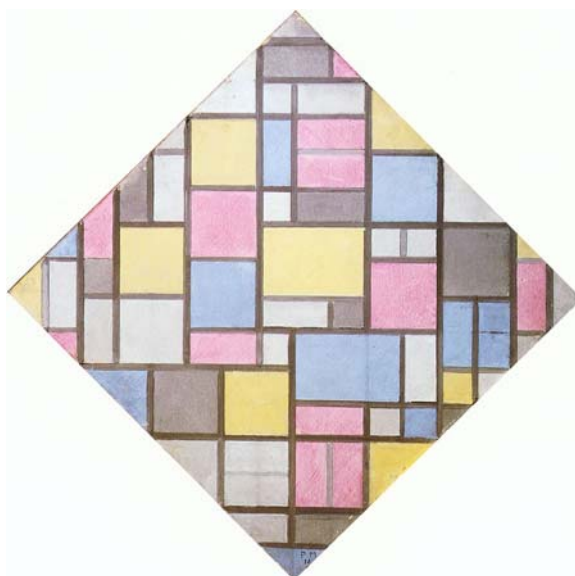


Sara Pagliano

ALIA VERITATIS NORMA

Mos geometricus: una misura etica del vero



a mia madre e mio padre

Il dodecaedro



Collana diretta
da Giovanni Piana e Paolo Spinicci

INDICE

INTRODUZIONE

«Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum».

Non precisamente una questione di stile.....1

CAPITOLO I

Riflessioni preliminari sul concetto di metodo nel *Tractatus de intellectus emendatione*
e nella *Korte Verhandeling*

1.1 <i>Gioco di fanciulli</i>	7
1.2 <i>I ferri del mestiere</i>	10
1.3 <i>Autoritratto</i>	13
1.4 <i>Fruttuosi commerci</i>	16
1.5 <i>Dio, sfere, cerchi e triangoli</i>	19
1.6 <i>L'intendere è puro patire</i>	25

CAPITOLO II

Conversioni metodologiche: *Principia philosophiae cartesianae, more geometrico
demonstratae et non dispositae*

2.1 <i>Prologo</i>	33
2.2 <i>Atto primo</i>	37
2.3 <i>Atto secondo</i>	44

CAPITOLO III

«Quod erat demonstrandum»: potenza ed effetti.

3.1 <i>Tre regole di proiezione</i>	53
3.2 <i>Dall'operari al sequi</i>	55
3.3 <i>Idea corporis</i>	63
3.4 <i>Che cos'è il vero e cosa il falso</i>	68

NOTA CONCLUSIVA

«Quo magis res singulares intelligimus, eo magis deum intelligimus».

Il supremo sforzo e la somma virtù dell'intelletto: l'ordine.....75

BIBLIOGRAFIA.....79

ABBREVIAZIONI

Per le citazioni delle opere di Baruch Spinoza ho adottato le seguenti sigle di uso comune:

- OG B. SPINOZA, *Opera*, 5 voll., a cura di C. Gebhardt, Heidelberg, voll. 1-4: 1925, 1972²; vol. 5: 1987.
TIE *Tractatus de intellectus emendatione*
KV *Korte Verhandeling*
PPC *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II*
CM *Cogitata Methaphisica*
TTP *Tractatus Theologico-Politicus*
E *Ethica*
TP *Tractatus Politicus*
Ep. *Epistolae*

Per le citazioni dall'*Ethica* ho adottato le seguenti sigle:

- app. *appendix*
ax. *axioma*
cor. *corollarium*
def. *definitio*
dem. *demonstratio*
post. *postulatum*
pr. *propositio*
praef. *praefatio*
sch. *scholium*

Per le citazioni delle opere di René Descartes

- AT R. DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, ed. par C. Adam-P. Tannery, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996³.

Introduzione

«Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum». Non precisamente una questione di stile

«Nulla esiste dalla cui natura non segua un effetto»¹.

Ciò che impressiona è che tutto si produce. Che uno schema dall'apparenza tanto rigida, seguito nella sua più radicale ortodossia sviluppi una tale potenza. Che sia il massimo della sottomissione al rigore a produrre l'unica possibilità di libertà, produrre il vero e con ciò stesso agire, produrlo necessariamente coincidendo con esso nell'atto del suo essere e similmente fare nell'ordine delle cose precisamente, determinatamente quella verità.

Vorrei porre la questione del *mos geometricus* non giustificandola all'interno di una comune tendenza che investe ogni ramo della filosofia nel Sei-Settecento² e del quale non mancano esempi in precedenti epoche meno «geometriche»³, non cercandone affinità o discendenze, ma isolando e situando quest'uso strettamente all'interno del pensiero stesso dell'autore, per trattare il *mos geometricus* secondo Spinoza, ovvero fondare la validità e assoluta singolarità di questo specifico uso con l'*Etica* e non viceversa.

Nella convinzione che l'*alia veritatis norma* mostrata dai matematici⁴ non attenga semplicemente alla forma, ma le competa precisamente in quanto espressione adeguata, ovvero necessaria, di un contenuto da essa strutturato e ad essa omogeneo.

Ed è proprio perché non si tratta di un vezzo, di un *externus habitus* col quale rivestire ogni sorta di materia, che l'assunzione interna di tale norma ha potuto generare nella sua radicalità quest'unico esempio in tutta la storia della filosofia, e che altrimenti non avrebbe nulla di originale e si collocherebbe alla stregua di un qualsiasi altro testo *more geometrico dispositio*⁵.

Ciò che impressiona leggendo l'*Etica* è che tutto questo «faticoso ed inutile tormento»⁶, quest'apparato di definizioni assiomi postulati dimostrazioni non sia lì per schiacciarcì ma per concederci il raro privilegio di cogliere il nostro pensiero in atto, non per costringerci ma per saperci una mille volte nella ripresa continua di questa gioia, insegnandoci, non attraverso una teoria ma attraverso una pratica, il senso di libertà che attiene a quell'*alia veritatis norma*, libertà vertiginosa quanto più fitta nella sua determinazione.

Ciò che emerge *pròs hemàs* è che non si tratta di un testo che si lascia leggere, e ci vuole certo una buona dose di ostinazione per non esser tentati da qualcosa di più accessibile, una delicata poesia ad esempio, un bel discorso, un dialogo vivace, un trattato, forse anche una summa o un manuale, quando invece l'orrore per la prolissità non ci faccia decidere per una raccolta di aforismi. Così, se non rinunciamo dopo poche pagine, siamo inclini a soffermarci sulla lettura delle prefazioni, degli scolii, delle appendici come fossero dei respiri. Come si sta bene lì. Non si potrebbe in fin dei conti tenere per buoni solo questi?⁷ Non ci offrono forse una visione comodamente più accessibile del suo pensiero? Non c'è fatica in aggiunta al fatto di comprendere ciò che si sta dicendo. Ma è appunto di quest'altra fatica che si tratta. Di questo sforzo che facciamo ad ogni nuova dimostrazione e che una volta cominciato a compiere, passo dopo passo, trasporta il contenuto su un altro piano, dove solo con estrema disciplina può essere compreso pienamente. Ed allora diviene possibile leggere una dopo l'altra le proposizioni e loro dimostrazioni, non più come ingranaggi che lentamente, meccanicamente pezzo a pezzo tentiamo maldestramente di tener assieme, sempre minacciati dal pericolo di perdere il filo, di

¹ E, I, pr. 36.

² Cfr. E. De Angelis, *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, Università degli Studi di Pisa, Pisa, 1964, p. 2.

³ P. Basso, *Il secolo geometrico*, «Giornale critico della filosofia italiana», Le Lettere, Firenze, 2004.

⁴ Cfr. E, I, app.

⁵ Cfr. M. Gueroult, *Spinoza (Ethique II)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974, p. 480.

⁶ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, 3 voll. in 4 tomi, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze, 1930-1945, vol. 3/II, p. 104.

⁷ Cfr. W. Klever, *Axioms in Spinoza's Science and Philosophy of Science*, «Studia spinoziana», 2, 1986, pp. 185

smarrirci in queste «lunghe catene di ragioni»⁸, ma come «occhi»⁹ rapidissimi che prendono una dopo l'altra le cose, non lasciandone nessuna staccata dall'altra, nessuna priva di vita.

Si può scorrere allora, passare da una all'altra, tornare indietro, ritrovare in ciascuna il tutto, liberi di veder riconnettersi un mondo, infinito nella misura in cui una determinazione è sempre possibile ed una sua dimostrazione può darsi sempre, fino al compimento di un'adeguatezza che è quell'idea unica, ragione o causa totale di ciascun'altra, *Causa sui*, nella quale solo troviamo soddisfazione¹⁰.

«Lo sforzo, ossia la Cupidità di conoscere le cose con il terzo genere di conoscenza non può nascere dal primo, bensì dal secondo genere di conoscenza»¹¹, e «da questo terzo genere di conoscenza nasce la più alta soddisfazione della Mente che si possa dare»¹², perché la gioia e il supremo sforzo dell'intelletto è questa «interaction universelle des concepts à l'interieur d'intuition unique»¹³, e se tale gigantesca impresa ha assorbito quindici anni di vita, la posta in gioco non sarà forse semplicemente teorica.

Perché allo stesso tempo comprendendo, conoscendo adeguatamente le cose, si apre per noi l'unica possibilità di un'azione, perché solo così diviene possibile agire, ora nell'atto stesso della comprensione, con una forza che è determinazione, precisione assoluta che esclude ogni costrizione esterna e va dall'interno all'interno, agendo con una spontaneità che è in se stessa uguale a quella divina. Ed è in questa *alia norma* che possiamo allora svolgere il nome di libertà.

Da tutto ciò che si è detto si può ora comprendere molto facilmente quale sia la libertà umana, che definisco così: è una stabile esistenza che il nostro intelletto acquista attraverso l'immediata unione con Dio, per poter produrre in se stesso idee, e fuori di sé opere ben convenienti con la sua natura, senza, tuttavia, che i suoi effetti siano sottoposti ad alcuna causa esterna, dalla quale possano esser trasformati¹⁴.

Una *stabile* esistenza perché non si dà nulla che sia contrario a quest'Amore¹⁵. Perché «un affetto non può né esser ostacolato né esser tolto se non per mezzo di un affetto contrario e più forte dell'affetto da reprimere»¹⁶, e dunque solo in quest'affetto supremo può consistere la nostra salvezza e beatitudine ossia Libertà, solo nel costante ed eterno Amore verso Dio si definisce la Gioia¹⁷.

Ed è godendone, godendo di una tal perfezione, che appare «quali siano le cose in nostro potere e che non sono sottoposte ad alcuna causa esterna»¹⁸, è godendone che si è virtuosi e non virtuosi per goderne, ma attivi a misura di una tale perfezione¹⁹.

Ma per lo più l'uomo, in quanto è un «*modo* che esprime la natura di Dio in maniera certa e determinata»²⁰, in quanto tale vive in uno stato di schiavitù e di impotenza necessaria, ineliminabile.

«Noi in tanto siamo passivi in quanto siamo parte della Natura, che non può essere concepita per sé, senza le altre»²¹, e il *conatus* con il quale perseveriamo nell'esistenza è limitato e infinitamente superato dalla potenza delle cause esterne. «Ne segue che l'uomo è sempre

⁸ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, in *Opere Filosofiche*, a cura di E. Garin, tr. it. di M. Garin, vol. 1, Roma-Bari, 1998, p. 303.

⁹ Cfr. *E*, V, pr. 23, sch.: «Tuttavia, però, sentiamo e sperimentiamo di essere eterni. Infatti, la Mente non sente meno le cose che concepisce con l'intelletto, che quelle che ha nella memoria. Infatti, gli occhi della Mente con i quali vede le cose e le osserva, sono le stesse dimostrazioni».

¹⁰ Cfr. *E*, IV, cap. XXXII.

¹¹ *E*, V, pr. 28.

¹² *E*, V, pr. 27.

¹³ M. Gueroult, *Spinoza (Ethique I)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1969, p. 15.

¹⁴ *KV*, II, 26.

¹⁵ Cfr. *E*, V, pr. 37.

¹⁶ *E*, IV, pr. 7.

¹⁷ Cfr. *E*, V, pr. 36, sch.

¹⁸ *KV*, II, 26.

¹⁹ Cfr. *E*, V, pr. 42 e pr. 40.

²⁰ *E*, II, pr. 10, dem. (corsivo mio).

²¹ *E*, IV, pr. 2.

necessariamente soggetto alle passioni e segue l'ordine comune della Natura e gli obbedisce e vi si adatta, per quanto lo esige la Natura delle cose»²².

Tuttavia l'uomo è costituito da certe modificazioni degli attributi di Dio, ovvero di Mente e Corpo, più precisamente, «l'oggetto dell'idea che costituisce la Mente umana è il Corpo»²³: «l'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose»²⁴. Mente e Corpo sono una sola e stessa cosa che si esplica mediante attributi diversi²⁵ tra i quali è negata qualsiasi comunicazione o influsso ed affermata un'indipendenza assoluta pur essendo sottomessi ad uno stesso principio di necessità²⁶, espresso come «ordo et concatenatio». Dunque, se da una parte è invalidato qualsiasi progetto di liberazione che si pensi sotto l'ipotesi di un *absolutum imperium*²⁷ della mente sulle passioni e che tratti la libertà come una questione di volontà, dall'altra si chiarisce come una prospettiva di liberazione possa svolgersi solo sul terreno della condizione ordinaria degli uomini, che è quella di uno stato di schiavitù.

Qualsiasi progetto etico, che si ponga al di fuori di tale natura, si riduce ad una «satira», «a finzioni chimeriche o istituzioni realizzabili in Utopia», che celebra «una natura umana inesistente e fustiga quella che c'è davvero», non concependo «gli uomini per come sono, ma per come [i filosofi] li vorrebbero»²⁸, descrivendo semplicemente miraggi di libertà. Se una liberazione è possibile, questa si effettua dinamicamente in un orizzonte imprescindibile di schiavitù e attraverso un incremento di potenza, non sotto il dominio della volontà. C'è sempre una compresenza di azione e passione, di vero e falso, di immagini e conoscenza adeguata, ed è questa la condizione naturale, mai vizio da «piangere deridere disprezzare detestare», bensì da comprendere, se si vogliono indicare i soli rimedi possibili, trattando le «azioni e gli appetiti umani come se fosse Questione di linee, di superfici o di corpi»²⁹.

E dunque è assumendo la costituzione essenziale dell'uomo che riposa sul fondamento metafisico della perfetta equivalenza ed indipendenza degli ordini³⁰, tale che né il corpo può determinare la mente né la mente il corpo ma «l'ordine dell'azioni e passioni del nostro Corpo è simultaneo per natura con l'ordine dell'azioni e delle passioni della Mente»³¹, è solo su questa base che si giunge a definire una prima prospettiva di liberazione. Perché se è vero che l'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose, e dunque l'ordine delle affezioni del corpo è riprodotto nella mente immaginante, vale anche il reciproco, per cui «a seconda di come i pensieri e le idee delle cose vengono ordinati e concatenati nella Mente, le affezioni del corpo ossia le immagini delle cose vengono esattamente ordinate e concatenate nel Corpo»³², ovvero l'ordine della mente che ragiona e intende si riproduce nelle affezioni del corpo.

Ed è in questa reversibilità e costante simultanea traduzione fra i due ordini che si gioca la possibilità di un processo liberatorio, secondo una logica del cambiamento che la rende possibile e che così si definisce: «se nello stesso soggetto vengono stimulate due azioni contrarie, necessariamente o in entrambe o in una delle due dovrà verificarsi un mutamento fino a che cessano di esser contrarie»³³, poiché «le cose in tanto sono di natura contraria, in tanto cioè non possono essere nello stesso soggetto, in quanto l'una può distruggere l'altra»³⁴. Il che significa che nello spazio limitato di questa compresenza si svolge una lotta tra due visioni: la passione immaginativa e l'affetto corrispondente all'azione della mente sussistono entrambe, e

²² E, IV, pr. 4, cor.

²³ E, II, pr. 13.

²⁴ E, II, pr. 7.

²⁵ Cfr. E, II, pr. 7, sch.

²⁶ Cfr. E, II, pr. 6.

²⁷ Cfr. E, III, praef.

²⁸ TP, cap. I, p. 29

²⁹ E, III, praef.

³⁰ Cfr. E, II, pr. 6 e 7.

³¹ E, III, pr. 2, sch.

³² E, V, pr. 1.

³³ E, V, ax. 1.

³⁴ E, II, pr. 5.

tentano di affermarsi come uniche. È in questo brevissimo tempo che si gioca la possibilità del cambiamento. Poi tutto cede, e necessariamente ci sarà una modificazione.

Ma quello spazio è ammesso, e conoscere adeguatamente significa produrre un'azione contraria alla passione della rappresentazione immaginativa, tale per cui l'ordine di questa ne sarà necessariamente modificato.

Questo non significa certamente che le immagini cesseranno di esistere o che altre non si produrranno, ma che «noi abbiamo il potere di ordinare e concatenare le affezioni del Corpo secondo l'ordine conforme all'intelletto»³⁵, e questa possibilità passa attraverso quello che è il potere della Mente, perché «l'affetto che è una passione cessa di esser passione appena ne formiamo un'idea chiara e distinta»³⁶.

Come se si delineasse la possibilità di una ristrutturazione degli affetti secondo l'ordine dell'intelletto, non per eliminarli ma solo per renderli attivi mutandoli di segno, da passioni ad azioni, facendoli uscire da quello stato d'impotenza nel quale l'immaginazione li tiene. «Un affetto, dunque, tanto più è in nostro potere e la Mente tanto meno patisce da esso, quanto più ci è noto»³⁷.

Dunque non si tratta semplicemente di una questione di ordine. Pensare adeguatamente, ragionare dimostrativamente, significa immediatamente svolgere un'azione contraria a tutto ciò che ci rinchioda in un universo immaginativo, schiavi nella mente di idee inutili e confuse e nel corpo di movimenti tronchi, indecisi, significa promuovere altro ordine, ovvero un'integrazione di potenza su entrambi i livelli che si ricomunica necessariamente³⁸ in un continuo processo di affinamento dei pensieri e delle azioni. Perché la chiarezza produce chiarezza, maggiore trasparenza nelle menti e nei corpi, e tale consonanza si esplica in un analogo impulso espansivo verso altre menti e altri corpi, allargando il raggio della libertà in quell'unico Individuo³⁹ che costituisce la natura, luogo di interazione totale, «dove nulla esiste dalla cui natura non segua un effetto»⁴⁰.

Quale sia quella natura, mostreremo a suo luogo che è appunto la cognizione dell'unione che la mente ha con tutta la Natura, questo è dunque il fine a cui tendo: acquistare una tal natura e sforzarmi perché molti l'acquistino con me; cioè è conforme alla mia felicità fare in modo che anche molti altri intendano quello stesso che intendo io, affinché il loro intelletto e il loro desiderio coincidano completamente col mio intelletto e col mio desiderio⁴¹.

Dunque sia nel caso limite di una stabile esistenza sia in quello più comune di una lotta tra ordini differenti pare lecita la domanda posta da Johannes Bouwmeester, medico di Amsterdam, a Spinoza:

Se si dia o si possa dare un metodo col quale noi possiamo procedere, senza inciampare e senza annoiarci, nella considerazione delle cose più elevate; o se invece le nostre menti siano, come i nostri corpi, esposte al caso e i nostri pensieri siano regolati più dalla sorte che dall'arte.

Ed assai indicativa la risposta:

Credo che avrò risposto sufficientemente a questo quesito, se riuscirò a dimostrare che *si deve dare necessariamente un metodo* col quale noi possiamo dirigere e coordinare le nostre percezioni chiare e distinte, e che il nostro intelletto non è, come il corpo, esposto al caso. *E ciò risulta dal solo fatto che una o più percezioni chiare e distinte possono assolutamente esser causa di un'altra percezione chiara e distinta.* Anzi, tutte le percezioni chiare e distinte che noi abbiamo, non possono sorgere che da altre percezioni chiare e distinte che sono in noi. Onde segue che *le percezioni chiare e distinte che noi formiamo*

³⁵ E, V, pr. 10.

³⁶ E, V, pr. 3.

³⁷ E, V, pr. 3, cor.

³⁸ Cfr. E, II, 14.

³⁹ Cfr. E, II, lemma 7, sch.

⁴⁰ E, I, pr. 36.

⁴¹ TIE, p. 56.

dipendono dalla nostra sola natura e dalle sue leggi certe e fisse, ossia dall'assoluta nostra potenza, e non dalla fortuna, ossia da cause che, per quanto agiscano secondo leggi certe e fisse a loro volta, sono tuttavia a noi sconosciute ed estranee alla nostra natura e alla nostra potenza. Quanto alle altre percezioni, ammetto che esse dipendono in gran parte dalla fortuna. Di qui appare chiaramente quale debba essere il vero metodo e in che cosa soprattutto 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 altre⁴².

Alla provocazione di Wolfson,

If we could cut up all the philosophic literature available to him into slips of paper, toss them up into the air, and let them fall back to the ground, then out of these scattered slips of paper we could reconstruct his *Ethics*⁴³,

si potrebbe rispondere che non è andando «behind the geometrical method», ma associandosi al processo dimostrativo e percorrendolo in tutta la sua tediosa prolissità, che noi possiamo «unfold the latent processes of his reasoning», non è spezzando l'*Etica* a forza di analogie e riducendola a tessere disperse in tutta la filosofia precedente che si ricompone questo *puzzle*, perché sarebbe come «vouloir accéder à la Vérité par la negation du procès qui la rend possible»⁴⁴, poiché «le dimostrazioni sono gli occhi dell'anima»⁴⁵.

Così, inizialmente la questione del metodo si risolve in quella di un'analisi dell'atto dell'intelletto.

⁴² *Ep.* XXXVII (corsivo mio).

⁴³ H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, Cambridge-London, 1983, p. 1.

⁴⁴ M. Gueroult, *Spinoza (Ethique I)*, cit., p. 13.

⁴⁵ *E*, V, pr. 23, sch.

CAPITOLO I

RIFLESSIONI PRELIMINARI SUL CONCETTO DI METODO NEL *TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE* E NELLA *KORTE VERHANDELING*

1.1 Gioco di fanciulli

Parrebbe dunque che il metodo dimostrativo matematico di Spinoza sia unicamente un difetto della forma esteriore: invece è l'errore fondamentale di tutta la sua concezione. Questo metodo misconosce affatto la natura del sapere filosofico e l'oggetto di esso; infatti la conoscenza e il metodo della matematica sono meramente formali, quindi affatto disadatti alla filosofia. La conoscenza matematica applica la dimostrazione all'oggetto esistente in quanto tale, non in quanto concepito; le manca affatto il concetto mentre il contenuto della filosofia è il concetto e il concepito. Questo concetto, in quanto conoscenza dell'essenza, è quindi semplicemente trovato e cade nel soggetto filosofico: e questo si mostra appunto nel metodo specifico della filosofia spinoziana⁴⁶.

Così Hegel liquida Spinoza e ogni tentativo *more geometrico*: altro che *alia veritatis* norma.

Iniziare la nostra analisi da una tale critica può aiutare non solo a dipanare la matassa che avvolge confusamente la nozione di *mos geometricus*, ma più precisamente ad assumere in negativo il nostro punto di vista perché, se quello toccato in sorte a Spinoza fu uno «strano destino tale per cui si accettò o la sua forma o il suo contenuto, mai assieme»⁴⁷, nelle precedenti considerazioni il metodo non viene considerato semplice ornamento esterno ma strettamente legato al suo contenuto, ovvero l'errore primo dello spinozismo non sarebbe «unicamente un difetto della forma esteriore». Adottando il metodo della geometria - definito da Hegel come «quello di Euclide, in cui appaiono definizioni, spiegazioni, assiomi e teoremi»⁴⁸, inadeguato ad esprimere un contenuto speculativo e «soltanto consentaneo alle scienze finite dell'intelletto»⁴⁹ - , Spinoza si colloca al seguito di Descartes, perché subordina la verità filosofica ad una garanzia d'evidenza formale, ad una costrizione esterna e astratta, e così facendo misconosce ciò che è proprio del sapere filosofico, l'identità di essere e conoscere che si realizza nel Concetto, e infine restaura al di là dell'unità della sostanza una nuova sorta di dualismo, vale a dire la scissione nel sapere tra forma e contenuto.

«Perciò le cose stanno come nella matematica: la dimostrazione è bensì fatta e si deve restarne convinti, ma la cosa non è affatto afferrata col concetto»⁵⁰. Perché è proprio a causa di questa «rigida necessità della dimostrazione»⁵¹ che viene meno il momento dell'autocoscienza, «l'io scompare, vi si dilegua affatto, non fa che consumarsi»⁵², e la negazione «intesa solo in modo unilaterale»⁵³ è il suo disperdersi e non il suo movimento. Per questo, a quanto dice Hegel la forma infinita, la spiritualità, la libertà, Spinoza «non l'ha mai conosciuta»⁵⁴.

Dunque non è possibile scindere contenuto e forma perché «facendo dell'andamento estrinseco, proprio della inconcettuale quantità, l'andamento del concetto»⁵⁵ s'intacca il contenuto stesso snaturandolo in ciò che ha di proprio.

⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 137.

⁴⁷ P. Basso, *Il secolo geometrico*, cit., p. 182.

⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 136.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ivi*, p. 140.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ivi*, pp. 140-41.

⁵³ *Ivi*, p. 141.

⁵⁴ *Ivi*, p. 113.

⁵⁵ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. 1, a cura di A. Moni, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 35.

Così questo suo «cominciare sempre con definizioni», lungi dall'essere un merito, è un «difetto generale»⁵⁶: essendo queste puramente formali non permettono di dedurre il contenuto delle loro affermazioni, che viene solo preso dal mondo delle rappresentazioni senza esser affatto giustificato speculativamente⁵⁷, e poiché le definizioni sono poste come fondamento dell'intera conoscenza, quest'ultima risulta sospesa dall'inizio alla fine ad un puro arbitrio: l'atto che pone queste verità iniziali non è infatti altro che una decisione formale, non una deduzione necessaria del contenuto ma una semplice spiegazione verbale⁵⁸.

In tal modo «tutto va dentro, nulla viene fuori; le determinazioni non vengono ricavate dalla sostanza, essa non si schiude a questi attributi»⁵⁹ e «tutto è gettato nell'abisso dell'unica identità»⁶⁰, ed è in questo continuo retrocedere nell'immobilità e fissità di una negazione incapace di sapersi ma che esiste solo come un nulla, che la sostanza spinoziana diviene il «rigido»⁶¹, pietrificata da quegli stessi «occhi». Appunto come si diceva, «non semplicemente un difetto della forma esteriore».

Ecco cosa succede a chi si lascia «fuorviare applicando un tal metodo anche alla filosofia»⁶² e a chi «guarda con invidia all'edifizio sistematico della matematica»⁶³. Terribile *morbus mathematicus*.

Più che dei miracoli prospettati da un'applicazione universale del *mos geometricus*, ciò di cui si ha bisogno è una «riforma della logica»⁶⁴, contro una linea che si è mantenuta essenzialmente inalterata da Aristotele a Descartes, troppo attenta all'aspetto puramente formale, esteriore e che «non val gran che meglio di un maneggiamento di bastoncini di diversa lunghezza a scopo di assortirli e di unirli secondo la grandezza loro, o di quel gioco dei fanciulli che consiste nel cercar di mettere assieme i pezzi corrispondenti di una pittura variamente tagliuzzata»⁶⁵.

Il contenuto della scienza pura è appunto questo pensare oggettivo. Lungi quindi dall'esser formale, lungi dall'esser priva di quella materia che occorre a una conoscenza effettiva e vera, codesta scienza ha anzi un contenuto che, solo, è l'assoluto Vero, o, se si voglia ancora adoperare la parola materia, che, solo, è la vera materia, - una materia, però, cui la forma non è un che di esterno, poiché questa materia è anzi il puro pensiero, e quindi l'assoluta forma stessa⁶⁶.

Il punto di vista di una logica che si pensi all'interno della separazione tra il contenuto della conoscenza e la sua forma, tra verità e certezza, presupponendo la materia sussistente in sé e per sé al di fuori del pensiero ed il pensiero come qualcosa di vuoto che va da essa riempito e che si compie come verità solo adeguandosi ad essa come «una cedevole forma», è ormai alle spalle.

La logica non riguarda l'esercizio formale del pensiero, non si risolve in un «maneggiamento di bastoncini», non è una strategia o tecnica esterna da imporre ad un contenuto già bell'e pronto, ma è l'esposizione del movimento effettivo del Concetto nella sua attività immanente.

Quindi, se in una tale prospettiva si può parlare di metodo, questo sarà inscindibile dal movimento nel quale il sapere si realizza: «l'esposizione di quello che, solo, può esser il vero metodo della scienza filosofica rientra nella trattazione della logica stessa; poiché il metodo è la coscienza intorno alla forma dell'interno muoversi del suo contenuto»⁶⁷.

⁵⁶ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 116.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 142.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 116-17.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ivi*, pp. 135-36.

⁶¹ *Ivi*, p. 111: «Se Spinoza avesse svolto più in particolare ciò ch'è contenuto nella *causa sui*, la sua sostanza non sarebbe il rigido».

⁶² G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 35.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 31.

⁶⁵ *Ivi*, p. 34.

⁶⁶ *Ivi*, p. 31.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 35-36.

Non può esservi alcun metodo al di fuori dell'esercizio concreto del pensiero, nessun discorso preliminare è possibile, perché equivarrebbe a pensare la verità al di fuori del processo nel quale si realizza, qualcosa che si ottiene per l'applicazione di un misterioso strumento, come se il pensare fosse questione di un calcolo, o la verità esistesse fissa e rigida prima del suo concreto farsi.

Il metodo ha perso ogni carattere formale ed astratto, e non può essere che la coscienza del sapere che si riconosce tale nel processo del suo svolgimento, «non è che la struttura del Tutto presentato nella sua pura essenzialità»⁶⁸.

Così, il primo ad esser immolato sull'altare di questa riforma della logica è il «maestoso apparato offertoci dalla matematica», ridotto alla stregua di una «opinione antiquata»⁶⁹. I servizi dei matematici non sono più richiesti ed anzi non mancano di suscitare un certo qual fastidio con quel loro modo dogmatico di pensare che separa una volta per tutte il vero dal falso considerandoli come «privi di movimento e come essenze particolari che stanno l'una di fronte all'altra, ciascuna in un rigido isolamento e senza alcun punto in comune con l'altra»⁷⁰, mentre la verità «non è affatto moneta conosciuta che, così com'è sia pronta per esser spesa e incassata»⁷¹. Insomma *more geometrico id est non philosophico*:

Non è comunque difficile capire che la forma in cui la verità può entrare in scena non è certo quella di stabilire un principio, di sostenerlo con certi argomenti e di confutare con altri argomenti il principio opposto. La verità è il movimento di sé in se stessa, mentre il metodo ora citato (matematico) è una conoscenza che rimane esteriore alla materia⁷².

Quindi, al di là di ogni affinità elettiva tra filosofia e matematica ottenuta interiormente in virtù di un'ideale quanto irraggiungibile⁷³ *alia veritatis norma*, quella che la cultura scientifica ha con la filosofia è «un'affinità generica sotto l'aspetto formale»⁷⁴, una somiglianza puramente superficiale, e «quell'aria matematica»⁷⁵ ormai è decisamente poco respirabile.

Ma giustamente Macherey, nel suo *Hegel ou Spinoza*, si domanda se le obiezioni formulate da Hegel tocchino effettivamente la filosofia di Spinoza

au lieu de découvrir dans la position des deux philosophes à l'égard de la notion de méthode un motif d'opposition, ce qui justifierait à la rigueur les critiques de Hegel, nous voyons se dégager à son propos une sorte de ligne commune qui rapproche les doctrines, engagées dans la lutte contre un même adversaire⁷⁶.

L'avversario risponde al nome di Descartes, e dunque è funzionale - come vedremo - allo svolgimento della nostra analisi. Ma innanzitutto il tentativo di tracciare questa linea ci porta all'esame di un testo essenziale al costituirsi di quel parallelismo tra geometria e filosofia tutt'altro che «formale», ma che si costituisce all'interno di uno stesso operare colto originariamente sotto forma psicologica attraverso una riflessione sulla conoscenza geometrica, portato alla sua espressione nella definizione

⁶⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2006, Prefaz., p. 105.

⁶⁹ Ivi, p. 107.

⁷⁰ Ivi, p. 93.

⁷¹ Ivi, p. 103.

⁷² Ivi, p. 107.

⁷³ Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit. Prefaz., p. 93: «Avremo così modo di parlare della conoscenza matematica, la quale viene considerata dal sapere non filosofico come l'ideale che la filosofia dovrebbe cercare di raggiungere, senza peraltro esservi mai riuscita».

⁷⁴ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., vol. I, Introd., p. 74.

⁷⁵ «Cet air mathématique qui rebute les gens», G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Herausgegeben von C.I. Gerhardt, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 1996, vol. 3, Leibniz an Burnett, p. 302.

⁷⁶ P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, François Maspero, Paris, 1979, p. 59.

dell'intelletto come potenza del vero, e che viene metafisicamente fondato nell'Etica attraverso la teoria della conoscenza adeguata⁷⁷.

Così, iniziando a far luce sul significato del metodo in Spinoza, le obiezioni formulate da Hegel perderanno la loro forza, ed anzi sarà possibile leggere diversamente il severo giudizio - «se Spinoza avesse svolto più in particolare ciò ch'è contenuto nella *causa sui* la sostanza non sarebbe il 'rigido'»⁷⁸ - quasi come fosse stato un cogliere ciò che non si può vedere.

Il primo passo è dunque volgersi a quel testo incompiuto che è il *Tractatus de intellectus emendatione*.

1.2 I ferri del mestiere

In verità la cosa sta qui come per gli strumenti materiali, a proposito dei quali si potrebbe ragionare nello stesso modo. Infatti, per battere il ferro, occorre il martello e per avere il martello è necessario farlo; per questo occorre un altro martello ed altri strumenti, per avere i quali c'è ancora bisogno di altri strumenti e così all'infinito. In questo modo invano si tenterebbe di provare che gli uomini non sono in grado di battere il ferro⁷⁹.

L'impostazione tradizionale tra conoscenza e metodo secondo l'assunto cartesiano dato nelle *Regole per la guida dell'intelligenza* come Regola IV, «Per l'investigazione della verità delle cose è necessario un metodo», viene ribaltata.

Se la condizione primaria e fondamentale della conoscenza è il possesso di un metodo, allora sarà necessario un metodo per stabilire il metodo, e così all'infinito, scivolando senza rimedio sotto il giogo della confutazione scettica, che deduce logicamente dalle condizioni preliminari poste alla conoscenza l'impossibilità effettiva della stessa. Lo strumento che dovrebbe produrre il sapere diviene quello stesso che lo rende impossibile, in una regressione dei fondamenti infinita e senza via di uscita.

Dopo aver appreso quale tipo di conoscenza sia necessario, bisogna stabilire la Via e il Metodo con cui conoscere in tal modo le cose che si debbono conoscere. Per far questo, occorre anzitutto considerare che qui non si dà una ricerca all'infinito. Cioè, perché si trovi il metodo migliore per ricercare il vero, non occorre un altro metodo per cercare il metodo di ricercare il vero; e, per ricercare il secondo metodo, non c'è bisogno di un terzo e così all'infinito. In tal modo infatti non si giungerebbe mai alla conoscenza del vero ed anzi a nessuna conoscenza⁸⁰.

Non ci sono regole di produzione fissate esteriormente ed anteriormente all'esercizio effettivo del pensiero che possano vincolarlo ad una norma estrinseca secondo la quale debba procedere per conseguire lo statuto di verità. Niente «maneggiamenti di bastoncini» o «giochi di fanciulli» che pensino la verità al di fuori del suo processo.

Ma nello stesso modo in cui all'inizio gli uomini poterono, sia pure con gran fatica ed in modo imperfetto, fare con strumenti innati cose facilissime e, una volta fatte queste, con minore fatica ed in modo più perfetto poterono farne delle più difficili e così, gradatamente, procedendo dalle opere più semplici agli strumenti e dagli strumenti ad altre opere ed altri strumenti, giunsero al punto di fare tante e tanto difficili cose con poca fatica; *così anche*

⁷⁷ Cfr. M. Gueruolt, *Spinoza (Ethique II)*, cit., p. 473: «On peut comprendre maintenant le rapport que, à cet égard, soutiennent entre eux le *De intellectus emendatione* et l'*Ethique*. Alors que, procédant *more geometrico*, l'*Ethique*, située sur le plan de la théologie et de l'ontologie, fonde en droit, deductivement, par sa théorie de l'idée adéquate, la méthode génétique qu'elle pratique en fait, le *De intellectus emendatione*, situé sur le plan psycho-épistémologique, réfléchissant directement sur le fait de la connaissance géométrique, en dégage le concept de genèse interne comme celui de la seule méthode possible pour la science adéquate des choses physiquement réelles. Saisissant dans la pensée géométrique l'acte fondamental de l'intellection et le processus nécessaire qui l'exprime, il y découvre l'essence même de l'entendement».

⁷⁸ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 111.

⁷⁹ *TIE*, p. 78.

⁸⁰ *TIE*, pp. 77-78.

l'intelletto con la sua forza nativa si costruisce gli strumenti intellettuali con cui acquisisce altre forze per altre opere intellettuali e con queste opere acquista altri strumenti, cioè la capacità di investigare ulteriormente e così continua gradatamente, fino a toccare il vertice sommo della sapienza⁸¹.

Non c'è alcuna separazione tra metodo e conoscenza, tra strumento ed opera: tutto si produce in virtù di una forza interna che si svolge secondo un naturale quanto necessario processo di trasformazione da strumento ad opera e viceversa, senza che qualcosa o qualcuno possa intervenire dall'esterno per dotarci di un Primo strumento o della garanzia dell'uso. La validità è *nell'uso* non fuori da esso.

Per giustificare la verità ed il buon ragionamento, non c'è bisogno di nessun altro strumento se non della verità stessa e di un buon ragionamento. Infatti ho giustificato ed ancora mi sforzo di giustificare il buon ragionamento, ragionando bene⁸².

La certezza non è mai al di là di ogni singolo atto, ma questa opera singola è la stessa certezza o giustificazione, e così si svolge e si comunica alle successive senza che alcun inganno, sogno o essere maligno possa sciogliere quest'«ordo et connexio», ponendosi il dubbio sempre come esterno ad esso e sorgendo «per mezzo di un'altra idea, non così chiara e distinta da poterne dedurre qualcosa di certo su ciò su cui si dubita»⁸³. La solidità delle nostre conoscenze non può esser scossa sotto l'ipotesi di un Dio ingannatore, perché questo è solo sintomo del fatto che non abbiamo un'idea chiara e distinta di Dio, non che quelle stesse conoscenze possano esser sospese e dunque richiedano una giustificazione che le salvi o condanni una volta per tutte sotto la rassicurante etichetta di vero falso. «Se abbiamo di Dio una conoscenza tale quale l'abbiamo del triangolo, allora viene meno ogni dubbio»⁸⁴. Il passaggio dalla confusione alla chiarezza è un'attività costante ed interna sullo sfondo di leggi che operano allo stesso modo secondo vincoli necessari⁸⁵: non è un salto tra due livelli eterogenei che possa esser colmato solo attraverso il ricorso *ad tertium*, ma si svolge sempre all'interno dello stesso processo, perché la verità è indice di se stessa e del falso.

La forma del pensiero vero deve esser posta nel pensiero stesso, senza relazione agli altri pensieri e non conosce l'oggetto come causa, ma deve dipendere dalla stessa potenza e natura dell'intelletto [...] perciò la falsità in questo solo consiste, che di una cosa si affermi alcunché, che non è contenuto nel concetto che della stessa ci siamo formati⁸⁶.

E non c'è bisogno di ricorrere ad elementi esterni, perché se è vero che «quanto meno la mente comprende e quante più cose nondimeno percepisce, tanto più grande ha la potenza di fingere», è vero anche che «quante più cose comprende, tanto più quella potenza diminuisce»⁸⁷: la liberazione dalle finzioni dell'immaginazione, così come la verità, è sempre opera della potenza dell'intelletto. Perché «nelle idee non vi è nulla di positivo per cui sono dette false»⁸⁸, e «la falsità consiste nella privazione di conoscenza, che le idee inadeguate, ossia mutilate e confuse, implicano»⁸⁹, e «solo la conoscenza è causa della distruzione dell'ignoranza»⁹⁰.

⁸¹ *TIE*, pp. 78-79 (corsivo mio).

⁸² *TIE*, p. 89.

⁸³ *TIE*, p. 133.

⁸⁴ *TIE*, p. 134.

⁸⁵ Cfr. *E*, II, pr. 36: «Le idee inadeguate e confuse conseguono con la stessa necessità che le idee adeguate, ossia chiare e distinte».

⁸⁶ *TIE*, p. 124.

⁸⁷ *TIE*, p. 109.

⁸⁸ *E*, II, pr. 33.

⁸⁹ *E*, II, pr. 35.

⁹⁰ *KV*, II, 26.

E soprattutto non c'è bisogno di grandi capriole, perchè la verità è semplice, e meravigliosi intrecci di semplici, complicatissimi raffinati strumenti, vivi e mobili, e si svolge da sé necessariamente secondo un'unica norma di assoluto rigore che è la sua stessa purezza, «Che in verità un'idea semplicissima non possa essere falsa ciascuno potrà capirlo, purché sappia che cosa sia il vero, vale a dire l'intelletto»⁹¹, equivalenti, «verum sive intellectus».

Se qualcuno per caso fortuito avesse progredito tanto nell'indagine della Natura, acquistando nel debito ordine altre idee secondo la norma della idea vera data, mai avrebbe dubitato di essere nella verità poiché la verità si manifesta da sola ed inoltre tutte le cose gli si sarebbero chiarite spontaneamente⁹².

Dunque, se proviamo a ritornare alla risposta data nella Lettera XXVIII⁹³, vediamo che le cose cominciano a presentarsi più chiaramente, e quella linea pare effettivamente tracciarsi⁹⁴. E partendo proprio dall'avversario: il parallelo con le arti meccaniche non è originale, ma si ritrova alla Regola VIII delle *Regole per la guida dell'intelligenza* di Descartes. Solo che qui l'impostazione è assai diversa.

Questo metodo infatti imita quelle arti meccaniche, che non hanno bisogno dell'aiuto di altre, ma insegnano esse medesime in qual modo si debbano fabbricare i loro strumenti. Se uno invero volesse esercitare una di esse, per esempio l'arte del fabbro, e fosse privo di ogni ferro del mestiere, sarebbe certamente costretto ad usare una dura pietra o qualche rozzo pezzo di ferro come incudine, a prendere un sasso in luogo del martello, ad adattare a tenaglie dei pezzi di legno, e a procacciarsi per necessità altre cose del genere: e infine preparate queste cose non si affaticherà subito a martellare per usi degli altri spade o elmi, né alcuna di quelle cose che si fanno col ferro; ma innanzitutto fabbricherà martelli, incudini, tenaglie, e tutte le altre cose che gli sono utili⁹⁵.

Ovvero: innanzitutto il metodo. L'esercizio della conoscenza, come la pratica di forgiare, richiede in primo luogo gli strumenti, e di questi ci si dota a partire da elementi innati che appartengono immediatamente al nostro spirito, come le pietre e i frammenti di legno alla natura. Viola il principio dell'ordine pensare di poter fare con rozzi pezzi di ferro meravigliose spade: la prima cosa che va forgiata è il metodo, ovvero lo strumento, martelli incudini tenaglie. Poi verranno le opere. Perché «è molto meglio non pensare mai alla ricerca della verità di alcuna cosa, che farlo senza metodo»⁹⁶. Dunque la verità è sottomessa al possesso di questo strumento, senza il quale tutto è compromesso. L'impresa della conoscenza non può avere inizio se innanzitutto e almeno una volta nella vita non ci si porrà una tale questione. Ma il punto è che nel processo della conoscenza tutto deve essere prodotto, strumenti ed opere, e non c'è una gerarchia, una separazione di statuto, o qualcosa di simile ad «una volta nella vita»⁹⁷, non c'è un inizio assoluto che ci restituisca all'integrità del vero per un atto volontario di rottura con il passato⁹⁸. Ma «paulatim»⁹⁹, gradatamente, procediamo senza soluzione di continuità da strumento ad opera e da opera a strumento, in un'attività incessante di trasformazione che istituisce da sé, nel suo stesso svolgersi, il vero e il falso, termini

⁹¹ TIE, p. 119.

⁹² TIE, p. 88-89.

⁹³ Cfr. *supra*, pp. 8-9.

⁹⁴ Cfr. *supra*, p. 15.

⁹⁵ R. Descartes, *Regole per la guida dell'intelligenza*, a cura di E. Garin, tr. It. G. Galli, Laterza, Roma-Bari, 1995, pp. 42-43.

⁹⁶ Ivi, p. 25.

⁹⁷ Ivi, p. 43.

⁹⁸ P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, cit., p. 63: «La connaissance est au contraire une activité - cette idée est essentielle pour Spinoza - et, comme telle, elle ne commence jamais vraiment ni en vérité, parce qu'elle a toujours déjà commencé: il y a toujours déjà des idées, puisque 'l'homme pense', par le fait de sa nature».

⁹⁹ Cfr. *supra* p. 17.

provvisori e solamente relativi all'umana condizione. Perché solo in Dio tutto è vero, o meglio «Dio è la verità»¹⁰⁰. E nessuno può garantire una volta per tutte il senso del vettore di questo movimento, se, cioè, sia nella direzione di un aumento di verità e potenza o se, al contrario, ci spinga sempre più nel buio dell'immaginazione. L'unica garanzia è la necessità delle leggi che vigono identiche in ogni ordine¹⁰¹, e che sono il cardine di una possibilità di salvezza: ciò che è una passione può diventare azione, ciò che è confuso può esser chiaro. Ma la soluzione è interna, non esterna. Perché la legge che regola ciascun movimento non è finalistica ma causale, e non c'è alcun principio teleologico che orienti il cammino sulla retta via una volta per tutte, bensì solo un'onesta necessità.

1.3 Autoritratto

La questione del metodo, quindi, non è prima e non è nemmeno questione. Piuttosto il fatto è che noi «habemus enim ideam veram»¹⁰², e nell'*Etica* questo assumerà la posizione di assioma: «homo cogitat»¹⁰³, un fatto naturale che fa parte della nostra stessa costituzione. Gli uomini hanno idee, e così come per l'arte del forgiare non c'è altro che la attesti se non la sua effettiva pratica, allo stesso modo non è necessario, per sapere, ch'io sappia di sapere ma piuttosto affinché sappia di sapere, necessariamente prima devo sapere. Anche in questo caso la questione del metodo non è qualcosa che si pone prima dell'effettivo esercizio del pensiero, ma solo qualcosa che sorge come risultato o riflessione di una mente nella sua concreta attività di produzione di idee, come coscienza delle stesse.

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 deriva che il vero metodo non consiste nel cercare il segno della verità dopo l'acquisizione delle idee, ma che il vero metodo è la via per cercare la stessa verità o le essenze obiettive delle cose o le idee (tutti questi termini significano la stessa cosa) nell'ordine dovuto¹⁰⁴.

Pensare che sia altrimenti equivale ad assimilare l'idea a «pittura muta in un quadro»¹⁰⁵, qualcosa di morto che debba esser vivificato per l'intervento di un soggetto, o meglio di una volontà che la costituisca nella sua verità o falsità affermandola o negandola. Ma questo significa misconoscere il significato di idea, farne semplice rappresentazione di un oggetto per un soggetto, «immagine che si forma sul fondo dell'occhio»¹⁰⁶, doppiamente sbiadito più o meno conforme ad una verità, che misurata sempre e solo in una corrispondenza estrinseca, sarà irrimediabilmente fuori di noi, separata ed inaccessibile ad un senso interno e intimo, sempre solo «gioco di bastoncini», ingiustificabile se non per il ricorso ad un Dio onnipotente e non ingannatore, creatore delle verità eterne e supremo regolatore del nostro povero intelletto altrimenti condannato alla vuota cecità. È Dio che adatta le nostre misere idee alle cose garantendo quell'insperata corrispondenza. Supremo benefattore, imprime in noi la verità e così rimaniamo sospesi: basterebbe che la sua volontà mutasse e nemmeno due più due farebbe quattro, le nostre menti barcollerebbero in un mondo di fantasmi. L'unica misura per noi alla sua

¹⁰⁰ KV, II, 15.

¹⁰¹ Cfr. E, II, pr. 6 e 7.

¹⁰² TIE, p. 79.

¹⁰³ E, II, ax. 2.

¹⁰⁴ TIE, p. 82.

¹⁰⁵ E, II, pr. 49, sch.

¹⁰⁶ E, II, pr. 48, sch.

mente è la sua incomprendibilità¹⁰⁷. Separati irrimediabilmente dal vero, reame inaccessibile di Dio, tutto ciò che possono le nostre deboli, limitate menti è obbedire con la volontà a quell'esigua verità che ci concede, ammaestrarla a contenersi nei limiti dei divini decreti, talmente ben educata da poter acquisire, grazie alla «ipotesi più occulta di qualunque qualità occulta»¹⁰⁸, un dominio assoluto sulle Passioni. Amara volontà, se il suo esser infinita non serve ad altro che a spiegare l'errore.

È contro questa impostazione cartesiana che Spinoza costruisce il senso del proprio *mos geometricus*: questo dunque, lungi dall'avvicinarlo a Descartes, è proprio ciò che serve a Spinoza per segnare la propria distanza dal filosofo francese¹⁰⁹.

Innanzitutto, «la Mente umana ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio»¹¹⁰. Nella formulazione matura dell'*Etica* così si definisce l'idea:

Per idea intendo il *concetto* della mente che la Mente forma perché è cosa pensante. Dico *concetto* piuttosto che *percezione*, perché il nome di percezione sembra indicare che la Mente patisca dall'oggetto, mentre il concetto sembra esprimere l'azione della Mente¹¹¹.

L'azione della Mente, perché l'idea è un modo del pensare ed essendo il pensiero attributo di Dio¹¹², i singoli pensieri sono modi che esprimono la natura di Dio in maniera certa e determinata, ossia atti della Sostanza che si esprime sotto l'attributo del pensiero. Quindi, «l'essere formale delle idee riconosce quale causa Dio stesso in quanto è una cosa pensante»¹¹³, e non l'oggetto esterno ma la potenza della Sostanza che produce simultaneamente idee nell'attributo del pensiero e corpi corrispondenti in quello dell'estensione. Dunque non c'è bisogno di alcuna facoltà che dall'esterno intervenga giudicando della verità o falsità delle idee, poiché «nella Mente non si dà alcuna volizione, affermazione e negazione, oltre quella che l'idea, in quanto è idea, implica»¹¹⁴, ovvero «volontà e intelletto sono una sola e stessa cosa»¹¹⁵. L'idea basta a se stessa in quanto atto singolo della infinita potenza della Sostanza. Infatti «per certezza intendiamo qualcosa di positivo e non l'assenza di dubbio»¹¹⁶, quindi non necessita di altro per essere ciò che è, ovvero «la stessa verità o le essenze obiettive delle cose o le idee (tutti questi termini significano la stessa cosa)»¹¹⁷. Ed è tale in assenza di qualsiasi determinazione esterna che sia l'ordine delle cose o il soggetto della conoscenza o la suprema volontà divina. L'idea è per sua natura il vero, «ogni idea che in noi è assoluta, ossia adeguata e perfetta, è vera»¹¹⁸.

¹⁰⁷ Cfr. *E*, I, app., e M. Gueroult, *Spinoza (Ethique I)*, cit., p. 12: «Le rationalisme absolu, imposant la totale intelligibilité de Dieu, clef de la totale intelligibilité des choses, est donc pour le spinozisme le premier article de foi. Par lui seulement, l'âme, purgée des multiples 'superstitions' dont la notion d'un Dieu incompréhensible est le supreme 'asile', accomplit cette union parfaite de Dieu et de l'homme qui conditionne son salut».

¹⁰⁸ *E*, V, praef.

¹⁰⁹ M. Gueroult, *Spinoza (Ethique I)*, cit., p. 403: «L'incompréhensibilité de Dieu, en nous dérobant sa structure intime et le mode de son comportement, ouvre les portes à cet *asylum ignorantiae* qui serve de refuge aux théologies proclamant l'inintelligibilité de la causalité divine. D'où l'on voit que la condition première de la doctrine c'est l'affirmation, contre Descartes, que notre raison connaît la nature de Dieu comme Dieu la connaît et que rien en Dieu ne saurait nous demeurer incompréhensible».

¹¹⁰ *E*, II, pr. 47.

¹¹¹ *E*, II, def. III, e spiegazione.

¹¹² Cfr. *E*, II, pr. 1.

¹¹³ *E*, II, pr. 5.

¹¹⁴ *E*, II, pr. 49.

¹¹⁵ *E*, II, pr. 49, cor.

¹¹⁶ *E*, II, pr. 49, sch.

¹¹⁷ *TIE*, p. 82.

¹¹⁸ *E*, II, pr. 34.

Cosa può esserci di più chiaro e certo della stessa idea vera, che sia norma della verità? Senza dubbio come la luce manifesta se stessa e le tenebre, così la verità è norma di sé e del falso¹¹⁹.

All'interno di una simile teoria della conoscenza non ci sarà più posto per un'accezione strumentale del metodo come qualcosa di esterno che imponga alla verità le regole della sua costituzione. Se di metodo ancora si può parlare, non può che essere nel senso di una riflessione.

Che se è proprio della natura del pensiero formare idee vere, come si mostrò nella prima parte, qui ormai si deve esaminare cosa intendiamo per forze e potenza dell'intelletto. Poiché in verità la parte principale del nostro metodo è comprendere nel modo migliore le forze dell'intelletto e la sua natura¹²⁰.

E quindi il metodo non può che essere conoscenza di ciò che costituisce la forma della verità, ovvero conoscenza dell'intelletto delle sue proprietà e forze, coscienza di una mente nell'esercizio concreto della sua attività, riflessione, consapevolezza colta nell'atto stesso dell'intelletto:

Il metodo non è nient'altro che la conoscenza riflessa o l'idea dell'idea; e poiché non si dà l'idea dell'idea se prima non sia data l'idea, dunque non si darà metodo se prima non sia data l'idea. Per cui sarà buono quel metodo che mostra come si debba dirigere la mente secondo la norma di una idea vera data. Inoltre, essendo la relazione tra due idee la stessa che c'è fra le essenze formali di quelle idee, ne deriva che la conoscenza riflessa dell'idea dell'Ente perfettissimo, sarà più perfetta della conoscenza riflessa delle altre idee; cioè il metodo più perfetto sarà quello che mostra come la mente si debba dirigere secondo la norma dell'idea data dell'Ente perfettissimo¹²¹.

Ovvero, «il metodo più perfetto» sarà l'Etica, idea dell'idea dell'Ente perfettissimo, riflessione suprema, «occhio» ampio quanto la possibilità dello sguardo, «cognizione che la mente ha con tutta la natura»¹²² o altrimenti, come dice Hegel, «la struttura del Tutto esibita nella sua pura essenzialità»¹²³.

All'ex discepolo Albert Burgh, che per «l'infinita misericordia di Dio» era stato ricondotto nel generoso seno di Madre Chiesa e così celermente ne aveva appreso lo spirito e la tentazione di farsene strenuo araldo, al noto monito di «ravvedetevi o uomo filosofo», così risponde Spinoza:

Sembrare tuttavia di voler usare la ragione e mi chiedete 'come io sappia che la mia filosofia è la migliore tra tutte quelle che furono, sono e saranno in avvenire insegnate nel mondo'. A molto maggiore ragione io lo chiedo a voi. Io, infatti, non presumo di aver trovato la filosofia migliore, ma so di intendere quella che è vera. E come posso saperlo, se me lo domandate, vi rispondo: allo stesso modo in cui voi sapete che i tre angoli del triangolo sono uguali a due retti; e che ciò basti non lo può negare nessuno che abbia del cervello a posto e che non sogni di spiriti immondi i quali suggeriscono a noi idee false simili alle vere: giacché il vero è indice di se stesso e del falso¹²⁴.

Successivamente qualcun altro darà sfoggio di altrettanta certezza nel sostenere la sua posizione:

Come potrei io presumere che il metodo, che ho seguito in questo sistema della logica, o anzi, il metodo che questo sistema in se stesso segue, non resti ancora suscettibile di molti perfezionamenti, di molti raffinamenti per ciò che riguarda i particolari? So, anche, però, ch'esso è l'unico vero. Questo risulta di per sé da ciò che un tal metodo non è nulla di diverso dal suo oggetto e contenuto; poiché è il contenuto in sé, la dialettica che il contenuto ha in lui stesso, quella che lo muove. È chiaro che nessuna esposizione può

¹¹⁹ *E*, II, pr. 43, sch.

¹²⁰ *TIE*, p. 166.

¹²¹ *TIE*, p. 83.

¹²² *TIE*, p. 56.

¹²³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia*, cit., p. 105

¹²⁴ *Ep.* LXXVI.

valere come scientifica la quale non segua l'andamento di questo metodo e non si uniformi al suo semplice ritmo, poiché è l'andamento della cosa stessa¹²⁵.

Fin qui, partire dalla critica hegeliana ci ha aiutato a porre le prime basi per avvicinare il senso e la prospettiva in cui si colloca la questione del metodo in Spinoza, ovvero all'interno dell'unità inscindibile di forma e contenuto. Confrontando le due posizioni si riconosce effettivamente la linea indicata da Macherey che ci ha permesso di muovere i primi passi per allontanarci da luoghi estranei. Per procedere bisognerà ora chiedersi quale sia il cardine della certezza espressa nei brani precedenti, ovvero quale sia questo comune ritmo interno di metodo e contenuto, quale la legge di mente e natura che rende scientifica solo un'esposizione ad essa adeguata.

1.4 Fruttuosi commerci

Se è chiaro che «altro è il cerchio altro l'idea del cerchio»¹²⁶ - e dunque il pensiero vero si distingue dal falso non tanto per una determinazione estrinseca, ma soprattutto per una intrinseca¹²⁷ perché la forma del pensiero vero deve esser posta nel pensiero stesso¹²⁸ -, per liberarci da idee non vere basterà partire da un'idea data e dedurre da essa in buon ordine tutte le cose che da essa si devono dedurre: facilmente si manifesterà la sua verità o falsità¹²⁹, e «così a poco a poco svanirà la foga di fingere»¹³⁰. Non si deve dimenticare tuttavia che «l'idea è obiettivamente così come l'ideato è realmente»¹³¹.

Se dunque esistesse in Natura qualcosa che non avesse alcun *commercio* con le altre cose, la sua essenza obiettiva, anche se fosse data, dovendo convenire del tutto con quella formale, non avrebbe alcun commercio con le altre idee, cioè non potremmo concluderne nulla. Al contrario, quelle cose che hanno commercio con le altre, come sono tutte quelle che esistono in Natura, *saranno comprese* ed anche le loro essenze obiettive avranno lo stesso commercio, cioè si dedurranno da esse altre idee, che avranno di nuovo commercio con le altre e cresceranno così gli strumenti per procedere ulteriormente¹³².

Una volta sottolineato che il processo della conoscenza non consiste nell'applicazione formale di un metodo ma è l'attività dello stesso intelletto - definito come potenza del vero che procede secondo la norma dell'idea vera data, da idea ad idea senza determinazioni estrinseche -, non ci si deve dimenticare che seguendo il ritmo dell'intelletto ci muoviamo allo stesso tempo nel ritmo delle cose, ossia dell'assoluta oggettività di tale processo. La corrispondenza non si pone solo a livello idea ideato, ma a livello delle relazioni: il «commercio» tra idee e cose si svolge parallelamente in virtù della comune dipendenza dalla causalità immanente dell'unica Sostanza. Questo principio è espresso notoriamente nell'*Etica* in questo modo: «ordo, et connexio idearum est idem ac ordo, et connexio rerum»¹³³. La locuzione «saranno comprese» intende esprimere la condizione di possibilità della conoscenza. Vale a dire che la comprensione è resa possibile solo dal commercio tra le essenze obiettive, in quanto corrispondente a quella tra le essenze formali, e che quindi la possibilità della scienza si fonda su tale «commercio universale», al di fuori del quale «non potremmo concludere

¹²⁵ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., pp. 36-37.

¹²⁶ *TIE*, p. 80.

¹²⁷ Cfr. *TIE*, p. 122.

¹²⁸ Cfr. *TIE*, p. 124.

¹²⁹ Cfr. *TIE*, pp. 111-12.

¹³⁰ *TIE*, p. 112.

¹³¹ *TIE*, p. 85.

¹³² *TIE*, p. 85 (corsivo mio).

¹³³ *E*, II, pr. 7.

nulla». Quello che qui si enuncia sarà ciò che nell'*Etica* è espresso nell'assioma IV della prima parte: «la conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa e la implica». Tale assioma, come spiega Gueroult, trae dal punto di vista gnoseologico la conseguenza del principio di causa enunciato nell'assioma III sul piano ontologico¹³⁴: «da una data causa determinata segue necessariamente un effetto e, al contrario, se non si dà alcuna causa determinata è impossibile che segua un effetto». Viene così introdotto il principio della possibilità della conoscenza. Il principio di causa è universalmente valido pur prendendo forme differenti: Dio causa unica interna di tutte le cose e di se stesso¹³⁵ (*Natura naturans*) e la serie delle cause esterne¹³⁶ (*Natura naturata*). Nessuna conoscenza è dunque possibile se non come conoscenza delle causa (*scire per causas*). Se il rapporto che intercorre tra le cose finite è quello della determinazione causale, alla cui fonte c'è l'azione causale della sostanza, la conoscenza di ogni effetto singolo sarà concepibile solo attraverso la conoscenza della causa prima, della quale le cause singole sono effetti. Ed è per questo che la conoscenza di Dio è il fondamento della conoscenza di terzo genere¹³⁷. Se Dio è inaccessibile, tutto è inaccessibile¹³⁸. Subordinando la conoscenza delle cose a quella delle loro cause, l'assioma IV impone così la conformità dell'ordine delle idee a quello delle cause e dunque il parallelismo enunciato nella proposizione 7 del Libro II, e dimostrato infatti attraverso quest'unico assioma¹³⁹. Tale parallelismo, fondato sulla causa unica¹⁴⁰, è allo stesso tempo proposto al sapere umano come un *dictamen rationis*¹⁴¹, ed è per questo che la mente tanto meglio comprende se stessa quanto più intende la Natura ed allo stesso tempo tanto più il metodo sarà perfetto, e perfettissimo sarà quello che si rivolgerà alla conoscenza dell'Ente supremo.

¹³⁴ Cfr. M. Gueroult, *Spinoza (Ethique I)*, cit., p. 95: «L'Axiome 4 tire, au point de vue gnoseologique, la conséquence du principe énoncé par l'Axiome 3 sur le plan ontologique».

¹³⁵ Cfr. *E*, I, pr. 18: «Dio è causa immanente, e non transeunte, di tutte le cose».

¹³⁶ Cfr. *E*, I, pr. 28: «Ogni cosa singolare, ossia qualunque cosa che è finita e ha una determinata esistenza, non può essere né essere determinata ad esistere e ad agire da un'altra causa che è anche finita e ha una determinata esistenza: e anche questa causa non può a sua volta esistere e né essere determinata ad agire se non sia determinata ad esistere e ad agire da un'altra causa che è anch'essa finita e ha una determinata esistenza, e così all'infinito».

¹³⁷ Cfr. *E*, II, pr. 47: «La mente umana ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio». E lo scolio: «Da qui vediamo che l'infinita essenza di Dio e la sua eternità sono note a tutti. Poiché d'altra parte, tutte le cose sono in Dio e sono concepite per mezzo di Dio, segue che da questa conoscenza possiamo dedurre moltissime cose che conosceremo adeguatamente, e formare così quel terzo genere di conoscenza».

¹³⁸ Cfr. M. Gueroult, *Spinoza (Ethique I)*, cit., p. 404: «En tirant de l'incompréhensibilité de Dieu la fausseté nécessaire de toute science humaine, Spinoza développe avec une rigueur implacable les conséquences extrêmes de son opposition avec Descartes. Si, en effet, l'infini est, non seulement l'intelligible, mais le principe de la science vraie des choses finies, frapper l'infini d'incompréhensibilité, c'est en frapper tout le reste, y compris les choses finies. [...] Ainsi se trouve entièrement renversée la position cartésienne: l'infini devient le pôle de la clarté, de la distinction, de la compréhensibilité: il n'y a d'idée vraies que dans et par l'infini. Le fini devient le pôle de l'obscur et du confus, de l'incompréhensible».

¹³⁹ Cfr. *E*, II, pr. 7: «L'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose. Dimostrazione. Risulta chiara dall'Ass. 4 p. I. Infatti l'idea di ciascun causato dipende dalla conoscenza della causa di cui è effetto».

¹⁴⁰ Cfr. *E*, II, pr. 7, cor.: «Ne segue che la potenza di pensare di Dio è uguale alla sua attuale potenza di agire. Cioè che tutto ciò che segue formalmente dall'infinita natura di Dio segue anche oggettivamente in Dio, con lo stesso ordine e con la stessa connessione».

¹⁴¹ Cfr. M. Gueroult, *Spinoza (Ethique I)*, cit., p. 96: «Ce parallélisme qui règne universellement sur les choses et qu'aperçoit actuellement tout entendement pur, infini ou fini, est en même temps implicitement proposé au savoir humain comme un *dictamen rationis*: tout homme doit conformer l'ordre de ses idées a celui des causes ou des choses».

Affinché la nostra mente riproduca del tutto l'esemplare della Natura, deve trarre tutte le sue idee da quella che riproduce l'origine e la fonte di tutta la Natura, in modo da essere essa stessa fonte delle altre idee¹⁴².

Ed in questo consiste il sommo bene, ovvero la consapevolezza dell'unione che la Mente ha con tutta la Natura, ovvero il metodo. E dunque, mente natura metodo parallelamente si svolgono e si devono svolgere secondo gli stessi «ordo et connexio», ed è per questo che «nessun'altra esposizione può valere come scientifica» che non sia quella che segue il ritmo della «cosa stessa». Ma in questo caso il ritmo che la istituisce internamente non è quello della negazione e del suo superamento in vista di una riconciliazione finale ed assoluta che orienti il processo dall'inizio alla fine sottomettendolo in qualche modo ugualmente ad un modello, ma è quello che va dalla fonte o origine o causa agli effetti, ovvero quello strettamente causale e necessario della *Causa sui*, assoluta affermazione dell'esistenza¹⁴³, che si esplica identico in ogni ordine e privo di ogni fine. Ordine sintetico causale deduttivo.

Abbiamo mostrato invece che l'idea vera è semplice o composta di idee semplici e ciò ch'essa mostra, in che modo (cioè) e perché qualche cosa sia o sia stata fatta, e che gli effetti obiettivi procedono nell'anima secondo l'essenza formale del suo oggetto. È la stessa cosa che dissero gli antichi, vale a dire che la scienza vera procede dalle cause agli effetti, senonché mai, per quanto ne sappia, concepirono, come ora noi, che l'anima agisce secondo le leggi determinate, e quasi come automa spirituale¹⁴⁴.

Questo è l'«ordo». E «debitus ordo», perché «vere scire est scire per causas»¹⁴⁵. La mente si definisce «automa spirituale» non perché sia schiava del suo stesso giudizio¹⁴⁶, ma perché questo è l'*ordo* stesso di Dio e delle cose e solo in quanto è e deve esser «automa spirituale» allo stesso tempo coincide con il suo sommo bene.

Ma a ciò rispondo che se qualcuno per un caso fortuito avesse progredito tanto nell'indagine della Natura, acquistando nel debito ordine altre idee secondo la norma della idea vera data, mai avrebbe dubitato di essere nella verità, poiché la verità, come abbiamo dimostrato, si manifesta da sola ed inoltre tutte le cose gli sarebbero chiarite spontaneamente. *Poiché però questo non accade mai o accade raramente, fui costretto a disporre le cose in modo che ciò che non possiamo acquisire per caso, lo possiamo tuttavia acquisire con una regola di condotta premeditata* ed anche in modo che appaia che, per giustificare la verità e il buon ragionamento, non c'è bisogno di nessun altro strumento se non della verità stessa e di un buon ragionamento¹⁴⁷.

Quindi non basta affermare la necessità di una conoscenza per cause: bisogna anche riconoscere il carattere causale del processo del pensiero stesso che, come automa spirituale, si svolge di atto in atto dal vero al vero secondo un ordine causale necessariamente identico all'ordine secondo il quale le cose si svolgono nella realtà, sinteticamente dalle cause agli effetti. Poiché la causa formale di un'idea non è un

¹⁴² *TIE*, p. 86.

¹⁴³ Cfr. *E*, I, pr. 8, sch. : «Poiché esser finito è in parte negazione, mentre esser infinito è assoluta affermazione dell'esistenza di una qualche natura, segue dunque dalla Prop. 7 che ogni sostanza deve essere infinita».

¹⁴⁴ *TIE*, p. 145.

¹⁴⁵ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 983a; *Analitici Secondi*, I C2; *Fisica*, II c3; (Secondo i riferimenti indicati da Lewis Robinson)

¹⁴⁶ «I am inclined to describe Spinoza's logical analysis of our concept formation with a similar formula: the output of our reasoning is a 'mechanical result' of the rationality, of which we are victims. It is our fate, to conform our judgments to the thing, as it manifests itself in our mind. We have to be obedient to ourselves and not to contradict ourselves». W. Klever, «Quasi aliquod automa spirituale» in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*. Atti del congresso (Urbino 4-8 ottobre 1982), a cura di E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli, 1985, p. 256.

¹⁴⁷ *TIE*, pp. 88-89 (corsivo mio).

universale astratto, ma «la forma del pensiero vero deve dipendere dalla stessa potenza e natura dell'intelletto»¹⁴⁸.

Cerchio idea del cerchio, Pietro idea di Pietro, corpo idea del corpo: due serie assolutamente autonome e assolutamente identiche, infinita¹⁴⁹ l'una quanto l'altra, incommensurabili¹⁵⁰ e sottoposte allo stesso commercio¹⁵¹, generate infinitamente e negli infiniti modi a noi sconosciuti nell'unità infinita ed intima di uno stesso atto¹⁵²: quello della *Causa sui*¹⁵³.

Dal che possiamo vedere che ci è di gran lunga necessario dedurre sempre le nostre idee da realtà fisiche, ossia da enti reali, procedendo, finché si può, secondo la serie delle cause da un ente reale ad un altro ente reale, e in modo tale che non passiamo a concetti astratti ed universali, sia nel senso di non dedurre da essi alcunché di reale, sia nel senso di non dedurli da alcunché di reale: entrambi interrompono il vero processo dell'intelletto¹⁵⁴.

1.5 Dio, sfere, cerchi e triangoli

«Il vero processo dell'intelletto»: osserviamo la cosa da più vicino.

Voi mi domandate se ho degli spiriti un'idea così chiara come del triangolo. Ciò è impossibile. Ditemi voi, di grazia, quale idea voi avete di Dio, e se questa idea è così chiara al vostro intelletto come quella del triangolo. So bene che no¹⁵⁵.

E si sbagliava l'«eccellentissimo e sapientissimo» signor Hugo Boxel, angustiato dall'esistenza di spiriti e fantasmi: «alla vostra domanda, se ho di Dio un'idea altrettanto chiara come quella del triangolo, rispondo: sì»¹⁵⁶.

Ma cos'hanno in comune Dio e il triangolo? O meglio: come si può riuscire ad avere un'idea di Dio altrettanto chiara come quella del triangolo?

Cosa nascondono di tanto particolare queste definizioni della geometria? Perché lì pare racchiuso il segreto della forza delle loro dimostrazioni.

Ovvero: da dove trae impulso il nesso causale che istituisce la connessione necessaria dei concetti? Visto che quest'ultima, più che la ragione della certezza delle loro catene dimostrative, pare essere la conseguenza.

Per esaminare a fondo questo poniamoci davanti agli occhi un'idea vera, il cui oggetto sappiamo con somma certezza che dipende dalla nostra forza pensare e non esiste in Natura; in tale idea potremo più facilmente esaminare ciò che vogliamo. Per esempio, *per formarmi il concetto di globo, mi immagino a piacere la causa, vale a dire che un semicerchio ruoti intorno al centro e che dalla sua rotazione abbia per così dire origine il globo*. Questa è certamente un'idea vera, sebbene sappiamo che in Natura mai nessun globo ha avuta questa origine, tuttavia questa è una percezione vera ed è il modo più facile per formarsi il concetto di globo. Ormai si deve notare che questa percezione afferma che un semicerchio ruota; tale affermazione sarebbe falsa, se non fosse congiunta al concetto di

¹⁴⁸ *TIE*, p. 124.

¹⁴⁹ Cfr. *E*, I, pr. 8: «Ogni sostanza è necessariamente infinita».

¹⁵⁰ Cfr. *E*, I, ax. 5: «Le cose che non hanno tra loro nulla in comune non possono neppure esser comprese l'una per mezzo dell'altra, ossia il concetto dell'una non implica il concetto dell'altra».

¹⁵¹ Cfr. *E*, I, pr. 28: «Ogni cosa singolare, ossia qualunque cosa che è finita e ha una determinata esistenza, non può esistere né essere determinata ad esistere e ad agire da un'altra causa che è anche finita e ha una determinata esistenza: e anche questa causa non può a sua volta esistere e né essere determinata ad agire se non sia determinata ad esistere e ad agire da un'altra causa che è anch'essa finita e ha una determinata esistenza, e così all'infinito».

¹⁵² Cfr. *E*, I, pr. 11: «Dio, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita, esiste necessariamente».

¹⁵³ Cfr. *E*, I, pr. 28, sch.: «Tutte le cose che sono, sono in Dio e dipendono da Dio in modo tale che senza di lui non possono né essere né essere concepite».

¹⁵⁴ *TIE*, p. 157.

¹⁵⁵ *Ep.* LV.

¹⁵⁶ *Ep.* LVI.

globo o della sua causa determinante tale moto, e la sarebbe assolutamente, se questa affermazione fosse nuda. Allora la mente tenderebbe soltanto ad affermare il solo moto del semicerchio, che non è contenuto nel concetto della causa che determina il moto. Perciò la falsità in questo solo consiste, che di una cosa si affermi alcunché, che non è contenuto nel concetto che della stessa ci siamo formati, come il moto o la quiete di un semicerchio¹⁵⁷.

Questo passo segue esattamente quello in cui si è affermata la coincidenza tra intelletto e verità. Come dirà poche pagine dopo, «è proprio della natura dell'intelletto formare idee vere»¹⁵⁸, perché come abbiamo visto la forma del pensiero vero riconosce come causa la potenza dell'intelletto e non l'oggetto, per cui tutto quello che l'intelletto produce spontaneamente è un'idea vera. Tale libera produzione non ha nulla a che fare con le finzioni della immaginazione¹⁵⁹, poiché sappiamo che tale spontaneità si svolge esattamente secondo le leggi che governano la produzione delle cose: «l'idea è obiettivamente così come l'ideato è realmente»¹⁶⁰. Per ciò che riguarda le idee formate dal puro intelletto non si tratta di semplice concepiibilità soggettiva, cioè coerenza interna dei termini come nel caso delle definizioni nominali, bensì immediatamente della concepiibilità intrinseca della cosa rappresentata, o possibilità reale. E ciò che, in virtù della sua definizione possibile, l'intelletto concepisce a priori come reale è l'essenza: «perché una definizione si dica perfetta dovrà spiegare l'intima essenza della cosa»¹⁶¹. Ed è per questo infine che «la definizione inesatta è quella che non si concepisce», come Spinoza spiega nella Epistola IX, perché è un'idea falsa ovvero non conforme all'essenza intima della cosa, e per ciò stesso per noi inconcepibile.

In questa identità di struttura fra ordine delle idee e delle cose tutto ciò che è realmente possibile è necessariamente vero.

E dunque, a partire da queste idee vere che l'intelletto concepisce a priori, attraverso una serie di deduzioni, senza bisogno di preoccuparsi di ciò che accade “fuori”¹⁶² di lui nella Natura, svolgendosi autonomamente secondo connessioni necessarie, giungerà sempre a conoscenze vere, vale a dire conformi alle cose. Per spiegare a fondo la cosa, Spinoza porta ad esempio il modo in cui la geometria costruisce le sue definizioni¹⁶³. Il segreto di queste definizioni risiede nel loro carattere genetico. Ovvero, «per formarmi il concetto di globo mi immagino a piacere la causa», la ragione genetica della cosa, conosciuta la quale io acquisisco non solo la regola della sua costituzione ma anche il principio per la deduzione delle proprietà, perché queste ultime sono implicitamente contenute in essa. Dunque solo una definizione genetica può essere definizione perfetta, poiché, come si detto, «vere scire est scire per causas», ed è così, infatti che la geometria procede nella sua scienza: essa costruisce le sue figure attraverso definizioni che ne descrivono la genesi ideale e dunque ne contengono la causa prossima, il che permette di dedurre necessariamente le proprietà.

¹⁵⁷ *TIE*, p. 124 (corsivo mio).

¹⁵⁸ Cfr. *TIE*, p. 166.

¹⁵⁹ Cfr. *TIE*, p. 146: «Poiché sappiamo che quelle operazioni, da cui sono prodotte le immaginazioni, avvengono secondo altre leggi, assolutamente diverse dalle leggi dell'intelletto e l'anima, riguardo all'immaginazione, ha soltanto una funzione passiva».

¹⁶⁰ *TIE*, p. 85

¹⁶¹ *TIE*, p. 154.

¹⁶² Cfr. *infra* p. 50

¹⁶³ La geometria alla quale fanno riferimento Spinoza e Descartes non è la stessa, come vedremo in seguito. Nel secondo s'intende «l'analisi degli antichi e l'algebra dei moderni», dove la genesi viene identificata con il metodo analitico, il solo capace d'inventare la scienza e per questo prioritario rispetto al metodo sintetico, statico e sterile. In Spinoza invece la genesi è propria della geometria euclidea riformata in senso fortemente genetico dai matematici di Oxford. Occorre tenere in considerazione sia l'evidente influenza esercitata dall'opera di Hobbes sulla riforma della geometria euclidea (*Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae*, 1660), sia la possibile influenza di Geulincx attraverso la mediazione di Meyer. Si veda a tal proposito: H.J. De Vleeschauwer, *More seu ordine geometrico demonstratum*, Mededelings van die Universiteit van Suid-Afrika, Pretoria, 1961; E. De Angelis, *Il metodo geometrico nel Seicento*, cit.; P. Basso, *Il secolo geometrico*, cit.

Infatti, al momento di stabilire le condizioni di una buona definizione¹⁶⁴, Spinoza ricorre nuovamente ad un esempio tratto dalla geometria:

Perché una definizione si dica perfetta dovrà spiegare l'intima essenza della cosa e si dovrà badare di non mettere al suo posto qualche proprietà. Per spiegare la qual cosa, tralasciando altri esempi affinché non sembri ch'io voglia porre in evidenza gli errori degli altri, porterò l'esempio d'un concetto astratto che vale in ogni caso, comunque venga definito, cioè del circolo: che se viene definito come una figura in cui le linee tratte dal centro alla circonferenza sono uguali, non c'è nessuno che non veda che una tale definizione spiega pochissimo l'essenza del circolo, ma soltanto una sua proprietà. E sebbene, come dissi, questo importi poco per le figure e gli altri enti di ragione, importa tuttavia molto per gli enti fisici reali: poiché senza dubbio le proprietà delle cose non si comprendono finché se ne ignorano le essenze; ma se le tralasciamo, necessariamente invertiremo la concatenazione dell'intelletto, che deve riprodurre la concatenazione della Natura, e ci allontaneremo del tutto dal nostro scopo¹⁶⁵.

La conoscenza che otteniamo dalla proprietà è una conoscenza imperfetta, che non giunge a farci conoscere l'essenza della cosa particolare¹⁶⁶: l'effetto implica la causa ma non la spiega, resta esteriore alla cosa e non la sa internamente nella sua ragione, è parziale perché la cosa è saputa soltanto per un aspetto, e rischia di farci confondere la proprietà con l'essenza, finendo per invertire il giusto ordine.

Sciogliendo gli indugi, Spinoza non tralascierà di portare altri esempi di definizioni non adeguate.

¹⁶⁴ Per ciò che riguarda una teoria della definizione sono tre i luoghi a cui è possibile far riferimento. Nel *TIE* la regola generale per la definizione perfetta è che «deve spiegare l'intima essenza della cosa e si dovrà badare di non mettere al suo posto qualche sua proprietà», distinguendo poi due tipi di definizione: quello della cosa creata e quello della cosa increata. Il primo dovrà comprendere la causa prossima, dalla quale devono potersi dedurre tutte le sue proprietà. Il secondo deve possedere i seguenti requisiti: 1) deve escludere ogni causa; 2) non deve lasciar dubbi sull'esistenza della cosa; 3) non deve far ricorso a concetti astratti; 4) se ne devono dedurre tutte le proprietà. Ugualmente, nella *KV* si distingue tra definizione della cosa creata e increata. Nell'*Ep. IX* Spinoza introduce una distinzione non presente negli altri testi, vale a dire quella tra definizione che serve a spiegare la cosa, della quale si cerca solo l'essenza, e definizione che si propone al solo scopo di esame, ossia di chiarimento dei termini. Nel primo caso, avendo un oggetto esistente al di fuori dell'intelletto, la definizione deve essere vera; nel secondo caso, poiché il suo oggetto non è qualcosa di esistente, ma qualcosa di soltanto concepito, non si richiede che sia vera, bensì solo che sia intelligibile. Inoltre, nel primo caso l'assioma si distingue dalla definizione perché si estende alle verità eterne, mentre la definizione verte sulle essenze delle cose e loro affezioni; nel secondo, l'assioma si distingue dalla definizione perché esige di essere concepito «sotto la ragione del vero». A differenza della definizione e dell'assioma, la proposizione deve essere dimostrata. In generale, nella teoria della definizione spinoziana è da sottolineare il deciso distacco dalla teoria aristotelica: rifiuto del procedimento genere-differenza; rifiuto della indefinitività dei generi sommi, ed in particolare della sostanza; possibilità di attingere l'esistenza reale procedendo da una certa definizione, cioè dalla definizione di Dio; cfr. *KV*, I, 7.

¹⁶⁵ *TIE*, p. 154.

¹⁶⁶ Cfr. *TIE*, p. 64. In questo punto troviamo la formulazione dei quattro *modi percipiendi*: 1) la percezione che abbiamo per mezzo dell'udito o d'un qualche segno; 2) la percezione per esperienza vaga, cioè non determinata dall'intelletto, chiamata in tal modo soltanto perché si presenta così per caso e non sperimentiamo null'altro che le si opponga, per cui la riteniamo inoppugnabile; 3) la percezione in cui l'essenza d'una cosa viene dedotta da un'altra, ma non adeguatamente, il che avviene quando cogliamo una causa da un qualche effetto o quando si fa una deduzione da qualcosa d'universale, cui si accompagna sempre una qualche qualità; e, infine, 4) la percezione in cui una cosa è percepita per la sua sola essenza, o per la conoscenza della sua causa prossima. E, parlando del quarto *modus*, così si esprime Spinoza: «Si comprende una cosa per mezzo della sola sua essenza, quando dal fatto che ho conosciuto qualcosa, so cosa sia il conoscere qualcosa». Vale a dire per contatto immediato e vissuto dall'interno con l'essenza della cosa, e non per una proprietà e in modo estrinseco. Così, di seguito, nell'esempio dei numeri proporzionali, se i matematici in virtù della regola sanno quale sia il quarto dei tre numeri dati ma «non vedono in modo adeguato la proporzione», con il quarto modo di percezione si vede «intuitivamente senza fare alcuna operazione» la relazione di proporzionalità.

Ma ora per poter sapere da quale idea di una cosa, fra le molte che ne ho, si possono dedurre tutte le proprietà di un soggetto, non occorre osservare se non che quell'idea o definizione della cosa ne esprima la causa efficiente. Così per esempio, per cercare la proprietà del cerchio, io esamino se da questa idea del cerchio, ossia che consta di infiniti rettangoli, si possa dedurre tutte le proprietà; esamino, cioè se questa idea implichi la causa efficiente del cerchio; e se no, ne cerco un'altra, cioè che il cerchio è lo spazio descritto da una linea della quale un punto è fisso e l'altro è mobile: e poiché questa definizione esprime la causa efficiente, so che ne posso dedurre tutte le proprietà del cerchio. Così pure quando definisco Dio come l'Ente sommamente perfetto, poiché questa definizione non esprime la causa efficiente, non ne potrò ricavare tutte le proprietà di Dio. Ma quando definisco Dio come l'Ente, ecc, vedete la definizione XI della parte prima dell'Etica¹⁶⁷.

La definizione che ne darà nell'*Etica* sarà: «Dio, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita, esiste necessariamente».

Sappiamo che Descartes definisce Dio come l'Ente perfettissimo, dunque attraverso una proprietà e non attraverso la ragione genetica della sua natura, e così facendo lo definisce ancora imperfettamente e non in modo adeguato,¹⁶⁸ ed è per questo che l'ordine della Natura che l'intelletto deve riprodurre risulterà invertito, perché il suo non è il *debitus ordo*.

Incominciamo forse dunque a capire come si costituisca l'affinità tra geometria e metafisica e soprattutto come originariamente venga colta.

La chiave della certezza della geometria consiste appunto nel fatto che essa costruisce i suoi oggetti a partire da una nozione intuitiva originaria che esprime l'infinità e che l'intelletto produce assolutamente¹⁶⁹: l'idea della quantità. Determinando poi tale idea per mezzo del movimento, ne ottiene un'infinità di idee positive¹⁷⁰, ovvero le definizioni genetiche delle figure, e il principio della deduzione delle loro proprietà intrinseche. In tal modo ne avrà una conoscenza perfettamente adeguata, perché non le conoscerà come un oggetto fuori di sé, ma avendole essa stessa generate, le saprà interiormente nella loro ragione genetica. Per questo qualsiasi deduzione che da esse derivi sarà sempre un'idea vera, chiara e distinta, estranea al numero e alla durata ma «percepita sotto l'aspetto dell'eternità ed in numero infinito»¹⁷¹, non essendo che un modo ottenuto attraverso lo stesso processo, vale a dire la determinazione della quantità per mezzo del movimento e che deriva «dalla sola necessità della nostra natura». Così non dovrà preoccuparsi di altro che di svolgere e connettere rigorosamente le sue idee all'interno del Pensiero, certa di muoversi sempre all'interno della verità¹⁷².

Questa operazione geometrica non è diversa, in fondo, dal modo secondo il quale procede l'intelletto, così come abbiamo visto precedentemente.

Nello stesso modo in cui all'inizio gli uomini poterono, sia pure con grande fatica ed in modo imperfetto, fare con strumenti innati cose facilissime e, una volta fatte queste, con

¹⁶⁷ *Ep. LX.*

¹⁶⁸ Cfr. M. Gueroult, *Spinoza (Ethique I)*, cit., p. 169: «Toutefois, si la définition spinoziste est la *ratio essendi* de la définition cartésienne, on doit reconnaître que celle-ci est la *ratio cognoscendi* de celle-là, car l'idée vraie donnée n'est pas dès l'origine aperçue immédiatement en nous dans sa pleine clarté. Une suite de réflexions (ou de démonstrations) est nécessaire pour que notre conscience s'élève jusqu'à l'intuition de la structure intime de son objet. La définition cartésienne n'est que la conscience encore imparfaite de cette idée; la définition spinoziste en est la conscience parfaite; l'une est au point de départ, l'autre au point d'arrivée; mais l'idée vraie, latente dans la première, fait de cette idée la norme commandant le progrès qui va de l'une à l'autre, la marche correcte de l'esprit étant celle qui obéit à 'la norme de l'idée vraie donnée».

¹⁶⁹ Cfr., *TIE*, p. 168. «[l'intelletto] percepisce alcune cose, ossia forma alcune idee, in modo assoluto[...] quelle che forma in modo assoluto esprimono l'infinità». Assolutamente perché essendo infinita non ha causa e quindi non può essere percepita che per se stessa. Vedremo come questo si declini nel caso dell'idea di Dio, idea infinita ma causa di sé.

¹⁷⁰ Cfr., *TIE*, p. 168: «Forma le idee positive prima delle negative».

¹⁷¹ *TIE*, p. 169: «Percepisce le cose non tanto nella durata, quanto sotto l'aspetto dell'eternità ed in numero infinito».

¹⁷² Cfr. M. Gueroult, *Spinoza (Ethique I)*, cit., p. 27 e *Spinoza (Ethique II)*, cit., p. 476.

minore fatica ed in modo più perfetto farne delle più difficili [...] così anche l'intelletto con la sua forza nativa si costruisce degli strumenti intellettuali con cui acquisire altre forze per altre opere intellettuali e con queste opere acquista altri strumenti, cioè la capacità di investigare ulteriormente e così continua gradatamente, fino a toccare il vertice sommo della sapienza¹⁷³.

Nella conoscenza geometrica dunque si rivela chiaramente ciò che è implicitamente racchiuso in ogni idea, la sua certezza, e che viene reso esplicito nell'espressione «verum sive intellectus», ossia l'intelletto è il vero in atto.

Dunque, possiamo porre alla base del parallelismo tra Geometria e Metafisica il fatto che

la révélation de l'Entendement comme puissance du vrai est apportée à l'homme précisément par la Géométrie. Dans la géométrie, l'homme saisit en acte la production spontanée d'idées par sa pensée, et voit la vérité de ces idées s'imposer à lui du fait que, les produisant lui même, il les saisit intérieurement dans leur genèse. Par là, en effet, elles renferment nécessairement en elles la connaissance de leur cause ou raison totale, et s'attestent comme nécessairement vraies¹⁷⁴.

Ecco la fonte del privilegio accordato alla Geometria e tanto invidiato dalla metafisica: il privilegio del vero e della sua indiscutibile certezza, del quale solo gli artefici possono godere.

Ora, tale privilegio, se è riconosciuto nell'operazione geometrica, è però originariamente colto sotto forma di coscienza immediata nell'atto stesso dell'intelletto¹⁷⁵. Come abbiamo visto, il sapere è immediatamente sapere di sapere, e non c'è bisogno d'altro segno per render conto della certezza che ogni idea necessariamente implica. L'idea è istantaneamente idea dell'idea, coscienza di sapere, certezza. Ed è per questo che la verità è norma di se stessa e non c'è bisogno d'altro per esserne certi, in quanto non può esser vera senza sapersi tale, «nessuno può sapere cosa sia la somma certezza, se non chi ha un'idea adeguata o essenza obiettiva di qualcosa; ed è naturale, dal momento che certezza ed essenza obiettiva sono la stessa cosa»¹⁷⁶. Nell'*Etica* si dirà: «tosto che qualcuno sa qualcosa, per ciò stesso sa di sapere ciò e simultaneamente sa di sapere che sa, e così all'infinito»¹⁷⁷. Dunque è inutile, come già si è notato, cercare di garantire la certezza dall'esterno o metterla in dubbio ricorrendo alle ipotesi più fantasiose: il possesso del vero esclude la possibilità del dubbio.

E come la dimostrazione non è altro che la riflessione attraverso la quale le proprietà delle figure conosciute implicitamente nella definizione dell'oggetto conquistano coscienza piena della loro verità attraverso la visione interna delle loro ragioni, allo stesso modo l'idea dell'idea non è altro che la dimostrazione attraverso la quale l'idea nell'atto riflessivo si compie nella sua verità, ovvero l'intelletto, e così è certa, pienamente adeguata e saputa nella sua causa intera¹⁷⁸.

Si comprende, anche perché troveremo accostati nell'*Etica* nello stesso passo intuizione e dimostrazione ovvero terzo e quarto modo di conoscenza.

Tuttavia, però, sentiamo e sperimentiamo di essere eterni. Infatti la Mente non sente meno le cose che concepisce con l'intelletto, che quelle che ha nella memoria. Infatti, gli occhi della Mente con i quali vede le cose e le osserva, sono le stesse dimostrazioni¹⁷⁹.

¹⁷³ *TIE*, p. 78.

¹⁷⁴ M. Gueroult, *Spinoza (Ethique I)*, cit., p. 28.

¹⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 29: «Cet acte, originellement saisi dans la conscience sous sa forme psychologique, se trouve finalement resorbé dans l'opération logique de la connaissance géométrique».

¹⁷⁶ *TIE*, p. 82.

¹⁷⁷ *E*, II, pr. 21, sch.

¹⁷⁸ M. Gueroult, *Spinoza (Ethique I)*, cit., p. 30: «Le redoublement de l'idée, qui constitue psychologiquement la conscience de soi, se trouve informé par l'opération géométrique comme accomplissement de la connaissance vraie. [...] Une fusion étroite se produit ainsi entre le procédé géométrique de la déduction génétique et le phénomène psychologique de la réflexion, grâce à quoi celle-ci se trouve sublimée en expression directe de la puissance native de l'entendement pur se réalisant lui-même dans un savoir absolu».

¹⁷⁹ *E*, V, pr. 23, sch..

Le dimostrazioni sono gli occhi con i quali la Mente vede le cose, perché solo attraverso la riflessione, «il nostro prolisso ordine geometrico», si può giungere fino all'intuizione di ciò che le fonda interiormente in un continuo approfondimento, che è il progressivo compimento dell'adeguatezza che ogni idea racchiude come verità di se stessa. Ed è solo nella trasparenza totale che l'idea, riunendo in se tutte le ragioni del suo essere, la sua causa assoluta ed eterna, Dio, è pienamente adeguata, coincide con l'atto stesso che la fonda e in questo riposa, nel suo esser certa, vera di per se stessa. Allora le dimostrazioni si dissolvono nell'intelligibilità interna dell'idea. E questo è vedere intuitivamente, senza fare alcuna operazione. Ma questa visione si ottiene soltanto attraverso la mediazione di quella "faticosa prolissità".

Se la metafisica dunque vuole essa stessa godere di un tale privilegio, dovrà svolgere ed approfondire ciò che implica l'espressione «*verum sive intellectus*», in modo tale che l'intelletto produca spontaneamente le idee degli Esseri fisicamente reali come la geometria produce quelle degli Esseri di ragione. Ed è questo che mette in primo piano la considerazione dell'idea vera data, perché se la geometria deduce le sue verità da definizioni genetiche formate a partire da un principio infinito, allora anche la metafisica dovrà partire da un principio assoluto, che essendo causa di sé non potrà che esser concepito per se stesso, vale a dire Dio, dal quale poi trarrà geneticamente i concetti di tutte le altre cose. Per questo si dovrà badare «di giungere quanto più presto possibile alla conoscenza di tale Ente», perché solo partendo dalla sua definizione si porrà il punto di partenza necessario ad una metafisica che pretenda essere scienza. Dalla costruzione adeguata della sua idea dipende tutto l'edificio della nostra somma impresa. Definendo Dio attraverso una proprietà «non ne otteniamo nulla», Dio va definito per l'essenza che lo costituisce, perché solo così potrà mirabilmente svolgere la potenza che implica.

Ora, alla sua costruzione l'intelletto opera con quegli strumenti che sono le prime cinque definizioni con le quali si apre l'*Etica*. Al modo stesso che, quando si vuol definire geneticamente la sfera mediante la rotazione di un semicerchio attorno al diametro preso come asse, occorre preliminarmente aver definito il semicerchio e il diametro, così, volendo definire l'idea di Dio, ed essendo questa una nozione complessa¹⁸⁰, si richiede la definizione di elementi più semplici che devono a loro volta esser dedotti e definiti insieme alle loro proprietà¹⁸¹.

Dunque, il parallelo tra l'operazione del pensiero e quella del procedimento geometrico non va solo colto ed espresso nella definizione dell'intelletto come potenza del vero e nel concetto dell'idea vera data, ma anche va assunto come «l'altra norma di verità» attraverso la quale vedere e costruire una «*Geometrie Metaphysique*»¹⁸² in cui le cose possano, semplicemente definendosi, raccontarsi nella loro genesi, ed in questo sapersi: non dal di fuori ma internamente, secondo la loro essenza e ragione eterna, semplicemente vedendole senza fare alcuna operazione e così conoscendole come Dio le conosce.

Toccherà all'*Etica* render possibile questa geometria metafisica, perché per ora questa riposa semplicemente su un fatto: l'idea vera («*Habemus enim ideam veram*»)¹⁸³.

Allora, al contrario di quanto sostenuto da Hegel, potremo dire che Spinoza ha effettivamente svolto il concetto di *Causa sui*, perché sarà proprio la sua *Etica* - paradossalmente il solo campo, insieme alla politica, al quale possa applicarsi il *mos geometricus* in virtù del privilegio dell'artefice - a rendere possibile invece una radicale applicazione del *mos geometricus* senza alcun tipo di limitazione¹⁸⁴. Sarà l'*Etica* a fondare il metodo. Poiché «non esiste alcuna cosa dalla cui natura non segua qualche effetto», e Dio stesso ha causa, essendo *Causa sui*.

¹⁸⁰ Cfr. *Ep.* LXXXIII.

¹⁸¹ Per seguire la costruzione genetica della definizione di Dio si veda M. Gueroult, *Spinoza (Ethique I)*, cit., pp. 37-38.

¹⁸² Ivi, p. 33.

¹⁸³ *TIE*, p. 79.

¹⁸⁴ T. Hobbes, *Elementi di filosofia. Il corpo-L'uomo*, a cura di Antimo Negri, UTET, Torino, 1972, pp. 590-91: «Proprio per il fatto che siamo noi stessi a creare le figure, avviene che c'è una geometria e che è dimostrabile. Al contrario, poiché le cause delle cose naturali non sono in nostro potere, bensì nella volontà divina, e poiché la massima parte di esse, come per l'appunto l'etere, è invisibile, noi, che non le vediamo, non possiamo dedurne le proprietà dalle cause. [...] Inoltre, la politica e l'etica, cioè la scienza

1.6 L'intendere è puro patire

A questo punto dell'analisi possiamo iniziare a trarre qualche conclusione.

Due sono i fili che si intrecciano nella teoria della conoscenza formulata nel *Tractatus de intellectus emendatione*: autonomia della conoscenza e sua oggettività.

Da un lato viene chiaramente affermato il carattere attivo della conoscenza: come si è detto, la verità non ha bisogno di alcun segno ma è criterio di sé, si manifesta da sola, e dunque «dobbiamo determinare i nostri pensieri a partire dalla norma data dell'idea vera e [...] il metodo è una conoscenza riflessiva»¹⁸⁵. La massima espressione dell'autonomia e interiorità del processo conoscitivo si raggiunge nell'equivalenza stabilita tra intelletto e vero: «verum sive intellectus».

Se questo primo aspetto è fortemente presente nel *Tractatus de intellectus emendatione*, il che ci ha indotto a iniziare da qui la nostra analisi, è altresì innegabile che in tutta l'opera sia costante l'attenzione per il secondo aspetto che complica senza contraddire quest'attività che è il conoscere in Spinoza.

Infatti, se è vero che «ad naturam cogitationis pertinet veras formare ideas»¹⁸⁶, e l'intelletto viene definito come «automa spirituale» in quanto capace di conseguire da sé la verità partendo da un'idea vera data, è altresì vero che «idea eodem modo se habet objective, ac ipsius ideatum se habet realiter»¹⁸⁷, l'idea è oggettivamente così come l'ideato è realmente.

Affinché la nostra mente riproduca del tutto l'esemplare della Natura, deve trarre tutte le sue idee da quella che riproduce l'origine e la fonte di tutta la Natura, in modo da essere essa stessa fonte delle altre¹⁸⁸.

Oggettività della conoscenza vera e autonomia del processo conoscitivo sono tenute assieme e sono ben presenti in quest'opera scritta «iam multos ante annos ab Auctore»¹⁸⁹, delineandosi fin dal principio come i due cardini della gnoseologia spinoziana che si manterranno costanti fino alla loro fondazione nella maturità concettuale dell'*Etica*, attraverso la teoria del parallelismo degli attributi¹⁹⁰ e la distinzione tra idea vera e idea adeguata¹⁹¹. Nell'*Etica* tale distinzione e il fondamento ontologico del parallelismo permetteranno di sostenere senza ambiguità queste due istanze apparentemente antitetich. Apparentemente, perché la conoscenza è il processo autonomo delle idee, ma nel suo spontaneo e necessario svolgersi non spezza mai il ponte con il reale, essendo ontologicamente fondata nel parallelismo degli attributi, così che il suo rigoroso ordine rispetta e indica sempre quello delle cose, non ponendosi mai

del *giusto* e dell'*ingiusto*, dell'*equo* e dell'*iniquo*, può esser dimostrata a priori; ed infatti i principi per i quali si sa che cosa sono il *giusto* e l'*equo*, l'*ingiusto* e l'*iniquo*, cioè le cause della giustizia, le leggi e le convinzioni, sono cose che abbiamo fatto noi stessi».

¹⁸⁵ *TIE*, p. 123.

¹⁸⁶ *TIE*, p. 166.

¹⁸⁷ *TIE*, p. 85.

¹⁸⁸ *TIE*, p. 86.

¹⁸⁹ *TIE*, *Avvertenza al lettore*, scritta da Jarig Jelles.

¹⁹⁰ Cfr. *E*, II, pr. 7: «Ordo, et connexio idearum idem est ac ordo, et connexio rerum».

¹⁹¹ Testimonianza dell'acquisita chiarificazione concettuale del rapporto tra verità ed adeguatezza si ritrova in una lettera del 1675, dove Spinoza così risponde a Tschirnhaus che lo aveva interrogato circa la differenza tra idea vera e idea adeguata (*Ep. XV*): «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 adeguata, all'infuori di quella relazione estrinseca». Mentre nel *TIE* tali concetti compaiono ancora uniti e riferiti indifferentemente all'idea sia vera sia adeguata: alle pp. 82, 122 e 124, ad esempio, ritroviamo sia il carattere intrinseco dell'evidenza del vero, sia il carattere oggettivo della conoscenza, senza che sia però articolato nei concetti di verità e adeguatezza, ma associandolo indifferentemente all'idea vera e all'idea adeguata considerate come identiche.

come un arbitrario frutto dello spirito, una «finzione»: «dunque non si dovrà temere di fingere qualcosa, se appena percepiamo una cosa chiaramente e distintamente»¹⁹².

Abbiamo parlato di una continuità a proposito della gnoseologia di Spinoza: come, allora, interpretare il passo presente nella *Korte Verhandeling*?

Per comprendere meglio questo, occorre osservare che *l'intendere* (sebbene la parola suoni altrimenti) è *un semplice o puro patire*, in quanto la nostra mente viene così modificata da ricevere altri modi del pensiero che prima non aveva¹⁹³.

È questo il segno di una «netta antitesi» fra la gnoseologia della *Korte Verhandeling* e quella del *Tractatus de intellectus emendatione*, tale per cui si passerebbe da una teoria della passività¹⁹⁴ del conoscere propria della *Korte Verhandeling*, e corrispondente alla fase più antica del pensiero spinoziano, a quella opposta di un'attività giunta a piena maturazione nell'*Etica* passando per il *Tractatus de intellectus emendatione*¹⁹⁵?

Oppure, al contrario, il *Tractatus de intellectus emendatione* è da considerarsi come opera giovanile ancora disorganica, e dunque anteriore alla *Korte Verhandeling* e non pienamente compatibile con l'espressione matura del pensiero del filosofo dell'*Etica*?¹⁹⁶

Tertium datur. Concordo con l'analisi svolta dalla Pozzi nella sua analisi del concetto di passività nella *Korte Verhandeling*:

¹⁹² *TIE*, p. 112.

¹⁹³ *KV*, II, 15.

¹⁹⁴ Cassirer così si esprime a riguardo della teoria della conoscenza in quest'opera: «Ogni volta è l'oggetto che deve afferrare l'io e prenderne possesso, per suscitare in esso il sapere». Mentre per ciò che riguarda l'incondizionato «non possiamo cogliere quest'ultimo, elevandoci a esso per mezzo di concetti derivati, ma piuttosto quando esso stesso ci afferra e ci si rivela intuitivamente». Quindi unisce passività del conoscere e l'immediatezza della conoscenza intuitiva. Secondo Cassirer, in quest'opera Spinoza risente ancora del naturalismo rinascimentale, ed in particolare di Campanella: «Qui Spinoza è ancora del tutto sul piano della filosofia italiana del Rinascimento, su quel terreno da cui è sorta la visione della natura di un Telesio e di un Patrizi, di un Giordano Bruno e di un Campanella», ancora «completamente estraneo all'influsso cartesiano», tant'è che «uno sguardo al *Breve Trattato* basta per mostrare che in lui il problema della scienza esatta, cioè il problema della conoscenza matematica della natura, non si è ancora risvegliato». *Storia della filosofia moderna*, Einaudi, Torino, 1955, vol. II, pp. 95-152.

¹⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 112 : «Ora soltanto, con una spontanea correzione, con un rovesciamento anzi dell'affermazione primitiva, si raggiunge il punto di vista, da cui era partito Descartes nelle *Regole*: non già le cose esterne, bensì l'intelletto costituisce l'oggetto primo di ogni considerazione filosofica. Si è compiuto così il primo passo dall'intuizione passiva e recettiva della natura alla riflessione sui fondamenti della conoscenza».

¹⁹⁶ Rispetto alla cronologia tradizionale che poneva anteriormente la *KV* rispetto a tutte le altre opere spinoziane, Filippo Mignini ha sostenuto ipotesi nuove quanto alla cronologia delle prime opere spinoziane e alla redazione della *KV*. Riconosciuta la piena autenticità di quest'ultima sia dal punto di vista della dottrina di fondo sia dal punto di vista redazionale, egli, in contrapposizione alla tesi di Cassirer, la pone in relazione di continuità con l'*Etica*. La tesi della «passività» dell'intendere dovrebbe essere interpretata, sulla base dell'ontologico parallelismo degli attributi, come principio della simultaneità di idea ed oggetto. «La dottrina della strutturale passività dell'intendere ha inoltre il suo fondamento ontologico nella natura della mente intesa come modo ed effetto di una causa di sé - e di tutte le altre cose - unica e infinita. Dunque, sia che la mente conosca la sostanza unica o Dio, sia che conosca gli altri modi finiti - compresa se stessa - può conoscere solo a condizione di ricevere le affezioni, ossia di patire». Così esprime la gnoseologia spinoziana Mignini nel suo commento al passo in questione della *KV*. «L'intendere, inteso come patire, costituisce dunque la condizione preliminare di ogni agire della mente» (F. Mignini, *L'intendere come puro patire. Passività e attività della conoscenza in Spinoza*, «La Cultura», XXV, 1 (1987), p. 143). Se dunque la passività dell'intendere testimonia la continuità tra *KV* ed *E*, la teoria dell'attività della mente come fonte di idee vere che si ritrova nel *TIE* è indice di una gnoseologia ancora immatura. Si considera come ipotesi verosimile l'idea che la *KV* segua e non preceda il *TIE*. Per tale questione si rimanda a: F. Mignini, *Per la datazione e l'interpretazione del Tractatus de intellectus emendatione di Spinoza*, «La Cultura», 17 (1979), pp. 87-160; *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari, 1983; «Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del *Tractatus de intellectus emendatione di Spinoza*», in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Atti del congresso (Urbino 4-8 ottobre 1982), a cura di E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 515-25.

Se nella *Korte Verhandeling* si parla di passività dell'intendere, e nel *Tractatus de intellectus emendatione* di attività, si dicono cose antitetiche nella teoria della conoscenza spinoziana, oppure uno sguardo unitario permetterebbe di cogliere questa teoria nelle sue tensioni? Parlo di tensioni perché non è la strada della conciliazione ad ogni costo che vorrei proporre: piuttosto quella del riconoscimento di istanze che, anziché condurre ad una linearità di percorso grazie all'abbandono di ciò che (di primo acchito) 'stride', mantengono, nel loro permanere, una ricchezza concettuale che ancora rende la filosofia di Spinoza interessante e criticamente feconda¹⁹⁷.

Nella *Korte Verhandeling* ritroviamo i due punti focali della gnoseologia spinoziana già emersi dall'analisi del *Tractatus de intellectus emendatione*: convenienza idea e ideato nell'idea vera, conoscenza come processo attivo. Certo, se nel *Tractatus* è il secondo aspetto che viene messo in primo piano, nella *Korte Verhandeling*, come vedremo, è il primo ad assumere maggiore rilievo. E pur mancando di quell'articolazione concettuale che permetterà la chiara esposizione di entrambi propria dell'*Etica*, teoria del parallelismo degli attributi e differenza tra adeguatezza e verità di un'idea, non si può certo parlare di una frattura o di un ribaltamento nella teoria della conoscenza spinoziana.

Innanzitutto, bisogna individuare «un piano ontologico per il quale Spinoza adotta il concetto di *passione*, ed è il piano del modo, rispetto a cui il concetto di passività rimanda a quello di *parzialità e mutevolezza*»¹⁹⁸.

All'inizio della *Korte Verhandeling* Spinoza afferma: «dunque la divisione, o passione avviene sempre nel modo»¹⁹⁹. La questione che si affronta in questo e nei precedenti passi è quella del rapporto estensione-Dio. Spinoza, confutata l'eventuale passività che spetterebbe a quest'ultimo concependo come suo attributo l'estensione, conclude affermando che «la divisione non avviene mai nella sostanza, ma sempre e soltanto nei modi»²⁰⁰. E dunque appartiene anche all'uomo in quanto modo di pensiero ed estensione.

Ricordiamo il passo già citato dell'*Etica*: «noi in tanto siamo passivi, in quanto siamo parte della Natura, che non può essere concepita per sé, senza le altre»²⁰¹.

La passività rinvia al concetto di parzialità che compete necessariamente ai modi in quanto elementi della Sostanza, senza la quale non possono né essere né essere concepiti: «per modo intendo le affezioni di una sostanza, ossia ciò che è in altro, per mezzo del quale anche è concepito»²⁰².

Ovvero, lo statuto logico e ontologico dei modi è definito non dalla proprietà dell'*in se esse* e del *per se concipi*, propria solo della sostanza, ma dell'*in alio est et per aliud concipitur*, triplicemente determinato: qualitativamente (come modo di un attributo), quantitativamente (finito, fornito di durata), e causalmente (determinato all'esistenza e all'azione da un altro modo finito).

«Tutto ciò che è, è in Dio e niente può essere né essere concepito senza Dio»²⁰³. Dal punto di vista gnoseologico, questo significa che l'idea - in quanto *modus cogitandi* -, come già abbiamo visto parlando del «commercio» tra essenze obbiettive²⁰⁴, non può mai esser concepita come isolata o come prodotto di finzione della mente.

Ogni cosa singolare, ossia qualunque cosa che è finita e ha una determinata esistenza, non può esistere né essere determinata ad agire se non sia determinata ad esistere e ad agire da un'altra causa che è anche finita e ha una determinata esistenza: e anche questa causa non

¹⁹⁷ P. Pozzi, «L'intendere come puro patire nel *Breve Trattato*: note sulla gnoseologia di Spinoza», in *Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul Breve Trattato di Spinoza* (a cura di F. Mignini), L.U. Japadre, L'Aquila-Roma, 1990, p. 263.

¹⁹⁸ Ivi, p. 246.

¹⁹⁹ KV, I, 2.

²⁰⁰ KV, I, 2.

²⁰¹ E, IV, pr. 2 e cfr. E, II, pr. 2 e IV, pr. 4 e cor.

²⁰² E, I, def. V.

²⁰³ E, I, pr. 15.

²⁰⁴ Cfr. *supra* 1.4.

può a sua volta esistere né essere determinata ad agire se non sia determinata ad esistere e ad agire da un'altra causa che è anch'essa finita e ha una determinata esistenza, e così all'infinito²⁰⁵.

Così anche nel capitolo 5 della II Parte troviamo il concetto di passione legato a quello di mutevolezza:

È dunque ben miserabile chi è unito con cose instabili: essendo queste al di fuori del nostro potere e soggette a molti accidenti, se vengono a patire qualche danno, egli non può esserne indenne²⁰⁶.

Il capitolo s'intitola *Dell'amore* e, spiegando come non accade mai che la mente tenti di liberarsi dall'amore, ne indica le due ragioni.

È impossibile, perché esso non dipende da noi ma solo dal bene e dall'utilità che notiamo nell'oggetto, che sarebbe stato necessario non aver conosciuto prima di volerlo amare ora. Ma questo non è nella nostra libertà o non dipende da noi: se non conoscessimo nulla, certamente saremmo anche nulla²⁰⁷.

Non solo è impossibile ma è anche necessario non esserne liberi, data la nostra condizione di modo e dunque di parzialità, di essere finito che non essendo causa di sé dipende da molte altre cause e non può esistere e sussistere senza essere unito con esse, e che, in quanto da queste necessariamente affetto, necessariamente le conosce e le ama:

È necessario non esserne liberi, perché data la debolezza della nostra natura, non potremmo esistere senza godere di qualcosa con cui essere uniti e rafforzati²⁰⁸.

Dunque si conclude che è meglio non unirci ad oggetti instabili, perché essendo deboli per loro natura, non possono contribuire al rafforzamento di una natura ugualmente instabile e debole, e congiungendoci a queste verremmo certamente a patire della loro stessa mutevolezza e ci renderanno «miseri», mentre solo unendosi ad un oggetto «eterno e stabile», «Dio o la Verità», potremmo essere rafforzati.

Ed ancora, in conclusione del capitolo 15 della stessa parte:

Da qui si vede dunque la perfezione di uno che sta nella verità, rispetto a uno che non vi sta. Poiché uno si modifica facilmente e l'altro no, ne segue che l'uno ha più consistenza ed essenza dell'altro. E poiché i modi del pensiero che convengono con la cosa hanno avuto più cause, così hanno in sé anche più sussistenza ed essenza; e convenendo interamente con la cosa, è impossibile che talvolta ne siamo affetti diversamente o subiscano qualche alterazione, poiché prima abbiamo vista che l'essenza di una cosa è immutabile²⁰⁹.

Anche in questo caso troviamo lo stesso asse: immutabilità e perfezione di colui che è nel vero e realizza così la sua beatitudine e libertà, mutevolezza e passione cui ogni modo è sottoposto in quanto parte del processo che costituisce la realtà dell'esistente.

«Instabili sono tutte le cose particolari che non sono esistite da sempre, ossia che hanno avuto inizio»²¹⁰. Ma questo stato di «passione», di mutevolezza, non è da interpretare come determinato dall'esterno, come «un subire dall'esterno», come dunque il frutto dell'azione di un oggetto sulla mente, che si porrebbe in contraddizione con l'interpretazione della mente come attività autonoma.

Nella *Korte Verhandeling* non è ancora sviluppata la teoria del parallelismo degli attributi, e, d'altra parte, la presenza della teoria degli spiriti animali, di derivazione cartesiana - introdotta per spiegare l'azione dell'anima sul corpo -, testimonia di una certa immaturità concettuale. Tuttavia è ben ferma la tesi dell'autonomia di pensiero ed estensione:

²⁰⁵ E, I, pr. 28.

²⁰⁶ KV, II, 5.

²⁰⁷ KV, II, 5.

²⁰⁸ KV, II, 5.

²⁰⁹ KV, II, 15.

²¹⁰ KV, II, 5.

Così, se consideriamo soltanto l'estensione, non percepiamo in essa nient'altro che moto e quiete, a partire dai quali troviamo tutti gli effetti che ne derivano. E questi due modi costituiscono il corpo in modo tale che non possono essere modificati che da se stessi²¹¹.

Considerando il pensiero, invece:

Il principale effetto dell'altro attributo è un concetto delle cose tale che, a seconda di come queste sono concepite, produce o amore o odio ecc. Poiché dunque quest'effetto non comporta alcun'estensione, non può essere attribuito a quest'ultima, ma solo al pensiero. Perciò la causa di tutti i mutamenti che nascono in tal modo non deve essere affatto cercata nell'estensione, ma solo nella cosa pensante²¹².

Più volte si ripete infatti che la mente è l'unica causa dei suoi affetti e che il corpo interviene

non in quanto è un corpo (perché allora esso sarebbe la causa principale delle passioni), ma in quanto è un oggetto come tutte le altre cose, le quali produrrebbero gli stessi effetti se si manifestassero allo stesso modo²¹³.

Ad ulteriore conferma dell'impossibilità d'interpretare il *patire* come un subire da parte del corpo che intaccherebbe la tesi dell'autonomia e allo stesso tempo il concetto di intima unione tra mente corpo già ben presente nella *Korte Verhandeling*, dice Spinoza:

Di un tale agente, che agisce in se stesso, non si può dire che abbia l'imperfezione di un paziente, poiché non patisce da un altro. Esattamente come l'intelletto, il quale - così dicono anche i filosofi - è causa dei propri concetti; ma poiché è una causa immanente, chi oserebbe dire che è imperfetto tutte le volte che patisce da parte di se stesso²¹⁴?

Una volta chiarito, dunque, che il concetto di *passione* viene usato da Spinoza sul piano ontologico per indicare la condizione propria del modo, che è quella di mutevolezza e parzialità, vediamo ora quale sia il significato gnoseologico del *patire* nella *Korte Verhandeling*.

Il passo riportato all'inizio del presente capitolo, e dal quale si origina la discussione, si trova all'interno del capitolo *Del vero e del falso*. Qui Spinoza, cercando di fornire un criterio per distinguere le idee vere da quelle false, definisce la verità come «un'affermazione (o negazione) di una cosa, che conviene con la cosa stessa»²¹⁵, e con parole che richiamano quelle già analizzate per il *Tractatus* e che ritorneranno nell'*Etica*²¹⁶, continua:

A ciò si risponde, in primo luogo, che le cose perfettamente chiare fanno conoscere sia se stesse sia la falsità, sicché sarebbe grande follia domandare come si sia coscienti di esse. Infatti, poiché si afferma che esse sono le più chiare, allora non può davvero esistere alcun'altra chiarezza dalla quale potrebbero essere rese più chiare; perciò segue che la verità rivela sia se stessa sia la falsità. Infatti la verità si manifesta mediante se stessa, ma la falsità non si rivela o non si mostra mai da se stessa. Così, se qualcuno possiede la *verità*, non può dubitare di averla, ma qualcuno che è immerso nella *falsità* può ben immaginarsi di essere nella *verità*, come uno che sogna può bensì pensare di esser sveglio, ma uno che ora è sveglio non può mai pensare di star sognando²¹⁷.

Questi concetti non ci sono nuovi, e rimandano al primo aspetto che caratterizza la gnoseologia spinoziana: la verità è criterio di sé e del falso. Ed ecco che si giunge alla frase del nostro contendere:

Ora, la causa per cui uno è più cosciente della verità di quanto non lo sia un altro, è che l'idea di ciò che è affermato (o negato) conviene internamente con la natura della cosa e per

²¹¹ KV, II, 19.

²¹² KV, II, 19.

²¹³ KV, II, 19

²¹⁴ KV, I, 2.

²¹⁵ KV, I, 15.

²¹⁶ Cfr. E, II, pr. 43, sch.

²¹⁷ KV, II, 15.

conseguenza ha più essenza. Per comprendere meglio questo, occorre osservare che *l'intendere* (sebbene la parola suoni altrimenti) è *un semplice o puro patire*, in quanto la nostra mente viene così modificata da ricevere altri modi del pensiero che prima non aveva²¹⁸.

Ecco il secondo aspetto: la verità è corrispondenza di idea ideato: come si diceva, «l'idea è obbiettivamente così come l'ideato è realmente»²¹⁹, e, come si dirà nell'*Etica*, «l'idea vera deve convenire con il suo ideato»²²⁰.

Esclusa qualsiasi teoria dell'influsso dell'oggetto sulla mente, se in tale impostazione ha senso parlare di esterno lo si può fare solo rispetto al

riconoscimento di un *esse formale* (nell'accezione scolastica) cui un'idea inevitabilmente rimanda. Inserita in un processo che deve esser ricondotto al solo pensiero, la conoscenza 'in atto' è sempre conoscenza di 'qualcosa', e se è conoscenza vera si attua quella che da Spinoza è chiaramente definita come corrispondenza di idea e ideato²²¹.

«La verità è affermazione (o negazione) di una cosa, che conviene con la cosa stessa»²²²: è dunque questo principio della corrispondenza che sta alla base della passività dell'intendere nella *Korte Verhandeling*.

La questione all'interno della quale va dunque valutata e interpretata la passività dell'intendere non è quella della genesi dell'idea (prospettiva dell'analisi di Cassirer), poiché il punto di partenza di Spinoza è «habemus enim ideam veram». Il problema è, semmai, chiarire dal punto di vista teorico il rapporto tra idea e oggetto dell'idea.

Ora, se qui, come si è detto, ancora manca il fondamento ontologico della corrispondenza che permetterà di evitare usi equivoci del concetto di *passività*, non mancano però i due punti focali sottolineati, verità come corrispondenza e verità come processo autoaffermentesi, che nell'*Etica* assumeranno la piena chiarezza nella distinzione tra idea vera e idea adeguata²²³.

Ritroviamo ancora l'espressione nel capitolo intitolato *Della volontà*: la questione è l'esistenza o meno in noi di un'assoluta libertà di volere, che eticamente si traduce nel problema del libero arbitrio, e teoricamente in quello della libertà o necessità dell'affermazione di un'idea. Abbiamo già toccato tale problema, mostrando come per Spinoza l'idea non sia «qualcosa di muto al pari di una pittura»²²⁴, inerte «immagine che si forma sul fondo dell'occhio»²²⁵, e che «nella Mente non si dà alcuna volizione, affermazione e negazione, oltre quella che l'idea, in quanto è idea, implica»²²⁶. Fin dalla *Korte Verhandeling* la posizione è radicale su tale punto: non esiste né volontà libera né una volontà,

ma poiché la volontà, come abbiamo detto, è solo un'idea di voler questo o quello, e perciò un modo di pensare, un ente di ragione e nient'affatto un ente reale, da essa non può esser causato nulla. *Nam ex nihilo nihil fit*²²⁷.

E così continua, dritto all'avversario:

Pongo la questione della libertà non rispetto alla volontà [considerata in] generale - che abbiamo mostrato essere un modo di pensare -, ma rispetto al particolare voler questo o quello, che alcuni hanno fatto consistere nell'affermare o negare. A chiunque presti un po' d'attenzione a ciò che abbiamo detto, questo sarà chiaro. Infatti abbiamo detto che *l'intendere è una pura passione*, cioè una *percezione nella mente dell'essenza e*

²¹⁸ KV, II, 15.

²¹⁹ TIE, p. 85.

²²⁰ E, I, ax. 6.

²²¹ P. Pozzi, «L'intendere come puro patire nel *Breve Trattato*: note sulla gnoseologia di Spinoza», cit., p. 246.

²²² KV, II, 15.

²²³ Cfr. *supra*, nota 144; E, I, ax 6; E, II, def. 4.

²²⁴ E, II, pr. 43, sch.

²²⁵ E, II, pr. 48, sch.

²²⁶ E, II, pr. 49.

²²⁷ KV, II, 16.

dell'esistenza delle cose; sicché non siamo mai noi quelli che affermano o negano alcunché della cosa, ma la cosa stessa è ciò che di sé afferma o nega alcunché in noi²²⁸.

Niente soggetto della conoscenza che si erga al di sopra delle idee, giudicandole affermandole o negandole, niente divina volontà, che come autonoma facoltà sancisca l'idea dell'intelletto nella sua correttezza o meno, niente sostanza come luogo dove appaia quella pittura muta che è l'idea nella teoria della conoscenza cartesiana. Figuriamoci cosa possiamo farcene di un dio non ingannatore come sommo garante e ultimo ricorso possibile in questo precipizio dei fondamenti.

«Habemus enim ideam veram et idea vera debet cum suo ideato convenire». Rigido? Assai efficace, piuttosto. La verità produce, e nel suo produrre si conferma come tale. Non si può partire da altro che dal possesso certo del vero e svolgerlo. Porsi problemi antecedenti, un metodo del metodo del metodo e così all'infinito è ritardare infinitamente quel fatto dato che è il vero e del quale è impossibile dubitare. «Nessuno che ha un'idea vera ignora che l'idea vera implica una somma certezza»²²⁹. Avanzare il dubbio per non assumere ingenuamente il vero è ingenuamente porsi in una posizione critica. Critico è assumersi il vero in quanto realtà che scandisce istantaneamente attualmente l'idea della nostra mente, è non concepire astrattamente i nostri pensieri come finzioni di una mente folle scollata dalla realtà, e la realtà stessa come qualcosa di sempre al di là, possibile, contingente, non necessaria, persa in infinite misurazioni di misurazioni di conformità. «Idea vera debet cum suo ideato convenire». *Debet*: dovere ontologico e morale. Dare dignità ai nostri pensieri è assumerli sotto la forma del vero, assumersi la responsabilità del fatto che «l'oggetto dell'idea che costituisce la Mente umana è il Corpo», che la mente non solo non è entità separata dal corpo e da esso inscindibile, ma nemmeno è sostanza. La mente non è luogo dove appaiano «pitture mute», ma è il processo delle idee mai svincolato da quello del reale²³⁰. Ogni pensiero ha necessariamente un equivalente segno fisico all'interno di una simultanea quanto incommensurabile assegnazione determinata nel processo infinito delle cause, identico nell'ordine dei pensieri e delle cose. La falsità dell'uno intacca necessariamente l'altro, spingendo in un'impotenza che è davvero l'unica cosa non reale, perché «l'idea vera sta alla falsa come l'ente al non ente»²³¹. Tentare di essere geometrici ha a che fare non tanto con un rigido dogmatismo, quanto piuttosto con un bisogno intrinseco ed infinito, *conatus* insopprimibile, di pensare agire veramente. Ci sforziamo soltanto, indefinitamente, di *essere*²³². Non c'è niente di meno rigido che essere liberi di essere necessariamente ciò che si è, questo è il massimo della fluidità, ed è esser atti all'interno di un continuo ed infinito processo che è il reale.

«Se lo neghi, concepisci se è possibile»²³³. La concepibilità, quando si tratta di un'idea che valga questo nome, non è un fatto soggettivo. «La falsità è un'affermazione (o negazione) di una cosa che non conviene con la cosa stessa»²³⁴, e, «sebbene a parole si possa dir tutto»²³⁵, quando la mente comprende, l'inconcepibilità reale è inconcepibilità soggettiva, ovvero ci è impossibile concepire quel concetto, in quanto falso. E l'assurdo al quale tentiamo di forzare la mente è davvero l'origine della follia come rottura di ogni ordine e privazione di realtà, sottrazione d'essere. Pensare adeguatamente, ordinatamente, «scire per causas», significa avere realtà, avere ed essere in quella realtà che siamo, che continuamente si costituisce e muta, non come ignari, non come passivi ma come parte di un processo che ci tocca e che tocchiamo continuamente.

²²⁸ KV, II, 16..

²²⁹ E, II, pr. 43, sch.

²³⁰ Cfr. E. Giancotti, «Sul concetto spinoziano di *mens*», in *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza* (a cura di G. Crapulli ed E. Giancotti), Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1969, pp. 119-184.

²³¹ E, II, pr. 43.

²³² Cfr. E, III, pr. 7: «La forza con la quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere non è altro che la sua attuale essenza»; e ivi, pr. 8: «La forza, con la quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere, non implica un tempo finito, ma indefinito».

²³³ E, I, pr. 11, dem.

²³⁴ KV, II, 15.

²³⁵ TIE, p. 109.

«Qualunque cosa concepiamo che sia nel potere di Dio, è necessariamente»²³⁶. Il fatto è che è già tutto vero, e noi non dobbiamo fare altro che affrontare la fatica di pensarlo. Adeguatamente, precisamente, nel dovuto ordine. Per *saperlo*.

²³⁶ *E*, I, pr. 35.

CAPITOLO II

CONVERSIONI METODOLOGICHE: *PRINCIPIA PHILOSOPHIAE CARTESIANAE, MORE GEOMETRICO DEMONSTRATAE ET NON DISPOSITAE*

2.1 Prologo

Und was endlich die eitelen Grillen *de methodo synthetica* und *analytica*, u. s. w. betrifft, so ist es eben damit bewand, als wenn zwey Zäncker an einer Taffel sässen, und stritten mit einander, ob es besser wäre, daß man den ersten Schnitt in den Flügel, oder in die Reule, von unten hinauff, oder von oben herunter, auf der rechten oder lincken Seite thäte, und die andern Gäste versuchten alle diese Arten an denen auffgetragenen Hünern, und verzebreten sie, weil diese sich drüber zanckten²³⁷.

Il sarcasmo di Christian Thomasius si rivolge contro l'exasperazione di una precettistica metodologica sempre più rigida ed inutile, che sfocerà nel più completo antiformalismo. Ma la *querelle* analisi e sintesi non era nuova, ed il grado di confusione e di *contaminatio* fra i due metodi era tale alla fine del Seicento da far perdere il senso alla terminologia stessa in uso²³⁸. Da dove partire allora per chiarire la questione?

In principio erat demonstratio rationalis degli *Analytica posteriora* di Aristotele.

Nel sec. XVII la geometria acquisì un prestigio senza precedenti: la fiducia nella superiorità del suo modello fu tale da dover parlare di abuso più che d'uso, ci fu una vera e propria fioritura di opere *more geometrico* trattate. Nel pensiero moderno allora non parve esserci che una sola preoccupazione ed un solo fine: costruire la filosofia sull'esempio del metodo matematico, e dunque sottometterla all'apparato dimostrativo in uso nelle discipline della quantità. E così: tutti in riga, o meglio sotto il righello di definizioni postulati assiomi dimostrazioni. Che cosa poteva esser questo piccolo prezzo rispetto al vantaggio di ciò che avrebbero ottenuto i filosofi, ovvero la certezza? Quale gioia, anche loro come i matematici.

A dire il vero, assumere tale rigorosa disciplina mentale non fu impresa particolarmente ardua per i nostri filosofi apprendisti matematici: l'apparato dimostrativo incantatore dalle mille certezze non costituiva certo un mistero per loro, avendo piuttosto con esso una lunga, lunghissima consuetudine. Si può dire che costituisse per loro una vera e propria *auctoritas*.

En effet, telle que le XVII^e siècle l'entendit, la méthode mathématique constitue l'ultime aboutissement d'une longue période de tâtonnements et constitue bel et bien le développement, revu et corrigé maintes fois en cours de route bien entendu, de la *demonstratio rationalis*, telle qu'elle fut enseignée dans l'*Organon* d'Aristote, principalement dans les deux *Analytiques*²³⁹.

La *demonstratio rationalis* consisteva nel dedurre necessariamente conclusioni muovendo da «premesse vere, prime, immediate, più note della conclusione, anteriori ad essa, e che siano causa di essa»²⁴⁰, e si articolava in definizioni, assiomi, ipotesi o postulati.

La metodologia che ritroviamo negli *Analytica posteriora* viene ricalcata sul procedimento geometrico del tempo, e la deduzione per via necessaria era a sua volta garantita attraverso il ragionamento sillogistico, del quale gli *Analytica priora* forniscono la teoria. Gli *Elementi* di

²³⁷ C. Thomasius, *Einleitung zu der Vernunftlehre*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1968, XII, §31-32, p. 273.

²³⁸ Cfr. E. De Angelis, *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, cit., cap. II Analisi e Sintesi.

²³⁹ H.J. De Vleeschauer, *More seu ordine geometrico demonstratum*, cit, p. 12.

²⁴⁰ Aristotele, *Analitici Secondi*, in *Opere*, vol. 1, a cura di G. Giannantoni, tr. it. M. Gigante e G. Colli, Laterza, Roma-Bari, 1988³ (I, 2, 71b 21-22), p. 262.

Euclide, che vedranno la luce poco tempo dopo, passeranno per il modello compiuto della dimostrazione scientifica.

«Le point névralgique dans la *demonstratio rationalis* réside avant tout dans le degré de certitude que peuvent revendiquer les premiers principes ou les premières notions»²⁴¹. Poiché, se le definizioni o gli assiomi sono elementi indimostrati e il più delle volte indimostrabili (essendo o naturalmente evidenti o rispondenti alla libertà dello spirito che li postula), al contrario le ipotesi sono gli equivalenti, «ou bien, des postulats dans leur acceptation ultérieure, ou bien, dans le cas des sciences réelles, des supposés inductifs antérieurement établis par l'observation, par l'analyse causale ou par des procédés de vérification»²⁴². Ovvero: *ratio sed etiam experientia*.

«On voit [...] comment le biméthodisme moderne se trouva, en somme, préfiguré dans les *Analytiques* d'Aristote»²⁴³. Così, *demonstratio rationalis*, sua intrinseca duplicità e problemi ad essa connessi vengono trasmessi all'Occidente attraverso l'*Organon*, per quel celeberrimo tramite che furono innanzitutto le traduzioni ed i commenti del ministro di Teodorico: Severino Boezio. Ma destino decise che, dello Stagirita, l'Occidente fino alla metà del sec. XII non avrebbe potuto conoscere altro che le prime parti dell'*Organon*, attraverso le antiche traduzioni di Boezio o Mario Vittorino (la *logica vetus*). Solo al volgere di quella data poté finalmente venire in possesso della teoria scientifica contenuta negli *Analytica priora*, e possedere così tutto l'*Organon* anche attraverso le versioni più recenti e integrali di Giacomo da Verona e Gerardo da Cremona (la *logica nova*).

Di tutti i fermenti generati dal possesso completo dell'*Organon*, a noi qui interessa sottolineare l'attività svolta dall'università di Oxford nel sec. XIII, e in particolar modo quella del suo primo rappresentante di rilievo: Roberto Grossatesta.

Questi, ispirandosi ad Aristotele e Boezio, divise la *demonstratio rationalis* in due momenti successivi, denominati rispettivamente: *demonstratio quod et demonstratio quia*.

Ora, se il primo aveva il gravoso fine di garantire i punti di partenza assoluti della scienza, che fossero d'evidenza o d'esperienza, e di portarli all'universale, il secondo invece, partendo all'opposto dall'universale, tendeva ad andare in discesa e dedurre verità particolari. Questa duplice composizione del procedimento scientifico non ci è certo sconosciuta, tanto più nelle figure terminologiche che via via assume fino a Descartes. Così, al seguito di quanto aveva già fatto Boezio, la prima fase, o *demonstratio quod*, viene chiamata alternativamente analisi, risoluzione, o induzione, mentre la *demonstratio quia* sintesi, composizione o deduzione.

Ora guardiamo il caso delle scienze matematiche. Il loro punto di partenza sono definizioni, assiomi e postulati. Grossatesta non vedeva grandi problemi in questo caso: la matematica aveva dalla sua il fatto d'esser scienza della quantità pura e dunque trovava come punti di partenza pure costruzioni dello spirito. La questione sorgeva però un istante dopo, ed era decisiva per il progresso scientifico nel suo insieme: come applicare una scienza della quantità pura alle quantità concrete e materiali ovvero ai fenomeni della natura? Non certo una questione di poco conto. In tal caso, il metodo *quod* consisteva nel ricondurre un fenomeno complesso osservato alla sua causalità matematica, mentre il metodo *quia* nel dedurre dalla causalità matematica, scoperta attraverso la prima fase, il particolare complesso. Si arguisce facilmente che tutte le difficoltà risiedono nella prima parte del processo, ovvero nella scoperta della causalità matematica dei fenomeni fisici. Questa ricerca causale corrisponde perfettamente all'*inventio* della futura metodologia, che sarà proclamata il fine della scienza.

E giustamente si chiama analisi, o *resolutio*, in quanto appunto procede alla scomposizione di un fenomeno complesso nei suoi elementi semplici e nelle sue cause, e quando è possibile fino all'unità superiore della causa unica. Una volta che il metodo *quod* ha fatto il suo dovere, allora la seconda parte del processo non costituirà più un problema. Infatti la deduzione non fa altro che esporre (*exponere*) nella forma sillogistica della *demonstratio* ciò che il metodo *quod* ha messo in luce attraverso i suoi propri procedimenti risolutivi.

²⁴¹ H.J. De Vleeschauwer, *More seu ordine geometrico demonstratum*, cit., p. 12.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Ivi*, p. 13.

Dunque, se la questione del metodo non pone grandi problemi nel caso della matematica o della geometria, le vere difficoltà sorgono quando le si voglia applicare alle realtà concrete. Il problema della matematica, cioè, è la sua applicabilità alla fisica.

Perché tale applicazione possa esser realizzata in maniera rigorosa, occorrono due condizioni preliminari.

La prima è che si possa considerare la materia fisica come quantità pura, ovvero congedare la concezione sostanzialista e qualitativa di Aristotele e della scolastica e dare il benvenuto ad una concezione quantitativa: insomma, spogliare la materia delle sue qualità sensibili e ridurla ad estensione. Via «sapori, odori, colori»: tutte queste qualità vengono «levate ed annichilate» non appena sia «rimosso il corpo animato e sensitivo», riducendosi a nulla più che «puri nomi»²⁴⁴. Per spiegare allora l'enorme varietà dei fenomeni naturali si recupereranno in funzione antiaristotelica schemi esplicativi antichi: basteranno *magnitudo*, *figura*, *pondus*, *situs et ordo*, per avere un mondo purificato in atomi *actuosi*²⁴⁵, ed avvicinarsi così ad una spiegazione più "meccanica" dei fenomeni.

La seconda condizione necessaria è che tutte le qualità delle cose possano essere ricondotte al movimento locale, «the variety of things is but variety of local motion in y^e spirits or invisible partes of bodies»²⁴⁶.

Questa duplice riduzione sarà compiuta infine dal nostro «illustrissimo» Descartes: «toute ma Physique n'est autre chose que Géométrie»²⁴⁷. Il giro necessario fu *in primis* ricondurre i fenomeni fisici alle quantità geometriche pure, in seconda istanza queste ultime a quelle algebriche. Per realizzare la suddetta opera di *reductio* occorre inoltre che fosse messo a punto lo strumento matematico necessario: la rottura con il realismo tradizionale non fu affare di un sol giorno.

Occorreva dunque anzitutto abiurare fisica e metafisica aristoteliche. Si capisce così come la matematizzazione della realtà fisica abbia potuto progredire soltanto attraverso una critica serrata alla fisica delle forme sostanziali, incompatibile con un'idea di quantificazione della materia. Ma, sotto il profilo metodologico,

on ne peut assez répéter que le mathématisme dont le Continent est prodigue depuis le Moyen Age tardif ne diffère pas substantiellement dans ses conceptions de la *demonstratio rationalis* d'Aristotele, retouchée et mise au point progressivement pendant dix-huit siècles d'existence²⁴⁸.

Altro erano la fisica e la metafisica aristoteliche, altro era il metodo. In realtà la critica ad Aristotele su questo punto, più che a rimpiazzarlo mirava a correggerlo. La questione dei due procedimenti dimostrativi fu particolarmente oggetto d'attenzione all'interno della rinomata scuola aristotelica padovana, le cui dottrine ebbero grande importanza per la formazione dei cartesiani, e in special modo per quelli che si conviene chiamare "scolastici cartesiani". Uno dei loro maestri più importanti fu Jacopo Zabarella. Nelle sue opere ritroviamo i due piani sui quali si era sviluppata la *demonstratio rationalis* fin dall'Antichità. Se lentamente i nomi cambiavano, e quella che era la *demonstratio quod et quia* diviene ora *resolutio et compositio*, si mantiene però la continuità con la tradizione boeziana. Descartes stesso manterrà la fedeltà terminologica, usando a sua

²⁴⁴ G. Galilei, *Il Saggiatore*, in *Opere*, vol. 1, a cura di F. Brunetti, Utet, Torino, 2005, p. 778; cfr. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, cit., vol. 1 (in particolare libro II, cap. II, La nascita della scienza esatta).

²⁴⁵ Cfr. T. Gregory, *Scetticismo e empirismo. Studio su Gassendi*, Laterza, Bari, 1961; cfr. O.R. Bloch, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, Matérialisme et Métaphysique*. Martinus Nijhoff, La Haye, 1971; cfr. anche R. Kargon, *L'Atomismo in Inghilterra da Hariot a Newton*, cap. VI-VIII, Il Mulino, Bologna, 1983.

²⁴⁶ T. Hobbes, Hobbes to William Cavendish, Earl of Newcastle, 29 July 1636, in *The Correspondence of Thomas Hobbes*, ed. by N. Malcolm, Clarendon Press-Oxford, 1994, vol. 1, p. 33.

²⁴⁷ R. Descartes, *Correspondance*, A Mersenne 27-7-1638, AT II p. 268.

²⁴⁸ H.J. De Vleeschauer, *More seu ordine geometrico demonstratum*, cit., p. 19.

volta, per le suddette fasi, le denominazioni di “analisi” e “sintesi”. Ma non mancano certo esempi di un totale ribaltamento dei termini in uso, il che contribuì non poco a confondere una questione che era già fin troppo sottile perché non si arrivasse a farne del sarcasmo.

Ora, tornando a Zabarella, questi sostiene che la *compositio* procede dai principi primi e dagli elementi più semplici al composto che se ne produce; la *resolutio*, al contrario, procede dal composto agli elementi semplicissimi e primi. L’una conviene alle conoscenze che ricerchiamo per se stesse, l’altra alle conoscenze che ci interessano quali mezzi per un’operazione, e Zabarella la ritiene adatta per la medicina, l’etica e la matematica.

Nonostante i cambiamenti apportati alla vecchia problematica (in particolare il rapporto matematica-analisi), in Zabarella l’analisi resta serva della sintesi (così come lo era per Aristotele e scolastici), e infatti egli afferma che siamo costretti a servirci dell’analisi solo per la debolezza del nostro intelletto, a causa della quale non sempre ciò che è primo secondo natura è primo anche rispetto a noi.

Il vero procedimento scientifico resta quello che era in senso aristotelico, ovvero quello sintetico. Infatti:

Ex his colligere possumus finem methodi demonstrativae esse perfectam scientiam, quae est rei cognitio per suam causam; methodi autem resolutivae finem esse inventionem potius, quam scientiam, quoniam enim resolutione causas inquirimus ex effectis, ut postea ex causis effecta cognoscamus, non ut in ipsarum causarum cognitione quiescamus²⁴⁹.

Nel suo *De regressu* Zabarella condusse approfondite indagini sulla conversione della analisi nella sintesi. Salite e ridiscese e altri affondi, per evitare accuse di circolarità.

De la *demonstratio rationalis*, s’est donc développée tout naturellement, quelquefois jusqu’à en perdre le souvenir, la méthode mathématique dans le sens moderne, grâce à un grand nombre de retouchées apportées à l’appareil mathématique lui-même. La géométrie euclidienne évoluait progressivement en géométrie analytique, où elle devenait une algèbre. La *mathesis universalis* pouvait être désormais la science de la quantité pure. Grâce à ces perfectionnements, la philosophie et la physique trouvaient les voies et moyens pour quantifier la matière, pour la désubstantialiser, pour la réduire à l’étendue et pour voir dans les phénomènes des résultats ou des quotiens de mouvement, lequel, réduit au mouvement local, devenait lui-même aussi quantitatif que la matière²⁵⁰.

Così, se la *resolutio* o analisi applicata allo studio della realtà fisica consiste nel ricondurre fenomeni sensibili, apparentemente qualitativi, alla loro natura quantitativa e causalità matematica, allora essa risponde esattamente all’idea della *inventio* scientifica, poiché scoprire la causa attraverso l’analisi dei fenomeni consiste appunto nel fornire la spiegazione ancora sconosciuta di una cosa nota.

A questo punto, però, ridiscendere dalle cause trovate attraverso la *resolutio* fino ai fenomeni particolari al fine di comprenderli nei loro principi non potrà più esser considerato propriamente una *inventio*, poiché l’universale preso ora come punto di partenza possiede già implicitamente il particolare, e, nell’ordine reale almeno, potrà giustificarsi soltanto in seguito alla *resolutio*. E qui veniamo al punto: la *compositio* o sintesi potrà sì avere il privilegio di un efficace metodo di esposizione, didatticamente utilissimo ad esporre e trasmettere le verità trovate, ma diamo a Euclide solo quel che spetta ad Euclide: questo non è niente di più che un ottimo mezzo espositivo, la scienza è altrove.

E così ci ritroviamo nel bel mezzo delle discussioni metodologiche dei sec. XV e XVI, e i termini noti della *demonstratio rationalis* si trasformano da *resolutio-compositio* a metodo di invenzione e metodo di esposizione. Il vero metodo scientifico è il primo, quello che scopre, inventa, costruisce, insomma fa progredire il sapere. La povera *compositio* può tutt’al più valere come eccellente mezzo di comunicazione della scienza elaborata dalla *resolutio*. Un quieto e modesto fine didattico: i travagli della scoperta e della scienza sono altra cosa.

²⁴⁹ J. Zabarella, *De methodis*, Editrice Clueb, Bologna, 1985, III, 18, p. 178.

²⁵⁰ H.J. De Vleeschauer, *More seu ordine geometrico demonstratum*, cit., p. 19.

Ergo: il nostro beneamato *mos geometricus*, guardato così, non è altro che il mezzo espositivo di ciò che il portentoso *methodus mathematicus*, ovvero analisi ovvero *resolutio*, ovvero *demonstratio quod*, ha messo a punto per le sue vie. O sublimi segreti degli antichi geometri, che a voi soli riservate²⁵¹.

E infatti, con la levità e la sprezzatura di uomo di mondo quale era, Leibniz così si esprime a tal proposito:

Je ne'écris jamais rien en philosophie que je ne le traite par définitions et par axiomes, quoique je ne lui donne pas toujours cet air mathématique qui rebute les gens²⁵².

Teniamo ben distinte le cose: da una parte *mos geometricus*, dall'altra *methodus mathematicus*. E soprattutto non abusiamo di quest'aria geometrica, perché alla fin fine risulta irrespirabile.

Perché, se è vero che essa porta chiarezza, distinzione ed evidenza, non dimentichiamoci che è il *methodus mathematicus* a darci la verità. Quindi non basta anteporre ai nostri discorsi i rassicuranti termini di “definizione”, “postulato”, “assioma”, “dimostrazione” per renderli *eo ipso* veri. Non confondiamo l'*habitus* con l'*inventio*.

Quella fiducia naturale che il sec. XVII nutrì per l'eccellenza della forma geometrica come generatrice del vero riposa allora su un equivoco, su un'indebita quanto irresistibile tendenza a confondere l'uno con l'altra e a farne una sola medesima cosa:

Nous ne pouvons pas nous dissimuler que cette confiance repose sur une équivoque et présente meme plusieurs ambiguïtés à la fois. L'équivoque fondamentale réside dans l'assimilation pure et simple de la méthode mathématique à cette technique géométrique. Tout bien considéré, le *mos geometricus* représente une forme ou, si l'on veut, une méthode d'exposition, alors que la méthode mathématique proprement dite représente une méthode de construction ou d'invention, comme on disait autrefois. Ces deux méthodes peuvent se superposer ou converger, mais elle ne sont pas identiques²⁵³.

I due veri «tempéraments mathématiques du siècle»²⁵⁴ posero infatti la massima cura nel distinguerli.

Uno risponde, come abbiamo visto, al nome di Leibniz, l'altro è - di nuovo - René Descartes.

2.2 Atto primo

Ecco, Signore, le cose cui desideriamo che voi portiate una maggior luce, affinché la lettura delle vostre sottilissime e, come noi crediamo, verissime meditazioni sia assai utile a tutti. Ecco perché sarebbe cosa utilissima se, alla fine delle vostre soluzioni, dopo aver dapprima avanzato alcune definizioni, postulati, ed assiomi, voi concludeste il tutto secondo il metodo dei geometri, nel quale siete sì ben versato, *affinché tutto d'un colpo, e come con una sola occhiata*, i vostri lettori possano vedere di che soddisfarsi, e voi riempiate il loro spirito della conoscenza della divinità²⁵⁵.

Evidentemente, i numerosi teologi e filosofi che, per il tramite di padre Mersenne, formulano il cortese invito non avevano decisamente colto il procedimento in atto nelle *Meditazioni*, e tanto meno dovevano intendere per ordine ciò che intendeva Descartes: così, le *Meditazioni* dovettero apparire loro alquanto *disordinate*, essendo molto distanti

²⁵¹ «Gli antichi geometri erano soliti di servirsi solamente di questa sintesi nei loro scritti, non perché ignorassero interamente l'analisi, ma, a mio credere, perché ne facevano un sì gran conto da riservarla per sé soli, come un segreto importante». R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, tr. it. di A. Tilgher, Laterza, Roma-Bari, 2000, vol. 2, *Risposte alle seconde obiezioni*, p. 145.

²⁵² G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, cit., p. 302.

²⁵³ H.J. De Vleeschauwer, *More seu ordine geometrico demonstratum*, cit, p. 11.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ *Seconde obiezioni. Raccolte dal R. P. Mersenne dalla bocca di diversi teologi e filosofi*, in R. Descartes, in *Meditazioni Metafisiche*, cit., p. 122 (corsivo mio).

dall'ordine che regnava nei loro manuali. Ma ovviamente per Descartes l'ordine del pensiero non era certo quello con il quale procedeva un manuale.

L'ordine primo da rispettare non era quello dettato dall'organizzazione di un materiale già noto, ma quello «delle cause, che giustifica, attraverso questo nesso metafisico, il passaggio a nuovi elementi, e quindi l'inventare»²⁵⁶. Così, con la calma del giusto che non si sente minimamente toccato da eventuali critiche e non cede di un sol passo nelle sue convinzioni, Descartes precisa, con un garbo non privo di arroganza, che lui ha già seguito quel metodo del quale gli fanno preghiera, e coglie l'occasione per ribadire la sua posizione metodologica onde evitare possibili equivoci:

Per quel che riguarda il consiglio che voi mi date, di disporre i miei ragionamenti secondo il metodo dei geometri, affinché tutto d'un colpo i lettori possano comprenderli, *io vi dirò qui in qual modo ho già cercato di seguire quel metodo, e come cercherò ancora in appresso*²⁵⁷.

Gente di scuola: se non ritrovano tutto nell'ordine noto non sanno più come orientarsi. Confondono l'ordine d'esposizione e trasmissione del sapere con l'ordine della ricerca della verità, e se non hanno il primo non sono in grado di vedere il secondo.

Quando ero giovane mi ero dedicato un po', fra le parti della filosofia, alla logica, e fra quelle della matematica, all'analisi dei geometri e all'algebra. Erano tre le arti o scienze che pareva dovessero dare al mio disegno. Ma sottoponendole a esame mi accorsi che, per quanto riguarda la logica, i suoi sillogismi e la maggior parte delle sue regole servono a *spiegare* agli altri le cose che si sanno, o addirittura, come l'arte di Lullo, a parlare senza discernimento di quelle cose che non si sanno, *piuttosto che a impararle*²⁵⁸.

Bisogna stare bene attenti a tenere distinto quello che è uno strumento di pragmatismo pedagogico, *mos geometricus*, da quello che è uno strumento della verità, *methodus mathematicus*, e che nel caso specifico corrisponde «all'analisi degli antichi e all'algebra dei moderni» perfezionate ed epurate in vista del grandioso e generalissimo fine di una *mathesis universalis*²⁵⁹.

Allora ripetiamo come stanno le cose, così che non si debba più equivocare:

Nel modo di scrivere dei geometri, io distinguo *due* cose, e cioè l'*ordine* e la *maniera di dimostrare*. L'*ordine* consiste solo in ciò, che le cose che sono proposte per prime, debbono esser conosciute senza l'aiuto delle seguenti, e che le seguenti debbono esser disposte in modo tale, che siano dimostrate dalle sole cose che le precedono. E certamente ho cercato, per quanto ho potuto, di seguire quest'ordine nelle mie meditazioni²⁶⁰.

Il rispetto dell'ordine è qualità essenziale del metodo geometrico: già nelle *Regole per la guida dell'intelligenza* troviamo scritto, alla Regola V: «Tutto il metodo consiste nell'ordine e disposizione di quelle cose a cui deve essere rivolta la forza delle mente, affinché si scopra qualche verità», e nel *Discorso* Descartes sostiene che è possibile all'uomo conoscere tutto ciò di cui è capace, purché «si mantenga sempre il debito ordine nel dedurre»²⁶¹ una nozione dall'altra.

²⁵⁶ E. De Angelis, *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, cit., p. 56.

²⁵⁷ R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche. Risposte alle seconde obiezioni*, cit., p. 144 (corsivo mio).

²⁵⁸ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 302 (corsivo mio).

²⁵⁹ «Non per questo mi proposi di cercare di apprendere tutte le scienze particolari che si chiamano comunemente matematiche, ma vedendo che, pur avendo oggetti diversi, tutte concordano in quanto negli oggetti considerano solo i diversi rapporti o proporzioni che vi si riscontrano, pensai che era preferibile esaminarsi solo queste proporzioni in generale, supponendole soltanto negli oggetti che servirebbero a facilitarne la conoscenza, ma senza affatto collegarvele, in modo da poterle meglio applicare in seguito a tutti i casi a cui convenissero». R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p.304.

²⁶⁰ R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche. Risposte alle seconde obiezioni*, cit., p. 144 (corsivo mio).

²⁶¹ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 303 (corsivo mio).

In quanto proprietà fondamentale della dimostrazione, dunque, l'ordine caratterizzerà entrambi i piani sui quali essa si svolge, sia nella direzione che il *discursus* assume in quanto *resolutio*, sia in quella che assume in quanto *compositio*.

Nel caso della *resolutio* o analisi osservare l'ordine consisterà nello svolgere rigorosamente l'opera di riduzione dal complesso al semplice e alle sue cause senza mai creare iati nella regressione. Così facendo, l'evidenza connessa ai primi principi sarà comunicata all'insieme ed a ciascun elemento singolo della catena. Nel caso della *compositio* o sintesi, invece, il rispetto dell'ordine esigerà che noi si parta dalle nozioni semplici e le si svolga geneticamente senza anteporre mai qualcosa per il quale mancano gli antecedenti necessari. E infatti Descartes pone molta cura a questo rispetto dell'ordine nelle *Meditazioni*.

Ma poiché può accadere che alcuni attendano da me in quel luogo delle ragioni per provare l'immortalità dell'anima, io credo doverli adesso avvertire che, avendo cercato di non scrivere niente in questo trattato, di cui non avessi delle dimostrazioni esattissime, mi sono visto obbligato a *seguire un ordine simile a quello di cui si servono i geometri, e cioè a premettere tutte le cose, dalle quali dipende la proposizione che si cerca, prima di concludere qualcosa*²⁶².

Se passiamo adesso ad analizzare l'altra esigenza posta dal «modo di scrivere dei geometri», vedremo che anche qui si ritrova una duplicità di svolgimento.

La maniera di dimostrare è doppia: l'una si fa per mezzo dell'analisi o risoluzione, e l'altra per mezzo della sintesi o composizione. L'analisi mostra la vera via, per mezzo della quale una cosa è stata metodicamente scoperta, e fa vedere come gli effetti dipendano dalle cause; sì che, se il lettore vuol seguirla, e gettare gli occhi accuratamente su tutto quel che contiene, intenderà la cosa così dimostrata non meno perfettamente, e la renderà non meno sua, che se l'avesse trovata lui stesso. Ma questa sorta di dimostrazione *non è propria a convincere i lettori ostinati* o poco attenti poiché se si lascia sfuggire, senza farvi attenzione, la minima delle cose che propone, la necessità delle sue conclusioni non apparirà più; e non è solita esprimere con molta ampiezza cose che sono abbastanza chiare per sé stesse, benché ordinariamente esse siano quelle cui è d'uopo fare maggiore attenzione. La *sintesi*, al contrario, per una via affatto diversa, e come *esaminando le cause per i loro effetti* (benché la prova che essa contiene sia sovente anche degli effetti per mezzo delle cause), dimostra, a dire il vero, chiaramente tutto quello che è contenuto nelle sue conclusioni, e *si serve di un lungo seguito di definizioni, postulati, assiomi, teoremi, e problemi*, affinché, se si negano certe conseguenze, essa possa far vedere come queste sono contenute negli antecedenti, e *strappi il consenso* del lettore per quanto ostinato e testardo egli possa essere; ma *non dà, come l'altra, un'intera soddisfazione agli spiriti di quelli che desiderano d'imparare, perché non insegna il metodo col quale la cosa è stata trovata*²⁶³.

Ecco di nuovo comparire le due facce della *demonstratio rationalis*.

Trop de temps et trop de discussions avaient effacé pour Descartes la vision très nette que sa méthode mathématique était substantiellement identique à la *demonstratio rationalis* d'origine aristotélicienne, révisée tant de fois au cours des temps jusqu'à en devenir méconnaissable. Mais il n'avait pas perdu le souvenir qu'elle remonta néanmoins à l'Antiquité. Au lieu de la rapporter à Aristote, à Euclide ou à Galien, il la rapporte à l'analyse géométrique des Anciens et à l'algèbre des Modernes²⁶⁴.

Se questa è la radice comune, giunta fino a Descartes nelle evoluzioni terminologiche mediate dall'opera di Boezio, la sussistenza dei due procedimenti dimostrativi veniva giustificata da Aristotele col sostenere che non sempre ciò che è primo per natura (gli universali) è primo anche rispetto a noi, poiché a noi sono noti gli oggetti più vicini alla sensazione.

D'altro canto, il dire che un qualcosa sia anteriore e più noto si può intendere secondo due significati: in effetti, ciò che è anteriore per natura non risulta la stessa cosa di ciò che è

²⁶² R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche*, cit., p. 14 (corsivo mio).

²⁶³ R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche. Risposte alle seconde obiezioni*, cit., pp. 144-45 (corsivo mio).

²⁶⁴ H.J. De Vleeschauwer, *More seu ordine geometrico demonstratum*, cit., p. 25.

anteriore rispetto a noi, né ciò che è più noto per natura si identifica con ciò che è più noto a noi. Dicendo “anteriori” e “più noti rispetto a noi”, intendo riferirmi agli oggetti più vicini alla sensazione; dicendo invece “anteriori” e “più noti assolutamente”, intendo riferirmi agli oggetti più lontani dalla sensazione. I più lontani dalla sensazione sono così gli oggetti massimamente universali, mentre i più vicini di tutti sono gli oggetti singoli: gli oggetti di questi due tipi, inoltre, risultano contrapposti gli uni agli altri²⁶⁵.

Quindi, pur se il procedimento proprio della scienza per Aristotele è quello che va dalle cause agli effetti, avviene anche che a noi sia più noto l'effetto: in tal caso da questo risaliamo alla causa. Aristotele ammette anche che tali procedimenti siano convertibili, e dunque, giunti al termine dell'analisi, potremo riconvertirla nella sintesi e ottenere così una vera dimostrazione scientifica. Questi luoghi dovevano esser ben noti, come abbiamo brevemente accennato, a Zabarella e al suo *De regressu*. In ogni caso, da Aristotele e dagli aristotelici l'analisi viene ritenuta secondaria rispetto alla sintesi.

Descartes rovescia la subordinazione tradizionale dell'analisi alla sintesi. Ai suoi occhi il primato spetta decisamente all'analisi essendo questa, e non la sintesi, il procedimento propriamente inventivo e costruttivo della scienza, poiché ricerca e risolve il complesso nella sua causalità e solo così fa progredire il sapere.

La sintesi, il procedimento deduttivo che ha la sua forma tipica nel sillogismo aristotelico di cui gli *Elementi* di Euclide rappresentano l'esemplificazione più lucida, è sì inattaccabile, e proprio per questo adatto a «strappare il consenso del lettore per quanto ostinato e testardo egli possa essere», ma non riesce a dare «un'intera soddisfazione degli spiriti di quelli che desiderano d'imparare». E questo perché *exponit* ciò che già si è trovato per la prima via, «non insegna il metodo col quale la cosa è stata trovata», e dunque non rende conto del vero processo inventivo. Non ci si può attendere da questo un allargamento delle conoscenze, tutt'al più un ottimo mezzo di comunicazione.

Per conto mio, ho seguito solamente la via analitica nelle mie meditazioni, perché essa mi sembra la *più vera e la più acconcia per insegnare*; ma, quanto alla sintesi, che senza dubbio è quella che voi desiderate qui da me, benché, riguardo alle cose che si trattano nella geometria, possa utilmente esser messa dopo l'analisi, *essa non conviene, tuttavia, così bene alle materie che appartengono alla metafisica*. Poiché v'ha questa differenza: che le prime nozioni, che sono supposte per dimostrare le proposizioni geometriche, essendo d'accordo con i sensi, sono ammesse facilmente da ognuno; per la qual cosa non v'è là nessuna difficoltà, se non di ben trarre le conseguenze, il che può esser fatto da ogni sorta di persone, anche dalle meno attente, purché soltanto si ricordino delle cose precedenti; e si obbligano facilmente a ricordarsene, distinguendo tante diverse proposizioni quante cose da osservare vi sono nella difficoltà proposta affinché s'arrestino separatamente su ciascuna e si possa loro citarle in appresso per avvertirli di quelle alle quali debbono pensare. Ma, al contrario, *riguardo alle questioni che appartengono alla metafisica, la principale difficoltà è di concepire chiaramente e distintamente le prime nozioni*. Poiché, sebbene di loro natura esse non siano meno chiare, ed anzi spesso sono più chiare di quelle considerate dai geometri, tuttavia, poiché sembra che non s'accordino con parecchi pregiudizi che abbiamo ricevuti per mezzo dei sensi, ed ai quali siamo abituati fin dall'infanzia, non sono perfettamente comprese se non da quelli che sono attentissimi, e che si studiano di staccare, per quanto possono, il loro spirito dal commercio dei sensi; ecco perché, se fossero proposte da sole, sarebbero facilmente negate da quelli che hanno lo spirito incline alla contraddizione. E *questa è stata la causa* per cui ho scritto piuttosto delle meditazioni che delle dispute o delle questioni, come i geometri, a fine di testimoniare così che non ho scritto se non per quelli che si vorranno dare la pena di meditare con me seriamente, e considerare le cose con attenzione²⁶⁶.

Dunque, due ragioni ci vengono indicate come decisive nella scelta dell'uso del metodo analitico per le sue *Meditazioni*.

²⁶⁵ Aristotele, *Analitici Secondi*, cit. (I, 2, 71b34-72a5), pp. 263-64.

²⁶⁶ R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche. Risposte alle seconde obiezioni*, cit., p. 145 (corsivo mio).

La prima consiste nel fatto che le *Meditazioni*, essendo state scritte per coloro «che si vorranno dare la pena di meditare» con lui, non possono che seguire fedelmente la via che Descartes stesso ha seguito per raggiungere la verità, e dunque la via della ricerca: solo così il lettore potrà «renderla non meno sua, che se l'avesse trovata lui stesso». Nella *Prefazione dell'autore al lettore* egli dice:

Al contrario, io non consiglierò mai a nessuno di leggerlo, *se non a quelli che vorranno meditare con me seriamente*, e che potranno staccare il loro spirito dal commercio dei sensi, e liberarlo interamente da ogni sorta di pregiudizi; [...] E poiché io non prometto agli altri di soddisfarli a prima vista, e non presumo tanto di me da credere di poter prevedere tutto quel che potrà presentare delle difficoltà a ciascuno, esporrò dapprima in queste *Meditazioni* gli stessi pensieri, pei quali son convinto di essere pervenuto ad una certa ed evidente conoscenza della verità, a fine di veder se, per mezzo delle stesse ragioni che mi hanno persuaso, potrò anche persuaderne degli altri²⁶⁷.

Ovvero l'esposizione è «secondo l'ordine del mio pensiero»²⁶⁸, *ordo cognoscendi* che non coincide in tal caso con l'*ordo essendi*. E per spiegare il motivo di tale sfasatura passiamo alla seconda ragione.

L'analisi, dice Descartes, «non conviene, tuttavia, così bene alle materie che appartengono alla metafisica».

Nous voyons réapparaître ici l'éternelle question des premières notions que la synthèse suppose pour pouvoir prendre son envolée. La géométrie ne souffre guère d'un pareil état de choses pour la bonne raison que les notions initiales: définitions, axiomes, postulats, ont, dans tous les cas, à peu près, un répondant direct dans l'intuition sensible ou dans l'imagination figurative qui les confirme, et cette confirmation explique la raison de leur certitude subjective²⁶⁹.

La sola cautela che dobbiamo avere nella sintesi geometrica consiste nel porre molta attenzione al rispetto dell'ordine e della precisione nella deduzione, soprattutto qualora siano molto lunghe, nel qual caso sarà utile scomporle in parti, in modo da poterle controllare più accuratamente. Ma nella metafisica ci troviamo di fronte a tutt'altro genere di problemi, perché qui la difficoltà consiste proprio nel «concepire chiaramente e distintamente le prime nozioni», e infatti, pur essendo queste per natura più chiare di quelle della geometria, tuttavia, a causa dei pregiudizi che abbiamo ricevuto dai sensi, «non sono perfettamente comprese se non da quelli che sono attentissimi».

Ci troviamo così di fronte ad una situazione opposta a quella che si presenta nella sintesi geometrica: lì era proprio l'intuizione sensibile o l'immaginazione figurativa a venirci in aiuto nel certificare le prime nozioni. Nella metafisica, al contrario, questi aiuti diventano un «pregiudizio» che rende le prime nozioni oscure, e dunque meno note per noi, pur essendo per natura «le più chiare». La peculiarità di cui gode la geometria e il cardine della sua certezza risiede proprio nel fatto che essa rende possibile *vedere* i suoi concetti «tout d'un coup, et comme d'une seule oeillade»²⁷⁰: il fondamento, cioè, è reso ostensibile, e «con ciò ci si ritrova sul terreno del doppio fondamento di ragione e occhi di cui godeva la geometria», ed è questo a farne una «logica Vor Augen»²⁷¹.

Viceversa, in metafisica sarà la progressiva presa di distanza dal sensibile, l'emendazione dell'intelletto, a rendere possibile il raggiungimento delle sue verità.

Al contrario, io non consiglierò mai a nessuno di leggerlo, se non a quelli che vorranno meditare con me seriamente, e che potranno staccare il loro spirito dal commercio dei sensi,

²⁶⁷ R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche*, cit., Prefaz., p. 11 (corsivo mio).

²⁶⁸ Ivi, p. 10.

²⁶⁹ H.J. De Vleeschauwer, *More seu ordine geometrico demonstratum*, cit., pp. 35-36.

²⁷⁰ R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche. Seconde obiezioni*, cit., p. 122.

²⁷¹ P. Basso, *Il secolo geometrico*, cit., p. 61.

e liberarlo interamente da ogni sorta di pregiudizi; e questi io so anche troppo che sono in piccolissimo numero²⁷².

La difficoltà di conoscere le prime nozioni metafisiche a causa dei «pregiudizi che abbiamo ricevuti per mezzo dei sensi» era proprio alla base del motivo aristotelico e scolastico di respingere *sic et simpliciter* l'uso in filosofia del metodo matematico. Aristotele contestava l'opportunità di trattare matematicamente la filosofia: la matematica può esser sì di aiuto alle altre scienze, ma la sua essenza resta diversa.

La precisione propria della matematica non si può richiedere in tutte le cose, bensì solo in quelle prive di materia. Per questo, il metodo della matematica non si adatta alla fisica²⁷³.

Lo stesso atteggiamento si ritrova nella scolastica, secondo l'incisiva formula boeziana «in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit»²⁷⁴. Ed anche si conservava la classificazione delle scienze fatta da Aristotele, dove la filosofia teoretica veniva divisa in scienza della natura, matematica e teologia. Ma il legame tra matematica e filosofia non significava un'identità di metodo, che anzi veniva appunto negata.

Fin da principio il progetto cartesiano ha toni molto diversi. In un frammento giovanile leggiamo:

Le scienze, oggi hanno la maschera; tolta la quale, si mostrerebbero bellissime. Chi scorgesse il loro concatenarsi, non troverebbe più difficile della serie numerica ritenerle tutte quante²⁷⁵.

E poi, nelle *Regole per la guida dell'intelligenza*, all'inizio della Regola I, sottolinea l'unità delle scienze: per esse non vale ciò che vale per le arti, ovvero la necessità trattarle distintamente in ragione della diversità dei loro oggetti. Al contrario.

Poiché tutte le scienze non sono nient'altro che l'umano sapere, il quale permane sempre uno e medesimo, per differenti che siano gli oggetti a cui si applica, né prende da essi maggior distinzione di quanta ne prenda il lume del sole dalla varietà delle cose che illumina, non c'è bisogno di racchiudere la mente in alcun limite; e invero la conoscenza di un'unica verità non ci disvia, come fa invece l'esercizio di un mestiere, dal ritrovamento di un'altra, ma piuttosto ci è d'aiuto²⁷⁶.

E non si può non ricordare l'immagine dell'albero che ritroviamo nella Prefazione ai *Principi* e che compendia mirabilmente l'unità che caratterizza il sapere:

Tutta la filosofia è come un albero, le cui radici sono la metafisica, il tronco è la fisica, ed i rami che escono da questo tronco sono tutte le altre scienze, che si riducono a tre principali, cioè la medicina, la meccanica e la morale; intendo la più alta e più perfetta morale, che presupponendo una conoscenza completa delle altre scienze, è l'ultimo grado della saggezza²⁷⁷.

In questo sistema delle scienze la matematica che ruolo assume?

In Descartes la matematica non è semplice *ratio studiorum*: «toute ma Physique n'est autre chose que Géométrie»²⁷⁸. L'ipotesi meccanicista permette la matematizzazione della fisica, ed è per tale via che il mondo, spogliato delle forme sostanziali, viene ricondotto alle sue proprietà

²⁷² R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche*, cit., Prefaz., p. 11.

²⁷³ Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2003⁴ (II, 3, 995a, 14-17).

²⁷⁴ Boezio, *De sancta trinitate*, 2, 16-18.

²⁷⁵ R. Descartes, *Frammenti giovanili*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, tr. it. di E. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1998, vol. 4, *Cogitationes Privatae*, n. 5.

²⁷⁶ R. Descartes, *Regole per la direzione dell'intelligenza*, cit., Regola I, p. 17.

²⁷⁷ R. Descartes, *Principi*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, tr. A. Tilgher e M. Garin, Laterza, Roma-Bari, 2000, vol. 3, p. 15.

²⁷⁸ R. Descartes, *Correspondance*, A Mersenne, 27-7-1638, AT II, 268.

matematiche. Siamo ben al di là di una considerazione del valore della matematica di tipo scolastico, che ne faceva un semplice aiuto esterno. Qui si sta parlando di identità di leggi²⁷⁹.

Quindi, se nella tradizione aristotelica l'uso del metodo matematico viene *sic et simpliciter* bandito, Descartes, spezzando tale divieto, dimostra meccanicamente quasi tutto lo scibile (matematica, meccanica, astronomia, biologia)²⁸⁰, rivendicando antiaristotelicamente l'adozione del metodo matematico analitico in filosofia, e limitandosi a diffidare di quello sintetico. Tra le cause vi sono quei famosi «pregiudizi» che rendono oscuro per noi ciò che per natura è «il più chiaro», e ripetendo così un noto motivo scolastico ma in un quadro totalmente differente.

Tuttavia, se il *mos geometricus* «non conviene» alla metafisica, questo non significa ancora la condanna *eo ipso* della sintesi come procedimento espositivo: esso può benissimo essere usato e scelto come un strumento didattico, l'importante è non interpretarlo come *methodus inveniendi*, avendo ben chiaro che si può *exponere* la scienza per via sintetica, ma non è certo questa la via per la quale essa viene costruita.

È l'*inventio* ad avere tale privilegio: se pur gli antichi geometri erano soliti servirsi della sintesi nei loro scritti non era certo perché ignorassero l'analisi ma perché «ne facevano sì gran conto da riservarla per sé soli, come un segreto importante»²⁸¹.

Allora per Descartes non comporterà alcuna contraddizione, e soprattutto nessuna concessione rispetto alla sua posizione metodologica, il gentile gesto di accondiscendere alla richiesta dei filosofi e teologi di riformulare sinteticamente le sue *Meditazioni*. Tanto per chiarire meglio che si tratta semplicemente di una concessione e che il *mos geometricus* resta assolutamente ciò che è - una mera forma espositiva opzionale e tutt'altro che consigliata -, così come il *methodus mathematicus* resta «l'analisi degli antichi e l'algebra dei moderni», Descartes concentra ancora maggiormente la sua fermezza nella scelta di un termine, che si trova nel titolo preposto alla sua esposizione geometrica: *dispositae*. «Rationes dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes. More geometrico dispositae». *More geometrico dispositae*, e non *demonstratae*.

Sottile, Descartes. Come a dire: *ordo, et connexio probationum non est idem ac ordo, et connexio expositionum*. Se proprio si vuole, si può ben *disponere* sinteticamente le *Meditazioni*, ma *demonstrare* lo riserviamo all'analisi, perché è solo attraverso questa che le *rationes* sono *probantes*. Una cosa è l'*ordo cognoscendi*, altro l'*ordo essendi*, e l'*expositio* è preferibile secondo l'*ordo cognoscendi*, ovvero secondo l'ordine delle meditazioni dove «le cose che sono proposte per prime, debbono essere conosciute senza l'aiuto delle seguenti, e [...] le seguenti debbono esser disposte in modo tale, che siano dimostrate dalle sole cose che le precedono»²⁸². L'esposizione filosofica, quando vuole esser vera e utile a coloro che ricerchino la verità, dovrà muoversi nella stessa direzione secondo la quale la verità è stata trovata: per questo Descartes ha usato solamente la via analitica nelle sue meditazioni, «perché essa [...] sembra la più vera e la più acconcia per insegnare». La riformulazione sintetica del percorso seguito non comporta alcuna concessione agli obiettori. Le ragioni restano geometricamente *dispositae*, non *demonstratae*: *demonstratae* sono le *Meditazioni* che procedono analiticamente, dall'effetto alla causa, *ordo cognoscendi*.

Ma, tuttavia, per testimoniare quanta deferenza porti al vostro consiglio, cercherò qui d'imitare la sintesi dei geometri, e vi farò un riassunto delle principali argomentazioni, di

²⁷⁹ Così spiega E. De Angelis: «La fiducia nel metodo geometrico trae origine, in Cartesio e nei suoi seguaci, dall'accoglimento della fisica matematizzata, di cui si ricerca la fondazione in una metafisica ad essa omogenea e che pertanto condanni o lasci fuori quegli elementi che ridurrebbero l'uso della matematica in fisica ad un uso puramente episodico ed accessorio, non essenziale ad una considerazione qualitativa della natura. Ciò spiega le molte e drastiche semplificazioni operate su quegli elementi della filosofia aristotelica, che vengono tuttora accolti, ma per altri fini. L'idea dell'unità delle scienze, che alla sua origine è bensì antiaristotelica, ma non ha niente di "matematico", viene ripresa ora nel nuovo contesto culturale, ed aiuta ad estendere il metodo geometrico a tutti i rami dell'albero del sapere. Il meccanicismo si allea con un umanesimo da esso stesso trasfigurato, per sconfiggere l'aristotelismo». *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, cit., p. 166.

²⁸⁰ Ivi, pp. 22-23.

²⁸¹ R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche. Risposte alle seconde obiezioni*, cit., p. 145.

²⁸² Ivi, p. 144.

cui ho fatto uso per dimostrare l'esistenza di Dio e la distinzione fra lo spirito e il corpo umano: il che non sarà forse di piccolo giovamento per alleviare l'attenzione dei lettori²⁸³.

2.3 Atto secondo

I filosofi volgari cominciano dalle creature, Cartesio aveva cominciato dalla mente, ma lui [Spinoza] cominciava da Dio²⁸⁴.

«E, certo, non si deve trovare strano che Dio, creandomi, abbia messo in me questa idea, perché fosse come la marca dell'operaio impresso sulla sua opera»²⁸⁵, «ut esset tamquam *nota* artificis operari suo impressa». Secondo l'ordine delle *Meditazioni* la prima esistenza che l'io incontra, dopo aver certificato la propria, è Dio. Il recupero di quel mondo inabissato dal dubbio richiede preliminarmente l'acquisizione di due verità fondamentali, ossia «debbo esaminare se v'è un Dio [...] e se trovo che ve ne sia uno, debbo anche esaminare se esso può essere ingannatore»²⁸⁶. Altrimenti l'io resta dov'è, prigioniero di sé come «cosa che pensa»²⁸⁷, del suo «interno»²⁸⁸ e delle sue «pitture», «perché, senza la conoscenza di queste due verità, non vedo come io possa mai essere certo di qualche cosa»²⁸⁹.

Se la realtà oggettiva di qualcuna delle mie idee è tale che io conosca chiaramente che essa non è in me, né formalmente, né eminentemente, e che, per conseguenza, non posso io stesso esserne la causa, *segue da ciò necessariamente che io non sono solo nel mondo*, ma che vi è ancora qualche altra cosa che esiste, e che è la causa di quest'idea²⁹⁰.

Ma questa *nota* che imprime in noi il marchio metafisico della nostra origine non ci avvicina di un sol passo alla radice del nostro essere. Anzi, è l'esatto segno nel quale l'io si conosce irrimediabilmente separato, radicalmente differente e senza misura alcuna, incommensurabile a questo Altro:

Con il nome di Dio intendo una sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente e dalla quale io stesso, e tutte le altre cose che sono (se è vero che sono esistenti), siamo stati creati e prodotti²⁹¹.

Ed è proprio l'incolmabile sproporzione tra il mio intelletto finito, assolutamente inadeguato, e tale idea infinita, sommamente perfetta, a rendermi certo della Sua esistenza.

E, per conseguenza, bisogna necessariamente concludere, da tutto ciò che ho detto per lo innanzi, che Dio esiste; poiché sebbene l'idea della sostanza sia in me per il fatto stesso che sono sostanza, non avrei, tuttavia, l'idea di una sostanza infinita, io che sono un essere finito, se essa non fosse stata messa in me da qualche sostanza veramente infinita²⁹².

²⁸³ Ivi, pp. 146-47.

²⁸⁴ Cit. in De Angelis, *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, cit., p.81. Questa testimonianza ci è stata conservata da Leibniz, al quale Tschirnhaus aveva riferito la frase. Il frammento leibniziano è stato pubblicato da Karl Gebhardt, *Leibniz und Spinoza* in «Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», 28 nov. 1889, p. 1706 e riprodotto da Ludwig Stein in appendice a *Leibniz und Spinoza*, Berlino, 1890.

²⁸⁵ R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche*, cit., p. 48.

²⁸⁶ Ivi, p. 35.

²⁸⁷ Ivi, p. 27.

²⁸⁸ Ivi, p. 33: «e così intrattenendo solamente me stesso e considerando il mio interno cercherò di rendermi a poco a poco familiare a me stesso».

²⁸⁹ Ivi, p. 35.

²⁹⁰ Ivi, p. 40 (corsivo mio).

²⁹¹ Ivi, p. 43.

²⁹² *Ibid.*

Questa *nota*, lungi dal servire come il segreto perno attorno al quale possa ricostituirsi un mondo finalmente esistente e garantito nella sua conoscenza attraverso le idee chiare e distinte che possiamo averne, pur restando totalmente all'interno dell'orizzonte umano e della finitezza senza contatto tra mente umana e mente divina, questa *nota* è come un cerchio tracciato attorno al nostro essere, che ci separa irrimediabilmente non solo da Dio, ma da ogni cosa, scomponendo il mondo in oggetti instabili, precari, attingibili solo in una misura esterna, presenti a noi come immagini sul fondo dell'occhio, irrecuperabili ad un senso intimo e necessario.

Dalla certezza della nostra esistenza in quanto sostanza pensante non è possibile fare un solo passo nella direzione di un mondo dato nella sua verità: si resta lì dove ci si trova all'inizio della Terza Meditazione.

Ora io chiuderò gli occhi, mi turerò le orecchie, distrarrò tutti i miei sensi, cancellerò anche dal mio pensiero tutte le immagini delle cose corporee, o almeno, poiché ciò può farsi difficilmente, le reputerò false e vane; e così intrattenendo solamente me stesso e considerando il mio interno cercherò di rendermi a poco a poco più noto e familiare a me stesso²⁹³.

Da questa solitudine nella quale il supremo esercizio del dubbio ci ha rinchiusi non si esce,

come se tutt'a un tratto fossi caduto in acqua profondissima, sono talmente sorpreso, che non posso né poggiare i piedi sul fondo, né nuotare per sostenermi alla superficie²⁹⁴.

Si rimane lì, ugualmente sospesi nella pausa generata da questa *nota* «incomprensibile». «Ainsi, en haut, en bas, et même au centre, notre raison reste partout confrontée au mystère»²⁹⁵.

All'interno del progetto cartesiano di fondazione della sua Fisica, portato avanti assieme al principio dell'infinita potenza divina, tutto ciò che possiamo avere è un mondo validissimo nella conoscenza chiara e distinta propria della scienza umana e metafisicamente assolutamente contingente. E «ie vous diray, entre nous, que ces six Meditations contiennent tous les fondemens de ma Physique»²⁹⁶, poiché tutto quel “poco” che di Dio è necessario sapere a tal fine è che «non m'inganni tutte le volte che fo l'addizione di due e tre»²⁹⁷, e sia infinitamente potente: tutto il resto ci è incomprendibile, se di Dio abbiamo un'idea chiara e distinta. Perché il segreto di tutti i segreti è che

Les vérités mathématiques, lesquelles vous nommés éternelles, on testé établies de Dieu & en dependent entierement, aussi bien que tout le reste des creatures [...] Ne craignés point, ie vous prie, d'assurer & de publier par tout, que c'est Dieu qui a établi ses lois en la nature, ainsy qu'un Roy établist des lois en son Royaume. Or [...] elles sont toutes *mentibus nostris ingenitae*, ainsy qu'un Roy imprimeroit ses lois dans le coeur de tous ses sujets, s'il en avoit aussi bien le pouvoir²⁹⁸.

Hanno qualcosa di paradossale questi aiuti che la generosità divina elargisce alle nostre passive menti: se da un lato ci portano sulla soglia di una scienza finalmente e interamente umana ed oggettiva, dall'altro aprono le porte all'abisso dell'ignoranza e della più radicale fragilità delle cose. Una paradossalità che ha la sua radice in quella *nota*.

²⁹³ Ivi, p. 33.

²⁹⁴ Ivi, p. 23.

²⁹⁵ M. Gueroult, *Spinoza (Ethique I)*, cit., p. 10.

²⁹⁶ R. Descartes, *Correspondance*, A Mersenne, 28-1-1641, AT III, p. 297.

²⁹⁷ R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche*, cit., p. 20.

²⁹⁸ R. Descartes, *Correspondance*, A Mersenne, 15-4-1630, AT I, p. 145.

Questa stessa idea è anche sommamente chiara e distinta, poiché tutto ciò che il mio spirito concepisce chiaramente e distintamente di reale e di vero, e che contiene in sé una qualche perfezione, è contenuto e racchiuso tutt'intero in quest'idea. E questo non cessa di esser vero, sebbene io non comprenda l'infinito, e benché si trovi in Dio un'infinità di cose che non posso comprendere, e forse neppure attingere in alcun modo con il pensiero: perché è della natura dell'infinito che la mia natura, che è finita e limitata, non lo possa comprendere; e basta che io comprenda questo [...] perché l'idea che ne ho sia la più vera, la più chiara e la più distinta di tutte quelle che sono nel mio spirito²⁹⁹.

Una paradossalità che serve il fine superiore di una scienza valida conquistata all'interno della distinzione da una teologia che, se non è più solamente negativa, non riesce però ad affermare nulla di più forte che la chiarezza e distinzione dell'incomprensibilità divina.

Dio non lo comprendiamo perché «comprendre, c'est embrasser de la pensée; mais pour sçavoir vne chose, il suffit de la toucher de la pensée»³⁰⁰.

L'infinito, in quanto infinito, non è, a dire il vero, compreso, ma [...], tuttavia esso è inteso; poiché intendere chiaramente che una cosa è tale che non vi possano essere limiti, è intendere chiaramente che essa è infinita. Ed io pongo qui distinzione tra l'indefinito e l'infinito. E non vi è nulla che io chiami propriamente infinito, se non ciò, in cui da tutte le parti non trovo limiti; nel qual senso solo Dio è infinito. [...]. Così io riconosco con tutti i teologi che Dio non può essere compreso nello spirito umano, ed anzi che non può essere distintamente conosciuto da quelli che cercano di abbracciarlo tutto quanto e tutto in una volta col pensiero, e che lo riguardano come da lontano: nel qual senso san Tommaso ha detto, nel luogo sopra citato, che la *conoscenza di Dio è in noi sotto una specie di confusione, solamente, e come in un'immagine oscura*³⁰¹.

La conversione metodologica ha qui la sua origine. Quello che era il polo di ogni oscurità, il centro gravitazionale di ogni incertezza, diviene la fonte di ogni chiarezza, distinzione, comprensibilità: «La mente umana ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio»³⁰².

Da qui vediamo che l'infinita essenza di Dio e la sua eternità sono note a tutti. Poiché, d'altra parte, tutte le cose sono in Dio e sono concepite per mezzo di Dio, segue che da questa conoscenza possiamo dedurre moltissime cose che conosceremo adeguatamente, e formare così quel terzo genere di conoscenza³⁰³.

Quella *nota*, immagine e somiglianza in uno specchio vuoto, non è più il punto attorno al quale si concentra il nostro senso di finitezza, il nostro esser radicalmente inadeguati, sempre irrimediabilmente senza misura a qualsiasi altro, sia Dio, siano le cose.

La proiezione geometrica di questa somiglianza è la vita infinita delle idee e delle cose in ciascuna idea, in ciascuna cosa, per mezzo della Vita stessa.

«Tutto ciò che è, è in Dio e niente può essere né essere concepito senza Dio»³⁰⁴. La perfetta intelligibilità di Dio, posseduta in ogni mente, è la chiarezza attraverso la quale cogliamo tutte le cose, non nell'ordine «del mio pensiero», né nell'ordine delle affezioni del corpo, ma «in quanto sono contenute in Dio e seguono dalla necessità della divina natura», ovvero le concepiamo «sub specie aeternitatis»³⁰⁵: è per questo che «quanto più conosciamo le cose singolari, tanto più conosciamo Dio»³⁰⁶.

Se l'idea chiara e distinta che abbiamo di Dio ce lo fa conoscere come incomprensibile, se il nostro intelletto non potrà convenire con quello divino se non quanto «convengono tra loro il

²⁹⁹ R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche*, cit., p. 44.

³⁰⁰ R. Descartes, *Correspondance*, A Mersenne 27-4-1630, AT I, p. 152.

³⁰¹ R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche. Risposte alle prime obiezioni*, cit., p. 108 (corsivo mio).

³⁰² *E*, II, pr. 47.

³⁰³ *E*, II, pr. 47, sch.

³⁰⁴ *E*, II, pr. 15.

³⁰⁵ Cfr. *E*, V, pr. 29, sch.

³⁰⁶ *E*, V, pr. 24.

cane segno celeste e il cane animale latrante»³⁰⁷ - e non come Israele e Giacobbe³⁰⁸, che differiscono solo nel nome -, non sarà più possibile conciliare scienza umana e potenza divina. Quest'ultima, spinta fino all'estremo per non essere caricatura umana, si lascerà sfuggire nella sua smisurata onnipotenza tutti i fili che legano per noi un senso possibile, lasciandoci in un mondo radicalmente falso. «De Dieu, le Mystère se répand dans le choses»³⁰⁹.

Così, non vorremmo porci tra coloro che «riconoscono che Dio non può essere compreso nello spirito umano»:

hanno stabilito per certo che i giudizi degli Dei superano di gran lunga l'umana capacità di comprensione: e questa unica ragione sarebbe stata senza dubbio sufficiente a far rimanere in eterno nascosta la verità al genere umano, se la matematica che non si occupa dei fini, ma soltanto delle essenze e delle proprietà delle figure, non avesse mostrato agli uomini un'altra norma di verità³¹⁰.

Vorremmo porci piuttosto tra coloro che riconoscono un'altra norma di verità.

Ciò che serve per sottrarsi a questo stato comune di pregiudizio, di inconsistenza e sudditanza è «una via diversa», perché il «vero metodo non consiste nel cercare il segno della verità dopo l'acquisizione delle idee», ma è la via «per cercare la stessa verità nell'ordine dovuto»³¹¹.

Non la *nota*, ma la via: «habemus enim ideam veram»³¹², semplicemente perché siamo.

È l'*ordo* quello che manca, in assenza del quale vediamo il mondo sotto la finzione di Bene, Male, Ordine, Confusione, Caldo, Freddo, Bellezza e Deformità, ci immaginiamo liberi solo perché «consapevoli delle [nostre] azioni e dei [nostri] appetiti, ma ignari delle cause dalle quali [siamo] determinati a desiderare»³¹³, e dunque degni di Lode e Vituperio, peccatori e meritevoli. Immersi nella misura e nel tempo, dediti alle classificazioni e ai numeri, che «non sono altro se non modi di pensare o piuttosto di immaginare», enti di ragione che derivano dal concepire astrattamente i modi separandoli «dalla sostanza e dal modo con cui si collegano all'eternità»³¹⁴. Ecco come «nasce il tempo e la misura» così «il numero», e da soli «mostrano a sufficienza che ciascuno ha giudicato delle cose secondo la disposizione del proprio cervello, o piuttosto che ha preso le affezioni dell'immaginazione per le cose stesse»³¹⁵. E allora non è difficile capire come «tra gli uomini siano nate tante controversie»³¹⁶, e come abbiamo «preso l'abitudine di chiamare le cose naturali perfette o imperfette, più per un pregiudizio che per una vera conoscenza delle cose»³¹⁷: mentre tutta la perfezione di una cosa non è altro che la sua stessa «essenza [...], in quanto esiste ed agisce in un certo modo, senza tenere alcun conto della sua durata»³¹⁸.

Dunque, per tornare al principio, tra i due litiganti non si tratta precisamente di «sciocchi grilli sul metodo sintetico o analitico»³¹⁹.

Così, nuovamente verrà chiesto, questa volta a Spinoza, di riformulare in ordine sintetico ciò che Descartes ha scritto in ordine analitico, perché, sebbene

le opere filosofiche di questo illustre e incomparabile uomo seguano l'ordine e il metodo della dimostrazione matematica, esse non sono state scritte tuttavia secondo il metodo comune, praticato negli Elementi di Euclide e dai Geometri, nel quale cioè le proposizioni e le loro dimostrazioni vengono subordinate a definizioni, postulati e assiomi premessi, ma

³⁰⁷ E, I, pr. 17, sch.

³⁰⁸ Cfr. Ep. IX.

³⁰⁹ M. Gueroult, *Spinoza (Ethique I)*, cit., pp. 9-10: «Cette incompréhensibilité éclate dans la toute-puissance, qui, élevée au-dessus de notre raison, frappe celle-ci d'une précarité de principe et ne lui laisse d'autre valeur que celle dont l'a investie un décret arbitraire».

³¹⁰ E, I, app. (corsivo mio).

³¹¹ TIE, p. 82.

³¹² TIE, p. 79.

³¹³ E, IV, praef.

³¹⁴ Ep. XII.

³¹⁵ E, I, app.

³¹⁶ E, I, app.

³¹⁷ E, IV, praef.

³¹⁸ E, IV, praef..

³¹⁹ Cfr. *supra* p. 54.

secondo un altro modo, molto diverso, che egli stesso dichiara essere la via vera e migliore di insegnamento, e che chiama analitico³²⁰.

E se pur Meyer ci rassicura che tutto venga fatto con le migliori intenzioni di «prestare [...] un qualche soccorso» ed agevolare la comprensione e il giusto intendimento della dottrina cartesiana,

essendo i più del tutto digiuni delle scienze matematiche, e perciò completamente ignari sia del metodo sintetico, con cui vengono esposte, sia del metodo analitico, con cui vengono scoperte, non possono né comprendere essi stessi, né mostrare ad altri le cose dimostrate apoditticamente, di cui si tratta in questi libri³²¹.

L'operazione forse non è del tutto innocente. Meyer precisa che «l'autore ha riprodotto parola per parola *quasi tutto* quel che Descartes ha disposto» e se «il nostro autore si allontana molto spesso da Descartes» nessuno pensi che si voglia «correggere quell'uomo illustre; si ritenga piuttosto che ciò avviene per meglio attenersi all'*ordine* già adottato». Tuttavia, aggiunge Meyer, onde evitare equivoci occorre innanzitutto sottolineare un punto:

Nessuno pensi che egli insegna qui o le proprie dottrine o solo quelle cartesiane che egli approva. Infatti, sebbene ne giudichi vere alcune, e ammetta di averne aggiunte alcune di sue, se ne trovano tuttavia molte che egli respinge come false, e a proposito delle quali sostiene un'opinione molto diversa³²².

Ma, ancora più precisamente, ribadendo la distanza, non

si deve qui passare sotto silenzio che lo stesso conto, ossia che si tratta di cose dette secondo l'intenzione di Descartes, si deve fare di quel che si trova affermato in alcuni luoghi, e cioè che «questo o quello supera la comprensione umana». Infatti, nemmeno questa affermazione deve essere intesa come se il nostro autore vi esprimesse il proprio intendimento. Egli infatti giudica che tutte queste cose, e anche molte altre più sublimi e sottili, non solo possono essere da noi concepite chiaramente e distintamente, ma possono essere spiegate molto agevolmente, se solo l'intelletto umano, nella ricerca della verità e nella conoscenza delle cose, imboccherà *una via diversa* da quella aperta e spianata da Descartes. I fondamenti delle scienze gettati da Descartes e ciò che su di essi egli ha edificato non bastano dunque a sciogliere e risolvere tutte le questioni, che sono le più difficili, che si incontrano nella metafisica, ma se ne richiedono altri, se vogliamo innalzare il nostro intelletto fino al vertice della conoscenza³²³.

E quindi, bando ad ogni cautela ed inviolabilità terminologica: niente *dispositae*, niente *expositae*: *principia philosophiae cartesianae more geometrico demonstratae*.

L'ordo cognoscendi non è altro dall'ordo essendi:

la potenza di Dio è uguale alla sua attuale potenza di agire. Cioè [...] tutto ciò che segue formalmente dall'infinita natura di Dio segue anche oggettivamente in Dio, con lo stesso ordine e con la stessa connessione³²⁴.

Nessuna distinzione è necessaria, dunque, tra il metodo analitico inventivo della ricerca e scoperta, e quello sintetico dell'esposizione. Il procedimento è uno, la mente dovrà «trarre tutte le sue idee da quella che riproduce l'origine e la fonte di tutta la natura, in modo da esser essa stessa fonte»³²⁵. Come una è la sua necessaria esposizione, in quanto espressione adeguata, idea dell'idea dell'unica Verità. Poiché il nostro intelletto non sta a quello divino come «il cane animale latrante» sta al «cane segno celeste», né la nostra scienza è separata da quella divina, ma «Dio è la verità», e il vero procede solo dal vero.

³²⁰ PPC, Prefazione di Meyer, p. 4.

³²¹ PPC, p. 5.

³²² PPC, p. 7.

³²³ PPC, p. 8 (corsivo mio).

³²⁴ E, II, pr. 7, cor.

³²⁵ TIE, p. 86

Se la nostra mente fosse solo un effetto, una creazione dell'intelletto divino, non sarebbe mai possibile per noi ricomporre qualcosa come il vero, perché non c'è nessuna misura tra l'effetto e la causa ma solo tra la parte e il tutto. Dio non è il creatore onnipotente delle essenze ed esistenze, ma la «causa immanente, e non transitiva, di tutte le cose»³²⁶, e la

Mente umana è parte dell'intelletto infinito, e perciò quando diciamo che la Mente umana percepisce questo o quello non diciamo altro che Dio, non in quanto è infinito ma in quanto si esplica per mezzo della natura della Mente umana, ossia in quanto costituisce l'essenza della Mente umana, ha questa o quella idea³²⁷.

Le nostre idee possono essere vere solo in quanto sono le idee stesse di Dio: attraverso esse conosciamo le cose come Dio stesso le conosce. Porsi fuori da quest'«ordo et connexio» è come pretendere che Dio possa garantire per vere idee che, essendo radicalmente altro dalla Verità, non possono che essere false.

Questa pretesa, questa continua infinita richiesta di una giustificazione che non può mai dirsi conclusa, non è altro che il dubbio permanente e irrevocabile come coscienza buia di esser altro dal Vero.

L'uscita dal dubbio, allora, non si attua fuggendo dall'idea, facendo appello a ricorsi, circoli più o meno viziosi, distinzioni acutissime, ma restando semplicemente ed esattamente all'interno della certezza che l'idea implica, per la sua stessa Causa. Poiché tutta la Verità della quale abbiamo bisogno per compiere l'adeguazione che ci colloca immediatamente tra le cose senza uscire minimamente dall'idea, non si trova altro che nella riflessione dell'idea stessa.

È sufficiente avere questa *nota* per essere immediatamente fuori da incertezze e circoli, e non perché siamo incapaci psicologicamente di dubitarne - infatti «alcuni non trovano soddisfacente questa risposta»³²⁸ -, ma perché non c'è alcun motivo valido di dubbio. «Basta avere di Dio un'idea chiara e distinta, perché sia impossibile dubitare e della sua esistenza e di qualunque verità matematica»³²⁹. Così è nei *Principia philosophiae cartesianae demonstratae* secondo l'ordine geometrico, così era già nel *Tractatus de intellectus emendatione* - «se abbiamo di Dio una conoscenza tale quale l'abbiamo del triangolo, allora viene meno ogni dubbio» -, e così sarà nel *Tractatus theologico politicus*.

Dell'esistenza di Dio e, di conseguenza, di tutte le cose dubitiamo fintantoché di Dio stesso non abbiamo un'idea chiara e distinta, ma confusa. Infatti, come colui che non conosce rettamente la natura del triangolo non sa che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, così colui che conosce confusamente la natura divina non vede che alla natura di Dio appartiene l'esistenza. Ora, affinché la natura di Dio possa esser da noi concepita in maniera chiara e distinta, è necessario che facciamo attenzione ad alcune nozioni semplicissime, che si dicono comuni, e concateniamo con esse quelle che appartengono alla natura divina: e allora per noi diventa subito chiaro che Dio esiste necessariamente e che è dappertutto, e appare al contempo che tutto quello che concepiamo racchiude in sé la natura di dio ed è concepito per mezzo di essa, e, infine, che tutte quelle cose che concepiamo in maniera adeguata sono vere. Ma su queste cose vedi i prolegomeni al libro intitolato *Principi di filosofia dimostrati secondo il metodo geometrico*³³⁰.

Allora necessariamente qualcosa si muove in questa trasposizione d'ordini, nel passaggio da *dispositae* a *demonstratae*. Perché la «cosa» è «l'ordo et connexio», e il metodo non è neutrale, non può lasciare l'oggetto come l'ha trovato, semplicemente perché è nel metodo che l'oggetto si genera. Dunque, il *mos geometricus* non è mera disposizione dell'oggetto, ma dimostrazione della sua stessa genesi. Sorge così una sorta di conflitto, una resistenza nell'applicare tale metodo ad una materia già data,

³²⁶ *E*, I, pr. 18.

³²⁷ *E*, II, pr. 11, cor.

³²⁸ *PPC*, p. 18.

³²⁹ *PPC*, p. 20.

³³⁰ *TTP*, nota 6 cap. VI.

come se lentamente si cercasse di torcerla per trovare una compatibilità all'interno di quell'ordine, e per non spezzare né l'uno né l'altro.

Così, impercettibilmente l'oggetto assume un'*alia norma* attraverso la quale essere guardato. Non è più quello che era, né esattamente quello che deve essere. Si muove.

Il punto di partenza della scienza, l'assioma primo di ogni conoscenza, nei *Principia philosophiae cartesianae* riceve dunque questo ordine nelle prime quattro proposizioni:

Non possiamo esser assolutamente certi di alcuna cosa, finché non sappiamo di esistere.

Io sono deve essere per sé noto.

Io, in quanto cosa composta di corpo, sono, non è la prima verità né è conosciuto per sé.

Io sono, non può essere la prima verità conosciuta, se non in quanto pensiamo.

Secondo l'*alia norma* il primo principio non può essere *Cogito ergo sum*: deve essere *Ego sum cogitans*. Dall'intuizione dell'*ego sum*, originariamente dato nella sua identità di pura potenza di affermazione, alla sua coscienza, che in quanto idea dell'idea, riflessione, "dimostrazione", si rivela come *ego cogitans* e si compie nella sua certezza. Perché l'*ego sum* sta all'*ego cogitans* come l'essenza formale sta all'essenza oggettiva, in quanto questa non è altro che la sua certezza, ovvero «il modo con il quale percepiamo l'essenza formale è la stessa certezza»³³¹, e «non si dà idea dell'idea se prima non è data l'idea»³³².

Il processo secondo il *debitus ordo* procederà allora dall'essere alla conoscenza, dall'oggetto al soggetto, dall'*ego sum* all'*ego cogito*, e non dalla conoscenza all'essere, dal soggetto all'oggetto, dall'*ego cogito* all'*ego sum*.

Aussi le Cogito, tel que le conçoit Descartes, ne peut-il être le point de départ de la science. Loin de mettre fin au doute, il le rend inéluctable. Séparant Dieu et notre entendement, il rend nos idées inadéquates, l'idée d'un tel entendement séparé étant elle-même inadéquate et liée à tous les fantômes de l'imagination: création, libre arbitre divin et humain, etc³³³.

Solo nel movimento di riflessività, infatti, dove l'idea vera data si compie nell'idea dell'idea e vi è il passaggio naturale dal sapere al sapere di sapere, dalla verità alla sua certezza senza alcun salto, si pone internamente ed assolutamente il primo principio dal quale muovere per la deduzione di un ordine di ragioni non soggettivamente connesse ma oggettivamente vere. Senza che siano necessarie ulteriori garanzie esteriori a certificare quell'oggettività che non si ha interiormente.

Al contrario in Cartesio, essendo il punto di partenza non l'*ego sum*, l'idea, ma l'*ego cogitans*, l'idea dell'idea, non vi è alcun movimento, il processo resta vuoto, è sterile.

Perché non è l'essere di me stesso a darsi originariamente al mio pensiero e a divenire così certezza, idea adeguata in me e in Dio, ma è il mio pensiero separato dalla sua causa a porsi liberamente per se stesso e a percepirsi come essente. Ma in tal modo la forma soggettiva del pensiero inghiotte tutto l'essere, l'oggetto, e non fa che rispecchiarsi in questa vuota identità formale che non riesce a porre nessuna verità prima, *aliqua particolari affirmativa*³³⁴, dalla quale procedere.

E per ciò stesso il Cogito cartesiano, isolato da Dio, non può giungere che a una conoscenza confusa non solo delle cose ma della Mente stessa. «L'idea che costituisce la natura della Mente umana, considerata in sé sola, non è chiara e distinta»³³⁵ perché «tutte le cose che sono, sono in

³³¹ *TIE*, p. 82.

³³² *TIE*, p. 83.

³³³ M. Gueroult, *Spinoza (Ethique I)*, cit. I, p. 34.

³³⁴ Cfr. *TIE*, p. 153.

³³⁵ *E*, II, pr. 28, sch.

Dio e dipendono da Dio in modo tale che senza di lui non possono né essere né essere concepite»³³⁶.

In Spinoza il “discorso sul metodo” è un *Tractatus de intellectus emendatione*, ovvero un’etica, un abituarsi alle «meditazioni interiori»³³⁷. Non si può che «giustificare il buon ragionamento, ragionando bene»³³⁸. I *Principia philosophiae cartesianae more geometrico demonstratae* sono un tentativo di ordine applicato ad una materia non ancora pienamente adeguata. Sarà l’*Etica* a dover essere un metodo, ad assumere un’*alia veritatis norma*: non avrà bisogno di alcuna giustificazione che non sia la sua semplice esposizione.

Il «metodo geometrico» – su ciò occorre anzitutto insistere – non costituisce un aiuto esterno della dimostrazione, in virtù del quale *il concetto del reale*, già assodato, sia reso unicamente esplicito, ma è la condizione per cui soltanto tale concetto viene posto e giustificato nel senso datogli da Spinoza³³⁹.

³³⁶ *E*, I, pr. 28.

³³⁷ *TIE*, p. 89.

³³⁸ *TIE*, p. 89.

³³⁹ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, cit., p. 130.

Capitolo III

«QUOD ERAT DEMONSTRANDUM»: POTENZA ED EFFETTI.

3.1 Tre regole di proiezione

Amnesso e non concesso che si dia una perfetta simbiosi, una «indissociabilité absolue de la philosophie et de la déduction more geometrico»³⁴⁰ che salvi una volta per tutte la metafisica da geni maligni, dei ingannatori, dispute senza fine, enti di ragioni, particolari irraggiungibili, siamo sicuri che proprio essa corrisponda al sommo bene?

La cognizione dell'unione che la mente ha con tutta la Natura. Questo è il fine a cui tendo: acquistare una tal natura e sforzarmi perché molti l'acquistino con me; cioè è conforme alla mia felicità fare in modo che anche molti altri intendano quello stesso che intendo io, affinché il loro intelletto e il loro desiderio coincidano completamente col mio intelletto e col mio desiderio³⁴¹.

Siamo proprio certi che «il supremo sforzo della Mente e la sua somma virtù consistono nel conoscere le cose con il terzo genere di conoscenza»³⁴²? E che quanto più la Mente in tal modo le conosca tanto più desideri conoscerle³⁴³? Perché solo così si realizza la più alta soddisfazione della Mente³⁴⁴: «tanto più conosciamo le cose singolari, tanto più conosciamo Dio»³⁴⁵.

Conoscere le cose come Dio stesso le conosce, non esternamente, casualmente, in modo «mutilo e confuso», ma interiormente secondo la loro causa, «sub specie aeternitatis»³⁴⁶, adeguatamente. Quanta parte di questa eternità possiamo sopportare come semplice «idea del corpo»? Quanta adeguatezza, attività, necessità? Questa infinita molteplicità, causalmente ordinata ma insostenibile nella sua totale coesistenza, sotto i nostri «occhi» liberi ormai da pregiudizi modelli perfezioni fini. Lì distesa in tutta la cruda essenza, come se fosse «questione di linee, di superfici», senza alcuna promessa di riscatto né di consolazione, dimostrata per la sua stessa Ragione, senza riso o pianto, quanto e come questa *compresa* molteplicità ci salva? O non è forse più «comodo» esser passivi, ignorare le cause, immaginare le cose, sottostare a finzioni, subire come parte le parti? Non si sa bene come tornare da quello stretto e sempre più adeguatamente compiuto «ordo et connexio»³⁴⁷ al nostro «comune ordine» quotidiano slacciato «secondo la fortuita comparsa delle cose»³⁴⁷, provvisorio rivedibile parziale.

Siamo immersi nelle Affezioni: tenuti costantemente dalla Cupidità, passeggeri nella Gioia e nella Tristezza, tesi nell'Amore o negati dall'Odio, irretiti nell'Ammirazione, sospesi tra la Speranza e la Paura, confermati nella Sicurezza o raggelati nella Disperazione. Così immancabilmente vi è Gaudio al di là della nostra Speranza, Rimorso contro la stessa, Favore se altri amano ciò che amiamo, Indignazione se lo distruggono, Invidia come perversione della Misericordia. Eccediamo per amore nella Stima e sottraiamo il giusto nell'Odio, deliriamo nella Superbia, ci consumiamo nella Gelosia e, se appena siamo soddisfatti, eccoci già umili e poi pentiti. Ambiamo alla Gloria, ci compiacciamo nel Lodare, siamo veloci nel Vituperare gli altri quanto nel fuggire la Vergogna. Ci specchiamo l'un l'altro nella Commiserazione, siamo pronti all'Emulazione, e quanto Riconoscenti e Benevolenti così ugualmente capaci di moltiplicare l'Ira e la Vendetta fino alla Crudeltà. Indecisi nel Timore, sfrenatamente Audaci o, all'opposto, annientati nella Pusillanimità. Per le cose Lussuriosi Ebbri Avari, presi nella Libidine per i corpi, ma anche inaspettatamente forti d'animo, Coraggiosi e Generosi. Perché alla base noi non

³⁴⁰ Gueroult, *Spinoza (Ethique I)*, cit., p. 14.

³⁴¹ *TIE*, pp. 56-57.

³⁴² *E*, V, pr. 35.

³⁴³ Cfr. *E*, V, pr. 36.

³⁴⁴ Cfr. *E*, V, pr. 37.

³⁴⁵ *E*, V, pr. 34.

³⁴⁶ Cfr. *E*, V, pr. 39.

³⁴⁷ *E*, II, pr. 39.

cerchiamo, vogliamo, appetiamo, né desideriamo qualcosa perché riteniamo che sia buona, ma al contrario «noi giudichiamo buona qualcosa perché la cerchiamo, la vogliamo, la appetiamo e la desideriamo», e con un *conatus* indefinito conformiamo tutto al nostro utile, perché di tutto abbiamo bisogno³⁴⁸. Molteplici nel corpo e nella mente, parte composta di infinite parti, mai in noi e presso di noi ma instancabilmente e necessariamente votati a *in alio esse et per aliud concipi*³⁴⁹, siamo soggetti alle passioni perché «non esiste alcuna cosa singolare della quale non ne esista un'altra più potente e più forte»³⁵⁰. E così «in balia della fortuna»³⁵¹ perseveriamo, e, infinitamente superati dalle cause esterne, patiamo, immaginiamo e confusamente, come possiamo, ci difendiamo.

Così è secondo

Le fluttuazioni dell'animo che nascono dalla composizione dei tre affetti primitivi. Da cui appare che noi siamo agitati dalle cause esterne in molti modi e che, come le onde del mare, agitate da venti contrari, fluttuiamo, inconsapevoli della nostra sorte e del destino³⁵².

Perché l'Affetto, che è passione dell'animo, è «un'idea confusa», e la «Mente è passiva soltanto in quanto ha idee inadeguate, ossia confuse»³⁵³.

Per risolvere tale confusione e passione in adeguatezza ed azione non basta un metodo «col quale noi possiamo dirigere e coordinare le nostre percezioni chiare e distinte» così che il nostro intelletto non sia esposto al caso, come il nostro corpo. Infatti:

Debbo ancora avvertirvi che per tutto questo è necessaria un'assidua meditazione e un'intenzione e un proposito fermamente costanti; e per ottenere questi è indispensabile prestabilirsi un determinato tenore di vita e preconstituirsì un chiaro scopo³⁵⁴.

Se la parte che comprende ci rende eterni, tuttavia non smettiamo mai d'essere «idea del corpo» in atto, immersa nei corpi e nelle idee, mancante dei corpi e delle idee, inadeguata e peritura. E «se la salvezza fosse a portata di mano e potesse esser trovata senza grande fatica», semplicemente riordinando le nostre idee in un ordine adeguato, non verrebbe certo trascurata da tutti. «Ma tutte le cose eccellenti sono tanto difficili quanto rare»³⁵⁵.

Il rigore che l'*alia veritatis* norma impone ai nostri occhi chiede molto di più che una semplice esposizione sintetica di una verità analitica.

Quanto siamo disposti a vedere le cose come si trattasse di una «questione di linee e superfici»? Quanto queste benefiche «dimostrazioni» sono «gli occhi dell'anima» e non semplicemente «cet air mathématique qui rebute les gens»³⁵⁶? A quale proiezione geometrica dobbiamo sottoporre il nostro comune ordine quotidiano per ottenere questa *Géométrie métaphysique*?

Mi domandate, poi quali siano gli errori da me rilevati nella filosofia di Cartesio e di Bacone. Anche in ciò voglio assecondare il vostro desiderio, benché non sia mia abitudine di scoprire i difetti altrui. Il primo, dunque, e il più grande è quello d'essersi troppo *allontanati dalla conoscenza della prima causa* e dell'origine di tutte le cose. Il secondo, quello di *non aver conosciuto la vera natura della mente umana*. Il terzo, di *non aver mai individuato la vera causa dell'errore*: tre cose, delle quali soltanto chi non ha alcun interesse speculativo non capisce quanto sia necessaria una vera conoscenza³⁵⁷.

Proviamo a seguire queste regole di proiezione.

³⁴⁸ Cfr *E*, II, Postulati 1, 3, 4.

³⁴⁹ Cfr. *E*, I, def. 5.

³⁵⁰ *E*, IV, ax.

³⁵¹ *E*, IV, pref.

³⁵² *E*, III, pr. 59, sch. (corsivo mio).

³⁵³ *E*, III, Definizione generale degli affetti, spiegazione.

³⁵⁴ *Ep*. 37.

³⁵⁵ *E*, V, pr. 42.

³⁵⁶ G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, cit., vol. 3, Leibniz an Burnett, p. 302

3.2 Dall'operari al sequi

«Lo scandalo dello spinozismo in primo luogo è la negazione della responsabilità»³⁵⁸.

Lambert de Velthuysen, professore all'università di Utrecht, si diffonde alquanto sui pericoli insiti in quell'altro frutto dell'aberrazione geometrica che è il *Tractatus teologico-politicus*, e così scrive a Jacob Ostens, che ne aveva sollecitato il parere:

Egli ammette un Dio, e lo professa artefice e creatore dell'universo; ma nel mondo afferma una forma, una specie e un ordine del tutto necessari, tal quale come della natura divina e delle verità eterne, che vuole costituite indipendentemente dalla volontà di Dio. Perciò egli dichiara che tutto avviene per indomabile necessità e per destino ineluttabile [...]; qual premio e qual pena ci si può attendere, quando tutto si attribuisce al fato e si afferma che tutto emana da Dio con ineluttabile necessità, anzi, quando si dichiara che tutto questo universo è Dio? [...] la dottrina del *Trattato teologico politico*, [...] a mio avviso distrugge e sovverte dalle fondamenta ogni culto ed ogni religione, [...] promuove nascostamente l'ateismo o [...] si finge un tal Dio di cui gli uomini non sentono alcun timore reverenziale, essendo esso stesso soggetto al fato in modo che non si può parlare di governo e di provvidenza divina, né di distribuzione dei premi e delle pene. [...] Non credo di essermi allontanato troppo dal vero e di aver fatto torto all'autore dichiarando che egli insegna con sottili e larvati argomenti uno schietto ateismo³⁵⁹.

E Spinoza ad Ostens, che diviene tramite dell'incontro polemico, così ribatte:

Il fondo del suo ragionamento è che io distruggo la libertà di Dio assoggettandolo al fato. Ma questo è del tutto falso. Infatti, io ho affermato che tutte le cose seguono con inderogabile necessità dalla natura di Dio, né più né meno di come tutti sono d'accordo nell'affermare come conseguente alla natura di Dio, che egli conosca se stesso. Nessuno nega infatti che ciò discenda necessariamente dalla natura divina, e tuttavia nessuno pensa che Dio sia soggetto a un fato, ma che egli intenda se stesso del tutto liberamente sebbene necessariamente³⁶⁰.

Negatore del libero arbitrio, sovvertitore dell'ordine sociale e di ogni culto religioso, così viene visto Spinoza dai suoi antagonisti: colui che nella cieca necessità brucia ogni possibilità morale rendendola semplicemente ridicola.

In realtà, lo scandalo non sta nelle preoccupanti conseguenze immorali ed empie di un determinismo malcompreso da moralisti e teologi³⁶¹.

Da principio lo scandalo consiste in un'estensione radicale del principio di causa.

Non c'è nessuna eccezione alla regola, nessun dominio intoccabile, tutto sottostà al medesimo principio: «di ciascuna cosa esistente si deve dare necessariamente una causa positiva per la quale esiste»³⁶². A questa universalizzazione del principio di causa nemmeno Dio può sottrarsi, essendo causa di sé ed esistendo per la sua propria natura³⁶³.

Su questo punto già Descartes si era allontanato dalla tradizione scolastica, che interpretava la nozione di ente per sé come nozione negativa, escludendo come contraddittoria l'autocausalità: Dio è per sé nel senso che *non ha* causa. Il Dio cartesiano, al contrario, è per sé nel senso che è *causa sui*, causa di se stesso: «noi diciamo che Dio è per sé, non più negativamente, ma, al contrario, nel modo più positivo»³⁶⁴.

³⁵⁷ *Ep.* 2 (corsivo mio).

³⁵⁸ M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*. Il Saggiatore, Milano, 1990, p. 36.

³⁵⁹ *Ep.* 42.

³⁶⁰ *Ep.* 43.

³⁶¹ Cfr. M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*. cit., p. 36: «Non è tanto il necessitarismo, infatti, ad essere caratteristico della metafisica di Spinoza, quanto una forma peculiare di necessitarismo che si tratta di comprendere nella sua specificità. A distanza di tre secoli, ciò che risulta più degno di interesse non è il fatto che Spinoza abbia escluso ogni contingenza e negato il libero arbitrio, ma il fatto che la necessità che egli ritiene dominare tutte le cose è una necessità logica».

³⁶² *Ep.* 34.

³⁶³ Cfr. *E*, I pr. 7 e dem.

³⁶⁴ R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche. Risposte alle prime obiezioni*, cit., p. 105.

Dunque la specificità spinoziana non consiste nell'estendere a Dio stesso il principio di causa, ma nella riduzione della potenza di Dio alla sua stessa essenza: «La potenza di Dio è la sua stessa essenza»³⁶⁵. Badiamo bene, però: non che l'essenza di Dio sia nient'altro che la sua stessa potenza, come se rispuntasse nuovamente un Dio di potenza, ma al contrario la potenza di Dio si riduce alla sua essenza, ovvero «Le cose non avrebbero potuto esser prodotte da Dio in altro modo, né con altro ordine da quello in cui sono state prodotte»³⁶⁶, e dunque «Qualunque cosa concepiamo che sia nel potere di Dio, è necessariamente»³⁶⁷.

La necessità interna secondo la quale Dio è causa di sé è la stessa necessità che comanda ogni sua operazione: «nel senso in cui Dio si dice causa di sé, deve anche dirsi causa di tutte le cose»³⁶⁸.

Le pouvoir de se causer soi-même et la puissance de causer toutes les choses n'étant rien d'autre que la nécessité interne d'affirmation et d'explication totale enveloppée dans la nature de Dieu et commandée par sa rationalité³⁶⁹.

Questa conclusione si ritrova come il punto di convergenza di due linee. Da un lato si stabilisce che Dio si produce e produce tutte le cose per la necessità della sua natura³⁷⁰, dall'altro si confutano le tesi avversarie concernenti la tradizionale dottrina della creazione: creazione mediante intelletto³⁷¹, creazione mediante volontà³⁷², contingenza delle cose create³⁷³, imperfezione delle cose create³⁷⁴, creazione in vista di un fine³⁷⁵. Il risultato è che dei tre termini che la tradizione identificava con l'essenza – volontà, intelletto, potenza –, ne resta soltanto uno: la potenza, e questa è ricondotta alla perfezione costitutiva della sua essenza. Infatti, «l'essenza, a sua volta, non è nient'altro che questo [perfezione]»³⁷⁶, e l'essenza di Dio è costituita da perfezioni infinite, gli infiniti attributi, ciascuno dei quali infinitamente perfetto nel suo genere. Ma prestiamo attenzione: la potenza *non è attributo costitutivo* di Dio.

Detto fin qui di ciò che Dio è, diremo, in una parola soltanto, dei suoi attributi. Quelli a noi noti sono soltanto due, Pensiero ed Estensione, poiché qui parliamo solo di quelli che si potrebbero chiamare attributi costitutivi di Dio, per mezzo dei quali lo conosciamo in se stesso e non come agente fuori di sé. Tutto ciò che gli uomini attribuiscono a Dio in più, oltre questi due attributi, dovrà essere (se gli appartiene in altro senso) o una denominazione estrinseca (come, ad esempio, *egli è esistente da se stesso, eterno, unico, immutabile*, ecc.) oppure, dico, [dovrà essere] riferito alle sue azioni (come *egli è causa, predestinatore, reggitore* di tutte le cose). Tutto ciò che è proprio non fa conoscere ciò che egli è³⁷⁷.

Nel Capitolo III della *Korte Verhandeling*, *Che Dio è causa di tutto*, la questione si chiarisce ancora più precisamente: «ora inizieremo a trattare degli attributi che abbiamo chiamato *propri*». E, nella nota:

Questi che seguono sono chiamati *propri* perché non sono se non *aggettivi*, che non possono essere intesi senza i loro *sostantivi*. Cioè, Dio non sarebbe tale senza questi, ma

³⁶⁵ E, I, pr. 34.

³⁶⁶ E, I, pr. 33.

³⁶⁷ E, I, pr. 35.

³⁶⁸ E, I, pr. 25, sch.

³⁶⁹ M. Gueroult, *Spinoza (Ethique I)*, cit., p. 375.

³⁷⁰ Cfr. E, I, pr. 11, e dalla pr. 16 alla pr. 29.

³⁷¹ Cfr. E, I, pr. 30 e pr. 31.

³⁷² Cfr. E, I, pr. 32.

³⁷³ Cfr. E, I, pr. 33, 34 e 35.

³⁷⁴ Cfr. E, I, pr. 33, sch.2; pr. 36.

³⁷⁵ Cfr. E, I, app.

³⁷⁶ Ep. 19.

³⁷⁷ KV, I, 2.

Dio non esiste a causa di questi. Essi non fanno conoscere nulla di ciò che è sostanziale, e a causa del quale soltanto, Dio esiste³⁷⁸.

Dunque, se la potenza è *attributo proprio e non costitutivo* della sua essenza, intelletto e volontà, non essendo attributi né costitutivi né propri, non sono che modi, e dovranno dunque esser inclusi nella Natura naturata e non naturante.

L'intelletto in atto, sia finito, sia infinito, come anche la volontà, la cupidità, l'amore ecc. devono essere riferiti alla Natura naturata, e non alla Natura naturante³⁷⁹.

Ora, perché è necessaria tutta questa sottigliezza?

Perché l'affermazione «La potenza di Dio è la sua essenza», non inserita all'interno delle dovute precisazioni, può far sì che, ignorando tale distinzione tra potenza ed essenza di Dio, s'identifichi al contrario questa con quella, definendo in tal modo Dio non per la sua intima essenza ma per una sua proprietà, il che conduce, specie nel caso degli enti fisici e reali, ad «invertire la concatenazione dell'intelletto»³⁸⁰, allontanandoci dalla verità della cosa. Ma, soprattutto, non riconducendo la potenza all'essenza affranchiamo la potenza dalla necessità che le viene imposta dall'essenza stessa, ed apriamo le porte al libero arbitrio, all'incomprensibilità di Dio e alla confusione «tra la potenza di Dio con la potenza dei re»³⁸¹.

Dio agisce con la stessa necessità con la quale intende se stesso, cioè, come dalla necessità della divina natura segue (come unanimemente affermano) che Dio intenda se stesso, con la stessa necessità segue anche che Dio faccia infinite cose in infiniti modi. Inoltre, nella Proposizione 34 della I parte, abbiamo dimostrato che la potenza di Dio non è nulla altro che la sua *attuosa essenza*, e perciò ci è tanto impossibile concepire che Dio non agisca quanto concepire che Dio non sia. Se piacesse poi portare avanti ulteriormente questa argomentazione, potrei mostrare qui anche che quella potenza che il volgo attribuisce a Dio non soltanto è umana (il che dimostra che il volgo concepisce Dio come un uomo o a somiglianza dell'uomo), ma implica anche impotenza³⁸².

In Spinoza ogni rapporto causale è concepito come rapporto di necessità secondo l'assunto dell'assioma terzo della prima parte: «Da una determinata causa segue necessariamente un effetto e, al contrario, se non si dà alcuna causa determinata è impossibile che segua un effetto». Non esiste causazione libera, produzione non determinata da leggi: non nell'uomo, non nella natura, e in primo luogo non in Dio, poiché «Dio non agisce mediante la libertà della volontà»³⁸³. Ciò che è proprio di Dio è che «solo Dio è causa libera. Solo Dio, infatti, esiste per la necessità della sua natura [...] e agisce per la sola necessità della sua natura»³⁸⁴. Perché l'unica vera accezione di

³⁷⁸ Così spiega M. Gueroult (*Spinoza (Ethique I)*, cit., p. 380): «on peut dire que Dieu est la puissance, comme on peut dire que le cercle est l'équidistance de tous les points d'une corbe à un point appelé centre, quoiqu'il ne s'agisse là que d'une propriété résultant de la constitution du cercle et non de ce par quoi le cercle est constitué. Le propre est, en effet, tellement inséparable de ce dont il est le propre que, là où il est, la chose, nécessairement, est aussi toute entière, et que, à ce titre, il est, comme dirait Leibniz, un predicat convertible caractéristique ou paradoxal. Ainsi, là où il est la puissance de Dieu, là est présent aussi l'être même de Dieu».

³⁷⁹ *E*, I, pr. 31.

³⁸⁰ *TIE*, p.154 : «Perché una definizione si dica perfetta dovrà spiegare l'intima essenza della cosa e si dovrà badare di non mettere al suo posto qualche (sua) proprietà. [...]. E sebbene, come dissi, questo importi poco per le figure e gli altri enti di ragione, importa tuttavia molto per gli enti fisici e reali: poiché senza dubbio le proprietà non si comprendono finché se ne ignorano le essenze».

³⁸¹ *E*, II, pr. 3, sch.

³⁸² *E*, II, pr. 3, sch. (corsivo mio). Nella *KV*, I, 2, contro coloro che affermano che se tutto ciò che vi è nell'infinito intelletto di Dio esistesse formalmente in Natura questo limiterebbe la sua potenza, poiché, se Dio ha creato tutto, non può creare di più, Spinoza così argomenta: «se Dio non può mai creare tanto da non poter creare ancora di più, allora non può mai creare ciò che può creare; ma che egli non possa creare ciò che può creare è in se stesso contraddittorio».

³⁸³ *E*, I, pr. 32, cor. 1.

³⁸⁴ *E*, I, pr. 17, cor. 2

spontaneità, non è quella di una causazione libera da leggi, ma quella di una produzione determinata dalle leggi della natura propria. Non libero arbitrio ma libera necessità: in tal senso Dio è massimamente e unicamente libero.

Io dico libero ciò che esiste e opera per la sola necessità della sua natura; costretto, invece, ciò che a esistere e a operare è determinato da altro secondo una certa e determinata ragione. Per esempio, Dio, per quanto necessariamente, esiste tuttavia liberamente, perché esiste per la sola necessità della sua natura. E così pure, Dio intende se stesso e tutte le cose in modo assolutamente libero, perché ciò discende dalla sola necessità della sua natura. Vedete dunque, che io pongo la libertà, non nel libero arbitrio ma nella libera necessità³⁸⁵.

Non si tratta dunque, nella Proposizione 34, di affermare che Dio è potenza, né di definire il suo essere per la sua potenza, ma di stabilire che la potenza infinita di Dio non è altro che la necessità interna implicita nella sua stessa essenza.

Ed è così che «nécessité mathématique et dynamisme de la cause se fondent [...] intimement»³⁸⁶. Allora la prima riduzione per rendere possibile una perfetta applicazione del metodo all'oggetto è compiuta: «l'operari trapassa nel puro *sequi* matematico»³⁸⁷. L'attività divina non è altro se non l'ordinamento immutabile in virtù del quale le cose sono e si determinano reciprocamente nella loro serie: *causa seu ratio*.

E come Dio esiste ed opera necessariamente, così le cose esistono ed operano ugualmente in modo necessario, essendo ogni cosa creata, come si è visto³⁸⁸, duplicemente determinata. In primo luogo nell'essenza, nell'esistenza, nelle loro proprietà ed operazioni le cose create sono determinate internamente da Dio: «Dio è causa efficiente non soltanto dell'esistenza ma anche dell'essenza delle cose»³⁸⁹, e «una cosa che è stata determinata a fare alcunché è stata necessariamente così determinata da Dio; e quella cosa che non è determinata da Dio non può determinare se stessa ad agire»³⁹⁰. Ed inoltre Dio determina ogni cosa finita secondo «un infinito nesso di cause ad esistere e ad agire»³⁹¹, ovvero:

Ogni cosa singolare, ossia qualunque cosa che è finita e ha una determinata esistenza, non può esistere né essere determinata ad agire se non sia determinata ad esistere e ad agire da un'altra causa che è anche finita e ha una determinata esistenza: e anche questa causa non può a sua volta esistere né essere determinata ad agire se non sia determinata ad esistere e ad agire da un'altra causa che è anch'essa finita e ha una determinata esistenza, e così all'infinito³⁹².

Ergo, spostare una sola cosa dalla posizione in cui è stata esattamente collocata o ammettere un semplice vuoto in quest'«ordo et connexio» significa *eo ipso* smuovere Dio dalla sua stessa essenza. Il vero ateo non è chi sottomette Dio al fato, ma chi precisamente suppone un ordine diverso da quello necessario. Questo implica l'equazione *Deus sive Natura*.

Se dunque le cose avessero potuto esser di un'altra natura o essere determinate ad agire in un altro modo, così che l'ordine della natura fosse un altro, di conseguenza anche la natura di Dio avrebbe potuto essere altra da quella che è³⁹³.

La vera religione sarà allora quella che incarna il matematico, il quale, nel ripercorrere nella sua estrema lucidità deduttiva l'ordine di connessione delle cose, non fa altro che svolgere l'essenza stessa di Dio in tutte le sue nervature, senza alcuna interruzione e

³⁸⁵ *Ep.* 58.

³⁸⁶ M. Gueroult, *Spinoza (Ethique I)*, cit., p. 379.

³⁸⁷ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, cit., p. 140.

³⁸⁸ Cfr. *supra*, cap. I, p. 28.

³⁸⁹ *E*, I, pr. 25.

³⁹⁰ *E*, I, pr. 26.

³⁹¹ *E*, V, pr. 6, dem..

³⁹² *E*, I, pr. 28.

³⁹³ *E*, I, pr. 33, dem.

senza salti. «Questa è la vera religione, e finché egli agisce così permane nel suo bene»³⁹⁴. Vera religione è seguire le leggi della Natura. Con la mente e le azioni.

Niente possibilità, niente intenzioni, niente fini: solo una ferrea e salda necessità deduttiva dell'essenza. Il «vero e puro inferno»³⁹⁵ è l'ignoranza di questa completezza.

Con dominio di Dio io non intendo se non quell'ordinamento saldo e immutabile della natura, ossia quella concatenazione delle cose naturali. Le leggi universali della natura, per cui ogni cosa accade e viene determinata, non sono infatti altro che gli eterni decreti di Dio, racchiudenti in ogni caso una verità e una necessità eterne. È quindi la stessa cosa il dire che tutto accade secondo le leggi della natura, oppure il dire che si verifica conformemente alla decisione e alla direzione di Dio³⁹⁶.

In quest'«ordinamento saldo ed immutabile» nessuna cosa può avere un posto diverso da quello che ha ricevuto dall'eternità secondo il decreto di Dio, ovvero secondo le leggi universali della Natura: «in natura non si dà nulla di contingente, ma tutte le cose sono determinate dalla necessità della divina natura ad esistere e ad agire in un certo modo»³⁹⁷. Niente può essere diverso da come è, vale a dire fuori da quell'ordine infinito delle cause che lo fa essere, agire, ed avere proprietà esattamente in quel particolare modo: ogni cosa equivale alla esatta posizione che occupa all'interno della *Facies totius Universi*. Togliercela da questa connessione, è togliere la cosa. Data la relazione è esattamente data la cosa. Non esiste niente di isolato. Se niente è pensabile al di fuori di questo sistema, all'interno invece tutto autonomamente si pone e si collega, senza bisogno di nient'altro che della relazione stessa. Questa è l'immanenza matematicamente divina. Il darsi delle cose in virtù della loro reciproca ed interna forza genetica. La potenza divina non è nient'altro che la necessaria filiazione della verità: dalla causa prima degli infiniti attributi ai modi immediati infiniti (*Motus et Quies, Idea Dei*), da questi ai modi mediati infiniti (*Facies totius Universi, Idea omnium*)³⁹⁸, fino alla determinazione delle infinite affezioni degli attributi di Dio, per mezzo di Dio stesso con lo stesso atto con il quale Egli è *Causa sui*³⁹⁹. Ciascuna cosa è perfettamente risolta nel suo ordine di derivazione causale ed è solo perché è così, che è possibile conoscerla. Ricordiamo quanto viene affermato nel *Tractatus de intellectus emendatione*:

*Se dunque si desse qualcosa nella natura che non avesse alcun commercio con le altre cose, la sua essenza obiettiva, anche se fosse data, dovendo convenire del tutto con quella formale, non avrebbe alcun commercio con le altre idee, cioè non potremmo concluderne nulla. Al contrario, quelle cose che hanno commercio con le altre, come sono tutte quelle che esistono in Natura, saranno comprese ed anche le loro essenze obiettive avranno lo stesso commercio, cioè si dedurranno da esse altre idee, che avranno di nuovo commercio con le altre e cresceranno così gli strumenti per procedere ulteriormente*⁴⁰⁰.

«La conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa e la implica»⁴⁰¹: se non ci fosse commercio tra le cose, niente sarebbe conoscibile, «non potremmo concluderne nulla». Ma la conoscenza resta salda sul suo fondamento ontologico: «da una data causa determinata segue necessariamente un effetto e, al contrario, se non si dà alcuna causa determinata è impossibile che segua un effetto»⁴⁰². Ovvero, finalmente

³⁹⁴ KV, II, 18.

³⁹⁵ KV, II, 18.

³⁹⁶ TTP, cap. III, §7-8.

³⁹⁷ E, I, pr. 29.

³⁹⁸ Cfr. E, I, pr. 20, 21, 23.

³⁹⁹ Cfr. E, I, pr. 25.

⁴⁰⁰ TIE, p. 85 (corsivo mio).

⁴⁰¹ E, I, ax. IV.

⁴⁰² E, I, ax. III.

tutto torna: «L'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose»⁴⁰³. *Deve* tornare, ontologicamente, epistemologicamente, moralmente: perché così è la Verità.

Se la matematica ha potuto indicare un'*alia norma* di verità è perché la determinazione fisica non è altro dalla determinazione logica. La connessione causale è identica alla connessione dimostrativa delle premesse con la conclusione.

Dalla somma potenza di Dio, ossia dalla sua infinita natura, sono fluite necessariamente, o sempre seguono con la stessa necessità, in infiniti modi, infinite cose, cioè tutte le cose, allo stesso modo in cui dalla natura del triangolo, dall'eternità e per l'eternità segue che i suoi tre angoli sono uguali a due retti⁴⁰⁴.

In Natura non vi è nulla di cui non possa darsi dimostrazione, semplicemente perché ogni cosa è naturalmente connessa causalmente con tutto. In Natura può darsi solo continuamente dimostrazione, derivazione, genesi. La matematica è tutt'altro che un «andamento estrinseco»⁴⁰⁵: si è visto che «a Summa Dei potentia, omnia necessario effluisse, vel semper eadem necessitate sequi».

Se la matematica ha un valore esemplare per l'organizzazione della scienza è perché ai fatti matematici, fino dall'antichità, sono state riconosciute cause che sono ragioni, e se tutta la conoscenza deve essere strutturata secondo il metodo geometrico è perché, al pari di ogni verità matematica, essa è sempre suscettibile di dimostrazione⁴⁰⁶.

Non c'è più alcuna trascendenza del fare rispetto all'essenza: la potenza è risolta nella connessione necessaria tra gli elementi, l'essenza a sua volta non si dà senza questi sebbene non sia la loro semplice somma. Potenza ed essenza sono la vita stessa delle relazioni infinite all'interno del sistema: la regola che domina quest'ultimo è universale e individuale allo stesso tempo, legge universale di ciascuno ed assolutamente unica ed irripetibile per ogni elemento della serie. Ciascuno nel suo preciso posto è l'universalità della legge. *L'operari* trapassa nel *sequi*, gli occhi dell'anima sono le dimostrazioni, ciascuno fa esattamente ciò che deriva logicamente dalla sua natura. Dio in primo luogo. E necessariamente tutto il resto. E noi, finalmente, possiamo conoscere tutto.

Ciò che prima appariva un semplice aggregato di dati particolari, privi di rapporti, che si accatastano gli uni accanto agli altri secondo le circostanze casuali dell'impressione sensibile, si presenta ormai come un sistema, in cui ogni termine procede secondo ragioni necessarie e comprensibili dall'altro. *L'essere diventa una struttura razionale, che la mente, con la sua particolare attività creativa, può plasmare in una serie graduale di premesse e di conclusioni, appropriandosene compiutamente*. Soltanto ora abbiamo trovato il termine corrispondente positivo e riguardante il contenuto, che ci aiuta a comprendere il concetto spinoziano di sostanza. Conoscere le cose nella loro sostanzialità, significa comprenderle nella loro dipendenza matematica, fissata una volta per tutte. In questo senso la sostanza non è la causa «transeunte», bensì «immanente», delle cose singole: essa non rappresenta infatti null'altro se non *la loro connessione necessaria*⁴⁰⁷.

Dio è pienamente intelligibile, perché l'attività della mente non conduce ad un ordine altro da quello reale, ma ripercorre esattamente nel processo delle sue idee il processo della potenza di Dio nel suo naturale fluire, dalla Causa assoluta, *Causa sui* e *Causa rerum*, alle infinite cose che ne derivano.

⁴⁰³ E, II, pr. 7.

⁴⁰⁴ E, I, pr. 17, dem. e E, II, pr. 49, dem. : «Ogni cosa segue dall'eterno decreto di Dio con la stessa necessità con cui dall'essenza del triangolo segue che i suoi tre angoli sono uguali a due retti».

⁴⁰⁵ G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, cit., p. 16.

⁴⁰⁶ M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, cit., p. 45.

⁴⁰⁷ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, cit., p. 137 (corsivo mio).

È raggiunto in tal modo il fine teorico principale: la connessione degli elementi della realtà oggettiva si è risolta in un sistema di atti necessari del pensiero. L'equiparazione tra ragione reale e ragione conoscitiva, cioè tra *causa* e *ratio*, è compiuta⁴⁰⁸.

Cosa accade al mito dell'incomprensibilità divina se la sua stessa potenza, l'incomprensibile dell'incomprensibile, diviene l'intelligibilità stessa della sua essenza?

Viene infranta la tesi cartesiana: «Sed haec nostris ratiociniis noscenda non sunt, et numquam tantum indulgere aut permittere debemus, ut Dei naturam et operationem nostrae rationi subjiciamus»⁴⁰⁹.

Non bisogna ricorrere più all'immutabilità divina nel tentativo di salvare scienza e onnipotenza, strumento noto per difendere isole di stabilità che altrimenti renderebbero vano ogni tentativo di una fondazione a priori della scienza. Se di Dio «mihi [...] non videtur de ulla unquam re esse dicendum, ipsam a Deo fieri non posse»⁴¹⁰. Se Dio è libero, infinitamente potente, creatore delle libertà eterne, saremo condannati ad un perenne stato di incertezza nelle nostre conoscenze, perché «si Dieu avait établi ces vérités, il les pourroit changer comme un roi fait ses lois»⁴¹¹. Arriveremo sempre troppo tardi per fondare una scienza a priori. Se vogliamo conciliare l'infinita potenza di Dio con una scienza valida e fondata, siamo costretti a ricorrere allo stratagemma della scolastica: l'immutabilità divina. Dio era pur libero, ma ora che ha fatto la sua scelta non può più cambiare: «Jam non potest»⁴¹². Così si rendono stabili le scelte divine. Bloccato tutto, verità eterne e leggi della logica, tutto sotto sigillo. Le ha volute immutabili ed eterne, ora non può contraddire la sua stessa volontà. Possiamo star tranquilli, non penseremo tutto il tempo contraddittoriamente. Ma metafisicamente ogni cosa resta contingente. Tuttavia, stabilizzato ciò che dipende dalla libera scelta divina, occorre ricorrere al principio dell'immutabilità anche per la costituzione delle tre leggi fondamentali della natura, quelle che servono giusto perché si dia un *Mondo*, immutabile per l'appunto⁴¹³, e dunque conoscibile fondatamente. Qui Dio può essere libero quanto vuole, ma deve essere immutabile, agire sempre nello stesso modo, anzi, più precisamente, la sua immutabilità deve specificarsi in un contenuto ben preciso: conservazione della stessa quantità di movimento, legge di inerzia, legge di trasmissione del movimento nell'urto. In fondo, il movimento dei corpi è pur la sua azione, che è qualcosa di diverso dalla necessità creata delle verità eterne: quest'ultima è prodotto, quella segue dalla sua stessa essenza, è necessità increata. Non potremo quindi certo chiamarlo impotente se non contraddice la sua essenza. Salvata un'altra volta la sua infinita potenza insieme a tutta quanta la Fisica. Ma come la mettiamo con quei poveri idropici della VI Meditazione, i cui sensi fallaci li spingono a bere a proprio danno? Come salviamo, qui, l'infinita *potentia Dei*? Il Re diventa improvvisamente un Giove o un Saturno assoggettato allo Stige ed al destino⁴¹⁴, o ricorriamo alla sua intoccabile incomprendibilità così come abbiamo già fatto nella IV Meditazione⁴¹⁵? Questo è o non è un «vero errore» di natura, un caso eclatante di *impotentia Dei*? Cosa può il sovrano Dio di fronte al fatto che i sensi talvolta, invece di trasmettere informazioni finalizzate alla conservazione del composto anima-corpo, sono fallaci e causa di comportamenti nocivi? Non può nulla. Questo è un vero e proprio errore di natura. Non c'è finalità più ampia, e perciò stesso fuori da ogni possibile controllo, grazie alla quale giustificare ciò che a noi miopi pare un errore. Qui qualcosa non funziona, ed è controllabile. Il fine non è stato adempiuto, non si può più patteggiare per recuperare più in là. Nessuno può

⁴⁰⁸ Ivi, p. 116.

⁴⁰⁹ R. Descartes, *Entretien avec Burman*, AT V, p. 166.

⁴¹⁰ R. Descartes, *Correspondance*, Pour Arnauld, 29-7-1648, AT V, pp. 223-24.

⁴¹¹ R. Descartes, *Correspondance*, A Mersenne, AT III, p. 145.

⁴¹² Cfr. R. Descartes, *Entretien avec Burman*, AT V, p. 160.

⁴¹³ Cfr. R. Descartes, *Le Monde ou Traité de la lumière*, AT XI, p. 43.

⁴¹⁴ Cfr. R. Descartes, *Correspondance*, A Mersenne, 15-4-1630, AT I, p. 145.

⁴¹⁵ Cfr. Descartes, *Meditazioni Metafisiche*, cit., p. 52: «Perché non mi sembra che io possa senza temerità ricercare e tentare di scoprire i fini impenetrabili di Dio. Di più, mi viene ancora in mente che, quando si cerca se le opere di Dio siano perfette, non si deve considerare una sola creatura separatamente, ma in generale tutte le creature assieme. Perché la stessa cosa, che potrebbe forse, con qualche sorta di ragione, sembrare imperfettissima se fosse sola, se trova essere perfettissima nella sua natura, se considerata come parte di tutto questo universo».

esser chiamato in causa tranne l'Artefice che aveva così ben predisposto quell'unione dell'anima al corpo al fine pratico che i sensi informassero veracemente su quel che era utile o nocivo al composto. Non può fare giusto un'eccezione, nella Sua infinita bontà e onnipotenza, a quelle inderogabili leggi secondo le quali ha costruito quello «instrumentum universale»⁴¹⁶ che è il nostro corpo? Un arbitrio nell'arbitrio? Non può. Ha liberamente scelto di governare il corpo attraverso leggi: ora Dio stesso deve agire in conformità con esse. Altrimenti «esset in Deo defectus constantiae»⁴¹⁷. Ci si deve arrendere: «dal che è interamente manifesto che, nonostante la sovrana bontà di Dio, la natura dell'uomo, in quanto esso è composto dello spirito e del corpo, non può non essere qualche volta fallace e ingannatrice»⁴¹⁸. Stavolta l'immutabilità di Dio confligge con ciò che Egli vuole. Negli altri casi *voleva* le verità eterne e le leggi di natura *erano* la sua stessa azione: la sua potenza permaneva intatta. In questo caso si deve concedere un margine di impotenza, per salvare, di Dio, almeno la bontà. Ma che sia un «vero errore della natura», che si giudichi questo un vero e proprio caso di controfinalità, non implica che qui si stia contravvenendo alla regola «omnes Dei fines nos latent, et temerarium est in eos involare velle»⁴¹⁹, che pur vige nella IV Meditazione? In quest'ultima si argomenta, infatti, solo una teodicea ipotetica. Come accade che nell'ambito dell'unione fra anima e corpo i fini imperscrutabili di Dio sono conoscibili e controllabili⁴²⁰? Che cosa è in gioco qui di tanto importante? Se non si ipotizza una finalità pratica per l'unità psicofisica da opporre alla finalità speculativa della teoria della conoscenza aristotelica, e si sceglie di salvaguardare l'inconoscibilità dei fini di Dio, si pone irrimediabilmente in pericolo la già debole teoria innatista di fronte alla ben più plausibile spiegazione data dall'aristotelismo. Quella finestra sui fini di Dio deve esser lasciata aperta, pena il far apparire l'empirismo più in armonia con la veracità divina, rovinando così l'intera teoria della conoscenza cartesiana e minando la stessa giustificazione della scienza costruita su un Dio onnipotente e non ingannatore.

Qui il teorizzatore della libera creazione delle verità eterne e dell'infinita e incomprensibile potenza di Dio è stretto nella morsa degli stessi strumenti che finora hanno sorretto l'impresa di giustificazione della scienza accanto ad una teologia arbitrarista. Ora a qualcosa bisogna rinunciare, altrimenti tutto cade. *Licet impotentia Dei*, qui si dà un «verus error naturae».

Ma nella costruzione di Spinoza accade qualcosa di diverso: la potenza viene lasciata libera di essere necessaria, e si esplica in una produzione infinita di cose e di idee infinitamente conoscibili, dove nessuna può essere «un vero errore di natura» o falsa. La falsità, infatti, consiste solo in questo, «che di una cosa si affermi alcunché, che non è contenuto nel concetto che della stessa ci siamo formati»⁴²¹, ossia consiste «nella privazione di conoscenza, che le idee inadeguate, ossia mute e confuse implicano»⁴²². E «un vero errore di natura» non costituisce un problema, non perché non siano indagabili i fini, ma perché «la Natura non agisce in vista di un fine; e [...] quell'Ente eterno e infinito che chiamiamo Dio o Natura agisce con la stessa necessità con la quale esiste»⁴²³. Dunque possiamo annoverare tra le finzioni «quel che comunemente dicono, che la Natura talvolta fallisce o pecca e produce cose imperfette»⁴²⁴, perché la perfezione e l'imperfezione «sono in realtà solo modi del pensare, cioè nozioni che siamo soliti inventare per il fatto che confrontiamo gli uni agli altri individui della stessa specie

⁴¹⁶ R. Descartes, *Entretien avec Burman*, AT V, p. 163.

⁴¹⁷ Ivi, p. 164.

⁴¹⁸ R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche*, cit., p. 82.

⁴¹⁹ R. Descartes, *Entretien avec Burman*, cit., AT V, p. 158.

⁴²⁰ Cfr. R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche*, cit., p. 77: «Queste sensazioni o percezioni dei sensi non essendo state messe in me che per significare al mio spirito quali cose sono utili o dannose al composto di cui è parte, e fin lì abbastanza chiare e abbastanza distinte, io me ne servo tuttavia come se fossero regole certissime, per mezzo delle quali sia possibile conoscere immediatamente l'essenza e la natura dei corpi fuori di me, sulla quale, tuttavia, esse non possono nulla insegnarmi, che non sia assai oscuro e confuso».

⁴²¹ *TIE*, p. 124.

⁴²² *E*, II, pr. 35.

⁴²³ *E*, IV, praef.

⁴²⁴ *E*, IV, praef.

o genere»⁴²⁵. Si dice propriamente perfezione, invece, la «stessa essenza di una cosa in quanto esiste e agisce in un certo modo»⁴²⁶, ossia: «per realtà e perfezione intendo la stessa cosa»⁴²⁷.

E, soprattutto, «dalle cose dette in precedenza segue in modo chiaro che le cose sono state prodotte da Dio con somma perfezione: poiché sono seguite da una data natura che è perfettissima»⁴²⁸. Coloro che attribuiscono a Dio un'«*aliam libertatem*», ossia un'«*absolutam voluntatem*»,

se volessero riflettere sulla cosa ed esaminare in modo corretto la serie delle nostre dimostrazioni, giungerebbero alla fine a rifiutare nettamente il tipo di libertà che adesso attribuiscono a Dio, non soltanto come vana, ma anche come un *grande ostacolo per la scienza*⁴²⁹.

Perché in Natura non esiste alcuna cosa “nuda”⁴³⁰, e l'oggetto della conoscenza non è mai l'essere singolo ma l'ordinamento degli esseri singoli, il che si può dare solo quando esiste *sostanzialmente* un legame necessario tra causa e effetto, quando esistono *ordo* e *connexio*, non una *absoluta potentia Dei*.

Prima regola di proiezione sarà dunque:

La vera libertà non è altro che la causa prima, la quale non è assolutamente costretta o necessitata da altro, ed è causa di ogni perfezione solo mediante la sua perfezione⁴³¹.

3.3 Idea corporis

Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur Mens; Loquor autem hic de mente potius quam de anima, quoniam animae nomen est aequivocum, et saepe pro re corporea usurpatur⁴³².

Da Descartes la sostituzione del termine *anima* con quello di *mens* veniva così giustificata in una lettera a Mersenne del 21 aprile 1641: «Anima en bon latin signifie aerem, sive oris halitum; d'où je crois qu'il a été transféré ad significandum Mentem, et c'est pour cela que j'ai dit que saepe sumitur pro re corporea»⁴³³.

Se nella concezione aristotelica l'anima era principio di facoltà – nutritiva, sensitiva, dianoetica e motrice –, e dunque la facoltà dianoetica era parte di un principio più ampio, in Descartes il pensiero definisce tutta l'anima, non una parte, e ne è l'essenza.

Quindi la sostituzione del termine *anima* con quello di *mens* intende sottolineare sia il carattere intellettualistico che per lui assume l'anima, sia l'incorporeità di tale principio e dimostrarne la separabilità dal corpo. Così in Cartesio da *anima* si passa a *mens* per definirla «*substantia cogitans*» separata della «*substantia extensa*».

Così, poiché, forse, i primi autori dei nomi non hanno distinto in noi quel principio, in forza del quale ci nutriamo, cresciamo e facciamo, senza il pensiero, tutte le altre funzioni che ci sono comuni con le bestie, da quello, in forza del quale pensiamo, essi han chiamato l'uno e l'altro col solo nome di anima: e vedendo dopo che il pensiero era differente dalla nutrizione, hanno chiamato col nome di spirito [*mens*] quella cosa che in noi ha la facoltà di pensare, ed hanno creduto che fosse la principale parte dell'anima. Ma io, osservando che il principio in forza del quale ci nutriamo, è interamente distinto da quello in forza del quale

⁴²⁵ E, IV, praef.

⁴²⁶ E, IV, praef.

⁴²⁷ E, II, def. 6.

⁴²⁸ E, I, pr. 33, sch. 2.

⁴²⁹ E, I, pr. 33, sch. 2 (corsivo mio).

⁴³⁰ Cfr. *TIE*, p. 126.

⁴³¹ *KV*, I, 4.

⁴³² R. Descartes, *Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes, Secundae Responsiones*, AT II, p. 161, def. 6.

⁴³³ R. Descartes, *Correspondance, A Mersenne*, 21-4-1641, AT, III, p. 362.

pensiamo, ho detto che il nome di anima, quando è preso insieme per l'uno e per l'altro, è equivoco, e che, per prenderlo precisamente per «l'atto primitivo [*actus primus*]», dev'essere inteso solamente di quel principio, in forza del quale pensiamo: così l'ho il più delle volte chiamato con il nome di spirito [*mens*] per togliere l'equivoco di ambiguità. Poiché io non considero lo spirito come parte dell'anima, ma come quell'anima tutta quanta che pensa. Ma, voi dite, siete ansioso di sapere se «io credo, dunque, che l'anima pensa sempre». Ma perché non penserebbe sempre, dato che è una sostanza che pensa?⁴³⁴

Ora, anche in Spinoza le inquietudini terminologiche sono sintomo di trasformazioni teoriche significative: i termini usati non sono più adatti alla nuova realtà che si vuole indicare, essendo carichi di rimandi che comporterebbero solo equivoci.

Così, se i termini *anima* e *mens* ricorrono entrambi nelle opere spinoziane, «il progressivo abbandono del termine *anima* fino alla quasi totale sostituzione con *mens*, nel passaggio dalle prime opere a quelle della maturità»⁴³⁵, non può che indicare anche in Spinoza una trasformazione del significato attribuito al concetto di anima. E infatti, alla definizione VI della Prima Parte dei *Principia philosophiae cartesianae*, Spinoza ripete la nota cartesiana: «Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur Mens; Loquor autem hic de mente potius, quam de anima, quoniam animae nomen est aequivocum, et saepe pro re corporea usurpatur». E lo stesso scrupolo terminologico riecheggia anche nell'ultimo capitolo dei *Cogitata Metafisica*: «[gli avversari] hanno confuso la mente con le cose corporee; ciò ha avuto origine dall'aver usato parole che sogliono indicare cose corporee a significare le cose spirituali, che essi non capivano»⁴³⁶. Ma già nel *Tractatus de intellectus emendatione* Spinoza sottolinea l'ambiguità e l'inadeguatezza del termine, ed esprime il nuovo concetto e in una nota specifica:

Accade spesso che l'uomo richiami alla sua memoria questa parola *anima* e formi nel contempo un'immagine corporea. Rappresentandosi assieme queste due cose, facilmente crede di immaginare e di fingere corporea l'anima: poiché non distingue il nome della stessa realtà⁴³⁷.

Concorda quindi con Descartes circa l'esigenza di una mutazione terminologica che liberi dall'equivocità implicita nel termine *anima*, e concorda anche sulla sostituzione con il più appropriato *mens*, al fine di sottolinearne l'incorporeità. Ma è in disaccordo sul resto: la *mens* non è «*substantia*, cui inest immediate cogitatio».

Su questo punto si esprime chiaramente Meyer nella Prefazione ai *Principia*:

In realtà, quando Descartes sostiene quelle dottrine, come risulta dal *Discorso sul metodo*, Parte IV, dalla seconda *Meditazione* e da altri luoghi, Descartes presuppone soltanto, e non dimostra, che la mente umana è una sostanza assolutamente pensante. Al contrario, il nostro autore ammette, certamente, che esiste nella natura una sostanza pensante, ma nega che essa costituisca l'essenza della mente umana; sostiene piuttosto che il pensiero, come l'estensione, non è determinato da alcun limite; cosicché, come il corpo umano non è estensione in senso assoluto, ma solo estensione determinata in un certo modo attraverso il moto e la quiete, secondo leggi della natura estesa, così anche *la mente, ovvero l'anima umana, non è pensiero in senso assoluto, ma è solo pensiero determinato in un certo modo attraverso le idee, secondo le leggi della natura pensante, un pensiero che si dà necessariamente quando il corpo umano comincia ad esistere*⁴³⁸.

La mente non è sostanza, ma pensiero determinato mediante le idee. Non il luogo delle idee, ma il processo determinato delle idee. Alla base di questo dissenso è la nuova concezione della sostanza come costituita da «infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'eterna ed infinita essenza»⁴³⁹, alla quale soltanto è riservata la proprietà

⁴³⁴ R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche. Quinte risposte*, cit., p. 343.

⁴³⁵ E. Giaccotti, «Sul concetto spinoziano di *mens*», in *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1969, pp. 119-184.

⁴³⁶ *CM*, p. 177.

⁴³⁷ *TIE*, p. 109, nota a.

⁴³⁸ *PPC*, Prefazione di L. Meyer (corsivo mio).

⁴³⁹ *E*, I, def. 6.

dell'*in se esse* e del *per se concipi*. La mente umana, come tutte le cose finite, è *modo*, cioè affezione «di una sostanza, ossia ciò che è in altro, per mezzo del quale anche è concepito», dunque caratterizzato dalla dipendenza logica e ontologica, dalla proprietà dell'*in alio esse et per aliud concipi*. Determinato in quanto modo dell'attributo del pensiero, in quanto provvisto di durata, in quanto si dà necessariamente all'esistenza e all'azione da un altro modo finito⁴⁴⁰.

L'essere della sostanza non appartiene all'essenza dell'uomo. Questa è dunque [...] qualcosa che è in Dio e che senza Dio non può né essere né essere concepita, ossia [...] è un'affezione ossia un modo che esprime la natura di Dio in una maniera certa e determinata⁴⁴¹.

Di tutti gli infiniti attributi nei quali si esprime la sostanza, all'uomo ne sono noti solo due: «Il pensiero è un attributo di Dio, ossia Dio è una cosa pensante»⁴⁴², e «L'estensione è un attributo di Dio, ossia Dio è una cosa estesa»⁴⁴³. Dio è anche materia: se prima essa era considerata indegna di un «essere perfetto» ora «noi poniamo l'estensione come attributo di Dio»⁴⁴⁴. La tradizionale dicotomia spirituale-materiale è stata ricondotta all'unità della sostanza.

Sia che concepiamo la natura sotto l'attributo dell'Estensione, o sotto l'attributo del Pensiero, o sotto qualunque altro attributo, troveremo *un solo e stesso ordine, ossia una sola e stessa connessione delle cause*, troveremo cioè che le stesse cose seguono da una parte e dall'altra⁴⁴⁵.

L'espressione, sul piano umano, di quest'ordine si traduce nel nuovo rapporto tra mente e corpo:

La sostanza pensante e la sostanza estesa sono una identica sostanza che è compresa ora sotto questo ora sotto quell'attributo. Così anche un modo dell'estensione e l'idea di quel modo sono una sola e stessa cosa, ma espressa in due modi⁴⁴⁶.

Come *cogitatio* ed *extensio* sono due attributi di un'unica sostanza, e non vi è modo dell'estensione al quale non corrisponda un modo del pensiero, così anima e corpo sono la stessa cosa espressa in due modi diversi: se il modo dell'estensione è il corpo umano l'idea di esso è l'anima umana, *idea corporis*.

La prima cosa che costituisce l'essere attuale della Mente umana non è altro che l'idea di una certa cosa singolare esistente in atto⁴⁴⁷.

Mens, non *anima*. Spinoza recepisce da Descartes l'estensione del concetto di *mens* a tutta la realtà dell'anima, ma in quanto è «modus cogitationis» inseparabile dal corpo e regolata dalle stesse leggi, «un solo e stesso ordine, ossia una sola e stessa connessione delle cause», e non in quanto «*substantia cogitans*» separata e regolata da leggi diverse rispetto al corpo. In quanto *idea corporis*, la mente umana non può che essere intimamente ed indissolubilmente legata al corpo, non si dà l'uno senza l'altra, come non si dà l'idea senza il suo ideato. Pur nella loro perfetta autonomia, infatti, «i modi di ciascun attributo hanno come causa Dio in quanto si considera soltanto sotto quell'attributo di cui sono modi e non sotto un altro attributo»⁴⁴⁸: sono connessi così

⁴⁴⁰ Cfr. *E*, I, pr. 28.

⁴⁴¹ *E*, II, pr. 10, dem.

⁴⁴² *E*, II, pr. 1.

⁴⁴³ *E*, II, pr. 2.

⁴⁴⁴ *KV*, I, 2.

⁴⁴⁵ *E*, II, pr. 7, sch. (corsivo mio).

⁴⁴⁶ *E*, II, pr. 7, sch.

⁴⁴⁷ *E*, II, pr. 11.

⁴⁴⁸ *E*, II, pr. 6.

strettamente dall'identità della Legge che li costituisce, che «se l'oggetto dell'idea che costituisce la Mente è il corpo, nulla potrà accadere in quel corpo che non sia percepito dalla Mente»⁴⁴⁹. Così, quanto più un corpo è atto «a fare oppure a patire»⁴⁵⁰, tanto più la sua Mente è atta a percepire. Ogni rapporto del corpo agli altri corpi ha sempre un lato conoscitivo, e questo è a misura di quello: idea adeguata nell'azione, idea confusa nella passione. Ciascun grado della nostra esperienza è segnato da una conoscenza che gli è propria. Ed è solo per questo che vi è una possibilità di salvezza, poiché se «l'Affetto che si dice Patema dell'animo è un'idea confusa»⁴⁵¹

La potenza della Mente è definita dalla sola conoscenza; l'impotenza, invece, o passione è valutata dalla sola privazione della conoscenza, cioè da ciò per cui le idee si dicono inadeguate; donde segue che *soffre soprattutto quella Mente la cui massima parte è costituita da idee inadeguate, così che si riconosce più per ciò che subisce che per ciò che fa*; e che, al contrario, è sommamente attiva quella Mente la cui massima parte è costituita da idee adeguate, così che, sebbene in questa siano presenti tante idee inadeguate, quante in quella, tuttavia essa si riconosce più per quelle idee che si attribuiscono all'umana virtù, che per queste che palesano l'umana impotenza⁴⁵².

Vi è una perfetta e compiuta traducibilità tra il Corpo e la Mente, nel Corpo e nella Mente, e questa unità che costituisce il nostro essere non è mai un punto fermo, ma un continuo movimento di rigenerazione, perché «il corpo umano è composto di moltissimi individui»⁴⁵³, e per conservarsi ha bisogno «di moltissimi altri corpi»⁴⁵⁴, così la sua idea non sarà semplice ma «composta da moltissime idee»⁴⁵⁵. L'indivisibile⁴⁵⁶ *substantia cogitans* si è dissolta nell'attività delle idee dei corpi, composti in un solo Individuo dalla conservazione della stessa proporzione di movimento e quiete⁴⁵⁷. In questa costanza e identità si trattiene un movimento continuo.

Questo atto di riduzione della mente da sostanza a modo, come quello dall'inconoscibilità divina alla sua piena intelligibilità, ristabilisce piena dignità a tutte le espressioni dell'infinita sostanza, finalmente riconosciute nella loro perfezione, ossia nella loro «realtà»⁴⁵⁸, e conferisce inoltre un senso (che non necessita della «più occulta di ogni qualità occulta»⁴⁵⁹) al fatto che

io non sono solamente alloggiato nel mio corpo, come un pilota nel suo battello, ma [...] gli sono strettissimamente congiunto, e talmente confuso e mescolato da comporre come un sol tutto⁴⁶⁰.

Posta la radicale eterogeneità tra pensiero ed estensione, infatti, «mi sarebbe più facile concedere la materia e l'estensione all'anima, che la capacità di muovere un corpo e di esserne mosso a un essere immateriale»⁴⁶¹.

E la difficoltà di concepire questa unità che siamo, non si supera confessando che

Non ritengo che la Mente umana è capace di concepire distintamente, e nello stesso tempo, la distinzione tra l'anima e il corpo, e la loro unione; questo perchè è necessario, per tal fine concepirli come una cosa sola e allo stesso tempo come due, il che è contraddittorio⁴⁶².

⁴⁴⁹ E, II, pr. 12.

⁴⁵⁰ E, II, pr. 13, cor.

⁴⁵¹ E, III, Definizione Generale degli Affetti.

⁴⁵² E, V, pr. 20, sch. (corsivo mio).

⁴⁵³ E, II, post. 1.

⁴⁵⁴ E, II, post. 4.

⁴⁵⁵ E, II, pr. 15.

⁴⁵⁶ Cfr. R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche*, cit., p. 79: «Lo spirito è interamente indivisibile».

⁴⁵⁷ Cfr. E, II, def. fra pr. 13 e pr. 14.

⁴⁵⁸ Cfr. E, II, def. 6.

⁴⁵⁹ E, V, praef.

⁴⁶⁰ R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche*, cit., p. 75.

⁴⁶¹ René Descartes. *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano, 2005, p. 1769, Elisabetta a Descartes, 10/20 giugno 1643.

E neppure si supera rimandando ad un'esperienza vissuta «senza filosofare» per raggiungere quella certezza che non possiamo comprendere. Ma si supera perché quella unità e distinzione fra mente e corpo, nella proiezione della Sostanza diviene l'idea della nostra esistenza in atto. E in ciò non vi è nulla di contraddittorio, perché

La potenza di pensare di Dio è uguale alla sua attuale potenza di agire. Cioè tutto ciò che segue formalmente dall'infinita natura di Dio segue anche oggettivamente in Dio, con lo stesso ordine e con la stessa connessione⁴⁶³.

Solo a misura di questa Unità va inteso che l'uomo, come modo che esprime la natura di Dio in una maniera certa e determinata, «consta di Mente e Corpo e che il Corpo umano, in quanto lo sentiamo, esiste»⁴⁶⁴. Ovvero la sua esistenza in atto è ciò che definisce la realtà stessa della sua Mente. Quindi io non sono certo di *essere* una cosa che pensa e sa di *avere* un corpo. Ma come Dio non esiste e agisce perché conosce ma conosce esistendo, ovvero essendo *causa sui* e *causa rerum*, così l'uomo non esiste perché pensa, ma pensa in quanto esiste. E poiché di ogni cosa singolare esistente in atto si dà in Dio un'idea, «la Mente umana è parte dell'intelletto infinito di Dio»⁴⁶⁵.

Parte dell'intelletto infinito di Dio secondo una duplice modalità⁴⁶⁶. La Mente in quanto idea di questa cosa singolare esistente in atto, limitata nella sua durata, sarà essa stessa limitata e dunque *peritura*, segnata dalle idee inadeguate dell'immaginazione e della passione⁴⁶⁷. Al contrario «in quanto la si consideri senza rapporto all'esistenza del Corpo»⁴⁶⁸ ma come idea dell'essenza eterna di questo corpo⁴⁶⁹, è parte *eterna* ed attiva⁴⁷⁰, ed è a questa parte che Spinoza si riferisce quando afferma

La nostra Mente, in quanto intende, è un eterno modo del pensare, che è determinato da un altro modo eterno del pensare, e questo a sua volta da un altro e così all'infinito; così che tutti insieme costituiscono l'eterno e infinito intelletto di Dio⁴⁷¹.

Se la prima regola di proiezione è che Dio è causa libera in quanto esiste ed agisce per la sola necessità della sua natura, la seconda regola sarà: l'infinito e la sua eternità non si raggiungono passando dall'anima alla mente per farne una sostanza separata sufficiente «a dare agli uomini la speranza di una seconda vita dopo la morte»⁴⁷², ma passando dall'anima alla mente in quanto *idea corporis*, per fondare l'eternità della Mente nella Sostanza sull'essenza stessa di questo preciso Corpo.

In Dio, tuttavia, si dà necessariamente un'idea che esprime l'essenza di questo o di quel Corpo umano sotto una specie di eternità⁴⁷³.

Siamo dunque *questo corpo*, la cui essenza, come quella di tutte le altre cose, si dà in Dio⁴⁷⁴, e non possiamo esserne mai separati, in virtù dell'unità metafisica che costituisce ogni cosa. È appunto per questo che

La Mente umana non può esser distrutta in assoluto con il Corpo; ma di essa rimane qualcosa che è eterno⁴⁷⁵.

⁴⁶² Ivi, p. 1781, Descartes a Elisabetta, 28 giugno 1643,.

⁴⁶³ *E*, II, pr 7, cor.

⁴⁶⁴ *E*, II, pr. 13, cor.

⁴⁶⁵ *E*, II, pr. 11, cor.

⁴⁶⁶ Cfr. M. Gueroult, *Spinoza (Ethique II)*, cit., p. 120.

⁴⁶⁷ Cfr. *E*, III, pr. 3 e sch; pr 9 e dem.

⁴⁶⁸ *E*, V, pr. 40, sch.

⁴⁶⁹ Cfr. *E I*, V, pr. 29.

⁴⁷⁰ Cfr. *E*, pr 40, cor.

⁴⁷¹ *E*, V, pr. 40, sch.

⁴⁷² R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche*, cit., p. 14.

⁴⁷³ *E*, V, pr. 22.

⁴⁷⁴ Cfr. *E*, I, pr. 25.

3.4 Cos'è il vero e cosa il falso

Per farci un'idea corretta di queste due nozioni, cioè del vero e del falso, cominceremo dal significato delle parole, da cui apparirà che esse sono solo *denominazioni estrinseche delle cose, né possono essere attribuiti alle cose se non per amor di retorica*. Ma siccome la gente comune è stata la prima a trovare le parole che in seguito vengono impiegate dai filosofi, è compito di colui che cerca il significato originario di una parola chiedersi quale era il suo primo significato presso la gente comune; [...]. Sembra dunque che il primo significato del vero e del falso abbia avuto origine dai *racconti*, e si sia detto vero il racconto di un fatto realmente accaduto, e falso il racconto di un fatto mai accaduto. E i filosofi hanno poi utilizzato questo significato per designare la concordanza o la discordanza di un'idea col suo ideato; [...] E di là in seguito questo significato è stato riferito per metafora alle cose inerti, come quando diciamo vero o falso l'oro, come se l'oro che ci è presentato raccontasse qualcosa su se stesso, dicendoci quello che è o non è in lui⁴⁷⁶.

Secondo questa ricostruzione del significato originario della nozione di vero e falso la prima forma in cui la verità si presenta comunemente è quella della conformità di un racconto ad un fatto. La verità, allora, non riguarda che il piano del discorso, e coloro che hanno pensato che si trattasse invece di «un'affezione dell'ente» si sono completamente sbagliati, infatti il vero non «può che applicarsi alle cose solo impropriamente, o se preferisci, per amor di retorica»⁴⁷⁷.

Se poi si chiede, cosa sia la verità al di fuori dell'idea vera, si chieda anche cosa sia la bianchezza al di fuori del corpo bianco, perché la relazione è la stessa in entrambi i casi⁴⁷⁸.

La verità separata dall'idea chiara e distinta che abbiamo è una pura astrazione, ente di ragione. E coloro che cercano la certezza delle cose al di fuori delle idee si ingannano prendendo «retoricamente l'ideato per l'idea»⁴⁷⁹.

Il vero si presenta all'inizio dunque sotto la forma di *adaequatio rei et intellectus*, che è una definizione della verità puramente nominale, estrinseca.

Quanto a me non ne ho mai dubitato, parendomi una nozione così trascendentalmente chiara che è impossibile ignorarla: in effetti vi sono certamente dei sistemi per valutare una bilancia prima di servirsene, ma non se ne troverebbe di certo per imparare che cos'è la verità, se non la si conoscesse per natura. Infatti quale ragione avremmo di assentire a chi ce lo insegnasse, se non sapessimo che è vero, cioè se non conoscessimo la verità? In questo modo si può certamente spiegare cosa significhi il nome verità a chi non capisce la lingua, e dire loro che questo termine, verità, nel suo significato proprio, denota *la conformità del pensiero all'oggetto* [...]; ma non si può dare alcuna definizione di logica che aiuti a conoscere la sua natura⁴⁸⁰.

Che si tratti di conformità tra un racconto e un fatto o tra pensiero ed oggetto, immediatamente la verità si concepisce come conformità, e così non riguarda la natura delle cose ma la rappresentazione che noi ne abbiamo: l'affermazione della verità sarà un giudizio su tale rappresentazione e non sulla cosa. Di per se stesse le idee non sono né vere né false, la verità e falsità si trova solo nel giudizio.

⁴⁷⁵ E, V, pr. 23.

⁴⁷⁶ CM, p. 129 (corsivo mio).

⁴⁷⁷ CM, p. 130.

⁴⁷⁸ CM, p. 130.

⁴⁷⁹ CM, p. 130.

⁴⁸⁰ René Descartes. *Tutte le lettere 1619-1650*, cit. p. 1053, Descartes a Mersenne, 16 ottobre 1639.

Ma poiché tutto ciò che noi possediamo della cosa è sempre e solo il suo concetto, ossia la rappresentazione che ce ne formiamo, inevitabilmente manca il primo termine dell'*adaequatio rei et intellectus*. Come può dunque darsi una conformità?

Dunque non è la verità ad esser funzione della conformità della cosa alla nostra rappresentazione, ma è la conformità ad esser funzione della rappresentazione posta come vera.

Comment la vérité de cette représentation pourrait-elle se prouver par sa conformité avec la chose, puisqu'il faudrait comparer celle-ci avec celle-là, ce qui est impossible, puisque par hypothèse la chose est hors de la représentation, et par conséquent irréprésentable⁴⁸¹?

Per eliminare il problema di questo paragone impossibile, la rappresentazione vera dovrà allora, per Descartes, possedere essa stessa *un segno* che garantisca a priori la sua conformità, in modo tale che il giudizio di verità risulti dalla verità della rappresentazione stessa, e non sia più dunque denominazione estrinseca. Ma qual è la natura di questo segno? È sufficiente apporre alle nostre idee il sigillo dell'*evidenza*, per ritrovarle *eo ipso* garantite nella loro conformità e dunque verità? Se l'evidenza non si specifica ulteriormente finisce per restare essa stessa una denominazione estrinseca. Ma nemmeno sarà sufficiente splicarla nella *chiarezza e distinzione*, poiché la stessa idea chiara e distinta rimane incapace di rendere conto autonomamente del giudizio di verità che implica, non contenendo in sé la ragione di tale giudizio, e avvicinandosi così a un decreto puramente arbitrario. Perché le idee chiare e distinte sono affermate come vere?

La questione potrà infine esser risolta solo esternamente, ricevendo le idee la validità, che non possono darsi da sole, da Dio. Ma Dio stesso, pur non essendo ingannatore, nella sua inaudita onnipotenza manterrà tutto ciò che designiamo come vero in uno stato di labilità e irrazionalità. Per ottenere uno stabile fondamento nel vero, ed uscire da questo circolo dove tutto resta imposto ed intaccato da una precarietà sostanziale, si può solo invertire il senso, procedere verso un'«*alia veritatis norma*». Non dirigerci spasmodicamente all'esterno, per ottenere una garanzia mai definitiva, ma rivolgerci internamente verso la ricchezza del contenuto delle nostre idee, ovvero la quantità di realtà oggettiva. È così che si procede all'interiorizzazione della verità, fondandola non su una denominazione estrinseca ma sulla sua quantità di realtà oggettiva: «la vérité est conçue comme fonction d'un certain remplissage de l'idée»⁴⁸².

Quanta più realtà oggettiva possiederà un'idea, tanto più necessariamente s'imporrà in virtù di se stessa come vera, fino al punto di compiersi nella sua natura di verità assoluta e inconfutabile imponendosi come infinitamente vera, essendo il suo contenuto infinito. Solo un'idea che possieda tale pienezza di contenuto, l'infinito, per l'intuizione immediata di se stessa come verità totale può costituire immediatamente nel vero ogni contenuto singolo.

Perché se la ricchezza interna dell'idea è la strada verso la verità, solo l'infinito ne è il compimento, e il fondamento di ciascuna idea singola e finita, qualsiasi quantità di realtà oggettiva possieda: ciascuna idea, negli «occhi» dell'infinito, diviene assolutamente vera. E dunque solo l'idea di un essere infinito, l'idea di Dio, in quanto assoluta pienezza, fonda la verità.

Non resta, dunque, che la sola idea di Dio nella quale bisogna considerare se vi sia qualche cosa che non sia potuta venire da me stesso. Con il nome di Dio intendo una sostanza infinita. [...] Ora queste prerogative sono così grandi e così eminenti che più attentamente le considero, e meno mi persuado che l'idea che ne ho possa trarre la sua origine da me solo. E per conseguenza, bisogna necessariamente concludere, [...] che Dio esiste, poiché, sebbene l'idea della sostanza sia in me per il fatto stesso che sono una sostanza, non avrei tuttavia l'idea di una sostanza infinita, io che sono un essere finito, se non fosse stata messa in me da qualche sostanza veramente infinita. [...] Né si può dire che, forse, quest'idea di Dio è materialmente falsa [...]: perché al contrario, essendo *quest'idea assai chiara e distinta, e contenendo in sé più realtà oggettiva di ogni altra, non c'è nessuna che di per sé*

⁴⁸¹ M. Gueroult *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1970, p. 57.

⁴⁸² M. Gueroult *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, cit., p. 59.

sia più vera, né che possa essere meno sospettata d'errore e di falsità. L'idea, dico, di quest'essere sovranamente perfetto ed infinito è interamente vera⁴⁸³.

È la ricchezza stessa del suo contenuto a far sì che all'idea di Dio non si possa che assentire. Tale idea si impone immediatamente ed autonomamente come vera e indubitabile, per la potenza della realtà oggettiva da lei implicata: non c'è niente che possa smuoverla da questa totalità. Non c'è un solo passaggio vuoto attraverso il quale il dubbio possa incrinarla. Il fatto stesso che solo Dio possa esserne causa non è altro che il riconoscimento del valore oggettivo implicito necessariamente nella pienezza positiva del suo contenuto.

Ma questa *nota* resta ancora impressa, non sprigiona interiormente la sua potenza assoluta di affermazione come *index sui*. La verità non giunge ancora ad esser misurata sulla ricchezza interiore implicita in ogni idea, in virtù della quale non c'è bisogno d'altro che di avere l'idea per esserne pienamente certi. Ed è invece soltanto questa considerazione della verità che ci permette di lasciare sullo sfondo ogni conformità estrinseca con la cosa, riconducendola ad un assioma che la definisce non nella sua natura, ma nel suo rapporto con l'oggetto: «l'idea vera deve convenire con il suo ideato»⁴⁸⁴.

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 estrinseca⁴⁸⁵.

Solo nell'*Etica* si giunge ad una formulazione matura del concetto di adeguazione nella sua distinzione dal concetto di idea vera, e solo attraverso questo si fonda compiutamente quella «indissociabilité absolue de la philosophie et de la déduction *more geometrico*»⁴⁸⁶, passando dalla fondazione psicologica del *Tractatus de intellectus emendatione* alla sua fondazione metafisica attraverso la teoria dell'idea adeguata. E così il fatto dato che noi «habemus enim ideam veram», e che rende possibile e necessario praticare *more geometrico* l'*Etica*, reso esplicito nel suo fondamento teologico ed ontologico renderà impossibile una considerazione estrinseca del Metodo ed evidente la sua natura di coscienza stessa della Verità.

Per idea adeguata intendo l'idea che, in quanto la si considera in sé senza relazione all'oggetto, ha tutte le proprietà, ossia le denominazioni intrinseche della idea vera⁴⁸⁷.

Ed aggiunge nella spiegazione: «Dico intrinseche per escludere quella che è estrinseca e cioè la convenienza dell'idea con il suo ideato».

Ma questa definizione permane ancora ad un stato incompiuto, poiché non ci fa conoscere quali siano queste proprietà o denominazioni intrinseche che fanno di lei un'idea adeguata.

Solo con il Corollario della Proposizione 11 della Seconda Parte si avrà una definizione genetica della conoscenza adeguata, quando verranno rese esplicite le condizioni generali della possibilità della conoscenza, della sua impossibilità, della imperfezione o inadeguatezza e della perfezione o adeguatezza della conoscenza. Per questo tale Corollario è da considerarsi «le pilier fondamental de la théorie gnoséologique»⁴⁸⁸. Vediamolo nella sua intera formulazione.

Ne segue che la Mente umana è parte dell'intelletto infinito; e perciò quando diciamo che la Mente umana percepisce questo o quello non diciamo altro che Dio, non in quanto è infinito, ma in quanto si esplica per mezzo della natura della Mente umana, ossia in quanto costituisce l'essenza della Mente umana, ha questa o quella idea; e quando diciamo che Dio ha questa o quella idea non soltanto in quanto costituisce la natura della Mente umana, ma

⁴⁸³ R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche*, cit., p. 43 (corsivo mio).

⁴⁸⁴ *E*, I, ax. 6.

⁴⁸⁵ *Ep.* 59.

⁴⁸⁶ M. Gueroult, *Spinoza (Ethique I)*, cit., p.14.

⁴⁸⁷ *E*, II, def. 4.

⁴⁸⁸ M. Gueroult, *Spinoza (Ethique II)*, cit., p. 124.

in quanto simultaneamente con la Mente umana ha anche l'idea di un'altra cosa, allora diciamo che la Mente umana percepisce una cosa in parte, ossia inadeguatamente.

In quanto parte dell'idea infinita costituita dall'intelletto di Dio, la Mente sarà solo un'idea finita: quali saranno, sul piano gnoseologico, le conseguenze di una tale costituzione?

Innanzitutto, viene formulata la condizione ontologica di ogni conoscenza *possibile* per la Mente umana, inadeguata o adeguata che sia: «la Mente umana percepisce questo o quello» solo se «Dio, non in quanto infinito, ma in quanto si esplica per mezzo della natura della Mente umana» percepisce questo o quello. La Mente percepisce una cosa solo se Dio percepisce questa cosa, in quanto si esplica per mezzo della natura della Mente. E, per opposizione, si otterrà ciò che definisce l'*impossibilità* stessa della conoscenza, ossia: ciò che la Mente non conosce e non può conoscere è ciò che Dio percepisce «in quanto è affetto da moltissime altre idee e non in quanto costituisce la natura della Mente umana»⁴⁸⁹.

La Mente umana percepisce poi solo in parte ossia *inadeguatamente* una cosa quando Dio la percepisce, non in quanto si esplica *soltanto* per l'essenza di questa Mente ma in quanto è costituito da un'infinità di altre idee. Così si definisce la condizione ontologica della conoscenza inadeguata. Poiché la Mente non può che concepire parzialmente ciò che in Dio, non in quanto si esplica *solamente* per mezzo della natura umana, ma in quanto è infinito, si dà infinitamente nella totalità delle connessioni. E pertanto tale idea non sarà conosciuta dalla Mente come è conosciuta in Dio, ma solo in modo mutilo e confuso, mentre in Dio è totale ed assoluta, perché si dà nella pienezza della serie infinita delle sue cause. Di un tale sguardo la Mente umana coglie solo un'idea confusa.

Reciprocamente, allora, la Mente avrà una conoscenza perfettamente adeguata della cosa, quando Dio, in quanto si esplica *soltanto* attraverso la natura della Mente umana, e non congiuntamente ad un'infinità di altre idee, ha l'idea di tale cosa, ovvero in quanto si esplica *interamente* nella Mente umana. In questo caso l'idea sarà intera ed identica nella Mente e in Dio, annullando la sproporzione tra Mente finita e Intelletto Infinito. Poiché Dio ha tale idea non in quanto è infinito, ma in quanto è finito, e dunque la causa di questa idea è identica in Dio e nella Mente, non avendo Dio bisogno, per causarla in sé, di altra causa che di quella attraverso la quale la produce nella Mente. L'idea nella Mente, allora, conterrà la totalità delle sue cause, coincidendo con la causa che è in Dio, e per questo sarà perfettamente adeguata. Quindi l'adeguatezza o la parzialità di un'idea dipendono dal fatto che Dio, nel produrre una certa idea, si esprima soltanto nella Mente che produce quell'idea o anche in altre.

Quando diciamo, infatti, che nella Mente umana un'idea segue dalle idee che in essa sono adeguate, non diciamo altro (per il Coroll. della Prop. 11 di questa parte) che nello stesso intelletto Divino si dà un'idea di cui Dio è causa non in quanto infinito, né in quanto è affetto da idee di moltissime cose singolari, ma in quanto soltanto costituisce l'essenza della Mente umana⁴⁹⁰.

E così si giunge allo Scolio della Proposizione 43 della Seconda Parte: «La nostra Mente in quanto percepisce veramente le cose, è parte dell'intelletto infinito di Dio (per il Coroll. 11 di questa parte)». Perché quando la Mente ha un'idea vera, questa è totale sia nella parte dell'intelletto infinito che costituisce la Mente, sia nel Tutto.

Nella Terza Parte, alla dimostrazione della Proposizione 1, queste considerazioni verranno rese pienamente esplicite:

Di ogni Mente umana alcune idee sono adeguate, altre mutile e confuse [...]. D'altra parte, le idee che sono adeguate nella Mente di qualcuno, sono adeguate in Dio in quanto costituisce l'essenza di questa Mente (per il Coroll. della Proposizione 11), e quelle poi che

⁴⁸⁹ E, II, pr. 19: «La Mente umana non conosce lo stesso Corpo umano, né sa che esso esiste, se non per mezzo delle idee delle affezioni dalle quali il Corpo è affetto»; e sua dem. : «Dio dunque ha l'idea del Corpo umano, ossia conosce il Corpo umano, in quanto è affetto da moltissime altre idee e non in quanto costituisce la natura della Mente umana, cioè (per il Coroll. della Prop. 11 di questa parte) *la Mente umana non conosce il Corpo*».

⁴⁹⁰ E, II, pr. 40, dem.

sono inadeguate nella Mente, in Dio (per lo stesso Coroll.) sono adeguate, non in quanto contiene l'essenza soltanto di questa stessa Mente, ma in quanto contiene anche in sé, simultaneamente, le Menti delle altre cose.

Nell'idea adeguata si raggiunge il massimo della completezza possibile, in quanto implica in se stessa la totalità delle idee delle sue ragioni, e simultaneamente la totalità delle cause del suo oggetto. Per questo è la trasparenza totale di se stessa e dell'oggetto. È perfettamente aderente alla sua Causa, assolutamente certa.

Da un tale punto di vista, l'unico senso possibile di falsità risiede nel mancato raggiungimento da parte dell'idea della sua stessa natura, ovvero d'esser idea vera: è il suo stato incompiuto. «Nelle idee non vi è nulla di positivo per cui si dicano false»⁴⁹¹. Non si può pensare positivamente la falsità. È invece possibile, e necessariamente accade, pensare falsamente, cioè ignorare, e degradare le nostre idee in una sottrazione di realtà oggettiva fino a svuotarle della loro potenza di affermazione, riducendole ad uno stato in cui la loro ricchezza è così minima da farci dubitare che siano ancora idee. Pitture Mute. Idee inerti, per questo false.

Al contrario, l'idea adeguata, racchiudendo in sé la totalità delle sue ragioni, è idea infinita in noi come in Dio, e per ciò stesso contiene la massima ricchezza possibile. Come tale, s'impone assolutamente alla nostra Mente in virtù della pienezza della sua realtà oggettiva: «Essere infinito è assoluta affermazione dell'esistenza di una qualche natura»⁴⁹².

Così gli errori e la falsità non sono dovuti al fatto che

la volontà essendo molto più ampia e più estesa dell'intelletto, io non la contengo negli stessi limiti, ma l'estendo anche alle cose che non intendo, alle quali essendo di per sé indifferente, essa si smarrisce assai facilmente, e sceglie il male per il bene, il falso per il vero⁴⁹³.

L'errore e la falsità si danno solo per l'impotenza della Mente ad accettare e vedere quell'infinità e necessità che ogni idea implica.

La terza ed ultima regola di proiezione⁴⁹⁴ che ci permetterà di assumere l'*alia veritatis norma* attraverso la quale vedere e costruire una *Géométrie métaphysique* potrà dunque così definirsi: la coscienza della definizione estrinseca del vero è la sua denominazione intrinseca e genetica, e cioè: «Ogni idea, che in noi è assoluta, ossia adeguata e perfetta, è vera»⁴⁹⁵.

Ogni idea, non una sola *nota*. Ogni idea vera è infinita, poiché l'infinito non è altro che la totalità delle cause, il perfetto possesso da parte della Mente di ogni ragione per la quale la cosa è precisamente e necessariamente questa cosa singola: *ea res singula*. Ed è proprio perché resta intatta nella sua assoluta singolarità, unica e necessaria, e non viene confusa con le finzioni delle entità universali ma *individuata* e *determinata* nella sua esatta derivazione dalla Causa, che essa è saputa come Tutto.

Nel sistema totale delle connessioni, infatti, il singolo è l'algoritmo del Tutto, e il Tutto non risulta dalla somma dei singoli ma dalla Legge intima inscritta in ogni cosa: «a legibus in iis rebus, tamquam in suis veris codicis, inscriptis, secundum quas omnia singularia, et fiunt, et ordinantur»⁴⁹⁶. Infatti la conoscenza adeguata procede «dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose»⁴⁹⁷, così come in geometria si procede dall'idea adeguata della nozione di quantità alla conoscenza dell'essenza delle sue molteplici figure. Dal vero al vero, internamente, necessariamente e geneticamente, posseduto ad ogni istante come vero.

⁴⁹¹ E, II, pr. 33.

⁴⁹² E, I, pr. 8.

⁴⁹³ R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche*, cit., pp. 54-55.

⁴⁹⁴ Cfr. *supra* p. 107-108 e p. 115.

⁴⁹⁵ E, II, pr. 34.

⁴⁹⁶ TIE, p. 159.

⁴⁹⁷ E, II, pr. 40, sch. 2.

Così, delle cose non abbiamo «esperienza vaga», né le conosciamo «da segni», tanto meno ci sono note per un calcolo, ma «con uno sguardo vediamo»⁴⁹⁸ la loro essenza. Questo sguardo è la verità singola nell'infinito e per l'infinito.

Ed è per questo, infine, che reciprocamente «Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus»⁴⁹⁹.

Perché conoscere le cose adeguatamente significa simultaneamente dare e avere Realtà, non in una corrispondenza estrinseca ma in una consapevolezza intima che è uguale al *conatus* con il quale ci liberiamo dallo schermo dell'immaginazione e dalla prigione delle passioni, per ricostituire con un «supremo sforzo»⁵⁰⁰ l'*ordine necessario* per il quale siamo e pensiamo, ed in virtù del quale solo possiamo essere attivi⁵⁰¹. Ossia Liberi.

Solo superando la visione immaginativa che presenta le cose soffocate in un'astratta e vuota molteplicità e temporalità, ed oltrepassando la conoscenza razionale, che offrendoci le nozioni comuni e le idee adeguate delle cose «mostra ciò che la cosa deve essere, ma non ciò che effettivamente è»⁵⁰², si può giungere alla conoscenza adeguata della propria essenza, come dell'essenza di tutte le cose singolari. Conoscenza definita «scienza intuitiva»⁵⁰³, e che non è altro se non la consapevolezza del legame necessario esistente tra l'essenza della Sostanza e l'essenza di ogni sua particolare manifestazione, come modo singolo necessario ed eterno della Realtà infinita.

Le cose sono da noi concepite come attuali in due modi, o in quanto concepiamo che esse esistono in relazione a un certo tempo e luogo, o in quanto sono contenute in Dio e seguono dalla necessità della divina natura⁵⁰⁴.

Concepire le cose in questo secondo modo è conoscerle «sub specie aeternitatis»⁵⁰⁵, e non «sub quadam aeternitatis specie»⁵⁰⁶, ossia conoscerle non in ciò che hanno in comune, ma nella loro essenza singolare in virtù della consapevolezza dell'implicazione necessaria dell'essenza eterna e infinita di Dio. Questo sguardo verso le cose e noi stessi è uno sguardo libero finalmente da pregiudizi fini e modelli, numeri misure e tempo, e radicato invece in quell'*alia norma* che mostra le cose *come sono* e non nella «finzione chimerica»⁵⁰⁷ di *come vorremmo che fossero*. Sguardo geometrico, che riproduce le cose nell'onestà della loro Causa, nella spontaneità e necessità della loro Legge, e che, riflettendo nella sua attività di conoscenza la vita necessaria del Tutto, conferisce similmente a se stesso e alle cose la più alta dignità possibile: l'essere manifestazione necessaria certa e determinata dell'infinita realtà della Sostanza.

Possedere questa consapevolezza di sé e delle cose è partecipare coscientemente all'ordine razionale ed eterno per il quale e nel quale siamo. Solo in questo supremo sforzo geometrico di ordine, di desiderio inesauribile di conoscenza delle cause e di trasparenza delle cose, si apre l'orizzonte di un'azione libera, come necessità assoluta di esser causa di se stessi all'interno della determinazione della serie infinita delle cause.

⁴⁹⁸ E, II, pr. 40, sch. 2.

⁴⁹⁹ E, V, pr. 24.

⁵⁰⁰ Cfr. E, V, pr. 24: «Il supremo sforzo della Mente e la sua somma virtù consistono nel conoscere le cose secondo il terzo genere di conoscenza».

⁵⁰¹ Cfr. E, III, def. II: «Dico che agiamo quando in noi o fuori di noi avviene qualcosa di cui noi siamo causa adeguata, cioè [...] quando dalla nostra natura, in noi o al di fuori di noi segue qualcosa che può essere compreso chiaramente e distintamente soltanto per mezzo della nostra natura. E al contrario siamo passivi quando in noi accade qualcosa, o dalla nostra natura segue qualcosa di cui noi non siamo che causa parziale».

⁵⁰² KV, II, 4.

⁵⁰³ Cfr. E, II, pr. 40, sch. 2.

⁵⁰⁴ E, V, pr. 29, sch.

⁵⁰⁵ Cfr. E, V, pr. 29, sch. e pr. 31, e dem.

⁵⁰⁶ Cfr. E, II, pr 44, cor. 2. «De natura Rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere».

⁵⁰⁷ TP, cap. 1, 1.1.

Quando accade, tale gesto singolo coincide con la stessa *Causa sui*, raccogliendo nel suo atto individuale la coscienza di ogni atto e di ogni necessità. Tale particolare, minuta verità è eternamente Vera e fonte di libertà. Ogni atto libero procede da una necessità interna, sforzo singolo che nasce dalla spontaneità più profonda e radicale del nostro essere e che si afferma consapevolmente nell'ordine necessario delle cause. Questo gesto libero nella sua finita particolarità è uguale all'infinita Potenza divina e partecipa della stessa eternità.

Ciò che impressiona è che tutto si produce necessariamente, «nulla nasce dal nulla»⁵⁰⁸, o positivamente e sinteticamente «nulla esiste dalla cui natura non segua un effetto»⁵⁰⁹, e che in noi questa infinita attività della Natura si esprime in un infinito desiderio di conoscere: necessariamente, liberamente, *more geometrico*.

⁵⁰⁸ Epicuro, *Epistola ad Herodotum*, in *Opere*, a cura di Graziano Arrighetti, Einaudi Editore, Torino, 1973.

⁵⁰⁹ *E*, I, pr. 36.

NOTA conclusiva

«QUO MAGIS RES SINGULARES INTELLIGIMUS, EO MAGIS DEUM
INTELLIGIMUS»

IL SUPREMO SFORZO E LA SOMMA VIRTÙ DELL'INTELLETO: L'ORDINE.

«*Habemus enim ideam veram*»⁵¹⁰, «*idea vera est diversum quid a suo ideato*»⁵¹¹.

Se la verità è *index sui*, e quindi non abbiamo bisogno di un metodo per cercare il segno della verità dopo l'acquisizione delle idee, è anche vero che la ricomposizione della verità, ovvero l'ordine oggettivo del mondo, è tutto e sempre continuamente *da fare*.

Non una volta per tutte, non «una volta in vita mia», non «ora, dunque, che il mio spirito è libero da ogni cura», e «per cominciare tutto di nuovo dalle fondamenta»⁵¹², ma incessantemente, e mai in modo definitivo.

Perché non è «già da qualche tempo che mi sono accorto che, fin dai miei primi anni, avevo accolto come vere una quantità di false opinioni»⁵¹³, ma continuamente ci accorgiamo che accogliamo come vere una miriade di opinioni semplicemente perché *patiamo*. Lo sforzo con il quale perseveriamo nell'esistenza è frenato ed impedito da un'infinità di forze contrarie, e l'unica coscienza di questo stato di schiavitù e impotenza è la percezione affettiva di una continua diminuzione di essenza e potenza al quale diamo il nome di Passione.

In quanto idea di un corpo esistente in atto non possiamo mai smettere d'immaginare, di essere immersi e circondati dall'opinione, di conoscere le cose per sentito dire, per esperienza vaga, lasciandoci sfuggire quell'infinità che racchiudono, fingendole come inessenziali staccate nude, investendole di passioni che non le riguardano e che sono il sintomo che non le conosciamo e che le rappresentiamo solo nella finzione di noi stessi. Fino a svuotarle della loro Ragione quando la loro comprensione è così minima che possiamo addirittura fingerle contingenti, non necessarie, non eterne, e pensarci liberi di usarle, metterle e toglierle come più ci piace, non capendo che quello è l'esatto punto nel quale noi stessi ci ritroviamo svuotati. Sciolti apparentemente da ogni nesso, nel delirio assoluto di una libertà astratta e di un dominio vuoto e sterile, e proprio per questo invece schiacciati da ogni cosa, che non essendo compresa agisce solo su di noi in modo cieco.

È in questo rovesciamento totale dell'ordine, quando inconsapevolmente siamo così sopraffatti dalle cause esterne ed ignari di ciò che ci determina necessariamente, che può nascere l'idea più perversa di libertà. Ossia quella che non può che provenire dalla mutazione radicale della nostra stessa essenza come idea che esclude l'esistenza del nostro corpo⁵¹⁴. Idea che altrimenti di per se stessa sarebbe impensabile, quanto è impossibile che dal nulla abbia origine qualcosa, essendo noi stessi, per essenza, potenza, ossia affermazione necessaria della nostra esistenza, in tutto e per tutto connessi e strettamente congiunti al nostro corpo ed al Corpo totale della Natura nel quale e per il quale siamo. In quell'idea si tocca il nostro punto limite e quello di ogni ordine possibile, come grado massimo di incoscienza e schiavitù.

Se «la cognizione dell'unione che la mente ha con tutta la Natura»⁵¹⁵ è il sommo bene, ed in essa riconosciamo il grado massimo di potenza e coscienza, quell'idea è la sua radicale negazione, e in quanto tale va combattuta come origine di ogni Utopia e Finzione, di ogni caos e passione.

Ricostituire un ordine, ricostruire la possibilità di agire, ovvero di pensare realmente, invece, va di pari passo con lo sforzo con il quale tentiamo di colmare il vuoto che ci separa dalle cose e da noi stessi. Così dobbiamo procedere secondo «la serie delle cause da un ente reale ad un altro ente reale»⁵¹⁶, e dedurre i gradi di realtà che mancano in ogni idea inadeguata e la cui assenza ci

⁵¹⁰ *TIE*, p. 79.

⁵¹¹ *Ivi*, p. 80.

⁵¹² R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche*, cit., p. 17.

⁵¹³ *Ibid.*

⁵¹⁴ Cfr. *E*, III, pr. 20, sch.

⁵¹⁵ *TIE*, p. 56.

⁵¹⁶ *TIE*, p. 158.

fa tentennare nella affermazione dell'idea, per riuscire a *vederla* nella sua pienezza, non pensandola correttamente in ciò che *deve essere*, ma cogliendola *in ciò che è*.

Solo riconnettendo, riportando pazientemente in modo «prolisso» le cose alle cause e poi alla loro misura e da questa alla Causa di ogni misura, solo pensando in questa necessità ed essendo causa di altra necessità, si passa lentamente ad una *alia veritatis norma*. Allora le cose non vengono più accolte nell'opinione né immaginate secondo l'ordine quotidiano delle affezioni, e nemmeno conosciute nel loro dover essere, ma viste nella loro essenza, nella loro derivazione necessaria e naturale, e nel loro far parte, come modi, di un ordine totale che solo attraverso esse si esprime e solo in esse è possibile *sentire*. Allora è possibile vederle nella loro perfezione, ossia nella loro realtà, e quanta più perfezione siamo in grado di percepire nelle singole cose, tanto più attivi siamo all'interno di questo stesso ordine, che cresce simultaneamente alla Gioia e raggiunge un suo apice. Il sentimento di questa pienezza è la coscienza della nostra necessità all'interno di questo Tutto, che si dà attualmente alla Mente in quanto Idea di questo Corpo totale ed infinito per l'essenza del nostro stesso corpo.

Ed è in questo sforzo, che la mente compie per cogliersi nella Verità, che si ritrova il grado massimo della potenza. Nella nostra stessa vita si dà un'infinita e necessaria affermazione di essere, secondo le infinite connessioni che siamo in grado di ricostruire, vedere e possedere, fino ad avere nella coscienza di quest'ordine la nostra Beatitudine. Solo in questa acquiescenza possiamo riposare, perché «in quanto conosciamo, non possiamo appetire se non ciò che è necessario, né in assoluto trovare soddisfazione se non nella verità»⁵¹⁷. Allora la parte migliore di noi, che è definita dall'intelligenza, è in accordo con l'ordine di tutta la natura. Allora finalmente anche noi, come Dio, siamo privi di passioni, e «tuttavia, però, sentiamo e sperimentiamo di essere eterni»⁵¹⁸.

Ma l'ordine non è compiuto comunque. Non nell'*Etica*. Non dopo il lavoro assiduo di quindici anni. E soprattutto non in questo tentativo e bisogno di giustificare la sua necessità. Tra una proposizione e l'altra c'è sempre la possibilità di trovare una connessione e un ordine più adeguato, di trasformare una proposizione in assioma, di ridurre il numero degli scoli o di cogliere una passione che non avevamo la forza di comprendere, e trovare così la libertà di pensarla. Ed infine solo capendo si può scoprire l'incompiutezza delle nostre idee e la necessità stessa di questa manchevolezza per desiderare di compierle ancora e più precisamente. L'*Etica* non è il sistema compiuto della Verità, pretendere che lo sia è contraddire la norma che la sostiene e che la rende oggi viva nel suo senso. Una costruzione razionale finita non potrà mai comprendere l'infinità delle determinazioni particolari, tentarne una deduzione totale è profondamente irrazionale. Equivale a dare al termine "razionale" un significato scisso dalla complessità inesauribile in cui consiste il reale. Mentre il gesto insopprimibile del nostro *intellectus* che continuamente insiste nella Libertà e Necessità di voler pensare adeguatamente è l'unico *debitus ordo* che vorremo poter assumere, non finito, non chiuso, ma Vero. L'*alia norma* che ancora oggi ci mostra l'*Etica* è questo *conatus*. E la concretezza e il rigore che le compete e richiede.

Nessuno ha preteso dir tutto. Ci si domanda se non sia problematizzabile la scissione che pur si è riconosciuta in Descartes tra verità e metodo, e quanto siano distanti le *Regulae ad directionem ingenii* cartesiane da un «buon ragionamento» o dal «debitus ordo» spinoziano. Quanto il bisogno di chiarezza e coerenza terminologica finisca per far assumere soluzioni troppo schematiche, che «funzionano» ma riducono. Una più approfondita conoscenza della tradizione matematica sia antica sia del Cinque-Seicento non ci permetterebbe, invece, di dare ai termini «analitico» e «sintetico», «geometrico» e «matematico» una maggior concretezza e consapevolezza, bilanciando un debito che pare ricadere sempre e solo sulla tradizione della logica aristotelica? Ci si domanda quanto nella costruzione spinoziana possa risultare ambiguo il termine «esterno» e quali tangenze si diano eventualmente rispetto alla posizione leibniziana. O come tra l'arbitrarietà cartesiana e il necessitarismo spinoziano sia recuperabile un mondo di fini pur mantenendo determinismo e libertà. E infine ci si domanda quale sia lo statuto epistemologico degli assiomi nella pratica scientifica di Spinoza alla luce delle moderne

⁵¹⁷ *E*, IV, cap. XXXII.

⁵¹⁸ *E*, V, pr. 23, sch.

concezioni dei sistemi formali, e quanto sia testualmente fondata una lettura strumentalistica e pragmatica, che in ogni caso non escluderebbe la più tradizionale interpretazione essenzialistica e ontologica, avvicinando l'*Etica* ad un sistema ipotetico deduttivo nel senso della moderna filosofia della scienza.

Ma la prima apertura la offre Spinoza stesso, quando accanto all'*alia norma* indicata dal *mos geometricus* pone altre cause, «le quali hanno reso possibile che gli uomini si accorgessero di questi pregiudizi comuni e fossero condotti alla conoscenza vera delle cose»⁵¹⁹.

Nessuno ha preteso dir tutto. Semplicemente si è cercato, partendo dalla condizione nella quale imprescindibilmente siamo, stretta da mille limiti e oscurità, di trovare un ordine per iniziare a dire e di farlo veramente, senza altra pretesa che la coscienza della necessità di trasformare in un'idea più adeguata questa Passione.

⁵¹⁹ *E*, I, app.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

Opere di Baruch Spinoza

B. SPINOZA, *Opera*, 5 voll., a cura di C. Gebhardt, Heidelberg, voll. 1-4: 1924, 1972²; vol. 5: 1987.

Edizioni italiane usate

L'emendazione dell'intelletto, a cura di M. Bertè, Liviana Editrice, Padova, 1966.

Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene, introduzione, edizione, traduzione e commento di F. Mignini, L.U. Japadre Editore, L'Aquila-Roma, 1986.

Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici, a cura di E. Scribano, Laterza, Roma-Bari, 1990.

Trattato teologico-politico, a cura di A. Dini, Bompiani, Milano, 2004².

Etica, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 2004⁴.

Trattato politico, a cura di P. Cristofolini, Edizioni ETS, Pisa, 1999.

Epistolario, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino, 1974².

Opere consultate di altri autori

DESCARTES R., *Oeuvres de Descartes*, éd. par C. Adam-P. Tannery, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996³.

Edizioni italiane usate

Cartesio. Opere filosofiche, a cura di E. Garin, 4 voll., Laterza, Roma-Bari

Da vol. 1 (1998⁴): *Frammenti giovanili*, tr. di E. Garin; *Regole per la guida dell'intelligenza*, trad. di G. Galli; *Il Mondo o Trattato della Luce, Discorso sul metodo*, trad. di M. Garin.

Da vol. 2 (2000⁸): *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, tr. di A. Tilgher.

Da vol. 3 (2000³): *I principi della filosofia*, tr. di A. Tilgher e M. Garin.

René Descartes. Tutte le lettere 1619-1650, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano, 2005.

HEGEL G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, tr. it. *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2006⁴.

HEGEL G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, tr. it. *Scienza della logica*, vol. 1, a cura di A. Moni, Laterza, Roma-Bari, 2004⁸.

HEGEL G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, tr. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, 3/II vol, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze, 1945.

Saggi consultati

BALIBAR E., *Spinoza e il transindividuale*, Ghibli, Milano, 2002.

BASSO P., *Il secolo geometrico. La questione del metodo matematico in filosofia da Spinoza a Kant*, Le Lettere, Firenze, 2004.

BLOCH O.R., *La Philosophie de Gassendi. Nominalisme, Matérialisme et Métaphyque*. Martinus Nijhoff, La Haye, 1971.

CANZIANI G., *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*, La Nuova Italia, Firenze, 1980.

CASSIRER E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, tr. it. *Storia della filosofia moderna*, vol. 1 e vol. 2, a cura di G. Colli, Einaudi, Torino, 1955-1961.

- CRISTOFOLINI P., «Spinoza e la gioia», in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*. Atti del congresso (Urbino 4-8 ottobre 1982), a cura di E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 197-204.
- CURLEY E., *Behind the geometrical method. A reading of Spinoza's Ethics*, Princeton University Press, 1988.
- CURLEY E., «Experience in Spinoza's Theory of Knowledge» in *Spinoza. A collection of critical essays* (a cura di M. Grene), University of Nôtre Dame Press, Nôtre Dame - Indiana, 1979, pp.25-59.
- CURLEY E., *Spinoza's geometric method*, «Studia Spinozana», vol. 2 (1986), pp. 151-69.
- DE ANGELIS E., *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, Università degli Studi di Pisa, Pisa, 1964.
- DE ANGELIS E., *Il metodo geometrico da Cartesio a Spinoza*, «Giornale critico della filosofia italiana», XVIII (1964), pp. 395-427.
- DE VLEESCHAUWER H.J., *More seu ordine geometrico demonstratum*, Mededelings van die Universiteit van Suid-Afrika, Pretoria, 1961.
- DI VONA P., *Studi sull'ontologia di Spinoza*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1960 e 1969.
- DI VONA P., *Baruch Spinoza*, La Nuova Italia, Firenze, 1975.
- DI VONA P., «La parte V dell'*Ethica*», in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*. Atti del congresso, (Urbino 4-8 ottobre 1982), a cura di E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 237-248.
- GABBEY A., «Mechanical Philosophies and their explanations», in *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, ed. by C. Lüthy, J.E. Murdoch, W.R. Newman, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001, pp. 441-465.

- GIANCOTTI E., «Il Dio di Spinoza», in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del congresso*, Atti del congresso, (Urbino 4-8 ottobre 1982) a cura di E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 35-50.
- GIANCOTTI E., «Sul concetto spinoziano di *mens*», in *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza* (a cura di G. Crapulli ed E. Giancotti), Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1969, pp. 119-184.
- GILBERT N.W., *Renaissance Concepts of Method*, Columbia University Press, New York and London, 1960.
- GREGORY T., *Scetticismo e empirismo. Studio su Gassendi*, Laterza, Bari, 1961
- GUEROULT M., *Descartes selon l'ordre des raisons. Vol. I, L'âme et Dieu, Vol. II, L'âme et le corps*, Aubier-Montaigne, 1953.
- GUEROULT M., *Spinoza. Dieu (Ethique, I)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1969.
- GUEROULT M., *Spinoza. L'âme (Ethique, II)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974.
- GUEROULT M., «Spinoza's letter on the infinite» in *Spinoza. A Collection of Critical Essays* (a cura di M. Grene), University of Nôtre Dame Press, Nôtre Dame - Indiana, 1979, pp. 182-212.
- GUEROULT M., *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1970.
- KARGON R.H., *Atomism in England from Hariot to Newton*, Oxford, Clarendon Press, 1966, tr. it. *L'Atomismo in Inghilterra da Hariot a Newton*, a cura di D. Panzieri, Il Mulino, Bologna, 1983.
- KLEVER W., «Quasi aliquod automa spirituale» in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del congresso* (Urbino 4-8 ottobre 1982), a cura di E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 249-58.

- KLEVER W., *Axioms in Spinoza's Science and Philosophy of Science*, «Studia Spinozana», vol. 2 (1986), pp. 171-95.
- MACHERY P., *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*, PUF, Paris, 1998.
- MACHERY P., *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La seconde partie. La réalité mentale*, PUF, Paris, 1997.
- MACHERY P., *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la liberation*, PUF, Paris, 1994.
- MACHERY P., *Hegel ou Spinoza*, François Maspero, Paris, 1979.
- MATHERON A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1969.
- MATHERON A., «Etat et moralité selon Spinoza», in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*. Atti del congresso (Urbino 4-8 ottobre 1982), a cura di E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 343-354.
- MCKEON R., *Causation and the Geometrical method in the philosophy of Spinoza*, «The Philosophical Review», vol. 39, no 2 (1930), pp. 178-189.
- MESSERI M., *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Il Saggiatore, Milano, 1990.
- MIGNINI F., *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari, 1983.
- MIGNINI F., *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma, 2002.
- MIGNINI F., «Le Dieu Substance de Spinoza comme potentia absoluta» in *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI-XVII* (a cura di G. Canziani, M.A. Granata, Ch.Y. Zarka), Franco Angeli, Milano, 2000, pp. 387-409.
- MIGNINI F., *L'intendere come puro patire. Passività e attività della conoscenza in Spinoza*, «La Cultura», XXV, 1 (1987), pp. 120-51.

- MIGNINI F., «Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del *Tractatus de intellectus emendatione* di Spinoza», in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Atti del congresso (Urbino 4-8 ottobre 1982), a cura di E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 515-25.
- MOREAU P.F., *La ragione pensante*, Editori Riuniti, Roma, 1998.
- MOREAU P.F., *Problèmes du Spinozisme*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2006.
- MORFINO V., *Spinoza contro Leibniz. Documenti di uno scontro intellettuale. 1676-1678*, Unicopli, Milano, 1994.
- MORFINO V., *IncurSIONI spinoziste*, Mimesis, Milano, 2002.
- MORMINO G., *Determinismo e utilitarismo nella teodicea di Leibniz*, FrancoAngeli, Milano, 2005.
- NADLER S., *Spinoza. A Life*, Cambridge University Press, 1999, trad. it. *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2002.
- NEGRI A., *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma, 2006².
- OSLER M.J., «How Mechanical Was The Mechanical Philosophy? Non-Epicurean Aspects of Gassendi's Philosophy of Nature», in *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, ed. by C. Lüthy, J.E. Murdoch, W.R. Newman, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001, pp. 423-439.
- POZZI P., «L'intendere come puro patire nel *Breve Trattato*: note sulla gnoseologia di Spinoza», in *Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul Breve Trattato di Spinoza* (a cura di F. Mignini), L.U. Japadre, L'Aquila-Roma, 1990, pp. 235-64.
- SCRIBANO E., *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Franco Angeli, Milano, 1988.
- WOLFSON H.A., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, Cambridge-London, 1983.

WOLFSON H.A., «Behind the Geometrical Method in Spinoza» in *Spinoza. A Collection of Critical Essays* (a cura di M. Grene), University of Nôtre Dame Press, Nôtre Dame - Indiana, 1979, pp. 3-24.

Ma l'ordine non è compiuto comunque. Non nell'*Etica*. Non dopo il lavoro assiduo di quindici anni. Tra una proposizione e l'altra c'è sempre la possibilità di trovare una connessione e un ordine più adeguato, di trasformare una proposizione in assioma, di ridurre il numero degli scolii o di cogliere una passione che non avevamo la forza di comprendere, e trovare così la libertà di pensarla. E solo capendo si può scoprire l'incompiutezza delle nostre idee e desiderare di pensarle ancora e più precisamente. L'*Etica* non è il sistema compiuto della Verità, pretendere che lo sia è contraddire la norma che la sostiene e che la rende oggi viva nel suo senso. Una costruzione razionale finita non potrà mai comprendere l'infinità delle determinazioni particolari: tentarne una deduzione totale è profondamente irrazionale. Equivale a dare al termine "razionale" un significato scisso dalla complessità inesauribile in cui il reale consiste. Mentre il gesto insopprimibile del nostro *intellectus* che continuamente insiste nella Libertà e Necessità di voler pensare adeguatamente è l'unico *debitus ordo* che vorremo poter assumere, non finito, non chiuso, ma Vero. L'*alia veritatis norma* che ancora oggi ci mostra l'*Etica* è questo *conatus*. E la concretezza e il rigore che le compete e che richiede.

Sara Pagliano si è laureata nel 2007 con Gianfranco Mormino in Storia della Filosofia Morale all'Università degli Studi di Milano. Attualmente è dottoranda in filosofia presso la stessa Università.