

Bento de Spinoza

Trattato sulla emendazione dell'intelletto

a cura di Dario Zucchello

Sommario

SOMMARIO.....	1
INTRODUZIONE.....	3
<i>Il testo e i suoi problemi</i>	<i>3</i>
<i>Il problema del metodo nella cultura del Cinquecento</i>	<i>8</i>
<i>Problema del metodo e progetto culturale in Bacone</i>	<i>11</i>
<i>La mathesis universalis in Descartes.....</i>	<i>15</i>
<i>Epistemologia e metodo in Hobbes</i>	<i>18</i>
<i>Il Tractatus de intellectus emendatione e il dibattito storico sul problema del metodo</i>	<i>20</i>
NOTIZIE BIOGRAFICHE	25
BIBLIOGRAFIA	26
TRATTATO SULLA EMENDAZIONE DELL'INTELLETTO	28
<i>Avviso al lettore</i>	<i>29</i>
Esordio: il fine generale dell'opera.....	30
Commento.....	33
Scheda: la metafisica dietro il <i>Tractatus</i>	38
La fenomenologia della percezione	41
Commento.....	43
Scheda: la teoria della conoscenza nel <i>Breve trattato</i> e nell' <i>Etica</i>	47
La via e il metodo	50
Commento.....	54
Scheda: il problema del metodo nei <i>Principi della filosofia di Cartesio</i>	59
La prima parte del Metodo	61
Commento.....	72
La seconda parte del Metodo.....	82
Commento.....	83
L'ordine del pensiero.....	86
Commento.....	89
Scheda: <i>potenza</i> della mente e qualità dell'esistenza in Spinoza	93
LETTURE CRITICHE	95
<i>F. Mignini: La definizione del metodo e il suo rapporto con la filosofia</i>	<i>95</i>
<i>G. Deleuze: Espressione e idea</i>	<i>97</i>
<i>H. De Dijn: Il metodo nel D.i.e.: logica, circolarità e pedagogia.....</i>	<i>100</i>
<i>F. Alquié: L'incompiutezza del D.i.e.</i>	<i>102</i>

Introduzione

Il testo e i suoi problemi

Il testo latino del *De intellectus emendatione* fu per la prima volta pubblicato nel 1677, nell'ambito della edizione degli *Opera posthuma*: frutto, in tale veste, dell'intervento redazionale di un curatore - cui si doveva probabilmente, anche alla luce della allusione alle incertezze del frammento nella nota preposta dagli editori, una qualche revisione dell'inedito spinoziano - l'operetta ci è stata originariamente trasmessa senza la possibilità di una collazione con un manoscritto o una copia autografa dell'autore. D'altra parte, però, una parziale opportunità di controllo è offerta dalla edizione olandese (*De Nagelate Schriften*) che fece immediatamente seguito a quella latina, proponendo del nostro testo una versione che differiva dalla precedente in alcuni passaggi, a testimonianza della disponibilità forse di una seconda fonte. In attesa della edizione critica curata da F. Mignini, uno dei massimi specialisti dell'argomento, le edizioni correnti utilizzano proprio il riscontro tra le due versioni per risalire alla probabile fisionomia originale dell'incompiuto trattato.

La pubblicazione e le sue edizioni

Così oggi si suppone che la revisione del frammento latino fosse allora stata effettuata dall'amico di Spinoza Lodewijk Meyer (cui lo stesso filosofo aveva affidato il controllo testuale dei suoi *Principi della filosofia di Cartesio* [1663]), forse con il triplice obiettivo di:

Il problema delle redazioni

- migliorare la qualità del latino giovanile di Spinoza;
- ritoccare eventualmente il lessico filosofico in funzione dell'*Ethica*;
- intervenire per precisare alcuni passaggi o formule e quindi rendere più trasparente il rinvio all'opera maggiore¹.

D'altronde è molto probabile che l'autore della traduzione olandese fosse quel Glazemaker già traduttore di Descartes e editore capace e scrupoloso, come rivelerebbero anche le postille alla sua versione, le quali sono intese a determinare le corrispondenze tra i termini olandesi impiegati e quelli latini del manoscritto utilizzato: ciò potrebbe far supporre da parte del traduttore l'intenzione di aderirvi fedelmente. Tuttavia, di fronte a un testo ancora da rifinire a livello formale e contenutistico, l'intervento del traduttore potrebbe non essersi limitato a un calco olandese dell'originale latino: le discrepanze tra le due versioni potrebbero allora spiegarsi, senza rinviare all'esistenza di due distinti manoscritti, anche con la inevitabile interferenza interpretativa e correttiva del traduttore olandese, il quale, come nel caso di Meyer, intendeva forse garantire la conformità tra i contenuti solo sbizzati nel frammento e la concettualità dell'*Ethica*. Così, come vuole Rousset², un unico manoscritto potreb-

¹) Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, introduction, texte, traduction et commentaire par B. Rousset, Paris, 1992, p.135.

²) *Op. cit.*, p.136.

be essere stato utilizzato tanto per la revisione latina di Meyer quanto per la traduzione (e magari i ritocchi) di Glazemaker.

Al di là di questo breve cenno ai problemi legati alla pubblicazione dell'inedito, quel che per noi è più rilevante ai fini della introduzione del testo è la questione della sua collocazione cronologica, destinata a incidere anche sul profilo storico-culturale.

Come abbiamo sopra segnalato sulla scorta di Rousset, potrebbe essere stata proprio l'intenzione di Meyer quella di proiettare il lungo frammento, magari solo con lievi variazioni, nella prospettiva dell'*Ethica*: è un fatto, comunque, che per lo più il *De intellectus emendatione* sia stato letto in tale orizzonte, come introduzione logico-metodologica alla grande sintesi sistematica cui Spinoza lavorò nel corso degli anni 1660 fino alla morte (1677). In tal senso, in passato si è ritenuto, con argomenti anche convincenti³, di dover collocare l'operetta incompiuta tra il *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, prima prova filosofica, e la originaria redazione dell'*opus maius*, datandola quindi approssimativamente al 1662.

Tuttavia negli ultimi decenni, grazie al lavoro filologico e interpretativo di Mignini⁴, non sono mancate profonde rettifiche, specialmente a proposito del nesso con il *Breve trattato*. Lo studioso italiano, registrando anche i consensi di autorevoli editori stranieri delle opere spinoziane⁵, ha insistito sulla anteriorità del *D.i.e.*, facendo valere numerose osservazioni circa la qualità della lingua e dello stile, ma soprattutto analizzando gli aspetti teoretici del testo all'interno dello sviluppo del pensiero spinoziano (supponendolo intrinsecamente coerente)⁶. Dal confronto emergerebbe la maggiore congruenza tra *Breve trattato* e *Ethica* su alcuni temi decisivi e dunque la peculiarità ma anche la anteriorità del nostro frammento rispetto alle due opere compiute. Così è stato proposto di datarlo alla fine degli anni 1650, spostando la composizione del *Breve trattato* al 1660-61, a ridosso delle prime elaborazioni dell'*Ethica*.

Questo orientamento ermeneutico ha comunque fatto registrare consistenti reazioni da parte dei più recenti editori del testo del *D.i.e.*, Rousset e Bartuschat⁷, il quale

Il problema della collocazione cronologica

³) Si veda ad esempio quanto scrive M. Bertè nella sua introduzione a Spinoza, *L'emendazione dell'intelletto*, traduzione, introduzione e commento a cura di M. Bertè, Padova, 1966, pp.1-5.

⁴) Autore di diversi articoli e saggi sul problema della datazione; in particolare si veda F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari, 1983, pp.5 ss.; Id., *Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del "Tractatus de intellectus emendatione"*, in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Atti del Congresso (Urbino 4-8 ottobre 1982), a cura di E. Giancotti, Napoli, 1985.

⁵) Penso soprattutto a E. Curley in *The Collected Works of Spinoza*, vol.I, Princeton, 1985, ma anche a W. Klever in Spinoza, *Verhandeling over de verbetering van het verstand*, Baarn, 1986.

⁶) È da notare che lo stesso Mignini, comunque, si richiama al precedente ottocentesco del primo editore del *Breve trattato*, E. Boehmer, il quale aveva, già nel 1852, messo in dubbio la posteriorità del *D.i.e.* Cfr. F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, cit., p.5.

⁷) W. Bartuschat, *Einleitung in Daruch de Spinoza, Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, neu übersetzt, herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen versehen von W. Bartu-

ultimo, rilanciando in altra prospettiva l'approccio di Mignini, ha particolarmente insistito sulla coerenza tra la concezione dell'*intelletto* presente nell'*Ethica* e la sua fenomenologia nel frammento, che risulterebbero incompatibili con la relativa interpretazione nel *Breve trattato*, e sull'intreccio tra qualità della conoscenza e felicità, centrale nell'opera maggiore e chiaramente messa a tema nel *D.i.e.*, per ribadirne la collocazione tradizionale e dunque la posteriorità rispetto al *Breve trattato*.

Per avere un quadro quanto più possibile definito della questione noi dobbiamo tenere presenti alcuni dati oggettivi che potremmo considerare indizi della elaborazione spinoziana.

Intanto la lunga lettera VI del 1661, indirizzata a Oldenburg: dopo il lungo esame del saggio di Boyle *Del Nitro, della Fluidità e Solidità*, riferendosi a problemi sollevati dal proprio interlocutore, Spinoza concludeva:

<<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 trascrizione e correzione sono attualmente occupato. Ma ogni tanto sospendo il lavoro, perché non ho ancora un'idea precisa circa la sua edizione. Il fatto è che temo di offendere i nostri teologi e di sollevare contro di me, che proprio non posso sopportare le polemiche, tutto l'odio di cui sono capaci. Attenderò un vostro consiglio in proposito. E perché sappiate che cosa si trova in questo mio lavoro che possa offendere la suscettibilità dei predicatori, dico che molti fra gli attributi, che da costoro e da tutti quelli almeno che conosco sono attribuiti a Dio, io li considero come creature. E al contrario, altri, che, a causa dei loro pregiudizi, essi considerano come creature, io sostengo che sono attributi di Dio e che sono da essi male interpretati. Inoltre io non separo Dio dalla Natura così come fanno tutti gli altri di cui ho notizia>>⁸.

Il brano allude esplicitamente alla elaborazione corrente di una metafisica (approssimativamente quella dell'*Ethica* ma anche del *Breve trattato*) e di una *emendatio intellectus*. Il fatto che venga utilizzata l'espressione *opusculum* e che si accenni alla sua revisione fa pensare a un lavoro ancora *in fieri*, su un materiale tutto sommato piuttosto limitato. Le diverse interpretazioni hanno sfruttato la lettera per giustificare riferimenti al *D.i.e.*, al *Breve trattato* o alla stessa *Ethica*. In realtà, considerata la complessità redazionale di queste opere, si potrebbe anche ipotizzare che, nel 1661, Spinoza avesse solo abbozzato il materiale poi articolato, a più riprese e quindi con ripensamenti e aggiustamenti, nel trattato sul metodo e nell'*Ethica*, e forse in una redazione del *Breve trattato*: il riferimento distinto a metafisica e *emendazione* si potrebbe spiegare appunto con l'intenzione di far precedere la *Filosofia* da una introduzione (catartica e) metodologi-

*Gli elementi
utili per la
collocazione
del testo
La lettera a
Oldenburg*

schat, Hamburg, 1993, pp.vii ss. Si veda anche la posizione di H. De Djin in Spinoza, *The Way to Wisdom*, West Lafayette, 1996, p.5.

⁸) Baruch Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Torino, 1974, pp.62-3.

ca, sul modello della posteriore organizzazione dei *Principi della filosofia di Cartesio*⁹. Insomma, tenendo fermo come punto di arrivo l'*opus maius*, l'*opuscolo* potrebbe coincidere con un elaborato intermedio (non identificabile completamente con nessuna delle opere successivamente sviluppate), risalente a un periodo di riflessione ancora magmatica, pronta a coagularsi e ridefinirsi intorno a quei problemi che solo negli anni 1670, dopo la originaria sintesi del *Breve trattato*, avrebbero finalmente trovato sistemazione nell'ultima redazione dell'*Ethica*. Di rilievo è comunque l'interesse espresso per la problematica della *emendazione* e il riferimento all'esistenza di un materiale specifico, almeno all'interno di un progetto più generale.

Il secondo dato da considerare è rappresentato dal contenuto e dalle indicazioni della sintetica epistola XXXVII a Bouwmeester, dedicata interamente al problema del metodo e in cui traspaiono la meditazione e il contributo tecnico del *D.i.e.* Nella parte conclusiva Spinoza propone quella che potremmo definire una sinossi della sostanza dell'inedito:

*La lettera a
Bouwmeester*

<<Di qui dunque appare chiaramente quale debba essere il vero metodo e in che cosa sopra tutto essa consista, ossia nella sola conoscenza del puro intelletto, della sua natura e delle sue leggi; e per acquistarlo è d'uopo distinguere anzitutto tra l'intelletto e l'immaginazione, ossia tra le idee vere e le altre, e cioè le fittizie, le false e le dubbie, in una parola tutte quelle che dipendono dalla sola memoria. Per comprendere ciò, almeno per quel che concerne il metodo, non è necessario conoscere la natura della mente nella sua causa prima, ma è sufficiente descrivere della mente, o delle percezioni, una storiella simile a quella che insegna Bacone. In queste poche parole, io credo di aver dimostrato e indicato la via per la quale possiamo acquistarlo. Tuttavia debbo ancora avvertirvi che per tutto questo è necessaria un'assidua meditazione e un'intenzione e un proposito fermamente costanti; e per ottenere questo è indispensabile prestabilirsi un determinato tenore di vita e precostituirsi un chiaro scopo>>¹⁰.

La testimonianza è importante perché documenta, almeno a livello teorico, il compimento del disegno espresso dal nostro testo: che, probabilmente, a quella data, tenuto conto dell'indizio precedente, era già stato composto secondo la scansione interna conservataci. D'altra parte la lettera rivela che, in ogni caso, tale stesura non era disponibile nei circoli vicini all'autore, né egli coglie l'occasione per riferirvisi. Un passaggio (quello dove si accenna al nesso tra la causa prima e la mente), come potremo meglio cogliere nel commento, potrebbe addirittura alludere a una delle difficoltà che condurrà alla interruzione del lavoro. Possiamo dunque ipotizzare che quanto meno la struttura essenziale del *D.i.e.* fosse già abbozzata manoscritta prima della metà degli anni 1660 (quando era pure in corso la stesura dell'*Ethica*).

Un decennio dopo, nel 1675, Tschirnhaus, interlocutore di rilievo negli ultimi anni di vita di Spinoza, così esordiva nella sua lettera del 5 gennaio:

*La lettera a
Tschirnhaus*

⁹) Rousset, *op. cit.*, p.17.

¹⁰) *Op. cit.*, p.186.

<<Distintissimo signore,
quando ci sarà concesso di conoscere il vostro metodo di dirigere la ragione alla conoscenza delle verità ignote, nonché i vostri principi generali della scienza della natura? So che avete già fatto in questi studi notevoli progressi. Quanto al primo argomento ne ho avuto notizia, e quanto al secondo lo si ricava dai lemmi annessi alla parte seconda dell'*Etica*, coi quali si risolvono facilmente molte difficoltà della fisica>>¹¹.

All'invito del conoscente il filosofo rispondeva riprendendo indicazioni svolte nel *D.i.e.* (sul nesso tra adeguatezza e verità dell'idea), pur senza mai citare l'inedito, affermando verso la conclusione:

<<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>>¹².

Lo scambio è interessante perché dimostra ancora una volta come il pur inedito manoscritto dell'*Ethica* fosse in circolazione e oggetto di discussione tra gli amici, mentre del nostro testo (ma il discorso si dovrebbe fare a maggior ragione anche per l'altra opera, il *Breve trattato*, di cui non si ebbe addirittura alcuna notizia fino alla metà del secolo scorso) si registravano solo vaghe, generiche indicazioni. Nello stesso tempo, però, la risposta spinoziana ribadisce un interesse e una intenzione che avevamo già riscontrato nella epistola a Oldenburg, segno di una costante attenzione per la problematica metodologica e, probabilmente, anche delle intrinseche difficoltà incontrate nello svilupparla autonomamente.

In questo senso possiamo citare un ulteriore documento che può aiutarci a mettere a fuoco la questione. Si tratta di un passo della prefazione all'edizione olandese curata da J. Jelles:

La prefazione olandese alle Opere postume

<<Il trattato sull'*emendazione dell'intelletto* è stato una delle prime opere dell'Autore, come testimoniano il suo stile e i suoi pensieri. La dignità dell'argomento che egli vi tratta e l'utile scopo che in esso ha perseguito, cioè aprire la via lungo la quale la mente potesse essere condotta nel modo migliore alla vera conoscenza delle cose, gli hanno fatto continuamente considerare di condurlo a termine. Ma il peso della cosa, le profonde speculazioni e la vastissima conoscenza che erano richieste per completarlo imposero all'opera una lentissima prosecuzione: questa fu la causa per cui rimase incompiuta, non solo rispetto alla mancata conclusione, ma anche rispetto a ciò che manca qua e là. Infatti l'Autore ammonisce spesso nelle note, che sono tutte sue, che ciò che egli scrive dev'essere dimostrato più accuratamente o spiegato più ampiamente, o nella sua filosofia o altrove, come da lui è stato detto o sarà ancora detto. Ma poiché contiene moltissime cose eccellenti e utili, che susciteranno un grande interesse in un sincero indagatore della verità, e gli offriranno non poco aiuto nella sua indagine, non si è trovato inutile

¹¹) *Op. cit.*, pp.251-2.

¹²) *Op. cit.*, p.254.

pubblicarlo, come già è stato detto nell'*Avvertenza al lettore*, premessa a questo scritto>>¹³.

Il brano offre diversi spunti di riflessione per una valutazione finale:

- comprova una datazione *antica* per l'inedito, rivelando la approssimazione con cui gli stessi editori potevano fissarne la collocazione, tra le *prime opere dell'Autore*;
- conferma quanto già emerso dalla collazione delle epistole, cioè il proponimento del filosofo di arrivare a una pubblicazione delle proprie riflessioni sul metodo;
- rivela, d'altra parte, le strutturali difficoltà incontrate nella realizzazione: come abbiamo sopra anticipato, la fiducia nella possibilità di portare a termine una ricerca sulla *natura della mente* autonomamente rispetto a una fondazione metafisica era destinata, in ultima analisi, ad aprire una tendenziale circolarità nell'indagine (come illustreremo nel commento);
- sottolinea la provvisorietà della redazione del manoscritto, non solo per la conclusione mancante ma anche per altre lacune: così rafforzando il sospetto di qualche intervento editoriale di sistemazione (cui potrebbe implicitamente far pensare la stessa rassicurazione circa la genuinità delle annotazioni);
- attesta in ogni modo il valore del contributo del testo e la sua immanenza nell'orizzonte dell'opera maggiore.

*Conclusioni
provvisorie*

Il problema del metodo nella cultura del Cinquecento

Si è talvolta interpretato il *D.i.e.* come il *discorso sul metodo* di Spinoza ovvero, meglio, come il corrispettivo spinoziano delle *Regulae ad directionem ingenii* di Descartes¹⁴. Non c'è dubbio, infatti, che, pur in un contesto improntato dalla esigenza etica di salvezza, il concorso dell'inedito trattato era soprattutto metodologico, e originariamente inteso come premessa, appressamento alla *Filosofia* (per cui costante è il richiamo alla *via*). È quindi importante delineare sinteticamente il quadro teorico entro cui esso interveniva, recependone istanze e problemi, in qualche caso anche con eco diretta. Procederemo dunque a una sommaria recensione delle tesi cinquecentesche in prospettiva più interessanti, lasciando poi spazio all'esame dei maggiori contributi metodologici seicenteschi.

Si è spesso soliti associare la riflessione sul metodo ai nomi di alcuni dei maggiori protagonisti della vita intellettuale del Seicento (Bacone, Descartes, Hobbes, Newton, lo stesso Spinoza), dimenticando o lasciando sullo sfondo le premesse cinquecentesche del dibattito da cui in parte scaturì l'atteggiamento scientifico moderno. In real-

*Il problema
del metodo
nel Cinque-
cento*

¹³) Cito da F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, cit., pp.6-7.

¹⁴) Cfr. ad esempio F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, 1981, p.48.

tà, le ricerche a tema hanno da tempo chiaramente messo a fuoco nell'opera metodologica dei filosofi secenteschi il ruolo di certi contributi o spunti del secolo precedente, se non ancora pienamente consapevoli della rottura rappresentata dal matematicismo, almeno coscienti dell'interesse cruciale del problema. Può sembrare sorprendente, in questo senso, che proprio in seno alla tradizione aristotelica rinascimentale, contro cui per molti versi si rivolse la polemica scientifica del XVII secolo, maturasse una prima revisione o puntualizzazione della questione metodologica, nella quale si cercava di concentrare e disciplinare una dispersa pluralità di ricerche.

Partendo dalla autorità aristotelica degli *Analitici* e tenendo soprattutto presenti le esigenze dell'indagine della natura, si rispolverò la distinzione tra *apodeixis tou dioti* (dimostrazione del perché di un fatto) e *apodeixis tou oti* (dimostrazione del mero fatto): la prima muoveva dalla causa prossima all'effetto, la seconda dall'effetto alla causa prossima. La consapevolezza che *per noi* (in ordine alla nostra conoscenza) la constatazione degli effetti precede la conoscenza delle loro cause, spingeva gli aristotelici degli *studia* italiani a teorizzare sistematicamente una combinazione dei due approcci dimostrativi per approdare alla *demonstratio potissima*, in grado di garantire una conoscenza assoluta. Uno schema ricorrente è il seguente¹⁵:

- per osservazione si ottiene una conoscenza confusa di un effetto;
- componendo *induzione* e *dimostrazione fattuale* si ottiene una conoscenza ancora accidentale della sua causa;
- attraverso *meditatio* e *consideratio* (globalmente riassunte nella *negotiatio*) si raggiunge una conoscenza distinta della causa prossima, afferrando il suo nesso di necessità con l'effetto;
- con la *dimostrazione del perché* conseguiamo la *conoscenza assoluta* dell'effetto, cioè la sua conoscenza tramite la causa che lo rende necessario.

Tra coloro che maggiormente si impegnarono in questa direzione troviamo un autore noto a Spinoza, anche per l'ampia diffusione dei suoi *Opera logica* (1578) negli ambienti accademici olandesi, e riferimento anche per Galilei: Jacopo Zabarella. Nei libri *De methodis* (1578) egli, dopo aver nettamente distinto tra *ordines*, procedimenti adatti alla esposizione di conoscenze già acquisite, e *methodus* in senso stretto, caratterizzata dalla *vis illativa*, orientata, in altre parole, alla acquisizione di nuove conoscenze, fissava la dicotomia aristotelica in *demonstratio propter quid* (o *methodus compositiva*) e *demonstratio quod* (o *methodus resolutiva*). Entrambe erano sufficienti allo scopo della scienza, che era poi quello di arrivare alle definizioni delle *affectiones*, dei fenomeni osservabili: esse, secondo tradizione, richiedevano la specificazione del genere proprio della qualità fenomenica in oggetto e della sua causa prossima. Il primo doveva essere *praecognitum*, preventivamente conosciuto, per poter offrire l'inquadramento logico nel

Il "regressus" dimostrativo

Ordo e methodus in Zabarella

¹⁵) N. Jardine, *Epistemology of the sciences*, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, edited by C.B. Schmitt, Q. Skinner, Cambridge, 1988, p.687.

quale inserire la seconda, di cui i procedimenti dimostrativi avrebbero efficacemente assicurato la ricerca¹⁶.

In una scienza perfetta, prospettata, secondo la ortodossia peripatetica, come *rei cognitio per suam causam*, l'incidenza cognitiva dei due percorsi metodici non era comunque equivalente: la *methodus compositiva*, da un punto di vista dimostrativo, rivestiva infatti, in virtù della capacità di ricostruire la cosa attraverso la sua causa immediata, una funzione privilegiata (*demonstratio potissima*). Nella misura in cui palesava l'essenza, il *quid est* della cosa, essa ne manifestava anche il *quod est*, le proprietà fenomeniche: la cosa era così propriamente conosciuta solo attraverso la causa da cui essa derivava¹⁷. Inoltre la conoscenza delle cause svincolava il sapere dalle incertezze e dalla ipoteticità dell'esperienza, garantendogli la comprensione *ex necessitate* dei fenomeni, i quali perdevano in tal modo il loro carattere contingente.

Tuttavia, al di là di queste puntualizzazioni aristoteliche che rivelano comunque la nuova disponibilità verso il mondo naturale, nella meditazione cinquecentesca sul metodo si segnalano almeno altri due indirizzi destinati a pesare nella elaborazione del secolo successivo: quello matematico e quello dialettico.

Il primo si delineò progressivamente, con la ripresa di interesse per le traduzioni dei matematici alessandrini, ma soprattutto a seguito della edizione e del commento degli *Elementi* di Euclide a opera del gesuita C. Clavius (1574). Se già in precedenza il rigore della geometria aveva attirato l'attenzione come autonomo paradigma di razionalità, ciò non era comunque avvenuto senza significativi ridimensionamenti, come quello del gesuita B. Pereira, autore noto a Spinoza, il quale aveva sottolineato (1576) come la dimostrazione matematica non potesse essere considerata scientifica, dal momento che si muoveva in ambiti astratti, partendo da principi troppo generali e non considerando la causa propria e specifica dei casi esaminati, come invece avrebbe dovuto la scienza perfetta¹⁸.

Clavius, dal canto suo, poteva opporre la certezza delle dimostrazioni matematiche alle conclusioni solo probabili dei *dialettici*, per ribadire la scientificità delle prime: egli si soffermava appunto sulla struttura interna di tale sapere, per coglierne le ragioni del primato tra le scienze e individuarne le modalità di operazione. La sua analisi finiva così per porre in primo piano la peculiarità dei *principi* a fondamento dei teoremi (definizioni, postulati e assiomi), rimarcando il ruolo particolare delle definizioni, attraverso cui in geometria era possibile generare le figure e quindi ricavarne analiticamente le proprietà. Attraverso tale processo si costituiva di necessità la forma intrinsecamente cogente delle scienze matematiche.

Analogamente G.A. Borelli, le cui tesi sono discusse negli scambi epistolari di Spinoza (epistole VIII e IX), dopo aver rilevato la trasparenza dei principi della geome-

Matematica
e dialettica

Incidenza del
modello eu-
clideo

¹⁶) *Op. cit.*, p.690.

¹⁷) F. Biasutti, *La dottrina della scienza in Spinoza*, Bologna, 1979, p.105.

¹⁸) *Op. cit.*, pp.98-9.

tria, avrebbe sviluppato (1658) proprio il nesso tra definizione (cui spettava, secondo tradizione, il compito di produrre una conoscenza scientifica certa e evidente) e costruzione dell'oggetto geometrico, per concludere che solo la definizione genetica garantiva la conoscenza indiscutibile delle proprietà del definito¹⁹.

La lenta affermazione del paradigma geometrico poteva ancora iscriversi latamente nello sfondo della lezione dimostrativa degli *Analitici Secondi*, almeno per quel che riguardava la intelaiatura formale che Aristotele aveva probabilmente ricavato proprio dai modelli geometrici in uso nel suo tempo. Certamente critica nei confronti di tale lezione era invece la *doctrina disserendi*, la nuova metodologia dialettica, elaborata da P. Ramus a partire dalle *Dialecticae institutiones* (1543), con la quale si reagiva al formalismo logico, proponendo un nuovo rapporto tra grammatica e retorica da un lato, e dialettica dall'altro.

Infatti l'autore francese muoveva dalla convinzione (maturata nell'analisi comparata delle lingue latina, francese e greca) della spontaneità delle strutture linguistiche e logiche, per cui le regole finivano per essere subordinate alle esigenze del discorso, e la grammatica diventava strumento della retorica, intesa come tecnica del discorso. La dialettica rivestiva in tale prospettiva la funzione logica di rilevare i principi e il procedimento argomentativo, attraverso i due momenti, della *inventio* (elaborazione degli argomenti atti a risolvere un certo problema) e della *dispositio* (organizzazione degli argomenti in una vera e propria concatenazione), assicurando la omogeneità tra i diversi ambiti di applicazione e dunque la possibilità di una unificazione metodologica. Ramus veniva così, in forme almeno parzialmente originali, riproponendo la platonica subordinazione gerarchica delle scienze alla dialettica, sebbene non nel senso della dipendenza dalla eccellenza di una *episteme* dei principi, ma in quello della incidenza condizionante di una matrice logica costante nelle varie applicazioni.

La dialettica
ramista

Problema del metodo e progetto culturale in Bacone

La *Instauratio Magna*, il grande progetto incompiuto che avrebbe dovuto sintetizzare nella propria articolazione la *rivoluzione culturale* di Francis Bacon (1561-1626), si proponeva programmaticamente una radicale *restaurazione* dell'uomo, quasi un riscatto dalla corruzione originaria, in cui l'umanità, in analogia con il racconto biblico, era caduta per un peccato di superbia. In questa prospettiva, il filosofo doveva in primo luogo impegnarsi a dissolvere il sapere apparente, operare quella *expurgatio intellectus* in grado di trasformare la mente umana, scaduta a *specchio incantato*, in un limpido ricettacolo delle strutture della realtà naturale. In questo recupero dell'*innocenza* si delineava l'apertura di una nuova epoca nella storia dell'uomo, in cui questi avrebbe potuto nuovamente esercitare il proprio patronato sulla natura.

La restaurazione
dell'uomo

¹⁹) *Op. cit.*, p.103.

Alla luce di queste esigenze Bacone esprimeva il proprio giudizio sulla tradizione filosofica, che rifiutava la consolidata accezione dei compiti e delle funzioni della filosofia, e si traduceva in una condanna di ordine morale delle premesse storiche di una parte consistente di quella tradizione. Essa avrebbe, infatti, ben presto rinunciato all'impegnativo scandaglio della natura, imbastendo, a partire da Platone e Aristotele, una strategia di ripiego verbale, disponibile, in altre parole, a sostituire le reali soluzioni, frutto di una ricerca faticosa, con soluzioni fittizie, affidate all'innata capacità affabulatoria dell'uomo.

Condanna della tradizione

Sulla scorta di questo quadro, la riforma del sapere avanzata da Bacone muoveva dalla opinione che, per essere di beneficio agli uomini, per essere *fruttifero*, esso dovesse, in primo luogo, essere *lucifero*, perseguire la *verità* così come essa si offre nella creazione. Il sapere poteva essere utile in quanto sapere *vero*, e non vero in quanto utile: le opere diventavano in questa prospettiva *pegni di verità*. Per *instaurare il regno dell'uomo*, fondato sulla scienza della natura, si doveva sottostare ai medesimi requisiti richiesti per accedere al *Regno dei Cieli*: diventare fanciulli di fronte alla natura, aperti e pronti ad accogliere quanto essa ha da dirci. A questo scopo era indispensabile mettere in atto una duplice strategia, di *catarsi* dai pregiudizi di ogni tipo che perturbavano il rapporto con la natura, producendo la sterilità del sapere, di *soccorso* alla mente, di fronte alle *sottigliezze* della stessa natura.

Riforma del sapere e liberazione dai pregiudizi

Il primo aspetto, quello della *expurgatio intellectus*, impegnò particolarmente Bacone nel primo libro del *Novum Organon*, seconda parte della *Instauratio Magna* (1620), dove l'autore introdusse la propria teoria degli *idola*, in cui classificò varie e diffuse tendenze dell'intelletto umano, alla base delle sue frequenti cadute nell'errore. Gli *idola tribus* rappresentavano i pregiudizi radicati nella natura dell'uomo, che lo portano sempre a supporre un grado di ordine e eguaglianza nelle cose, a contemplare l'universo nella propria ottica semplicistica e antropomorfa (*ex analogia hominis*), in termini teleologici. Gli *idola specus* erano invece le forme preconcepite legate alla storia individuale, alla formazione familiare, all'educazione ricevuta, per cui si tende a perpetuare errori, a agire acriticamente, a applicare a ogni cosa principi dettati dai propri interessi. Gli *idola fori* costituivano invece le prevenzioni che nascono nel commercio umano, nei rapporti sociali, attraverso l'uso-abuso del linguaggio. Gli *idola theatri*, infine, erano le perturbazioni indotte dall'incidenza dei sistemi filosofici, con il loro potere anebbiante rispetto alla natura.

La teoria degli idola

Bacone non era in ogni caso così ingenuo da non capire come non fossero solo gli ostacoli d'ordine "psicologico" a contrastare il progresso del sapere umano: la natura, vera interlocutrice dell'uomo, si dimostrava in realtà più complessa dell'intelletto che cercava di decifrarla. Per questo un'indagine che intendesse effettivamente rispecchiare nel pensiero l'*alfabeto* riposto della creazione (*interpretatio naturae*), in altri termini, le strutture a fondamento dei fenomeni naturali, avrebbe dovuto organizzarsi come una grande impresa di esplorazione e scoperta, coinvolgendo la collaborazione di

L'esigenza di una nuova organizzazione scientifica

più individui e di più generazioni, in un costante confronto-dibattito pubblico (secondo un modello sviluppato nell'incompiuta *New Atlantis*).

Così, una volta ripulito per quanto possibile (in via approssimativa) lo *specchio* della mente dalle illusioni pregiudiziali che ne appannano la superficie, una volta delimitato chiaramente l'ambito *naturale* dell'indagine (con esclusione dell'eventuale accesso ai *misteri divini* tramite la contemplazione della natura), insomma, eliminati tutti i fattori perturbanti, si poneva il problema di affrontare con efficacia l'impresa, nella consapevolezza, già rilevata, delle *sottigliezze* dell'interlocutrice.

*Complessità
della natura
e metodo*

Non era dunque sufficiente liberarsi dagli *idola* per raggiungere la realtà delle cose in sé considerate, che offrono congiuntamente verità e utilità. La mente doveva abituarsi a far uso di tecniche specifiche di ricerca, capaci di assicurare, di fronte alla complessità, l'oggettività del risultato teorico e dunque la sua traducibilità pratica. La ragione doveva procedere pazientemente e sistematicamente all'individuazione della *causa* di una certa proprietà fenomenica, in modo da consentirne poi una manipolazione (ad esempio trasferendola da una certa base materiale a un'altra). I due procedimenti erano rigorosamente saldati, dal momento che la *causa* su cui convergeva la ricerca diventava il mezzo dell'operazione.

Il percorso della ricerca doveva, per poter *costringere* la natura, prendere le mosse direttamente dall'esame empirico della stessa, tenendo conto di un duplice livello, *fisico* e *metafisico*. Il primo corrispondeva per Bacone sostanzialmente al campo della complessa causazione efficiente-meccanica, il secondo al perimetro più ristretto delle cause formali, strutture elementari delle cose. La complessità della *fisica* era progressivamente trascesa nella semplicità della *metafisica*: in questa prospettiva si esprimeva la fede nella sotterranea elementarità dell'ordine a fondamento della creazione, che avrebbe consentito di inquadrare il mondo fenomenico alla luce di alcune costanti.

*La ricerca
delle cause*

L'approccio rigorosamente *eziologico*, mentre confermava il persistere di un orizzonte *qualitativo* di marca aristotelica, imponeva anche il confronto *metodologico* con l'epistemologia peripatetica, che Bacone sviluppò sempre nel *Novum Organon*, all'interno del già citato progetto della *Instauratio Magna*, sintetizzando elementi della tradizione logica degli *Analitici* con altri ricavati dalla retorica classica (Quintiliano) e dalla mnemotecnica.

In effetti la logica tradizionale veniva prospettata come strumento tipicamente disputatorio, per il prevalere di un modello sillogistico vincolato a premesse stabilite attraverso un'induzione sommaria. Bacone, come Galilei, stigmatizzava la debolezza di tale procedimento, che finiva per privilegiare espressioni verbali oscure, incapaci di riferirsi a aspetti definiti della realtà. I termini avevano significato solo nella misura in cui designassero concetti ricavati dall'osservazione; le proposizioni universali, che dovevano fungere da premesse, avevano senso in quanto risultato di una precisa generalizzazione induttiva. Consapevole di questi limiti della *dialettica* tradizionale, che ne avevano determinato lo scadimento, il pensatore inglese si impegnò a ribaltarne gli

*Critiche alla
logica aristotelica*

equilibri, ridimensionandone la prevalente impronta deduttiva, a vantaggio del processo induttivo con cui si risale ai principi della dimostrazione.

L'*induzione* doveva realmente diventare la procedura per cui, a partire da una messe osservativa sufficientemente ampia, attraverso generalizzazione, classificazione e confronto dei dati, si perveniva alla conoscenza degli *assiomi*, dei principi universali a fondamento dei fatti osservati. In questa direzione era necessario integrare il lavoro empirico con un rigoroso controllo razionale. Rispetto all'*induzione* per mera *enumerazione*, Bacone sottolineava la *vis instantiae negativae*, l'esigenza del metodo per esclusione (in realtà già praticato nel tardo medioevo), più efficace nel discriminare e quindi più adatto nell'analisi delle complessità fenomeniche. Esso prevedeva un primo stadio di raccolta, affidato a accurate e complete storie naturali e sperimentali, frutto della collaborazione tra centri di ricerca, che avrebbe dovuto garantire una solida base empirica al sapere scientifico, massima ipoteca per il successivo intervento operativo.

L'induzione
baconiana

Contro l'eccessiva dispersione, si doveva quindi procedere a distribuire il materiale per l'indagine all'interno di *griglie* di lettura, che Bacone chiamava *tabulae*, così da ordinarlo per facilitare il sondaggio dell'intelletto. Egli ne prevedeva di tre tipi, reciprocamente convergenti: *presentiae* (della presenza, in cui si registrava la positiva presenza di un determinato aspetto fenomenico), *absentiae* (per registrarne invece l'assenza) e *graduum* (per indicarne le variazioni). Lo scopo delle *tavole* era, insomma, quello di preparare l'individuazione delle correlazioni tra fenomeni, lungo le quali si sarebbe snodato il procedimento induttivo vero e proprio, che solo dopo tali preliminari poteva prendere le mosse.

Le tabulae

Secondo questo disegno metodologico, la ricerca scientifica si presentava come un'ascesa dalle osservazioni, attraverso correlazioni sempre più inclusive, fino ai principi. La progressiva generalizzazione, controllata nei suoi passaggi essenziali attraverso l'uso incrociato delle *tavole*, doveva consentire di inquadrare rigorosamente le proprietà fenomeniche fondamentali (o *nature simplici*: Bacone porta a esempio il calore). In tal modo, attraverso una progressiva concentrazione e focalizzazione dell'esame dei dati, sarebbe stato possibile scoprire o ipotizzare nessi causali all'interno di gruppi omogenei di fenomeni (sulla scorta dell'assunto che quando c'è la proprietà deve esserci anche la sua causa), da verificare eventualmente con esperimenti (*instantiae prerogativae*).

Le nature
simplici

Al vertice di questa piramide, risultato di un'analisi che era riduzione dei fenomeni complessi all'alfabeto elementare della creazione, focalizzazione delle premesse non osservabili alla base dei fenomeni stessi, stavano, in qualità di principi, quelle che, con linguaggio aristotelico, Bacone definisce *forme*, cioè le cause strutturali di specifiche qualità fenomeniche. Sebbene il linguaggio del filosofo in proposito lasci spazio a letture molto tradizionali (le definisce infatti come *fonti di emanazione*, *nature naturanti*), la pratica concreta del metodo nel caso specifico del calore mostra una interpretazione meccanica:

Le forme

<<il calore è un movimento espansivo che non avviene in modo uniforme nell'insieme del corpo, ma che si espande attraverso le particelle più piccole del corpo; ed è insieme trattenuto, respinto, ricacciato indietro, in modo da acquistare un movimento alternativo, continuamente tremolante, che si sforza e si affatica ed è irritato dalla ripercussione>>.

Essa rinvia per un verso alla microstruttura delle *particelle*, per altro alla loro dinamica reciproca, quasi si trattasse di un brevetto costruttivo. La procedura *induttiva* terminava così con l'apprensione delle cause delle proprietà naturali, integrando con l'*immaginazione* e le *ipotesi* i dati sensoriali, per scoprire le strutture latenti, difficili o impossibili da osservare. Tale apprensione doveva preludere all'intervento operativo, che avrebbe sfruttato il quadro causale determinato per produrre effetti conformi all'umana utilità, la cui efficacia risultava, di conseguenza, rigorosamente vincolata alla bontà della ricerca e alla *verità* dei suoi esiti.

La mathesis universalis in Descartes

Dell'ampia riflessione sul problema del *metodo* portata avanti nelle giovanili *Regulae ad directionem ingenii* (1620-8), il *Discours de la Méthode* (1637) di René Descartes (1596-1650) riportava poche, scarse indicazioni generali, pur confermandola nella sostanza:

<<La prima [regola] era di non accogliere mai nulla per vero che non conoscessi esser tale con evidenza: di evitare, cioè, accuratamente la precipitazione e la prevenzione; e di non comprendere nei miei giudizi nulla di più di quello che si presentava così chiaramente e distintamente alla mia intelligenza da escludere ogni possibilità di dubbio.

La seconda era di dividere ogni problema preso a studiare in tante parti minori, quante fosse possibile e necessario per meglio risolverlo.

La terza, di condurre con ordine i miei pensieri, cominciando dagli oggetti più semplici e più facili a conoscere, per salire a poco a poco, come per gradi, sino alla conoscenza dei più complessi; e supponendo un ordine anche tra quelli di cui gli uni non precedono naturalmente gli altri.

L'ultima, di far dovunque enumerazioni così complete e revisioni così generali da esser sicuro di non aver ommesso nulla>>.

Come ribadiva esplicitamente lo stesso autore, a suggerire il procedimento di scomposizione e ricomposizione erano stati i *geometri*: coloro, in altri termini, che praticavano una scienza dai risultati incontrovertibili, il cui statuto epistemologico era dunque incomparabilmente superiore, specialmente in termini di efficacia, a quello di altre supposte forme scientifiche. In questo senso le matematiche offrivano una palestra ideale per rispecchiare l'efficienza logica della *mens*, e studiare, conseguentemente, strategie metodologiche di supporto. Così la riflessione meta-matematica garantiva l'individuazione di un piano di convergenza tra le diverse applicazioni scientifiche, analogo a quello che Ramus aveva ritrovato nella *dialettica*.

Schematicamente possiamo indicare le stazioni cardinali della riflessione cartesiana:

*L'uso delle
matematiche*

- assoluto privilegiamento del modello matematico, in quanto indiscutibile nei suoi esiti,
- focalizzazione delle modalità conoscitive intorno a cui esso si costruisce,
- ulteriore determinazione della specificità del loro oggetto,
- individuazione degli strumenti atti a favorire la piena funzionalità della conoscenza, assicurando quel livello d'intelligibilità che identifica una scienza in quanto tale.

Una conoscenza può dirsi certa e evidente, secondo il filosofo, nella misura in cui consente di evitare l'errore, in forza della sua struttura concettuale: la meditazione sul particolare statuto delle matematiche conduce Descartes a caratterizzarne l'oggetto (semplice e puro da fraintendimenti empirici) e, in relazione a esso, a fissare le due modalità gnoseologiche fondamentali (*intuizione* e *deduzione*).

L'intuizione è l'atto puntuale con cui la mente illumina il dato elementare, semplice, irriducibile, che s'impone quasi *visivamente* al suo occhio (*evidenza*). La deduzione è il lineare processo razionale i cui singoli momenti sono saldati intuitivamente nell'evidenza (come gli anelli di una catena), per produrre mediatamente, nella connessione complessiva, la certezza.

*Intuizione e
deduzione*

Il criterio dell'*evidenza*, che Descartes connotava di una apparente ingenua *visibilità* (chiarezza e distinzione), è il più celebre residuo del trapianto, tentato dal filosofo, dell'ordine astratto che essenzia le matematiche in altri ambiti scientifici. L'enucleazione di una *mathesis universalis* (l'espressione venne utilizzata nella Regula IV, recuperandola dalla tradizione enciclopedica-pansofica rinascimentale), quale nocciolo di ogni procedimento razionale capace di produrre certezza, comportava, infatti, l'estensione delle tecniche di *idealizzazione*, elaborazione matematica (secondo lo schema dicotomico *semplice-complesso*), funzionali alle possibilità di comprensione della nostra razionalità.

*Metodo e
mathesis
universalis*

In questo modo si delineava un approccio metodologico scandito in due momenti:

- una progressiva *reductio* delle proposizioni *involute e oscure* a altre *più semplici*,
- una ricostruzione del complesso, a partire dall'intuizione del più semplice.

Concretamente questo significava ridurre progressivamente una questione complessa a questioni più semplici, la cui soluzione fosse presupposta, per poi ricostruire concettualmente il problema originario. Oppure passare da problemi specifici a altri più elementari e fondamentali, per procedere infine, ripercorrendo a ritroso la serie, alla sintesi garantita dalla combinazione di intuizione e deduzione.

*Metodo e
ordine*

Per questi aspetti Descartes si richiamava all'esempio dell'*analisi problematica* praticata dai grandi matematici ellenistici (Pappo, Diofanto), il cui scopo era la determinazione di dati incogniti a partire da quelli conosciuti. Procedendo a svincolare il nume-

ro dalle intuizioni spaziali (geometriche), quindi a liberare l'algebra dalla interpretazione rigorosamente numerica (introducendo lettere al posto di cifre), il filosofo raggiungeva l'obiettivo di una scienza così astratta da essere potenzialmente disponibile alla traduzione in contesti non immediatamente matematici.

Non è difficile cogliere in questa strategia metodologica la centralità del tema dell'*ordine* e della sua *artificialità*, per cui la *mathesis universalis* si rivelava essenzialmente scienza dell'ordine, analitico e sintetico, proiettato sull'oggetto d'indagine al fine di renderlo traslucido alla mente. Un ordine logico, imposto *arbitrariamente*, a prescindere dal quadro ontologico della tradizione aristotelica. Se il rapporto tra *metodo* e *ordine* non era nuovo, a differenza di quanto segnalato nel caso di Zabarella, in Descartes noi registriamo la sovrapposizione tra i due concetti, con la sostanziale riduzione del primo al secondo.

L'*ordine* implicava, nel progetto cartesiano, altri due concetti decisivi: quello di *enumerazione* e quello di *natura semplice*.

Ordine e
enumerazione

Il primo è richiamato anche come quarta regola nella precedente citazione dal *Discorso sul metodo*: laddove numerose sono le stazioni deduttive è necessaria una verifica dei passaggi, per evitare distrazioni e dunque il rischio di dimostrazioni inconcludenti. L'*enumerazione* si presenta così caratterizzata da una duplice funzione:

- di organizzazione, preliminare esplorazione del campo della conoscenza, per l'ordinamento dei dati e delle condizioni da cui dipende la soluzione di un problema,
- di revisione analitica e di ricostruzione sintetica dei passaggi della deduzione, per accelerarne sufficientemente il movimento, così da ridurre lo svantaggio rispetto all'immediatezza e evidenza della visione intuitiva.

Ma all'*ordine* è strettamente connesso anche il delicato statuto delle *nature semplici*, che Descartes introduce in diversi passaggi delle *Regulae*. Esse rappresentano la trama residua dell'analisi condotta sui diversi oggetti di indagine, l'alfabeto intuitivo da impiegare nella sintassi ricostruttiva dei problemi. Esse si presentano quali strumenti concettuali primari, garantiti dalla evidenza e semplicità; come *atomi di verità* da cui partire per la risoluzione di una questione o la comprensione di un oggetto. Su questo terreno si faceva chiaro il confronto con la tradizione aristotelica.

Ordine e
nature semplici

La *natura simplicissima* (o *res simplex*) non era, infatti, né semplice, né propriamente una *natura*. Invece della cosa considerata in se stessa, secondo la sua *ousia* o *physis*, essa denotava la cosa considerata *respectu nostri intellectus*, o *in ordine ad cognitionem nostram*, con l'esplicito rilievo della relatività rispetto alle categorie della metafisica classica.

D'altra parte, esse non erano neppure *semplici* nel senso in cui si dicevano semplici gli *atomi* o gli *elementi* (tradizionalmente intesi): la semplicità era sempre relativa al nostro *ingenium*. Nell'esempio cartesiano *estensione* e *figura* non sono reali elementi del corpo, ma ciò cui la nostra illuminazione intellettuale riduce il corpo: la loro semplicità è, dunque, funzionale e epistemologica.

La matematizzazione, rigorizzazione del metodo scientifico, da applicare a ogni ambito d'indagine, primo fra tutti quello fisico, si avvaleva dunque:

- della generalizzazione delle procedure algebriche, così da trasformare l'analisi dei problemi a esercizio di ordinata disposizione di entità concettuali prime,
- della loro traducibilità geometrica, della possibilità per l'immaginazione di tradurre quel linguaggio astratto in rappresentazioni spaziali, a loro volta applicabili a un mondo fisico, come vedremo, adeguatamente idealizzato.

Mathesis e nature semplici

Epistemologia e metodo in Hobbes

Uno degli aspetti più originali del pensiero di Thomas Hobbes (1588-1679) è quello legato alla sua concezione del sapere scientifico. Alla scienza era infatti attribuito il compito di scoperta della natura, ma attraverso il filtro di modelli logico-linguistici artificiali, sovrapposti alle modalità con cui essa si offre immediatamente nell'esperienza.

Scienza, linguaggio, esperienza

Erano le convenzioni prescritte dall'uomo alle cose, ricoprendole artificialmente con la tessitura dei nomi e delle definizioni, a consentire l'intervento calcolistico della ragione, nel quale poteva misurarsi la potenza umana sulla natura stessa. L'elaborazione razionale del discorso scientifico presupponeva senz'altro la serie di concetti prodotti attraverso il senso, tuttavia, rispetto alle sequenze del mondo extra-mentale, le connessioni istituite scientificamente con la sintassi logico-linguistica reclamavano piena autonomia.

Al nominalismo *metafisico*, per cui la realtà si presuppone dominio di oggetti individuali, corrisponde il *nominalismo linguistico*, per cui la dimensione universale è propria solo del linguaggio, grazie alla funzione dei nomi generali. L'adeguato esercizio razionale, secondo Hobbes, non è frutto spontaneo, né si acquisisce meccanicamente per via di esperienza: esso si consegue piuttosto per industria, imponendo i nomi in modo adatto. La scienza non è allora immediatamente conoscenza di fatti, ma conoscenza dell'uso dei nomi e delle conseguenze del calcolo attraverso i nomi: il problema della sua verità è intrinseco all'uso sintattico-verbale. Anche se, per il nesso di significazione mediata del nome con l'oggetto, essa mantiene il riferimento alla realtà extra-mentale.

Nominalismo metafisico e nominalismo linguistico

Così Hobbes potrà definire la *filosofia* o *scienza* come:

<<la conoscenza acquisita attraverso il retto ragionamento degli effetti o fenomeni sulla base delle loro cause o generazioni, e ancora delle generazioni che possono essersi, sulla base della conoscenza degli effetti>>.

Pur conservando da Bacone la convinzione per cui solo quando abbiamo conosciuto il *perché* di un fenomeno, ricostruendolo *ad libitum* dagli elementi costitutivi, possiamo sostenere di averlo effettivamente compreso, Hobbes emancipa tuttavia

L'uso scientifico del linguaggio

l'indagine dai nodi dell'ontologia tradizionale, rinunciando a risalire a una gerarchia di essenze e limitandosi piuttosto alle implicazioni di ordine logico e linguistico.

I nomi sono essenziali alla scienza come strumenti universalizzanti. Hobbes indica come i nomi universali debbano combinarsi, secondo verità, in proposizioni universali, e queste in *sillogismi*: la scienza si raggiunge infatti come conclusione di un ragionamento strutturato sillogisticamente, cioè di una dimostrazione *derivata dalle definizioni di nomi sino alla conclusione ultima*.

A essere utilizzati come *principi* della dimostrazione scientifica sono dunque le definizioni di nomi che, quando si riferiscono a cose delle quali è concepibile la causa, la esibiscono. In tal modo i principi si presentano come istruzioni per la riproduzione di concetti complessi a partire da altri più elementari, come schematizzazioni delle operazioni razionali di costruzione dei concetti, secondo il modello offerto dalle definizioni geometriche.

Carattere costruttivo della scienza

Hobbes veniva così a privilegiare una metodologia già riscontrata in Descartes, che combinava risoluzione analitica e composizione sintetica. Facendo proprie le indicazioni specifiche maturate all'interno della tradizione aristotelica padovana (Zabarella), egli distingueva tra un approccio risolutivo, che muovendo dagli effetti (i fenomeni) risaliva alle cause generatrici, e uno compositivo, che procedeva dalle seconde per produrre i primi. Sulla risoluzione si basava la scienza *indefinita* che doveva focalizzare le cause più universali, garantendo l'inquadramento teorico di fondo per le ricerche *limitate* alla ricostruzione causale di fenomeni determinati.

Risoluzione e composizione

La prima direzione era imboccata da Hobbes con il ricorso all'ipotesi *annichilatoria*, che doveva svolgere una funzione metodologica analoga a quella rivestita dal dubbio metodico e iperbolico cartesiano. Supponendo la distruzione dell'universo, si attribuiva a un uomo sopravvissuto la possibilità di costruire la scienza sfruttando:

Ipotesi annichilatoria e filosofia prima

- la disponibilità di immagini conservate nella memoria,
- l'articolazione linguistica,
- le procedure di calcolo sui simboli impiegati.

Il mondo era così ricostruito, dopo la catarsi della *annihilatio*, a partire dalle coordinate imprescindibili per la sua concepibilità: fatta piazza pulita di quanto inessenziale alla scienza, si procedeva all'astrazione e definizione (puramente nominale o genetica, secondo i casi) delle nozioni universali di *spazio, tempo, estensione, movimento, figura ecc.*, che globalmente formavano l'oggetto della *filosofia prima*. Nuovamente si sottolineava in tal modo come il sapere cominci a sussistere solo quando lo si ricostruisca dagli elementi della nostra rappresentazione, attraverso un procedimento che si sviluppa esclusivamente all'interno della sfera mentale.

Un simile approccio scientifico apriva un problema di fondo, riguardo alla praticabilità di tali costruzioni definitorie in ambiti come quello naturale. Se infatti il *costruttivismo* era stato ritagliato su esempi geometrici, in cui la definizione *generava* di fat-

Scienze matematiche e scienze fisiche

to il proprio oggetto, comportandone la piena trasparenza intelligibile, diverso era il discorso che investiva gli oggetti indipendenti rispetto all'arbitrio del soggetto.

I fenomeni sensibili che si rivelavano immediatamente nell'esperienza dovevano infatti essere analiticamente *ridotti*, con l'*estrazione* degli elementi per noi più semplici e universali, in altri termini, alla luce dei presupposti materialistici, degli aspetti comuni dei corpi cui quei fenomeni rinviavano. Dal momento che la realtà era assunta come corporea e estesa, quegli *accidenti* universalissimi erano per Hobbes dimensioni geometriche, che la riduzione sottolineava all'interno della confusione sensibile. Era quindi necessario procedere alla loro definizione genetica, quando possibile, tenendo conto che la causa più universale, il movimento, era *naturae nota*. In conclusione, la spiegazione del singolo fenomeno si delineava come una schematizzazione cinematica, capace di dar ragione, nell'intreccio meccanico, dei risvolti essenziali del fenomeno stesso, con un'eco probabile dell'*interpretazione della natura* avanzata da Bacone sulla scorta dell'intreccio di *schematismo* e *processo latente*.

Sebbene tentato dall'idea di disegnare un quadro puramente artificiale e convenzionale del sapere scientifico, in cui tutto potesse essere risolto nella pura combinazione di nomi, sulla base delle loro definizioni, rispondendo a mere esigenze di coerenza interna del discorso, Hobbes mantenne, come già rilevato, la convinzione baconiana che la conoscenza, per essere scientifica, dovesse in ultimo riflettere la natura dell'oggetto. Ciò comportò, nel *De Corpore* e nel *De Homine*, l'esplicita distinzione tra un sapere forte in cui l'oggetto è costruito a nostro arbitrio (come accade nel caso della matematica, della morale o della politica), e un sapere che, pur formalmente rigoroso, si fonda su una *ricostruzione* solo ipotetica (come nel caso delle scienze fisiche), non essendone stato l'oggetto istituito per convenzione. Divaricazione solo attenuata dall'omogeneo ricorso esplicativo al *movimento*.

Convenzione
e ipotesi

Il *Tractatus de intellectus emendatione* e il dibattito storico sul problema del metodo

La lunga digressione storica è servita a fornire alcune coordinate essenziali per la comprensione delle pagine spinoziane, come avremo modo di verificare anche nel commentarle. Introduttivamente possiamo solo indicare alcuni interessanti momenti di tangenza tra il nostro testo e la tradizione appena evocata.

La lettura del *D.i.e.* fa emergere limpidamente la distanza teoretica e anche, almeno per certi aspetti, culturale tra Spinoza e Bacone, manifesta soprattutto laddove l'olandese affronta il problema della verità e della sua *forma* (§69), rigettando ogni valutazione estrinseca dell'*idea vera* e riducendo la verità alla adeguatezza logica. Si tratta di passaggi in cui è inequivocabile il *razionalismo* spinoziano, la piena fiducia nella potenza dell'*intelletto* e nella sua capacità di svelare, attraverso il coerente svolgimento della propria *vis innata*, l'impianto normativo del reale. Una posizione in netta antitesi

Spinoza e
Bacone

con l'atteggiamento di sospetto verso le pretese di autonomia della ragione rispetto alla esperienza, reiterato dal filosofo inglese nel corpo del *Novum Organon*.

Inoltre, pur non privo di un caratteristico afflato etico-religioso (di marca puritana), il progetto baconiano pare estraneo alla dialettica intelletto-salvezza-letizia che Spinoza imposta nelle pagine del *Tractatus* per compierla poi nell'*Ethica*. Alla restaurazione del biblico patronato dell'uomo sulla natura, che Bacone propugnava nella presentazione del proprio disegno culturale, interpretandolo poi nel senso di un vero dominio tecnico a vantaggio dell'uomo, Spinoza, che ben conosceva le tesi del filosofo inglese, preferiva la comprensione dell'ordine totale della *Natura* e la gioia che scaturiva dalla potenza di tale esercizio e dalla conseguente consapevolezza del radicamento in un assetto eterno e necessario, nella certezza che fossero condivisibili e quindi teoricamente estensibili a una comunità.

D'altra parte, preso atto di queste fondamentali differenze, è comunque innegabile la presenza di Bacone nel retroterra culturale del *D.i.e.*, in primo luogo per la problematica della *expurgatio*, nei suoi diversi aspetti: liberazione dai pregiudizi del *volgo*, focalizzazione delle distorsioni empiriche, conseguimento di un quadro oggettivo della realtà. Spinoza e il Lord Cancelliere condividono il convincimento che la mente possa essere specchio fedele del mondo, puro da incrostazioni ideologiche, partendo tuttavia da punti di vista radicalmente differenti. Nel caso dell'olandese ogni *terapia* è rigorosamente intrinseca alla mente e radicata nella *verità* che essa è in grado di formare *vi sua innata*. Per l'inglese, invece, la epurazione dai pregiudizi presuppone l'idea di una opacizzazione dell'intelletto, letteralmente da *ripulire*, ma anche quella della adeguazione della mente a un ordine estraneo, epistemicamente impegnativo da dominare. Così Spinoza poteva rimarcare come vizio della filosofia baconiana proprio la supposizione che l'intelletto *si inganni di sua stessa natura*, e sia strutturalmente instabile e portato alle astrazioni²⁰.

Bacone nel
D.i.e.

Sicuramente ispirato a Bacone è anche il programma di studi di Meccanica, Medicina e Pedagogia, cui Spinoza accenna introduttivamente (§15), e che, come puntualmente ha rilevato Koyré²¹, trovava eco anche nei progetti dei gruppi rosacrociati diffusi nell'area tedesca e dei Paesi Bassi. Un programma di rinnovamento del sapere che puntava tra l'altro a rendere la vita dell'uomo meno faticosa (Meccanica), meno dolorosa e più lunga (Medicina), secondo lo spirito di carità richiesto dal filosofo inglese allo scienziato.

La convergenza su quel programma ci consente di coinvolgere anche Descartes, a sua volta, forse anche per i giovanili contatti con gli ambienti rosacrociati (attraverso il matematico tedesco Faulhaber), estensore di una proposta analoga nelle pagine del suo *Discours de la méthode*. Koyré ha, credo giustamente, parlato, in riferimento ai tre principali interpreti della problematica metodologica presenti nel testo, di un rappor-

Spinoza e
Descartes

²⁰) Spinoza, *Epistolario*, cit., p.41 [Ep. II, 1661].

²¹) Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris, 1994, p.99.

to di ispirazione-contrasto da parte di Spinoza²²: il giudizio vale soprattutto nel caso di Descartes.

L'epistolario nel 1661 (come abbiamo documentato in nota) registra, su sollecitazione di Oldenburg, un sintetico intervento critico a proposito di Bacone e Descartes: in forme più distese e meno esplicite esso prosegue e si articola nel corso della stesura del *D.i.e.*, proponendo il confronto con il secondo da diverse angolazioni e suggerendone dunque una valutazione più complessa.

Pur senza mai citarlo, Spinoza dedica la parte centrale del proprio inedito a una serrata contestazione dell'approccio cartesiano alla *certezza* e alla *verità*, rifiutando in particolare:

- la estrinsecità tra *verità* e *metodo*: questo non è un mezzo che conduca a un *verum* estraneo rispetto all'intelletto, semmai una *via* dischiusa dalla verità stessa (in quanto riflessione sulla *idea vera data*);
- di conseguenza, il ricorso a un *criterio* (chiarezza e distinzione) con cui vagliare, a posteriori, il bagaglio delle nostre idee: la *verità* si affermerà, invece, in forza della sua trasparenza intelligibile, come *norma di se stessa*, imponendosi per la propria qualità logica;
- l'appello strumentale al *dubbio* (come si registra nel *Discours* e, sistematicamente, nella prima delle *Meditationes*) come scappatoia per la *certezza*: introdotto come artificio, e dunque estrinseco rispetto alla singola idea, esso è destinato a perdersi di fronte a una ricerca condotta disordinatamente, non potendo di per sé fungere da certificante;
- la presenza ambigua dell'idea di Dio: qualora essa fosse intesa adeguatamente non avrebbe infatti senso l'ipotesi del *dio ingannatore*; d'altra parte essa è tale da non garantire la verità a una idea che non la manifesti logicamente, né le idee formate adeguatamente dalla mente necessitano ulteriore avallo veritativo.

Le critiche

La contestualizzazione delle critiche nel corpo del commento consentirà di affermare meglio il senso delle contestazioni. Dal sommario (per altro non meticoloso) si può comunque cogliere come Spinoza affrontasse aspetti critici della proposta metodologica cartesiana, a testimonianza della profonda insoddisfazione. Guardando però al complesso dell'inedito, è altresì vero che non possono sfuggire le permanenze cartesiane, che sono non solo esteriori, ma anche di sostanza, tanto più se coinvolgiamo, al di là delle opere citate (*Discours*, *Meditationes*), l'importante frammento cartesiano sul metodo, le *Regulae ad directionem ingenii*, che Spinoza potrebbe aver conosciuto frequentando gli ambienti olandesi vicini al filosofo francese.

Permanenze cartesiane

Il primo elemento che possiamo individuare certamente come cartesiano è rappresentato dal lessico impiegato dall'autore. Non si tratta solo di un aspetto esteriore, dal momento che l'impiego tecnico di aggettivi come *chiaro* e *distinto*, o di sostantivi come *idea*, nel clima culturale europeo del Seicento sottintendeva le precisazioni e la concet-

²²) *Op. cit.*, p.98.

tualità dei testi cartesiani. Questa impronta linguistica è senza dubbio una delle più consistenti prove della maturità solo relativa dell'opera.

Un secondo momento formale che possiamo senz'altro indicare come cartesiano (sebbene si presti anche a una *triangolazione* con la lezione metodologica baconiana) è quello che più direttamente si riscontra nella organizzazione della terza e quarta sezione del testo: la disposizione e articolazione del materiale da esaminare e il suo sistematico sondaggio, che assicurano il rigore dell'analisi e la consistenza delle sue conclusioni. Corrispondono in larga misura alla *enumerazione* teorizzata nelle *Regulae* e nel *Discours* e praticata nelle *Meditationes*.

Anche l'impianto etico dello sforzo spinoziano, espresso nel programma di studi sopra citato, può richiamare direttamente le pagine del *Discours*, e la interpretazione del senso dell'enciclopedia filosofica nelle lettere prefative alla edizione francese dei *Principia philosophiae*, dove Descartes proponeva, alla principessa Elisabetta, l'ideale della *sagesse*, e all'abate Picot, con la famosa metafora dell'*albero delle scienze*, il primato della *morale*. Sebbene, poi, qualcuno abbia fatto notare come l'istanza etica si sostanzii diversamente nei due filosofi: Descartes deve risolvere il problema del caos del mondo, e la soluzione prospettata è quella della concentrazione nell'ordine interiore; per Spinoza è invece centrale il superamento del caos interiore, cui il filosofo provvede appropriandosi dell'ordine dell'universo²³.

Essenziale alla logica interna del *D.i.e.* è poi la premessa dell'innatismo che culturalmente avvicina i due pensatori, anche se, verificandone le modalità, non è difficile riscontrare le differenze, in particolare legate alla interpretazione logico-dinamica (riferimento alla capacità dell'intelletto di dischiudersi autonomamente l'orizzonte del vero) presentata nel testo, rispetto all'innatismo dei contenuti che per lo più caratterizza la posizione cartesiana.

Tuttavia, a evocare il filosofo francese è soprattutto la risoluzione analitica introdotta nei paragrafi centrali del testo, che con il nesso tra *semplicità* e *verità* ricorda molto da vicino il dettato delle regole dell'inedito cartesiano. Teoreticamente il momento è interessante non solo perché più sistematicamente coinvolge lessico e concettualità cartesiani, ma anche perché presuppone:

- l'evidenza del *semplice*, la sua inevitabile visibilità per l'*intelletto*: un tema su cui Descartes aveva ripetutamente insistito nelle *Regulae*;
- la conseguente operatività della mente sul *semplice*, per costruire il *complesso*, teorizzata esplicitamente nel corpo delle regole cartesiane.

Infine, non meno rilevante la presenza, nell'impianto generale ma anche nel tessuto più minuto del *D.i.e.*, della riflessione metodologico-epistemologica hobbesiana. Molti paragrafi sembrano ritagliati sulle pagine del *De corpore*, e, in particolare, quando

Spinoza e
Hobbes

²³) H. Frankfurt, *Two Motivations for Rationalism: Descartes and Spinoza*, in *Human Nature and Natural Knowledge*, edited by A. Donagan, A.N. Petrovich Jr. and M.V. Wedin, Amsterdam, 1986, pp.47-61. Cit. da De Djin, *op. cit.*, p.31.

si tratta di affrontare i passaggi più delicati, quelli sulla *forma della verità* e sulla *definizione*, il trapianto del modello genetico dell'autore inglese appare evidente.

A parte alcuni spunti cartesiani, cui si accennava sopra a proposito dell'operazione di ricomposizione del *complesso* dal *semplice*, il tema della costruzione o *formazione* dell'idea e quindi della sua intrinseca adeguatezza si appoggia (anche per le esemplificazioni matematiche) al precedente delle definizioni genetiche, con le quali il filosofo inglese proponeva le norme di produzione dell'oggetto (geometrico), così da procedere analiticamente alla deduzione delle proprietà. In tal senso la *genesì* - in primo luogo linguistica, operata cioè tramite i simboli che garantiscono ordine nel caos dell'esperienza, fissandone e universalizzandone i dati nelle trame sintattiche - faceva perno sul concetto di movimento che fungeva da omogeneizzante capace di saldare l'ambito fisico e quello logico, evitando così una sterile divaricazione di piani.

La stessa lezione hobbesiana sembra ribadita poi laddove Spinoza, nella terza, quarta e quinta sezione del *D.i.e.*, insiste sulla autonomia della attività formativa dell'intelletto: non solo la costruzione logica consente la trasparenza dell'oggetto e delle sue proprietà; ancora più al fondo, l'intelletto dischiude a se stesso l'orizzonte della verità, in forza della propria linearità e coerenza. Pur potendosi su questo punto specifico contestualmente verificare la distanza dell'originale innatismo spinoziano rispetto all'empirismo dell'inglese, è possibile collegare il libero esercizio dell'intelletto alla creatività da Hobbes riconosciuta all'esercizio logico-linguistico, esplicantesi soprattutto nella realizzazione dell'ordine artificiale della scienza.

Notizie biografiche

- 1632 Il 24 novembre Bento/Baruch/Benedictus De Spinoza nasce a Amsterdam, figlio di un mercante della comunità ebraica portoghese.
- 1639 Spinoza inizia gli studi nella Scuola della Comunità giudaico-portoghese di Amsterdam: studia la lingua ebraica e i testi dell'*Antico Testamento* e il *Talmud*.
- 1649 A seguito della morte del fratello Jshac, Bento è probabilmente chiamato dal padre a collaborare alla attività commerciale.
- 1654 Alla morte del padre la attività è continuata da Bento e Gabriel.
- 1655 Entra in contatto con il filosofo deista Juan de Prado.
- 1656 Sospettato di eterodossia, viene sottoposto a indagine e subisce un attentato a opera di un fanatico. Il 27 luglio viene scomunicato.
- 1656-58 Contatti con esponenti di vari gruppi settari cristiani. Entra alla scuola di F. van den Enden, dove forse svolge anche la funzione di ripetitore. Studio delle opere di Descartes.
- 1658-9 Avvia probabilmente la stesura del *Korte Verhandeling* (*Breve trattato*).
- 1660-1 Si trasferisce a Rijnsburg. Probabile stesura del *Tractatus de intellectus emendatione*.
- 1662 Rielabora la prima parte del *Breve trattato*, nell'ambito di una *Ethica* prevista in tre parti. Il *De Deo* comincia a circolare tra gli amici.
- 1663 Pubblica *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I & II* e i *Cogitata Metaphysica*. Riceve da de Witt l'offerta una pensione annua. Si trasferisce a Voorburg.
- 1665 Inizia la stesura del *Tractatus theologico-politicus*.
- 1670 Pubblicazione del *Tractatus theologico-politicus*. Spinoza si trasferisce a L'Aja.
- 1673 Invitato a insegnare a Heidelberg, Spinoza rifiuta per timore di vedere limitata la sua libertà di ricerca.
- 1674 Condanna da parte delle Corti di Olanda del *Tractatus theologico-politicus*, insieme al *Leviathan* di Hobbes.
- 1675 Spinoza si reca a Amsterdam per curare l'edizione dell'*Ethica*, ma rinuncia a causa dell'odio teologico.
- 1676 Composizione del *Tractatus politicus*. Visita di Leibniz.
- 1677 Muore a L'Aja. Pubblicazione delle *Opere postume* in latino e in nederlandese, con le sole iniziali, senza indicazioni sull'editore e sul luogo di edizione.

Bibliografia

Per la presente traduzione mi sono servito del testo latino proposto nelle edizioni più recenti del *Tractatus de intellectus emendatione*, mettendole a confronto nei passaggi più delicati e verificandone l'approccio alle due prime edizioni, latina e nederlandese. In questo senso particolarmente utile si è rivelato il testo preparato da Rousset, che richiama nel corpo le varianti. Ho mantenuto la numerazione e paragrafazione ormai tradizionali (dovute al Bruder) e l'uso delle maiuscole in alcuni casi (*Metodo*, *Natura*), come praticato per lo più dagli editori. La titolazione dei capitoli è mia, quella dei paragrafi è ripresa dalla edizione di Rousset.

Edizioni:

Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, texte, traduction et notes par A. Koyré, Paris, 1994 (ed. originale 1937).

Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, introduction, texte, traduction et commentaire par B. Rousset, Paris, 1992.

Baruch de Spinoza, *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, neu übersetzt, herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen versehen von W. Bartuschat, Hamburg, 1993.

H. De Dijn, *Spinoza. The Way to Wisdom*, West Lafayette, 1996 [contiene il testo latino edito da E. Curley con la traduzione dell'autore e il commento].

Una bella traduzione italiana commentata è quella curata da M. Berté, Spinoza, *L'emendazione dell'intelletto*, Padova, 1966.

Della sterminata bibliografia spinoziana cito solo i testi di carattere generale classici e quelli dedicati al tema specifico del *Tractatus*.

Saggi:

H.E. Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction*, New Haven, 1987²

F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, 1981

F. Biasutti, *La dottrina della scienza in Spinoza*, Bologna, 1979

G. Campana, *Liberazione e salvezza dell'uomo in Spinoza*, Roma, 1978

R.J. Delahunty, *Spinoza*, London, 1985

G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York, 1992 (ed. originale francese 1968)

S. Hampshire, *Spinoza*, London, 1951

M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza*, Milano, 1990

F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari, 1983

Spinoza nel 350° Anniversario della nascita, a cura di E. Giancotti, Napoli, 1985

The Cambridge Companion to Spinoza, edited by D. Garret, Cambridge, 1996
M. Walther, *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Hamburg, 1971
H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge Ma, 1983 (ed. originale 1934)
S. Zac, *La morale de Spinoza*, Paris, 1972.

Di grande rilievo la raccolta di saggi in <<Studia Spinozana>>, Volume 2 (1986), *Spinoza's Epistemology*, Hannover, 1986.

Trattato sulla emendazione dell'intelletto
e sulla via migliore per giungere alla conoscenza vera delle cose

Avviso al lettore

[presente negli *Opera Posthuma*, 1677]

Questo trattato incompiuto sulla emendazione dell'intelletto, che qui ti offriamo, benevolo lettore, fu composto dall'autore già molti anni fa. Egli ebbe sempre in animo di completarlo: tuttavia, impedito da altri impegni e rapito infine dalla morte, non poté condurlo al fine sperato. Dal momento che esso contiene molte cose importanti e utili, che per il sincero indagatore della verità, come non dubitiamo, saranno di non poco conto, non abbiamo voluto privartene; e affinché non ti sia di peso condonare anche le molte cose oscure, talora grette e non adeguatamente riviste, che sono presenti qua e là, abbiamo voluto metterti sull'avviso, perché ne fossi a conoscenza. Addio.

Esordio: il fine generale dell'opera

[1] Dopo che l'esperienza mi ebbe insegnato che tutte le cose che frequentemente accadono nella vita comune sono vane e futili, constatando che tutte le cose da cui temevo e che temevo, nulla avevano in sé di bene o di male, se non nella misura in cui l'animo ne risultasse mosso, stabilii infine di ricercare se si desse qualcosa che fosse un vero bene, comunicabile, e dal quale soltanto, rigettato tutto il resto, l'animo fosse affetto; se si desse qualcosa che, trovata e acquisita, potessi godere con continua e suprema letizia, in eterno.

*Esperienza e
ricerca*

[2] Dico, *stabilii infine*: infatti a prima vista mi sembrava inconsulto rinunciare a una cosa certa per una ancora incerta. Vedevo i vantaggi che si acquisiscono con l'onore e le ricchezze, e dalla cui ricerca ero costretto a trattenermi se intendevo occuparmi seriamente di qualcos'altro di nuovo: mi rendevo conto che, se per caso la suprema felicità fosse posta in quelli, ne sarei rimasto privo; se, in vero, ciò non fosse stato e io soltanto a quelli mi fossi dedicato, anche in tal caso mi sarei privato della suprema felicità.

*Necessità di
una scelta*

[3] Rimuginavo, dunque, se non fosse possibile pervenire a una svolta nella mia esistenza o almeno alla certezza di essa, senza mutare l'ordine e l'andamento comune della mia vita: cosa che spesso tentai in vano. Infatti le cose che più spesso accadono nella vita e tra gli uomini, come si può evincere dalle loro opere, e che sono stimate sommo bene, si riducono a queste tre, vale a dire ricchezze, onore e piacere sensuale. Da esse la mente è a tal punto distratta da non poter quasi pensare ad altro bene.

[4] Così, per quel che riguarda il piacere, essa ne è talmente assorbita come se riposasse in qualche bene: il che le impedisce massimamente di occuparsi di altro. Ma al godimento segue una profonda tristezza, che se non assorbe completamente la mente, tuttavia la scuote e la inebetisce. D'altra parte la mente non è meno distratta dalla ricerca degli onori e delle ricchezze, soprattutto quando^a queste sono ricercate per se stesse, dal momento che in tal caso sono considerate il sommo bene:

[5] in vero la mente è ancora più distratta dall'onore, ritenuto infatti sempre un bene per sé e un fine ultimo cui è diretta ogni cosa. Inoltre in questo caso non si dà, come nel piacere, pentimento; al contrario, quanto più si possiede dell'uno e dell'altro, tanto più aumenta la letizia e dunque sempre più siamo sollecitati ad aumentarli. Se invece in qualche caso la nostra speranza è frustrata, allora sorge

^a Ciò si potrebbe spiegare più diffusamente e distintamente, distinguendo in altri termini le ricchezze che si ricercano per sé o per onore o per il piacere o per la salute, e ancora per l'aumento delle scienze e delle arti; ma ciò è riservato per il luogo opportuno, giacché questo non è quello più adatto a una indagine così accurata.

una profonda tristezza. Infine l'onore è di grande impedimento per il fatto che, per conseguirlo, la vita deve necessariamente essere condotta secondo le abitudini degli uomini, fuggendo in altre parole ciò che il volgo fugge, e inseguendo quanto esso insegue.

[6] Vedendo, quindi, che tutte queste cose ostacolavano la mia intenzione di operare una svolta nella mia vita, e che erano a tal punto contrastanti da costringermi a rinunciare o all'una o alle altre, fui obbligato a indagare che cosa fosse per me più utile, sembrandomi, come dissi, di voler lasciare un bene certo per uno incerto. Tuttavia, dopo aver un po' meditato sulla questione, trovai, in primo luogo, che se, tralasciati tali beni, mi fossi accinto a un nuovo corso della mia esistenza, avrei trascurato un bene per sua natura incerto, come si può evincere da quanto detto, per uno incerto non per sua natura (cercavo infatti un bene stabile), ma solo quanto al suo conseguimento.

Gli elementi della scelta: certo e incerto

[7] Così, con assidua meditazione arrivai a concludere che quando avessi potuto deliberare seriamente avrei lasciato mali certi per un bene certo. Mi rendevo infatti conto di versare in grave pericolo, e di essere costretto a cercare con tutte le forze un rimedio, sebbene incerto: come l'ammalato sofferente di un morbo letale, il quale già preveda una fine certa a meno di non ricorrere a un rimedio, è costretto a ricercarlo con tutte le forze, dal momento che in esso è riposta ogni sua speranza. Le cose che il volgo segue, comunque, non solo non offrono alcun rimedio alla nostra conservazione, ma addirittura la impediscono e sono frequentemente causa della fine di coloro che le possiedono^b, e sempre causa della fine di coloro che da esse sono posseduti.

[8] Rimangono in effetti molti esempi di coloro che per le loro ricchezze soffrono la persecuzione fino alla morte, e anche di coloro che per accumulare ricchezze si esposero a tanti pericoli, da pagare alla fine con la vita la propria stoltezza. Né meno numerosi sono gli esempi di coloro che, per conseguire onore o difenderlo, hanno sofferto miseramente. Impossibile infine ricordare il numero degli esempi di coloro che, per l'eccessivo piacere, affrettarono la propria morte.

L'oggetto dell'adesione

[9] Mi sembrava dunque che tali mali fossero sorti da ciò, che tutta la felicità o infelicità è fatta risiedere nella qualità dell'oggetto cui aderiamo con amore. Infatti, a causa di ciò che non si ama non nasceranno mai liti, non ci sarà mai tristezza quando venga meno, nessuna invidia, se altri lo possieda, nessun timore, nessun odio e, per dirla in breve, nessuna commozione d'animo. Il che invece accade nell'amore di quelle cose che possono passare, come quelle di cui abbiamo appena parlato.

[10] Ma l'amore per una cosa eterna e infinita nutre l'animo di sola letizia priva di ogni tristezza: questo deve essere sommamente desiderato e ricercato con

^b Ciò deve essere dimostrato più accuratamente.

tutte le forze. Non senza motivo quindi ho usato questa espressione: *quando avessi potuto deliberare seriamente*. In effetti, sebbene con la mente percepissi queste cose chiaramente, non riuscivo comunque, in ragione di ciò, a deporre ogni avarizia, piacere e aspirazione alla gloria.

[11] Questo solo vedevo, che quanto più la mente rimuginava intorno a questi pensieri, tanto più li avversava e seriamente rifletteva sulla nuova vita: il che fu per me di grande sollievo. Infatti vedevo che quei mali non erano di tale natura da non voler cedere ai rimedi. E sebbene all'inizio quegli intervalli fossero rari e durassero per brevissimo spazio di tempo, tuttavia, dopo che il vero bene mi divenne sempre più chiaro, tali intervalli si fecero più frequenti e più lunghi. Soprattutto dopo che compresi come l'acquisizione di ricchezze ovvero il piacere e la gloria tanto più sono di ostacolo quanto più sono ricercati per sé e non come mezzi per altro. Se sono invece cercati come mezzi, avranno un limite e saranno quindi minimamente di ostacolo, contribuendo semmai considerevolmente al fine per cui sono ricercati, come mostreremo a suo luogo.

La scelta

[12] Qui dirò soltanto che cosa intenda per *vero bene* e insieme che cosa sia il *sommo bene*. Per intendere ciò rettamente, si deve osservare che *bene* e *male* non si dicono che relativamente; così una stessa cosa può essere detta buona e cattiva secondo diversi rispetti: lo stesso vale per *perfetto* e *imperfetto*. Niente, infatti, considerato nella sua natura, si dirà perfetto o imperfetto; soprattutto dopo che avremo appreso che tutto accade secondo un ordine eterno e secondo certe leggi della *Natura*.

Vero bene e sommo bene

[13] Tuttavia, dal momento che la debolezza umana non comprende con il proprio pensiero quell'ordine, e intanto l'uomo concepisce una certa natura umana di gran lunga più eccellente della propria e nello stesso tempo non vede nulla che gli impedisca di acquisire una simile natura, è sollecitato a cercare i mezzi che a tale perfezione possano condurlo. Tutto ciò che può essere mezzo per giungervi, si definisce *vero bene*; invece *sommo bene* è giungere a godere di tale natura, se possibile con altri individui. Quale sia quella natura mostreremo a suo luogo^c, principalmente essa è la conoscenza dell'unione che la mente ha con tutta la *Natura*.

[14] Questo è dunque il fine a cui tendo: acquisire, in altre parole, una tale natura e sforzarmi perché molti con me la acquisiscano; è allora conforme alla mia felicità adoperarmi affinché molti altri comprendano quanto io comprendo, e il loro intelletto e il loro desiderio convengano con il mio intelletto e il mio desiderio; perché ciò avvenga^d, è necessario intendere della *Natura* tanto quanto basta per acquisire tale natura; quindi formare una comunità quale è desiderabile perché il

Il piano di lavoro

^c Queste cose saranno spiegate più diffusamente a suo luogo.

^d Osserva che qui mi do cura soltanto di enumerare le scienze necessarie al nostro scopo, non mi curo invece della loro serie.

maggior numero possibile di individui possa nel modo più facile e sicuro pervenire a quella perfezione.

[15] Inoltre ci si deve occupare di Filosofia Morale, così come di Pedagogia; dal momento che la Salute non è mezzo da poco per raggiungere quello scopo, anche l'intera Medicina sarà da coltivare; poiché poi con arte molte cose difficili sono rese facili, per cui possiamo guadagnare molto tempo e agio nella vita, non si dovrà neppure trascurare la Meccanica.

[16] Ma prima di tutto sarà necessario escogitare un modo per emendare l'intelletto e purificarlo, per quanto possibile all'inizio, per comprendere felicemente le cose senza errore e nel miglior modo possibile. Da tutto ciò qualcuno potrà rendersi conto che intendo dirigere tutte le scienze a un unico fine e scopo^e, quello, in altri termini, di pervenire a quella suprema perfezione umana di cui abbiamo detto. Così, quanto nelle scienze non contribuisce al nostro fine, andrà rigettato come inutile, cioè, per dirla in breve, tutte le nostre operazioni e i nostri pensieri sono da concentrare su quel fine.

[17] Ma, dal momento che, mentre curiamo di conseguirlo e ci occupiamo di condurre l'intelletto sulla retta via, è necessario vivere, siamo costretti a porre anzi tutto alcune regole di vita e a supporle come valide:

*Regole di
vita*

- I. Parlare alla portata del volgo e compiere tutte quelle azioni che non comportino impedimenti al conseguimento del nostro scopo. Infatti possiamo acquistare non poco giovamento, se conveniamo con il comune intendimento, per quanto possibile: si aggiunga che in tal modo troveremo orecchie disponibili all'ascolto della verità.
- II. Godere dei piaceri per quel tanto sufficiente a conservare la salute.
- III. Infine ricercare le ricchezze o qualunque altra cosa nella misura in cui sono necessarie alla vita e alla conservazione della salute, e per imitare i costumi della comunità che non siano in contrasto con il nostro scopo.

Commento

Questa prima parte del testo doveva, in origine, probabilmente fungere da proemio generale all'*integrum opusculum* annunciato a Oldenburg nella *Epistola* VI (1661):

*La solennità
del proemio*

<<Quanto poi alla nuova questione che voi mi ponete, e cioè in che modo le cose abbiano cominciato 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 trascrizione e correzione sono attualmente occupato>>¹.

^e Il fine nelle scienze è uno solo, al quale tutte sono da dirigere.

Ciò implicava, secondo le ipotesi discusse nella nostra introduzione, presentare un'opera dalla struttura agile (*opusculum*) ma più complessa rispetto al trattato incompiuto che ci apprestiamo a commentare, scandita da un momento *catartico*-metodologico e da uno ontologico. Il respiro e la solennità delle prime pagine si giustificano in tale prospettiva.

Alcune notazioni sono subito possibili. Intanto non può non colpire il tono autobiografico dell'apertura², anche, o forse soprattutto, per le assonanze cartesiane. Eppure già il rilievo *esistenziale* consente di marcare uno scarto rispetto al precedente del *Discorso sul metodo*. Infatti, mentre nell'operetta del 1637, premessa di una pubblicazione scientifica, il senso del richiamo alla propria esperienza personale era da rintracciarsi nell'esemplarità del passaggio attraverso alcune delle stazioni cardinali della cultura a cavaliere tra Cinquecento e Seicento, sia per focalizzarne le insufficienze, sia, conseguentemente, per mappare la propria ricerca nell'orizzonte intellettuale del nuovo secolo, mettendone in valore il contributo, l'esordio spinoziano tende ad assumere una forte valenza etica, coinvolgendo appassionatamente la dimensione esistenziale e la sua significazione, tanto da poter essere interpretato come testimonianza della conversione filosofica che portò l'autore alla rottura con gli ambienti della ortodossia ebraica³

Così, al centro della ricostruzione dell'Olandese non troviamo la delusione per la educazione ricevuta all'interno di una istituzione scolastica prestigiosa, né un esame delle incompatibilità delle varie discipline tradizionali o della loro sterilità: il *De intellectus emendatione* si apre con una *confessione*, quella dell'inconsistenza dei presunti *beni* perseguiti nel corso di una vita, e con un *impegno*, quello di ricercare l'eventuale esistenza di un *vero bene* (*verum bonum*), da godere *in eterno* (*in aeternum*).

Non che questo afflato etico fosse assente del tutto dai testi cartesiani: la sesta parte del *Discorso* e la lettera all'abate Picot, che fungeva da prefazione alla traduzione francese dei *Principia philosophiae* (1647), rivelano, anzi, tanto una preoccupazione umanitaria quanto una finalizzazione morale del disegno scientifico. L'*arbor scientiarum* proposto esemplarmente per riassumerne la articolazione muoveva da radici *metafisiche*, si strutturava su un tronco *fisico* per poi ramificarsi efficacemente nella operosità delle discipline dipartimentali (da cui potevano cogliersi i frutti), sovrastate da *Meccanica*, *Medicina* e *Morale*. A ciò potremmo anche aggiungere che in Descartes, come in Spinoza, agiva evidentemente un modello, quello baconiano (cui i due autori si rapportavano in modo differente), che, con la sua stima del ruolo caritatevole dello scienziato in soccorso e a sostegno dell'umanità, aveva concorso a ridefinire le coordinate dell'indagine scientifica all'interno di un orizzonte di senso etico e forse religioso, tenuto conto delle probabili implicazioni puritane⁴.

Dopo aver parzialmente richiamato la cornice culturale in cui l'esordio spinoziano potrebbe inserirsi, bisogna subito ribadire la peculiarità. Ciò che in particolare risalta sin dalle prime battute è il rilievo che per l'autore assume, nella rilettura della propria

*La diversa
funzione del
richiamo
biografico in
Descartes e
Spinoza*

*L'impronta
etica del
D.i.e.*

*Peculiarità
dell'esordio:
l'esigenza di
salvezza*

esperienza, la *qualità* dell'esistenza. Da un lato si delinea così l'ambito della futilità e fragilità degli accidenti quotidiani, caratterizzati dalla relatività e dalla intrinseca instabilità valoriale, dall'altro l'esigenza di orientare la propria vita su qualcosa di intrinsecamente consistente, capace di assicurare *summa laetitia*: in questo senso, come ha plasticamente sintetizzato un interprete autorevole, l'*esigenza fondamentale di Spinoza è esigenza di salvezza*⁵.

Tuttavia, oggetto della lunga introduzione spinoziana non è il vetusto tema del *de vero bono et de contemptu mundi*⁶, ma la disamina esistenziale della incertezza connessa ai beni solo apparenti e della progressiva emersione della decisione per l'eternità del *sommo bene*. Essa si traduce nella confessione delle proprie esitazioni, del drammatico spessore temporale della interiore, indecisa meditazione, scandita nei suoi momenti classici: la percezione della vanità nelle ricchezze, nella gloria e nei piaceri, la presa di coscienza del costante ondeggiare della vita tra fuggevoli soddisfazioni e *summa tristitia*. Da tale angolatura mi pare si possa istituire un accostamento, per altro già praticato⁷, tra questo ripensamento autobiografico circa il senso della propria ricerca e la tensione che domina le *Confessioni* agostiniane.

Almeno tre le prospettive del confronto: il tema dell'inquietudine, la connotazione *conativa* dell'uomo e l'orizzonte dell'ordine.

Per quanto riguarda il primo aspetto, le due condizioni che sovrastano l'opera agostiniana⁸, *inquietudo* e *beatitudo*, ritornano in queste pagine spinoziane, seppur in una differente, reciproca modulazione. In Agostino la prima si radicava nello stato mortale, nella inconsistenza creaturale e nella vanità delle sue aspirazioni, mentre l'altra si imponeva sulla scena dell'anima dallo sfondo, in quanto felicità originaria di cui ogni cuore serba memoria, nella forma di struggente desiderio nostalgico⁹. In Spinoza l'inquietudine si palesa nell'imbarazzo di scelte insoddisfacenti, nella titubanza di fronte all'*ancora incerto* e, contestualmente, nella coscienza della *morbosità* dei beni inseguiti dal volgo; la beatitudine si delinea come l'ideale di una suprema *laetitia*, di una gratificazione eterna, capace di stigmatizzare la distrazione, di legare progressivamente a sé, vincendo la irrisolutezza.

In tal modo emerge il secondo lato del possibile confronto: come in Agostino la *inquietudo* era sentimento della inconsistenza che si traduceva in inappagabile *desiderio* di una felicità non concessa in questa vita¹⁰, così tutto l'esordio spinoziano è dominato dal tema dell'*amore*, della sua oggettivazione insoddisfacente nelle *cose che possono passare* e della sua *conversione* a una *cosa eterna e infinita* (da questo punto di vista il testo ricorda da vicino le pagine del *Breve trattato*). L'appagamento in questo caso è garantito dalla immanenza del suo oggetto e dalla assenza di riferimento alla corruzione originale. In Agostino avevamo allora la problematica opposizione tra l'*ordine* di Dio, l'ordine della creazione e il *disordine* dell'*io*, nella sua incontinenza e dispersività, che trovava la propria risoluzione nella *grazia*, in altre parole nel richiamo di Dio e nella economia della salvezza. In Spinoza ritroviamo, invece, la consapevole adesione all'ordine necessario della *Natura* (adesione di cui si sottolineano comunque le intrin-

Una possibile eco delle *Confessioni*

seche asperità, in considerazione della *humana imbecillitas*) come fine dello *sforzo* e del riscatto. In questo senso, mi pare, se di conversione si può parlare nella circostanza, è solo in una prospettiva *tensionale*, in cui l'uomo (l'uomo Spinoza in primo luogo), con la riflessione sulla propria esperienza e alla luce di un superiore modello, piega progressivamente le pretese dei beni fuggevoli.

Anche in Spinoza, dunque, registriamo in un certo senso il passaggio dall'*amor inordinatus* (*amor sui*) all'*amor Dei*, ma esso si sostanzia riflessivamente, al limite (con eco forse hobbesiana) nel calcolo, con una decisione che emerge a conclusione di un lungo processo deliberativo, in cui si impone l'*ordine* della *Natura*: per l'uomo *sommo bene* sarà godere della *cognitio unionis, quam mens cum tota Natura habet* (e in questa sottolineatura della *cognitio* si manifesta la differenza specifica del nostro testo rispetto al *Breve trattato*, e la sua convergenza prospettica con l'*Ethica*)¹¹; *vero bene* risulterà invece quanto potrà assicurarne il conseguimento. In altre parole, decisiva sarà la maturazione della consapevolezza che <<*tutto accade secondo un ordine eterno e secondo certe leggi della Natura*>>. In tale prospettiva, il filosofo non insegna l'ascesi o la fuga dal mondo, piuttosto una valutazione strumentale dei beni mondani, che ne permetta una moderata fruizione e una adeguata valorizzazione.

Il testo può essere analizzato nei seguenti passaggi essenziali:

- esperienza della vanità dei presunti *beni* quotidiani, della loro intrinseca relatività, e combattuta decisione per la ricerca di un *bene* vero, capace di assicurare eterno godimento e determinare quindi un *novum institutum*, un nuovo regime di vita;
- quanto gli uomini considerano *sommo bene* si riduce di fatto a ricchezza, onore e piacere: abbagliata dalla prospettiva di un costante godimento di ciò che in realtà è in sé instabile, la mente è completamente distratta e frastornata;
- dall'incidenza della precedente decisione e della consapevolezza circa gli effetti destabilizzanti dei presunti beni, scaturisce l'esigenza di un'indagine su ciò che è effettivamente utile: ulteriore presa di coscienza della situazione morbosa da essi indotta. *Le cose che il volgo insegue* non giovano alla conservazione, piuttosto contribuiscono spesso alla rovina;
- l'amore rivolto alle cose fragili non può che turbare e agitare l'anima: solo l'amore per una *cosa eterna* può produrre vera gioia. Questo convincimento prende progressivamente campo come il rimedio efficace all'impasse esistenziale: anche i presunti beni, una volta ridimensionati a meri *media* il cui carattere strumentale consente di definirne i limiti, non risultano più ostacoli significativi;
- *bene* e *male* si dicono solo relativamente: in realtà *tutto accade secondo un ordine eterno e secondo certe leggi della Natura*. In tal senso si potrà, in ultima analisi, configurare

Sintesi della
sezione

il *sommo bene* come *conoscenza dell'unione che la mente ha con tutta la Natura*. Quella condizione diventa allora regolativa rispetto allo sforzo umano, e tutto ciò che si rivela a essa funzionale può definirsi *vero bene*;

- la prospettiva delineata implica un programma di ricerca per facilitare la comune comprensione della *Natura*, almeno nella misura in cui ciò risulta necessario per enuclearne l'*ordine*. Ciò presuppone un prioritario impegno catartico-metodologico (di marca baconiana¹²), coniugato all'approfondimento di discipline come l'etica, la pedagogia, la medicina e la meccanica, che possono favorire la convivenza e quindi la condivisione della ricerca, rendendo la vita degli uomini meno faticosa e più sicura;
- infine, nello sforzo di conseguimento dell'obiettivo discusso si dovranno seguire alcune norme prudenziali di condotta, pubblica e privata.

Il quadro riprodotto consente, credo, di avanzare ulteriori rilievi sul progetto complessivo di Spinoza.

Intanto esso esprime chiaramente la convinzione che la qualità della nostra conoscenza determini la qualità della nostra esistenza. Ponendo un nesso immediato tra comprensione dell'ordine necessario della *Natura* e *sommo bene*, l'Olandese fissa un programma essenzialmente intellettualistico, in cui, ovviamente, decisiva risulta la preventiva emendazione dell'intelletto stesso.

*Conoscenza
e esistenza*

Nel contesto di questa introduzione generale può sembrare incomprensibile il richiamo alla *Natura* e alla sua normatività: ciò potrebbe presupporre, quindi, come rivelerebbero anche le puntualizzazioni spinoziane, l'intenzione di allargare il discorso nella direzione elaborata nella prima parte (*De Deo*) e nella quinta parte (*De libertate humana*) dell'*Ethica*. Più semplicemente, all'interno di un testo ancora da rifinire, l'autore potrebbe aver provvisoriamente assunto i risultati del *Breve Trattato* (sempre che si accetti la tradizione che lo vuole composto sicuramente prima del 1660¹³). Comunque, l'intelligenza delle pagine implica un'allusione alla metafisica che troverà la propria traduzione assiomatica nell'opera principale, pubblicata postuma ma in corso di avanzata realizzazione all'epoca della probabile stesura dell'opuscolo, nei primi anni sessanta.

*Lo sfondo
metafisico*

Il razionalismo (usiamo qui l'espressione ancora genericamente) spinoziano, allora, si presenta già nel nostro testo come *utilitarismo* e *naturalismo*. Nel senso che la comprensione dell'*ordine eterno* della *Natura* non comporta la mortificazione della incombenza conservativa o la rinuncia al *mondo*; al contrario, essa garantisce un contatto più adeguato con la realtà quotidiana e dunque ci avvicina più efficacemente alle cose¹⁴.

*Razionalismo
e naturalismo*

Abbiamo in precedenza rimarcato come la meditazione sulla *vanità* e *futilità* dei beni del *mondo* non assumesse inflessioni ascetiche: si può aggiungere, anzi, che la introduzione nel suo complesso tende a accentuare il radicamento dell'uomo nella società, a contatto quindi con altri uomini e con le cose da trasformare per la propria soprav-

vivenza. In questa ottica si chiarisce in particolare il richiamo alla meccanica e alla medicina, che ritroviamo in Spinoza sulla scia di Bacone, Descartes e Hobbes.

In questo senso il *vero bene* contribuirà a liberarci dalle determinazioni estrinseche, rivelandosi, in ultima analisi, nella *autonomia*, in altre parole nella pura intelligenza e nella gioia a essa connessa¹⁵.

Originale può apparire anche il coinvolgimento della pedagogia: in realtà esso esplicita un indirizzo che trascorre tutto il lungo esordio, confondendosi con lo *sforzo perfettivo*¹⁶ del filosofo, con la consapevole attenzione per la comunicazione, con la coscienza dell'urgenza di una compartecipazione al *bene*, per accertarne la piena e costante fruizione.

Possiamo in conclusione soffermarci su un altro aspetto del testo: le indicazioni di *morale*, che qualcuno vorrebbe *provvisoria*, brevemente inserite nel finale. Esse consentono di tornare sul rapporto Spinoza-Descartes, il quale aveva, nella terza parte del suo *Discorso* proposto tre norme analoghe. Esse hanno fatto parlare di *conformismo* e *mimetismo* cartesiani, ma vanno tuttavia vincolate al progetto di rifondazione complessiva del sapere portato avanti nel saggio. La moderazione e la generica *sensatezza* nella condotta sociale, unite alla *risolutezza* nelle proprie azioni una volta decise e al sentimento della propria, umana, limitatezza, erano, in altre parole, avanzate in un mondo ancora incerto, in cui l'agire non poteva essere orientato su riferimenti sicuramente stabili. Nel caso spinoziano ci troviamo comunque di fronte a esigenze almeno parzialmente diverse.

Una morale
provvisoria?

Se la ricerca doveva ancora articolarsi nel dettaglio, già il lungo esordio ne aveva fissato il traguardo e dunque l'orizzonte di senso. Le *regole di vita* si inseriscono decisamente in quello sfondo, presupponendo i risultati delle prime meditazioni (ad esempio per quel che riguarda i beni mondani e la loro valutazione strumentale, oppure il fine della compartecipazione). Non si può allora parlare di provvisorietà: nel nostro testo non c'è *mimetismo*, ma già attività pedagogica, sorretta da convinzioni maturate nella preliminare disamina esistenziale.

Scheda: la metafisica dietro il *Tractatus*

Sia il *Breve trattato* sia l'*Etica* si aprono sul tema di Dio: nel primo caso con un capitolo inteso a dimostrarne, *a priori* e *a posteriori*, l'esistenza; nel secondo con una serie di definizioni a Dio direttamente o indirettamente afferenti.

Nell'opera composta a cavaliere tra gli anni 1650-1660 *Dio* è determinato:

- come l'ente di cui sono affermati infiniti *attributi*, ognuno dei quali nella sua specie infinitamente perfetto (il termine attributo esprime la perfezione della essenza nella quale consiste);
- come il *tutto*: tutta la realtà è in Dio eterna e infinita;

- come *Natura*, di cui tutto si afferma assolutamente e la cui negazione è il Nulla;
- come *causa* necessaria del tutto;
- come causa immanente (nulla è fuori di Dio);
- come causa libera (*causa sui*).

L'appendice al testo, che prelude alla organizzazione *geometrica* dell'opera maggiore, presenta sette *proposizioni fondamentali* nelle quali viene delineato il nesso di priorità ontologica tra *sostanza* (non ancora identificata esplicitamente con Dio) e *modificazioni*, e, in particolare, la loro pertinenza a distinti attributi (pensiero e estensione).

L'*Etica* esordisce (*De Deo*) con una serie di otto *definizioni*, di cui almeno tre sono cardinali:

- *causa sui*: ciò la cui essenza implica l'esistenza;
- *sostanza*: ciò che è in sé e concepito per sé;
- *Dio*: ente assolutamente infinito; sostanza che consta di infiniti attributi, ognuno esprimente eterna e infinita essenza (analogamente al *Breve trattato*).

Nella definizione di sostanza Spinoza include l'indipendenza ontologica e quella logica, tra loro quindi strettamente intrecciate: in virtù di tale indipendenza essa può fungere da fondamento ultimo e fonte di intelligibilità. *Attributo* è definito ciò che l'intelletto percepisce come costituente l'essenza della sostanza (*pensiero* e *estensione* sono gli unici colti dalla nostra mente finita); *modo* invece è la affezione della sostanza, ciò che è in altro e per altro concepito.

Alle definizioni seguono sette *assiomi*, alcuni estremamente rilevanti per l'esposizione successiva:

- gli enti o sono in sé o in altro (sostanza o modificazioni di essa);
- la conoscenza dell'effetto dipende e implica la conoscenza della causa;
- cose che non hanno niente in comune tra loro (che non sono dunque modi di uno stesso attributo) non possono intendersi l'una per mezzo dell'altra.

L'apparato di definizioni e assiomi conduce al riconoscimento dell'esistenza di un'unica sostanza infinita (se ne esistessero molteplici si limiterebbero reciprocamente, dovendo comunque condividere un attributo: ma ciò comporterebbe la loro identità, dal momento che l'attributo esprime l'essenza della sostanza di cui è attributo), coincidente con *Dio*.

Globalmente, quindi, la sostanza è proposta come:

- infinita e unica, identificata quindi con *Dio*;
- totalità (tutto è in Dio);
- ordine necessario e universale, che si esprime nei modi (infiniti e finiti), all'interno di infinite forme corrispondenti (attributi). Tutto è in Dio e tutto avviene per le sole leggi della sua essenza: dalla necessità della divina natura devono seguire infinite cose in infiniti modi.

Ciò comporta ancora la distinzione tra Dio inteso come *natura naturans*, cioè come fonte autosufficiente delle cose e della loro intelligibilità, e *natura naturata*, in altri termini il sistema delle cose particolari dipendenti e concepite tramite questa fonte. Nel primo caso la causalità divina è considerata in sé, nel secondo espressa nel sistema dei modi. In ogni caso essa coincide con la necessità della natura divina: la realtà degli enti nella sua totalità è espressione della infinita *potentia essendi* della sostanza, secondo il modello logico della relazione tra fondamento e conseguenze, o tra definizione di una essenza e proprietà in essa implicite.

Questo giustifica il cosiddetto *parallelismo*, per cui all'interno degli attributi si esprime, in forme diverse, lo stesso ordine: così l'ordine logico delle nostre idee adeguate è l'espressione, nell'attributo del pensiero (di cui la nostra mente e le idee di cui è costituita sono modi), del necessario ordine causale della realtà fisica. Tuttavia le idee rinviano immediatamente all'ordine logico, così come gli enti fisici a quello fisico, senza reciproche connessioni causali, che potranno invece rintracciarsi solo tra modi dello stesso attributo.

-
- ¹) B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Torino, 1974, p.62. Si veda anche l'*Introduzione*.
- ²) Che potrebbe richiamare l'esperienza della espulsione dalla sinagoga portoghese, il disagio nella comunità israelitica e la conversione filosofica, come sostiene F. Mignini in *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari, 1983, pp.14-15, e di recente anche W.N.A. Klever in *Spinoza's life and works*, in *The Cambridge Companion to Spinoza*, edited by D. Garret, Cambridge 1996, p.21.
- ³) W.N.A. Klever, *op. cit.*
- ⁴) Su questo punto è fondamentale il contributo di C. Webster, *La Grande Instaurazione. Scienza e riforma sociale nella rivoluzione puritana*, Milano, 1980.
- ⁵) F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, 1981, p.75.
- ⁶) *Ibidem*.
- ⁷) Si veda, a esempio, G. Campana, *Liberazione e salvezza dell'uomo in Spinoza*, Roma, 1978, p.39, anche per i richiami a altri precedenti.
- ⁸) Per il rilievo di questo tema si veda in particolare R. De Monticelli, *Una metafisica al vocativo*, in Agostino, *Confessioni*, a cura di S. Pittaluga e R. De Monticelli, Milano, 1991.
- ⁹) *Op. cit.*, p.LII.
- ¹⁰) *Ibidem*.
- ¹¹) Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, introduction, texte, traduction et commentaire par B. Rousset, Paris, 1992, p.167.
- ¹²) F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari, 1983, p.23.
- ¹³) Contro questa interpretazione hanno preso posizione, tra gli altri, due recenti editori di testi spinoziani come Mignini (anche nell'opera in precedenza citata, ma soprattutto in *Per la datazione e l'interpretazione del <<Tractatus de intellectus emendatione>> di Spinoza*, in <<La cultura>>, 1979, pp.87-160) e Curley. Per una messa a fuoco complessiva si veda la nostra introduzione.
- ¹⁴) Per questi aspetti si veda S. Zac, *La morale de Spinoza*, Paris, 1972, pp.53 ss.; J. Balliu, *L'amour du monde dans la philosophie de Spinoza* in AA.VV. *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Atti del Congresso (Urbino, 4-8 ottobre 1982), a cura di E. Giacotti, Napoli, 1985.
- ¹⁵) H. De Dijn, *Spinoza: The way to Wisdom*, West Lafayette, 1996, p.32.
- ¹⁶) Campana, *op. cit.*, p.65.

La fenomenologia della percezione

[18] Poste queste regole, mi accingerò a ciò che è da compiere prima di ogni altra cosa, in altri termini a emendare l'intelletto e a renderlo adatto a comprendere le cose come è necessario per raggiungere il nostro fine. In tal senso, l'ordine naturale esige che qui io riassuma tutti i modi della percezione che ho impiegato fino a questo punto per affermare o negare qualcosa senza incertezze, per sceglierne il migliore e cominciare così a conoscere le mie forze e la natura che desidero perfezionare.

*I modi di
percezione*

[19] Se valuto con attenzione, tutti i modi percettivi possono essere ridotti a quattro:

- I. Vi è la percezione che ricaviamo attraverso l'udito o da qualche segno, scelto a piacere.
- II. Vi è la percezione che ricaviamo da una esperienza vaga, cioè da una esperienza che non è determinata dall'intelletto; ma è detta così soltanto perché occorre casualmente, senza che qualche altra nostra esperienza le si opponga: essa, quindi, ci appare come inattaccabile.
- III. Vi è la percezione in cui l'essenza della cosa è ricavata da altra cosa, ma non adeguatamente; il che accade^f quando da qualche effetto cogliamo la causa, ovvero quando si conclude da qualche universale, cui sempre si affianca qualche proprietà.
- IV. Infine vi è la percezione in cui la cosa è percepita attraverso la sola sua essenza, ovvero per la conoscenza della sua causa prossima.

[20] Illusterò tutte queste cose con esempi. Per sentito dire soltanto, conosco la mia data di nascita, che ho avuto tali genitori e cose simili, di cui non ho mai dubitato. Per esperienza vaga so che dovrò morire: affermo questo, infatti, perché ho visto che altri miei simili sono morti, sebbene non tutti abbiano vissuto per lo stesso periodo di tempo, né siano morti per la stessa malattia. Inoltre, per esperienza vaga so anche che l'olio è alimento adatto a nutrire la fiamma e che l'acqua è invece adatta a spegnerla; so ancora che il cane è animale latrante e l'uomo animale razionale, e così ho conosciuto quasi tutte le cose che servono all'uso della vita.

Esempi

[21] Da una cosa diversa concludiamo poi in questo modo: dopo aver percepito chiaramente che sentiamo un tale corpo e nessun altro, di qui concludiamo chiaramente che l'anima è unita al corpo^g, e che l'unione è causa di tale sensazione,

^f Quando ciò avviene, noi della causa non intendiamo nulla oltre a ciò che consideriamo nell'effetto: ciò appare sufficientemente dal fatto che allora la causa non è spiegata se non in termini generalissimi, come: *Dunque c'è qualcosa, dunque c'è qualche potenza*, ecc. O ancora dal fatto che esprimiamo la stessa negativamente: *Dunque non è questo o quello*, ecc. Nel secondo caso si attribuisce alla causa, per mezzo dell'effetto, qualcosa concepito chiaramente, come vedremo nell'esempio; in vero nulla oltre le proprietà comuni, non l'essenza della cosa particolare.

^g Da questo esempio si può vedere chiaramente quanto appena osservato. Infatti per quella unione noi non intendiamo altro se non la sensazione stessa, in altre parole l'effetto donde ricaviamo la causa di cui non intendiamo nulla.

ma^h quale sia quella sensazione e unione da ciò non possiamo assolutamente comprendere. Oppure dopo aver conosciuto la natura della vista e contestualmente che essa possiede una proprietà tale per cui a grande distanza vediamo una stessa cosa più piccola che se la percepiamo da vicino, di qui concludiamo che il sole è più grande di quanto appaia, e altre cose simili a queste.

[22] Infine la cosa è percepita per mezzo della *sua sola essenza* quando, dal fatto che ho conosciuto qualcosa, so che cosa sia il conoscere qualcosa, ovvero dal fatto che ho conosciuto l'essenza dell'anima, so che essa è unita al corpo. Con la stessa conoscenza sappiamo che due e tre fanno cinque, e che, se si danno due linee parallele a una terza, esse sono fra loro parallele, ecc. Tuttavia, le cose che ho potuto comprendere fino a questo punto con tale conoscenza sono state pochissime.

[23] Affinché tutte queste cose siano ora comprese meglio, mi servirò di un solo esempio. Siano dati tre numeri: se ne ricerca il quarto, che stia al terzo come il secondo al primo. I mercanti di sfuggita dicono in proposito di conoscere il da farsi per trovare il quarto, dal momento che non hanno ancora dimenticato l'operazione che impararono dai loro maestri, nuda e senza dimostrazione. Altri, in vero, dalla esperienza dei numeri semplici ricavano un assioma universale, cioè che quando il quarto numero sia evidente, come in 2,4,3,6, dove si esperisce che, moltiplicato il secondo per il terzo e diviso il prodotto per il primo, si ha il quoziente 6; e vedendo che si produce lo stesso numero che, senza quella operazione, sapevano essere proporzionale, ne concludono che l'operazione è sempre valida per trovare il quarto numero proporzionale.

[24] I matematici, comunque, in virtù della dimostrazione della proposizione 19 del VII libro di Euclide, sanno quali siano i numeri tra loro proporzionali, in altre parole che dalla natura della proporzione e della sua proprietà, il numero che si ricava dal primo e dal quarto è uguale a quello che si ottiene dal secondo e dal terzo. Tuttavia non vedono la adeguata proporzionalità dei numeri dati, e se la vedono, la vedono non in forza di quella proposizione, ma intuitivamente, senza fare alcuna operazione.

[25] In ogni caso, per scegliere tra questi il miglior modo di percepire, si richiede che si enumerino brevemente i mezzi necessari per conseguire il nostro fine, cioè questi:

- I. Conoscere esattamente la nostra natura, che desideriamo perfezionare, e contemporaneamente quanto della natura delle cose sia necessario.
- II. Per collegare di conseguenza correttamente le differenze, le convenienze e le opposizioni delle cose.

Il miglior modo di percezione: criteri valutativi

^h Tale conclusione, sebbene certa, non è abbastanza sicura, se non per coloro che sono massimamente cauti. Infatti, se non prestano massima attenzione, cadono subito in errore. Quando infatti concepiscono le cose così astrattamente e non per vera essenza, subito sono confusi dalla immaginazione. Ciò che in sé è uno gli uomini lo immaginano appunto molteplice. Proprio alle cose che concepiscono astrattamente, separatamente e confusamente impongono nomi, che sono da essi adoperati per significare altre cose più familiari; per cui accade che queste cose siano immaginate allo stesso modo di quelle cui originariamente erano stati imposti quei nomi.

III. Per concepire rettamente ciò che possano e non possano patire.

IV. Per confrontare ciò con la natura e la potenza dell'uomo. Da queste cose apparirà facilmente la somma perfezione cui l'uomo può pervenire.

[26] Considerate così queste cose, vediamo quale modo di percepire sia per noi da scegliere. Per quanto attiene al primo, è evidente che *per sentito dire*, cosa in sé già molto incerta, non percepiamo alcuna essenza della cosa, come appare dal nostro esempio; e dal momento che l'esistenza singolare di una cosa non è conosciuta se non dopo che ne è conosciuta l'essenza, come poi si vedrà: di qui concludiamo chiaramente che ogni certezza che ricaviamo *per sentito dire* deve essere esclusa dalle scienze. Infatti dal semplice udito, quando non preceda un atto dell'intelletto, nessuno potrà mai essere affetto.

Valore di ogni modo

[27] Per quanto riguarda il secondo modoⁱ, non si può dire che alcuno abbia idea della proporzione di cui è in cerca. Oltre a essere cosa alquanto incerta e senza fine, nessuno percepirà in tal modo mai nulla delle cose naturali, a parte gli accidenti, che non si intendono mai chiaramente, se non attraverso le essenze precedentemente conosciute. Perciò anche questo è da escludere.

[28] Del terzo si deve dire che abbiamo l'idea della cosa e anche che concludiamo senza rischio di errore; tuttavia per sé non sarà il mezzo per acquisire la nostra perfezione.

[29] Solo il quarto modo comprende l'essenza adeguata della cosa, e senza pericolo di errore: di esso, quindi, dovremo soprattutto servirci. Come esso sia da utilizzare affinché le cose ignote siano da noi comprese con tale conoscenza, e contestualmente ciò accada con la massima concisione, avremo cura di spiegare.

Commento

Il problema intorno a cui ruota questo secondo momento della ricerca spinoziana è quello, decisivo per il fine proposto, della *conoscenza*: dalla sua *qualità*, abbiamo visto, dipenderà, in ultima analisi il conseguimento del *sommo bene*. In previsione della necessaria *expurgatio* e della ottimizzazione nello sforzo della mente, l'autore punta a definire, o meglio a determinare e focalizzare, le diverse modalità percettive attraverso cui è venuto acquisendo le proprie certezze (più o meno presunte, dovremmo pensare alla luce di quanto precede).

Il problema della conoscenza nel progetto spinoziano

Tale fenomenologia, pur designando genericamente dei *modi percipiendi*, riesce a fissarne i tratti distintivi in termini sostanzialmente efficaci e culturalmente trasparenti, che sarebbero poi stati ribaditi, sebbene con varianti, nell'*Ethica* e, accettandone eventualmente la posteriorità rispetto al *Tractatus de intellectus emendatione*, nel *Breve Trattato* (da cui, secondo l'interpretazione tradizionale, essi sarebbero, al contrario, stati ripresi e diversamente articolati). In questo senso è significativa la differenza nel testo delle due edizioni, latina e nederlandese: nella prima lo schema è quadripartito, nella seconda tripartito, come nelle altre due opere. Segno forse dell'imbarazzo dell'editore

ⁱ Qui tratterò alquanto più ampiamente dell'esperienza e esaminerò il metodo degli empirici e dei filosofi recenti.

olandese, intento probabilmente ad armonizzare contenuti e forme espressive con quelle dell'*Ethica*.

L'idea di una classificazione dei gradi di conoscenza giungeva a Spinoza attraverso esempi pregnanti: Descartes, ad esempio, nella sopra citata lettera all'abate Picot, aveva distinto quattro *gradi della saggezza cui si è giunti*:

Un precedente cartesiano

<<Il primo contiene soltanto nozioni così chiare di per sé stesse, che si possono acquistare senza meditazione. Il secondo comprende tutto ciò che l'esperienza dei sensi fa conoscere. Il terzo, ciò che ci insegna la conversazione degli altri uomini. E si può aggiungere, come quarto, la lettura, non di tutti i libri, ma particolarmente di quelli che sono stati scritti da persone capaci di darci buoni insegnamenti, poiché è una specie di conversazione che abbiamo con i loro autori. E mi sembra che tutta la saggezza che si suole avere sia acquistata soltanto con questi quattro mezzi [...]>>¹.

La organizzazione gerarchica delle forme di acquisizione del sapere, che pure non risulta specificamente cartesiana (dal momento che il filosofo non ammetteva gradi intermedi tra verità e errore²), trova un parallelo nelle pagine spinoziane, donde esce comunque riformulata in termini valutativi e riarticolata (con uno sdoppiamento del primo momento³). Pare comunque significativo che nel contesto cartesiano l'intenzione della enumerazione più che al rilievo scientifico fosse funzionale alla preoccupazione etica per la *sagesse*, anche se non intesa a enuclearne una forma storicamente determinata, piuttosto a proporle (con il famoso *arbor scientiarum*) una più alta (un quinto genere, quindi), solo vagamente anticipata da coloro che avevano inteso indagare i principi primi.

D'altra parte, all'interno del retroterra culturale spinoziano il tema dei gradi cognitivi era documentato anche nella *Guida per i perplessi* di Maimonide, filosofo medievale ben presente all'autore e ampiamente sfruttato ancora nel *Trattato teologico-politico*. Egli aveva, in particolare, distinto tra *conoscenza immaginativa*, appannaggio della quotidianità popolare orientata sulla individualità degli enti sensibili, *conoscenza scientifica* o *filosofica*, rivolta agli enti universali e metasensibili, e *conoscenza profetica* capace di afferrare i particolari incorporei⁴. Anche in questa occasione, comunque, il repertorio era sostanzialmente finalizzato a delineare possibilità di comprensione che si qualificavano sul piano esistenziale e etico-religioso.

Maimonide: un possibile modello

Nel caso del *D.i.e.*, comunque, non troviamo tanto una catalogazione delle forme di conoscenza (che si può invece riscontrare nell'*Ethica*), quanto un più generico repertorio dei *modi di percezione*, una fenomenologia dei modi della (presunta) *certezza*. In primo piano è dunque la questione della presenza di idee alla coscienza, piuttosto che quella di una classificazione di generi di conoscenza, secondo la loro natura specifica⁵. Sebbene poi il disegno complessivo di questo capitoletto spinoziano riveli, analogamente al precedente di Maimonide, come la riduzione gnoseologica delle modalità percettive a quattro tipi fondamentali sia rigorosamente saldata alla previsione di una *elezio*ne del più adeguato al *fine* (il *sommo bene*). Valutazione e apprezzamento seguono, infatti, alla determinazione dei *mezzi* relativi allo scopo:

I modi di percezione: criteri per la loro valutazione nel D.i.e

- conoscere esattamente la natura umana che si vuole perfezionare;

- conoscere la natura delle cose, nella misura in cui ciò è necessario per cogliere le loro reciproche differenze, concordanze e opposizioni e ciò che possano patire,
- così da confrontarla efficacemente con la nostra *potenza* e *natura*.

L'enumerazione cela due distinti ordini di considerazioni:

Fine e mezzi

- a) uno propriamente teoretico, contemplativo, direttamente connesso alla definizione di *sommo bene* come *cognizione dell'unione della mente con tutta la Natura*: una simile prospettiva non può non implicare un esame delle strutture ontologiche della realtà, giustificando, di conseguenza, quella modalità gnoseologica in grado di assicurare la conoscenza delle cose nella loro essenza specifica;
- b) uno più decisamente pratico-performativo, per il quale la conoscenza della natura delle cose, coniugata alla propria, garantirà la adeguatezza del rapporto con il mondo e l'effetto della *potenza*. Si tratta di una prospettiva baconiana che mi sembra globalmente ribadita anche dalla stessa enumerazione delle forme percettive.

Nel suo insieme i requisiti proposti al § 25 si proiettano nella prospettiva dell'*Ethica*, alla cui articolazione interna possono essere correlati: la conoscenza della nostra natura e quella della natura delle cose alle prime due parti; la conoscenza delle differenze, concordanze e opposizioni tra le cose e delle loro possibilità di patire alla seconda, terza e quarta parte; il loro confronto con la potenza dell'uomo alla quinta parte⁶. Questa corrispondenza potrebbe essere ulteriore conferma di una elaborazione del *D.i.e.* prossima a quella dell'opera maggiore.

I primi due modi percettivi sono infatti connotati dalla vaghezza e dall'arbitrio e dunque da una intrinseca inconsistenza gnoseologica, che solo la mancanza di ogni elemento critico può spacciare per inconfutabilità. Del primo, in particolare, si sottolinea l'origine (*ex auditu aut ex aliquo signo*), e dunque l'approssimazione e la vacuità; del secondo la modalità passiva (*ab experientia vaga*), e quindi l'indeterminatezza.

Vaghezza e casualità

Si tratta di modalità puramente empiriche, legate alla apprensione di segni linguistici convenzionali e non *determinate dall'intelletto*, in altri termini maturate al di fuori di ogni normatività razionale, di ogni controllo e ordine. Spinoza evidenzia proprio come la stessa *casualità* dell'esperienza, registrata cioè in assenza di accertamenti e verifiche, costituisca l'apparente forza di ciò che potremmo in tal senso definire *pregiudizio* (non a caso, sulla *tradizione* costruita su *Parola* e *Scrittura* Spinoza avrà modo di ritornare all'interno di un'opera programmaticamente critica, come il *Tractatus Theologico-Politicus*)⁷. In questo si manifesta l'incidenza del *Novum Organon* baconiano, dove l'autore aveva esplicitamente messo in guardia tanto dalla disordinata raccolta empirica (I, § 100), quanto dai rischi connessi all'uso linguistico (I, § 59-60), in cui un ruolo decisivo era riconosciuto alla consuetudine e all'opinione, destinate a produrre equivocità, a dispetto e danno della ragione. La presenza di queste modalità percettive, nonostante la liquidazione cui sono sottoposte nel nostro contesto, all'interno di questo repertorio è ampiamente giustificata dalla loro incidenza di fatto nella vita quoti-

diana, come Spinoza riconoscerà più positivamente appunto nel *Tractatus Theologico-Politicus*⁸.

Con il terzo modo percettivo, la *deduzione* condotta *non adeguatamente* (dunque non la deduzione *tout court*), l'autore introduce una forma conoscitiva in grado di garantire risultati certi, senza essere tuttavia sufficiente a fondarli convenientemente, in altre parole senza consentirne la piena trasparenza alla nostra mente. Spinoza precisa che tale inferenza imperfetta si registra quando si ricava la causa dall'effetto o il particolare dall'universale.

Una certezza
indistinta e
inadeguata

Nel primo caso, infatti, noi conosciamo - in questa occorrenza, direi, in senso forte - che la causa ha la capacità di produrre tale effetto, che è possibile istituire un nesso per cui da questo si risale necessariamente a quella: essa non risulta comunque ulteriormente determinata, la sua *essenza* complessivamente sfugge. Questa situazione gnoseologica può richiamare alla mente la *demonstratio quod* di cui parlavano nel Cinquecento gli studiosi aristotelici del metodo, di cui si è detto nella introduzione. Essi, non a caso, la ritenevano epistemologicamente più debole rispetto alla *demonstratio propter quid*, con cui l'effetto era prodotto a partire dalla sua causa prossima; sebbene poi riconoscessero che fosse per l'uomo inevitabile partire dall'effetto alla ricerca della causa possibile e che solo in conclusione, con la ricostruzione necessaria del nesso genetico, fosse possibile trascendere la dimensione empirica nel rigore della deduzione razionale.

Nel secondo caso la indeterminatezza è tanto più stigmatizzata per il fatto che si constata l'associazione tra la qualità di un certo ente e l'universale corrispondente, mettendo a fuoco quindi un lato tutto sommato estrinseco rispetto al compito della conoscenza dell'oggetto stesso, della sua essenza, da cui conseguirebbe anche il possesso di quella specifica qualità.

Il limite evidenziato nel contesto è dunque quello della parzialità o unilateralità di tale approccio percettivo, che assicura passaggi necessari senza concludere riguardo alla natura intrinseca dell'oggetto, producendo una conoscenza ancora solo *astratta* (come sottolinea anche la nota dell'autore). Come nella precedente situazione di *esperienza vaga*, anche per la deduzione non adeguatamente condotta Spinoza rileva la negativa incidenza del linguaggio (nell'uso dei termini universali) combinato con l'*immaginazione*: in fondo è proprio ricorrendo all'imposizione di nomi che generalmente gli uomini cercano di assimilare quanto ancora confuso e irrelato a quel che, invece, appartiene all'orizzonte delle cose familiari. Tuttavia in tale prospettiva, secondo il filosofo, non si consegue una rigorizzazione del dato percettivo, semmai una sua manipolazione da parte della immaginazione, la quale può effettivamente associarlo e inquadrarlo, sempre però perdendone di vista la specificità. In conclusione, la caratteristica del terzo *modus percipiendi* è la maggiore sistematicità rispetto ai due anteriormente introdotti, cui comunque manca la diretta contemplazione della natura del proprio oggetto, sostanzialmente surrogata dalla genericità linguistica.

Linguaggio e
astrazione

Il livello gnoseologico più alto sarà allora quello in cui si giunge alla percezione dell'*essenza*, e, per il fatto di averla colta, si domina cognitivamente l'oggetto e si è consapevoli di tale padronanza scientifica: l'oggetto è percepito *per mezzo* della sua essenza o della sua *causa prossima*, che rappresenta la ragione per cui esso è quel che è: non sarà più percepito quindi *a partire da (ex)* o semplicemente *per effetto di (ab)* qualco-

Conoscenza
e essenza

sa di estrinseco. Così l'autore, in relazione a questa modalità percettiva, può utilizzare per la prima volta l'espressione *conoscenza* [§ 22]⁹, che attraverso l'essenza si riferirà a un oggetto in cui essa coincide immediatamente con l'esistenza, attraverso la causa prossima a un oggetto la cui essenza non implica l'esistenza. In questo modo sono anticipati i temi della successiva riflessione sulla *definizione*.

Spinoza negli esempi matematici (proporzioni) insiste in questo senso sull'analogia con il *vedere*, per cui nel quarto modo di percezione si fa immediatamente palese quel che nei tre precedenti veniva supposto sulla base di una regola memorizzata oppure di una generalizzazione o ancora dell'applicazione particolare di un teorema generale della geometria. Gli esempi rivelano che quel che preme all'autore non è tanto denunciare l'inefficacia dei primi livelli - dal momento che, per vie diverse, il risultato è in ogni modo conseguito - quanto rimarcare la inadeguatezza della loro visione, parziale o superficiale, contrastata dalla intuitività nel livello più alto.

Questa conclusione, che potrebbe riallacciarsi al primato dell'*intuitus* nelle *Regulae ad directionem ingenii* (elaborate da Descartes nel corso del terzo decennio del secolo), svolge una duplice funzione:

- da una lato segna chiaramente l'andamento successivo della ricerca, avendo contribuito a connotare di *certezza* e *sicurezza* la contemplazione intuitiva dell'essenza e quindi a individuarla come perno privilegiato dello sforzo emendativo;
- dall'altro concorre a definirne, nel coevo dibattito scientifico, la collocazione, lontana dai modelli dell'induttivismo baconiano e molto più prossima alle esigenze espresse dalla epistemologia cartesiana e, come vedremo più avanti, da quella hobbesiana, almeno per il nesso sotteso tra intelligibilità di un oggetto e sua ricostruzione genetica a partire dall'essenza o dalla *causa prossima* (laddove si dia produzione).

Scheda: la teoria della conoscenza nel *Breve trattato* e nell'*Etica*

La dottrina relativa alla conoscenza nel *Breve trattato* si inserisce in un contesto che possiamo così sintetizzare:

- l'uomo è un modo dei due attributi, pensiero e estensione;
- la mente è un modo del pensiero, il corpo modo della estensione;
- la mente è idea del corpo;
- dal momento che i due attributi sono tali della stessa sostanza, le loro modificazioni si corrispondono;
- a ogni mutazione della composizione di moto e quiete che caratterizza un corpo corrisponde una mutazione nella mente;
- dal momento che la mente è parte dell'idea infinita di Dio, può avere un'idea della realtà infinita e così *unirsi a Dio*, rendendosi eterna.

In tale sfondo Spinoza introduce la propria classificazione dei modi di conoscenza, che è diversamente organizzata rispetto al *D.i.e.*. Essa prevede infatti:

- la *semplice credenza*, designata per lo più come *opinione*, che comprende le prime due forme percettive del *Tractatus*, ed è considerata come il solo modo soggetto a errore;
- la *convinzione certa* o *ragione*, che rappresenta, a differenza dell'altro testo, una forma adeguata di conoscenza, connotata dalla discorsività, da una certezza fondata su argomentazioni;
- la *conoscenza chiara*, la cui certezza scaturisce dalla evidenza della cosa conosciuta.

Il contesto entro cui si inserisce la dottrina della conoscenza nell'*Etica* è più articolato e complesso. Dal punto di vista della *mente* registriamo una puntualizzazione delle premesse precedenti:

- l'*idea* è intesa come *concetto* che la mente *forma* in quanto questa è cosa pensante: per escluderne qualsiasi modificazione a opera dell'oggetto e rimarcarne, come nel *D.i.e.*, l'intrinseca attività produttiva;
- l'*idea adeguata* è quella che ha in sé tutte le proprietà dell'idea vera, a prescindere dalla propria relazione con l'oggetto: l'adeguatezza, come nel *D.i.e.* è una nota intrinseca all'idea;
- il pensiero è attributo di Dio: Dio è cosa pensante;
- l'estensione è attributo di Dio: Dio è cosa estesa;
- le idee non ammettono come causa efficiente gli stessi ideati, ma solo Dio come cosa pensante: ogni attributo si concepisce per sé;
- l'ordine e la connessione delle idee è identico all'ordine e alla connessione delle cose.

A partire da queste premesse la mente umana è interpretata come modo del pensiero avente come oggetto il corpo, modo della estensione: in questo senso l'uomo consta di mente e corpo; nulla può accadere nel corpo che non sia percepito nella mente. È tuttavia necessario tenere presente che quando Spinoza parla del corpo intende un individuo risultato dalla combinazione, in ragione del moto e della quiete (modi infiniti della estensione, a essa strutturalmente immanenti), di altri corpi, all'interno dell'immenso corpo costituito dalla natura tutta, le cui parti variano in infiniti modi, senza alcun mutamento dell'intero individuo. Analogamente la mente umana è in realtà una idea composta, perfettamente corrispondente alla complessità del corpo, e a sua volta parte dell'infinito intelletto (modo infinito) di Dio, vale a dire dell'idea dell'intero ordine della natura.

La mente riflette globalmente, all'interno dell'ordine logico, lo stato fisico del corpo. Essa, in altre parole, varia in armonia con la variazione dell'organismo fisico: in questo senso essa è una funzione della complessità organica. Quanto più un corpo è in grado di interagire con gli altri corpi, tanto maggiore sarà il potere percettivo della mente sull'ambiente. La percezione sensibile è allora il rispecchiamento della interazione corpo-ambiente, dunque percezione *secondo il comune ordine della natura*, ordine nel quale il corpo è affetto da altri corpi. In questo essa si rivela parziale, prospettica e distorcente. Tuttavia la mente, in quanto modo del pensiero, è in grado di disporsi internamente, di autodeterminarsi, svolgendo l'ordine intrinseco al pensiero (e, con-

seguentemente, al reale). Così nell'*Etica* Spinoza individua tre distinti livelli (*generi*) di conoscenza:

- il primo è rappresentato da *opinione* e *immaginazione*, ricavate da *esperienza vaga* e da *segni*: è riconosciuto come l'unica causa della falsità;
- il secondo è definito *ragione*, caratterizzata da idee adeguate fondate sulle *nozioni comuni*, cioè su quelle idee che nella mente corrispondono ai modi infiniti che strutturano tutto e parte e quindi non possono non essere da essa adeguatamente formati (in questo senso le nozioni comuni svolgono una funzione analoga alle *idee innate* cartesiane, essendo inevitabilmente presenti nella attività della mente); pur non spiegando l'essenza di nessuna cosa singola in virtù della loro dimensione totale, fondano i processi discorsivi attraverso cui si formano le idee adeguate delle proprietà delle cose.
- il terzo è detto *scienza intuitiva* e procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata della essenza delle cose.

Conoscenza razionale e conoscenza intuitiva contemplan le cose come necessarie, nella misura in cui sono forme cognitive adeguate, in altre parole in grado di ricostruire i nessi logico-causali tra le idee (e dunque della realtà). Entrambe, sebbene in modo diverso, garantiscono una percezione *sub quadam aeternitatis specie*: la prima perché rinvia a strutture totali e eterne (modi infiniti) della realtà; la seconda perché concepisce le cose in relazione a Dio. Così l'idea adeguata di qualsiasi cosa implica, in ultima analisi, l'idea dell'intero o di Dio.

¹) Descartes, *I principi della filosofia*, a cura di P. Cristofolini, Torino, 1967, p.56. Per l'indicazione sono debitore nei confronti di R.J. Delahunty, *Spinoza*, London, 1985, p.58.

²) Alquié, *op. cit.*, p.181.

³) Delahunty, *op. cit.*, p.58.

⁴) *Ibidem*.

⁵) Rousset, *op. cit.*, p.180.

⁶) *Op. cit.*, pp.200-1.

⁷) *Op.cit.*, p.182.

⁸) De Dijn, *op.cit.*, p.52.

⁹) B. de Spinoza, *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, herausgegeben von W. Bar-tuschat, Hamburg, 1993, p.106.

La via e il metodo

[30] Dopo avere capito quale Conoscenza sia a noi necessaria, si deve stabilire la Via e il Metodo con cui conoscere, con tale conoscenza, le cose che sono da conoscere. Perché ciò accada, si deve per prima cosa considerare che qui non si dà una ricerca all'infinito; per trovare cioè il Metodo migliore per investigare la verità non è necessario un altro metodo per cercare il metodo per investigare il vero; e per investigare il secondo metodo non ne è necessario un terzo, e così all'infinito: infatti in tal modo mai si perverrebbe alla conoscenza del vero, anzi, ad alcuna conoscenza. Le cose stanno in questo caso come per gli strumenti materiali, intorno ai quali è possibile argomentare analogamente. In effetti, per forgiare il ferro è necessario il martello, e per avere il martello è necessario farlo; in tal senso è necessario un altro martello e altri strumenti, per avere i quali saranno necessari altri strumenti, e così all'infinito. In questo modo qualcuno invano si sforzerebbe di provare che gli uomini non hanno alcuna possibilità di forgiare il ferro.

La obiezione generale: aporia e soluzione

[31] Ma come gli uomini all'inizio cercarono, per quanto faticosamente e difettosamente, di produrre con strumenti innati cose facilissime, quindi con queste ne produssero altre più difficili con minor fatica e più adeguatamente, e così gradatamente progredendo dalle opere più semplici agli strumenti e dagli strumenti a altre opere e altri strumenti, giunsero al punto di costruire tante e tanto difficili cose con poca fatica; analogamente anche l'intelletto, per sua forza nativa^k, si costruisce strumenti intellettuali con i quali acquisisce altre forze per altre opere intellettuali^l, e da queste opere altri strumenti ovvero capacità per ricercare ulteriormente, e così procede gradatamente fino ad attingere il culmine della sapienza.

[32] Che l'intelletto si comporti così, sarà facile verificare non appena si comprenda quale sia il Metodo per investigare il vero e quali siano quegli strumenti innati di cui soltanto abbisogna per costruire altri strumenti e per procedere ulteriormente. Per mostrare ciò procedo nel modo seguente.

[33] L'idea vera^m (abbiamo infatti l'idea vera) è qualcosa di diverso dal suo ideato: altro è il cerchio, altra l'idea di cerchio. L'idea di cerchio non è qualcosa che abbia perimetro e centro, come il cerchio, né l'idea del corpo è il corpo stesso: essendo qualcosa di diverso dal suo ideato, sarà anche per sé qualcosa di intelligibile. In altre parole, l'idea, quanto alla sua essenza formale, può essere oggetto di un'altra essenza oggettiva, e ancora questa essenza oggettiva sarà anche, in sé considerata, qualcosa di reale e intelligibile, e così indefinitamente.

La certezza intrinseca

[34] Pietro, per esempio, è qualcosa di reale; l'idea vera di Pietro, invece, è l'essenza oggettiva di Pietro, e in sé qualcosa di reale del tutto distinta dallo stesso Pietro. Dal momento che l'idea di Pietro è qualcosa di reale, che ha una sua es-

^k Per forza nativa intendo ciò che non è causato in noi da cause esterne, il che poi spiegherò nella mia Filosofia.

^l Qui si chiamano opere: spiegherò nella mia Filosofia che cosa siano.

^m Osserva che qui non solo ci preoccuperemo di mostrare ciò che ho appena detto, ma anche che fin qui procedemmo in modo corretto, oltre a altre cose molto necessarie a sapersi.

senza peculiare, sarà anche qualcosa di intelligibile, cioè oggetto di un'altra idea, la quale idea avrà in sé oggettivamente tutto ciò che l'idea di Pietro possiede formalmente, e ancora l'idea che è dell'idea di Pietro a sua volta ha una propria essenza che può essere anche oggetto di un'ulteriore idea, e così indefinitamente. Ciò si può esperire nel fatto che, quando ci si renda conto di sapere che cosa sia Pietro, si sa anche di sapere e ancora si sa di sapere quel che si sa, ecc. Da ciò consta che per intendere l'essenza di Pietro non è necessario intendere la stessa idea di Pietro, e molto meno l'idea dell'idea di Pietro; il che è come se dicessi che non è necessario per sapere che io sappia di sapere, e molto meno che è necessario sapere che io sappia di sapere; non più che per intendere l'essenza del triangolo sia necessario intendere l'essenza del cerchioⁿ. Tuttavia in queste idee avviene proprio il contrario. Infatti, affinché io sappia di sapere, prima devo necessariamente sapere.

[35] Risulta da ciò evidente che la certezza non è altro che la stessa essenza oggettiva; cioè il modo con cui sentiamo l'essenza formale è la stessa certezza. Donde ancora risulta che per la certezza della verità non occorre altro segno che avere l'idea vera. In effetti, come abbiamo mostrato, non è necessario, perché io sappia, che io sappia di sapere. Da tutto ciò ulteriormente risulta come nessuno possa sapere che cosa sia la somma certezza a meno di non avere l'idea adeguata o l'essenza oggettiva di qualcosa; questo dal momento che sono la stessa cosa certezza e essenza oggettiva.

[36] Giacché la verità non ha bisogno di alcun segno, ma è sufficiente avere le essenze oggettive delle cose, o, il che è lo stesso, le idee, per togliere ogni dubbio, ne segue che il vero Metodo non consiste nella ricerca del segno della verità dopo la acquisizione delle idee; al contrario, che il vero Metodo è la via per cui la verità stessa o le essenze oggettive delle cose o le idee (termini che significano la stessa cosa) sono ricercate con il dovuto ordine^o.

[37] Inoltre il Metodo necessariamente deve parlare di *raziocinazione* o intelligenza; cioè, il Metodo non è lo stesso raziocinare per intendere le cause delle cose, né tanto meno è l'intendere le cause delle cose. Esso è piuttosto comprendere che cosa sia l'idea vera, distinguendola dalle altre percezioni e investigandone la natura, al fine di conoscere la nostra capacità di comprendere, e costringere così la mente a intendere secondo quella norma tutto ciò che è necessario intendere, portando come aiuti certe regole e evitando in tal modo che la mente si affatichi con cose inutili.

[38] Da ciò si evince che il Metodo non è altro che la conoscenza riflessiva, ovvero l'idea dell'idea; dal momento che non c'è idea dell'idea se prima non è data l'idea, non ci sarà allora Metodo se prima non sia data l'idea. Dunque buono sarà quel Metodo che mostri in che modo la mente sia da guidare secondo la nor-

*Conseguenze
per il metodo*

*La norma, la
conoscenza
riflessiva*

*L'idea
dell'Ente
perfettissimo*

ⁿ Nota che qui non indagiamo come la prima essenza sia in noi innata. Ciò infatti pertiene all'indagine della natura, dove queste cose saranno più diffusamente spiegate, e dove si mostra che al di fuori dell'idea non si dà né affermazione, né negazione, né volontà alcuna.

^o Che cosa sia nell'anima l'indagare è spiegato nella mia Filosofia.

ma dell'idea vera data. Essendo poi il rapporto che corre tra due idee identico al rapporto esistente tra le essenze formali di quelle idee, ne segue che la conoscenza riflessiva dell'idea dell'Ente perfettissimo sarà più perfetta della conoscenza riflessiva delle altre idee: in altre parole, perfettissimo sarà quel metodo che mostri come si debba condurre la mente secondo la norma dell'idea data dell'Ente perfettissimo.

[39] Da ciò si comprende facilmente in che modo la mente, intendendo più cose, acquisisca allo stesso tempo altri strumenti con cui procede più facilmente nell'intendere. Infatti, come si può ricavare dalle cose dette, prima di tutto deve esistere in noi l'idea vera, come uno strumento innato, compresa la quale si comprende anche la differenza tra tale percezione e tutte le altre. Nella qual cosa consiste una parte del Metodo. Dal momento che è di per sé chiaro che la mente tanto meglio si conosce quanto più intende della Natura, ne segue che questa parte del Metodo sarà tanto più perfetta quanto più numerose saranno le cose che la mente intende, e perfettissima quando la mente attende *alla* e riflette *sulla* conoscenza dell'Ente perfettissimo.

[40] Quindi, quante più cose la mente comprende, tanto meglio conosce le proprie forze e l'ordine della Natura: quanto meglio poi intende le proprie forze, tanto più facilmente può dirigere se stessa e proporre a sé regole; e quanto meglio conosce l'ordine della Natura, tanto più facilmente può allontanarsi dalle cose inutili. Nella qual cosa consiste tutto il Metodo, come dicemmo.

Conoscenza di sé e metodo

[41] Aggiungi che l'idea è oggettivamente così come lo stesso ideato è realmente. Se quindi esistesse qualcosa in Natura che non avesse alcun commercio con le altre cose, ci sarebbe una essenza oggettiva che, dovendo convenire del tutto con l'essenza formale, non avrebbe a sua volta rapporti^p con altre idee, cioè da essa non potremmo concludere nulla. Al contrario, quelle cose che hanno commercio con altre cose, come sono tutte quelle che esistono in Natura, saranno comprese e anche le loro essenze oggettive avranno lo stesso rapporto, cioè da esse si ricaveranno altre idee, le quali, ancora, avranno rapporti con altre e così cresceranno gli strumenti per procedere ulteriormente. Il che ci sforzavamo di dimostrare.

Il sistema del sapere

[42] Da quanto abbiamo detto in ultimo, cioè che l'idea deve in tutto convenire con la propria essenza formale, risulta poi di nuovo che, affinché la nostra mente riproduca del tutto l'esemplare della Natura, deve produrre ogni sua idea da quella che riproduce l'origine e la fonte di tutta la Natura, in modo da essere anch'essa fonte delle altre idee.

[43] Qui forse qualcuno si stupirà che, avendo sostenuto che un buon Metodo è quello che mostra come la mente sia da dirigere secondo la norma di una idea vera data, noi si debba provare ciò ragionando. Ciò infatti sembra rivelare che la cosa non è conosciuta di per sé. Si può allora chiedere se ragioniamo bene. Se ragioniamo bene, dobbiamo cominciare da una idea data; e dal momento che iniziare da una idea data richiede una dimostrazione, noi dobbiamo di nuovo provare il

Una obiezione

^p Avere rapporto con altre cose significa essere prodotti da altri o produrre altre cose.

nostro ragionamento, e quindi una volta ancora provare questo altro ragionamento e così via all'infinito.

[44] A ciò rispondo che se per caso qualcuno avesse proceduto così nella investigazione della Natura, in altre parole acquisendo altre idee nell'ordine adeguato, secondo la norma dell'idea vera data, non avrebbe mai dubitato⁹ della verità di cui era in possesso, dal momento che la verità, come mostrammo, manifesta se stessa, e ogni cosa si sarebbe a lui spontaneamente rivelata lineare. Ma giacché ciò non accade mai o accade raramente, fui costretto a mettere giù le cose in modo che quanto non possiamo acquistare per caso, si possa ancora acquisire secondo un piano premeditato, e allo stesso tempo in modo che appaia che, per provare la verità e il buon ragionamento, non si richieda a noi altro strumento che la verità stessa e il buon ragionamento. Infatti ho dimostrato e ancora tendo a dimostrare il buon ragionamento ragionando bene.

*Risposta:
l'ordine nella
ricerca*

[45] Aggiungi che anche in questo modo gli uomini si assuefanno alle proprie interiori meditazioni. Tuttavia la ragione per cui, nell'indagine della Natura, accade raramente che essa sia investigata nel debito ordine, è da ricercare nei pregiudizi, le cui cause spiegheremo in seguito nella nostra *Filosofia*. Dal momento, poi, che è necessaria una grande e accurata distinzione, come più avanti mostreremo, la cosa risulta molto faticosa. Infine c'è da considerare la situazione delle cose umane, che, come già abbiamo mostrato, è assai variabile. Ci sono ancora altre ragioni che però non indaghiamo.

[46] Se, per caso, qualcuno dovesse chiedere perché io [non] abbia mostrato immediatamente e prima di tutto le verità della Natura in questo ordine - la verità non si manifesta infatti da se stessa? - gli rispondo e contemporaneamente lo ammonisco di non voler rifiutare queste cose come false a causa dei paradossi che qui e là si riscontrano; piuttosto si degni di considerare l'ordine con cui le proviamo e allora si convincerà che noi abbiamo raggiunto il vero e ciò fu la causa per cui ho premesso queste cose.

[47] Se ancora qualche scettico dovesse rimanere dubbioso di questa prima verità e di tutte quelle che dedurremo secondo la norma della prima, evidentemente o egli parlerà contro coscienza, ovvero noi dovremo confessare che ci sono uomini completamente accecati nell'animo sin dalla nascita o a causa dei pregiudizi, in altre parole per qualche caso esterno. Infatti non sono neppure coscienti di sé; se affermano qualcosa o dubitano, non sanno di dubitare o affermare: sostengono di non sapere nulla; e ciò stesso, che non sanno nulla, affermano di ignorare; né sostengono ciò con assolutezza: dal momento che temono di dover confessare di esistere, nella misura in cui non sanno nulla. Tanto che alla fine devono rimanere muti, per non supporre nulla che abbia un qualche aroma di verità.

*Risposta agli
scettici*

[48] Infine con questi non si deve discorrere di scienze: infatti per quanto attiene alle esigenze della vita e della società, la necessità li spinge a supporre di esistere e per cercare la propria utilità e per affermare e negare molte cose con giuramento. Perché, se si prova loro qualcosa, essi non sanno se effettivamente

⁹ Così come noi qui non dubitiamo della verità che possediamo.

l'argomento provi oppure sia fallace. Se negano, concedono o si oppongono, non sanno di negare, concedere o opporsi: e sono quindi da considerare come automi, totalmente carenti di intelligenza.

[49] Riprendiamo ora il nostro proposito. Abbiamo considerato in primo luogo il fine verso cui intendiamo rivolgere tutti i nostri pensieri. Abbiamo in secondo luogo conosciuto quale sia la migliore percezione, grazie a cui possiamo pervenire alla nostra perfezione. Abbiamo in terzo luogo conosciuto quale sia la prima via su cui la mente debba insistere per ben cominciare: cioè procedere, secondo la norma di una qualunque idea vera data, nella propria indagine seguendo certe leggi. Per fare ciò correttamente, il Metodo deve: in prima istanza distinguere l'idea vera da tutte le altre percezioni e trattenere la mente da tutte le altre percezioni; in seconda istanza fornire regole affinché le cose non conosciute siano percepite secondo tale norma; in terza istanza stabilire un ordine per non affaticarsi con cose inutili. Dopo aver conosciuto questo Metodo, abbiamo visto, in quarto luogo, che sarà il più perfetto quando avremo l'idea dell'Ente perfettissimo. Quindi all'inizio si dovrà osservare massimamente come arrivare alla conoscenza di un tale Ente il più rapidamente possibile.

Commento

In una sintetica ripresa del tema del *metodo* (lettera a Bouwmeester, 10\6\1666), Spinoza, probabilmente a distanza di qualche anno dalla prima elaborazione del *De intellectus emendatione*, così si esprimeva:

Il programma del 1666

<<Di qui dunque appare chiaramente quale debba essere il vero metodo e in che cosa esso consista, ossia nella sola conoscenza del puro intelletto, della sua natura e delle sue leggi; e per acquistarlo è d'uopo distinguere anzitutto tra l'intelletto e l'immaginazione, ossia tra le idee vere e le altre, e cioè le fittizie, le false e le dubbie, in una parola tutte quelle che dipendono dalla sola memoria. Per comprendere ciò, almeno per quel che concerne il metodo, non è necessario conoscere la natura della mente nella sua causa prima, ma è sufficiente descrivere della mente, o delle percezioni, una storiella [*historiolla*] simile a quella che insegna Bacone. In queste poche parole, io credo di aver conchiuso la spiegazione del vero metodo, e insieme di aver dimostrato e indicato la via per la quale possiamo acquistarlo. Tuttavia debbo ancora avvertirvi che per tutto questo è necessaria un'assoluta meditazione e un'intenzione e un proposito fermamente costanti; e per ottenere questo è indispensabile prestabilirsi un determinato tenore di vita e preconstituirsì un chiaro scopo>>¹.

Quattro erano in prospettiva i passaggi essenziali previsti:

- (1) conseguire una conoscenza (riflessiva) del puro intelletto e della sua *fisiologia*,
- (2) emendare l'intelletto, scindendo intelletto e immaginazione,
- (3) procedere a una descrizione della mente e a un repertorio delle percezioni (*historiola mentis*),
- (4) operare una scelta di vita secondo un piano prefissato².

Come rivela il conclusivo § 49 di questo capitolo, nella prima parte dell'opera che stiamo commentando era stato ampiamente svolto il punto (4); nella seconda il punto (3); dopo una preliminare determinazione di alcuni concetti chiave, nelle rimanenti saranno affrontati, portati a termine o impostati gli altri due. Questo capitolo, in particolare, ha la funzione di precisare la natura del *metodo*, fungendo quindi da cerniera

La natura del metodo

tra i due capitoli introduttivi, significativi nel disegno complessivo ma estrinseci rispetto al nodo centrale, e i successivi, più tecnici e immanenti al problema della *via* alla conoscenza.

L'impressione che la lettura produce è che nei paragrafi in questione Spinoza abbia inteso soprattutto confrontarsi con la concezione cartesiana del *metodo*, o, meglio, con il delicato nesso tra *verità* e *metodo*, dal filosofo francese proposto nel *Discours de la Méthode* e nelle *Meditationes de prima philosophia*. In questo senso interpreterei la preoccupazione spinoziana di sgombrare il campo dai rischi di regressione (§ 30) e circolarità (§ 43). In effetti Descartes, nel corso della sua indagine metafisica e, sinteticamente, nella ricostruzione metodologica, inseriva come *criterio* di individuazione della *verità* la *chiarezza* e *distinzione* delle idee, corrispettivi oggettivi di quella qualità nella percezione della *mens* che il filosofo definiva *evidenza*. D'altra parte, il risultato della ricerca dei principi (*Meditationes*, III e IV) comportava, per quei *segni* della verità, anche una ulteriore garanzia esterna, rappresentata dalla perfezione e quindi dalla veridicità della divinità creatrice.

*Il confronto
con Descartes*

In realtà, specialmente il § 33 manifesta la sostanziale differenza tra la concezione cartesiana di *idea* e quella spinoziana, che deve essere adeguatamente valorizzata per comprendere la posizione dell'Olandese sul problema del *metodo*. Per il filosofo francese l'idea era essenzialmente *rappresentazione*, nella mente (di cui per altro l'idea era modificazione), di una realtà alla mente stessa estranea e esterna: l'idea ne concretava l'intenzionalità verso il mondo, rivestendo un ruolo di rappresentanza. La parte centrale delle *Meditationes* era appunto costruita sul nesso causale tra *realtà formale o attuale* (realtà, in senso pieno, di un ente) e *realtà oggettiva* (la realtà in quanto pensata nella mente, in quanto *idea* presente alla mente). L'*essenza formale*, la struttura reale di un determinato oggetto era dunque rappresentata nella *essenza oggettiva* (idea) alla mente. Tale relazione arriva indubbiamente alle pagine spinoziane, ma il linguaggio non può celare del tutto la metamorfosi del concetto: esemplare la sottolineatura del carattere non raffigurativo dell'idea di cerchio (che non ha perimetro o centro), che implica d'altro canto la capacità *formativa* dell'intelletto, in altri termini la sua capacità di presentare l'oggetto nel pensiero, di tradurlo, formarlo all'interno della propria dimensione logica. Idea, quindi, come *concetto della mente*, come azione della mente in quanto cosa pensante³.

Idea in Descartes e Spinoza

In tal modo si spiega la sollecitudine spinoziana per il riconoscimento della immanenza della verità (o falsità) alla idea: essa, in altre parole, in quanto *formazione* di una cosa nel pensiero:

<<è una attività che, se non ostacolata, automaticamente esprime e presenta una realtà nel pensiero (costituendo una realtà *oggettiva*). [...] La distinzione tra verità e falsità dipende fondamentalmente dalla differenza tra idee vere e false come tali, come *espressioni* delle cose nel pensiero; dipende dalla presenza completa o meno della natura e potenza del pensiero intellettuale>>⁴.

Questo non significa che in Spinoza non si ponga il problema della *corrispondenza* tra *idea* e *ideato* e dunque il problema della *verità* come *adaequatio*. In una lettera a Tschirnhaus (LX, 1675), egli esplicitamente riprende quanto anticipato in queste pagine: la centralità della notazione intrinseca della *adeguatezza* e la sostanziale riduzione a essa della *verità*:

Verità e adaequatio

<<io non riconosco tra l'idea vera e l'adeguata altra differenza se non che la parola vera riguarda soltanto la convenienza dell'idea col suo ideato; mentre la parola adeguata riguarda la natura dell'idea in se stessa. Sicché, di fatto, non vi è alcuna differenza tra l'idea vera e l'adeguata, all'infuori di quella relazione estrinseca>>⁵.

Così nella misura in cui la verità si compendia, a dispetto di Descartes, in una proprietà immanente all'idea, cade il nodo dei *segni* o *criteri*. Non ha più senso proporre di separati per vagliare in un secondo tempo le idee: come caratteristica interna o *denominazione intrinseca* dell'idea vera, la verità è direttamente accessibile senza necessità di ricorrere a un metro⁶.

Ma torniamo al commento del capitolo, seguendone la articolazione.

*Il capitolo
nella sua
articolazione
sintetica*

- Il primo problema che Spinoza affronta e risolve recisamente è quello relativo alla *possibilità* del metodo: egli esclude, cioè, che per *stabilire la Via* sia indispensabile ricorrere a un metodo ulteriore, in una viziosa, circolare regressione all'infinito [§ 30]. Come nel caso degli utensili gli uomini dapprima si sono industriati per forgiare grossolanamente quanto potesse servire per produrre strumenti più adeguati, affinando progressivamente capacità e mezzi, così l'autore si dice convinto che anche l'intelletto sia caratterizzato da una *forza nativa* che lo rende in grado di costruire *strumenti intellettuali* attraverso cui elevare le proprie forze a ulteriori imprese [§§ 31-32].
- Stabilito quindi che il problema del *metodo* può essere discusso e definito, l'autore procede alla soluzione per successive approssimazioni:
 - * *L'idea vera* è qualcosa di diverso dal suo *ideato*, è in sé qualcosa di intelligibile e dunque può diventare oggetto di un'altra idea: come *essenza oggettiva* essa presenta la *essenza formale* di una realtà diversa, come *essenza formale* a sua volta può essere espressa da una ulteriore *essenza oggettiva* [§ 33].
 - * Tuttavia, anche in questo contesto, non si corre il rischio di una indeterminata regressione, dal momento che la spirale riflessiva, a meno di non risolversi in vacuo esercizio circolare, presuppone comunque l'idea dell'oggetto, un sapere determinato cui non è necessario, per esser tale, il sapere di sapere [§ 34]. Ciò significa che quel sapere coincide con l'idea: la *certezza*, il modo con cui siamo consapevoli della *essenza formale* di una cosa, non è altro che la *essenza oggettiva* stessa. Per Spinoza, dunque, essere nella verità e esserne certi, avere un'idea vera e sapere di averla sono la stessa cosa⁷ [§ 35].
 - * In questo senso la verità è segno di se stessa: dire verità equivale a dire *idea adeguata*, in altri termini *essenza oggettiva* formata secondo il potere nativo della mente (si parlerà di *idea vera* una volta considerata in relazione al suo ideato) [§ 36].
 - * Allora il *metodo* non consisterà, cartesianamente, nella *ricerca del segno della verità* dopo la acquisizione delle idee, piuttosto coinciderà con la via lungo la quale la *verità* (cioè l'*essenza oggettiva* o idea) è perseguita secondo l'*ordine* proprio della *vis nativa* della mente [§ 36].
 - * Esso non si risolverà comunque negli atti con cui le essenze oggettive sono formate dalla mente, rappresentando semmai il *segnavia* per la loro efficace e concentrata realizzazione (nel ragionamento e nella intellesione) [§ 37].
 - * In conclusione il *metodo* non è altro che la *riflessione sull'idea vera* (dunque *idea ideae*), originariamente connessa con la capacità formativa della *mens*, che rivelandone la struttura e l'ordine garantisce l'adeguato sviluppo della verità stessa [§ 38].

- Così definito il metodo, Spinoza prosegue precisandone la portata e la perfezione: presupponendo una struttura logica complessa, espressione della complessità della realtà, il *metodo*, come *riflessione* sulla *vis* dell'intelletto, risulterà tanto migliore quanto più attento alle implicazioni tra le idee, potendone afferrare e sviluppare ulteriormente l'ordine. Questa è la ragione per cui, in ultima analisi, la conoscenza riflessiva dell'idea dell'*Ens perfectissimum*, cioè dell'idea che è in sé fonte di tutte le altre, consentirà alla mente di intendere, al massimo grado e allo stesso tempo, se stessa (nel pieno dispiegamento della propria capacità) e la *Natura* (riprodotta integralmente a partire dalla propria *origine*), riuscendole quindi più semplice dirigersi efficacemente [§§ 38-41].
- Alla luce di quanto sostenuto, e in particolare dell'equazione tra *buon metodo* e riflessione sull'*idea vera data*, l'autore può, nella seconda parte del capitolo, avanzare alcune possibili obiezioni:
 - * non risulta, infatti, contraddittorio dover argomentare tale posizione, nel momento in cui si sono difese normatività, evidenza e *originarietà* dell'*idea vera*? In realtà, se si procedesse secondo la regola dell'idea vera, ricavando le idee nell'ordine adeguato, mai si dubiterebbe, appunto perché la *verità manifesta se stessa* (e quindi anche il falso). Tuttavia tale linearità è rara, dal momento che gli uomini sono per lo più assuefatti ai pregiudizi, dunque immersi nelle sfocature della immaginazione e nelle illusorie certezze dei primi due generi di percezione. Sarà allora necessario richiamare, deliberatamente e propedeuticamente, dalla dispersione, proponendo un *buon ragionamento* e la verità stessa: in altre parole, ragionando bene a partire dall'*idea vera data* [§§ 43-46].
 - * E quale posizione assumere, poi, nella eventualità di una contestazione scettica, di un disconoscimento di quella verità originaria e di ogni altra possibilità veritativa? Spinoza risponde in modo molto reciso, pescando ampiamente dalla tradizione. Lo scetticismo, coerentemente portato avanti, condurrebbe, infatti, a insolubili difficoltà, paralizzando e ammutolendo il suo stesso sostenitore, rendendo impossibile ogni tentativo di confronto [§§ 47-48].
- In conclusione, il *metodo* dovrà:
 - * consentire di separare le idee vere dalle altre,
 - * fornire la regola per procedere adeguatamente a nuove scoperte,
 - * garantire che ciò avvenga nel rispetto dell'ordine, così da non disperdere inutilmente la forza del nostro intelletto [§ 49].

Una verifica dei contenuti sinteticamente proposti evidenzierà l'assoluta dominanza del tema della *verità* e della sua *manifestazione*. Prendendo le mosse dalla conclusione e insistendo sull'accostamento, già in precedenza introdotto, a Agostino, potremmo riscontrare nelle pagine spinoziane una ripresa del platonismo di fondo che aveva guidato la polemica antiscettica del *Contra Academicos*, con la tesi essenziale del radicamento dell'anima nella verità (in quel caso, teologicamente connotata). L'Olandese svolge il tema in una prospettiva razionalistica⁸ che, accanto alla chiara fiducia nelle autonome possibilità dell'intelletto, presuppone il quadro metafisico (cui l'autore sistematicamente rinvia come alla *mia Filosofia*) che sarà determinato nell'*Ethica*.

In particolare non può sfuggire che il riferimento alla *vis nativa* della *mens* implica una attività di ricostruzione delle trame logiche dell'ordine della realtà che rispecchia e presuppone le posizioni esplicitate in *Ethica*, II, prop. VII: *ordo, et connexio idearum*

Il manifestarsi della verità

Vis nativa e verità

idem est, ac ordo, et connexio rerum. Così la concezione dell'idea come espressione, presentazione dell'oggetto nel linguaggio e nella sintassi del pensiero, che abbiamo ritrovata implicita in alcuni passaggi del testo, si inserisce all'interno della distinzione tra la *sostanza* (unica e infinita) e i suoi *attributi* (che ne esprimono l'infinita essenza), e del cosiddetto (impropriamente) *parallelismo* degli attributi (per cui, nella loro espressione che avviene attraverso i *modi*, infiniti e finiti, essi si corrispondono, non rappresentando che diverse traduzioni dello stesso ordine eterno e infinito).

A queste due prospettive è strettamente connesso il tema della *immanenza della verità* all'intelletto, ovvero, dell'*innatismo*. In Spinoza non si può parlare di innatismo nel senso di una mente *ricettacolo* inerte di idee che abbiano altra origine da essa⁹ (come accadeva nella *Terza Meditazione* cartesiana a proposito dell'idea di Dio). Nelle pagine appena lette non registriamo tanto innatismo nei contenuti della mente quanto autonomia nella sua attività. La ricerca del vero non conduce l'intelletto al di fuori di sé, semmai lo riduce alla sua *vis nativa*: l'*idea vera* è il primo lavoro forgiato dall'intelletto¹⁰. Questo comporta anche che nel testo l'innatismo non sia vincolato a una prospettiva teologica, imponendosi più genericamente, per arrivare solo in un secondo tempo all'idea dell'*Ens perfectissimum*.

L'innatismo

Affidato al proprio intrinseco dinamismo e concentrato sulla propria logica immanente, l'intelletto è in grado di dischiudersi l'orizzonte della verità attraverso idee logicamente necessarie, e di perseverare nella verità svolgendone le implicazioni. Come rivelano i §§ 39-41, Spinoza concepisce l'attività ideativa della mente come dispiegantesi per rigorose concatenazioni, secondo un perfetto isomorfismo con le complesse articolazioni del reale. Attendere alla conoscenza dell'Ente perfettissimo significa sviluppare il reticolo logico fino alla condizione assoluta espressa da quella idea: perché, anche in questo caso, non è l'esistenza di Dio a produrre nella mente l'idea vera di Dio; essa piuttosto non sarebbe possibile se non appartenesse alla natura dell'essere pensante formare pensieri veri¹¹.

Ciò consente, tra l'altro, di puntualizzare un passaggio spesso frainteso del discorso spinoziano. Il *metodo*, in quanto *idea ideae*, non richiede necessariamente l'idea dell'ente perfettissimo, ma può istituirsi a partire da qualsiasi idea vera: il *buon metodo* scaturirà appunto da tale riflessione, mentre solo il *metodo perfetto* presupporrà l'idea di Dio. Il riconoscimento delle note intrinseche della verità consente un più adeguato rispecchiamento delle possibilità della mente e dunque un sistematico sceveramento tra immaginazione e intelletto. Dal momento che la presa di coscienza da parte della mente è tanto più precisa quanto più intensa l'applicazione veritativa, anche il *metodo* risulterà tanto più perfetto quanto più ampio lo spettro logico della conoscenza (§§ 39-40). Come ha osservato Koyré, in questo passaggio è in gioco un principio fondamentale del cartesianesimo: la perfezione oggettiva di una idea è una funzione della perfezione formale del suo oggetto. Tuttavia esso viene utilizzato in funzione anti-cartesiana: l'intelletto conosce e riconosce se stesso nell'esercizio cognitivo; la sua è una conoscenza di sé conseguita riflessivamente e non intuitivamente¹².

Metodo e
idea di Dio

Si instaura insomma un circolo virtuoso tra *conoscenza* e *autoriflessione* da parte della mente, che vede al centro il *metodo*, in quanto consapevolezza delle proprie forze e capacità di condursi secondo l'ordine proprio della verità, ma anche l'idea dell'*Ens perfectissimum*, nella quale si saldano la massima potenza dell'intelletto, la sua massima

Conoscenza
e riflessione

trasparenza e la fonte prima di ogni ordine, logico e ontologico. Ma questo indica, allora, che il *metodo* non è una formula, valida una volta per tutte, piuttosto un congegno intellettuale che si adatta e applica ai più diversi livelli della ricerca:

<<[Il metodo] è uno strumento che si sviluppa e svolge sottilmente, scoperto nella nostra riflessione sul progresso reale della comprensione, e che indirizza a ulteriore comprensione, in una sorta di gioco dialettico>>¹³.

C'è infine un ultimo punto del testo che è necessario riprendere in sede di commento: il tema dell'*ordine*. Esso concorre a ridefinire anche i termini del rapporto con Descartes. La polemica che abbiamo intravisto risulta globalmente attenuata in considerazione della centralità che la riflessione sull'*ordine* ricopre per la determinazione del *metodo*. Il nesso ombelicale così istituito sembra infatti riprendere puntualmente le tesi cartesiane delle *Regulae ad directionem ingenii* (composte negli anni 1620-8 e per decenni circolanti manoscritte), dove la *via* scaturiva dalla meditazione della verità matematica, la quale consentiva di cogliere in trasparenza le possibilità cognitive della mente e dunque gli spazi e le modalità dell'assistenza. Spinoza non è così reciso nell'individuazione del modello di verità (sebbene gli esempi siano per lo più matematici, come è facile riscontrare), ma ribadisce che nella considerazione della verità la dimensione logica privilegiata è quella dell'ordine secondo cui si articola la originaria attività ideativa della mente. Il metodo dovrebbe in effetti estrapolare tale ordine, farne prendere piena coscienza, così che l'intelletto possa poi ulteriormente svolgerlo in nuove scoperte. Inoltre, proprio come nelle *Regulae* cartesiane, il tema, così ricco di implicazioni ontologiche, era affrontato nel *Tractatus de intellectus emendatione* in una prospettiva soprattutto logica, che rinviava ancora genericamente alla *Filosofia* dell'autore per il proprio inquadramento metafisico.

Metodo e ordine

Scheda: il problema del metodo nei *Principi della filosofia di Cartesio*

I *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I & II*, pubblicati, con l'appendice *Cogitata Metaphysica*, e la prefazione di L. Meyer (che in un certo senso ne era stato anche curatore, avendo emendato il latino ancora incerto dell'autore e annotato a margine i *Cogitata*) nel 1663, rivestono una certa importanza nel panorama della produzione spinoziana dal momento che:

- illustrano il cruciale confronto con la filosofia e il metodo cartesiani;
- fanno intravedere gli interessi e la direzione della ricerca dell'Olandese;
- testimoniano l'approccio di lettura a un classico del pensiero contemporaneo, consentendo dunque di rilevarne perspicacia e limiti.

Al di là dell'interesse specifico, il testo, unica opera pubblicata sotto il nome di Spinoza, suscita curiosità proprio per la prefazione di Meyer, approvata dall'autore, nella quale si affronta esplicitamente il problema del *metodo*. Meyer, infatti:

- delinea la fondamentale distinzione tra *metodo matematico*, con il quale si dimostrano le conclusioni in base a definizioni, postulati e assiomi, e un *altro* metodo, che svolge il suo compito con definizioni e divisioni concatenate, mescolate a discussioni e spiegazioni (un probabile riferimento alla dialettica ramista);
- sottolinea che ogni conoscenza *certa e salda* di una cosa sconosciuta può essere dedotta solo da precedenti conoscenze certe;

- riconosce che la base per una solida impresa cognitiva è rappresentata da *definizioni, postulati e assiomi*, che garantiscono una gestione chiara del linguaggio e la perspicuità dei fondamenti della ricerca.

Tuttavia, accanto al rilievo dato alla forza del *metodo matematico* rispetto alla debolezza dei tentativi dialettici, la prefazione insiste anche su un altro aspetto, quello delle diverse concezioni di tale approccio *matematico* già rimarcate da Descartes:

- una *analitica* (documentata nella esposizione cartesiana) che *mostra la vera via per mezzo della quale una cosa è stata scoperta metodicamente e quasi a priori*;
- una *sintetica* che, attraverso le premesse sopra ricordate, costringe anche l'interlocutore più testardo all'assenso.

Secondo Meyer, sebbene in entrambi i casi la certezza assicurata sia fuori discussione, la fruibilità delle due *vie* è diversa: così, rispetto alla confusione e al disorientamento regnanti tra i seguaci del francese, il rigore e la cogenza dell'*ordine sintetico* sono auspicati come efficace *soccorso*.

¹) Spinoza, *Epistolario*, cit., p.186.

²) De Dijn, *op.cit.*, p.39.

³) F. Biasutti, *La dottrina della scienza in Spinoza*, Bologna, 1979, pp.70-1.

⁴) *Op. cit.*, p.79.

⁵) Spinoza, *Epistolario*, cit., pp.253-4.

⁶) D. Garrett, *Truth and ideas of imagination in the 'Tractatus de intellectus emendatione'*, in <<Studia Spinozana>>, 2, 1986, pp.68-9.

⁷) Annotazione di Bertè in Spinoza, *L'emendazione dell'intelletto*, cit., p.82.

⁸) Una lettura dei paragrafi iniziali di questa sezione in chiave anti-scettica è quella proposta da R.J. Delahunty in *Spinoza*, London, 1985, pp.12 ss.

⁹) Biasutti, *op. cit.*, p.70.

¹⁰) *Ibidem*.

¹¹) *Op. cit.*, p.75.

¹²) Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, texte, traduction et notes par A. Koyré, Paris, 1994, p.104.

¹³) De Dijn, *op. cit.*, p.87.

La prima parte del Metodo

[50] Cominciamo dunque dalla prima parte del Metodo, che è, come abbiamo detto, distinguere e separare l'idea vera dalle altre percezioni, e trattenere la mente così che non confonda quelle false, fittizie e dubbie con le vere. È comunque mia intenzione spiegare qui diffusamente, per impegnare i lettori nella meditazione di una cosa tanto necessaria e anche perché sono numerosi coloro che dubitano perfino del vero, dal momento che non hanno atteso alla distinzione tra una percezione vera e tutte le altre. Essi si presentano allora come quegli uomini che da svegli non dubitavano di essere svegli; ma dopo che una sola volta, dormendo, come spesso accade, ritennero in sogno di essere svegli, per accorgersi più tardi che ciò era falso, finirono con il dubitare anche del loro stato di veglia. Ciò accadde perché non avevano mai distinto tra sonno e veglia.

La prima parte del Metodo

[51] Nel frattempo avverto che qui non intendo spiegare l'essenza di ogni percezione e illustrarla attraverso la sua causa prossima, dal momento che ciò riguarda la *Filosofia*, piuttosto discuterò soltanto su quel che il Metodo richiede, in altre parole su cosa verta la percezione fittizia, falsa e dubbia, e sui modi per liberarci da ciascuna di esse. Si esamini per prima l'idea fittizia.

[52] Poiché ogni percezione è o di una cosa, in quanto considerata esistente, o di una semplice essenza e dal momento che le finzioni più frequenti riguardano le cose considerate esistenti, parlerò in primo luogo di questa; quando cioè si finge la sola esistenza e la cosa che in tale atto si finge è compresa o si suppone sia compresa. Per esempio, fingo che Pietro, che conosco, vada a casa, mi venga a trovare e cose simili^r. Qui chiedo su che cosa possa vertere una tale idea. Mi rendo conto che essa può vertere solo sulle cose possibili, non certamente sulle necessarie, né sulle impossibili.

Idee fittizie riguardanti l'esistenza

[53] Chiamo impossibile una cosa la cui natura implichi contraddittoria la sua esistenza; necessaria una cosa la cui natura implichi contraddittoria la sua non esistenza; possibile una cosa la cui esistenza, per sua natura, non implichi contraddittorio, né che esista né che non esista, ma la necessità o impossibilità della cui esistenza dipendano da cause a noi ignote, sin tanto che fingiamo la sua esistenza. Dunque, se la sua necessità o impossibilità ci fosse nota, non potremmo fingere nulla a suo riguardo.

Possibilità e impossibilità

[54] Da ciò segue che se ci fosse un qualche dio o un qualche essere onnisciente, non potrebbe affatto fingere alcunché. Dal momento che, per quanto ci riguarda, dopo aver conosciuto di esistere^s non posso fingere né di esistere né di non esistere; né posso fingere un elefante che passi per la cruna di un ago; né dopo aver

^r Vedi più avanti quel che annoteremo sulle ipotesi che sono da noi intese chiaramente; ma la finzione consiste nel fatto che affermiamo che esse esistano così nei corpi celesti.

^s Perché la cosa si fa evidente da sé, concesso che sia compresa, sarà sufficiente un solo esempio, senza altre dimostrazioni. Lo stesso è vero della sua contraddittoria, che per risultare falsa basterà sia presa semplicemente in considerazione, come apparirà subito, quando parleremo della finzione riguardante la essenza.

conosciuto la natura di Dio¹, posso fingere che esista o non esista. Lo stesso si deve intendere di una chimera, la cui natura implica che non esista. Da ciò risulta quanto ho detto: che la finzione, di cui qui stiamo parlando, non tocca le verità eterne². Mostrerò anche subito che nessuna finzione coinvolge le verità eterne.

[55] Tuttavia prima di procedere oltre, qui si deve osservare che la stessa differenza che esiste tra la essenza di una cosa e la essenza di un'altra esiste anche tra la attualità o esistenza di quella cosa e la attualità o esistenza dell'altra. Così che se volessimo concepire, per esempio, la esistenza di Adamo soltanto per mezzo della esistenza generale, sarebbe come se, per concepire la sua essenza, attendessimo alla natura dell'essere, così da definire, in conclusione, Adamo un ente. Dunque quanto più generalmente si concepisce la esistenza, tanto più confusamente la si concepisce, e tanto più facilmente si può attribuirle fittiziamente a una qualunque cosa. Per converso, quando la concepisce più dettagliatamente, essa è allora concepita anche più chiaramente, e più difficilmente si può riferirla fittiziamente a qualcosa di diverso, anche quando accade che non attendiamo all'ordine della Natura. Il che è degno di nota.

*L'esistenza
particolare*

[56] Ora si devono considerare quelle cose che comunemente sono dette finzioni, sebbene ci si renda conto che la cosa non è in sé come la fingiamo. Per esempio, nonostante io sappia che la terra è rotonda, nulla vieta comunque che dica a qualcuno che la terra è un emisfero, come una mezza arancia su un piatto, o che il sole si muove intorno alla terra, e simili. Se facciamo attenzione a ciò, non troveremo nulla di incompatibile con quanto già detto, ammesso che si sia consapevoli del fatto che talvolta abbiamo potuto sbagliare e consci ora dei nostri errori; allora possiamo fingere, o almeno ritenere, che altri uomini siano nello stesso errore o possano cadervi, come noi in precedenza. Possiamo fingere ciò, dico, nella misura in cui non vediamo necessità o impossibilità alcuna. Perciò quando dico a qualcuno che la terra non è rotonda ecc., non faccio altro che richiamare alla memoria l'errore che, forse, feci o in cui potei cadere, quindi fingo, o penso, che colui a cui dico ciò sia ancora o possa cadere nello stesso errore. Come ho già detto, posso fingere ciò sin tanto che non veda impossibilità o necessità alcuna: se avessi compreso ciò non avrei potuto ulteriormente fingere alcunché e soltanto si sarebbe dovuto dire che avevo fatto qualcosa.

Le finzioni

[57] Rimangono ora da notare quelle cose che si suppongono nei problemi; il che talvolta accade anche per le impossibili. Quando diciamo, per esempio: supponiamo che questa candela ardente ora non arda, o supponiamo che essa arda in qualche spazio immaginario, ovvero dove non si danno corpi. Cose del genere qualche volta sono supposte, sebbene si intenda chiaramente che questa ultima cosa è impossibile; ma quando ciò accade nulla propriamente si finge. Infatti, nel

*Supposizioni
e ipotesi*

¹ Nota che sebbene molti sostengano di dubitare dell'esistenza di Dio, essi comunque non ne hanno che il nome, ovvero fingono qualcosa che chiamano Dio; ciò non si accorda con la natura di Dio, come mostrerò a suo luogo.

² Per verità eterna intendo quella che, se è affermativa, non potrà mai essere negativa. Così la prima e eterna verità è 'che Dio esiste', non è invece verità eterna 'che Adamo pensa'. 'Che la chimera non esiste' è verità eterna, non invece 'che Adamo non pensa'.

primo caso non ho fatto altro che richiamare alla memoria un'altra candela non accesa^x (o la stessa concepita senza fiamma), e ciò che penso di quella candela intendo anche di questa, nella misura in cui non faccio attenzione alla fiamma. Nel secondo caso non si fa altro che astrarre il pensiero dai corpi circostanti, per concentrare la mente sulla contemplazione della sola candela, considerata solo in se stessa, per concludere poi che la candela non ha causa per la propria distruzione. Tanto che se non ci fossero corpi circostanti, questa candela, e anche la fiamma, rimarrebbero immutabili o cose simili. Qui non c'è dunque finzione, ma vere e pure asserzioni^y.

[58] Passiamo ora alle finzioni che concernono le sole essenze oppure essenze con qualche attualità o esistenza. La più importante considerazione a riguardo è che quanto meno la mente intende e quante più cose percepisce, tanto maggiore è la sua potenza di fingere; quante più cose comprende, tanto più quella potenza è diminuita. Per esempio, come abbiamo visto sopra, non possiamo fingere di pensare e di non pensare, sin tanto che pensiamo, così pure, dopo aver conosciuto la natura del corpo, non possiamo fingere una mosca infinita; oppure, dopo aver conosciuto la natura dell'anima^z, non possiamo fingere che essa sia quadrata, sebbene tutto può dirsi a parole. Ma, come dicemmo, quanto meno gli uomini conoscono la Natura, tanto più facilmente possono fingere molte cose; come che gli alberi parlino, che gli uomini si trasformino improvvisamente in pietre, in fonti, che appaiano spettri negli specchi, che il nulla diventi qualcosa, e anche che gli dei si mutino in bestie e uomini, e infinite altre cose del genere.

[59] Qualcuno, forse, penserà che la finzione sia limitata dalla finzione, ma non dalla intellesione; cioè, dopo che ho finto qualcosa e ho voluto con una certa libertà ammettere che esista così in natura, ciò comporta che poi non si possa pensarlo in altro modo. Per esempio, dopo aver finto (per parlare come loro) che la natura del corpo sia tale, e aver voluto, nella mia libertà, persuadere me stesso che

*Idee fittizie
riguardanti
le essenze*

*La finzione e
il suo limite*

^x Dopo, quando parleremo di finzione che concerne le essenze, apparirà chiaro che la finzione non rende o presenta alla mente mai qualcosa di nuovo: ma che solo quelle cose che sono nel cervello o nell'immaginazione sono insieme richiamate alla memoria, e la mente attende contemporaneamente a esse in modo confuso. Sono richiamati, ad esempio, alla memoria il linguaggio e l'albero: dal momento che la mente attende a essi confusamente senza distinguere, ritiene che l'albero parli. La stessa cosa si intende a proposito della esistenza, particolarmente quando, come abbiamo detto, è concepita generalmente come essere. Poiché allora facilmente si applica contemporaneamente a tutto ciò che occorre nella memoria. Ciò è veramente degno di essere notato.

^y Lo stesso si deve intendere anche per le ipotesi che sono avanzate per spiegare certi moti, che concordano con i fenomeni celesti; eccetto che quando si applicano ai moti celesti si ricava da essi la natura dei cieli, che potrebbe tuttavia essere diversa, specialmente perché per spiegare tali moti si possono concepire molte altre cause.

^z Accade spesso che un uomo richiami a memoria questo termine, 'anima', e allo stesso tempo formi qualche immagine corporea. Ma dal momento che queste due cose sono rappresentate insieme, facilmente concede di immaginare e fingere un'anima corporea: perché non distingue il nome dalla cosa stessa. Qui chiedo ai miei lettori di non affrettare la confutazione di queste cose; il che, come spero, non faranno, ammesso che attendano il più accuratamente possibile agli esempi, e, contemporaneamente, alle cose che seguono.

realmente essa esista così, non è ulteriormente possibile fingere una mosca infinita, e dopo aver finto l'essenza dell'anima non posso più fingerla quadrata, ecc.

[60] Ma questo deve essere esaminato. In primo luogo: o negano o concedono che noi possiamo comprendere qualcosa. Se lo concedono, allora necessariamente quanto affermano a proposito della finzione dovrà essere anche ribadito per l'intellezione. Ma se lo negano, spetta a noi, che sappiamo di sapere qualcosa, verificare che cosa abbiano da dire. Evidentemente, affermano che l'anima possa sentire e percepire in molti modi, non se stessa, né le cose che esistono, ma solo quelle che non sono né in essa né in alcun luogo; in altre parole, che l'anima possa in virtù della propria forza creare sensazioni o idee, che non sono delle cose; tanto da considerarla in tal senso come Dio. Inoltre affermano che noi, ovvero la nostra anima abbia una tale libertà da costringere noi stessi, o se stessa e addirittura la sua stessa libertà. Infatti, dopo che ha finto qualcosa e le ha concesso l'assenso, non può pensarla o fingerla in nessun altro modo, ed è costretta da quella finzione a pensare anche le altre cose in modo da non confliggere con la prima finzione. Dal momento che qui sono costretti, per la loro finzione, le cose assurde che qui riferisco, non ci affaticheremo a confutarle con alcuna dimostrazione.

[61] Ma lasciandoli nei loro deliri, avremo cura di ricavare dalle parole scambiate con loro qualcosa di vero per il nostro scopo, cioè^a: quando la mente attende a una idea fittizia e per sua natura falsa, così da considerarla attentamente e comprenderla, e ne ricavi in buon ordine le cose da dedursi, facilmente ne paleserà la falsità. E se la cosa fittizia è vera per sua natura, allora quando la mente attende a essa, così da comprenderla, e comincia a dedurne in buon ordine le cose che ne seguono, felicemente procederà senza alcuna interruzione, come abbiamo visto che della falsa finzione, appena citata, l'intelletto subito è riuscito a mostrare l'assurdità sua e delle altre cose dedotte.

Attenzione e ordine

[62] Non si dovrà quindi temere di fingere qualcosa, se solo percepiamo chiaramente e distintamente la cosa: infatti, se per caso dovessimo sostenere che gli uomini improvvisamente si sono mutati in bestie, ciò si direbbe molto genericamente, tanto che non sarebbe dato alcun concetto, cioè idea o coerenza di soggetto e predicato nella mente. Se infatti fosse dato, la mente vedrebbe contemporaneamente il mezzo e le cause, per cui e perché tale cosa è stata fatta. Perciò non si attende alla natura del soggetto e del predicato.

Idee chiare e distinte

[63] Inoltre, ammesso che la prima idea non sia fittizia e che da essa si deducano tutte le altre idee, a poco a poco svanirà l'urgenza di fingere; poi, dal momento che l'idea fittizia non può essere chiara e distinta, ma soltanto confusa, e che ogni confusione procede dal fatto che la mente conosce solo parzialmente un cosa intera, o composta da molte altre, e non distingue il noto dall'ignoto; e poi perché at-

Semplici e composte

^a Sebbene possa sembrare che io ricavi ciò dall'esperienza e qualcuno possa dire che non è nulla, perché manca una prova, se ne vuole una può invece ottenerla. Giacché non può esserci nulla in natura contrario alle sue leggi, e tutto accade piuttosto secondo certe sue leggi, così che tutte le cose producono i loro certi effetti secondo certe leggi, in una concatenazione irreversibile, ne segue che quando l'anima concepisce veramente una cosa, procede a formare gli stessi effetti oggettivamente. Si veda sotto, dove parlo della idea falsa.

tende contemporaneamente, senza alcuna distinzione, ai molti elementi contenuti in ogni cosa. Da ciò segue in primo luogo, che se l'idea è di una cosa semplicissima, non potrà che essere chiara e distinta. Quella cosa infatti non potrà essere conosciuta in parte ma tutta intera, oppure per nulla.

[64] Segue, in secondo luogo, che se la cosa composta di molti elementi viene divisa nel pensiero in tutte le sue parti semplicissime e si attende a ognuna di esse separatamente, ogni confusione svanirà. In terzo luogo segue che una finzione non può essere semplice, ma che risulta dalla composizione di diverse idee confuse, che sono idee di diverse cose e azioni esistenti in Natura; o meglio dalla simultanea attenzione^b, senza assenso, a tali idee diverse. Infatti, se fosse semplice sarebbe chiara e distinta, e conseguentemente vera. Se fosse il prodotto della composizione di idee distinte, sarebbe chiara e distinta, e quindi vera, anche la loro composizione. Per esempio, quando abbiamo conosciuto la natura del cerchio e anche la natura del quadrato, non possiamo comporli e fare il cerchio quadrato o l'anima quadrata e cose simili.

[65] Concludiamo ancora brevemente e vediamo perché in nessun modo sia da temere che la finzione venga confusa con le idee vere. Infatti, quanto alla prima di cui abbiamo in precedenza parlato, cioè quando si concepisce chiaramente, ci rendiamo conto che se quella cosa che è concepita chiaramente, e anche la sua essenza è verità di per sé eterna, su di essa non potremmo fingere nulla. Ma se l'esistenza della cosa concepita non è verità eterna, si deve solo aver cura di confrontare l'esistenza della cosa con la sua essenza, e di attendere contemporaneamente all'ordine della Natura. Per quanto riguarda invece la seconda finzione - che abbiamo detto essere simultanea attenzione, senza assenso, a diverse idee confuse di diverse cose e azioni esistenti in Natura - abbiamo visto anche che una cosa semplicissima non può essere finta ma intesa, così come una composta, quando si attenda alle parti semplicissime di cui è composta. Infine non possiamo fingere per le stesse cose alcuna azione che non sia vera. Infatti saremo allo stesso tempo costretti a considerare come e perché un tal fatto accada.

[66] Così comprese queste cose, passiamo ora all'esame dell'idea falsa, per vedere su che cosa verta e in che modo da parte nostra si possa evitare di cadere in false percezioni. Il che in entrambi i casi non sarà ormai per noi difficile, dopo l'indagine dell'idea fittizia. Infatti tra loro non è data altra differenza se non che questa suppone assenso, cioè (come abbiamo già notato) che non si mostri causa, mentre se ne ha rappresentazione, da cui si possa ricavare, come fingendo, che essa non sia sorta da cose esterne, e che non sia quasi altro che sogno a occhi aperti, ossia da svegli. Dunque l'idea falsa concerne o (per dir meglio) si riferisce all'esistenza della cosa, la cui essenza è conosciuta, ovvero alla essenza, analogamente alla idea fittizia.

Riassunto

*Idee false:
definizione e
analisi*

^b Nota che la finzione, considerata in se stessa, non differisce molto dal sogno, se non che nei sogni non si danno le cause che appaiono ai desti per ausilio dei sensi, e da cui deducono che quelle rappresentazioni non derivano in quel momento da cose esterne. L'errore invece, come sarà subito evidente, è sognare mentre si veglia; e, se ciò è davvero manifesto, vien detto delirio.

[67] Quella che si riferisce alla esistenza si emenda allo stesso modo della finzione: infatti se la natura di una cosa suppone l'esistenza necessaria, è impossibile che ci sbagliamo sulla sua esistenza. Ma se l'esistenza della cosa non è verità eterna, come la sua essenza, e la sua necessità o impossibilità di esistere dipende piuttosto da cause esterne, allora intendi tutto così come abbiamo sostenuto trattando della finzione. Si emenda infatti allo stesso modo.

[68] Per quanto riguarda l'altra, che si riferisce alle essenze oppure alle azioni, tali percezioni sono sempre necessariamente confuse, composte da diverse percezioni confuse di cose esistenti in Natura, come quando gli uomini sono persuasi che ci siano divinità nei boschi, nelle immagini, negli animali e in altre cose; che ci siano corpi dalla cui sola composizione si costituisca l'intelletto; che i cadaveri ragionino, camminino, parlino; che Dio si inganni e simili. Tuttavia le idee che sono chiare e distinte non possono mai essere false: infatti le idee di cose che sono concepite chiaramente e distintamente o sono semplicissime, oppure composte di idee semplicissime, cioè dedotte da idee semplicissime. Che in vero una idea semplicissima non possa essere falsa, ciascuno potrà verificare, ammesso che sappia che cosa sia il vero, ossia l'intelletto, e insieme che cosa sia il falso.

[69] Infatti, per quanto riguarda ciò che costituisce la forma del vero, è certo che il pensiero vero si distingue da quello falso non solo per una denominazione estrinseca, ma soprattutto per una intrinseca. Infatti se qualche artigiano concepì ordinatamente una costruzione, sebbene tale costruzione mai sia esistita, e neppure mai sia destinata a esistere, nondimeno il pensiero di essa è vero, e il pensiero è lo stesso sia che la costruzione esista o no. D'altra parte se qualcuno afferma che Pietro per esempio esiste, ma non sa che Pietro esiste, quel pensiero rispetto a lui è falso, o, se si preferisce, non è vero, anche se Pietro esiste davvero. Né questa affermazione *Pietro esiste* è vera, se non rispetto a colui che per certo sa che Pietro esiste.

La forma del vero

[70] Da ciò segue che nelle idee si dà qualcosa di reale, per cui le vere si distinguono dalle false. Questo appunto sarà ora da investigare, per avere la norma più efficace della verità (dal momento che abbiamo sostenuto di dover determinare i nostri pensieri secondo la norma dell'idea vera data, e che il metodo è conoscenza riflessiva), e per conoscere le proprietà dell'intelletto. Né si deve dire che questa differenza sorga dal fatto che il pensiero vero è conoscere le cose attraverso le loro cause prime: in questo certamente differirebbe assai dal falso, come ho spiegato sopra. Pensiero vero, infatti, si dice anche quello che implica oggettivamente l'essenza di qualche principio che non ha causa, e si conosce per sé e in sé.

[71] Perciò la forma del pensiero vero deve essere posta nello stesso pensiero senza relazione a altro, né riferimento all'oggetto come causa, ma deve dipendere dalla stessa potenza e natura dell'intelletto. Infatti, se supponiamo che l'intelletto abbia percepito qualche nuovo ente, che non è mai esistito, - come alcuni concepiscono l'intelletto di Dio prima della creazione (percezione che non può essere sorta da alcun oggetto) -, e da tale percezione ne ricavano legittimamente altre, tutti quei pensieri sarebbero veri e non determinati da alcun oggetto esterno, ma dipenderebbero dalla sola potenza e natura dell'intelletto. Perciò quanto costituisce la

La potenza dell'intelletto

forma del pensiero vero è da ricercare nello stesso pensiero e da dedurre dalla natura dell'intelletto.

[72] Per investigare ciò poniamo attenzione a una idea vera qualunque, il cui oggetto sappiamo con massima certezza dipendere dalla forza del nostro pensiero, e non avere esistenza in Natura. In tale idea, come risulta da quanto abbiamo già affermato, sarà più facile procedere all'indagine secondo le nostre intenzioni. Per esempio, per formarmi il concetto di sfera fingo a piacere la causa, cioè che un semicerchio ruoti intorno al centro e dalla rotazione abbia così origine la sfera. Questa idea è certamente vera, e anche se sappiamo che nessuna sfera in Natura sia mai sorta così, questa è comunque una percezione vera, e il modo più facile per formarsi il concetto di sfera. Ora si deve notare che questa percezione afferma che un semicerchio ruota, la quale affermazione sarebbe falsa se non fosse unita al concetto di sfera, ovvero a una causa determinante tale moto, e lo sarebbe assolutamente se questa affermazione fosse isolata. Infatti la mente tenderebbe a affermare il solo moto del semicerchio, che non è contenuto nel concetto di semicerchio, né deriva dal concetto della causa determinante il moto. Perciò la falsità consiste solo in ciò, che di una cosa si afferma qualcosa, che non è contenuto nel concetto che abbiamo formato della cosa, come il moto o la quiete di un semicerchio. Ne segue che pensieri semplici non possono che essere veri; per esempio, l'idea semplice di un semicerchio o di un movimento o di una quantità ecc. Qualunque affermazione queste idee contengano, essa corrisponde al loro concetto, né si estende oltre; perciò è per noi possibile formare idee semplici a piacimento, senza alcuna tema di errore.

*La definizione
genetica*

[73] Rimane quindi soltanto da indagare con quale potenza la nostra mente possa formarle e fino a che punto tale potenza si estenda. Infatti, una volta scoperto ciò facilmente vedremo a quale conoscenza massima possiamo arrivare. È certo, in vero, che questa sua potenza non si estende all'infinito: infatti, quando di una cosa affermiamo qualcosa che risulti estraneo al concetto che di essa ci formiamo, si rivela un difetto della nostra percezione, sia che abbiamo pensieri o idee per così dire mutili e tronchi. In effetti ci rendemmo conto che il moto del semicerchio è falso, quando è isolato nella mente, ma vero se collegato al concetto della sfera o al concetto di una causa determinante tale moto. Che se è proprio della natura dell'ente pensante, come appare a prima vista, formare pensieri veri o adeguati, allora è certo che le idee inadeguate hanno origine in noi solo da ciò, che siamo parte di un ente pensante, di cui alcuni pensieri costituiscono completamente la nostra mente, altri solo parzialmente.

*I limiti della
potenza: idee
inadeguate*

[74] Ma dobbiamo ancora considerare qualcosa che non è valse la pena notare a proposito della finzione, e che origina il massimo inganno: quando accade che alcune cose registrate nella immaginazione siano anche nell'intelletto, cioè che siano concepite chiaramente e distintamente. Perché allora, nella misura in cui il distinto non viene distinto dal confuso, la certezza, cioè l'idea vera è mescolata all'indistinto. Per esempio, alcuni Stoici udirono per caso la parola *anima* e anche che l'anima è immortale, immaginando ciò in modo confuso. Essi immaginavano anche, e nello stesso tempo concepivano, che i corpi più sottili penetrano tutti gli

*Intelletto e
immagina-
zione*

altri, senza essere a loro volta penetrati. Immaginando tutte queste cose contemporaneamente e per la certezza che accompagnava questo assioma, essi si convincevano subito che quei corpi sottilissimi fossero la mente e che non potessero essere divisi ecc.

[75] Ma ci libereremo anche da ciò, nella misura in cui ci sforzeremo di esaminare tutte le nostre percezioni secondo la norma della idea vera data, facendo attenzione, come dicemmo all'inizio, alle percezioni che ricaviamo per sentito dire o per esperienza vaga. Inoltre, tale inganno ha origine dal fatto che concepiscono le cose troppo astrattamente: infatti è sufficientemente chiaro per sé che io non posso applicare a altro ciò che concepisco nel suo vero oggetto. Infine, origina anche dal fatto che non concepiscono gli elementi primi dell'intera Natura, per cui, procedendo senza ordine, e confondendo la Natura con le astrazioni (seppur veri assiomi), confondono se stessi e sconvolgono l'ordine della Natura. Da parte nostra invece, procedendo il meno astrattamente possibile, e cominciando dagli elementi primi, cioè dalla fonte e dalla origine della Natura, il prima possibile, in nessun modo tale inganno dovrà essere temuto.

La conoscenza secondo l'ordine della Natura

[76] Per quanto attiene invece alla conoscenza dell'origine della Natura, non ci si deve minimamente preoccupare di una sua possibile confusione con astrazioni; infatti, quando qualcosa è concepito astrattamente, come accade per tutti gli universali, questi sono concepiti nell'intelletto sempre più ampiamente di quanto in vero possano esistere in Natura i loro particolari. Quindi, dal momento che in Natura ci sono molte cose la differenza tra le quali è così minima da sfuggire quasi all'intelletto, può facilmente accadere (se sono concepite astrattamente) che siano confuse. Ma giacché l'origine della Natura, come dopo verificheremo, non può essere concepita né astrattamente né universalmente, e non si può estendere più ampiamente nell'intelletto che nella realtà, né ha alcuna somiglianza con le cose mutevoli, non si deve temere alcuna confusione a riguardo, ammesso che si abbia la norma della verità. Si tratta certamente di un ente unico^z, infinito, cioè è tutto l'essere e oltre esso^a.

[77] Fin qui abbiamo parlato dell'idea falsa. Rimane ora da indagare l'idea dubbia, cioè da verificare quali siano quelle cose che possono indurci in dubbio, e, allo stesso tempo, come si rimuove il dubbio. Intendo il dubitare vero nella mente, non ciò che comunemente vediamo accadere quando qualcuno dice a parole di dubitare, sebbene la sua mente non dubiti. Non è infatti compito del Metodo emendare questa situazione; ma riguarda piuttosto l'indagine della pertinacia e la sua emendazione.

L'idea dubbia

[78] Non c'è dunque alcun dubbio nell'anima a causa della cosa stessa di cui si dubita; cioè, se c'è nell'anima soltanto una idea, vera o falsa che sia, non ci sarà né dubbio né certezza, ma solo tale sensazione. Infatti, in se stessa, questa idea

^z Questi non sono attributi di Dio che mostrino la sua essenza, come mostrerò nella mia Filosofia.

^a Questo è già stato mostrato sopra. Se infatti un tale ente non esiste, non potrà mai essere prodotto; perciò la mente potrebbe comprendere più cose di quelle che la Natura produce, cosa che sopra abbiamo riconosciuto essere falsa.

non è altro che tale sensazione: il dubbio sorgerà invece da un'altra idea, non così chiara e distinta da poterne concludere qualcosa di certo circa la cosa di cui si dubita. In altre parole l'idea che ci ha gettati nel dubbio non è chiara e distinta. Per esempio, se qualcuno non ha mai pensato alla fallacia dei sensi, per esperienza o per qualunque altro modo, mai avrà il dubbio se il sole sia più grande o più piccolo di quanto appare. Così i contadini sono generalmente sorpresi quando sentono che il sole è molto più grande del globo terrestre. Ma il dubbio sorge riflettendo sulla fallacia dei sensi. Cioè si sa che i sensi talvolta hanno ingannato, ma lo si sa solo in modo confuso. Infatti non si sa in che modo i sensi ingannano; e se qualcuno dopo il dubbio avrà acquisito una vera conoscenza dei sensi e di come per loro tramite le cose sono rappresentate a distanza, allora il dubbio è di nuovo eliminato.

[79] Da ciò segue che non possiamo revocare in dubbio le idee vere perché forse esiste un qualche Dio ingannatore, il quale ci inganna persino nelle cose assolutamente certe, se non nella misura in cui manchiamo di una idea chiara e distinta di Dio. Cioè, se attendiamo alla conoscenza che abbiamo della origine di tutte le cose e non troviamo nulla che ci insegni che quello non è ingannatore - con la stessa conoscenza con cui, attendendo alla natura del triangolo, troviamo che i suoi tre angoli sono uguali a due retti - [allora il dubbio rimane]. Ma se abbiamo una conoscenza di Dio quale abbiamo del triangolo, allora ogni dubbio è tolto. Come possiamo pervenire a tale conoscenza del triangolo, sebbene non sappiamo per certo se qualche supremo ingannatore ci inganni, così possiamo allo stesso modo pervenire a una tale conoscenza di Dio, sebbene non sappiamo per certo se ci sia un supremo ingannatore. Ammettendo che si abbia quella conoscenza, essa sarà sufficiente a togliere, come ho detto, ogni dubbio che possiamo avere sulle idee chiare e distinte.

*Dubbio e
verità*

[80] Inoltre se qualcuno procede rettamente nell'indagine di ciò che si deve ricercare per primo, senza interruzione nella concatenazione delle cose, e sa come siano da determinare i problemi prima di accingersi alla loro conoscenza, non potrà avere che idee certissime, cioè chiare e distinte. Infatti il dubbio non è altro che sospensione nell'animo riguardo a qualche affermazione o negazione, che affermerebbe o negherebbe se non capitasse qualcosa la cui ignoranza renda imperfetta la conoscenza della cosa. Da cui si evince che il dubbio sorge sempre dal fatto che le cose sono esaminate senza ordine.

*Ordine e
dubbio*

[81] Queste sono le cose che promisi di discutere in questa prima parte del Metodo. Ma per non omettere nulla di quel che possa guidare alla conoscenza dell'intelletto e delle sue forze, discuterò anche brevemente della memoria e dell'oblio, dove è massimamente da tenere in considerazione che la memoria è corroborata sia a opera dell'intelletto sia senza il suo aiuto. Infatti per quel che riguarda il primo aspetto, quanto più una cosa è intelligibile, tanto più facilmente viene ricordata; al contrario, quanto meno è intelligibile, tanto più facilmente è dimenticata. Per esempio, se rivolgo a qualcuno un gran numero di parole sconesse, egli le ricorderà con maggiore difficoltà che se rivolgessi le stesse in forma di narrazione.

*Memoria e
oblio*

[82] Ma la memoria è corroborata anche senza il soccorso dell'intelletto, in virtù della forza con cui l'immaginazione o il senso che si dice comune sono affetti da una cosa corporea singolare. Dico *singolare* perché l'immaginazione è affetta solo da cose singolari. Infatti se qualcuno ha letto solo una storia d'amore, la ricorderà molto bene, nella misura in cui non ne legga molte altre dello stesso genere, in quanto allora essa è presente da sola nella immaginazione: tuttavia se molte dello stesso genere sono presenti, le immaginiamo tutte insieme e sono facilmente confuse. Dico anche *corporea* perché l'immaginazione è affetta solo dai corpi. Essendo dunque la memoria corroborata dall'intelletto e anche senza l'intelletto, possiamo allora concludere che è qualcosa di diverso dall'intelletto, e che a riguardo dell'intelletto in sé considerato non vi si possono trovare né memoria né oblio.

[83] Che cosa sarà allora la memoria? Nient'altro che sensazione delle impressioni del cervello, insieme al pensiero di una determinata durata^d della sensazione; il che mostra anche la reminiscenza. Infatti in essa l'anima pensa a quella sensazione, ma non con continua durata. Così l'idea di tale sensazione non è la durata stessa della sensazione, cioè proprio la memoria. Se in vero le idee stesse soffrano qualche corruzione verificheremo nella *Filosofia*. E se questo sembra a qualcuno cosa molto assurda, sarà sufficiente per il nostro proposito che egli pensi che quanto più una cosa è singolare tanto più facilmente viene ricordata, come l'esempio citato della commedia evidenzia. Inoltre, quanto più una cosa è intelligibile, tanto più facilmente viene ricordata. Per cui non potremo non ricordare le cose massimamente singolari e analogamente intelligibili.

[84] Così, dunque, abbiamo distinto tra l'idea vera e le altre percezioni, e abbiamo mostrato che le idee fittizie, false e le altre hanno la propria origine dalla immaginazione, cioè da certe sensazioni fortuite e (per così dire) slegate, che non sorgono dalla stessa potenza della mente, ma da cause esterne, quando il corpo, nel sonno o nella veglia, riceve vari moti. Ovvero, se si preferisce, si prenda qui per immaginazione quel che si vuole, purché sia qualcosa di diverso dall'intelletto, donde l'anima riveste un ruolo passivo. Lo stesso vale per qualsiasi cosa tu scelga, dopo che si sappia che è qualcosa di vago e indeterminato, da cui l'anima patisce, e contemporaneamente si sappia anche in che modo liberarcene per opera dell'intelletto. Perciò nessuno si meravigli nemmeno che qui non provi ancora che esiste un corpo e altre cose necessarie, e tuttavia parli di immaginazione, del corpo e della sua costituzione. Come ho detto, infatti, non importa che cosa prenda qui in considerazione, dopo aver saputo che è qualcosa di vago e indeterminato ecc.

[85] Abbiamo comunque mostrato che l'idea vera è semplice o composta di semplici, quel che essa mostra, come e perché esista o sia prodotto qualcosa, e che i suoi effetti obiettivi procedono nell'anima secondo la ragione formale del suo

Immaginazione e intelletto

Idea vera e semplicità

^d Questo è già stato mostrato sopra. Se infatti un tale ente non esiste, non potrà mai essere prodotto; perciò la mente potrebbe comprendere più cose di quelle che la Natura produce, cosa che sopra abbiamo riconosciuto essere falsa.

oggetto. Questa è la stessa cosa che sostennero gli antichi, cioè che la vera scienza procede dalle cause agli effetti; sennonché mai, per quel che so, concepirono, come qui abbiamo fatto, che l'anima agisca secondo certe leggi, quasi come un automa spirituale.

[86] Di qui, per quanto fu lecito all'inizio, abbiamo acquisito notizia del nostro intelletto e una tale norma dell'idea vera che ora non temiamo di confondere le idee vere con le false o le fittizie. Neppure ci meraviglieremo del perché comprendiamo certe cose che in nessun modo cadono sotto l'immaginazione, perché altre sono nella immaginazione pur essendo in contrasto con l'intelletto; perché, infine, altre convengano con l'intelletto. Infatti sappiamo che quelle operazioni da cui sono prodotte le immaginazioni, accadono secondo altre leggi, assolutamente diverse dalle leggi dell'intelletto, e che nella immaginazione l'anima ha solo un ruolo passivo.

[87] Di qui risulta anche quanto facilmente possono cadere in grandi errori coloro che non distinsero accuratamente tra immaginazione e intellesione. In questi, ad esempio: che l'estensione debba essere in un luogo; che debba essere finita; che le sue parti siano realmente distinte reciprocamente; che sia primo e unico fondamento di tutte le cose; che occupi più spazio in un momento che nell'altro e molte altre cose del genere, che assolutamente contrastano la verità, come mostriamo a suo luogo.

[88] Inoltre, essendo le parole parte della immaginazione, cioè fingendo noi molti concetti in quanto sono composti nella memoria per qualche indeterminata disposizione del corpo, non si deve allora dubitare che le parole come l'immaginazione possano essere causa di molti e grandi errori, se non ce ne guardiamo con grande attenzione.

[89] Inoltre sono costituite secondo arbitrio e capacità del volgo, così che sono solo segni di cose in quanto si trovano nell'immaginazione, non in quanto sono nell'intelletto. Ciò è chiaro per il fatto che alle cose che sono solo nell'intelletto e non nella immaginazione imposero nomi spesso negativi, come *incorporeo*, *infinito* ecc., e anche molte altre cose che sono in realtà affermative esprimono negativamente, e al contrario, come *increato*, *indipendente*, *infinito*, *immortale* ecc. Perché immaginiamo molto più facilmente i contrari di questi e quindi per primi essi occorsero ai primi uomini, usurpando i nomi positivi. Affermiamo e neghiamo molte cose perché la natura delle parole, ma non delle cose, consente di affermare e negare ciò. Così, ciò ignorando, assumeremo facilmente qualcosa di falso per vero.

[90] Evitiamo inoltre un'altra grande causa di confusione che impedisce all'intelletto di riflettere su se stesso: quando non distinguiamo tra immaginazione e intellesione, riteniamo che le cose che più facilmente immaginiamo siano per noi più chiare, e pensiamo di intendere quel che immaginiamo. Per cui ciò che è da posporre antepriamo, pervertendo così il vero ordine da seguire per progredire, senza raggiungere alcun risultato legittimo.

*Linguaggio e
immaginazione*

Immaginazione e intellesione

Commento

Il lungo capitolo, che svolge la prima parte del programma metodologico, corrispondente approssimativamente al punto (2) della lettera (10\6\1666) a Bouwmeester, in precedenza esaminata, può essere sommariamente sintetizzato nei seguenti punti:

Sintesi del capitolo

- il primo compito del metodo dovrà essere quello di distinguere e separare l'idea vera dalle altre percezioni. Un compito che l'autore intende svolgere con puntualità a uso dei lettori, per sollecitare una considerazione attenta dei frequenti fraintendimenti e dei pregiudizi [§ 50].
- Iniziando dalla *idea fittizia* riferita alla esistenza, Spinoza sottolinea come tale finzione possa svilupparsi solo relativamente alle cose *possibili* (la cui esistenza quindi non è né necessaria né impossibile): quando ci fosse nota l'impossibilità di una cosa, non potremmo a suo riguardo fingere nulla [§ 52].
- D'altra parte, anche quando si perde di vista lo scarto essenziale tra un ente e l'altro e si tende indiscriminatamente a raccogliarli è poi facile attribuire fittiziamente all'uno e all'altro l'esistenza: quanto più dettagliata è la nozione dell'esistente, tanto più difficile è il riferimento di quella esistenza a qualcosa di diverso [§ 55].
- La finzione suppone dunque il disconoscimento della necessità o della impossibilità, ovvero la sfocatura propria dell'astrazione o ancora, come accade in ambito scientifico, una vera e propria intenzione propositiva, per cui invece di *idee fittizie* dovremmo parlare di asserzioni o ipotesi [§§ 56-57].
- Passando a considerare le finzioni riguardanti le *essenze*, Spinoza sottolinea il rapporto inversamente proporzionale tra intelligenza e potenza di fingere: questa è tanto maggiore quanto meno la mente intende di fronte a un ampio campionario di percezioni. Come nel caso precedente, l'ordine e la necessità (oppure la impossibilità) azzerano tale potenza [§ 58].
- In questo senso non si deve credere che la finzione sia limitata da altra finzione: essa in realtà termina laddove inizia l'intellezione. Ogni finzione si dissolve in presenza di percezioni chiare e distinte. Così, applicando la mente a una idea fittizia per sua natura falsa e svolgendola con rigore, si potrà facilmente palesarne la falsità [§§ 59-61].
- Dal momento che l'idea fittizia non può che essere confusa, e che ogni confusione segue a una conoscenza parziale dell'intero, l'idea di una cosa semplicissima sarà necessariamente chiara e distinta [§ 63].
- Spinoza può così arrivare a una prima, interlocutoria indicazione di metodo per annullare lo spazio della finzione: per quanto riguarda le essenze, si dovrà analizzare la cosa composta nei suoi elementi semplici; per quanto riguarda le esistenze, si dovrà invece cercare di ricondurre l'esistenza della cosa alla sua essenza e al complesso dell'ordine della Natura [§§ 64-65].
- La trattazione delle *idee false* sfrutta i risultati della analisi precedente. Idea fittizia e idea falsa sono infatti accomunate dal fatto di presentare le cose diffor-

memente rispetto alla loro realtà: tuttavia alla prima non diamo l'assenso che invece non facciamo mancare alla seconda [§ 66].

- Di conseguenza gli accorgimenti da introdurre per salvaguardarsi dalle idee false sono gli stessi precedentemente delineati. Le idee chiare e distinte non potranno mai esser false: dunque è da escludere la falsità delle idee semplici e di quelle da esse dedotte [§§ 67-68].
- Il nesso tra semplicità e verità impone una approssimazione al problema della verità, che riprende e approfondisce quanto già emerso nel capitolo precedente. *La cogitatio vera* si distingue da quella falsa per una notazione intrinseca al pensiero stesso: la verità di una idea non dipende dalla sua corrispondenza all'oggetto esterno, ma dalla qualità della sua produzione. *La forma del pensiero vero deve dipendere dalla stessa potenza e natura dell'intelletto* [§§ 69-71].
- A conferma di ciò Spinoza introduce l'esempio del concetto di sfera, prodotto dalla rotazione di un semicerchio: l'ordine e la coerenza della costruzione assicurano la trasparenza razionale del concetto, quindi la sua verità, a dispetto del fatto che nessuna sfera in Natura sia mai stata prodotta allo stesso modo [§ 72].
- La verità coinciderà con l'attribuzione a una cosa di quanto contenuto nel suo concetto: ciò comporta ovviamente che i pensieri semplicissimi siano necessariamente veri, coincidendo in essi affermazione e concetto [§ 72].
- Un rischio di errore da cui Spinoza mette in guardia è quello rappresentato dalla combinazione di *immaginazione* e intelletto, per cui ci sono cose contemporaneamente percepite chiaramente e distintamente per un verso, ancora confusamente per altro: con il risultato di saldare distinto e confuso. L'antidoto del caso è la condotta secondo la norma della idea vera data, discernendo tra le modalità percettive [§ 74].
- Anche l'astrazione è fonte di errore, proprio in virtù della confusione che comporta: essa potrà vincersi ricostruendo l'ordine della Natura a partire dai suoi elementi primi, che non potranno mai essere astratti, per lo scarto che li caratterizza rispetto alle cose mutevoli [§§ 75-76].
- Affrontando infine il problema delle *idee dubbie*, Spinoza rimarca come l'idea singolarmente considerata non possa mai essere dubbia, il dubbio sorgendo solo dal confronto con altra idea, confusa, da cui non si possa concludere nulla di certo riguardo alla prima. Così, procedendo correttamente e ordinatamente, senza interruzione nella concatenazione delle cose, si potrà senz'altro evitare il dubbio [§§ 78-80].
- In conclusione del capitolo, l'autore brevemente ne sintetizza l'esito principale nella distinzione tra l'idea vera e le altre percezioni in cui l'anima rivesta un ruolo passivo, in altri termini tra intelletto e immaginazione. L'idea vera è *semplice o composta di* (dedotta da) *semplici*. Qui Spinoza riconosce il proprio debito con gli *antichi*, nella riduzione, cioè, della scienza a conoscenza dei nessi tra cause e effetti, attribuendosi però il merito di avere in ciò individuato una piena autonomia della ragione, attiva secondo una intrinseca normatività [§§ 84-85]. La distinzione operata è dunque fondamentale per la ricerca, unitamente alla consapevolezza dei rischi legati agli abusi linguistici [§§ 88-89].

Se quella che abbiamo presentata è la intelaiatura filiforme del capitolo, la lettura consente di rilevarne facilmente la ricchezza delle articolazioni, che contribuiscono a definire le coordinate della sua collocazione teoretica e culturale. Anche in questo caso possiamo tentare una preventiva messa a fuoco. Nel testo è infatti possibile individuare la combinazione di almeno tre diversi strati di senso:

Tre strati di senso

- a) la ripresa della preoccupazione baconiana per la *expurgatio*, da associare più direttamente, come abbiamo già avuto modo di notare, al tema di fondo della *emendatio*, quello della liberazione dai pregiudizi e dall'errore;
- b) il confronto piuttosto esplicito, e in taluni passaggi puntuale, con l'approccio cartesiano
 - alla *certezza*, così come era stato proposto soprattutto nelle *Meditationes*;
 - alla *analisi*, così come delineato dalle *Regulae*;
- c) il recupero di alcuni aspetti del *costruttivismo* geometrico hobbesiano, che aveva trovato la sua espressione più limpida nella "Logica" del *De Corpore*.

L'incidenza baconiana è forse quella più generica, comunque trasparente laddove Spinoza, come nell'apertura (§ 50) e ancora nella conclusione (§ 88 ss.), è impegnato a stigmatizzare lo scarto tra intelligenza e immaginazione, tra una considerazione oggettiva e le distorsioni soggettive, siano esse risultato di una acritica ricezione del dato sensibile, ovvero delle ricadute di un costume linguistico poco consapevole. Sullo sfondo la teoria degli *idola* e la pretesa baconiana di poter determinare gli ambiti della arbitraria interpolazione della realtà da parte della nostra natura, in modo da procedere a una liberazione della mente dal preconetto e da trasformarla in un autentico specchio del mondo. Una pretesa non ingenua, nella misura in cui il filosofo, ricorrendo anche alla ricostruzione storica, si mostrava cosciente del radicamento dell'umanità nel pregiudizio, della facilità con cui esso si perpetuava attraverso l'educazione e il commercio linguistico.

Motivi baconiani

Spinoza assume tale cura traducendola in un tessuto linguistico differente da quello dell'inglese, in quanto imperniato soprattutto sulla dicotomia tra *immaginazione* e *intelletto*, a sua volta risolto di una valutazione della *mens*, della sua autonomia e efficacia, estranea alla prospettiva teorica baconiana. Istanza prioritaria diventa allora quella di marcare le varie modulazioni (falsità, finzione, dubbio) della passività dell'*anima* (termine che l'olandese impiega, nel contesto, proprio per connotare la stretta sintonia con le modificazioni della corporeità), rispetto ai momenti in cui si esprime la *potenza della mente* (§ 84), di contrapporre alla *vaghezza* e indeterminatezza del suo patire la definizione e chiarezza dell'*idea vera*, oggetto dell'intelligenza.

L'immaginazione e l'intelletto

Inoltre, pur proponendo il compito della demarcazione come introduttivo, Spinoza continuamente richiama la necessità della corretta procedura inferenziale, secondo la *norma* della *idea vera data*, così come nel capitolo precedente aveva sostenuto che è solo ragionando adeguatamente che si prova il buon ragionamento. Egli garantisce logicamente la possibilità della *emendatio* con la intimità tra *intelletto* e *verità*, nella convinzione che non si dia altra strada per la dissoluzione di ogni appannamento che quella rappresentata dalla riflessione sulla *idea vera data*.

Emendazione intelletto e verità

È in tal senso significativo l'esordio, che intende, con il minuzioso e sistematico programma di indagine nell'ampia casistica della *immaginazione*, denunciare proprio la diffusa acquiescenza nell'errore e l'urgenza di una presa di coscienza dello scarto tra la *percezione vera e tutte le altre*. Spinoza richiama dunque a una meditazione sulla condizione media di smarrimento della verità, interpretata non come sbandamento rispetto a una meta estrinseca, piuttosto come offuscamento dell'originario orizzonte veritativo, dischiuso dalla potenza della mente. Così sono da leggere i riferimenti iniziali, poi regolarmente ribaditi di passaggio, alla veglia, al sonno e al sogno, con i quali si accentuano situazioni esistenziali e gnoseologiche di disorientamento. La loro risoluzione è rigorosamente vincolata all'esercizio dell'intelligenza secondo la sua norma intrinseca: l'autore anzi sottolinea (§ 61) come la stessa applicazione dell'*intelletto* a una *idea fittizia* sia sufficiente a palesarne la eventuale natura falsa. Non sarebbe quindi possibile una preventiva politura della *mens* prescindendo da (e per garantire poi) la sua corretta applicazione; è questa semmai a assicurare quella, in virtù appunto dell'intimità tra verità e intelletto.

Lo smarrimento della verità

L'altro tratto baconiano che il testo manifesta è la consapevole premura per l'intreccio di *immaginazione* e *linguaggio*, o meglio per l'effetto di trascinamento e distorsione che gli usi linguistici forgiati sui fraintendimenti della immaginazione producono sul piano della comprensione. Si tratta di una preoccupazione costante, che Spinoza confermerà ancora nel *Tractatus theologico-politicus* (1670) e nella *Ethica* (1677). Nel nostro contesto essa si presenta sotto due distinte ma connesse connotazioni:

L'immaginazione e il linguaggio

- come rilievo della inefficacia euristica (per la ricerca) delle astrazioni (§ 55),
- come denuncia della indeterminatezza concettuale del linguaggio ordinario (§§ 88-89).

In entrambi i casi è possibile individuare un precedente nella battaglia culturale del Lord Cancelliere: il secondo aspetto è infatti costitutivo della *pars destruens* del *Novum Organon* (1621), dove si presenta tra gli *idola fori*, collegandosi al primo nella polemica contro la sterilità della *induzione* (per mera enumerazione) di matrice aristotelica. In realtà, troviamo in Bacone una attenzione per la dimensione linguistica che Spinoza orienta diversamente: egli, infatti, muovendo da differenti convinzioni metafisiche e gnoseologiche, risulta soprattutto interessato alla determinazione di concetti attraverso una loro costruzione mentale. Pur mantenendo una stretta relazione con la lezione metodologica baconiana (per il nesso tra definizione e produzione), quella spinoziana si mantiene dunque in una dimensione contemplativa, si potrebbe dire *mentalistica*, estranea alla riflessione del filosofo inglese.

L'olandese è in effetti tutto inteso a rimarcare nella astrazione l'esito di una deficiente intellesione delle essenze o esistenze: il concetto estratto da una molteplicità di esemplari è tale in virtù della propria sfocatura, nel cui alone finiscono per perdersi i dettagli che soli possono trattenere dall'arbitrio della *finzione* (§55). È inoltre evidente che, secondo il filosofo, la nozione astratta non svela una intelaiatura ontologica specifica, concorrendo semmai a offuscare la nostra apprensione dell'*ordine della Natura*. Analogamente, nei rilievi linguistici che chiudono il capitolo, dopo aver ribadito l'origine gratuita di molti *concetti* (*conceptus*) nel commercio di sensazione e *memoria*, Spinoza osserva come tale attività sia fonte di errore, coniugandosi con la strutturale debolezza del linguaggio comune e della sua produzione volgare. In tal senso esso

I limiti della astrazione

non svolge alcuna funzione rivelativa rispetto alla realtà da conoscere, che tende piuttosto a coprire nelle proprie approssimazioni, ingannando (come risulta dalla esemplificazione) sul valore degli strumenti espressivi impiegati: le denominazioni dei veri oggetti dell'intelletto risultano infatti per lo più negative, costruite cioè a partire dai nomi positivi forgiati sulla scorta della ordinaria esperienza. Con la conseguenza di trovarsi così svuotate della propria intrinseca valenza affermativa (reale) e quindi della centralità epistemologica che l'ordine ontologico richiederebbe loro.

Lo sfondo cartesiano del capitolo si impone a sua volta sin dalle prime battute:

I motivi cartesiani

- genericamente nell'invito alla riflessione, nel rilievo della necessità di una attenta meditazione intorno alla fenomenologia della *imaginatio*, proposta esemplarmente dalla combinazione (*classica* in Descartes) di veglia, sonno e sogno: così l'*idea fittizia* corrisponderà al sogno e alla accidentalità delle sue associazioni; l'*idea falsa* al sogno a occhi aperti (che avvolge progressivamente nelle spire della *paazzia*), l'*idea dubbia* al disorientamento della condizione intermedia tra sogno e veglia¹;
- nello spazio riservato a un problema, quello del *dubbio*, che aveva rivestito una funzione metodologico-catarattica nella produzione del filosofo francese;
- nel lessico dell'autore, che rispetto alla successiva prova dell'*Ethica* rimane qui ancorato alla concettualità del *Discours* e delle *Meditationes*: così non si parlerà tanto di *adeguatezza* delle idee, ma della loro *chiarezza* e *distinzione*, facendo per lo più prevalere ancora, almeno a livello espressivo, la metafora speculativa della definizione ottica su quella geometrica della coerenza interna nella costruzione logica, che pure ritroviamo esplicitamente e consapevolmente impiegata;
- nella centralità del nesso tra *semplicità* e *verità* che Descartes aveva in proprio sviluppato nel giovanile progetto (solo parzialmente condotto a termine) delle *Regulae ad directionem ingenii*.

Gli ultimi due punti sono tra loro strettamente legati, probabilmente proprio in virtù del modello rappresentato dalla incompiuta operetta cartesiana. Ne è prova l'indirizzo analitico della lezione metodologica proposta da Spinoza come risoltrice degli equivoci e delle falsificazioni della *immaginazione*, in altre parole, la esigenza di procedere attraverso una progressiva messa a fuoco delle idee (per cui l'impiego di sostantivi e aggettivi che richiamano la definizione e risoluzione delle immagini), che ne comporti la riduzione di complessità e la ricomposizione a partire dal *semplice*.

L'indirizzo analitico

Ciò che è reale al fondo di ogni idea, anche delle più confuse, si può recuperare, svelando inganni e distorsioni, ricostruendone la intelaiatura logica, determinandone i dettagli a partire dai componenti. Il presupposto cartesiano (o forse, potremmo dire, genericamente razionalistico) della strategia è quello della evidenza del *semplice*, della impossibilità di manipolarlo, quindi della sua *verità*. Come rivela un primo passaggio (§ 63), l'idea di una *cosa semplicissima* non potrà che essere *chiara e distinta*: affermazione che Spinoza sembra giustificare sulla scorta di un altro assunto cartesiano, quello dell'*intuitus* come atto puntuale della *mens* con cui questa afferra indiscutibilmente gli *atomi di evidenza*. Infatti egli osserva come la apprensione della *cosa semplicissima*, se ha

La evidenza del semplice

luogo, non possa essere parziale e dunque confusa - dal momento che non si tratta di un intero di parti - ma esclusivamente integrale e quindi tale da sorprendere l'oggetto elementare nella interezza della sua nota caratteristica.

La prescrizione analitica, come antidoto all'arbitrio della finzione e dell'errore, sottintende dunque una attività dell'intelletto - che noi abbiamo reso in termini di focalizzazione - con cui esso, in forza della sua intrinseca potenza veritativa, pretende la revisione della composizione di una idea. Spinoza presenta, analogamente al Descartes delle *Regulae*, anche se meno esplicitamente, tale riduzione come squisitamente *mentale* (*se la cosa composta di molti elementi viene divisa nel pensiero in tutte le sue parti semplicissime*), cioè come operazione che rispetta soprattutto una articolazione logica, lasciando nel contesto impregiudicata la questione della valenza ontologica del *semplice*. In altre parole, egli non si impegna in alcuna forma di atomismo², semmai è interessato a determinare come l'intelletto possa risolvere nella propria trasparenza una idea negli elementi (logici) che la producono, ricostruendone quindi la connessione (si pensi all'esempio della sfera [§ 72]).

Questa prospettiva analitica comporta anche la centralità di un altro aspetto metodologico fortemente sottolineato nelle *Regulae* cartesiane: la centralità dell'*ordine*. Da intendersi sia come sequenza logica di passaggi che evita la confusione e impone progressivamente la chiarezza, sia soprattutto come la esigenza logica, peculiare all'intelletto per la propria finitezza (§ 73), per cui esso detta quelle sequenze secondo il parametro della idea *chiara e distinta*, quindi, in primo luogo, a partire dalla idea semplice. Metodo e verità si incontrano e intrecciano indistricabilmente appunto in virtù della cogenza e coerenza della composizione, che, nel caso di una idea adeguata, dipende, come Spinoza sottolinea (§§ 69-71), dalla sola *natura dell'intelletto*. Per un verso, allora, l'autore può insistere sulla intrinseca necessità (cioè evidenza, verità e incontrovertibilità) del *semplice*, dall'altro introdurre la ricostruzione come una vera e propria eziologia, in cui gli elementi assunti come costitutivi diventano le cause prossime della essenza oggettiva (idea) presa in considerazione.

Anche in questo è possibile intravedere una ripresa cartesiana: come nella operetta incompiuta sul metodo e nelle successive *Meditationes* (I), la spirale analitica si arresta di fronte a quanto è percepito come imprescindibile per la intelligibilità dell'intero. Esso, di conseguenza, viene a rivestire una funzione gnoseologica e epistemologica decisiva, quale condizione trascendentale per la comprensione, e quindi costitutiva della essenza oggettiva. Inoltre anche in Spinoza possiamo individuare due livelli di condizioni: quelle specifiche e quelle generali, fondamentali nella misura in cui sono all'origine di ogni ordine (logico e, in questo caso, ontologico) ricostruttivo.

Nel nostro testo ciò può ricavarsi dalla già richiamata esemplificazione al § 72, dove i *pensieri semplici* (*semicerchio, movimento, quantità ecc.*) - nella propria affermativa puntualità concettuale disponibili, senza rischi di errore, per la *mens* - diventano, nell'esercizio dell'intelletto, matrici dell'idea di sfera, parti costitutive della sua essenza oggettiva in quanto capaci, generandola, di dar conto della sua natura. Accanto a queste e più al fondo, però, Spinoza si riferisce in altri passaggi (§ 75) a *prima elementa totius Naturae*, cui attribuisce, proprio in relazione all'*ordine*, un ruolo vincolante: non coglierli significa, infatti, stravolgere ogni possibile comprensione del tutto, *sconvolgere l'ordine della Natura*. Nel contesto immediato è difficile stabilire esattamente che cosa

L'analisi nel pensiero

Centralità dell'ordine

Condizioni specifiche e condizioni generali

Pensieri semplici e "prima elementa totius Naturae"

l'autore denoti con quella espressione; il successivo (§ 76) richiamo alla *origine della Natura* sembra esplicitare che gli *elementi* di cui qui si parla sono quelli che nel sistema della *Ethica* saranno definiti *sostanza, attributi e modi infiniti*, strutturalmente alla base di ogni realtà singolare e quindi di ogni intellesione. Si può di passaggio annotare come dalla combinazione di questi due livelli di condizioni risultino ulteriormente stigmatizzate la evanescenza e la illusorietà delle astrazioni, incapaci di determinare, e quindi distintamente focalizzare, una idea nel dettaglio della sua singolare essenza.

Dunque, *attenzione e ordine*, cioè consapevolezza della potenza veritativa dell'intelletto (acquisita a partire dai suoi strumenti innati, ad esempio nella applicazione matematica) e della sua autonomia, si dimostrano nella disamina spinoziana i mezzi necessari e sufficienti per strappare la mente agli imbarazzi e ai miraggi della *immaginazione*, nella misura in cui sono in grado di esprimere la reale forza creativa dell'intelletto (dissolvendo la illusoria convinzione che essa, invece, si possa saggiare nelle *finzioni* [§§ 58-59]), che è poi forza *logica*, necessità delle implicazioni tra *soggetto e predicato* (§ 62), tra parte e tutto. Proprio perciò essa finisce per coincidere con la stessa libertà della mente, intesa non come arbitrio (che la farebbe ricadere nella illusione del *sogno*), ma come piena e indipendente capacità di determinare l'orizzonte della *verità* (*la forma del vero ... deve dipendere dalla stessa potenza e natura dell'intelletto* [§ 71]).

Attenzione e ordine

A questi motivi si ricollega anche l'altro tratto provocatoriamente cartesiano del capitolo, quello riguardante il *dubbio* e la sua funzione in relazione alla certezza. Le indicazioni dell'autore sono nello specifico molto recise. Il dubbio non investe mai una idea per sé considerata, nella sua puntualità percettiva, ma sempre il nesso tra quella e un'altra, non percepita con chiarezza e distinzione. Nella esemplificazione spinoziana (§ 78) è solo riflettendo sulla fallacia dei sensi (cioè solo facendo intervenire un elemento critico ulteriore rispetto al dato percettivo diretto) che può sorgere il dubbio circa la reale dimensione del sole, di per sé (rimanendo cioè al dato immediato del senso) altrimenti non problematizzabile. Nel momento in cui si conoscessero adeguatamente il come e il perché di tale fallacia, e quindi si risolvesse la confusione intorno ai meccanismi percettivi, quel dubbio a sua volta svanirebbe. Ciò significa allora (§ 80) che il dubbio nasce da una ricerca condotta senza ordine, da accostamenti casuali: il corretto *esercizio* dell'intelletto, *secondo la norma dell'idea vera data* (dunque la determinazione delle singole idee e la verifica rigorosa dei passaggi), è sufficiente garanzia contro l'*impasse* e il disorientamento indotti dal dubbio. È bene sottolineare il termine (nostro) di *esercizio* perché è appunto l'attiva estrinsecazione della potenza dell'intelletto a escludere la incertezza.

Il dubbio

Spinoza può in tal senso affrontare Descartes in campo aperto (§ 79), a proposito di uno dei passaggi caratteristici della metafisica delle *Meditationes*: l'appello alla ipotesi di un *Dio ingannatore* può aver luogo solo laddove domini il malinteso circa l'idea di Dio. Ma come nella percezione chiara e distinta della natura del triangolo (i cui angoli interni assommano a due retti) possiamo pervenire a conoscenza senza il coinvolgimento di quella ipotesi (non vi è nulla, infatti, nell'idea che possa suggerire il dubbio), così siamo in grado, senza ricorrervi, di procedere fino a una percezione chiara e distinta dell'idea della *origine di tutte le cose*. Il che sarebbe poi sufficiente a annullare ogni ulteriore possibilità di dubbio sulle idee chiare e distinte. Il cosiddetto *dubbio iperbolico*

Il Dio ingannatore

cartesiano sarebbe insomma uno strumento improprio e inutile, impiegato a prescindere da una adeguata consapevolezza della intrinseca potenza della mente (sottolineata invece dall'autore nell'ennesimo richiamo matematico), con il quale si pretende di raggiungere estrinsecamente quanto può essere conquistato solo attraverso l'attiva costruzione delle essenze da parte dell'intelletto.

Il risvolto hobbesiano che intendiamo rilevare nel capitolo si lega direttamente alle osservazioni appena proposte. Quello che più sopra abbiamo definito *costruttivismo*, per il quale si danno importanti precedenti nelle pagine del *De Corpore* (che Spinoza conosceva bene, come dimostrano anche i successivi approfondimenti sul tema della *definizione*), si impone infatti nei paragrafi centrali, dove l'autore si impegna a riprendere e puntualizzare quanto anticipato nel capitolo precedente riguardo alla *verità*, o meglio al nesso tra *intelletto* e *verità*. Sebbene il testo faccia emergere il razionalismo al fondo delle convinzioni spinoziane, la fiducia nella sorgiva capacità della mente di aprire l'orizzonte dell'essere, di ripercorrerne le articolazioni, e in questo senso non possa accostarsi alla sobrietà empiristica di Hobbes e alla sua concezione della scienza come esercizio sostanzialmente linguistico, tuttavia il modello geometrico che l'olandese sfrutta è affine a quello impiegato dall'inglese.

Il motivo
hobbesiano

L'archetipo matematico era stato d'altra parte centrale anche nella riflessione metodologica cartesiana, dove aveva ricoperto (soprattutto nelle *Regulae*) la funzione di palestra ideale in cui sorprendere la mente negli atti percettivi produttivi di evidenza (*intuizione*) e certezza (*deduzione*), e nelle operazioni (riassumibili nella *enumerazione*) attraverso le quali essa rendeva a sé (alla sua logica intrinseca) conformi i propri oggetti, analizzandoli nelle loro *nature semplici* (tali però rispetto alla mente stessa) e ricomponendoli da esse, così da ottenere in ogni ambito di applicazione quella trasparenza intelligibile che indiscutibilmente caratterizzava le scienze matematiche. Pur avendo già riconosciuto la presenza di questa lezione, mi pare comunque che anche i tratti hobbesiani dei paragrafi §§ 69-72 siano chiari.

La *verità* è posta (§ 71) nel pensiero, come effetto della *natura e potenza dell'intelletto*: essa non scaturisce come registrazione da parte della mente di un intervento causale dell'oggetto e dunque nella *corrispondenza* tra quello e il pensiero. La *verità* non si istituisce nel *riferimento* all'oggetto. La sua essenza veritativa non ha a che fare con denotazioni estrinseche (che risultano secondarie [§ 69]) ma con la coerenza, determinatezza, compiutezza e necessità (caratteri che possono complessivamente sintetizzarsi nella *adeguatezza*) intrinseche all'idea. Spinoza non interpreta quindi tali proprietà come conseguenze del modellarsi del pensiero sul suo oggetto, quasi riflessi dei caratteri ontologici di quello: al contrario, la *adaequatio* è risvolto esterno della interna adeguatezza dell'idea, frutto della autonoma capacità formativa dell'intelletto. Le indicazioni spinoziane in merito sono inequivocabili: la ordinata ideazione di una costruzione è *vera* indipendentemente dalla sua realizzazione concreta e quindi dalla corrispondenza con l'edificio costruito; l'idea di un nuovo ente non è meno vera, insieme ai pensieri che da essa logicamente si possono ricavare, per il fatto che esso non sia ancora esistente (come confermava la tradizionale interpretazione teologica della intelligenza creatrice di Dio).

Verità e adeguatezza

È a questo punto che Spinoza incontra Hobbes: l'inglese era ben lontano dal condividere una simile visione delle innate possibilità della mente, che nel suo caso si limitava effettivamente alla registrazione delle modificazioni, riducendosi anzi alla motilità della materia cerebrale (in questo senso in continuità con il mondo corporeo e in netta antitesi al dualismo cartesiano, a suo modo ripreso da Spinoza). Tuttavia, quando si era trattato di delineare le peculiarità della *scientia*, introducendo la discriminante dimensione simbolica - nelle cui definizioni convenzionali soltanto potevano sorgere la universalità e la necessità proprie di un sapere *forte* - Hobbes aveva concesso spazio alla creativa capacità ordinatrice che si esprime nel linguaggio, alla possibilità di istituire arbitrariamente un universo segnico entro cui disporre il caotico o disomogeneo materiale empirico, per trasfigurarli nella rigorosa sintassi della ragione.

Spinoza e
Hobbes

In tale prospettiva la geometria aveva assunto un ruolo particolare, dal momento che in essa quella capacità si esprimeva liberamente, generando il proprio oggetto attraverso procedimenti definitivi, al di fuori, cioè, di ogni pressione empirica, di ogni esigenza di corrispondere, con le proprie trame, a oggetti estranei e indipendenti. Ciò rappresentava per il filosofo una condizione limite della conoscenza, e appunto per questo un modello: non a caso nei suoi testi ritorna insistentemente il riferimento alla cosiddetta *ipotesi annichilatoria*, con cui si postulava una distruzione del mondo che avrebbe reso un eventuale superstita libero di ricostituirlo idealmente a partire dal proprio patrimonio rappresentativo. Ciò doveva consentire al filosofo di individuare e determinare linguisticamente i fondamenti concettuali dell'impresa scientifica (in primo luogo spazio e tempo) e i corrispettivi ontologici (estensione e movimento) senza condizionamenti precostituiti.

Il ruolo della
geometria

Spinoza pare mutuare tale paradigma formativo, attribuendo all'intelletto una forza produttiva di idee autonoma rispetto al dato sensibile e dunque espressiva della sua logica intrinseca. La verità dell'idea *costruita* dalla mente (nell'esempio, per accentuarne la libertà, un oggetto matematico (§ 72)) dipende dalla coerenza con cui gli elementi costitutivi sono sviluppati nell'intero che ne risulta, come le diverse componenti di un progetto, per quanto immediatamente eterogenee, trovano nel disegno complessivo la giustificazione della loro funzione. L'autore rimarca addirittura che, considerate parzialmente, le percezioni che convergono nella formazione dell'idea possono essere reciprocamente estranee da un punto di vista logico e quindi, prese come affermazioni, potrebbero risultare false: la verità si genera nel compimento dello schema concettuale rispetto a cui quelle sono solo funzionali. Secondo le indicazioni del precedente hobbesiano, si propone così una valutazione delle idee connessa alla loro determinatezza eziologica: l'intelligibilità sarà proporzionale al grado di trasparenza della loro composizione.

Verità e co-
struzione

Possiamo allora conclusivamente annotare come in tale direzione la disamina spinoziana della *forma del pensiero vero* finisca per saldarsi con la prospettiva analitica già considerata, dal momento che riconosce un problema della *verità* solo relativamente alle composizioni, escludendone di conseguenza i *pensieri semplici*, i quali nella propria puntualità implicano la coincidenza tra *concetto* e *affermazione*.

¹) De Dijn, *op. cit.*, p.126.

²) Rousset, *op. cit.*, p.307.

La seconda parte del Metodo

[91] Quindi, per arrivare finalmente alla seconda parte di questo metodo^e, porrò in primo luogo il nostro scopo in questo Metodo, poi i mezzi per acquisirlo. Lo scopo è dunque avere idee chiare e distinte, tali cioè che siano formate dalla mente pura e non da moti fortuiti del corpo. In seguito, perché tutte le idee siano ricondotte a unità, ci sforzeremo di concatenarle e ordinarle in modo tale che la nostra mente, per quanto possibile, riproduca obiettivamente la formalità della Natura, sia nella sua totalità, sia nelle sue parti.

La seconda parte del Metodo

[92] Quanto al primo, come abbiamo già detto, si richiede per il nostro fine ultimo che la cosa sia concepita o per la sua sola essenza, o per la sua causa prossima. Cioè se la cosa è in sé, ossia, come si dice volgarmente, causa di sé, allora dovrà essere compresa per la sua sola essenza. Se invece la cosa non è in sé e richiede piuttosto una causa per esistere, dovrà allora essere compresa per la sua causa prossima. Infatti, in realtà, la conoscenza^f dell'effetto non è altro che acquisizione più perfetta della causa.

La conoscenza attraverso l'essenza o la causa prossima

[93] Perciò non sarà a noi mai lecito, finché prendiamo in considerazione la ricerca delle cose, concludere qualcosa a partire da astrazioni, e avremo molta cura di non mescolare ciò che si trova soltanto nell'intelletto con ciò che è nella realtà. Ma la migliore conclusione si dovrà ricavare da una essenza particolare affermativa, ovvero da una vera e legittima definizione. Infatti dai soli assiomi universali l'intelletto non può discendere alle cose singolari, dal momento che gli assiomi si estendono a infinite cose, e non determinano l'intelletto a contemplare un singolare piuttosto che un altro.

[94] Dunque la via corretta per l'indagine è formare i pensieri da una qualche definizione data. Ciò procederà tanto più felicemente e facilmente quanto meglio definiremo una certa cosa. Per cui il cardine di tutta questa seconda parte del Metodo consisterà solo in ciò: nel conoscere le condizioni di una buona definizione e quindi nel modo di trovarle. In primo luogo, quindi, tratterò delle condizioni della definizione.

La definizione

[95] Una definizione per dirsi perfetta dovrà spiegare l'intima essenza della cosa, e aver cura di non impiegare al suo posto qualche sua proprietà. Per spiegare ciò, omettendo altri esempi affinché non sembri che io voglia scoprire gli errori degli altri, porterò solo l'esempio di una cosa astratta, che vale sempre, comunque venga definita, cioè del circolo: se lo si definisce come una figura le cui linee condotte dal centro alla circonferenza sono eguali, nessuno può evitare di vedere come tale definizione spieghi pochissimo l'essenza del circolo, ma solo una sua proprietà. E sebbene, come ho detto, questo conti poco in riferimento alle figure e a

^e La regola principale di questa parte (come risulta dalla prima parte) è verificare tutte le idee che troviamo in noi originate dal puro intelletto, così da distinguerle da quelle che immaginiamo. Ciò si dovrà ricavare dalle proprietà di ognuna, cioè della immaginazione e dell'intelletto.

^f Nota che da ciò appare che non possiamo [legittimamente o propriamente] comprendere nulla della Natura senza rendere contestualmente la nostra conoscenza della prima causa, ossia di Dio, più ampia.

altri enti di ragione, conta invece molto in riferimento agli enti fisici e reali, poiché le proprietà delle cose non sono comprese finché se ne ignorano le essenze. Se invece le tralasciamo, necessariamente ribalteremo la concatenazione dell'intelletto che deve riprodurre la concatenazione della Natura, e ci allontaneremo completamente dal nostro scopo.

[96] Per liberarci di questo difetto, si dovranno osservare nella Definizione le seguenti indicazioni:

*Indicazioni
per la defini-
zione*

- I. Se la cosa è creata, la definizione, come abbiamo detto, dovrà comprendere la causa prossima. Per esempio, secondo questa legge, un circolo dovrà essere definito così: esso è la figura che è descritta da una qualunque linea, di cui una estremità sia fissa, l'altra mobile. Questa definizione comprende chiaramente la causa prossima.
- II. Si richiede un concetto o una definizione della cosa tale che tutte le proprietà della cosa possano essere dedotte da essa, mentre la si considera da sola, e non piuttosto congiunta con altre, come si può vedere in questa definizione del circolo. Infatti da essa si deduce chiaramente che tutte le linee condotte dal centro alla circonferenza sono uguali. Che ciò sia un necessario requisito della definizione è così manifesto a chi vi attenda, che non sembra valga la pena soffermarvisi per la dimostrazione, e nemmeno mostrare per mezzo di questo secondo requisito che ogni definizione deve essere affermativa. Intendo la affermazione intellettuale, curandomi poco di quella verbale, la quale talvolta, per la scarsità di vocaboli, potrà forse esprimersi negativamente, sebbene intesa affermativamente.

[97] Questi sono invece i requisiti della definizione di una cosa increata:

- I. Che escluda ogni causa, cioè che l'oggetto non richieda altro che il proprio essere per la sua spiegazione.
- II. Che data la definizione di questa cosa non rimanga altro spazio per l'interrogativo: esiste?
- III. Che, per quanto riguarda la mente, non abbia alcun sostantivo che possa essere aggettivato, cioè che non sia spiegata tramite qualche astrazione.
- IV. In ultimo (sebbene non sia molto necessario notarlo) si richiede che dalla definizione della cosa si deducano tutte le sue proprietà. Tutto ciò è pure manifesto a chi vi attenda con cura.

[98] Ho detto anche che la migliore conclusione dovrà essere ricavata da una essenza particolare affermativa. Quanto più particolare è l'idea, tanto più essa è distinta e quindi chiara. Ragion per cui da parte nostra dobbiamo massimamente ricercare la conoscenza dei particolari.

Commento

Il breve capitolo si propone come *seconda parte* di questo discorso sul *metodo*, concentrandosi su un tema di grande rilievo per il disegno complessivo del programma spinoziano, come emerso anche nel nostro commento del capitolo precedente: il problema della definizione. Esso ci consente così di tornare sul rapporto tra Spinoza

*Il problema
della defini-
zione*

e Hobbes, che proprio intorno a questo tema sembra (perché non tutti gli interpreti sono concordi) farsi trasparente.

I primi due paragrafi sintetizzano la questione, rivelandone la centralità nella strategia metodologica dell'autore, ma soprattutto il nesso con la finalità complessiva del *Tractatus*. Così Spinoza può richiamare il *nostro fine ultimo* e, in relazione a esso, lo *scopo del Metodo*: se il *finis ultimus*, ricordiamolo, è gnoseologico e metafisico allo stesso tempo (*cognitio unionis, quam mens cum tota Natura habet*), certamente comporterà la comprensione della struttura, della *essenza* delle cose; di conseguenza *scopus* della *via* sarà avere *idee chiare e distinte* (la quarta forma di percezione contemplata nella seconda parte dell'opera). In questo modo si rinnova l'atto di fede nella *potenza della mente*, la quale, dopo aver adeguatamente prodotto tali *essenze oggettive*, sarà chiamata al compito, squisitamente logico, di svilupparle organicamente (*concatenarle e ordinarle*), ma non per realizzarne un sistema meramente logico, piuttosto per replicare obiettivamente (*obiective*) la *formalità* (in altri termini la realtà essenziale, la struttura ontologica) della *Natura*, nel tutto e nelle parti. Dunque, non una ricostruzione ipotetica, solo probabile, nella prospettiva della difformità tra l'ordine artificiale della mente e il mondo, come registriamo in Hobbes, semmai una riproduzione, nella sintassi logica dell'intelletto, delle articolazioni della realtà, muovendo dalla convinzione della fondamentale coincidenza dei due ordini.

Il problema della *definizione* è introdotto in questo contesto, in cui evidentemente esso assume una forte valenza speculativa, dal momento che l'intelligenza dell'essenza richiede di tracciarne i contorni in modo netto, così da consentirne la visibilità alla mente pura, escludendo qualsiasi contaminazione tra la concretezza della *inquisitio rerum* e l'astrattezza di una soluzione soltanto verbale: di qui l'insistenza sulla necessità di partire da *essenze particolari affermative* e non da nozioni astratte o assiomi universali, che precluderebbero la comprensione di quanto è specifico. D'altra parte, la *recta via inveniendi* impone alla mente di procedere formando i pensieri da una definizione data, cioè di svolgere quanto implicitamente vi è posto: questo nuovamente esige una *buona definizione*. È come se l'autore esortasse alla ricerca facendo appello al pieno dispiegamento della forza logica dell'intelletto, che si esprime appunto a partire dalla definizione.

La esemplificazione matematica è preziosa per intendere correttamente questo aspetto della proposta spinoziana. Ritroviamo, infatti, il riferimento privilegiato alla *costruzione* di una figura piana, che consente di collegarne definizione e *descrizione* genetica, così che non siano le proprietà a contribuire alla determinazione dell'essenza, ma piuttosto dalla sua formazione esse possano essere dedotte. Spinoza rimarca proprio questa esigenza formativa, coniugandola con l'ordine e la sistematicità: la produzione intellettuale della essenza attraverso la sua *causa prossima* garantisce allo stesso tempo la *concatenatio* logica e quella ontologica (§ 95), e introduce in ultima analisi anche il riferimento (necessario come origine della serie causale) all'ente *increatedo*. L'assunzione del modello geometrico non distoglie dunque dall'impegno di riflettere nel pensiero la impalcatura degli *enti fisici e reali*, prescrivendo semmai di non risolvere la *concatenazione* semplicemente in una coerente sequela deduttiva, efficace nel caso di *entia rationis*, ma troppo astratta per afferrare le essenze particolari e le conseguenti proprietà delle cose. In tal senso sono importanti i rilievi di De Djin:

Fine ultimo e scopo del Metodo

La funzione della definizione

Definizione e costruzione

<<Il metodo geometrico o via della dimostrazione, che è il metodo della scoperta, non dovrebbe essere confuso con una deduzione puramente formale o con un metodo assiomatico. Un metodo puramente formale (in senso contemporaneo) non tiene conto dei contenuti. Il metodo geometrico è parte di un generale metodo *riflessivo*, che presuppone contenuti o la presenza di essenze oggettive e delle loro relazioni reciproche. Si tratta di un metodo di deduzione “causale”, in cui è indicato come, a partire dalla definizione o intelligenza “per mezzo della causa prossima”, possono essere dedotte proprietà reali, e come dobbiamo procedere da una essenza reale all'altra, secondo le intrinseche relazioni causali che tra loro intercorrono>>¹.

Spinoza, in effetti, distingue decisamente due situazioni ontologiche cui la definizione può riferirsi:

Tipi di definizione

- il caso di un ente creato, di cui essa dovrà comprendere la *causa prossima*, in altre parole indicare il processo genetico che consenta di ricavare tutte le proprietà;
- il caso di un ente *increatedo*, di cui essa dovrà invece mettere in rilievo l'essere, bandendo ogni tentazione *verbifica*, cogliendone il nesso immediato tra *essenza* (quel che l'ente è per sé) e *esistenza*, così da escludere qualsiasi dubbio sulla esistenza stessa.

Di fatto, come dimostra l'impresa dell'*Ethica*, anche nel secondo caso la definizione investe la dimensione eziologica, sebbene nella forma particolare del *causa sui*. Insomma, la distinzione operata in questo capitolo rispecchia una visione ontologica che prevede la dicotomia tra *ciò che è per sé* e *ciò che è per altro*, che verrà fissata proprio nelle prime definizioni dell'opera maggiore, mentre il costruttivismo logico esprime non il gusto fine a se stesso della coerenza sistematica, bensì la dinamica causale che impronta la realtà. La nota ^f segnala come inevitabilmente ogni tentativo di comprensione della *Natura* debba sfociare in un progressivo approfondimento della *prima causa*: questo a testimonianza della funzione condizionante di tale referenza nella operazione di definizione genetica di quanto è *creato*.

Definizione e struttura ontologica

Si osservi la sottolineatura del carattere affermativo dell'essenza definita: il fatto che Spinoza ribadisca l'esigenza della affermatività della definizione, almeno a livello intellettuale, è senz'altro indice del suo concettualismo, per cui secondaria è la formulazione verbale - anche alla luce dei limiti, di cui l'autore si mostra ben consapevole, del linguaggio - e decisiva la capacità di determinare l'essenza in modo puntuale, di formarla alla luce dell'intelletto. Nello stesso tempo, però, tale insistenza rivela anche il rifiuto di procedere per astrazioni oppure da nozioni universali (gli *assiomi*), che non potrebbero contribuire a focalizzare o delimitare una natura *particolare*.

La determinazione dell'essenza

¹) De Djin, *op. cit.*, p.154.

L'ordine del pensiero

[99] Quanto all'ordine, in verità, affinché tutte le nostre percezioni siano ordinate e unite, si richiede che, appena è possibile e la ragione lo richieda, noi indaghiamo allo stesso tempo se ci sia qualche ente e quale, che sia la causa di tutte le cose, così che la sua essenza oggettiva sia anche causa di tutte le nostre idee; allora la nostra mente, come dicemmo, massimamente riprodurrà la Natura: infatti ne avrà obiettivamente l'essenza, l'ordine e l'unione. Donde possiamo vedere che soprattutto ci è necessario dedurre sempre da cose fisiche ovvero da enti reali tutte le nostre idee, procedendo, finché è possibile, da un ente reale a altro ente reale, secondo la serie delle cause, in modo tale da non passare a astrazioni e universali, né inferendo da essi qualcosa di reale, né inferendo essi da qualche ente reale. In entrambi i casi, infatti, si interrompe il vero progresso dell'intelletto.

*L'ordine
della dedu-
zione*

[100] Ma si deve notare che qui io per serie di cause e di enti reali non intendo la serie delle cose singolari mutevoli, ma solo la serie delle cose fisse e eterne. Sarebbe proprio impossibile per la debolezza umana afferrare la serie delle cose singolari mutevoli, sia per la loro moltitudine, irriducibile a numero, sia per le infinite circostanze in una medesima cosa, ognuna delle quali può fungere da causa della esistenza o non esistenza della cosa. Infatti la loro esistenza non ha alcuna connessione con la loro essenza, ossia, come già abbiamo detto, non è verità eterna.

*Le cose fisse
e eterne*

[101] In vero, non è neppure necessario comprenderne la serie. Infatti le essenze delle cose singolari mutevoli non sono da ricavare dalla loro serie o ordine di esistenza, dal momento che essa non ci offre che denominazioni estrinseche, relazioni o, al massimo, circostanze: tutti elementi che risultano estranei all'intima essenza delle cose. Questa invece si dovrà ricercare nelle cose fisse e eterne, e nello stesso tempo nelle leggi inscritte in quelle, come nei loro veri codici, secondo cui tutte le cose singolari divengono e sono ordinate. Infine queste cose singolari mutevoli dipendono tanto intimamente e (per dir così) essenzialmente da quelle cose fisse, che senza quelle non possono essere né essere concepite. Per cui queste cose fisse e eterne, sebbene siano singolari, tuttavia per la loro presenza ovunque e la loro potenza molto estesa saranno per noi come universali o generi delle definizioni delle cose singolari mutevoli, e cause prossime di tutte le cose.

[102] Ma, così stando le cose, sembrano esserci non poche difficoltà per poter pervenire alla conoscenza di questi singolari: infatti, concepirle tutte insieme è compito di gran lunga superiore alle forze dell'intelletto umano. Invece, come abbiamo detto, l'ordine per intendere l'una dopo l'altra non si deve ricercare nella loro serie di esistenza, e neppure nelle cose eterne. Qui infatti tutte queste cose esistono per natura contemporaneamente. Per cui altri aiuti sono necessariamente da ricercare oltre quelli che utilizziamo per comprendere le cose eterne e le loro leggi. Tuttavia non è questo il luogo per considerarli, né è necessario se non dopo aver acquisito conoscenza sufficiente delle cose eterne e delle loro infallibili leggi, e dopo che la natura dei nostri sensi ci risulti nota.

*Il ruolo della
esperienza*

[103] Prima di accingerci alla conoscenza delle cose singolari, sarà tempo di trattare quegli aiuti che tendono tutti a farci usare consapevolmente i nostri sensi e a fare, secondo leggi certe e con ordine, gli esperimenti che siano sufficienti alla determinazione della cosa indagata, così da concluderne, infine, secondo quali leggi delle cose eterne sia prodotta, e a conoscere la sua intima essenza, come mostrerò a suo luogo. Qui, per ritornare al nostro proposito, cercherò solo di trattare quelle cose che sembrano necessarie perché si possa pervenire alla conoscenza delle cose eterne, e per formare le loro definizioni alle condizioni sopra esposte.

[104] Perché ciò accada, si deve richiamare alla memoria ciò che sopra dicemmo, cioè che, quando la mente attenda a qualche pensiero per valutarlo, e in buon ordine deduca quelle cose che è legittimo dedurre, se quel pensiero sarà falso essa individuerà la falsità; se invece sarà vero, allora continuerà con successo, senza interruzione alcuna, a dedurre cose vere. Questo, affermo, è richiesto per il nostro compito. Infatti i nostri pensieri non possono essere determinati da nessun altro fondamento.

Il fondamento della deduzione

[105] Se dunque vogliamo esaminare la prima di tutte le cose, è necessario che si dia un fondamento che diriga a ciò i nostri pensieri. Di conseguenza, dal momento che il Metodo è la stessa conoscenza riflessiva, questo fondamento, 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 e forze. Infatti, acquisita tale conoscenza, avremo il fondamento da cui dedurre i nostri pensieri, e la via attraverso cui l'intelletto, conformemente alla propria capacità, sarà in grado di pervenire alla conoscenza delle cose eterne, tenute certamente in considerazione le sue forze.

[106] Ma se appartiene alla natura del pensiero formare idee vere, come mostrato nella prima parte, qui si deve esaminare che cosa intendiamo per forze e potenza dell'intelletto. Giacché, in vero, la parte principale del nostro Metodo è comprendere nel modo migliore le forze dell'intelletto e la sua natura, siamo costretti necessariamente (per quanto sostenuto nella seconda parte) a dedurre queste cose dalla vera definizione del pensiero e dell'intelletto.

L'intelletto e la sua definizione

[107] Ma fin qui non abbiamo avuto alcuna regola per trovare le definizioni. E poiché non possiamo darne a meno di conoscere la natura o definizione dell'intelletto e la sua potenza, ne segue che o la definizione dell'intelletto deve, di per sé, essere chiara, oppure non possiamo comprendere nulla. Tuttavia quella, di per sé, non è assolutamente chiara; dal momento che, però, le sue proprietà, come tutte le cose che abbiamo dall'intelletto, non possono essere percepite chiaramente e distintamente se non è conosciuta la loro natura, allora la definizione dell'intelletto risulterà nota per sé, se attendiamo alle sue proprietà che comprendiamo chiaramente e distintamente. Dunque, enumeriamo qui le proprietà dell'intelletto, esaminiamole e cominciamo a trattare dei nostri strumenti innati[§].

[108] Le proprietà dell'intelletto, che ho in particolare notato e intendo chiaramente, sono queste:

L'intelletto e le sue proprietà

[§] Vedi sopra § 31.

- I. Che implica certezza, cioè che sa che le cose sono formalmente così come sono in esso contenute oggettivamente.
- II. Che percepisce alcune cose, ossia forma alcune idee in modo assoluto, alcune invece ricavandole da altre. Infatti forma l'idea di quantità in modo assoluto, senza attendere a altri pensieri; ma può formare l'idea di moto solo attendendo all'idea di quantità.
- III. Quelle che forma in modo assoluto esprimono infinità; quelle determinate invece le forma da altre. Infatti se percepisce l'idea di una quantità attraverso una causa, allora determina tale idea per mezzo dell'idea di quantità, come quando percepisce che un corpo ha origine dal moto di un piano, un piano dal moto di una linea, e infine la linea dal moto di un punto. Queste percezioni non servono a comprendere la quantità, ma solo a determinarla. Ciò è evidente per il fatto che le concepiamo come se si originassero dal moto, pur non percependo il moto, e anche perché possiamo continuare all'infinito il moto per formare la linea, cosa che non potremmo fare se non avessimo l'idea della quantità infinita.
- IV. Forma le idee positive prima delle negative.
- V. Percepisce le cose non tanto nella durata, quanto sotto una certa specie di eternità e in numero infinito; o piuttosto per percepire le cose non attende al numero né alla durata; quando invece immagina le cose, le percepisce di un certo numero, di una determinata durata e quantità.
- VI. Le idee che formiamo chiare e distinte sembrano seguire così dalla sola necessità della nostra natura, da sembrare dipendere assolutamente dalla nostra potenza; per le confuse vale, invece, il contrario. Esse infatti sono spesso formate nostro malgrado.
- VII. La mente può determinare in molti modi le idee delle cose che l'intelletto forma da altre: come, per esempio, per determinare il piano di una ellisse finge che una penna attaccata a una corda si muova intorno a due centri, ovvero concepisce infiniti punti che abbiano sempre una stessa e certa relazione con una linea retta data, ovvero un cono secato da un piano obliquo, così che l'angolo di inclinazione sia maggiore dell'angolo al vertice del cono, o in infiniti altri modi.
- VIII. Quanto più le idee esprimono la perfezione di qualche oggetto, tanto più sono perfette. Infatti non ammiriamo l'architetto che ha progettato una cappella allo stesso modo di uno che ha progettato un tempio insigne.

[109] Non mi soffermo sulle rimanenti cose, che si riferiscono al pensiero, come l'amore, la letizia ecc.: infatti non fanno al nostro scopo presente, e neppure possono essere concepite se non è percepito l'intelletto. Poiché se è tolta del tutto la percezione, sono tolte del tutto anche queste cose.

[110] Le idee false e fittizie non hanno nulla di positivo (come abbiamo abbondantemente mostrato) per cui si dicano false o fittizie; sono considerate tali piuttosto solo per un difetto del pensiero. Dunque le idee false e fittizie, in quanto tali, non ci possono insegnare nulla della essenza del pensiero. Questa dovrà invece cercarsi a partire dalle proprietà positive appena recensite, cioè si deve stabi-

lire qualcosa di comune da cui queste proprietà seguano necessariamente, ovvero qualcosa che, una volta dato, comporti che siano date necessariamente anche queste, una volta tolto, invece, che tutte queste siano tolte.

Il resto manca

Commento

L'ultimo capitoletto dell'opera incompiuta riassume, nella propria apparente aporeticità, la circolarità (sostanzialmente *virtuosa*) che ne contraddistingue la proposta metodologica, centrata intorno alla *idea ideae*, alla riflessione sulla *idea vera*, in ultima analisi intorno alla auto-osservazione logica da parte dell'intelletto. L'esame in trasparenza (come nel caso della geometria) della logica intrinseca alla verità non fa altro, infatti, che svelare la capacità formativa della mente, con la conseguenza di accentuarne le possibilità veritative, procedendo conformemente a tale potenza.

Aporeticità e circolarità

Il perno intorno al quale si muove la ricerca spinoziana in questo trattato è appunto l'intelletto, qui chiaramente riconosciuto come *fondamento* (§ 105), condizione per lo stesso compimento dello sforzo conoscitivo. La circolarità di cui ho parlato è dunque quella che si è originariamente mostrata nella insidenza della verità, per cui il punto di partenza della riflessione era l'idea vera intrinseca all'intelletto stesso, fissandosi poi, come l'autore ha modo di ribadire (§ 105), come riconoscimento di quel che costituisce la *forma della verità*: in pratica la logica con cui l'intelletto costruisce le *essenze oggettive*. Così lo svolgersi dell'opera, nella sua parte centrale e finale, appare una immersione interna a tale logica, nel corso della quale, con un moto a spirale, ripetitivo solo in superficie, essa viene progressivamente messa a fuoco.

Nel capitolo conclusivo del trattato, questo movimento periodico di ritorno su se stesso da parte dell'intelletto, alla ricerca dell'ordine con cui procedere alla scoperta di nuove verità, sembra giungere a una *impasse*:

Una impasse?

- da un lato, infatti, le pagine che precedono la interruzione della stesura completano il progetto di indagine che, come abbiamo ricordato più sopra¹, lo stesso Spinoza delineò nella propria corrispondenza contemporanea - specialmente se consideriamo la enumerazione finale delle proprietà dell'intelletto come l'estremo sforzo, nell'ambito di una disamina metodologica (e, in senso molto lato, gnoseologico-epistemologica), per definirne *natura e leggi*;
- d'altra parte, però, rispetto alla traccia proposta nel § 49², la compiutezza del quadro sembra venire meno, dal momento che manca una esplicita determinazione dell'*ordine per non affaticarsi con cose inutili*: dopo la distinzione, operata nel corso dei paragrafi centrali dell'opera, tra *intelletto* e *immaginazione*, tale compito, a detta di alcuni interpreti³, sarebbe poi stato espletato dalla quarta e quinta parte dell'*Ethica*, con l'approfondimento del nesso tra *intelletto* e *emozioni*;
- inoltre è lo stesso autore a sollevare il sospetto di una circolarità *viziosa*: per comprendere le *forze* dell'intelletto e la sua *natura* dobbiamo ricavarle dalla *vera definizione* dell'intelletto, ma, in assenza di regole per trovare definizioni, e in considerazione della conseguente difficoltà a procedere, l'esito sembra l'impossibilità di comprendere;

- tuttavia, come emerge limpidamente dai §§ 108-110, l'esame complessivo ha messo in luce proprietà dell'intelletto sufficienti a inferirne la natura: così anche al di fuori di un contesto metafisico da cui dedurla (come nella seconda parte dell'*Ethica*), Spinoza offre una conclusiva indicazione positiva, che fa pensare al superamento della difficoltà sollevata.

Il problema che ancora emerge in queste pagine è allora quello della fondazione della ricerca, nei risvolti implicati dalla finalità in apertura individuata: la *conoscenza della unione che la mente ha con tutta la Natura*. Per un verso l'intelletto dovrà rintracciare nella propria facoltà la condizione di ogni percorso veritativo: il che comporta necessariamente, in ultima analisi, la conoscenza della *causa di tutte le cose*, dell'ente la cui essenza oggettiva funga da *causa di tutte le nostre idee* (§ 99). Per altro, la fiducia spinoziana nella forza formativa della mente sostanzialmente già presuppone tale unità fondamentale tra piano logico e ontologico. In questa situazione il filosofo compie il massimo sforzo per mostrare come si dispieghi la *potenza* dell'intelletto, capace di dischiudersi l'orizzonte della verità, estrapolando analiticamente quelle condizioni (l'ente per sé, l'ente causato, le *cose fisse e eterne* [§ 100]) che si imporranno come principi della costruzione metafisica della prima parte (*De Deo*) dell'*Ethica*.

La fondazione della ricerca

In questo senso l'interruzione interviene laddove il lavoro sul metodo incontra la costruzione metafisica, forse spiegandosi appunto con la consapevolezza che le richieste avanzate in termini di trasparenza dell'intelletto a se stesso - massima garanzia della sua efficace applicazione - sottintendevano la ricostruzione di un quadro ontologico che avrebbe dovuto essere legittimato proprio dalla correttezza dell'approccio metodologico.

Metodo e metafisica

Il capitolo si apre con l'espressione di una esigenza d'ordine che riprende quelle in precedenza introdotte, rafforzandone semmai la preoccupazione unitaria e sistematica. L'ordine delle percezioni comporta, in ultima istanza, la realizzazione di un modello deduttivo al cui vertice siano riferibili enti e essenze oggettive: la coerenza del sistema di idee è insomma rigorosamente vincolata alla obiettività, la sua unione alla struttura della *Natura*. A questa premura corrisponde quella per la concretezza: l'ordine, come già ripetutamente sottolineato, dovrà aderire agli *enti reali*, evitando ogni astrazione.

Ordine e modello deduttivo

D'altra parte l'ordine è *seriale* e *causale* (in questo differenziandosi da una mera sequenza formale), e nella misura in cui riguarda *cose singolari mutevoli* pone alla mente problemi di intelligibilità del reale che Spinoza rimarca decisamente, palesando nuovamente una coscienza del limite, della fragilità della potenza umana, che, così come in altri passaggi, è resa efficacemente come *humana imbecillitas*. La regressiva irriducibilità e complicazione della serie impone una duplice operazione di disinnescamento:

Ordine e mutamento

- da un lato la comprensione dei *mutabilia* dovrà collegarsi non alla successione di esistenza nella serie, che rivelerebbe solo tratti estrinseci rispetto all'essenza dei singoli enti, ma al loro inquadramento nella *serie delle cose fisse e eterne*;
- dall'altro l'intelligenza della *cosa singolare mutevole* inevitabilmente richiederà, per determinarne la specificità, il contributo empirico, attentamente e consapevolmente vagliato.

Per quanto concerne il primo aspetto, Spinoza non fa che anticipare indicazioni epistemologiche poi svolte nell'*Ethica* a proposito delle *nozioni comuni*: benché esegeticamente problematica⁴, l'allusione alle *res fixae aeternaeque* (e alle leggi inscrittevi) è probabilmente da leggere come riferimento alle strutture metafisiche totali, *attributi* (pensiero e estensione) e *modi infiniti* (in particolare, nell'economia del nostro testo, moto e quiete), che ottemperano sia al requisito della determinatezza singolare (si tratta, infatti, di strutture infinite) sia, in un certo senso, a quello della universalità o, meglio, della *omogeneità*, dal momento che pervadono tutta la realtà: le *res fixae aeternaeque* possono così sostituire nella definizione i generi della tradizione scolastica.

Le cose fisse
e eterne

In questo modo, secondo l'autore, è assicurata una notazione intrinseca, ancorché generale, ai *mutabilia*, che andrà poi precisata e calata nella puntualità delle essenze singolari grazie all'apporto della esperienza. Il fatto che Spinoza utilizzi l'espressione *experimenta* potrebbe essere significativa, anche se il termine era all'epoca utilizzato spesso in un senso diverso (più generico) rispetto a quello consolidatosi all'interno della tradizione scientifica. Nel contesto egli sembra prescrivere agli *esperimenti* il compito di tradurre la norma generale in processo determinato di produzione della essenza, sulla scorta forse del precedente cartesiano.

Il ruolo della
esperienza

Nel saggio sul metodo del 1637, infatti, Descartes, pur confermando le proprie cautele nei confronti di una accezione volgare dell'esperienza e dell'esperimento, incapace di garantire una fondazione forte alla scienza, aveva d'altra parte riconosciuto come non fosse in ogni caso possibile procedere alla deduzione dei fenomeni particolari da principi generalissimi, senza il ricorso a spiegazioni alternative, che la verifica sperimentale doveva, in ultimo, discriminare, in un contesto segnatamente ipotetico. Aveva praticamente delineato livelli di analisi che potremmo così schematizzare:

Il precedente
cartesiano

- principi universali,
- *leggi di natura*, che da essi si possono immediatamente ricavare, secondo cui si articolano e combinano gli enti fisici,
- ricostruzione degli aspetti fenomenici più generali,
- ricostruzione flessibile dei fenomeni particolari, all'interno di alternative strategie di interpretazione.

La spiegazione scientifica perdeva in tal modo la connotazione rigorosamente deduttiva, per assumere un abito razionale che potremmo definire *ipotesico-deduttivo*, in cui si intrecciavano esame delle cause possibili a partire dagli effetti fenomenici, e, viceversa, ricostruzione dei possibili effetti a partire da assunzioni a priori fondate su idee chiare e distinte.

Spinoza si muove nella stessa direzione quando, nel § 103, agli esperimenti conferisce la responsabilità scientifica di individuare e definire *secondo quali leggi delle cose eterne* la cosa indagata sia prodotta. Anche se, poi, il tono complessivo dei due paragrafi (102-3) si rivela comunque interlocutorio, rinviando a un approfondimento della *natura dei nostri sensi*, in pratica alla seconda parte dell'opera maggiore.

La parte centrale del capitolo è occupata dalla ripresa del problema accennato nelle prime righe: se l'ordine e la sistematicità esigono l'esame della *prima di tutte le cose*, l'autore riconosce l'urgenza di un *fondamento* che indirizzi a ciò i pensieri. Il termine

Il problema
della fonda-
zione

fundamentum, come è stato fatto osservare⁵ e si può desumere dal corpo del paragrafo § 105, è qui utilizzato nella accezione di *fondazione* o *condizione*: dunque l'incombenza che lo scopo della ricerca suscita è sostanzialmente metodologica, quella di fornire il modello di svolgimento da seguire per raggiungere la *causa prima*, che dovrà poi fungere da principio della costruzione deduttivo-causale.

Questo però nuovamente ci porta alla riflessione sulla stessa attività formativa dell'intelletto, sulla *forma della verità*, sulla potenza che la mente esprime nella misura in cui opera secondo la propria logica intrinseca. Non saranno necessari riferimenti esterni affinché essa realizzi la conoscenza delle *cose eterne*, dal momento che l'orientamento corretto scaturisce da una espressione coerente e concentrata dell'intelletto (quale *automaton spirituale*), che poggerà quindi solo su se stesso e in tal senso costituirà quella *fondazione*.

La forma
della verità

In questo contesto è legittima la richiesta di fissare infine il significato dei termini *forza* e *potenza* dell'intelletto: è per la loro determinazione che, scartata al momento la possibilità di procedere a una definizione diretta dell'intelletto (per i motivi che abbiamo più sopra illustrato), Spinoza si riserva di ricavarne la natura da una attenta enumerazione delle *proprietà*, primo risultato della autoriflessione cui si è ridotta in larga parte l'indagine metodologica.

Forza e po-
tenza
dell'intelletto

L'intelletto implica *certezza*, in altre parole (§ 35) ha in se stesso la capacità di produrre essenze oggettive (idee) conformemente all'ordine ontologico (un tema centrale della seconda parte dell'*Ethica*). Nella propria attività formativa esso procede esprimendo idee *absolute*, che diventano a loro volta condizioni per la definizione di altre idee: le prime esprimono quella infinità che le seconde non fanno che determinare attraverso la serie causale. Cartesianamente, l'infinito ha priorità sulla finitezza, che deriva dalla sua modificazione (e non viceversa). Analogamente, la intelligibilità propria dell'essenza formata fa sì che la sua positività abbia priorità sull'idea negativa, che solo da essa può ricavarci. A ciò si deve aggiungere che tale intelligibilità comporta anche, tra le diverse essenze oggettive, una ricchezza (variabile) di implicazioni, una complessità di architettura logica, che consentono di disporre una gerarchia di *perfezioni*.

In relazione alla capacità di costruire logicamente il quadro e la concatenazione delle essenze, Spinoza può contrapporre immaginazione e intelletto: la prima vincolata alla molteplicità e al limite del finito, al suo durare nel tempo, il secondo alla completezza e identità con se stesso proprie dell'infinito, e dunque a una percezione *sub quadam specie aeternitatis*. In questo senso l'autore rileva il nesso tra la adeguatezza delle idee e la loro autonoma matrice intellettuale, tra la loro trasparenza e la loro intimità alla mente (escludendo, cioè, qualsiasi rispecchiamento o calco nei confronti della realtà esterna), rimarcando addirittura, almeno per le essenze formate non *in modo assoluto*, la piena creatività dell'intelletto.

Intelletto e
eternità

Il complesso di queste proprietà e evidenze doveva assicurare, nelle intenzioni abbozzate in attesa di una fondazione più alta nella *Filosofia (Ethica)*, la base da cui muovere per rendere l'intelletto assolutamente traslucido a se stesso, identificando il *quid commune* da cui esse necessariamente dipendono. Una ulteriore spira riflessiva che, a quel punto, essendo già emerse alcune istanze fondamentali sul piano logico e ontologico, Spinoza non ritenne di dover o poter introdurre, preferendo probabilmente

La interrup-
zione

concentrare la propria attenzione sulla costruzione dell'ordito metafisico, alla luce degli ausili metodologici guadagnati: in particolare della convinzione che, in ultima analisi, l'ordine vero sia quello del reale e che ciò comporti muovere deduttivamente dall'idea di Dio. Così, però, l'ordine geometrico del sistema (*l'Etica*) finiva per inglobare lo stesso metodo⁶.

Scheda: *potenza della mente e qualità dell'esistenza in Spinoza*

Dal *Breve trattato* all'*Etica* Spinoza mantiene ferma la convinzione che uomo libero sia colui che si lascia guidare dalla ragione: il governo razionale sulle *passioni*, determinate da idee inadeguate, è risultato della spinta emotiva garantita dalle idee adeguate. La conoscenza inadeguata, di sé e delle cose, è causa di tutte le nostre passioni: la conoscenza razionale e intuitiva è principio delle nostre *virtù*: la nostra vita emotiva è caratterizzata dalla passività nella misura in cui scaturisce dalle idee inadeguate, dalla attività in quanto determinata dal dinamismo delle idee adeguate, le quali esprimono dunque una forza emotiva. In tal senso si delinea l'*intellettualismo* di Spinoza: il modo della nostra conoscenza determina la qualità dei nostri sentimenti.

Noi possiamo patire nella misura in cui una attività estranea alla nostra natura limita la nostra attività: fondamentale è il riferimento a questa *attività* del nostro essere, il *conatus*, che esprime in noi la potenza e la vita stessa di Dio a un grado determinato. Il *conatus* è l'affermazione stessa del nostro essere: in quanto modificato esso si trasforma in passione, segnando la nostra dipendenza dal comune ordine della natura. Le passioni si esplicano per cause naturali, per la finitezza del nostro essere, quando questo, immemore di sé, è incapace di mantenere intatta la propria relativa potenza. Esse dunque sono inevitabili, ma il nostro potere di comprendere costituisce un efficace rimedio.

La *virtù* coincide per Spinoza con la *potenza*: il *conatus* rappresenta, nella nostra finitezza, la potenza stessa di Dio. In tale sforzo si fonda la *virtù*, che realizza l'eccellenza della conservazione di sé. Asserviti dalle passioni, il nostro *conatus* subisce la legge delle cose esteriori, sotto il regime della virtù, invece, esso si esplica massimamente. Il *conatus* specificamente umano è lo sforzo di comprendere: l'uomo sarà massimamente utile a se stesso soddisfacendo lo sforzo stesso della ragione. Esso si svolge secondo le modalità cognitive classificate nell'*Etica*: nella misura in cui conosciamo intuitivamente estrinsechiamo la massima possibilità di comprensione, quindi la massima attività della mente, dunque la massima potenza e virtù. Nella consapevolezza di tale manifestazione noi avvertiamo la nostra potenza e amiamo ciò che la garantisce: in ultima analisi Dio, fondamento da cui dipendono le nostre idee adeguate.

In tale prospettiva il cosiddetto *razionalismo* spinoziano si rivela allo stesso tempo *naturalismo* e *utilitarismo*. Infatti nella propria specifica attività la mente non solo assicura la propria indipendenza, ma anche il contatto con le cose. L'autoconservazione, cui provvediamo al meglio con il nostro sforzo di comprendere, non ci allontana dagli altri e dalle cose: al contrario, ciò che è massimamente utile per noi consente anche una felice interazione con il mondo.

¹) Cfr. p.54.

²) Cfr. p.54.

³) Bartuschat nella *Einleitung* a Spinoza, *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, herausgegeben von W. Bartuschat, p. xxiv-xxviii; concorda sostanzialmente anche De Djin, *op. cit.*, p.173.

⁴) Per un sintetico repertorio si può consultare il commento di Koyré, *op. cit.*, pp.112-3.

⁵) Rousset, *op. cit.*, pp.405 ss.; De Djin, *op. cit.*, pp.180 ss.

⁶) Alquié, *op.cit.*, pp.53-4.

Lecture critiche

F. Mignini: *La definizione del metodo e il suo rapporto con la filosofia*

Le pagine che seguono (tratte da *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari, 1983, pp.27 ss.) sono di Filippo Mignini, uno dei maggiori specialisti mondiali del pensiero dell'Olandese e editore delle sue opere. Il problema affrontato è quello, estremamente delicato, del nesso tra metodo e filosofia: la lettura dell'autore, sostenitore della tesi della acerbità del *D.i.e.* rispetto al *Breve trattato*, tende a rilevare le difficoltà implicite allo sviluppo dell'argomento spinoziano.

Affrontando la questione del metodo Spinoza si chiede se occorra un metodo per discutere la questione del metodo: se si rispondesse positivamente, si aprirebbe un processo all'infinito e sarebbe perciò impossibile affrontare realmente la questione del metodo. Perciò la questione del metodo e la sua costituzione devono poter essere affrontate originariamente: il che significa che il metodo non può essere dimostrato e argomentato, essendo il criterio dell'argomentazione e della dimostrazione. Devono darsi, perciò, delle proposizioni e delle dimostrazioni autoevidenti, nella cui descrizione il metodo consista (§§ 43-44).

Ma non si dà argomentazione senza che questa si fondi e proceda da un'idea data, la quale, essendo diversa dal suo ideato, possiede un'essenza formale ed è qualcosa di reale in quanto idea; ma poiché rappresenta un oggetto essa è, al tempo stesso, un'essenza oggettiva (§ 33). Ora, quanto è stato detto del metodo presuppone che la verità di un'idea non possa essere determinata dal metodo, ma che sia autoevidente: la certezza è la stessa essenza oggettiva o idea (§ 35).

Che cos'è allora il metodo; qual è la sua funzione? Nel § 37 Spinoza afferma che il metodo non è la ricerca dei segni di verità inerenti o no alle idee acquisite, ma <<la via per cercare nell'ordine dovuto la verità stessa>>; il che equivale a dire che esso è la via per cercare o dedurre nell'ordine dovuto un'idea vera dall'altra, sul fondamento di una prima idea vera data. Il metodo è dunque una conoscenza riflessiva, un'analisi e una descrizione dell'idea vera, che viene distinta da tutte le altre percezioni (§§ 37-38).

Ora è evidente che, essendo l'idea, oggettivamente, ciò che l'ideato è realmente, quanto più l'idea prima vera e le altre che ne conseguono saranno perfette, tanto più l'idea di quelle idee, cioè il *metodo*, sarà perfetta. Perfettissimo sarà dunque quel metodo che si costituisce procedendo dall'idea dell'ente perfettissimo, origine e fonte di tutta la Natura, la cui idea sarà origine e fonte di tutte le altre (§§ 41-42). Spinoza non afferma che la prima idea vera del metodo deve consistere nell'idea dell'ente perfettissimo, ma che è necessario e sufficiente che esso proceda da una qualunque idea vera data. Pertanto, all'inizio, è compito del metodo: <<1. distinguere l'idea vera da tutte le altre percezioni e da esse ritenere la mente; 2. fissare le regole perché le cose non conosciute siano percepite secondo la norma dell'idea vera data; 3. istituire un ordine per non affaticarsi in cose inutili>>. Lo scopo di tale metodo è pervenire quanto prima alla conoscenza dell'ente perfettissimo, perché solo procedendo da quest'idea il metodo sarà perfetto (§ 49).

Ora si può osservare che, se è necessaria una qualsiasi idea vera perché su di essa possa esercitarsi la riflessione intellettuale e il metodo possa avere inizio, il *metodo* non precede la *filosofia* come sistema di segni la cui verità possa (o debba) essere riconosciuta prima di intraprendere la ricerca, ma inerisce alla stessa ricerca della verità, e non si dà prima che questa abbia avuto inizio. Il metodo è perciò immanente e necessario alla filosofia: non può esservi metodo senza filosofia *in fieri*, né filosofia che possa evolvere fino al suo culmine, con certezza e non casualmente, senza metodo. Tuttavia, il presupposto spinoziano che sia sufficiente procedere da una *qualsiasi* idea vera data per giungere all'idea dell'ente perfettissimo mediante un metodo o una via certa e sicura, può considerarsi logicamente coerente? Infatti, fino a quando la mente non avrà concepito l'idea dell'ente perfettissimo, essa non possederà neppure l'idea dalla quale tutte le altre dipendono e dunque non possederà neppure quel criterio della relazione o del passaggio da un'idea all'altra, sulla cui realtà è fondata l'essenza del metodo come via sicura alla conoscenza delle verità ignote. In altri termini, Spinoza sembra ammettere che possano darsi filosofia e metodo anche senza l'idea dell'ente perfettissimo, dalla quale, però, si afferma che tutte le altre dipendono. Ma se si afferma che il metodo concepito come *via* si costituisce realmente (cioè in modo compiuto e perfetto) solo attraverso l'idea dell'ente perfettissimo, come l'autore sembra per un verso riconoscere, o si assume quest'idea come *prima idea necessaria* della filosofia e del metodo, oppure si costringe il concetto spinoziano del metodo in un'aporia insanabile: si pretenderebbe, infatti, che ciò che deve essere fondato (il metodo come via per giungere all'idea dell'ente perfettissimo) costituisca invece il fondamento della conoscenza dell'ente perfettissimo. Non senza ragione, perciò, nel *Breve trattato* Spinoza insiste sulla necessità di considerare l'idea dell'ente perfettissimo come idea prima e costitutiva dell'intelletto o della conoscenza vera. Ma non è questa, forse, una dimostrazione dell'impossibilità di considerare legittimo il processo metodico da una *qualsiasi* idea vera data, assunta come principio della filosofia?

G. Deleuze: *Espressione e idea*

Il testo che segue è tratto dal capitolo VIII della ponderosa ricerca di Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, 1968, opera in cui il filosofo francese propone una ricostruzione complessiva del pensiero di Spinoza a partire dall'ottica della *espressione*, che gli consente di disporre in prospettiva la produzione razionalistica post-cartesiana, spinoziana e leibniziana. Le pagine che traduciamo si concentrano sul nesso tra *idea* e *espressione*, alla luce dei paragrafi centrali del *De intellectus emendatione*, impegnati intorno alla definizione del metodo. Si noterà la interpretazione parzialmente diversa rispetto a quella proposta nel nostro commento.

La filosofia di Spinoza è una "Logica". La natura e le regole di questa Logica costituiscono il suo Metodo. Il problema se il Metodo e la Logica della *Emendazione dell'intelletto* sono conservati nell'*Etica* nella loro interezza è importante, e può essere risolto esaminando la *Emendazione* stessa. Il trattato consiste in due parti distinte. La prima concerne lo scopo del Metodo o della Filosofia, lo scopo finale del pensiero: tratta in primo luogo della forma di una idea vera. La seconda parte è principalmente interessata ai mezzi per raggiungere tale fine; tratta dei contenuti di una idea vera. La prima parte necessariamente anticipa la seconda, dal momento che il fine predetermina i mezzi con cui lo si persegue. Ognuno di questi punti deve essere analizzato.

Il fine della Filosofia, ovvero la prima parte del Metodo, non consiste nell'acquisire conoscenza di qualcosa, ma nell'acquisire conoscenza della nostra potenza di comprendere. Non nell'acquisire conoscenza della Natura, ma nell'acquisire una concezione di, e nel conseguire, una più elevata natura umana. Vale a dire che il Metodo, nel suo primo aspetto, è essenzialmente riflessivo: consiste solamente nella conoscenza del puro intelletto, della sua natura, delle sue leggi e forze. "Il Metodo non è altro che una conoscenza riflessiva, o una idea di un'idea". Da questo punto di vista non c'è differenza tra l'*Etica* e la *Emendazione dell'intelletto*. L'oggetto del Metodo è di nuovo lo scopo finale della Filosofia. La parte quinta dell'*Etica* descrive questo fine non come conoscenza di qualcosa, ma come conoscenza della nostra potenza di comprensione, del nostro intelletto; da essa sono dedotte le condizioni della beatitudine, che è la piena attuazione di questa potenza. Donde il titolo della quinta parte: *De Potentia intellectus seu de libertate humana*.

"Poiché il Metodo è la stessa conoscenza riflessiva, questa fondazione, che deve dirigere i nostri pensieri, non può essere altro che la conoscenza di ciò che costituisce la *forma* della verità". In che cosa consiste questa relazione di forma e riflessione? La consapevolezza riflessiva è l'idea di una idea. [...] Si vedrà quindi che l'idea di una idea è l'idea considerata nella sua forma, nella misura in cui possiede un potere di comprendere o conoscere (come parte dell'assoluto potere di pensare). Così forma e riflessione sono reciprocamente implicate.

Perciò la forma è sempre la forma di qualche idea che noi realmente *abbiamo*, e si deve aggiungere che solo la verità ha una forma. Se la falsità avesse una forma, sarebbe impossibile scambiare il falso per il vero e quindi essere ingannati. La forma è, dunque, sempre la forma di qualche idea vera che abbiamo. Già solo ave-

re una idea vera è sufficiente per rifletterla, e riflettere il suo potere di conoscere; è sufficiente per conoscere, per conoscere che si conosce. Quindi il Metodo presuppone che si abbia una qualunque idea vera. Presuppone una “forza innata” dell’intelletto che non può mancare, tra tutte le sue idee, *di averne almeno una che sia vera*. Non è certamente il fine del Metodo quello di fornirci di una tale idea, piuttosto di produrre la “riflessione” su una che già abbiamo, per farci comprendere il nostro potere di conoscenza

[...]

Le idee hanno una forma logica che non deve essere confusa con una forma di consapevolezza psicologica. Esse hanno un contenuto materiale che non deve essere confuso con il loro contenuto rappresentativo. Si deve solo scoprire questa forma vera e questo vero contenuto, per concepire la loro unità: l’anima o l’intelletto come un “automaton spirituale”. *La sua forma, come una forma di verità, è una con il contenuto di ogni idea vera*: è pensando il contenuto di qualche idea vera che abbiamo che noi possiamo riflettere l’idea nella sua forma, e comprendere il nostro potere di pensare. Ci rendiamo allora conto del perché il Metodo implichi una seconda parte, e perché la prima parte necessariamente anticipi la seconda. La prima parte del Metodo, il suo scopo finale, è concentrata sulla forma di una idea vera, l’idea di un’idea, una idea riflessiva. La seconda è concentrata sul contenuto di una idea vera, cioè sulla adeguatezza di una idea. [...]

Una idea vera è, dal punto di vista della sua forma, una idea dell’idea; dal punto di vista della sua materia essa è una idea adeguata. Proprio come l’idea di una idea è giudicata una *idea riflessiva*, una idea adeguata è giudicata una *idea espressiva*. In Spinoza il termine “adeguato” non significa mai la corrispondenza di una idea all’oggetto che essa rappresenta o indica, ma la conformità interna dell’idea con qualcosa che essa esprime. Che cosa esprime? Consideriamo dapprima una idea come la conoscenza di qualcosa. Essa soltanto è conoscenza nella misura in cui si riferisce alla essenza della cosa: deve “esplicare” quella essenza. Ma esplica o spiega l’essenza nella misura in cui comprende la cosa per mezzo della sua causa prossima: essa deve “esprimere” proprio questa causa, deve, cioè, “implicare” una conoscenza della causa. Questa concezione della conoscenza è essenzialmente aristotelica. Spinoza non intende semplicemente sostenere che gli effetti conosciuti dipendono da cause. Intende dire in termini aristotelici che la conoscenza di una cosa dipende da una conoscenza della sua causa. Questo revival di un principio aristotelico è ispirato dal parallelismo: che la conoscenza debba così procedere dalla causa all’effetto va inteso come la legge di un Pensiero autonomo, l’espressione di una potenza assoluta da cui dipendono tutte le idee. Coincide perciò con l’affermazione che la conoscenza di un effetto, considerato oggettivamente, “implica” una conoscenza della sua causa, o che una idea, considerata formalmente, “esprime” la sua propria causa. *Una idea adeguata è allora una idea che esprime la propria causa*. Perciò Spinoza ci ricorda che il suo Metodo è basato sulla possibilità di collegare idee l’una all’altra in una catena, dove l’una è “causa completa” di un’altra. [...]

Si vede ora in che cosa consista la seconda parte del Metodo. [...] Siamo partiti da una idea vera. [...] Dobbiamo rendere questa idea adeguata, cioè dobbiamo connetterla con la propria causa. Non si tratta di conoscere, come nel metodo cartesiano, una causa dai suoi effetti. Piuttosto il problema è quello di comprendere la conoscenza che abbiamo dell'effetto per mezzo della conoscenza, in sé più perfetta, che abbiamo della sua causa.

[...] Abbiamo una idea adeguata nella misura in cui di una cosa, parte delle cui proprietà concepiamo chiaramente, diamo una definizione *genetica*, da cui seguono tutte le sue proprietà conosciute (e altre che ancora non conosciamo). [...] Nella misura in cui la definizione di una cosa esprime la sua causa efficiente o la genesi di ciò che definisce, l'idea della cosa stessa esprime la sua causa e abbiamo reso l'idea adeguata. Perciò Spinoza afferma che la seconda parte del Metodo è principalmente una teoria della definizione [...].

H. De Dijn: *Il metodo nel D.i.e.: logica, circolarità e pedagogia*

Le pagine che seguono sono tratte da un recente lavoro di ricostruzione complessiva del pensiero di Spinoza, a opera dello specialista olandese Hermann De Dijn in *The Way to Wisdom*, West Lafayette, 1996 [pp. 189 ss.], e sono specificamente dedicate a un bilancio dello sforzo metodologico del *D.i.e.* e delle difficoltà incontrate dall'autore.

Il metodo presentato nella logica o metodologia di Spinoza può essere descritto come un movimento ascensionale del pensiero. Dopo lo stadio preliminare della *historiola Mentis* si deve procedere a una purificazione dell'intelletto attraverso la separazione tra intelletto e immaginazione. Ciò garantisce chiara e distinta conoscenza delle proprietà dell'intelletto, che, a sua volta, si suppone possa offrirci, per "estrazione", una prospezione sufficiente nella natura dell'intelletto, da servire da fondazione per la scoperta e lo sviluppo dell'idea di Dio. Questa idea della causa ultima è assolutamente necessaria per una metodica (regolata) scoperta di nuove verità sulla realtà senza uno spreco di forze, e specialmente per la scoperta di verità su noi stessi, inclusa l'idea completa e adeguata della natura dell'intelletto. L'idea di Dio è il punto di partenza per un movimento discensivo del pensiero, cioè una conoscenza deduttiva attraverso la causa. Il metodo discusso nel *Trattato* è lo strumento (riflessione su una idea vera data) per guidare, in modo rapido e sicuro, alla autoconsapevolezza dell'intelletto e alla adeguata comprensione delle cose reali - in primo luogo di Dio.

Il concetto spinoziano di pensiero metodico mostra un numero di inevitabili circolarità, di cui egli era ben consapevole. Si suppone che il metodo possa illuminarci in merito al pensiero corretto, ma questa illuminazione sembra possibile solo se noi già siamo in grado di pensare propriamente - cioè, se noi già abbiamo qualche pura idea intellettuale come strumento innato. Un'altra, collegata circolarità è presente alla fine del *Trattato*: la conoscenza delle proprietà dell'intelletto non può essere pienamente conseguita senza possedere la conoscenza della essenza dell'intelletto. Tuttavia, data questa conoscenza chiara e distinta delle proprietà, dobbiamo in qualche modo conoscere l'essenza dell'intelletto o essere almeno in grado di costruire tale conoscenza. Inoltre, una circolarità è presente nello scopo della logica o metodologia stessa. Come si possono condurre gli studenti a riconoscere questo metodo come un buon metodo, senza che essi siano capaci di produrre la riflessione da se stessi, nel qual caso non avrebbero bisogno della esposizione del metodo?

Queste circolarità non sono circoli viziosi. Esse esprimono la condizione della mente umana realmente esistente, che, come parte dell'intelletto di Dio, è necessariamente in possesso degli elementi delle verità eterne, ma allo stesso tempo vive in un mondo reale che normalmente ostacola il concreto possesso di una conoscenza pienamente sviluppata. È richiesto un catalizzatore per sollecitare l'autonomo sviluppo del pensiero intellettuale. Questo raramente accade semplicemente per caso. La scoperta della geometria, con la riflessione sul pensiero in-

tellettuale implicatovi, è un mezzo potente per raggiungere, in modo *artificiale*, la conoscenza adeguata per raggiungere il nostro ultimo scopo.

Nella sua metodologia Spinoza ha cercato di mostrare che è possibile arrivare a una reale conoscenza delle cose, che è essa stessa la base per una nuova vita etica. La insoddisfazione etica per l'esistenza ordinaria può, nella riflessione su questa insoddisfazione stessa, conseguire una consolazione. Questi momenti di consolazione nel pensiero dovrebbero essere trasformati in una riflessione sostenuta sulla natura del pensiero intellettuale, che è essa stessa la condizione per una adeguata conoscenza di noi stessi e per la vera salvezza. Mostrare alla gente questo "trucco", come Spinoza fa nel *Trattato*, non potrà dare frutti a meno che essi siano capaci di effettuare da sé questa riflessione.

Sebbene la logica, come è qui sviluppata, costituisca una via verso il genere di conoscenza in cui si suppone consista la salvezza, è possibile anche un'altra strada. Supponete che già il maestro sia arrivato alla conoscenza di Dio, dell'uomo e della sua felicità; supponete che egli possa esporre questa conoscenza dimostrativamente, come mostrato nell'*Etica*. Non sarebbe possibile che la gente, se messa di fronte a questa esposizione, giunga a conoscere da sé la verità di ciò che è dimostrato e quindi a conoscere riflessivamente che cosa significhi verità, in tal modo procedendo alla necessaria purificazione dell'intelletto seguendo le dimostrazioni? In questo caso, l'*Etica* stessa fornirebbe una scorciatoia alla salvezza. La pedagogia è leggermente differente; lo scopo è lo stesso. Dal momento che questa pedagogia è una possibilità reale, Spinoza può aver pensato non assolutamente urgente completare la sua logica.

F. Alquié: *L'incompiutezza del D.i.e.*

Le pagine che seguono sono tratte dall'importante contributo di Ferdinand Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, 1981, pp.51 ss. L'autore è uno dei massimi esperti di cultura cartesiana e di filosofia secentesca. Nel brano proposto egli affronta il problema della interruzione nella stesura del saggio spinoziano, proponendo considerazioni convincenti, specialmente se teniamo conto delle ricerche intraprese dall'Olandese negli anni 1660, che culmineranno nella redazione dell'*Ethica*.

Si potrà ancora avvicinare il *Trattato* di Spinoza alle *Regulae* di Descartes osservando che le due opere non sono state pubblicate dai loro autori e che sono entrambe incompiute. Non dobbiamo qui interrogarci sulle ragioni della incompiutezza delle *Regulae*. Ma dobbiamo domandarci perché Spinoza non ci abbia offerto una esposizione completa del suo metodo. Egli ha ripreso e modificato il *Breve trattato*, che è diventato l'*Etica*. Non ha invece mai redatto una versione definitiva e coerente del *Trattato sulla riforma dell'intelletto*.

[...]

Perché dunque Spinoza ha interrotto la redazione del *Trattato sulla riforma dell'intelletto*? Sono state avanzate diverse spiegazioni: la mancanza di tempo, se si dà credito agli editori di Spinoza, la difficoltà a codificare il metodo sperimentale, se si segue Lagneau, l'urgenza di altri impegni, secondo Appuhn, il cambiamento di dottrina, secondo Avenarius, il quale, su questo punto, è certamente in errore, dal momento che Spinoza riprenderà diverse delle idee essenziali del *Trattato sulla riforma dell'intelletto* nella sua lettera a Bouwmester, del 10 giugno 1666. Ma le opinioni degli editori, di Lagneau, di Appuhn non sembrano produrre maggiore chiarezza. Secondo noi, se Spinoza ha rinunciato a scrivere un trattato sul metodo è perché il suo sistema esclude ogni metodo nel senso esatto dell'espressione, in altre parole ogni via, ogni percorso che conduca, come per gradi, l'uomo alla verità.

Convieni, per chiarirci questo punto, ritornare sulla lettera di Spinoza a Oldenburg del 1661. Vi si afferma già chiaramente che non si può comprendere nulla se non si parte da Dio, di cui si deve dare una vera definizione [...]

Tutto porta a credere che l'opera di cui Spinoza parla a Oldenburg comprendeva allo stesso tempo il suo metodo e la sua filosofia. In questo insieme, ciò che è divenuto il *Trattato sulla riforma dell'intelletto* costituisce senza dubbio la introduzione metodologica di ciò che, a quel momento era il *Breve trattato* e che doveva diventare l'*Etica*. Del resto l'*Etica* si presenta come la soluzione del problema posto all'inizio del *Trattato sulla riforma dell'intelletto*. Nel 1661 Spinoza ha dunque creduto di poter esporre, in una sola opera, l'ascesa dell'uomo a Dio, origine di tutta la verità, e la discesa, a partire da Dio, verso le cose. Questo movimento è lo stesso delle *Meditazioni* di Descartes. Non sarà più quello dell'*Etica*, che partirà da Dio. Spinoza ha dunque rinunciato a una esposizione preliminare del suo metodo, e trascurato di redigere definitivamente il testo dedicato a tale esposizione.

Ciò è comprensibile. L'idea del metodo, che implica quella di una ricerca laboriosa intrapresa dall'uomo, è opposta a quella del sistema, che suppone che il vero sia scoperto seguendo l'ordine stesso dell'Essere. In Hegel il metodo si confonderà con lo svolgimento della ragione oggettiva. In Spinoza, il pensiero, se vuole evitare l'errore, deve seguire lo sviluppo dell'Essere nella sua causalità. Non si porrà quindi il problema di partire dal punto di vista dell'uomo. Ci si porrà innanzitutto al livello della Realtà suprema. L'idea più evidente e quindi la più ricca e comprensiva è quella di Dio. Da questa idea conviene ridiscendere a altre per deduzione e, perché un'idea sia adeguata e esprima tutto il suo oggetto, si dovrà ricollegarla all'assoluto da cui dipende. In fondo, non c'è altro dovere per il pensiero umano che identificarsi con quello di Dio. L'ordine vero è quello del reale, e non sarà chiamato metodo. O, se si preferisce, l'approccio richiesto dal metodo non può inserirsi nell'ordine del sistema. In altre parole, il sistema ingloba il metodo, e il solo metodo accettabile consisterà nella lettura dell'*Etica* seguendo l'ordine che essa propone.