

Se il darsi di un'idea ed il riflettersi di questa in una seconda *essentia objectiva* sono processi simultanei, una distinzione di ragione, la certezza perde il suo punto d'appoggio nella sequenza temporale.

L'opera *ordine geometrico demonstrata* si interessa una seconda volta all'*idea ideae* in EIIp43s, e propone una formulazione della certezza che evita il riferimento al parallelismo e riprende inaspettatamente quella del TdIE, compreso l'uso del decisivo avverbio *prius*:

Nessuno, infatti, che abbia un'idea vera, ignora che l'idea vera implica la massima certezza; (...) e, di grazia, chi può sapere di conoscere una cosa, se prima non la conosce? cioè, chi può sapere di essere certo di una cosa se prima non è certo di questa cosa?¹⁵

Come risolvere la divergenza tra le due letture dell'*idea ideae*? L'analisi di Matheron perviene alla conclusione che non vi è contraddizione tra EIIp21-22

13 Sembra artificiosa l'opposizione della forma dell'idea al suo aspetto rappresentativo proposta da Rice: affermare che “the idea of an idea of an object selects the intrinsic features of the idea of that object, but not the representative ones” implica un processo di “selezione” del quale non troviamo menzione in Spinoza, e non spiega quali siano le *features* non rappresentative superstiti (cfr. L.C. RICE, *Reflexive Ideas in Spinoza*, “Journal of History of Philosophy”, 28, 1990, pp. 206-27).

14 Per un confronto analitico tra le posizioni del TdIE e dell'*Ethica* in merito all'*idea ideae*, cfr. A. MATHERON, “Ideas of Ideas and certainty in the Tractatus de Intellectus Emendatione and in the Ethics”, in Y. Yovel (Ed.) *Spinoza on knowledge and the Human Mind*, Brill, Leiden, 1993. Del lavoro di Matheron ci siamo avvalsi per delineare la sintesi che segue.

15 “Nam nemo, qui veram habet ideam, ignoram veram ideam summam certitudinem involvere; (...) et quaeso, qui scire potest, se rem aliquam intelligere, nisi prius rem intelligat? hoc est, qui potest scire, se de aliqua re certum esse, nisi prius de ea res certus sit?”

ed EIIp43s (e dunque neppure tra TdIE ed *Ethica*).

In quest'ultimo scolio leggiamo che la certezza si situa già al livello dell'*idea vera* e non a quello dell'*idea ideae*, poiché “avere un'idea vera non significa altro se non conoscere una cosa perfettamente o nel modo migliore”.¹⁶ Ne consegue che è inaccettabile ammettere – ad esempio – che le proprietà del triangolo non siano inscritte nella sua idea, ma sia necessaria anche l'idea di questa idea per comprenderle. Se così non fosse, cadremmo nel paradosso di un'idea vera (l'*idea ideae*) che ci renderebbe certi di qualcosa che nel suo *ideatum* (nella sola *idea vera*) non è affatto incluso. Fornendoci delle informazioni false, l'*idea vera* sarebbe falsa essa stessa.

La certezza, in definitiva, è appannaggio dell'*idea vera*, senza nulla togliere alla certezza che è implicata *a fortiori* anche nell'*idea verae ideae*, ed in pieno accordo con il § 34 del TdIE: “non è necessario, perché io sappia, di sapere di sapere”¹⁷.

L'analisi dello scolio di EIIp43 ha il vantaggio - rispetto ad EIIp21, che basa i suoi argomenti sul parallelismo - di presentare la certezza di un'idea riflessiva anche nel senso di “idea di qualcosa”, e non solo come certezza connaturata alla pura riflessione dell'idea in se stessa, dunque valida unicamente come certezza di una forma vuota.

Questo importante chiarimento, tuttavia, non stabilisce ancora se sia necessario che l'*idea* debba precedere temporalmente l'*idea ideae*.

Il TdIE non precisa cosa accada nella mente prima dell'apparizione dell'*idea*

16 “[V]eram namque habere ideam, nihil aliud significat, quam perfecte, sive optime rem cognoscere.”

17 “[Q]uod idem est, ac si dicerem, non esse opus, ut sciam, quod sciam me scire.”

ideae, ovvero in quella situazione nella quale noi abbiamo l'idea vera ma non la certezza che essa deve comportare. Ancora lo scolio di EIIp43 ci propone una spiegazione che potremo, con i necessari distinguo, trasportare nel Trattato: l'idea vera implica la massima certezza in quanto equivale a conoscere la cosa nel modo migliore, e di conseguenza

[C]ertamente nessuno può dubitare di questa cosa a meno che non creda che l'idea sia qualcosa di muto a guisa di una pittura in un quadro, e non un modo del pensare, cioè l'atto stesso di conoscere.¹⁸

L'equivalenza tra conoscenza perfetta e certezza è indubitabile, sostiene Spinoza, a meno che non stiamo confondendo un modo del pensiero e lo stesso atto del conoscere con una pittura. L'idea, se interpretata erroneamente come una rappresentazione pittorica, confonde la nostra mente, ponendola di fronte al problema della conformità della *pictura* al suo originale. In questo dubbio psicologico risiede la radice dello iato, di natura esclusivamente psicologica, tra certezza e idea vera, che in realtà sono una cosa sola.

Noi non attribuiamo immediatamente all'idea vera la certezza che essa comporta perché ci attardiamo a ricercare un'impossibile conformità tra idea ed *ideatum*: questa è la condizione (confusione psicologica dovuta ad ostacoli di natura immaginativa) nella quale noi abbiamo l'idea vera ma non sappiamo che essa equivale alla certezza, e con ciò abbiamo la spiegazione del possibile mancato riconoscimento dell'*idea ideae* come forma dell'idea, identica ad essa. In questa condizione dobbiamo cercare la radice di quel *prius*, di quell'intervallo temporale che intercorre tra il possesso dell'idea vera ed il comparire dell'*idea ideae*:

18 “[N]ec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quam mutum instar picturae in tabula, et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere.”

intervallo che può certamente darsi, ma non è di per sé una struttura necessaria della certezza, la quale spetta all'idea vera in sé.

Anche se non rinveniamo una spiegazione del genere nel TdIE, esso di fatto non contiene alcuna dottrina contrastante ed anzi ripropone la stessa identificazione dell'idea vera con la conoscenza perfetta che è servita a Spinoza a posizionare la certezza a questo livello. Come riscontreremo in seguito, nel TdIE è l'idea vera si struttura come definizione, intesa a restituire senza residuo l'essenza della cosa, e ad avere di conseguenza la caratteristica di una conoscenza perfetta e certa in sé.

Si impone un'ulteriore riflessione sull'idea vera come strumento innato, *vis nativa* dell'intelletto: siamo ancora all'oscuro di cosa si debba intendere per "intelletto", e lo resteremo fino alla fine del TdIE, che si chiude proprio sotto lo scacco di questo tentativo di definizione.

Anche la natura dell'*idea vera*, nei termini in cui è stata fin qui analizzata da Spinoza, è tutt'altro che di semplice individuazione. Abbiamo constatato che un'idea è vera non per l'adeguazione ad un oggetto esterno, ma per una caratteristica intrinseca, che a questo punto risulta garantita metodicamente ma niente affatto individuata: l'*idea vera* è possibile in noi, e la struttura della riflessione tra *essentiae* ne è la garanzia. Ma cosa significhi esattamente, che portata abbia la sua verità, ci è ancora oscuro.

Abbiamo già richiamato l'attenzione sull'importanza del § 78: un'idea sola nella mente non implica certezza o dubbio, ma è solo una sensazione. È particolarmente interessante accostare questo testo a quello, ormai prossimo nella

trattazione del metodo, del § 41, nel quale si legge:

Si aggiunga che l'idea si comporta oggettivamente nello stesso modo in cui il suo ideato si comporta realmente. Se perciò nella natura ci fosse qualcosa che non avesse nessun rapporto con altre cose, anche se ce ne fosse un'essenza oggettiva, che dovrebbe convenire completamente con quella formale, nemmeno essa avrebbe alcun rapporto con altre idee, cioè non potremmo conoscerla né concluderne niente.¹⁹.

Ma, prosegue, per tutte le idee che sono in natura avviene l'opposto:

[E] viceversa quelle cose che hanno rapporto con altre, come lo hanno tutte quelle che esistono nella natura, saranno conosciute ed anche le loro essenze oggettive avranno lo stesso rapporto, cioè da esse si dedurranno altre idee, che a loro volta saranno in rapporto con altre, e così cresceranno gli strumenti per procedere oltre. È questo che cercavamo di dimostrare²⁰.

Se gli “*instrumenta ad procedendum*” sono legati ai rapporti tra idee, è chiaro che l'idea sola nella mente sarà priva di *instrumenta* al punto che non potremo conoscerla né concluderne niente. Ma non basta, perché questa ipotetica idea isolata non è neppure propriamente un'idea, ma piuttosto una sensazione.

È grazie a queste asserzioni che i concetti di idea e di sensazione vengono a precisarsi reciprocamente. Cosa manca alla sensazione per essere un'idea? Manca la relazione con altre percezioni, che si costituisce come strumento per procedere oltre l'indeterminazione ed in definitiva per conoscere, per uscire dall'opacità caratteristica delle percezioni che non arrivano alla chiarezza caratteristica degli strumenti dell'intelletto (titolo che spetta alle sole idee vere).

19 “Adde quod idea eodem modo se habet obiective, ac ipsius ideatum se habet realiter. Si ergo daretur aliquid in natura, nihil commercii habens cum aliis rebus, eius etiam si daretur essentia obiectiva, quae convenire omnino deberet cum formali, nihil etiam commercii haberet cum aliis ideis, id est, nihil de ipsa poterimus [verstaan, noch] concludere.”

20 “[E]t contra, quae habent commercium cum aliis rebus, uti sunt omnia quae in natura existunt, intelligentur et ipsorum etiam essentiae obiectivae idem habebunt commercium, id est, aliae ideae ex eis deducuntur, quae iterum habebunt commercium cum aliis, et sic instrumenta ad procedendum ulterius crescent. Quod conabamur demonstrare.”

L'idea è strumento solo in quanto la sua natura è quella della riflessione: l'*Ethica*, senza le reticenze del TdIE – come abbiamo visto – ma in accordo con questo, chiarirà che l'idea è immediatamente *idea ideae*, e che questa non è altro che la forma dell'idea, inseparabile da essa.

Torniamo per un momento su quanto abbiamo detto poc'anzi: al procedere della riflessione e dei suoi gradi, la stessa natura dell'idea riflessa subisce un mutamento. Anche se si tratta di uno schema del tutto astratto, l'idea che ipoteticamente non entrasse nella dinamica della riflessione non sarebbe neppure un'idea, ma una percezione indifferenziata o sensazione, nozione che Spinoza intende separare dall'ambito della conoscenza propriamente detta.

Appena l'idea diviene idea dell'idea, quando l'idea è simultanea alla sua forma, compare il sapersi sapere, o semplicemente il sapere, che inizialmente risulta come residuo del puro movimento di rispecchiamento tra *essentia objectiva* e *formalis*.²¹

Ma siamo ancora una volta entro la considerazione formale della conoscenza e dei suoi strumenti, senza che sia dato sapere a cosa essa vada riferita, ci collochiamo ancora entro una prospettiva nella quale il metodo si confonde con la riflessione e la verità è solo la forma dell'idea. Benché la riflessione si sia rivelata una struttura più ricca di quanto apparisse inizialmente, e contenga in sé la prima istanza della coscienza,²² ad essa manca ancora un

21 Cfr. M. GUEROUULT, *Spinoza, II – L'Âme, cit.*, pp. 18-19. *L'idea ideae* considerata in sé sola, al di fuori dei legami con le altre idee, è un "fragment contingent" incompiuto: "contrairement à leur nature, elles connaissent aussi peu que possible tant les choses extérieures qu'elles-mêmes, étant de ce fait au minimum idée de l'idée."

22 Cfr. J.-M. GABAUDE, *Apogée spinoziste du rationalisme*, "Revista da Faculdade de Letras e Filosofia da Universidade de Porto" 5-6 (II), 1988-1989, pp. 217-218: "La conscience n'est point la propriété psychique ou morale d'un sujet. Elle est la propriété physique qu'à l'idée de se redoubler, la réflexion de l'idée dans l'esprit et non point la réflexion de l'esprit sur l'idée. La conscience est donc seconde par rapport à l'idée." Cfr. anche F. ALQUIÉ, *op. cit.*, p. 49: "Et l'on aperçoit que pour Spinoza, qui voit dans les idées des modes de la Pensée (...) la conscience de soi est inhérente à l'idée."

contenuto di verità che ci delimiti positivamente il significato dell'idea e dell'intelletto che la pensa.

È necessario dunque recuperare il contenuto espressivo-rappresentativo dell'idea, che Spinoza aveva indicato nei PPC come il suo aspetto determinato, contrapposto a quello indeterminato di “modo del pensiero.”²³

23 Ma come confrontarsi con lo *scolio* dell'*Ethica* considerato in precedenza, che sembra fornire indicazioni opposte? Risulta che le idee si distinguono le une dalle altre (cioè sono idee determinate, con tutta l'importanza che questo aspetto ha per Spinoza) in quanto esprimono oggettivamente ciò che nella loro causa è eminentemente o formalmente contenuto, esattamente come il ritratto di un principe si differenzia da un altro ritratto; ma abbiamo anche preso atto che Spinoza ritiene assurdo assimilare le idee a qualcosa di muto “a guisa di una pittura in un quadro”.

In verità non si tratta di una contraddizione, ma di indicazioni attinenti ad aspetti diversi della valenza espressiva dell'idea.

L'esempio dei PPC è inteso a fornirci un'analogia che possa chiarificare “col semplice lume naturale” la doppia natura dell'idea, che è sia *modus cogitationis* che *essentia objectiva*. Lo scolio dell'*Ethica*, invece, usa la stessa analogia in diretta dipendenza da EIIp7, ossia dall'esposizione del parallelismo tra *res* e *ideae*; se accettiamo questo caposaldo del pensiero spinoziano, dovremo anche ammettere che la ricerca di somiglianze tra (modi di) attributi diversi è destituita di ogni senso: la forza rappresentatrice delle idee va cercata in altro.

Capitolo V – La norma e la via

La portata della conoscenza vera è ormai stabilita, e la *methodus* diviene *via*,¹ volgendosi alle *res*, per dar seguito all'esigenza di perfezionamento della natura umana che è all'origine del trattato.²

Il vero metodo è la via per la quale cercare la stessa verità, o le essenze oggettive delle cose o le idee (termini tutti che significano la stessa cosa) nell'ordine dovuto.³

Lo snodo tra *methodus* e *via* è individuato in una *norma*, che compare al § 38, autentico ganglio centrale dello sviluppo del Trattato:

Se ne ricava che il metodo non è altro che una conoscenza riflessiva, o idea dell'idea; e poiché non c'è un'idea dell'idea se prima non c'è l'idea, il metodo non ci sarà se prima non ci sarà l'idea. Perciò sarà buono quel metodo che mostri come sia da dirigere la mente secondo la norma dell'idea vera data.⁴

Il termine *norma* vale etimologicamente “squadra”, lo γωνίμων greco formato

-
- 1 Cfr. H. DE DIJN, *Conceptions of philosophical method in Spinoza: Logica and Mos geometricus*, “The Review of Metaphysics”, XL, 1, 1986, pp. 57-58: “Here too, a distinction is made between *the way to acquire* the method (which is the *modus medendi intellectus*) and the *method itself* (or *modus intelligendi*). The “way to acquire the method” requires a survey of the modes of perception, reminiscent of the *historiola Mentis* of Letter 37.) Once this is obtained, we can engage in what Spinoza calls the *first part* of the method. The business of this part is that of separating the intellect from the imagination, which would be impossible but for the givenness of some true idea upon which we can reflect. (...) The *second part* consists in giving rules for knowing as yet unknown things according to the norm of a (some) true idea; the third (and last) part has to indicate an order so as not to unnecessarily waste forces. These parts mean very probably the same as what Spinoza calls the *way to search* for new ideas in due order (*debito ordine*).” Cfr. anche B. ROUSSET, *op. cit.*, p. 209: “La distinction entre *Voie* et *Méthode* est constante, précise et rigoureuse, et, également, essentielle: le confondre, ce serait refuser de voir en quoi consiste le spinozisme, tel qu’il se présente dans la *Réforme*, justement. La *Voie* est le chemin à parcourir dans la connaissance: le progrès même de la réflexion, dans la déduction, à partir de la première idée vraie; la *Méthode* serait l’instrument dont nous aurions besoin pour le parcourir.”
 - 2 Cfr. in proposito G. BOSS, *Méthode et doctrine dans le Traité de la Réforme de l’entendement*, “Studia Spinozana”, 2, 1986, p. 101: “Et l’on voit que la méthode, qui est la connaissance de l’idée vraie, et par là la connaissance de toutes choses selon sa norme, n’est absolument pas différente de la science, qui est la connaissance de l’être le plus parfait et la compréhension de toutes choses en lui ou à partir de lui.”
 - 3 “(V)era methodus est via, ut ipsa veritas, aut essentiae obiectivae rerum aut ideae (omnia illa idem significant) debito ordine quaerantur.” § 30.
 - 4 “Unde colligitur, methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam aut ideam ideae; et quia non datur idea ideae, nisi prius detur idea, ergo methodus non dabitur, nisi prius detur idea. Unde illa bona erit methodus, quae ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad datae verae ideae normam.”

da due listelli perpendicolari. Più del *regulum* (“riga dritta”, all’origine del termine “regola”), la *norma* ha la caratteristica peculiare di incorporare in sé una prima originaria costruzione che funge da paradigma per ogni altra che ne venga derivata: è una verità già data entro una pratica, un primo strumento che vale intrinsecamente come prototipo ed esclude da sé il criterio esterno o arbitrario.

Riscontriamo lo stesso uso del termine *norma* anche nell’*Ethica*, in due luoghi dal nostro punto di vista assai rilevanti, perché direttamente connessi al tema della conoscenza e delle idee. Il primo appare quasi un calco del TdIE:

Inoltre, che cosa si può dare di più chiaro e di più certo che sia norma di verità, se non l’idea vera? Senza dubbio, come la luce manifesta se stessa e le tenebre, così la verità è norma di sé e del falso.⁵

Anche nell’*Ethica* la “norma sui et falsi” non è altro che l’idea vera, capace di rivelare simultaneamente la luce e l’oscurità, la verità e l’errore, senza il ricorso ad alcun criterio estrinseco; il discorso sulla verità nell’*Ethica* è pienamente assimilabile a quanto abbiamo già esaminato nel TdIE intorno al medesimo argomento, e ne è un’eredità filosofica.

Il secondo luogo è quello notissimo di EIApp. nel quale Spinoza riconosce il debito verso quella *mathesis* che ha liberato l’*intelligere* umano dalla condizione di ignoranza nella quale lo confinavano i pregiudizi finalistici:

[E] certamente questa causa da sola [i pregiudizi] sarebbe stata sufficiente a tenere nascosta in eterno la verità al genere umano, se la matematica, che tratta non dei fini ma solo delle essenze e delle proprietà delle figure, non avesse mostrato agli uomini una norma diversa di verità.⁶

5 “Deinde quid idea vera clarius, et certius dari potest, quod norma sit veritas? Sane sicut lux seipsam, et tenebrem manifestat, sic veritas norma sui, et falsi est.” EIIp43s.

6 “(Q)uae sane unica fuisset causa, ut veritas humanum genus in aeternum lateret; nisi Mathesis, quae non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias, et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset.”

Non essendo questa la sede per accostarci all'ambito assai controverso della accezione e rilevanza della matematica nella filosofia spinoziana, sarà sufficiente osservare che quella *norma* dei nostri pensieri veri, quale viene teorizzata in queste righe del TdIE, troverà consapevole attuazione nella struttura *ordine geometrico* dell'*Ethica*, proprio in quanto principio costruttivo intrinseco.

Se la *norma*, nell'*Ethica* come nel TdIE, è *idea vera*, essa è dunque *idea ideae*, e quindi è riconducibile al processo di autoriflessione che costituisce simultaneamente - ma è più opportuno dire: con un unico atto - l'intelletto ed il suo *ideatum*,⁷ che solo astrattamente possiamo pensare come entità separabili. Di qui il divieto implicito di concepire la *norma* come una regola formale, una prescrizione oggettivabile ed applicabile alle *res* come un criterio esterno.

Prima di inoltrarci nell'esame della *via*, si impone una puntualizzazione. Come ci è ormai familiare, Spinoza utilizza talvolta nel TdIE un apparato concettuale che può apparire alleggerito rispetto a quello filosofico in senso proprio: nel Trattato, il filosofo si limita intenzionalmente a fornire degli strumenti intellettuali ripensati per svolgere una specifica funzione metodica, che non è necessariamente coincidente con l'apparato concettuale dell'*Ethica*.

Un esempio per tutti, e della massima rilevanza filosofica: il concetto di Dio, che la filosofia di Spinoza aveva trattato fin dai primissimi anni '60 nella formulazione evoluta e personale di "Ente che consta di infiniti attributi",⁸ nel trattato sul metodo viene ridotto a "Cosa eterna ed infinita" (§ 10) o "Ente perfettissimo" (§ 38), con un innegabile depauperamento di contenuti.

⁷ Cfr. *supra*, p. 58.

⁸ Cfr. *Ep. II*.

È possibile obiettare che questo avviene in attesa di una vera definizione di Dio, la quale andrà a costituire il principio della deduzione di tutte le altre idee: ma l'osservazione da fare è un'altra, perché Spinoza possiede già il concetto-definizione di Dio, non come pura finzione o cifra provvisoria, ma un'idea che risulta costitutiva rispetto ad alcuni temi portanti nella struttura del TdIE (l'unione della mente con la natura e le sue leggi eterne e necessarie, ad esempio). Spinoza conosce preventivamente la natura di Dio e si serve di questa conoscenza per tracciare uno sfondo filosofico, ma ciò non evita che il progetto del TdIE abbisogni di ripresentare quella stessa natura, già conosciuta, esprimendone stavolta la portata metodica.

Ciò non sorprende, in considerazione della specificità che il filosofo riserva all'indagine metodica. Il § 37 è assai chiaro in proposito:

D'altra parte, il metodo deve trattare necessariamente del ragionamento o dell'intellezione; cioè il metodo non è lo stesso ragionare per conoscere le cause delle cose, e molto meno è il conoscere le cause delle cose; ma è il capire che cosa sia la vera idea, distinguendola da altre percezioni e ricercandone la natura, così da conoscere la nostra capacità di conoscere e costringere la mente a conoscere secondo quella norma tutto ciò che è da conoscere; dandole, come aiuti, determinate regole, ed anche facendo in modo che la mente non sia stancata da ricerche inutili.⁹

La natura dell'idea vera e della conoscenza, entro l'ambito metodico si comprendono solo attraverso la riflessione, non attraverso le cause delle cose o il ragionamento necessario per intendere tali cause, poiché ciò spetta esclusivamente alla filosofia.

9 "Rursus methodus necessario debet loqui de ratiocinatione aut de intellectione; id est, methodus non est ipsum ratiocinari ad intelligendum causas rerum, et multo minus est $\tau\omicron$ intelligere causas rerum; sed est intelligere, quid sit vera idea, eam a ceteris perceptionibus distinguendo eiusque naturam investigando, ut inde nostram intelligendi potentiam noscamus, et mentem ita cohibeamus, ut ad illam normam omnia intelligat, quae sunt intelligenda, tradendo tamquam auxilia certas regulas, et etiam faciendo, ne mens inutilibus defatigetur."

È importante notare che Spinoza non sembra attribuire ai risultati del metodo una validità limitata, poiché esso perviene alla conoscenza della natura (essenza) dell'idea vera, e non semplicemente all'individuazione di qualche sua proprietà o funzione. Ma gli ambiti della filosofia e del metodo restano consapevolmente separati, anche nell'uso degli strumenti intellettuali.

Nella parte del trattato sin qui considerata, riguardante la *methodus* come tale, una certa rarefazione concettuale unita all'aspetto prevalentemente teoretico (di pura pensabilità) del tema della riflessione hanno evidenziato solo di quando in quando le discordanze tra la funzione filosofica e quella metodica degli argomenti occorrenti.

Viceversa, la *methodus* si fa *via* proprio con l'inoltrarsi in territori nei quali questa distinzione è indispensabile, se non per chi la percorra, certamente per chi intenda acquisirne consapevolezza critica; e d'altronde non appare casuale che i reiterati avvertimenti di Spinoza contro il rischio di cadere nell'astrattezza o nell'universalità si facciano sempre più fitti proprio col divenire *via* della *methodus*.

In particolare, riteniamo che il tema della causalità, al quale sono riconducibili in ultimo altri elementi chiave della struttura conoscitiva (essenza, ordine e unione), per l'importanza capitale e la complessità, richieda una particolare attenzione nell'identificare lo specifico metodico. Per questo motivo esso verrà trattato e ripreso in più punti, lungo tutta la parte finale di questa dissertazione.

Queste cautele non sopprimono la domanda (universalmente diffusa tra gli studiosi, ed alla quale lo stesso Spinoza non diede mai una risposta definitiva) “se

sia effettivamente possibile esporre una logica separata dalla metafisica”.

La *methodus* come *via* si configura principalmente come esigenza di ripetizione di un ordine imprescindibile (*debito ordine*), che viene ad esplicitarsi nel corso del TdIE come riproduzione di un modello naturale, presente nell’idea che contiene tutte le altre idee:

(L)a nostra mente, perché possa riprodurre completamente il modello della natura, deve derivare tutte le sue idee da quell’idea che rappresenta l’origine e la fonte di tutta la Natura, di modo che essa idea sia anche fonte delle altre idee.¹⁰

Tale processo avrà come esito la riconduzione di tutte le nostre idee ad una sola, concatenandole ed ordinandole in modo che la mente rappresenti oggettivamente la totalità della Natura

Quindi, perché tutte le idee siano ricondotte ad una, cercheremo di concatenarle ed ordinarle in modo che la nostra mente, per quanto è possibile, riproduca oggettivamente la formalità della natura quanto alla totalità ed alle parti della natura stessa.¹¹

La formulazione finale di questo protocollo è quella del § 99, che aggiunge al quadro precedente più di un elemento importante:

Quanto poi all’ordine, e perché tutte le nostre conoscenze siano ordinate ed unite, si richiede che, non appena è possibile farlo e la ragione lo esige, ricerchiamo se c’è un qualche ente, e contemporaneamente quale, che sia causa di tutte le cose: infatti ne avrà oggettivamente l’essenza, l’ordine e l’unione. Da qui possiamo vedere che innanzi tutto ci è necessario dedurre tutte le nostre idee sempre dalle cose fisiche, cioè da enti reali, progredendo, per quanto si può, secondo la serie delle cause da un ente reale ad un altro ente reale ed in modo tale da non passare agli astratti ed agli

10 “(U)t mens nostra omnino referat naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem et fontem totius naturae, ut ipsa etiam sit fons ceterarum idearum.” § 42.

11 “Deinde omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra, quoad eius fieri potest, referat obiective formalitatem naturae, quoad totam et quoad eius partes.” § 91.

universali, sia in modo da non concluderne qualcosa di reale sia in modo che essi non vengano conclusi da qualcosa di reale: infatti l'uno e l'altro procedimento interrompe la vera progressione dell'intelletto.¹²

Il progetto metodico compiuto avrà come risultato delle idee vere concatenate tra loro entro una serie identica a quella che in natura collega le cose le une alle altre, ed il loro insieme alla origine di tutta la natura. Tale vincolo è di natura causale, ed è un legame concreto, destinato ad interrompersi nel caso un'idea astratta o universale venisse ad interporsi tra quelle che vanno riferite agli enti reali.

L'idea che rappresenta l'origine e fonte della natura, la causa di tutte le cose, stabilito *se* ve n'è una e *quale* essa sia, “ne avrà oggettivamente l'essenza, l'ordine e l'unione”; in altri termini, questa unica idea conterrà in sé ogni elemento necessario alla piena conoscenza di quanto esiste in natura, e necessiterà solo di venire sviluppata deduttivamente.¹³

Questo quadro lineare ma molto ambizioso, pur non pervenendo mai a completarsi nel TdIE, ne costituirà l'asse progettuale fino allo stallo, ovvero al limite di quel § 100 che – come vedremo – decreterà l'abbandono della prospettiva conoscitiva rivolta alle *res*, determinando la brusca interruzione del trattato entro poche pagine.

Ma fin dal primo presentarsi della *via*, Spinoza aveva proposto anche una

12 “Quoad ordinem vero, et ut omnes nostrae perceptiones ordinentur, et uniantur, requiritur, ut, quamprimum fieri potest et ratio postulat, inquiramus, an detur quoddam ens, et simul quale, quod sit omnium rerum causa, ut eius essentia obiectiva sit etiam causa omnium nostrarum idearum, et tum mens nostra, uti diximus, quam maxime referet naturam. Nam et ipsius essentiam et ordinem et unionem habebit obiective. Unde possumus videre, apprime nobis esse necessarium, ut semper a rebus physicis sive ab entibus realibus omnes nostras ideas deducamus, progrediendo, quoad eius fieri potest, secundum seriem causarum ab uno ente reali ad aliud ens reale, et ita quidem, ut ad abstracta et universalia non transeamus, sive ut ab iis aliquid reale non concludamus, sive ut ea ab aliquo reali non concludantur. Utrumque enim verum progressum intellectus interrumpit.”

13 In un sistema di definizioni. Cfr. § 93.

norma alternativa, che resterà più che altro latente, emergendo di tanto in tanto nella trattazione, ed alla quale dovremo infine volgerci per completare la nostra indagine.

L'essere che sia causa di tutti gli altri “ne avrà oggettivamente essenza, ordine ed unione”: è facile intendere che la conoscenza può organizzarsi e determinarsi intorno a queste tre coordinate.

Il concetto di “ordine” (*ordo*) è assai ricorrente nel testo (ben 53 volte in tutto), ed è quello che maggiormente caratterizza la prospettiva gnoseologica del TdIE.

Si tratta di un termine che percorre ambigualmente la filosofia spinoziana: nell'*Ethica*, il concetto di *ordo* viene squalificato come tipico dell'immaginazione finalistica,¹⁴ ma Spinoza continua a servirsene persino nella stessa formulazione del parallelismo universale (“Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum”), oltre che nel continuo riferimento all'ordine della natura (esattamente nello stesso senso del TdIE)¹⁵.

Nella specifica accezione del trattato sul metodo, l'ordine è un concetto derivato, essendo il risultato della deduzione delle essenze secondo il principio causale: la concatenazione delle idee dedotte legittimamente a partire dalla loro causa, l'Ente perfettissimo, costituisce una serie ordinata. La serie è il principio d'ordine tanto delle *res* che sono in natura quanto delle idee prodotte in maniera

14 In EI App., trattando dei “præjudicia de bono et malo, merito et peccato, laude et vituperio, ordine et confusione, pulchritudine et deformitate, et de aliis hujus generis.”

15 Cfr. E. BALIBAR, “Individualité, causalité, substance: réflexions sur l'ontologie de Spinoza”, in *Spinoza: Issues and Directions* (Ed.) E. Curley e P.F. Moreau, Leiden, Brill, 1990, p. 62. Cfr. anche H.G. HUBBELING, *Spinoza's Methodology*, Assen, Van Gorcum, 1964, pp. 27-33, che avvicina il significato di *ordo* a quello di *necessitas*.

metodicamente corretta. Come conseguenza *ex parte intellecti* della causalità propria all'Ente perfettissimo, la ragion d'essere dell'ordine risiede nella natura di quell'Ente, nell'esplicarsi della sua potenza produttiva.

Il concetto di ordine-serie ha una funzione strutturale nel TdIE: non sfugge certamente come nella formula del più volte citato § 99 i termini “essenza, ordine ed unione” siano proposti in sostituzione dell'endiadi tradizionale “essenza – esistenza”. Spinoza pone un'equivalenza: alla formalità dell'ente che è causa di tutte le cose equivale oggettivamente la presenza nel nostro intelletto dell'essenza, ordine ed unione di quello stesso ente, e di tutti quelli che ne derivano necessariamente. Questa è la condizione perché le nostre conoscenze possano essere “concatenate ed unite”, metodicamente perfette e compiute. Tutta l'infinita serie delle idee vere ricostruirà obiettivamente il disegno della natura, per mezzo della collocazione di ogni idea nella sua posizione seriale necessaria.

Spinoza concepisce un approccio indiretto al problema dell'esistenza delle *res*, a differenza di quello più tradizionale della KV: la sola conoscenza dell'essenza è sufficiente a fornirci una conoscenza piena ed adeguata di qualsiasi ente, purché si prendano le mosse dalla *norma* della *perfectissima methodus*, ovvero da quell'idea che contiene in sé tutte le altre.

La *via*, per poter ripetere l'ordine naturale, deve essere percorsa tenendo conto anche dei rapporti tra idee: in questo consiste la *unio* del § 99.

Restando nell'ambito della *methodus* in senso ristretto, il legame tra idee era stato individuato unicamente come dinamica riflessiva tra *essentia formalis* ed *obiectiva*. Ora, come preannunciato, il TdIE ipotizza anche un ulteriore legame

tra le idee, un legame inteso alla determinazione formale delle singole idee, indispensabile per una conoscenza non ridotta a pura coerenza logica.

Ancora una volta, prendiamo le mosse dal § 38:

Inoltre, poiché il rapporto che vi è fra le due idee è lo stesso che vi è fra le essenze formali di quelle idee, ne consegue che la conoscenza riflessiva dell'idea dell'Ente perfettissimo, sarà superiore alla conoscenza riflessiva delle altre idee; cioè sarà perfettissimo quel metodo che mostra come si debba dirigere la mente secondo la norma dell'idea data dell'Ente perfettissimo.¹⁶

Con ogni evidenza, questa è un'affermazione più che una vera spiegazione, la quale arriverà poco dopo, al § 41: "Si aggiunga che l'idea si comporta oggettivamente nello stesso modo in cui il suo ideato si comporta realmente"¹⁷ e nella brevissima nota p, relativa allo stesso paragrafo: "Aver rapporto con altre cose, significa venir prodotta da altre o produrne altre."¹⁸

L'argomento è cruciale e sarebbe stato meritevole di ben altra esposizione che questa,¹⁹ ma occorre ammettere che Spinoza si preoccuperà di chiarificare il senso da attribuire a questo *commercium* tra idee lungo tutta la parte restante del TdIE.

Questo rapporto di produzione tra idee è certamente riconducibile allo stesso nesso causale tra *res* che abbiamo incontrato nella formulazione dei §§ 91 e 99: non si deve trattare, per le idee, di riprodurre la formalità della natura quanto alle sue parti ed al suo insieme, di "averne oggettivamente l'essenza, l'ordine e

16 "Porro cum ratio, quae est inter duas ideas, sit eadem cum ratione, quae est inter essentias formales idearum illarum, inde sequitur, quod cognitio reflexiva, quae est ideae entis perfectissimi, praestantior erit cognitione reflexiva ceterarum idearum; hoc est, perfectissima ea erit methodus, quae ad datae ideae entis perfectissimi normam ostendit, quomodo mens sit dirigenda."

17 "Adde quod idea eodem modo se habet objective, ac ipsius ideatum se habet realiter."

18 "Commercium habere cum aliis rebus est produci ab aliis, aut alia producere."

19 Cfr. B. ROUSSET, *op. cit.*, p. 250: "Cette note explicite le sens du mot *commerce*, qui était peut-être d'usage à ce propos, donc justifié dans cet écrit, mais apparemment en un sens encore mal défini aux yeux de Spinoza."

l'unione”?

Non possiamo pensare ad un metodo più perfetto di quello che ci consenta di intraprendere la via della conoscenza a muovere da un'unica idea vera contenente in sé la capacità di produrre ogni altra idea secondo un processo deduttivo necessario e infallibile.

Il rispetto dell'ordine dovuto, che Spinoza ha indicato come primo requisito della *via*, è possibile in ragione dell'identica unione tra le cose e tra le idee, poiché si tratta di un unico distendersi di effetti a partire da una causa prima, intesa ora formalmente (l'Ente perfettissimo), ora obiettivamente (l'idea di questo Ente data al nostro intelletto). Questo procedere parallelo della catena di cause ed effetti lungo la serie delle cose e quella delle idee è la radice dell'essenzialità della conoscenza vera, e quindi della sua adeguatezza.

Ordine ed unione sono due aspetti di un unico svolgersi della causalità divina in una serie di enti e di idee.

Il fondamento metafisico della tesi gnoseologica che consideriamo, ovvero la possibilità di deduzione delle idee entro un ordine causale necessario, nel TdIE rimane prevedibilmente indiscusso: Spinoza richiede di accettare semplicemente quest'ipotesi senza volerla discutere fino a che non avremo accertato che essa è corretta,²⁰ ovvero fino a che non l'avremo messa in pratica.

Lungi dal dimostrare inoppugnabilmente che un tale ordine causale esiste, ha certe caratteristiche ed è infine attingibile alla nostra conoscenza, Spinoza si

20 “Si quis forte quaerat, cur ipse statim ante omnia veritates naturae isto ordine ostenderim (nam veritas se ipsam patefacit), ei respondeo simulque moneo, ne propter paradoxa, quae forte passim occurrent, ea velit tamquam falsa reiicere, sed prius dignetur ordinem considerare, quo ea probemus, et tum certus evadet, nos verum assequutos fuisse. Et haec fuit causa, cur haec praemiserim.” § 46.

appella alla coerenza del metodo come sua unica prova.

La causalità autonoma della natura e del nostro intelletto ci viene presentata nel TdIE innanzitutto attraverso un'immagine, quella della "origine e fonte" del § 42:

Inoltre da ciò che si è detto in ultimo, cioè che l'idea deve convenire completamente con la sua essenza formale, risulta di nuovo che la nostra mente, perché possa riprodurre completamente il modello della natura, deve derivare tutte le sue idee da quell'idea che rappresenta l'origine e la fonte di tutta la Natura, di modo che essa idea sia anche fonte delle altre idee.²¹

Benché questa metafora ci restituisca l'idea di un'azione produttrice, ovvero di una causalità efficiente, ed appaia a prima vista particolarmente adatta nel contesto dell'autonomia ed assoluta attività dell'intelletto, tale accezione non conosce un effettivo sviluppo nel trattato sul metodo.

L'*Ethica* è naturalmente in grado di fornirci moltissime indicazioni, ma manca di una definizione della causalità in sé (se prescindiamo dall'identificazione della *causa sui* con la Sostanza). In contesti più vicini a quello del TdIE, leggiamo in EIp18 che "Dio è causa immanente, e non transitiva di tutte le cose"²², ed EIp25 che "Dio è causa efficiente non soltanto dell'esistenza, ma anche dell'esistenza delle cose."²³

La formula che le compendia entrambe, esprimendo la causalità divina relativamente alle *res*, è la "causa essendi" di Eip24c:²⁴ ma come causa del

21 "Porro ex hoc ultimo, quod diximus, scilicet quod idea omnino cum sua essentia formali debeat convenire, patet iterum quod, ut mens nostra omnino referat naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem et fontem totius naturae, ut ipsa etiam sit fons ceterarum idearum."

22 "Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens."

23 "Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae."

24 "Hinc sequitur, Deum non tantum esse causam, ut res incipiant existere; sed etiam, ut in existendo perseverent, sive (ut termino Scholastico utar) Deum esse causam essendi rerum. Nam, sive res existant, sive non existant, quotiescunque ad earum essentiam attendimus, eandem nec existentiam, nec durationem involvere comperimus; adeoque earum essentia neque suae existentiae, neque suae

cominciare ad esistere ed insieme del perseverare nell'esistenza delle cose, appare strettamente legata al *conatus*, dunque all'orizzonte dell'*Ethica*, e certamente problematica da applicare alle idee nell'accezione del TdIE. Il che ci induce una volta di più ad attenerci per quanto possibile - per il momento - all'universo concettuale del TdIE.

La funzione metodica della causalità è ben determinata, e consiste nel collegamento in una concatenazione necessaria delle essenze particolari affermative, il che equivale a fornire - lo ricordiamo ancora una volta - l'ordine e l'unione della loro infinita serie.

Al di là dei richiami generici e forse persino ideologici alla causalità come produzione,²⁵ bisogna ricordare che il TdIE, a proposito dell'unico "modus percipiendi" capace di conoscenza vera ed adeguata (l'intuizione) considera equivalenti la conoscenza per essenza e quella per "causa proxima": "Infine c'è una conoscenza nella quale la cosa è conosciuta per la sua sola essenza, ovvero per la conoscenza della sua causa prossima."²⁶

La nozione di *causa proxima*, che il TdIE non approfondisce, si rivela l'unica pienamente legittimata, come strumento dell'intuizione.²⁷ "Proximus" vale

durationis potest esse causa, sed tantum Deus, ad cuius solam naturam pertinet existere (per Coroll. 1 Prop. 14)." La *causa essendi* compare per la prima volta in S. T. AQUINATIS, *Summa contra gentiles*, II, XV.

25 Riveste un notevole interesse la lettura "ideologica" della causalità spinoziana proposta da Cremaschi: l'ideologia vincente della fisica meccanicistica, infiltrandosi nel pensiero spinoziano, lo indirizzerebbe verso una rifondazione *more mechanico* di tutti i concetti filosofici originariamente letti in termini di *vis: potentia, affectus, causa*. L'elaborazione concettuale intorno a queste entità sarebbe intesa ad evitare ad ogni costo (ideologicamente, appunto) il ricorso alle "qualità occulte" che caratterizzavano gran parte del pensiero scolastico, ma sfocerebbe in una serie di insanabili contraddizioni. Cfr. S. CREMASCHI, *L'automa spirituale: la teoria della mente e delle passioni in Spinoza*, Milano, Vita e Pensiero, 1979, in particolare le pagg. 107-129.

26 Cfr. § 19.

27 Sulla *causa proxima* nella scolastica, cfr. F. SUÁREZ, *Disputationes*, cit., Disputatio XVIII "De causa proxima efficienti eiusque causalitate, et omnibus quae ad causandum requirit". Cfr. anche A. HEEREBOORD (*Meletemata philosophica*, II, pp. 261-2): "[Causa] dividitur quoque in proximam et remotam: Proxima est, quae producit effectum immediate. Remota est, quae producit effectum media causa propinquiore". Heereboord distingue tra *causa absolute proxima* e *causa efficiens proxima in suo genere a secunda* dell'accezione del termine *immediate*: "[V]el intelligitur hoc [immediate] sic, ut nihil

naturalmente “il più vicino”, dunque la “causa proxima” colma una distanza tendenzialmente minima ed idealmente nulla tra la causa e l’effetto, segnala la mancanza di uno iato effettivo tra i due termini, in quanto legati da un vincolo che necessita solo di *explicatio* per attualizzarsi, in virtù della sua particolare natura.

Ancora una volta, non sorprendentemente, la spiegazione resta volutamente confinata all’ambito terminologico, e la *natura* del legame causale resta pressoché indiscussa, sebbene la prossima trattazione della definizione genetica ci permetterà di determinare questa natura in modo sufficientemente preciso. Con l’introduzione della definizione genetica avremo il ritratto definitivo della conoscenza metodica nel TdIE.

omnino interveniat inter ipsam et effectum, nec causa alia, sive ejusdem, sive diversi ordinis, nec virtus ulla, nec conditio ad causandum requisita, sed quae ipsa sua existentia effecto coniungitur, ac sic illud attingit, quae est causa absolute proxima; vel intelligitur illud immediate sic, ut inter causam proximam et effectum non interveniat causa alia ejusdem ordinis et speciei, licet intervenire possit causa media diversi ordinis et speciei, licet et interveniat media causa seu causalitas, licet interveniat media conditio ad agendum requisita, quae est debita approximatio agens et patiens, et haec est causa efficiens proxima in suo genere”. Descartes non si discosta apparentemente dall’uso scolastico (ad es. nella lettera a Regius del 1646, nella quale il moto velocissimo della “materia, seu corpus universi” è inteso come causa prossima del mondo).

Capitolo VI – L'idea-definizione

All'inizio della seconda parte del metodo, Spinoza postula la piena equivalenza di *idea vera* e definizione,¹ con l'evidente scopo di portare a sintesi tutti gli elementi della conoscenza metodica. Le idee sono collegate tra loro attraverso un vincolo causale che si determina come ordine (la serie delle idee) ed unione (i rapporti di reciproca produzione). Questa specificazione, insieme alla stessa formalità del *definiendum*, converge nella definizione, evitando accuratamente il pericolo dell'astrazione:

Perciò non ci sarà mai lecito, finché indaghiamo sulle cose, trarre conclusioni dagli assiomi astratti, e ci guarderemo bene dal mischiare quelle cose che sono solo nell'intelletto con quelle cose che sono nella realtà; ma la conclusione migliore sarà da dedurre da un'essenza particolare affermativa, ossia da una vera e legittima definizione.²

I paragrafi successivi completano lo spostamento dell'asse della trattazione dall'idea alla definizione, ed individuano i requisiti per poterne trovare e formulare correttamente.

Perciò la retta via d'indagine è di formare pensieri da una definizione data; il che

1 Joachim si sofferma a lungo intorno alla repentina (e a suo dire mal fondata) equiparazione dell'idea alla definizione (cfr. H. H. JOACHIM, *op. cit.*, pp. 198-214), notando tra l'altro che – a differenza delle idee – le definizioni non possono essere date, ma solo ricavate dai dati di una conoscenza primaria della mente: “In order to achieve or possess a definition, the mind must ‘attend’ to the true ideas it has, and must reconstitute and transform them by ‘reflection’ – by analysis or resynthesis of the ‘objective essences’ they contain.” (p. 212). Sull'equivalenza di idea e definizione, cfr. anche A. RIVAUD, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Alcan, 1905, pp. 52-53. L'analisi di Rivaud è mirata a rimuovere l'equivoco che l'idea sia qualcosa di semplice, mentre la definizione-essenza sarebbe piuttosto un composto di idee: “[N]ous verrons que pour Spinoza l'idée vraie et l'essence correspondante ne sont pas des ‘natures simples’.”

2 “Unde nunquam nobis licebit, quamdiu de inquisitione rerum agimus, ex abstractis aliquid concludere, et magnopere cavebimus, ne misceamus ea, quae tantum sunt in intellectu, cum iis, quae sunt in re. Sed optima conclusio erit depromenda ab essentia aliqua particulari affirmativa, sive a vera et legitima definitione.” § 93.

procederà tanto più felicemente e facilmente quanto meglio definiamo una qualche cosa. Perciò il cardine di tutta questa seconda parte del metodo consiste solo nella conoscenza delle condizioni della buona definizione e quindi nel modo di trovare tali definizioni. Quindi in primo luogo tratterò delle condizioni della definizione. Perché la definizione sia detta perfetta dovrà spiegare l'intima essenza della cosa e farci evitare di assumere al posto di quell'essenza delle semplici proprietà.³

Il duplice esempio che segue riguarda la definizione del cerchio: figura creata da linee uguali condotte dal cerchio alla circonferenza, oppure figura descritta da una linea qualsiasi di cui un'estremità è fissa, l'altra mobile.

Solo la seconda definizione è in grado di restituirci l'essenza del definito, mentre la prima – avverte il filosofo – spiega solo una sua proprietà. Una differenza di poco o nessun conto per gli enti di ragione come il cerchio, ma assai grave nel caso degli enti fisici e reali, in quanto l'uso di una definizione non essenziale sovvertirebbe la serie causale dell'intelletto, che deve ripetere quella della natura. Infatti, le proprietà delle cose non si possono intendere “finché se ne ignorano le essenze” (§ 26).

L'intelletto ha il compito di spiegare le idee attraverso altre idee che ne sono causa, ovvero di ricondurre le prime a queste ultime. Tale interconnessione causale tra idee o capacità di formare definizioni è indicata al § 108, II punto, come proprietà dell'intelletto di formare idee da altre idee, oltre che “absolute”.⁴

Com'è noto, non siamo qui al cospetto della definizione di tradizione

3 “Quare recta inveniendi via est ex data aliqua definitione cogitationes formare: quod eo felicius et facilius procedet, quo rem aliquam melius definiverimus. Quare cardo totius huius secundae Methodi partis in hoc solo versatur, nempe in conditionibus bonae definitionis cognoscendis, et deinde in modo eas inveniendi. Primo itaque de conditionibus definitionis agam.

Definitio ut dicatur perfecta, debet intimam essentiam rei explicare, et cavere, ne eius loco propria quaedam usurpemus.” §§ 94-95.

4 “Intellectus proprietates, quas praecipue notavi et clare intelligo, hae sunt. (...) II. Quod quaedam percipiat, sive quasdam formet ideas absolute, quasdam ex aliis.”

aristotelica, che procede per genere e differenza, ma della cosiddetta “definizione genetica”, tenuta in particolare conto lungo il secolo XVII e della quale Spinoza venne molto probabilmente a conoscenza attraverso gli scritti di Hobbes.⁵

È quasi inutile precisare che le definizioni relative agli enti reali sono intese, appunto, come definizioni reali e non nominali. Usando le parole dell’*Ep. IX*, in risposta alle incertezze dell’amico De Vries riguardo la natura della definizione, Spinoza scrive:

[L]a vostra difficoltà è dovuta al fatto che non distinguete tra i generi di definizioni. E cioè, tra la definizione della cosa della quale si cerca soltanto l’essenza, oggetto d’incertezza, e la definizione che si propone al solo scopo di esame. Quella infatti, in quanto ha un oggetto determinato, deve essere vera; mentre questa non richiede ciò.⁶

Se sto descrivendo a qualcuno il tempio di Salomone (qualcosa di reale), devo fornirgliene una definizione esatta, a meno che non stia scherzando. La definizione filosofica è reale, in quanto accertamento dell’“intima essentia” della cosa.⁷

La definizione, dice Spinoza, può riguardare una cosa creata oppure increata, ed a seconda dei casi occorre rispettare regole differenti:

I. Se la cosa da definire è una cosa creata, la definizione dovrà, come abbiamo detto, comprendere la causa prossima. Per esempio il cerchio, secondo questa regola,

5 Spinoza possedeva una copia degli *Elementa* del filosofo inglese (Cfr. A.J. SERVAAS VAN ROOIJEN, *op. cit.*, pp. 188-189). Nel *De Corpore*, Hobbes introduce un tipo di conoscenza detto “ex cognita generatione”. Per questo specifico aspetto dell’influsso di Hobbes sulla metodologia di Spinoza, cfr. A. V. GARRETT, *Meaning in Spinoza’s Method*, Cambridge University Press, 2003, pp. 103-115. Per un esame della recezione spinoziana della definizione genetica nel contesto dei “filosofi del metodo geometrico”, cfr. E. DE ANGELIS, *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, Pisa, Ed. Istituto di Filosofia, 1964, pp. 93-97 e 104-109.

6 “Video vos iis haerere, propterea quod non distinguitis inter genera definitionum. Nempe inter definitionem, quae inservit ad rem cujus essentia tantum quaeritur, et de qua sola dubitatur, explicandam, et inter definitionem quae ut solum examinetur, proponitur illa enim quia determinatum habet objectum vera debet esse.” G, IV, 42-43.

7 Cfr. §§ 95 e 101.

dovrebbe essere definito così: è una figura che viene descritta da una linea qualsiasi di cui un'estremità è fissa, l'altra mobile; la quale definizione comprende chiaramente la causa prossima.

II. Si richiede che il concetto o definizione della cosa sia tale che tutte le proprietà di questa, mentre viene considerata da sola, non congiunta con altre, possano esserne dedotte, come si può vedere nella definizione data del cerchio. Infatti da essa si conclude chiaramente che tutte le linee condotte dal centro alla circonferenza sono uguali. E che questo sia un requisito necessario della definizione è così di per sé manifesto a chi la esamina con attenzione, che non sembra valga la pena di indugiare nella sua dimostrazione e nemmeno di dimostrare, in base a qualche secondo requisito, che ogni definizione deve essere affermativa. Parlo dell'affermazione intellettuale, poco curandomi di quella verbale, la quale per la scarsità dei termini qualche volta potrà forse essere espressa negativamente, sebbene sia intesa affermativamente.

I requisiti della definizione della cosa increata sono poi i seguenti:

I. Che escluda ogni causa, cioè che l'oggetto non abbia bisogno, per venire spiegato, di nient'altro che del suo essere.

II. Che data la definizione di quella cosa, non resti luogo alla domanda «se essa sia».

III. Che non abbia, per quel che riguarda la mente, alcun sostantivo che possa essere aggettivato, cioè che non venga spiegata attraverso qualche concetto astratto.

IV. Ed in ultimo (sebbene notare ciò non sia molto necessario) si richiede che dalla sua definizione si concludano tutte le sue proprietà. Anche tutti questi requisiti divengono manifesti a chi li considera con attenzione.⁸

8 "I. Si res sit creata, definitio debebit, uti diximus, comprehendere causam proximam. Ex. gr. circulus secundum hanc legem sic esset definiendus : eum esse figuram, quae describitur a linea quacunque, cuius alia extremitas est fixa, alia mobilis, quae definitio clare comprehendit causam proximam.

II. Talis requiritur conceptus rei sive definitio, ut omnes proprietates rei, dum sola, non autem cum aliis coniuncta, spectatur, ex ea concludi possint, uti in hac definitione circuli videre est. Nam ex ea clare concluditur omnes lineas a centro ad circumferentiam ductas aequales esse; quodque hoc sit necessarium requisitum definitionis, adeo per se est attendenti manifestum, ut non videatur operae pretium in ipsius demonstratione morari, nec etiam ostendere ex hoc secundo requisito omnem definitionem debere esse affirmativam. Loquor de affirmatione intellectiva, parum curando verbalem, quae propter verborum penuriam poterit fortasse aliquando negative exprimi, quamvis affirmative intelligatur.

Definitionis vero rei increatae haec sunt requisita.

I. Ut omnem causam secludat, hoc est, obiectum nullo alio praeter suum esse egeat ad sui explicationem.

II. Ut data eius rei definitione nullus maneat locus quaestioni, an sit.

III. Ut nulla quoad mentem habeat substantiva, quae possint adiectivari, hoc est, ne per aliqua abstracta explicetur.

IV. Et ultimo (quamvis hoc notare non sit valde necessarium) requiritur, ut ab eius definitione omnes eius proprietates concludantur. Quae etiam omnia attendenti accurate fiunt manifesta." §§ 96-97.

A completare la struttura della definizione vi sono le indicazioni dei successivi paragrafi: la migliore conclusione sarà da trarre da un'essenza particolare affermativa (§ 98) e, perché le nostre conoscenze siano "ordinate ed unite", la nostra attenzione deve appuntarsi sull'ente che è causa di tutte le cose, poiché la sua essenza oggettiva, ormai equiparata ad una definizione, sarà causa di tutte le nostre idee: "ed allora la nostra mente, come dicemmo, riprodurrà la natura nella misura massima". Una volta di più, Spinoza conclude mettendoci in guardia contro l'astrazione:

[C]i è necessario dedurre tutte le nostre idee sempre dalle cose fisiche, cioè da enti reali, progredendo, per quanto si può, secondo la serie delle cause da un ente reale ad un altro ente reale ed in modo tale da non passare agli astratti ed agli universali, sia in modo da non concluderne qualcosa di reale, sia in modo che essi non vengano conclusi da qualcosa di reale: infatti l'uno e l'altro procedimento interrompe la vera progressione dell'intelletto.⁹

Lasciando per il momento da parte le cose increate, ovvero quell'Ente perfettissimo che nel TdIE non riuscirà ad uscire dalla sua formula per attingere alla funzione metodica indispensabile (esprimere il legame causale che la vincola alle idee degli enti reali), volgiamoci alle cose create ed alle loro definizioni.

La definizione genetica si propone come strumento ideale per dar corpo alla conoscenza metodica, poiché consente di collegare le idee in una concatenazione perfetta che discende dalla prima causa fino all'ultimo effetto. La particolare attenzione dedicata da Spinoza lungo tutto il TdIE perché si eviti l'"astrazione",

9 "[N]obis esse necessarium, ut semper a rebus physicis sive ab entibus realibus omnes nostras ideas deducamus, progrediendo, quoad eius fieri potest, secundum seriem causarum ab uno ente reali ad aliud ens reale, et ita quidem, ut ad abstracta et universalia non transeamus, sive ut ab iis aliquid reale non concludamus, sive ut ea ab aliquo reali non concludantur. Utrumque enim verum progressum intellectus interrumpit." § 99.

insieme all'insistenza sulla *causa proxima* come chiave della conoscenza essenziale si prestano ora ad una lettura più completa.

Ricordiamo che ogni *causa proxima*, così come viene intesa da Spinoza, è strutturalmente contigua al suo effetto, al punto di togliere idealmente ogni separazione reciproca¹⁰ e dissolvendo in ultima analisi la stessa nozione classica della causalità: essa rimanda piuttosto ad una concezione logica del vincolo causale, dove ad operare non è più una *vis*, ma un principio deduttivo.¹¹ L'effetto è implicato nella causa ed abbisogna di venire dedotto da questa (meglio ancora: “espresso”, in senso logico) più che prodotto secondo una causalità di tipo realmente efficiente.

Introducendo una causalità del tipo della *causa remota* tra l'Ente perfettissimo e gli altri enti, ricadremmo invece nella problematica che caratterizza il III modo di conoscenza, in quella incertezza che è propria ad un legame tra causa ed effetto che richieda l'interposizione di un terzo termine, come causa intermedia;¹² il che rimanderebbe, specularmente, ad una struttura ontologica accessibile solo tramite una conoscenza rappresentativa in senso stretto.

L'astrazione va evitata ad ogni costo perchè interrompe il *continuum*

10 Cfr. H. DE DIJN, “Historical remarks on Spinoza's theory of definition”, in J.G. VAN DER BEND (Ed.) *Spinoza on Knowing, Being, and Freedom*, Assen, Van Gorcum, 1974, p. 43. Sia che si tratti di *Causa proxima absolute* che di *causa proxima in suo genere*, De Dijn sottolinea che in ogni caso essa si caratterizza come la causa che “produces his effects immediately” o “through his *own* power”.

11 Sul dissolvimento della nozione classica della causalità in Spinoza, cfr. C. GIACON, *La causalità nel razionalismo moderno: Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibniz*, Milano-Roma, Bocca, 1954. A p. 96 Giaccon sintetizza la posizione spinoziana come riduzione dell'efficienza ontologica a sequenza logica. Hubbeling (cfr. *op. cit.*, pp. 23-27) sostiene che la concezione spinoziana della causalità, intesa sempre come esplicitarsi entro un'identità e mai come reale produzione, si radicherebbe nella struttura base della logica sia antica che moderna. La differenza rispetto agli “antichi” risiederebbe nella mancanza in Spinoza di altre forme di causalità (finale, ecc.) che vadano ad integrare l'esplicazione logica.

12 Non a caso Spinoza accentua il senso di separazione tra causa ed effetto nella sua definizione della causa remota: “Nam per causam remotam talem intelligimus, quae cum effectu *nullo modo* coniuncta est.” (E1p28s, corsivo nostro).

dell'unica, infinita deduzione che procede dall'idea dell'Ente perfettissimo fino alle sue ultime conseguenze; essa nuoce al pensiero perché introduce elementi di indeterminazione, ma ancor più perché è incompatibile con il suo ideale procedere senza soluzione di continuità da un'idea-definizione all'altra.

La definizione genetica è però in definitiva uno strumento assai meno potente di quanto possano far ritenere le sue credenziali: la conoscenza di un'essenza richiede che sia data in noi un'idea dalla quale dedurre in modo cogente l'idea della cosa da conoscere, con tutte le sue proprietà; si ricollega l'idea del definito all'idea del suo fondamento di spiegazione, e da un punto di vista formale questo procedimento è riconducibile ad un ragionamento conclusivo. L'aspetto "genetico" della definizione è riducibile alla semplice inclusione logica, essendo un collegamento tra due idee (la definizione ed il definito) che avviene esattamente con la stessa modalità in cui la premessa maggiore sta al termine medio di un sillogismo.¹³

Ciò non significa che sia pregiudicata la funzione della definizione genetica entro il TdIE, dato che anche il concetto di causalità che opera nel Trattato – volutamente esclusa ogni indagine sulla sua natura, ogni riferimento al piano ontologico¹⁴ – è un concetto formale.

Il percorso dell'idea vera sembra finalmente essere giunto al suo punto più elevato e, come definizione, essa viene concepita come elemento fondante di tutta

13 Cfr. U.J. SCHNEIDER, *Definitionslehre und Methodenideal in der Philosophie Spinozas*, "Studia Leibnitiana", 13 (2), 1981, pp. 217-218.

14 Cfr. § 37.

la conoscenza adeguata. Ma al § 100 Spinoza deve già introdurre delle limitazioni rispetto all'ambito di applicazione dell'idea-definizione:

Ma è da notare che io qui per serie delle cause e degli enti reali non intendo la serie delle cose singolari mutevoli bensì solo la serie delle cose fisse ed eterne. Sarebbe infatti impossibile all'umana debolezza abbracciare la serie delle cose singolari mutevoli, sia per la loro moltitudine che supera ogni numero, sia per le infinite circostanze verificantisi per una e medesima cosa, delle quali circostanze una qualsiasi può essere causa che la cosa esista o no. Giacché la loro esistenza non ha connessione alcuna con la loro essenza, cioè (come già dicemmo) non è verità eterna.¹⁵

Il piano scientifico del TdIE crolla improvvisamente ed irrimediabilmente. La serie delle cose singolari e mutevoli, che non cessano di costituire l'obiettivo ultimo della conoscenza metodica, diviene inattuabile. Il suo riassorbimento nelle "res fixae aeternaeque", dalle quali le cose singolari dipendono "così intimamente ed essenzialmente, che senza quelle non possono essere né venir concepite" si presenta fin da subito come una soluzione che non risolve:¹⁶

15 "Sed notandum, me hic per seriem causarum et realium entium non intelligere seriem rerum singularium mutabilium, sed tantummodo seriem rerum fixarum aeternarumque. Seriem enim rerum singularium mutabilium impossibile foret humanae imbecillitati assequi, cum propter earum omnem numerum superantem multitudinem, tum propter infinitas circumstantias in una et eadem re, quarum unaquaque potest esse causa, ut res existat, aut non existat. Quandoquidem earum existentia nullam habet connexionem cum earundem essentia, sive (ut iam diximus) non est aeterna veritas." Le verità eterne sono definite alla nota "u", collegata al § 54: "Per aeternam veritatem talem intelligo, quae, si est affirmativa, nunquam poterit esse negativa. Sic prima, et aeterna veritas est, *Deum esse*, non autem est aeterna veritas, *Adamus cogitare. Chimoeram non esse*, est aeterna veritas, non autem *Adamus non cogitare*."

16 L'individuazione delle "res fixae aeternaeque" e delle leggi che vi sono iscritte costituisce un problema a sé, intorno al quale gli studiosi si dividono: di volta in volta esse sono identificate con gli attributi della sostanza o le prime determinazioni di questi (Rousset ed altri), o le leggi naturali ricercate dalle scienze (Carlini), le essenze matematiche (Appuhn), un'anticipazione dei *Modi infiniti* dell'*Ethica* (Amann). Va osservato che Spinoza cerca anche di determinarle come "tamquam *universalia sive genera definitionum* rerum singularium mutabilium, et causae proximae omnium rerum" (§ 102, corsivo nostro), reintroducendo inopinatamente quel che si è sforzato di evitare fin dall'inizio del TdIE, vale a dire l'astrazione, inevitabile nel ricorso ai concetti di universale o di genere. Ci sentiamo di seguire Di Vona nel sostenere che "[F]orse non ha grande importanza chiedersi che cosa siano le *res fixae aeternaeque* e le leggi e regole in esse iscritte, dal momento che Spinoza non l'ha determinato nel «Tractatus de intellectus emendatione», e si può pensare che ciò non sia dovuto al solo stato del testo. In verità, non compete al metodo di specificare quali siano le realtà immutabili ed eterne. Basta che esso determini la specie di realtà cui deve indirizzarsi il conoscere, lasciando alla filosofia il compito di dedurre ed enumerare gli enti che ne fanno parte." (P. DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, Parte I, *op. cit.*, p. 56).

Ma stando così le cose, appare che non è poco difficoltoso pervenire alla conoscenza di questi singolari; infatti concepirli tutti insieme è cosa di molto al di sopra delle forze dell'intelletto umano. Ma l'ordine per conoscere l'uno prima dell'altro, come dicemmo, non va desunto dalla serie delle loro esistenze, e nemmeno dalle cose eterne, nelle quali infatti tutti gli enti singolari sono per natura simultaneamente. Quindi sono da cercare necessariamente altri aiuti oltre quelli dei quali usiamo per conoscere le cose eterne e le loro leggi.¹⁷

Per quanto Spinoza volga ora i suoi sforzi alla conoscenza delle cose fisse ed eterne (§§ 102-103), dal testo traspaiono imbarazzo e confusione, e l'interesse rimane nonostante tutto focalizzato sugli enti singolari. Lo rivela anche il pronto riferimento agli "altri aiuti" che ci necessitano per reintrodurre questi ultimi nell'orizzonte della conoscenza.¹⁸

Dopo l'inattesa battuta d'arresto, in modo quasi altrettanto inaspettato, gli ultimi sei paragrafi del TdIE presentano un mutamento di prospettiva che sembra riportarci alla prima parte del metodo, alla *cognitio reflexiva* ancora remota da ogni applicazione a qualsivoglia ente specifico.¹⁹ Ma possiamo cogliere

17 "Sed cum hoc ita sit, non parum difficultatis videtur subesse, ut ad horum singularium cognitionem pervenire possimus; nam omnia simul concipere res est longe supra humani intellectus vires. Ordo autem, ut unum ante aliud intelligatur, uti diximus, non est petendus ab eorum existendi serie, neque etiam a rebus aeternis. Ibi enim omnia haec sunt simul natura. Unde alia auxilia necessario sunt quaerenda praeter illa, quibus utimur ad res aeternas earumque leges intelligendum."

18 Il § 103 è quasi inintelligibile, nel suo mescolare la "conoscenza delle cose singolari", la "natura dei nostri sensi", gli "esperimenti" ed ancora le "cose eterne e le loro leggi": "Antequam ad rerum singularium cognitionem accingamur, tempus erit, ut ea auxilia tradamus, quae omnia eo tendent, ut nostris sensibus sciamus uti, et experimenta certis legibus et ordine facere, quae sufficient ad rem, quae inquiritur, determinandam, ut tandem ex iis concludamus, secundum quasnam rerum aeternarum leges facta sit, et intima eius natura nobis innotescat, ut suo loco ostendam. Hic, ut ad propositum revertar, tantum enitar tradere, quae videntur necessaria, ut ad cognitionem rerum aeternarum pervenire possimus, earumque definitiones formemus conditionibus supra traditis." Sulla natura di questi *experimenta* cfr. A. PASTORE, *Il principio del metodo sperimentale nella filosofia di Spinoza*, "Il Dialogo", 1, 1957, pp. 29-37. Secondo Pastore, il riferimento ad *experimenta* entro la seconda parte del metodo può venir ricondotto solo alla conoscenza razionale (essendo certamente escluso un richiamo ai primi due *modi percipiendi* e – per motivi opposti – all'ultimo). Quindi la conoscenza razionale, inadeguata ma vera, riacquista in queste righe un valore ontologico che verrà sviluppato solo con la dottrina delle *notiones communes* dell'*Ethica*.

19 De Dijn ritiene che si tratti comunque di un "perfectly acceptable switch", considerando il metodo come riflessione sulle idee vere (ovvero appartenenti all'intelletto emendato) equivalente alla riflessione sulla natura dell'intelletto. Cfr. H. DE DIJN, *How to understand Spinoza's Logic or Methodology*, "Studia Spinozana", 3, 1987, pp. 422-423.

un'importante differenza rispetto alla prima parte del metodo, poiché qui Spinoza non persegue più una norma come “idea data dell'Ente perfettissimo” (§ 38) o “quell'idea che rappresenta l'origine e fonte di tutta la Natura” (§ 41).

Infatti i nostri pensieri non possono essere determinati da nessun principio.

Perciò se vogliamo ricercare la prima di tutte le cose è necessario che ci sia un qualche principio che vi diriga i nostri pensieri. Inoltre, poiché il metodo è la stessa conoscenza riflessiva, questo principio che deve dirigere i nostri pensieri non può essere altro che la conoscenza di ciò che costituisce la forma della verità – e la conoscenza dell'intelletto, delle sue proprietà, delle sue forze: infatti, conseguita questa conoscenza, avremo un principio dal quale dedurre i nostri pensieri, ed avremo una via per la quale l'intelletto, a seconda di quello che comporta la sua capacità, potrà pervenire alla conoscenza delle cose eterne, appunto tenuto conto delle forze dell'intelletto.²⁰

La *norma* è divenuta “la conoscenza di ciò che costituisce la forma della verità” e “la conoscenza dell'intelletto e delle sue proprietà”. L'intelletto concepito come assoluta attività non può avere un contenuto di natura esteriore, un oggetto – si tratti pure dell'idea dell'*Ens perfectissimum* – e ciò doveva risultare evidente fin dall'inizio;²¹ ma solo in questo punto viene chiarito che a determinare l'attività

20 “Nam ex nullo fundamento cogitationes nostrae terminari queunt. Si igitur rem omnium primam investigare velimus, necesse est dari aliquod fundamentum, quod nostras cogitationes eo dirigat. Deinde quia methodus est ipsa cognitio reflexiva, hoc fundamentum, quod nostras cogitationes dirigere debet, nullum aliud potest esse, quam cognitio eius, quod formam veritatis constituit, et cognitio intellectus eiusque proprietatum et virium. Hac enim acquisita fundamentum habebimus, a quo nostras cogitationes deducemus, et viam, qua intellectus, prout eius fert capacitas, pervenire poterit ad rerum aeternarum cognitionem, habita nimirum ratione virium intellectus.” § 104 (ultima frase) e § 105. B. ROUSSET, (*op. cit.*, p. 405) considera la chiusura del § 104 la frase “la plus célèbre dans l'histoire philologique des textes de Spinoza, et l'une des plus discutées dans l'histoire philosophique de l'interprétation du spinozisme.” Dove le OP leggono “Ex nullo fundamento cogitationes nostrae terminari queunt”, i NS riportano invece “Ex nullo alio fundamento cogitationes nostrae determinari queunt”, stravolgendo completamente il senso della *methodus* come assoluta attività dell'intelletto, non de-terminata da oggetti esterni. Gebhardt ha adottato la variante dei NS per la sua edizione critica, dalla quale solo in questo passo ci discostiamo. Adottiamo la versione delle OP, accettando gli argomenti di Marion (cfr. J.-L. MARION, *op. cit.*, pp. 357-368), condivisi quasi integralmente anche da Rousset e De Dijn.

21 Shimizu osserva che un'idea vera data deve esser data all'intelletto attraverso il quarto modo di percepire (conoscenza per la sola essenza o attraverso la causa prossima), quindi secondo modalità assai più evolute rispetto ad una immediata presenza nella mente, caratteristica dei primi *modi percipiendi*. “Le donné exige la participation constructive de l'entendement pour se réaliser, et pour cette raison implique le refus de tout ce qui se présente à l'esprit sans être construit par l'entendement, en y voyant 'quelque chose de vague, que l'âme y est passive’.” (Cfr. R. SHIMIZU, *op. cit.*, p. 466).

dell'intelletto è la sola "forma della verità".

Per ricercare "la prima di tutte le cose", è necessario insomma che l'intelletto venga guidato da un principio (ricorre ancora il termine *fundamentum*²²) che Spinoza identifica con la riflessione dell'intelletto su di sé; così per conoscere nella maniera migliore le forze e la natura dell'intelletto

[S]iamo costretti necessariamente (in conseguenza di ciò che ho esposto in questa seconda parte del metodo) a dedurle dalla stessa definizione del pensiero e dell'intelletto.

Ma fin qui non abbiamo avuto alcuna regola per trovare le definizioni, e poiché non possiamo darne se non conosciuta la natura o definizione dell'intelletto e la sua potenza, ne segue che o la definizione dell'intelletto deve essere chiara di per sé, o non possiamo conoscere niente. Essa però non è assolutamente chiara per sé; tuttavia poiché le sue proprietà, come tutto ciò che ci viene dall'intelletto, non possono essere conosciute con chiarezza e distinzione se non conosciuta la loro natura, la definizione dell'intelletto si rivelerà da sé se esaminiamo le proprietà di esso che noi conosciamo chiaramente e distintamente.²³

Lo sviluppo del TdIE si arresta con la postulazione della conoscenza adeguata dell'intelletto attraverso le sue proprietà, anziché la sua essenza, e dopo l'ammissione da parte di Spinoza di non possedere alcuna regola per trovare definizioni. L'enumerazione delle proprietà dell'intelletto che occupa gli ultimi due paragrafi del TdIE²⁴ non appare in grado di sostenere alcuno sviluppo della

22 Spinoza distingue tra *principium* e *fundamentum* nel *Prolegomenon* dei PPC: il *principium* è il punto di partenza o premessa di una serie deduttiva, mentre il *fundamentum* è la norma autoevidente sulla quale si basa la scelta di un *principium* (il *cogito*, per Descartes). Sul valore del *fundamentum*, cfr. anche J.-L. MARION, *op. cit.*, pp. 363-366. "Un *fundamentum* n'est jamais un *objectum*, parce qu'il énonce toujours un principe (logique ou ontologique) mis au fondement d'une deduction de pensées vraies." (p. 365).

23 "[C]ogimur necessario (per ea, quae in hac secunda parte methodi tradidi), haec deducere ex ipsa cogitationis, et intellectus definitione.

Sed hucusque nullas regulas inveniendi definitiones habuimus, et quia eas tradere non possumus, nisi cognita natura sive definitione intellectus eiusque potentia, hinc sequitur, quod vel definitio intellectus per se debet esse clara, vel nihil intelligere possumus. Illa tamen per se absolute clara non est. Attamen quia eius proprietates, ut omnia, quae ex intellectu habemus, clare et distincte percipi nequeunt, nisi cognita earum natura; ergo definitio intellectus per se innotescet, si ad eius proprietates, quas clare et distincte intelligimus, attendamus. Intellectus igitur proprietates hic enumeremus easque perpendamus, deque nostris innatis instrumentis agere incipiamus." §§ 106 (fine)-107.

24 Per la rassegna completa di queste proprietà rimandiamo ad A. MATHERON, *Pourquoi le Tractatus de*

trattazione metodica, come in effetti avviene. Ma occorre indagare più dettagliatamente il quadro dipinto da questa repentina conclusione.

Secondo alcuni interpreti, il tentativo di individuazione della natura dell'intelletto attraverso le sue proprietà anziché attraverso la sua essenza, come richiede il programma metodico, costituisce uno sbocco aporetico macroscopico, e la prova definitiva della strada senza uscita imboccata dal TdIE tentando di separare logica ed ontologia. Ma per altri studiosi, si tratta di un falso problema: Spinoza rileva che vi sono proprietà dell'intelletto da noi conosciute con chiarezza e distinzione, e ciò implica che la natura dell'intelletto sia nota, anche se tale prassi conoscitiva non offre garanzie in merito alla pienezza di questa conoscenza.

In tal caso, una cospicua porzione del § 105 - già preso in considerazione - si offrirebbe ad una lettura assai ambigua: se è vero che non possediamo regole per cercare le definizioni, e che quella di intelletto non è evidente in sé, non andrebbe esclusa la possibilità di determinare legittimamente un'essenza a partire dalle sue proprietà conosciute in modo chiaro e distinto. Sono le proprietà chiare in sé a condurci all'essenza, che tale chiarezza non possiede affatto, ma alla fine quell'essenza risulterebbe comunque "nota in sé".²⁵

Intellectus Emendatione est-il resté inachevé, "Revue Sciences Philos. Théol.", 71, 1987, in part. le pp. 49-51.

25 Cfr. B ROUSSET, *op. cit.*, p. 413: "un être, dans son être ou sa définition, n'est en effet rien d'autre que ses propriétés essentielles, et le connaître, c'est le percevoir, comme on peut le voir en prenant n'importe quelle définition, qui devient bonne quand elle en donne l'unité, son unité par la cause." Matheron (cfr. *Pourquoi le Tractatus de Intellectus Emendatione est-il resté inachevé*, *op. cit.*, pp. 48-50) sottolinea invece che la reversibilità tra l'essenza e le conseguenze dell'essenza vale solo per le idee di figure geometriche ed altri enti di ragione e infine per quelle formate a partire da altre idee (non per quelle che l'intelletto forma assolutamente). Tuttavia, anche questo autore concede in linea di principio la possibilità di trovare una definizione dell'intelletto a partire dalle sue proprietà: "même si cette définition n'est pas très parfaite en elle-même, notre problème sera résolu" (p. 49).

Questa lettura “ribaltata” del rapporto tra essenza e proprietà poggia forse su un brano ancora non analizzato del vicino § 104:

[Q]uando la mente si concentra su qualche pensiero per esaminarlo attentamente e per dedurne in buon ordine ciò che è legittimo dedurne, se quel pensiero è falso ne scoprirà la falsità; ma se è vero, allora felicemente continuerà, senza alcuna interruzione, a dedurne idee vere; ciò, dico, si richiede per il nostro compito.²⁶

Tale dottrina dell’automanifestazione del vero e del falso nel corso del processo del pensiero è assolutamente adeguata al contesto, che è quello di un approfondimento della *cognitio reflexiva*, e quel “senza alcuna interruzione” vuole puntualizzarne la mancanza di determinazione esteriore: il pensiero non conosce una partenza, né un arrivo, ma si determina internamente sulla base della sua sola legge interna, la “forma del vero”.

Applicando questo principio all’intelletto, volgendo i nostri pensieri a quelle proprietà di esso che sono vere (perché chiare e distinte) continueremo a dedurne idee vere, ulteriori proprietà, ed infine una definizione vera, cosa che non avverrebbe se prendessimo in considerazione delle proprietà false.

Ma questa serie di proprietà è reversibile con la vera definizione dell’intelletto, che non ci è nota direttamente?

La differenza tra la definizione di qualsivoglia ente e la sommatoria indefinita delle sue proprietà vere è una differenza radicale: la definizione dev’essere singolare quanto lo è l’essenza in gioco, pena l’introdursi dell’astrazione e quindi l’invalidazione della conoscenza. La definizione, ricorda il § 96, deve consentirci di “dedurre tutte le proprietà (...), mentre viene considerata da sola,

26 “[U]bi mens ad aliquam cogitationem attendit, ut ipsam perpendat, bonoque ordine ex ea deducat quae legitime sunt deducenda, si ea falsa fuerit, falsitatem detegit; sin autem vera, tum feliciter perget sine ulla interruptione res veras inde deducere; hoc, inquam, ad nostram rem requiritur.”

non congiunta con altre”²⁷. Proprio in quanto il processo di accumulazione di proprietà vere di un ente può protrarsi all’infinito, esso non è di per sé in grado di fornirci la certezza del possesso completo, facendoci ricadere nello stesso problema che Arnauld aveva individuato nell’approccio cartesiano alla conoscenza vera,²⁸ e che comporta la rinuncia a priori all’ottenimento di una conoscenza adeguata.

La definizione, al contrario, se anche non perviene ad attualizzare completamente le proprietà di una cosa, per la sua stessa natura le contiene e le implica integralmente, come appare dall’esempio del cerchio. L’idea spinoziana, come già rilevato, vale insieme come atomo della conoscenza e principio dell’individuazione, due aspetti che sono inscindibili; l’idea conosce perché riferisce ad un soggetto delle proprietà, che gli competono in quanto è identificato come occupante una posizione entro una serie necessaria. Se viene meno la possibilità di identificare il soggetto delle proprietà, esse non sono più *sue* proprietà, dissolvendo insieme quelle e questo. Spinoza costruisce la sua teoria della conoscenza sul nerbo della dottrina della causalità, consapevole che l’*idea vera* non può incardinarsi su chiarezza e distinzione prese *absolute*.²⁹

Questa consapevolezza sembra vacillare nell’ultimo scorcio del TdIE, ed una prova indiretta ci viene offerta dal punto 7 del § 110:

27 “Talis requiritur conceptus rei sive definitio, ut omnes proprietates rei, dum sola, non autem cum aliis coniuncta, spectatur, ex ea concludi possint.” § 96.

28 Cfr. *supra*, pp. 34-36.

29 La relazione tra il principio ontologico di individuazione e la nozione epistemologica dell’adeguazione delle idee viene esaminata da R. BRANDOM, *Adequacy and the Individuation of Ideas in Spinoza’s Ethics*, “Journal of the History of Philosophy”, 2, 1976, pp. 147-162. Brandom basa parte della sua analisi su una lettura originale della teoria delle idee spinoziana contenuta in D. RADNER, *Spinoza’s Theory of Ideas*, “The philosophical Review”, 53, 1971. Radner formula un’osservazione che riassume bene le nostre critiche all’equivalenza tra sommatoria di proprietà chiare e distinte e definizione-idea: “Clearness and distinctness are defined independently of the relation which the idea has to its object.” (p. 344).

La mente può determinare in molti modi le idee che l'intelletto forma procedendo da altre: come per esempio per determinare una ellissi finge che uno stilo, collegato ad una corda, venga mosso intorno a due centri, oppure concepisce infiniti punti aventi sempre un medesimo e determinato rapporto ad una data retta, o un cono intersecato da un piano obliquo così che l'angolo d'inclinazione sia maggiore dell'angolo al vertice del cono, o in infiniti altri modi.³⁰

Se, come appare sufficientemente chiaro, Spinoza sta affermando qui che l'intelletto può produrre più definizioni valide di uno stesso ente,³¹ siamo di fronte ad una posizione in netto contrasto sia con l'insegnamento dell'*Ethica* che con quello dell'*Ep. LX*, per motivi che non necessitano di particolari spiegazioni, poiché nell'ambito del parallelismo, ogni idea corrisponde a (meglio ancora: è) un solo *ideatum*, sia esso un corpo esteso o un'altra idea.

Per concludere, se la sommatoria di quelle proprietà dell'intelletto che sono intese in modo chiaro e distinto fosse indistinguibile dalla sua *idea vera*, tale idea dovrebbe essere anche adeguata. La stessa natura dell'*idea ideae* comporta che chi ha un'idea adeguata deve contemporaneamente avere un'idea adeguata della prima: è la certezza. Ma non risulta affatto chiaro come un concetto intrinsecamente indeterminato, in quanto costituito da una serie non finita di proprietà, possa essere conosciuto con certezza.³²

Queste obiezioni non costituiscono un ostacolo insuperabile per chi voglia concedere che l'intelletto sia sufficientemente determinato attraverso le sue proprietà note, primo fra tutti lo stesso Spinoza. Ma con ciò non avremo rimosso

30 "VII. Ideas rerum, quas intellectus ex aliis format, multis modis mens determinare potest; ut ad determinandum ex. gr. planum ellipseos, fingit stylum chordae adhaerentem circa duo centra moveri, vel concipit infinita puncta eandem semper et certam rationem ad datam aliquam rectam lineam habentia, vel conum plano aliquo obliquo sectum, ita ut angulus inclinationis maior sit angulo verticis coni, vel aliis infinitis modis."

31 Cfr. A.C. BAIER, *David Hume, Spinozist*, "Hume Studies", 19, 1993, pp. 176-177.

32 Su queste ultime considerazioni, cfr. M. GUEROUULT, *Il criterio del vero e del falso in Spinoza*, "De Homine", 42-43, 1972, pp. 3-18.

un altro ostacolo sulla via dell'*emendatio*, vale a dire l'impotenza dell'intelletto a trovare definizioni, e dunque a procedere lungo la *via* della conoscenza che resta indispensabile per la nostra salvezza.

A nostro avviso, la crisi del TdIE si manifesta in un punto preciso, con l'incapacità dell'idea-definizione di collegarsi alle cose singolari e mutevoli. L'essenza di una *res singularis* non implica la sua esistenza, la forza conoscitiva della definizione viene fatta ripiegare su altro, su quelle cose fisse ed eterne che finiscono per svuotare fatalmente la conoscenza degli enti finiti, resi accessibili solo tramite generi o universali (dunque non essenzialmente ma astrattamente).

Questa crisi si apre nel momento in cui Spinoza postula l'identità di idea e definizione: decisione non argomentata e così repentina da costringerci a valutarne le conseguenze solo *post festum*.

Così, mentre tutte le definizioni sono idee, non è possibile affermare il contrario,³³ e per molti tipi di idee che non rientrano nel canone della definizione pur possedendo un valore connettivo indispensabile (gli stessi principi del pensiero, che non rientrano a nessun titolo nella serie causale discendente da Dio), Spinoza non è in grado di individuare uno status soddisfacente.

La stessa ambiguità pesa su tutte le percezioni diverse dall'idea vera e adeguata, poiché se è vero che le idee fittizie, false e dubbie sono tutte destinate a risolversi in idee semplicissime, le quali non possono che essere vere,³⁴ è pur vero

33 Cfr. H. H. JOACHIM, *op. cit.*, p. 211: "And though every definition is a 'clear and distinct idea' or 'the conception of a thing', the converse obviously not hold."

34 Non verrà presa in considerazione la discussione delle idee false, fittizie e dubbie (§§ 52-80), poiché, secondo tutti gli interpreti a nostra conoscenza, essa è quantomeno prematura ed inopportuna, se non del tutto priva di significato: quando la nostra mente, una volta emendata, riproduca esattamente il modello della natura e la sua causalità, non vi può essere spazio per finzioni e altre idee non vere.

che il loro darsi nella mente in quanto “idee non vere” comporta ugualmente una qualche consistenza propria, che non viene e non può essere fatta oggetto d’indagine nel TdIE. *L’Ethica* riconoscerà che anche queste idee sono modi del pensiero, derivanti dall’infinita potenza di Dio secondo la stessa necessità delle idee vere, e che sono necessarie perché la nostra mente trascorra dai primi *modi percipiendi* fino all’intuizione;³⁵ ma l’ambito dell’*imaginatio* è precluso a priori alla teorizzazione del TdIE ed alla sua idea-definizione.

E così, contraddizione tra le contraddizioni, l’*emendatio* serve ad evitarci un inganno da parte di percezioni che non possono realmente farlo, e che il Trattato è costretto a delineare come assurda ed incoerente “*pseudo tromperie*”³⁶ (falso inganno).

Grazie alla trattazione delle idee fittizie, false e dubbie, tocchiamo brevemente anche l’ultimo argomento di questo excursus sulle conseguenze dell’idea intesa come definizione, vale a dire la concezione dell’essenza e dell’esistenza nel TdIE. Al § 52 Spinoza scrive:

Poiché ogni percezione è percezione o della cosa considerata come esistente o della sola essenza di essa, e poiché i casi più frequenti di idee fittizie si presentano a proposito di cose considerate come esistenti, parlerò dunque prima di quest’ultima

Usando le parole di Spinoza stesso: “In verità se si procede rettamente ricercando ciò che è da ricercare in primo luogo, senza interrompere la concatenazione delle cose; e se si sa come sono da determinare le questioni, prima che ci accingiamo alla loro soluzione, non si avranno mai che delle idee certissime.” (§ 80). Per questo motivo, l’argomento eccede i limiti di questa dissertazione. Una lettura approfondita di questi capitoli è certamente quella proposta da H. H. JOACHIM, *op. cit.*, pp. 112-197.

35 Cfr. A. GILEAD, “The indispensability of the First Kind of Knowledge”, in Y. YOVEL (Ed.) *Spinoza on Knowledge and the Human Mind (Spinoza by 2000 – The Jerusalem Conferences)*, Leiden, Brill, 1993, pp. 209-221. Secondo Gilead, per Spinoza le menti finite (umane) accedono alla vera conoscenza solo attraverso la correzione degli errori, delle percezioni incomplete e frammentarie forniteci dal nostro corpo, al quale è nascosto l’ordine delle cause. “The products of our imagination, our optical illusions and other of our inadequate perceptions are indispensable facts which adequate knowledge must take into consideration.” (p. 221).

36 Cfr. G. DUFOUR KOWALSKA, *op. cit.*, p. 70.

percezione.³⁷

Per la prima volta, nel momento in cui si accinge a trattare della finzione, della falsità e del dubbio, la *methodus* si confronta con l'esistenza delle cose separatamente dalla loro essenza, mentre fino a questo punto la questione riguardava la possibilità di attingere ad una conoscenza essenziale.³⁸

Poco oltre,³⁹ a proposito della distinzione tra le idee vere e le altre percezioni, apprendiamo che tra l'esistenza di una cosa e quella di un'altra vi è la stessa differenza intercorrente tra le rispettive essenze, e che per questo motivo dobbiamo evitare di parlare in generale, affermando ad esempio che "gli uomini esistono". Solo le essenze particolari affermative ci mettono al riparo dal rischio di concepire l'esistenza generalmente e quindi confusamente.

Al contrario, più particolarmente l'esistenza è concepita, più chiaramente verrà intesa e più difficile sarà fingere ed attribuirle "se non alla cosa stessa":

[I]nvece, quando la si concepisce più in particolare [l'esistenza], allora la si intende con più chiarezza e più difficilmente la si attribuisce fittiziamente (*quando non studiamo l'ordine della natura*) ad una cosa che non sia quella stessa cui appartiene.⁴⁰

A questo principio generale si può ricondurre tutto l'insieme di prescrizioni metodiche messe in atto da Spinoza per affrontare le percezioni non vere.

37 "Cum omnis perceptio sit vel rei tamquam existentis consideratae, vel solius essentiae, et frequentiores fictiones contingant circa res tamquam existentes consideratas, ideo prius de hac loquar."

38 Ricordiamo che conoscere qualcosa nel modo migliore vuol dire conoscerla "per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae" (cfr. § 19).

39 "Sed antequam ulterius pergam, hic obiter notandum est, quod illa differentia, quae est inter essentiam unius rei et essentiam alterius, ea ipsa sit inter actualitatem aut existentiam eiusdem rei, et inter actualitatem aut existentiam alterius rei; adeo ut si existentiam ex. gr. Adami tantum per generalem existentiam concipere velimus, idem futurum sit, ac si ad concipiendam ipsius essentiam, ad naturam entis attendamus, ut tandem definiamus, Adamum esse ens. Itaque quo existentia generalius concipitur, eo etiam confusius concipitur faciliusque unicuique rei potest affingi; e contra, ubi particularius concipitur, clarius tum intelligitur, et difficilior alicui, nisi rei ipsi, ubi non attendimus ad naturae ordinem, affingitur. Quod notatu dignum est." § 55.

40 *Ibid.*, corsivo nostro.

Dunque anche l'esistenza converge sull'ordine delle cause, essendo legata all'ordine della natura non meno dell'essenza singolare corrispondente: a questo punto, non dovrebbe essere legittimo affrontare il problema dell'esistenza sulla stessa base di quello dell'essenza, ovvero come risultato di una deduzione seriale *per causas proximas*? Spinoza, all'opposto, sottolinea sempre la separazione tra essenza ed esistenza delle *res*: "la loro esistenza non ha connessione alcuna con la loro essenza, cioè (...) non è verità eterna."⁴¹

È innegabile che siamo immersi in un'evidenza empirica che attesta senza posa come l'esistenza non appartenga necessariamente agli enti singolari. Spinoza parla di "infinite circostanze" che determinano una cosa ad esistere o a non esistere e la allontanano dalla nostra conoscenza.⁴²

Non solo l'esistenza delle cose singolari e mutevoli non è una verità eterna, ma manca un legame necessario che la colleghi all'essenza corrispondente, a "ciò che, se è dato, la cosa è necessariamente posta, e se è tolto, la cosa è necessariamente tolta."⁴³

Spinoza non concepisce l'essenza della cosa come qualcosa che ha un'esistenza separata da essa, tanto è stretta la connessione col suo *objectum*.⁴⁴ ma ciò non significa anche, specularmente, che la cosa non può venir separata dalla

41 Cfr. § 100.

42 L'esperienza non ci è di aiuto riguardo alla determinazione delle cose finite. Nell'*Ep. X* leggiamo che "Imo nulla experientia id unquam nos edocere poterit: nam experientia nullas rerum essentias docet; sed summum, quod efficere potest, est mentem nostram determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet." G, IV, 47. Anche qui è evidente il rinvio all'"essenza di cose certe".

43 La definizione dell'essenza di EIIId2 è la stessa di quell'*aliquid commune* dal quale devono seguire necessariamente tutte le proprietà positive dell'intelletto, indicato nelle ultime righe del TdIE: "aliquid commune statuendum est, ex quo hae proprietates necessario sequantur, sive quo dato hae necessario dentur, et quo sublato haec omnia tollantur" (§ 110). È evidente che qui Spinoza sta cercando di individuare l'essenza dell'intelletto.

44 Cfr. H. G. HUBBELING, *op. cit.*, pp. 20-23. "The essence is thus so closely connected with one thing, that there is no separated existence of it, in contrast to realistic tradition of the *universalia*." (p. 21).

sua essenza, che la cosa esistente è integralmente essenziale?

Per questo motivo la nozione di essenza, come viene a precisarsi fin dalle prime opere di Spinoza, tende ad appartenere all'ambito delle verità eterne, per lo meno tanto quanto vi appartengano tutte le espressioni della potenza divina, comprese quelle finite.⁴⁵ Se modi ed attributi sono verità eterne nella mente di Dio, derivando dalla sola necessità della sua natura, anche le rispettive essenze devono esserlo. Perché il TdIE si orienta in maniera opposta, finendo per arenarsi sulle conseguenze ne che derivano?

La nostra opinione è che si possa rispondere a queste domande a partire dal rifiuto da parte di Spinoza di pensare coerentemente le conseguenze del principio che emerge al § 78 (“se nell'anima c'è solo un'unica idea, sia essa vera o falsa, non avrà luogo alcun dubbio e nemmeno certezza, ma solo quella tale sensazione; infatti in sé l'idea non è altro se non quella tale sensazione”). Spinoza punta in direzione opposta, cercando proprio l'isolamento di ogni idea dalle altre, scelta che diviene esplicita – non per un caso – nelle condizioni della buona definizione elencate al § 96:

Si richiede che il concetto o definizione della cosa sia tale che tutte le proprietà di questa, mentre viene considerata da sola, non congiunta con altre, possano esserne dedotte, come si può vedere nella definizione data del cerchio.

Al § 41, lo ricordiamo, Spinoza aveva descritto un altro scenario che

45 Cfr. l'articolo di P. DI VONA, *Le proprietà dell'essenza nella filosofia di Spinoza*, “Verifiche”, 6, 1977, pp. 681-706. A p. 695 Di Vona scrive, riferendosi alle convinzioni del filosofo al tempo dei suoi primi scritti pubblicati a stampa: “Per Spinoza non solo le essenze, ma anche le *res* per intero, e qualunque entità reale, sia le sostanze, sia i modi, e tanto «quoad esse essentiae», quanto «quoad esse existentiae», sono già verità eterne.” Dello stesso autore, su questo argomento cfr. anche *La definizione dell'essenza in Spinoza*, “Revue internationale de Philosophie”, 1-2, 1977.

riguarda un'ipotetica idea isolata nella mente:

Se perciò nella natura ci fosse qualcosa che non avesse nessun rapporto con altre cose, anche se ce ne fosse un'essenza oggettiva, che dovrebbe convenire completamente con quella formale, nemmeno essa avrebbe alcun rapporto con altre idee, cioè non potremmo conoscerne né concluderne niente; e viceversa quelle cose che hanno rapporto con altre, come lo hanno tutte quelle che esistono nella natura, saranno conosciute ed anche le loro essenze oggettive avranno lo stesso rapporto, cioè da esse si dedurranno anche altre idee, che a loro volta saranno in rapporto con altre, e così cresceranno gli strumenti per procedere oltre.

Il *commercium* non è una possibilità, ma costituisce l'idea nella sua natura di conoscenza vera, di riflessione su se stessa come *idea ideae* e pertanto coinvolge anche lo stesso intelletto.

Nella tensione tra il rischio dell'astrazione (legato al non concepire le idee in modo particolare e affermativo) e la necessità di conservare la natura relazionale dell'idea vera, Spinoza fa prevalere il primo aspetto, confidando che la rigorosa coerenza complessiva richiesta alla conoscenza vera sia criterio sufficiente a giustificarne la solidità.

La brusca virata finale del TdIE, con la quale Spinoza, assai significativamente, cerca di recuperare il senso della *cognitio reflexiva* rinunciando alla datità di un fondamento fin qui vanamente perseguito, avviene troppo tardi. Essa rivela la profonda inadeguatezza di una parte della struttura dell'opera, costruita sull'*idea vera* come definizione isolata, e fa sì che i concetti di essenza ed esistenza restino slegati e persino in reciproca opposizione: non è che l'altra faccia della medaglia dell'impossibilità per l'intelletto di definire i suoi concetti.

Capitolo VII – Un'altra via. Conclusione

Il TdIE sviluppa coerentemente e fino alle estreme conseguenze il tentativo di costruire una logica separata dall'ontologia; l'orizzonte di questa logica è l'assoluta attività dell'intelletto, che deve garantirne non solo la veridicità in senso generale, ma la totale adeguatezza.

Questa impostazione iniziale comporta continui rimandi ad una "philosophia", per puntellare con il ricorso ad argomenti esterni (qui solo postulati) l'esposizione di alcuni concetti, che nel TdIE non possono che presentarsi in modo dogmatico o parziale. Quando il gioco di rimandi diviene circolare, e per definire l'Ente perfettissimo abbiamo bisogno di definire la nostra capacità di trovare definizioni, la quale implica a sua volta che sia nota l'essenza dell'intelletto, lo sviluppo del Trattato si arresta.

Alcuni interpreti – sulla base del futuro sviluppo del pensiero spinoziano – colgono nella parabola del TdIE, al di là dei suoi difetti indiscutibili, un vero e proprio "discorso contro il metodo", e la dimostrazione per assurdo dell'impossibilità per il pensiero di procedere alla ricerca del suo cominciamento.¹

È una lettura che condividiamo: tuttavia, a nostro avviso, prender coscienza del significato del TdIE come *pars destruens* del pensiero di Spinoza non ne esaurisce il significato.

Nello schema dello sviluppo del TdIE, delineato al § 49, leggiamo che

1 Cfr. in proposito P. MACHÉREY, *op. cit.*, p. 57, e G. DUFOUR KOWALSKA, *op. cit.*, passim.

[A]bbiamo conosciuto quale sia la prima via su cui la mente debba porsi per cominciare bene; essa è di procedere nell'indagare con leggi certe, secondo la norma di un'idea data qualunque.²

Un'idea data *qualunque* può quindi essere alla base del metodo, anche se non di quella “perfectissima methodus” che procede a partire dall'idea vera data dell'Ente perfettissimo; infatti, il rapporto tra due idee come essenze formali è lo stesso che intercorre tra i loro ideati, ed a maggior perfezione dell'oggetto corrisponde una maggior perfezione dell'idea che lo esprime (una maggiore ricchezza nelle determinazioni causali che il metodo può derivarne).

Tuttavia, come indicheremo tra poco, si tratta di una preferenza che dipende forse da una questione di economia, da quell' “astenersi da operazioni inutili” che preoccupa spesso lo Spinoza metodologo, ma non è certamente questione di gradi di verità.

La “prima via” non viene abbandonata, ma riemerge costantemente lungo lo sviluppo del TdIE, senza che la coesistenza con l'altra opzione venga mai avvertita come problematica. Lo riscontriamo nella lettura che possiamo (e talvolta dobbiamo) dare di alcuni paragrafi, nei quali risalta la possibilità per la conoscenza di farsi strada nella verità a partire da un qualunque punto - da una qualunque idea - senza che sia apparentemente necessario ricorrere all'idea dell'Ente perfettissimo.

È possibile tratteggiare un ritratto diverso della conoscenza metodica, sulla base di questa lettura dell'aspetto “minoritario” del TdIE? Compilando un sunto

2 “Cognovimus (...) quaenam sit prima via, cui mens insistere debeat, ut bene incipiat; quae est, ut ad normam datae cuiuscumque verae ideae pergat certis legibus inquirere.”

pressoché letterale di alcuni passi, potremmo approssimarlo così: tutte le idee che sono in natura hanno commercio tra loro, ovvero sono legate causalmente le une alle altre (§ 41): infatti, se per ipotesi vi fosse un'idea isolata nella mente, esclusa da ogni relazione, la sua natura non sarebbe più quella dell'idea, della conoscenza, ma piuttosto quella della sensazione (§ 78). Sono le relazioni tra idee a permetterci di distinguere tra quelle che sono vere e quelle che non lo sono, poiché nella prima eventualità l'intelletto perviene ad una serie ininterrotta di deduzioni, ma in presenza di un'idea falsa deve arrestarsi per l'assurdità e l'incoerenza delle conseguenze che ne derivano: *questo anche nel caso noi prendessimo le mosse da un'idea finta che fosse per sua natura vera*, e senza che sia necessario ricorrere ad un criterio estrinseco (§§ 61 e 104).³ “E così cresceranno gli strumenti per procedere oltre”, possiamo concludere col § 41.

Ma Spinoza non sceglie questa via per lo sviluppo del TdIE, e tiene invece al centro della trattazione il percorso che conduce all'idea-definizione, che punta alla cosa “considerata da sola, non congiunta con altre”.⁴ Strategia che sembra certamente più economica, se il nostro obiettivo è limitato ad una sola idea, ovvero quella che è causa di tutte le altre. Il vantaggio iniziale della “seconda via” consiste in questo, ma l'economicità non è la sola differenza tra le due ipotesi.

La definizione genetica, come abbiamo visto,⁵ è strumento di una concezione logica della causalità, che intende la conoscenza delle cose/idee come

3 Secondo E.E. HARRIS (*op. cit.*, p. 133) nel TdIE Spinoza starebbe già intendendo la deduzione come “nothing more nor less than the development of connexions between ideas, which are implicit in the one under scrutiny and are consequent upon its place in the system of the Nature, the texture of the real”, e non più come *illatio* in senso cartesiano (Cfr. AT, X, 369). L'articolo di Harris riprende e perfeziona tesi già esposte in *Salvezza dalla disperazione*, Milano, Guerini e Associati, 1991.

4 Cfr. § 96.

5 Cfr. *supra*, p. 75.

processo deduttivo che vale a determinare la loro posizione lungo una catena di effetti che discende secondo leggi necessarie dall'origine e fonte della natura, costituendosi come serie causale.

Nell'*Ethica* il termine "series" sparisce completamente,⁶ mentre "ordo" conserva una presenza cospicua. Questo fa ritenere che l'eguaglianza tra ordine e serie, che ha un ruolo chiave nella descrizione del modello causale del TdIE, non valga più per l'*Ethica*.

Il termine "series" rimanda ad un orizzonte epistemologico di tipo logico-matematico, mentre "connectio" (dal latino *connectere*, ossia "intrecciare") ha una valenza semantica più vasta, legata tradizionalmente al concetto di necessità.⁷

L'opera *ordine geometrico demonstrata* mette in gioco la natura della causalità, e non solo il suo modello logico, come avviene nel TdIE. Non solo: questo modello non è più il medesimo. La causalità immanente della Sostanza ci vieta di concepire in modo seriale la sua applicazione nell'ambito del finito, poiché richiede un ripensamento degli elementi strutturali necessari.

Una sintesi efficace di questa diversa concezione ci viene fornita dall'*Ep.*

XXXII:

Ora, siccome tutti i corpi della natura si possono e si debbono concepire a quel modo in cui abbiamo concepito qui il sangue, giacché tutti i corpi sono circondati da altri e sono gli uni gli altri reciprocamente determinati ad esistere e ad operare secondo una certa determinata maniera, da tutti insieme costantemente osservata in ogni circostanza, di qui segue che ogni corpo, in quanto esiste modificato in un certo modo, deve essere considerato come parte dell'intero universo, convenire col suo tutto e connettersi con tutti gli altri.⁸

6 Cfr. E. GIANCOTTI, *Lexicon Spinozanum, op. cit.*, s.v.

7 Sul legame tra metafore tessili e concezioni del fato antiche e moderne, cfr. R. B. ONIANS, *Le origini del pensiero europeo*, Milano, Adelphi, 2006, pp. 434-455.

8 "Jam cum omnia naturae corpora eodem modo possint, et debeant concipi, ac nos hic sanguinem concepimus: omnia enim corpora ab aliis circumcinctur, et ab invicem determinantur ad

Il concetto di individuo (di *cosa*, di *idea*) perde la sua semplicità ed unità, caratteristiche che nel TdIE gli conferivano un'essenza intima⁹, richiesta necessariamente a prescindere da relazioni esteriori e circostanze.

Nell'*Ethica*, l'essenza delle cose non differisce dalla loro potenza, dalla capacità di entrare in rapporto con l'esterno. La causalità non è più intesa quale rapporto di imputazione giuridico, non è più semplice, ma complessa plurale e non lineare:¹⁰ e ciò avviene proprio in virtù di quegli elementi che il TdIE (la sua "seconda via") considera inessenziali e di ostacolo, perché non riducibili ad un processo deduttivo. Per questo nuovo concetto, Spinoza ricorre al termine "connexio", e nell'*Ethica* vale quindi "ordo = connexio".

Il rapporto essenza/esistenza sembra invertirsi rispetto al TdIE, perché l'essenza delle cose risiede ora nelle loro relazioni e nelle circostanze che ne hanno prodotta l'esistenza. L'essenza della cosa è concepibile solo a partire dalla sua esistenza, o meglio a partire dalla sua potenza d'agire (la sua vera interiorità), abbattendo così la barriera tra esteriorità (*circumstantia*) ed interiorità (*essentia*), che non si danno se non nella relazione.

Tale intreccio complesso di relazioni e circostanze è ben diverso dalla definizione dell'intima essenza della cosa, quale è prospettata nel Trattato. È il *conatus*, del quale il TdIE resta completamente all'oscuro.

Il concetto chiaro e distinto è possibile solo quando esso viene coniugato e

existendum, et operandum certa, ac determinata ratione, servata sempre in omnibus simul, hoc est, in toto universo eadem ratione motus ad quietem; hinc sequitur omne corpus, quatenus certo modo modificatum existit, ut partem totius universi, considerari debere, cum suo toto convenire, et cum reliquis cohaerere." G, IV, 172-173.

9 Cfr. § 95: "Definitio ut dicatur perfecta, debet intimam essentiam rei explicare."

10 Per la nuova accezione della causalità nell'*Ethica*, cfr. V. MORFINO, *L'evoluzione della categoria di causalità in Spinoza*, "Rivista di Filosofia", 2, 1999, pp. 239-254, ed anche ID., *L'oggetto del terzo genere di conoscenza in Spinoza*, "Isonomia" (Università di Urbino), 2004, pp. 8-18.

composto con altri concetti, formando un sistema. Lo stesso vale per le idee, che al di fuori delle reciproche relazioni non sono univoche ma equivoche: il nuovo criterio è quello della composizione e reciproca determinazione di idee semplici, più che la semplicità dell'idea vera in sé.

Questa è anche – in estrema sintesi – la nuova risposta dell'*Ethica* al problema del linguaggio, che il TdIE non poteva concepire che come somma di parole (“signa rerum”), come intrusione non necessaria della passività della *imaginatio* entro un ambito che appartiene al solo *intellectus*, mentre la *mens* dell'*Ethica* può e deve usare il linguaggio come strumento di conoscenza.¹¹

L'orizzonte concettuale che abbiamo sommariamente delineato non è assente dal TdIE, ma solo tenuto in secondo piano, mai sviluppato. Lo conferma anche un altro ordine di considerazioni, oltre a quelle ora esposte riguardo ad una possibile diversa lettura delle relazioni tra idee.

Quando Spinoza tratta per la prima volta degli strumenti dell'intelletto, al § 31, ne fa una questione di *vis nativa* e di *potestas*:

[C]osì anche l'intelletto con la sua forza innata si fa degli strumenti intellettuali con i quali si acquista altre forze per altre opere intellettuali e da queste opere si forma altri strumenti, ossia il potere d'indagare ulteriormente; e così avanza gradatamente, fino ad attingere il culmine della sapienza.¹²

Fuori della metafora degli strumenti, l'intelletto è (e non “ha”) una *vis nativa*, e lo dimostra nel momento in cui l'esperimento metodico lo separa artificiosamente dall'idea, riducendo entrambe a cose, a *res*: l'idea-definizione, che ha la sua ragion d'essere nella separatezza dalle altre idee, finisce per sterilizzare

¹¹ Cfr. F. MIGNINI, *Ars Imaginandi*, *op. cit.*, pp. 199-207.

¹² “(S)ic etiam intellectus vi sua nativa facit sibi instrumenta intellectualia, quibus alias vires acquirit ad alia opera intellectualia, et ex iis operibus alia instrumenta seu potestatem ulterius investigandi; et sic gradatim pergit, donec sapientiae culmen attingat.”

se stessa e l'intelletto che tenta di pensarla, riducendo il loro rapporto ad opposizione indeterminata, puramente negativa. Non possediamo alcuna definizione, non possediamo le regole per trovarne, non possediamo l'idea vera dell'intelletto che deve indicarci: e non potrebbe derivare altra conseguenza dalla reificazione simultanea di intelletto e idea.

La natura dell'intelletto si radica invece in una dialettica originaria che Spinoza aveva perfettamente compreso già nel TdIE: l'idea vera è già *idea ideae*, e l'*idea ideae* è immediatamente lo *intelligere*. La *vis nativa* dell'intelletto si forma nel momento in cui viene esercitata, il sapere non esiste prima della sua realizzazione.¹³

Il TdIE, la *methodus*, si arrestano qui, sul limite di questi estremi (in più di un senso) risultati: per andare oltre, occorrerà abbandonare il progetto di una logica autonoma, e servirà l'introduzione del concetto di *conatus* al posto di quello "statico" di essenza come formula della cosa.

L'esperimento del TdIE riesce nel momento in cui fallisce, e demanda all'esperienza integralmente filosofica dell'*Ethica* di raccogliere i frutti di un pensiero germogliato anche sul proprio terreno.

13 Cfr. P. MACHÉREY, *op. cit.*, pp. 55-68.

Bibliografia

OPERE DI SPINOZA

OPERA POSTHUMA (s. indicazioni, *ma*: Amsterdam, Rieuwertsz, dicembre 1677)

SPINOZA OPERA, im auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. C. Gebhardt, Heidelberg, Winters, 1925.

TRADUZIONI ITALIANE UTILIZZATE

Epistolario, a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1951.

Etica, traduzione di G. Radetti, note di G. Gentile, Firenze, Sansoni, 1984².

Trattato sull'emendazione dell'intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici, a cura di E. De Angelis, Milano, SE, 1990².

Korte Verhandeling, van God, de Mensch, en deszelvs Welstand. Breve Trattato su Dio, l'Uomo, e il suo Bene, introduzione, edizione, traduzione e commento di F. Mignini, L'Aquila, Japadre, 1986.

OPERE DI ALTRI AUTORI

ARNAULD, A. e NICOLE, P. *La Logique ou l'Art de penser*, Paris, 1662.

DESCARTES, R. *Oeuvres De Descartes*, (11 voll.), a cura di Charles Adam e Paul Tannery, Paris, Vrin, 1983.

HEEREBOORD, A. *Meletemata Philosophica*, Amsterdam, 1680.

SUÁREZ, F. *Disputationes Metaphysicae*, Coloniae, 1614.

LETTERATURA SECONDARIA

- AKKERMAN, F. *La latinité de Spinoza et l'authenticité du texte du Tractatus de Intellectus Emendatione*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 71, 1987.
- AKKERMAN, F., STENBAKKERS, P. (Ed.) *Spinoza to the letter: studies in words, texts and books*, Leiden, Brill, 2005.
- ALQUIÉ, F. *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981.
- AMANN, F. *Ganzes und Teil. Wahrheit und Erkennen bei Spinoza*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000.
- BAIER, A.C. *David Hume, Spinozist*, "Hume Studies", 19, 1993.
- BALIBAR, E. "Individualité, causalité, substance: réflexions sur l'ontologie de Spinoza", in CURLEY, E. e MOREAU, P.F., (Ed.) *Spinoza - Issues and directions. The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, Brill, 1990.
- BEAVERS, A.F., RICE, L.C. *Doubt and belief in the Tractatus de Intellectus Emendatione*, "Studia Spinozana", 2, 1988.
- BERTMAN, M.A. *Rational pursuit in Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione*, "The New Scholastic", 844, 1970.
- BIASUTTI, F. *Verità e certezza nella epistemologia spinoziana*, "Verifiche", 17, 1988, (ampliamento di *Truth and certainty in Spinoza's epistemology*, "Studia Spinozana", 2, 1986).
- BOSS, G. *Methode and doctrine dans le Traité de la Reforme de l'entendement*, "Studia Spinozana", 2, 1986.
- BRANDOM, R. *Adequacy and the Individuation of Ideas in Spinoza's Ethics*, "Journal of History of Philosophy", 14 (2), 1976.
- CREMASCHI, S. *L'automa spirituale: la teoria della mente e delle passioni in Spinoza*, Milano, Vita e Pensiero, 1979.
- DE ANGELIS, E. *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, Pisa, Istituto di Filosofia, 1964.
- DE DIJN, H. *Conceptions of philosophical method in Spinoza. Logica and mos geometricus*, "The Review of Metaphysics", 40 (1), 1986.
- DE DIJN, H. "Historical remarks on Spinoza's theory of definition", in VAN DER BEND, J. G. (Ed.) *Spinoza on knowing, being and freedom. Proceedings of the Spinoza at the International School of Philosophy in the Netherlands*, (Leusden, September 1973), Assen, Van Gorcum, 1974.

- DE DIJN, H. *How to understand Spinoza's logic or methodology. A critical evaluation of W.N.A. Klever's commentary on Spinoza's TIE*, "Studia Spinozana", 3, 1987.
- DE DIJN, H. *Spinoza's Logic or Art of Perfect Thinking*, "Studia Spinozana", 2, 1986.
- DE DIJN, H. *Spinoza: The Way to Wisdom*, Purdue University Press, 1996.
- DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.
- DELLA ROCCA, M. *Causation and Spinoza's Claim of Identity*, "History of Philosophy Quarterly", 8, 1991.
- DI VONA, P. *La definizione dell'essenza in Spinoza*, "Revue internationale de Philosophie", 31 (1-2), 1977.
- DI VONA, P. *La proprietà dell'essenza nella filosofia di Spinoza*, "Verifiche", 6, 1977.
- DI VONA, P. *Studi sull'ontologia di Spinoza* (I e II volume), Firenze, La Nuova Italia, 1960-69.
- DONAGAN, A. "Homo Cogitat: Spinoza's doctrine and some recent commentators", in CURLEY, E. e MOREAU, P.F., (Ed.) *Spinoza - Issues and directions. The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, Brill, 1990.
- DUFOUR-KOWALSKA, G. *Un itinéraire fictif. Le traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses*, "Studia Philosophica", 35, 1975.
- EISENBERG, P.D. *How to Understand De Intellectus Emendatione*, "Journal of the History of Philosophy", 9 (2), 1971.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, E. *Potentia et potestas dans les premiers écrits de B. Spinoza*, "Studia Spinozana", 4, 1988.
- FREUDENTHAL, J. "Spinoza und die Scholastik", in *Philosophische Aufsätze Eduard Zeller gewidmet*, Leipzig, 1887.
- GABAUDE, J.-M. *Apogée spinoziste du rationalisme*, "Revista da Faculdade de Letras e Filosofia da Universidade de Porto", 5-6 (II), 1988-89.
- GARRETT, A.V. *Meaning in Spinoza's Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- GIACON, C. *La causalità nel razionalismo moderno: Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibniz*, Milano-Roma, Bocca, 1954.
- GIANCOTTI, E. *Lexicon Spinozanum*, Den Haag, Nijhoff, 1970.

- GIANCOTTI, E. “Sul concetto spinoziano di mens”, in G. CRAPULLI, E. GIANCOTTI (Ed.) *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza* (Lessico intellettuale europeo, III), Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1969.
- GIANNETTO, G. *Spinoza e l’idea del comprendere*, Napoli, Giannini, 1980.
- GILEAD, A. “The indispensability of the First Kind of Knowledge”, in Y. YOVEL (Ed.) *Spinoza on Knowledge and the Human Mind (Spinoza by 2000 – The Jerusalem Conferences)*, Leiden, Brill, 1993.
- GIORGIANTONIO, M. *L’enigma del Tractatus de Intellectus Emendatione di Spinoza*, “Sophia”, 20, 1952.
- GUEROULT, M. *Il criterio del vero e del falso in Spinoza*, “De Homine”, 42-43, 1972.
- GUEROULT, M. *Spinoza, I. Dieu*, Paris, Aubier, 1968.
- GUEROULT, M. *Spinoza, II. L’Âme*, Paris, Aubier - Montaigne, 1974.
- HARRIS, E.E. *Method and Metaphysics in Spinoza*, “Studia Spinozana”, 2, 1986.
- HARRIS, E.E. *Salvezza dalla disperazione: rivalutazione della filosofia di Spinoza*, Milano, Guerini e Associati, 1991 (trad. italiana di *Salvation from despair: a reappraisal of Spinoza’s philosophy*, Den Haag, Nijhoff, 1973).
- HUBBELING, H.G. *Spinoza’s Methodology*, Assen, Van Gorcum & Co., 1964.
- JOACHIM, H.H. *Spinoza’s Tractatus de Intellectus Emendatione: a commentary*, Oxford University Press, 1940.
- KLEVER, W. *Remarques sur le Tractatus de Intellectus Emendatione (Experientia vaga, paradoxa, ideae fictae)*, “Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 71, 1987.
- KOISTINEN, O. “Causation in Spinoza”, in KOISTINEN, O. e BIRO, J. (Ed.) *Spinoza. Metaphysical Themes*, Oxford University Press, 2002.
- LUCAS, H.-C. *Causa sive ratio*, “Cahiers Spinoza”, 4, 1982-83.
- MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, 1979.
- MARION, J.L. “Aporias and the Origins of Spinoza’s Theory of Adequate Ideas”, in Y. YOVEL (Ed.) *Spinoza on Knowledge and the Human Mind (Spinoza by 2000 – The Jerusalem Conferences)*, Leiden, Brill, 1993.
- MARION, J.-L. *Le fondement de la cogitatio selon le De Intellectus Emendatione – Essai d’une lecture des §§ 104-105*,

- “Études Philosophiques”, 97, 1972.
- MATHERON, A. “Ideas of Ideas and Certainty in the Tractatus de Intellectus Emendatione and in the Ethics”, in Y. YOVEL (Ed.) *Spinoza on Knowledge and the Human Mind (Spinoza by 2000 – The Jerusalem Conferences)*, Leiden, Brill, 1993.
- MATHERON, A. *Pourquoi le Tractatus de Intellectus Emendatione est-il resté inachevé?*, “Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 71, 1987.
- MATHERON, A. “Spinoza and Euclidean Arithmetic: The Example of the Fourth Proportional”, in GRENE, M. e NAILS, D. (Ed.) *Spinoza and the Sciences*, Dordrecht, Reidel, 1986.
- MEINSMA, O. *Spinoza et son cercle*, Paris, Vrin, 1983 (trad. di *Spinoza en zijn Kring*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1896).
- MIGNINI, F. *Ars imaginandi: apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1981.
- MIGNINI, F. *Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656 et 1665*, “Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 71, 1987.
- MIGNINI, F. “In order to interpret Spinoza’s theory of the third kind of knowledge: should intuitive science be considered per causam proximam knowledge?”, in CURLEY, E. e MOREAU, P.F., (Ed.) *Spinoza – Issues and directions. The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, Brill, 1990.
- MIGNINI, F. *Introduzione a Spinoza*, Bari, Laterza, 1983.
- MIGNINI, F. *Per la datazione e l’interpretazione del Tractatus de intellectus emendatione di Spinoza*, “La Cultura”, 17, 1979.
- MIGNINI, F. *Per una nuova edizione del Tractatus de Intellectus Emendatione*, “Studia Spinozana”, 4, 1988.
- MIGNINI, F. *Spinoza’s Theory on the active and Passive Nature of Knowledge*, “Studia Spinozana”, 2, 1986.
- MORFINO, V. *L’evoluzione della categoria di causalità in Spinoza*, “Rivista di storia della filosofia”, 54 (2), 1999.
- MORFINO, V. *L’oggetto del terzo genere di conoscenza in Spinoza*, “Isonomia. Rivista di Filosofia”, 2004.
- NADLER, S. *Baruch Spinoza e l’Olanda del Seicento*, Torino, Einaudi, 2002 (trad. it. di “*Spinoza. A Life*”, Cambridge University Press, 1999).
- NEGRI, A. *L’anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch*

- Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1981.
- O'NEILL, E. "Influxus Physicus", in S. NADLER (Ed.), *Causation in Early Modern Philosophy*, Penn State Press, 1989.
- ONIAN, R.B. *Le origini del pensiero europeo. Intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, Adelphi, 2006 (trad. di *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge University Press, 1951).
- PASTORE, A. *Il principio del metodo sperimentale nella filosofia di Spinoza*, "Il Dialogo", 1, 1957.
- POPKIN, R.H. *Spinoza's earliest philosophical years, 1656-61*, "Studia Spinozana", 4, 1988.
- POUSSEUR, J.M. *La première métaphysique spinoziste de la connaissance*, "Cahiers Spinoza", 2, 1978.
- RADNER, D. *Spinoza's Theory of Ideas*, "The Philosophical Review", 53, 1971.
- REALE DILIBERTO, M.A. *L'errore come fatto teoretico nella filosofia di Spinoza*, "Filosofia", 18, 1967.
- RICE, L.C. *Reflexive ideas in Spinoza*, "Journal of History of Philosophy", 28 (2), 1990.
- RIVAUD, A. *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Alcan, 1905.
- ROUSSET, B. *Introduction, texte, traduction et commentaire a SPINOZA*, "Traité de la Réforme de l'Entendement", Paris, Vrin, 1992.
- SACCARO DEL BUFFA, G. *Alle origini del panteismo: genesi dell'Ethica di Spinoza e delle sue forme di argomentazione*, Milano, Franco Angeli, 2002.
- SACKSTEDER, W. *How Much of Hobbes Might Spinoza Have Read?*, "South Western Journal of Philosophy", 11, 1980.
- SANTINELLI, C. *Mente e corpo: studi su Cartesio e Spinoza*, Urbino, Quattroventi, 2000.
- SCHNEIDER, U.J. *Definitionslehre und Methodenideal in der Philosophie Spinozas*, "Studia Leibnitiana", 13, 1981.
- SEMERARI, G. "L'idea della scienza in Spinoza", in *Ann. Fac. Lettere e Filosofia di Bari*, 21, 1978.
- SERVAAS VAN ROOIJEN, A.J. *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédicte Spinoza*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1889.

- SHIMIZU, R. “La méthode et le donné”, in S. HESSING (Ed.), *Speculum Spinozanum 1677-1977*, London, Routledge & Kegan Paul, 1978.
- SINI, C. *Archivio Spinoza: la verità e la vita*, Ghibli, Milano, 2005.
- STEINBERG, D. *Necessity and essence in Spinoza*, “Modern Schoolman”, 64, 1986-87.
- STEMANN, G. *Die vier “Modi percipiendi” in Spinozas “Tractatus de intellectus emendatione”*, Hamburg, Reprografie-Zentrum, 1976 (tesi dottorale).
- VIOLETTE, R. *Méthode inventive et méthode inventée dans l’introduction au ‘De intellectus emendatione’ de Spinoza*, “Revue philosophique de la France et de l’étranger”, CII, 3, 1977.
- WILSON, M.D. “Spinoza’s Causal Axiom (Ethics I, Axiom 4)”, in Y. YOVEL (Ed.) *Spinoza on Knowledge and the Human Mind (Spinoza by 2000 – The Jerusalem Conferences)*, Leiden, Brill, 1993.
- ZWEERMAN, T. *L’indication d’une perspective philosophique dans l’introduction du Tractatus de Intellectus Emendatione*, “Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 71, 1987.
- ZWEERMAN, T. “The method in Spinoza’s Tractatus de Intellectus Emendatione. Some remarks on this problem inspired by the Tractatus Theologico-Politicus and by the Epistola 37”, in VAN DER BEND, J. G. (Ed.) *Spinoza on knowing, being and freedom. Proceedings of the Spinoza at the International School of Philosophy in the Netherlands*, (Leusden, September 1973), Assen, Van Gorcum, 1974.

Legenda

L'edizione critica delle opere spinoziane curata da C. Gebhardt viene abbreviata con G, seguita dal numero romano ad indicare il volume e dalla cifra araba ad indicare la pagina.

Per una più facile individuazione dei passi del TdIE, abbiamo seguito la suddivisione in paragrafi (§) dell'edizione Bruder (*Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*, (3 voll.), Leipzig, B. Tauchnitz, Jr., 1843-46), ripresa da quasi tutti i commentatori.

Per i riferimenti ai luoghi dell'*Ethica* (E), oltre all'indicazione della parte in numero romano (I-V), si sono adottate le seguenti sigle:

App.	<i>appendix</i>
A	<i>axioma</i>
c	<i>corollarium</i>
d	<i>definitio</i>
p	<i>propositio</i>
s	<i>scholium</i>

Indice

Introduzione	p. 1
Avvertenza	7
Capitolo I – Inquadramento storico e concettuale del “Tractatus”	9
Capitolo II – Le basi della methodus ed i “modi percipiendi”	19
Capitolo III - “Methodus non dabitur, nisi prius detur idea”	39
Capitolo IV – Cognitio reflexiva	49
Capitolo V – La norma e la via	61
Capitolo VI – L’idea-definizione	74
Capitolo VII – Un’altra via. Conclusione	97
Bibliografia	105
Legenda	113