

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BOLOGNA

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

(XVIII° ciclo)

**Contributi sulla teoria delle nozioni comuni
in Spinoza**

Relatore:

Prof. Domenico Felice

Presentata da:

Alessandro Ceccarelli

Coordinatore:

Prof. Walter Tega

Tesi per il conseguimento del titolo.

Settore scientifico-disciplinare: M-FIL/06 (Storia della Filosofia)

Anno Accademico 2006/2007

INDICE

| | |
|--|-------------|
| SIGLE E ABBREVIAZIONI | p. 1 |
| INTRODUZIONE..... | p. 3 |
| 1. LO STATUS QUAESTIONIS NELLA LETTERATURA CRITICA..... | p. 7 |
| 1.1 NOTE PRELIMINARI SULLA TEORIA DELLE NOZIONI COMUNI NELLA SECONDA PARTE DELL'ETHICA | p. 7 |
| 1.2 PIERO DI VONA: L'ARTICOLAZIONE DELLA TEORIA SPINOZIANA DELL'UNIVERSALE E LO STATUTO ONTOLOGICO DELL'ESSERE COMUNE | p. 11 |
| 1.3 MARTIAL GUEROULT: ASTRATTO E CONCRETO NELLA FISICA E NELLA TEORIZZAZIONE DELLE NOZIONI COMUNI..... | p. 14 |
| 1.4 LA «FUNZIONE PRATICA» DELLE NOZIONI COMUNI SECONDO GILLES DELEUZE | p. 18 |
| 1.5 LA DESTITUZIONE DELLA CONOSCENZA RAPPRESENTATIVA E LA LEGITTIMITÀ DELLE NOZIONI COMUNI SECONDO MANFRED WALTHER | p. 22 |
| 1.6 LA NATURA DELLA MENS E LA DUPLICE FONDAZIONE DELLA CONOSCENZA RAZIONALE NELLA LETTURA DI FILIPPO MIGNINI | p. 27 |
| 1.7 L'INTROVABILE AUTONOMIA DELLA RAGIONE SPINOZISTA NELLE NOTE CRITICHE DI JONATHAN BENNETT..... | p. 31 |
| 1.8 MARGARET WILSON E LE NOZIONI COMUNI COME PRINCIPIO ORDINATORE DELLE PERCEZIONI | p. 34 |
| 1.9 LE NOZIONI COMUNI COME “ASTRAZIONI DETERMINATE” NEL COMMENTARIO DI PIERRE MACHEREY..... | p. 38 |
| 1.10 FRANÇOIS ZOURABICHVILI E L'IPOTESI DELLA «FISICA COGITATIVA» | p. 42 |
| 1.11 LE NOZIONI COMUNI E LA “DOPPIA MENTE” DELL'ETHICA SECONDO EMANUELA SCRIBANO..... | p. 47 |
| 1.12 NOZIONI COMUNI, AFFEZIONI E APTITUDO DEL CORPO NELL'INTERPRETAZIONE DI CRISTINA SANTINELLI | p. 52 |
| 1.13 RICAPITOLAZIONE E PROSPETTIVE D'ANALISI..... | p. 55 |

| | | |
|-----------|---|--------|
| 2. | LA CONOSCENZA RAZIONALE E LE NOZIONI COMUNI NEGLI SCRITTI | |
| | ANTECEDENTI L' <i>ETHICA</i> | p. 60 |
| 2.1 | LA SITUAZIONE DEI TESTI E I CRITERI DI QUESTA DISAMINA | p. 60 |
| 2.2 | IL TERZO MODO DI PERCEZIONE NEL <i>TRACTATUS DE EMENDATIONE INTELLECTUS</i> | p. 62 |
| 2.3 | LA <i>KORTE VERHANDELING</i> E I TRATTI DISTINTIVI DELLA RAGIONE. | p. 74 |
| 2.3.1 | <i>La ragione come «vera convinzione»</i> | p. 74 |
| 2.3.2 | <i>I concetti morali dal punto di vista della ragione.</i> <i>Ulteriori aspetti rilevanti nella teoria del corpo e degli affetti</i> | p. 79 |
| 2.3.3 | <i>Enti di ragione e conoscenza metafisica</i> | p. 85 |
| 2.4 | «ALIQUID COMMUNE STATUENDUM EST»: I SENTIERI INTERROTTI DEL <i>TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE</i> | p. 94 |
| 2.5 | NOZIONI COMUNI STOICHE E SPINOZIANE NELLE STRATEGIE ARGOMENTATIVE DEL <i>TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS</i> | p. 105 |
| 2.5.1 | <i>Gli assi tematici principali e le questioni di fondo</i> | p. 105 |
| 2.5.2 | <i>I titoli di legittimità della ragione di fronte alla rivelazione</i> | p. 107 |
| 2.5.3 | <i>L'inflessione stoica delle nozioni comuni tra filosofia e senso comune</i> | p. 114 |
| 2.5.4 | <i>Nozioni comuni spinoziane tra interpretazione della natura e interpretazione della Scrittura</i> | p. 121 |
| 3. | ASSIOMI E NOZIONI COMUNI. LE AVVENTURE DEL <i>MOS GEOMETRICUS</i> | p. 128 |
| 3.1 | UNA QUESTIONE DI NOMENCLATURA? | p. 128 |
| 3.2 | NATURA E NOMI PROPRI DEI PRINCIPI DELLA CONOSCENZA DIMOSTRATIVA. ARISTOTELE, EUCLIDE E PROCLO | p. 135 |
| 3.2.1 | <i>L'inquadramento terminologico e concettuale dei principi negli <i>Analytica Posteriora</i></i> | p. 135 |
| 3.2.2 | <i>Proclo e lo strano caso delle «nozioni comuni» nel primo libro degli <i>Elementi</i></i> | p. 143 |
| 3.3 | DESCARTES: DALLE NOZIONI SEMPLICI ALLA PROVA ONTOLOGICA <i>MORE GEOMETRICO DISPOSITA</i> | p. 150 |
| 3.4 | SPINOZA: LA 'TEORIA' DELLE NOZIONI COMUNI RISPETTO ALLA 'PRATICA' DEGLI ASSIOMI..... | p. 162 |

| | | |
|-------|--|--------|
| 3.4.1 | <i>Ipotesi sull'identificazione di assiomi e nozioni comuni nei testi spinoziani.</i> | p. 162 |
| 3.4.2 | <i>Assiomi e definizioni e l'evoluzione del mos geometricus dal 1661 alla redazione definitiva dell'Ethica</i> | p. 168 |

| | | |
|---------------------|--|--------|
| BIBLIOGRAFIA | | p. 175 |
|---------------------|--|--------|

SIGLE E ABBREVIAZIONI

G *Spinoza Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg, C. Winters, 1972 [1925], 4 voll. (il numero romano indica il volume, seguito dal numero di pagina e di riga in cifra araba)

TIE *Tractatus de intellectus emendatione*

KV *Korte Verhandeling*
(la cifra romana indica la parte, seguita dal capitolo in cifra araba e dal paragrafo introdotto da §)

CM *Cogitata Metaphysica*
(parte in cifra romana, capitolo in cifra araba)

PPC *Principia Philosophiae Renati Cartesi*

TTP *Tractatus theologico-politicus*

Ep. *Epistolae*

Adn. *Adnotatio*

E *Ethica*

1,2,3: parte prima, seconda, terza ecc.

Praef.: *Praefatio*

App.: *Appendix*

Ax: *Axioma*

Post.: *Postulatum*

Def.: *Definitio*

Expl.: *Explicatio*

P: *Propositio*

D: *Demonstratio*

S: *Scholium*

C: *Corollarium*

Lem.: *Lemma*

INTRODUZIONE

Le ricerche qui presentate vertono sulla teoria delle nozioni comuni (*communes notiones*), denominazione con la quale la gnoseologia di Spinoza intende i concetti fondamentali e primi della ragione, atti a fissare le caratteristiche della conoscenza adeguata. Un presupposto sotteso alle nostre analisi è il fatto che nel suo capolavoro, l'*Ethica*, il pensatore olandese abbia inteso fornire una teoria completa, non solo perché questa si avvale di una deduzione formale (*E* 2PP37-40), ma anche in quanto è documentabile il riferimento alle nozioni comuni in contesti non attinenti alla gnoseologia.

In queste note preliminari vanno fissati alcuni punti che valgono in generale per gli scopi di uno studio organico di questa teoria, compito che ancora non è stato intrapreso dalla critica malgrado la già nutrita e vasta produzione di studi sullo spinozismo sia andata crescendo negli ultimi decenni in maniera esponenziale. In particolare, preliminarmente all'esame dello *status quaestionis* che si svolgerà nel primo capitolo, è bene mettere in evidenza quegli approcci e quelle precomprensioni che pregiudicano una corretta impostazione degli aspetti teoretici sottesi alle *communes notiones* spinoziane e più in genere alla sua peculiare concezione della ragione come «genere di conoscenza».

Ci sono luoghi comuni interpretativi che tuttora hanno risonanza nell'ambiente scientifico e che possono rendere scorretto o deformante l'approccio ai problemi. Possiamo intenderli, riprendendo una ben nota espressione di Bachelard, come «ostacoli epistemologici». Li raccogliamo in 4 punti:

- 1) *Opposizione esclusiva di empirismo e razionalismo*. Secondo un assunto riconducibile a schemi storiografici posticci, si dovrebbe ritenere che la tematizzazione della *ratio* presso un filosofo universalmente ritenuto “razionalista” debba confermare per forza di cose questa immagine consolidata.

A prescindere dal fatto che riguardo a Spinoza sarebbe più pertinente parlare di “deduttivismo” – l'approccio per cui, ad esempio, il nesso di dipendenza che lega i modi finiti alla sostanza infinita è identico alla relazione che lega la definizione di una entità geometrica alla nozione sue proprietà – diversi sono i luoghi dell'opera

spinoziana che mostrano come la teorizzazione della *ratio* contempra l'emergenza di aspetti che potrebbero essere benissimo qualificati come empiristici; del resto la dimensione dell'esperienza risulta un termine *a fortiori* implicato nel corpo di problematiche che assegna alla teorizzazione delle nozioni comuni una rilevanza innegabile, che non si limita all'aspetto gnoseologico.

2) *Riduzione delle nozioni comuni alla questione dell'origine dell'adeguato*. Poiché non si può inferire dalla presenza di un vocabolo alla presenza di un concetto ("origine-origo" è termine relativamente frequente nella seconda parte dell'*Ethica*) e poiché il termine con il quale Spinoza stigmatizza il senso e il ruolo delle nozioni comuni è "fondamento", in particolare là dove le definisce con la formula *fundamenta nostri ratiocinii* (E 2P40S2), bisogna tenere separate l'esigenza, di una concezione genetica e causalistica della *ratio* – che fisserà saldamente la ragione all'interno dei parametri della conoscenza adeguata – dalla questione presunta di un luogo d'origine dell'adeguato di cui sarebbero sinonimo le idee di proprietà comuni. Ciò infatti sarebbe in contrasto con quelle premesse gnoseologiche che risultano una costante anche dalle opere antecedenti l'*Ethica*, dove non si parla della ragione come conoscenza per nozioni comuni (*Tractatus de emendatione intellectus*, *Korte Verhandeling*). Un esame di questi antecedenti sarà svolto nel secondo capitolo.

3) *Nozioni comuni intese come astrazioni legittime*. Non privo di legami con la precedente, questo assunto consisterebbe nel risolvere a buon mercato il problema del senso di una teoria la quale, tra l'altro, rimodella i distinguo sottesi ai tre generi di conoscenza (immaginazione, ragione, intuizione) in funzione della questione (empirista!) delle modalità di formazione dei nostri concetti generali. La deduzione garantirebbe una classe di concetti che come tale andrebbe rubricata sotto le *perceptiones* pure e semplici; l'astrazione è infatti operazione che compete alla immaginativa pura e semplice, Spinoza non smette mai di riconoscerlo.

Se ci si pone dal punto di vista secondo cui questa teoria è stata formulata, si capisce immediatamente che è errato ritenere che i concetti base della ragione derivino da una processo dove la mente "estrae" per così dire le proprietà che sono comuni ai corpi che percepisce. Infatti ciò che pertiene all'ordine cogitativo non può produrre effetti sulla materia.

In ogni caso, un corretto approccio alle premesse adottate nel quadro della deduzione comporterà il riconoscere che le nozioni comuni non possono consistere

in enti di ragione (*entia rationis*), ma semmai in criteri sovraordinati agli enti di ragione. Una disamina condotta su testi della *Korte Verhandeling* ci sarà di aiuto in questo senso.

- 4) *Confusione di pertinenze, usi e significati di “nozione comune” e “assioma”*. In Euclide sotto la voce nozioni comuni vengono rubricati asserti indimostrabili che sarebbero condivisi da tutte le scienze e in genere dalle costruzioni razionali che fanno riferimento ad una conoscenza di tipo dimostrativo, capace di produrre conclusioni e di procedere dal più al meno noto. In Descartes, il recupero del metodo geometrico a fini didattico-espositivi assimila assiomi e nozioni comuni, mentre tale assimilazione sarebbe un assurdo dal punto di vista del filosofo di Amsterdam, del quale può essere ricostruita la concezione degli assiomi come verità indubitabili ma tali da esprimere esclusivamente relazioni tra concetti.

Sebbene gli assiomi condividano specifici tratti con le nozioni comuni, non può essere loro assegnata la medesima funzione di «fondamenti» che il filosofo ascrive esplicitamente alle seconde. Stando a ciò che attestano i luoghi implicati, «fondamento» è ciò su cui ci si basa per poter procedere in una conoscenza di tipo deduttivo o dimostrativo, è la garanzia ultima che tutta questa concatenazione si muove nell'elemento del vero – mentre «principio» si dice ciò che in questa concatenazione assolve alle funzioni di una premessa o di un punto di partenza: l'assioma o il postulato.

Infine, va notato che non si potrebbe parlare di una “teoria” delle nozioni comuni se l'esigenza di una deduzione formale della loro necessaria adeguatezza non fosse inscritta in negativo nella spiegazione dell'errore come portato dei meccanismi immaginativi e degli effetti di conoscenza che essi dispiegano *in re* (E 2PP30-31). Questo dato (cioè la completezza della teoria) non è stato compreso o di esso non si è tenuto conto in quanto di per sé tale teoria comporta, nell'economia argomentativa caratteristica del «De Mente» (la seconda parte dell'*Ethica*), un certo rovesciamento di prospettiva, di cui è inopportuno dare conto qui.

Ad ogni modo, che Spinoza considerasse la sua concezione delle nozioni comuni come una teoria completa ci è confermato da un testo ulteriore alla deduzione delle proprietà della *ratio* (E 2P47S), dove si tratta di qualificare l'intuizione (*scientia intuitiva*) come modalità autonoma della conoscenza adeguata; qui l'autore lamenta l'assenza di un'esperienza che sia comune al «divino» e all'«umano». Ciò di cui tutti

fanno esperienza inevitabilmente e per tutto, ha carattere fisico e sensibile, per cui è problematico stabilire un'idea di Dio vera ed universale che possa essere comune a tutti gli uomini così come possono esserlo invece le nozioni comuni, innestate apriori nella nostra esperienza della realtà fisico-sensibile.

1. LO STATUS QUAESTIONIS NELLA LETTERATURA CRITICA

1.1 NOTE PRELIMINARI SULLA TEORIA DELLE NOZIONI COMUNI NELLA SECONDA PARTE DELL'*ETHICA*

Quella che segue è una rassegna concernente alcune interpretazioni maggiori della teoria delle nozioni comuni in Spinoza. L'arco cronologico di riferimento va dall'inizio degli anni '60 per arrivare ai giorni nostri; per quanto riguarda le letture precedenti questa data, un resoconto valido si trova nel saggio di Piero Di Vona di cui si dirà tra breve¹. Prima di cominciare la nostra disamina – una disamina che per forza di cose dovrà entrare nel merito di singole interpretazioni e commenti, quindi dei testi spinoziani implicati – sarà bene dare ragguagli preliminari sulla teoria delle nozioni comuni e sugli snodi sistematici che essa chiama in causa.

Nella seconda parte dell'*Ethica* («De Mente») una breve sequenza di proposizioni (*E* 2PP37-40S2) introduce la conoscenza adeguata facendo riferimento alle nozioni comuni, concetti dei quali viene dimostrata la necessaria adeguatezza. Per quanto attiene agli snodi precedenti di questa parte del capolavoro spinoziano, si ha una prima sequenza di proposizioni (*E* 2PP1-13) sulla natura della mente intesa secondo la sua origine, vale a dire il pensiero come attributo di Dio.

Questa parte sfocia nella definizione della mente umana come idea del proprio corpo esistente in atto (*E* 2P13) e definisce, con la tesi cosiddetta del “parallelismo” – l'identità di ordine e connessione degli attributi e dei modi che in essi conseguono e da essi dipendono – (*E* 2P7), un aspetto sistematico imprescindibile per l'intera opera.

Un'altra parte, intercalata tra le proposizioni 13 e 14 consiste nella spiegazione della natura dei corpi in generale (fisica) e del corpo umano in particolare (fisiologia) in funzione delle determinazioni proprie all'attributo dell'estensione (nel seguito faremo riferimento a questa parte con l'espressione “abbozzo di fisica”).

Nel seguito una lunga sequenza di proposizioni (*E* 2PP15-31C) spiega la natura e le capacità della mente umana a partire dalle sue leggi di funzionamento: la percezione di cose esterne e la produzione di rappresentazioni immaginative. L'autore conclude che

¹ P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza I. L'ordinamento delle scienze filosofiche. La «ratio». Il concetto di ente*, Firenze, La Nuova Italia, 1960, pp. 146 ss.

le idee che formiamo a partire di queste ultime sono tutte inadeguate (*E 2PP24-31C*); il segmento deduttivo riguardante le nozioni comuni è inoltre preceduto da una teoria dell'errore (*E 2PP32-34*).

Dopo aver stabilito che l'oggetto della nozione comune non costituisce l'essenza di alcuna cosa singolare (*E 2P37*) e aver dimostrato che di ciò che è comune a tutte le cose non si può formare che un concetto adeguato (*E 2P38*), cioè completo e parimenti universale, il filosofo afferma la condivisione di questa tipologia di concetti da parte di tutte le menti (*E 2P38C*). Vengono poi dedotte quelle nozioni che non sono universali in senso assoluto, ma comuni solo a certe menti e tali da riferirsi esclusivamente a certi oggetti (*E 2P39*). A proposito di queste nozioni comuni «proprie» i testi aggiungono che sono tanto più numerose quanto più il corpo che è oggetto della mente che le pensa è capace di comporre le sue parti con gli altri corpi, attuando rapporti sempre differenti (*E 2P39C*).

Altro momento notevole in questo gruppo di testi è la spiegazione del carattere necessariamente inadeguato dei termini universali e trascendentali (*E 2P40S1*), la cui origine immaginativa viene provata quasi a definire un contrasto rispetto all'origine non immaginativa delle nozioni comuni: non a caso poco prima di fissare in un quadro definitivo i tre generi di conoscenza (*E 2P40S2*), Spinoza classifica tre tipologie principali di nozioni generali distinguendole in immaginative e razionali. Viene così chiarito che la possibilità di formare concetti generali non è monopolio dell'immaginazione e che si dà un genere a parte di oggetti che non possono non venir colti nella loro universalità e necessità dalla ragione.

Quali assunti, nelle parti precedenti, permettono di definire la natura della conoscenza razionale e dei suoi principi? Ci sono elementi di vario ordine: innanzitutto il fatto che si dia qualcosa di comune a tutte le cose rimanda alla tesi secondo cui «tutti i corpi convengono in qualcosa» (*E 2P13Slem.2*): questi ultimi, partecipando dell'attributo dell'estensione e del suo modo infinito immediato, cioè del moto e della quiete, condideranno necessariamente queste determinazioni che declinano la componente oggettiva della realtà fisica e quindi anche degli aspetti fisiologici che presiedono alla nostra percezione.

Questo è però soltanto un aspetto della questione, poiché una definizione dell'essere comune dal punto di vista concettuale viene data affermando che si tratta di ciò che è ugualmente nella parte e nel tutto, dove l'avverbio «ugualmente» marca il fatto che, malgrado la parzialità e la parzializzazione che sono intrinseche alle nostre

rappresentazioni, si dà qualcosa di comune del quale non possiamo non formare un'idea adeguata.

Il *percipere* ordinario coglie cose particolari a partire da una prospettiva determinata, esterna ed eccentrica rispetto all'infinita concatenazione di cause che le ha rese possibile. L'oggetto che s'impone al *percipere* come «comune» è ciò di cui tutti e ciascun particolare partecipa; di tale oggetto non possiamo avere nozione se non facendo riferimento alla sua causa. L'idea che formiamo a partire da tale dimensione, immanente alla realtà degli individui (diversi tra loro e identici a sé proprio tramite ciò che li accomuna) sarà comunque integrale, cioè comprensiva dei nessi che determinano la cosa nella sua necessità e intelligibilità.

Per quanto riguarda le dimostrazioni di questi enunciati, esse provano che il modo in cui l'idea consegue in Dio, cioè nell'attributo del pensiero, rispetta le stesse condizioni per le quali è data in noi. Dio cioè ha l'idea della proprietà comune non in quanto è affetto da infinite modificazioni della sua natura pensante, modificazioni inattuabili alla *cogitatio* umana, ma in quanto costituisce formalmente la natura della nostra mente. Spinoza cioè tiene conto di un criterio formulato separatamente (*E* 2P11C) che stabilisce le cause del nostro percepire inadeguatamente, mentre indirettamente esprime un requisito indispensabile della conoscenza adeguata: queste cause rimandano al fatto che in Dio si dà una certa idea x (che viene simultaneamente pensata da noi) non in quanto Dio è causa della nostra mente, non in quanto ne costituisce l'essenza di cosa pensante singolare, ma in quanto è affetto simultaneamente dalla nostra mente-idea e da altre idee che ci è impossibile cogliere. Ciò che in Dio è pensato integralmente, mediante una trama di nessi in cui è compresa la nostra mente, viene da noi percepito in modo mutilato, inadeguatamente.

Non è chiaro come questo criterio venga 'applicato' all'interno delle dimostrazioni, dove significativamente occorrono proposizioni attinenti alla critica della conoscenza immaginativa (*E* 2P25, *E* 2P27), con le quali si era stabilito che la percezione che abbiamo del nostro corpo o dei corpi esterni non è adeguata. Con ciò Spinoza sembra voler sancire, da un punto di vista 'fenomenologico', la simultaneità di adeguato e inadeguato: sotto un certo riguardo le condizioni di possibilità dell'*imaginari* devono coincidere con quelle del *ratiocinium*. La nostra conoscenza si verifica sempre per tramite delle affezioni corporee, mentre la differenza è data dall'attività o dalla passività della mente, dalla «disposizione» della mente.

A questo proposito va ricordato l'unico testo che anticipa, nelle parti dedicate all'immaginazione, il tema di cui ci occupiamo (*E 2P29S*). Esso afferma che la mente non può avere una conoscenza adeguata di sé, del proprio corpo o degli altri corpi nella misura in cui è determinata a pensare dall'«ordine comune della natura» (*ordo communis naturae*²), mentre il contrario avviene se essa è determinata dal proprio interno ad unire le proprie percezioni e a confrontarle concependole secondo le loro proprietà comuni, cioè indipendentemente dall'ordine attribuitogli dalla memoria e dall'immaginazione.

Questo è in estrema sintesi il quadro entro cui prende forma la tematizzazione della ragione come conoscenza per nozioni comuni; si tratta di un quadro che trova la sua unità organica nella spiegazione dei tre generi di conoscenza con le loro differenze e i loro tratti comuni. Nel testo dedicato a questo aspetto (*E 2P40S2*), la mente razionale si compone delle nozioni comuni e di tutte le idee (adeguate) che otteniamo a partire da esse. Oltre la ragione però sta la scienza intuitiva, il terzo genere di conoscenza che ha per oggetto le essenze delle cose singolari nel loro rapporto costitutivo con l'essenza della sostanza, che percepiamo tramite i suoi attributi. La scienza intuitiva viene qui presentata in forma estremamente sintetica senza che sia possibile identificare, nelle battute precedenti, una esposizione riguardante le sue condizioni di possibilità analoga a quella concernente la ragione.

Con le nozioni comuni è stata impostata una concezione genetica della *Ratio*, ma è stato altresì definito un criterio univoco per demarcare l'adeguato rispetto all'inadeguato, mentre l'aggiunta successiva di un terzo genere di conoscenza, che si accompagna alla conclusione secondo cui soltanto l'immaginazione può essere causa di errore, obbliga Spinoza ad elaborare in una parte successiva le implicazioni della conoscenza adeguata (*E 2PP44-47S*): la mente conosce le cose dal punto di vista della necessità e dell'eternità, cioè tali quali sono in sé, tali quali Dio stesso le conosce. Le nozioni comuni, come conferma un'occorrenza dimostrativa (*E 2P46D*), sono direttamente coinvolte in questa spiegazione del senso integrale dell'*adaequatio*. Ciò è inevitabile, visto che da una parte si ha ancora a che fare con un'esposizione *de natura Rationis*, dall'altra bisogna impostare il «fondamento» della conoscenza di terzo genere, cioè l'idea adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio.

² Cfr. *E 2P29S*: «[...] la Mente non ha una conoscenza adeguata, ma soltanto confusa di se stessa, del proprio Corpo e dei corpi esterni ogni qual volta percepisce le cose secondo il comune ordine della natura».

Tra il «fondamento» del pensiero discorsivo e il «fondamento» dell'intuizione deve darsi una qualche forma di continuità, sebbene non vi siano indicazioni esplicite dell'autore su questo punto. Bisogna comunque precisare che quello definito in queste ultime battute del libro *De Mente* è un punto di vista in qualche modo provvisorio poiché nella quinta parte («De potentia intellectus, seu de libertate humana») la conoscenza adeguata si arricchisce di nuovi contenuti e determinazioni (prodotto immanente dell'intelletto, parte eterna della mente, ecc.), mentre le distinzioni concettuali che là fungevano da principio organizzatore del discorso (adeguato/inadeguato, generi di conoscenza, modi di formazione di idee generali) perdono il loro peso specifico a favore di una prospettiva 'integrale' che mette al centro esclusivamente la potenza di agire della mente, il *conatus intelligendi* che la connota al di là della descrizione dei suoi processi e delle sue funzioni.

1.2 PIERO DI VONA: L'ARTICOLAZIONE DELLA TEORIA SPINOZIANA DELL'UNIVERSALE E LO STATUTO ONTOLOGICO DELL'ESSERE COMUNE

Cominciamo dunque dalla traccia di lettura svolta da Di Vona, che attraverso il confronto con alcuni contributi precedenti (Darbon, Robinson, Wolfson) definisce una prospettiva critica autonoma e articolata. Prospettiva che non è interessata alla tematizzazione delle nozioni comuni in quanto tale, ma al suo significato nel contesto del problema della conoscenza dell'universale, ovvero dell'universalità che compete alla conoscenza razionale e in particolare alla metafisica. Tale problema, per Di Vona, non può essere risolto univocamente all'interno della posizione nominalista fatta propria dal pensatore olandese, poiché questa non investe il carattere universale di una nozione come tale, quanto il modo di formazione che essa prevede, a partire dal quale si deve stabilire il valore che essa possiede rispetto alla conoscenza vera³. L'aspetto prioritario riguarda la coerenza di una posizione articolata, che prevede sia la destituzione dei termini universali e trascendentali come effetti dell'impotenza dell'immaginazione (*E* 2P40S1), sia l'ammissione che l'universale spiega l'essenza adeguata di una cosa, per quanto in modo astratto (*E* 2P49S).

Non ci sarebbe un contrasto tra i due assunti, perché per Spinoza non la natura dell'universale, ma le modalità della sua formazione comportano una critica negativa,

³ Cfr. P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza I*, cit., p. 81; p. 154.

dove proprio ciò che determina la mente a pensare tramite quei termini o quelle nozioni è indice di costitutiva inadeguatezza: «le critiche di Spinoza colpiscono non la universalità della nozione in se stessa considerata e il bisogno conoscitivo espresso dall'universalità, ma il metodo e i modi in cui la nozione è formata»⁴.

Se le cose stanno così, allora il «bisogno conoscitivo» che si riferisce all'universalità può essere discriminato rispetto alle operazioni immaginative che la implicano, dove il generale si fa segno o indice di uno o più particolari non rappresentabili. Ora, se la destituzione dell'universale, dove si riscontrano motivi e argomenti hobbesiani, è nominalista, d'altro canto la comprensione del rango e del valore dell'universalità denuncia una posizione moderatamente realista. Non c'è un'opposizione simmetrica tra termini universali e nozioni comuni, in quanto il modo in cui vengono formati e percepiti perlopiù i primi, che denota le deficienze del pensiero rappresentativo, non affetta la nozione universale (*notio universalis*) come tale, sia dal punto di vista ontologico che dal punto di vista assiologico.

Precisiamo ancora il punto. Rifacendosi ad un testo in *E 2P49S*, Di Vona sostiene che

[...] l'esempio di universale dato da Spinoza – l'affermazione dell'idea – è di grande significato. Infatti esso prescinde da ogni relazione esteriore e potenza della immaginazione, essendo una realtà affatto interna al pensiero. Proprio all'inizio dello scolio... Spinoza prende cura di distinguere con precisione l'idea dell'immagine, riferendo la prima alla *cogitatio* e la seconda ai puri moti corporei. Qui, dunque, la critica dell'universale, svolta nello scolio I della proposizione XL della parte II, non cade a proposito⁵.

Perciò, l'universale considerato come tale «comprende sempre una essenza adeguata e significa una comunanza reale tra gli individui di cui è predicato... v'è comunanza reale, perché l'universale significa appunto una essenza adeguata la quale è attuata in modi diversi nei differenti individui»⁶.

Tutto questo proverebbe che le nozioni comuni s'inseriscono all'interno di un modo d'intendere l'universale – la sua natura, il suo rango, le sue funzioni –, che lega Spinoza a rappresentanti della scolastica olandese come Keckermann piuttosto che al nominalismo hobbesiano. Ora però va considerata la posizione dell'autore al riguardo della deduzione delle nozioni comuni, posizione collaterale ma organica rispetto alle indicazioni riguardanti la natura dell'universale.

⁴ *Ibidem*, p. 83.

⁵ *Ibid.*, p. 156.

⁶ *Ibid.*, p. 155.

Di Vona intende paragonare il ruolo delle nozioni comuni e della ragione all'interno della gnoseologia al significato della metafisica intesa sia dal punto di vista dei suoi oggetti che da quello del modo di esposizione geometrico. Ciò è dovuto all'idea che se la ragione è detta conoscenza *sub quadam specie aeternitatis* e se l'eternità vale come fondamento della deduzione degli enti reali (essa cioè designa il modo di esistenza che compete agli enti reali in quanto sono in Dio e vanno spiegati mediante la sua essenza⁷), allora le nozioni comuni avranno a che fare con aspetti di ordine metafisico, mentre a sua volta la metafisica della prima parte dell'*Ethica*, seguendo un'indicazione presente nella quinta parte (*E* 5P36S), andrà intesa, dal punto di vista dell'esposizione, come un prodotto del secondo genere di conoscenza.

Si affaccia perciò l'ipotesi di intendere i principali assiomi della metafisica (cioè della parte prima dell'opera del 1677) come vere e proprie nozioni comuni: «tutti gli assiomi primitivi dell'*Ethica* non possono essere altro che nozioni comuni». A proposito di questa affermazione potrebbero essere sollevate questioni di diverso ordine e di diversa rilevanza; ci si limiterà a prendere le distanze da essa per via del semplice fatto che, se le cose stessero come sostiene Di Vona, non ci sarebbe stato alcun motivo valido per non rubricare sotto la voce «(assiomi o) nozioni comuni» quelle proposizioni speculative che figurano all'inizio della prima parte dell'*Ethica*. L'assenza di esplicite «nozioni comuni» da un ordine di esposizione che rivendica la propria continuità ideale – di metodo e di merito – con gli *Elementi* di Euclide non sembra un dato casuale o estrinseco. Che il libro *De Deo* corrisponda ai parametri della conoscenza di secondo genere è un dato di cui si può difficilmente dubitare⁸.

Ancora, l'aspetto su cui insiste la lettura dei testi della deduzione riguarda l'assimilazione della conoscenza per nozioni comuni alle realtà di ordine metafisico. Nei testi della deduzione il riferimento all'abbozzo di fisica («tutti i corpi convengono in qualcosa», *E* 2P13Slem.2) non costituisce nient'altro che un'esemplificazione: non c'è nessun legame privilegiato o esclusivo tra nozioni comuni e proprietà dei corpi, mentre è di fondamentale importanza mostrare, a partire dallo stesso testo del lemma 2, come «si debbano accogliere tra le nozioni comuni alcuni assiomi validi metafisicamente per

⁷ Cfr. *Ibid.* p. 247

⁸ Su questo punto cfr. G. H. R. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1964, pp. 37 ss., p. 166; G. Fløistad, «Spinoza's Theory of Knowledge», *Inquiry* 12 (1969), pp. 41-65. Quest'ultimo, rettificando alcune posizioni di Parkinson, ha sostenuto che se anche è vero che larga parte delle spiegazioni contenute nel capolavoro del 1677 corrispondono al secondo genere di conoscenza, nondimeno ci sono parti dell'esposizione geometrica che corrispondono alla conoscenza intuitiva, e sono dal punto di vista concettuale sovraordinate alle altre. Di per sé, la teoria delle nozioni comuni non offre alcuna possibilità concreta di demarcare l'incidenza dei passaggi 'razionali' rispetto a quelli 'intuitivi'.

tutti gli esseri»⁹. Infatti, il lemma 2 viene dimostrato dal filosofo olandese facendo ricorso alla co-determinazione di tutte le nature corporee nell'attributo dell'estensione: se tutti i corpi convengono in qualcosa, se non possono esistere due nature corporee assolutamente discordanti, ciò si deve in ultima analisi al fatto che tutte partecipano di un'identica natura attributiva. Di Vona chiosa: «...basta la tesi del lemma II della parte II per il quale tutti i corpi convengono nell'implicare il concetto di un solo e medesimo attributo, a dare valore non soltanto fisico, ma metafisico alle nozioni comuni»¹⁰.

Una critica di fondo che può essere mossa a questa visione del problema è che essa, nello stesso momento in cui assume il carattere meramente esemplificativo della teoria dei corpi (allorché il richiamo al lemma 2 intende assegnare un senso preliminare all'essere comune), è costretta a riferirsi esclusivamente ad essa per evidenziare il nesso sistematico tra le nozioni comuni e gli enti reali della metafisica (che risulta anche dall'assunto secondo cui la ragione conosce ciò che conosce sotto la specie dell'eternità) – quindi per fornire una prova valida della tesi secondo cui si tratterebbe di «assiomi validi metafisicamente per tutti gli esseri». Tuttavia l'intreccio di aspetti sotteso a questa problematica avrebbe richiesto un esame specifico sul ruolo della teoria dei corpi in rapporto ai concetti della ragione.

1.3 MARTIAL GUEROULT: ASTRATTO E CONCRETO NELLA FISICA E NELLA TEORIZZAZIONE DELLE NOZIONI COMUNI

Un approfondimento articolato su questo punto caratterizza la dettagliata ricostruzione di Martial Gueroult, il quale nel secondo volume del suo celebre commentario all'*Ethica*¹¹ definisce i tratti caratteristici della dottrina delle nozioni comuni rimarcandone il carattere «concreto», cioè non formale. A differenza di una tradizione che va da Aristotele a Descartes, Spinoza avrebbe inteso i principi della scienza non come regole vuote o assiomi formali, ma piuttosto come verità le quali, nella dimensione cogitativa, valgono immediatamente come espressioni delle determinazioni degli oggetti; un contributo irrinunciabile della lettura gueroultiana

⁹ *Ibid.*, p. 151

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ M. Gueroult, *Spinoza 2. L'âme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974

consiste nell'assunto conseguente che Spinoza dovette intendere la nozione comune in quanto *toto genere* diversa rispetto all'assioma¹².

Nel quadro dell'analisi dei procedimenti argomentativi, è altrettanto importante la decifrazione del significato del sintagma «essere ugualmente nella parte e nel tutto» che qualifica la proprietà comune distinguendola dall'essenza singolare e che vale come una sorta di definizione incidentale dell'essere comune.

A questo proposito si osserva che i termini «parte» e «tutto» sono impiegati in modo non univoco ma proprio per dare conto di due dimensioni concomitanti, quella soggettiva e quella oggettiva. Dal punto di vista ontologico la proprietà comune partecipa dell'univocità della natura attributiva, poiché ciò che si trova ugualmente nella parte e nel tutto partecipa giocoforza di questa natura:

[...] cette propriété doit être pareillement dans la partie et dans le tout de ces corps, ce qui n'est possible que si elle est indivisible. Or, ce qui fait l'indivisibilité partout où la rencontre, c'est la substance et son indivisibilité absolue. En conséquence, est pareillement dans le tout et dans la partie, toute propriété imposée par la nature de la substance, telle que l'extension et ce qu'elle implique...¹³

Purtroppo manca nel commentario gueroultiano uno sviluppo ulteriore di questo assunto rispetto al problema del concetto di *affectio*, che implica eterogeneità ed omogeneità delle nature corporee, consistendo sia nella struttura del singolo corpo che la produce, sia nel partecipare di questo ad infiniti rapporti di composizione che non trovano fondamento se non nella natura attributiva e nei suoi modi infiniti (*E 2P13SLem.2D*).

Abbiamo accennato all'attenzione che Gueroult mostra per il carattere non formalistico («concreto») della dottrina spinoziana – carattere peraltro già evidente nella contestazione della dottrina tradizionale della definizione per genere e specie. Lo studioso francese è quindi portato a rilevare il legame funzionale tra lo sviluppo della ragione e la componente rappresentativa, radicata nelle affezioni corporee.

Trovandosi all'interno di un commentario dettagliato sulla seconda parte del capolavoro spinoziano, è inevitabile che siffatta lettura miri soprattutto al chiarimento dei rapporti tra l'immaginazione e la ragione dall'esclusivo punto di vista gnoseologico, dove emerge una la continuità e la reciproca implicazione tra i due generi di conoscenza: le condizioni dell'idea adeguata, cioè, non devono escludere quelle del pensiero rappresentativo, della *perceptio* come idea di un'affezione corporea. La

¹² *Ibidem*, p. 360-361.

¹³ *Ibid.*, p. 345.

simultaneità di affezione e idea adeguata è il portato di un approccio completo, in cui dal punto di vista della fenomenologia dei processi mentali sussiste la continuità tra l'analisi dei processi immaginativi e la spiegazione della natura della conoscenza razionale¹⁴.

Alcune considerazioni che lo studioso francese svolge a corollario di questa tesi interpretativa risultano molto importanti, per quanto possano risultare incoerenti con l'impianto generale della sua lettura; infatti, se con le nozioni comuni viene determinata la necessità della conoscenza adeguata e la sua autonomia relativa (la mente forma questi concetti «in modo assoluto», cioè seguendo spontaneamente un ordine che riflette i nessi causali e le determinazioni oggettive del reale), tuttavia l'affezione immaginativa va intesa come condizione necessaria ma non sufficiente della nozione comune la quale, dal canto suo, è data per effetto di proprietà comuni ai corpi che in quanto implicate dalla percezione sensibile, in quanto date alla rappresentazione, possono concorrere ugualmente alla formazione di nozioni immaginative oppure razionali:

[la notion commune propre], tout en ayant son origine et son fondement dans les perceptions imaginatives, dans la mesure où celles-ci l'enveloppent, trouve en elles sa condition nécessaire, mais non sa condition suffisante. Elles sont ce *sans quoi* nous ne pourrions nous élever à elle... mais elles ne sont pas ce *par quoi* nous la concevons effectivement. Nous ne la concevons, en effet, que par un acte de l'intelligence qui dépend de la seule puissance de l'Âme¹⁵.

Non solo sembra esserci un difetto nella fondazione della necessità della conoscenza razionale, ma bisogna anche considerare la possibilità di un'interferenza dell'immaginazione all'interno delle costruzioni razionali che la mente opera: Gueroult fa un distinguo di merito tra i due tipi di nozioni comuni, universali e proprie: soltanto le seconde sarebbero esposte all'interferire della componente immaginativa, perché sono materialmente fondate nel *percipere* della mente, che corrisponde al regime degli incontri corporei. Le nozioni comuni universali, invece, garantirebbero l'autonomia dei procedimenti basilari della ragione, delle sue funzioni indispensabili: il che comporta che le proprietà universali dei corpi, ciò in cui tutti i corpi convergono, acquisiscano un valore paradigmatico imprescindibile.

È a questo punto che si riscontra il mancato coordinamento tra l'analisi del testo e le conclusioni interpretative: Gueroult era partito dalla questione non trascurabile

¹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 334.

¹⁵ *Ibid.*, p. 355.

dell'incongruenza per via della quale Spinoza parla di ciò che è comune a tutte le cose (*id quod omnibus commune*) rinviando al già citato lemma 2, che a rigor di termini concerne esclusivamente i corpi nella loro totalità; il punto era stato risolto sostenendo che questo rimando non ha un significato dimostrativo e sistematico, ma soltanto esemplificativo¹⁶. Ora, tutto ciò escluderebbe la possibilità di assegnare un valore paradigmatico alla teoria dei corpi, in particolare all'idea di una costituzione universale delle individualità fisiche.

Lo studioso francese sostiene inoltre che le dimostrazioni concernenti il primo (*E 2P38*) e il secondo tipo (*E 2P39*) di nozioni comuni sono, nel loro schema argomentativo fondamentale, identiche; che esse differiscono soltanto quanto al grado di complessità: minore per le nozioni comuni universali e maggiore per le nozioni comuni proprie. Questa differenziazione secondo gradi di complessità a sua volta sarebbe il portato di un nesso sistematico tra la tematizzazione delle nozioni comuni e la già menzionata fisica razionale, che procede dall'astratto al concreto, dal semplice al complesso.

Sia per le nozioni che sono a fondamento della ragione, sia per le proprietà dei corpi – che di quelle definiscono in prima istanza il contenuto – si riscontra una proporzionalità inversa tra la generalità della relazione e la complessità (il grado di composizione) dei termini che in quella sono implicati; tale rapporto deve valere ugualmente per i corpi, per le proprietà comuni e per le idee di queste proprietà:

[...] les deux sortes de propriétés communes: propriétés communes à tous les corps et propriétés communes propres à certains corps correspondent aux deux sortes de corps que la physique distingue: les *corpora simplicissima* et les *corpora composita* ou Individus... comme les idées des corps les plus simples sont les parties composantes des idées ou âmes des corps composés... les idées des propriétés communes des corps les plus simples doivent se retrouver dans toutes les idées des corps composés¹⁷.

Questa ricostruzione, che rende meglio intelligibili i testi della deduzione con le loro poste in gioco, solleva tuttavia una difficoltà inaggirabile. Mettendo sullo stesso piano le nozioni comuni universali e i «corpi semplicissimi» (*corpora simplicissima*) Gueroult sorvola le incongruenze che nell'abbozzo di fisica sono dovute all'assimilazione surrettizia del discorso sui corpi «in generale» a questa classe di corpi il cui statuto

¹⁶ *Ibid.*, pp. 327-328. Da quanto visto, è la stessa tesi sostenuta da Di Vona, il quale però nega ogni rapporto strutturale tra la teoria dei corpi e la formulazione della dottrina delle nozioni comuni.

¹⁷ *Ibid.*, p. 338.

epistemologico, non chiaro, fa pensare ad una costruzione ipotetica che ad un principio in senso metafisico.

L'equazione di corpo e individuo, vera pietra angolare dell'abbozzo di fisica, nel caso dei corpi semplicissimi non può essere accolta: la posizione più congrua sembra quella che li intende quali elementi posti in essere per dare conto dell'intelligibilità propria all'individualità fisica, a prescindere dalla sua complessità. Per essere coerente con i suoi criteri interpretativi, Gueroult avrebbe dovuto sostenere che le nozioni universali stanno alle nozioni proprie come l'astratto sta al concreto, ma come si è visto sopra la sua lettura, per ragioni più che condivisibili, va nella direzione opposta.

1.4 LA «FUNZIONE PRATICA» DELLE NOZIONI COMUNI SECONDO GILLES DELEUZE

Una lettura in parte convergente con quella appena considerata si deve a Gilles Deleuze, il cui saggio, tratto da una tesi di dottorato discussa alla Sorbona¹⁸, sottolinea a più riprese l'importanza della dottrina delle nozioni comuni come elemento rivelatore della posizione eterodossa di Spinoza rispetto alla tradizione aristotelica e al cartesianesimo. La convergenza di cui si diceva, che fa apparire – malgrado il dato cronologico¹⁹ – questa interpretazione come un parziale sviluppo di alcune intuizioni gueroultiane sta nel fatto che già tra queste è rinvenibile nell'idea secondo cui le proprietà comuni che sono contenute delle nozioni di secondo tipo consisterebbero in «somiglianze strutturali» tra corpi: quanto più è complesso, tanto più un corpo può sviluppare ciò che ha in comune con altri corpi e massimamente con quelli coi quali condivide l'appartenenza ad una specie biologica. Non per niente Gueroult sottolinea a sua volta che le nozioni comuni proprie potrebbero essere meglio definite come «specifiche», in quanto il senso autentico dell'espressione «comune e proprio al corpo umano e a certi corpi esterni» va ravvisato nella proprietà che permette di includere un individuo in una specie, quella umana²⁰.

La lettura di Deleuze ci appare come uno sviluppo di questa osservazione in quanto mette l'accento sul «significato biologico» e sulla conseguente «funzione

¹⁸ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968. Le citazioni nel testo sono tratte dalla traduzione italiana a cura di S. Ansaldo: *Spinoza e il problema dell'espressione*, Macerata, Quodlibet, 1999.

¹⁹ Deleuze aveva studiato a fondo il primo volume del commentario di Gueroult (*Spinoza I. Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968), cui dedicò un'ampia recensione: «Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult», *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1969), pp.426-437.

²⁰ Cfr. M. Gueroult, *Spinoza 2*, cit., p. 342

pratica» della dottrina delle nozioni comuni, che ingiustamente sarebbe stata intesa dalla critica da un punto di vista esclusivamente teoretico²¹. Da questa posizione derivano gli assunti della lettura deleuziana, che sono 1) quello di decifrare il significato della *ratio* spinoziana non secondo l'ordine dimostrativo che essa prevede, ma a ritroso, cioè a partire dal livello di discorso etico e soteriologico che prende forma nella quarta e nella quinta parte dell'opera, 2) quello di ricondurre a due ordini di questioni distinte le nozioni comuni e le nozioni proprie: le prime sono attinenti alla questione (puramente speculativa) del «che», cioè stabiliscono semplicemente l'esistenza in tutte le menti umane di principi del raziocinio (*E* 2P38C), le seconde corrispondono al problema – fondamentale e inaggirabile – del «come» (*E* 2P39C): offrono una traccia per risolvere la questione concreta e soggettiva della possibilità di accedere all'adeguato, che la passionalità e la vita immaginativa sembrano escludere apriori.

Va riconosciuto che per quanto riguarda l'economia dell'esposizione, quello enunciato da Deleuze è un dato innegabile; discutibile è invece la scelta di intendere questo come un aspetto di ordine “speculativo”, non semplicemente “espositivo”. In ogni caso, la sequenza della deduzione (dal più universale al meno universale) va messa in parentesi per determinare l'ordine di formazione reale dei concetti della ragione. Ordine che parte dalle nozioni meno universali, in quanto solo queste possono essere spiegate dal punto di vista situato prospettivamente del soggetto. In questa lettura *à rebours*, l'autore si rifà a concetti dedotti successivamente, come quello di *conatus*, di *affectus* ecc. e sostiene l'insufficienza dei testi esplicitamente dedicati al tema, dove tutto ciò che viene dimostrato si risolve nell'affermazione che «se formiamo nozioni comuni, esse sono necessariamente idee adeguate», mentre «la causa e l'ordine della loro formazione ancora ci sfuggono»²².

Coestensiva alla teoria delle nozioni comuni sarebbe perciò la questione della loro funzione pratica; viene così rilevato il nesso costitutivo tra l'affetto di gioia (l'incremento simultaneo della potenza di agire del corpo e della mente) e l'idea adeguata; le nozioni comuni risultano indispensabili allo sviluppo ‘normale’ del *conatus*, nel senso che quanto più comprendiamo ciò che è comune al nostro corpo e ai corpi esterni, tanto più siamo in grado di comportarci in funzione di ciò che giova alla nostra natura. La possibilità di provare gioia non risiede nella casualità degli incontri fortuiti ma viene integrata nella nostra potenza di agire.

²¹ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 220

²² *Ibidem*, p. 221 (corsivo nel testo)

Dunque, poggiando su una distinzione effettivamente presente nei testi della terza parte (*E* 3P53C, *E* 3P58), Deleuze fa delle nozioni comuni il principio di una transizione dalla gioia «passiva» alla gioia «attiva»:

Le passioni di gioia sono le idee delle affezioni prodotte da un corpo che concorda con il nostro; la nostra mente forma l'idea di ciò che è comune a questo corpo e al nostro; *di qui segue un'idea dell'affezione, un affetto che non è più passivo ma attivo*. Tale affetto non è più una passione perché segue da un'idea adeguata che è in noi, è esso stesso un'idea adeguata²³.

Il vantaggio delle nozioni comuni proprie, dal punto di vista del progetto etico, risiede nel fatto che esse ed esse soltanto hanno attinenza alla questione del «come» ed in questo modo contemplan la condizione del soggetto, che muove da una prospettiva determinata e si trova perlopiù in uno stato di passività, capace di provare gioie alimentate dall'esterno, da cose che non dipendono da lui.

A queste condizioni, dove le gioie passive predominano, le nozioni comuni meno universali saranno per forza di cose le prime che siamo in grado di formare, in quanto non saremo capaci di pensare le discordanze tra noi e l'altro senza immaginarle, immedesimandoci con l'affetto negativo che esse ci producono.

La ricostruzione deleuziana ci appare alquanto rapsodica poiché sostiene nel medesimo tempo che il passaggio dalla gioia passiva alla gioia attiva è impensabile senza il tramite delle nozioni comuni universali che – includendo in egual misura concordanze e discordanze – ci permettono di formare un'idea chiara e distinta di qualsiasi affetto, sradicandone gli effetti depotenzianti e predisponendo la nostra capacità di essere affetti agli affetti attivi, piuttosto che alle passioni.

[...] anche nel caso in cui un corpo non concordi con il nostro e ci affetti di tristezza, possiamo formare l'idea di quel che è comune a questo corpo e al nostro; semplicemente, tale nozione comune sarà universale e implicherà un punto di vista molto più generale di quello dei due corpi che si incontrano²⁴.

Questa *transitio* dove si coniugano gioia attiva e nozioni comuni universali – dove l'autoaffermazione della razionalità comporta una selezione orientata degli affetti e degli incontri – comporta nel saggio in esame un'ambiguità fondamentale. Tra immaginazione e ragione sembra darsi soltanto una differenza di grado (la seconda essendo una conoscenza «più chiara» rispetto alla prima) mentre invece le nozioni

²³ *Ibid.*, p. 223 (corsivo nel testo)

²⁴ *Ibid.*, p. 224.

comuni sarebbero al centro di un salto qualitativo evidenziato dalla dinamica interna alla mente affettiva (dalla gioia passiva alla gioia attiva): il ruolo mediatore riconosciuto come tratto distintivo delle nozioni proprie rimanda infatti al loro essere compatibili con lo stato di passività del soggetto, mentre l'impiego delle nozioni universali marca la capacità della mente di provocare dall'interno un incremento della propria potenza di agire.

Le conseguenze di questa ambiguità divengono manifeste allorché lo studioso svolge le implicazioni della dottrina delle nozioni comuni alla luce del rapporto tra ragione e scienza intuitiva: sostenendo la – discutibile – tesi secondo la quale le nozioni comuni sarebbero una scoperta dell'*Ethica*, la quale segna la definitiva maturazione della filosofia di Spinoza, Deleuze afferma che il primo effetto di questa scoperta sarebbe quello di produrre uno iato tra i primi due generi di conoscenza, mentre ad un livello più profondo il filosofo olandese avrebbe ripensato le corrispondenze che li riguardano. Così lo studioso francese finisce per assimilare le cause delle nozioni comuni ad oggetti dell'immaginazione, e a fare di queste ultime un tipo speciale di immagini:

*l'applicazione delle nozioni comuni implica in generale una strana armonia fra la ragione e l'immaginazione, fra le leggi della ragione e le leggi dell'immaginazione*²⁵.

Questa ipotetica *harmonia praestabilita* tra ragione e immaginazione non può essere accolta, soprattutto allorché non venga contestualizzata nel quadro molto concreto che presentano le proposizioni all'inizio della quinta parte dell'*Ethica* (ma Deleuze si esprime «in generale»). Se si torna alla seconda parte, i testi dei due scoli della proposizione 40 – contenenti il primo la critica nominalistica di termini universali e trascendentali, il secondo la classificazione delle tre forme principali di nozioni universali – attestano al contrario l'esigenza teorica di sottolineare questa discontinuità proprio dal punto di vista delle idee generali che formiamo: la soluzione del problema del falso universale è il corollario imprescindibile della spiegazione dei concetti adeguati²⁶.

²⁵ *Ibid.*, p. 231 (corsivo nel testo).

²⁶ Cfr. L. Vinciguerra, «Images communes et notions communes», in J. Lagrée (a cura di), *Spinoza et la norme*, Besançon, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2002, pp. 85-105.

1.5 LA DESTITUZIONE DELLA CONOSCENZA RAPPRESENTATIVA E LA LEGITTIMITÀ DELLE NOZIONI COMUNI SECONDO MANFRED WALTHER

Al pari di quella di Deleuze, la lettura di Manfred Walther²⁷ sorvola il procedimento dimostrativo e deduttivo per dare maggior rilievo al problema della conoscenza adeguata nella sua incidenza, con particolare riguardo al problema del suo rapporto con la critica della conoscenza immaginativa. A differenza dell'interprete francese, però, quest'ultimo fa a meno di valutare la distinzione delle nozioni comuni in due tipologie, limitando la sua attenzione – per motivi che appariranno chiari subito – alle sole nozioni comuni universali.

Abbiamo detto “problema” e tuttavia secondo Walther una questione specifica delle nozioni comuni non sussiste, se e fintantoché queste risultano intelligibili quali determinazioni interne al concetto della divinità: «Die notionen communes bilden... kein besonderes Problem, weil sie als die inhaltlichen Bestimmungen des Gottesbegriffes mit diesem ohnehin legitimiert sind»²⁸. L'esame della conoscenza adeguata va così condotto in funzione del significato assegnato alla conoscenza metafisica, conoscenza delle vere cause delle cose che nella visione realista congeniale a Spinoza ha un rango superiore alla conoscenza portata fuori dalla matematica e dalle scienze naturali (non a caso la critica nominalista investe non soltanto i termini della tradizione aristotelico scolastica – universali e trascendentali –, ma le stesse nozioni immaginative mediante le quali la matematica costruisce i propri oggetti e li rende rappresentabili – tempo, numero e misura²⁹).

Per l'autore tedesco coesistono paradossalmente nelle argomentazioni dell'*Ethica* come del *Tractatus de intellectus emendatione* una forma di realismo e una critica della conoscenza imparentata con il nominalismo hobbesiano: il primo si consolida in una visione che intende che la “realtà” risieda integralmente ed esclusivamente nel concetto, mentre la rappresentazione della cosa particolare, esistente nella durata viene svalutata in quanto “immagine” confusa e deformata di uno stato di cose inattuabile al nostro intelletto. Questo realismo di fondo ha una conseguenza inevitabile: esso fa dell'idea di Dio – con tutto ciò che esso implica: in primo luogo l'esistenza necessaria dell'essenza che esso definisce – la garanzia ultima della realtà

²⁷ M. Walther, *Metaphysik als Anti-Theologie: die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Hamburg, Meiner, 1971.

²⁸ *Ibidem*, p. 101

²⁹ Cfr. la famosa Epistola XII, detta «lettera sull'infinito» (a L. Meyer, 1663) in B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1972², pp. 68-77.

del proprio contenuto e il fondamento di ogni altro. Se tutto ciò vale soltanto per il concetto di Dio, allora soltanto a quell'idea che si riferisce a quel concetto o viene formata a partire da esso potrà essere detta «adeguata», cioè «completa» (*völlständig*).

Per inciso, come lo stesso Gueroult – che intende puntualmente *adaequatus* come equivalente di “totale”, in quanto l'idea della quale si predica tale attribuzione abbraccia totalmente la causa o ragione del proprio ideato³⁰ –, anche Walther interpreta l'adeguatezza come completezza, considerando che l'idea adeguata è in noi quella che contiene tutti i nessi sufficienti a cogliere il suo oggetto secondo le sue proprie cause. Da ciò risulta che un concetto di questo genere non può non rilevare un rapporto costitutivo con l'idea di Dio; che la teoria delle nozioni comuni non può avere altra legittimazione che questa; che, dunque, essa ha il suo vero fondamento nelle condizioni che pongono in essere il terzo genere di conoscenza.

In modo analogo a quanto riscontrato a proposito di Di Vona, il punto dirimente della questione concerne la “realtà” che compete alle nozioni comuni come determinazioni interne del concetto di Dio, “realtà” in virtù della quale esse meritano nell'ambito gnoseologico una considerazione a parte rispetto a tutte quelle nozioni ausiliarie (*Fictiones, Entia rationis, Entia imaginationis* ecc.) le quali sono incapaci di definire un nesso causale:

Für Spinoza liegt der Grund der Realitätshaltigkeit des spontan erzeugten Begriffes in dessen Vollständigkeit oder durchgängiger Bestimmtheit: jeder durchgängig bestimmte Begriff hat die forma veritatis, und d.i. in letzter Konsequenz Gott unter dem Attribut des Denkens in sich. Als vollständiger ist er verknüpft mit dem Begriff Gottes, ist er aus diesem entwickelt. Da nun aber der Begriff Gottes in sich selbst der Garant der Realität seines Inhaltes ist³¹.

L'interprete tedesco constata che in questo modo resta immutato il problema fondamentale della metafisica spinoziana, cioè l'esigenza che l'argomento sull'esistenza di Dio fondi ugualmente la determinatezza del reale e la verità del concetto, allorché la gnoseologia spinoziana – tanto nell'*Ethica* quanto nel *Tractatus de intellectus emendatione*, testi che Walther interpreta nel segno di una sostanziale continuità³² – non riesce ad assegnare uno statuto chiaro e soddisfacente al concetto dell'individualità finita che si attua nella durata. Infatti, se da una parte una conoscenza vera degli individui deve coglierli come necessarie conseguenze delle condizioni di cui consta

³⁰ M. Gueroult, *Spinoza II*, cit., pp. 22-23.

³¹ M. Walther, *Metaphysik als Anti-Theologie*, cit, p. 101

³² Cfr. *ibidem*, pp. 18 ss.

l'ordine naturale, dall'altra questa possibilità è preclusa alla nostra conoscenza rappresentativa, che non può concepire i suoi oggetti senza astrarre determinati aspetti, estrapolandoli da una concatenazione infinita di cause ed effetti³³.

La contingenza delle nostre rappresentazioni è il portato di un'idea parziale e insufficiente delle leggi e dei nessi causali, che formiamo a partire dall'esperienza. La soggettività si definisce tramite la sua posizione "eccentrica" rispetto al vero ordine di connessione delle cose: ciascuno di noi, infatti, ordina prospetticamente la propria esperienza in funzione di un punto di fuga diverso da tutti gli altri e comunque esterno rispetto a tale ordine. Da tutto ciò consegue che la critica della conoscenza immaginativa destituisce ogni conoscenza rappresentativa per ragioni analoghe a quelle che impediscono una collocazione precisa dell'individualità finita nel sistema.

Questa situazione offre un riscontro significativo per il tema delle nozioni comuni, che viene svolto tramite un mutamento della dimensione dell'analisi, dove cioè l'incompletezza delle nostre idee non è più soltanto una conseguenza diretta del fatto che le formiamo a partire da affezioni corporee, ma è anche una diretta implicazione dell'essere la nostra mente una parte dell'intelletto infinito (*E 2P11C*). L'incompletezza è perciò positivo modo di essere della mente: Spinoza prepara il passaggio dall'inadeguato all'adeguato nel momento in cui "ontologizza" la parzialità del nostro intendere, pur senza introdurre un principio di oggettività nella mente individuale (intendendo quest'ultimo come un effettivo punto di congiunzione tra l'intelletto finito e l'intelletto infinito³⁴).

L'esposizione riguardante la conoscenza adeguata non riabilita la conoscenza empirica – il cui ordine immanente non contempla necessità, ma contingenza –; essa, come già accennato, apporta un chiarimento rispetto alla possibilità della conoscenza di Dio poiché definisce quelle idee che, avendo per contenuto determinazioni che ineriscono a tutte le cose, coesistono con tutte le nostre percezioni. Il pensiero rappresentativo, considerato una forma deficiente delle nostre capacità cognitive e fatto oggetto della critica nominalistica, si definisce qui come una funzione della mente, la cui attività peculiare (formare concetti) poggia in ultima analisi sulle idee adeguate fondamentali, che a loro volta implicano una certa cognizione dell'essenza divina.

Su questo aspetto apparentemente paradossale emerge il contributo più importante della lettura di Walther, che riconduce la teorizzazione delle nozioni comuni nel quadro di quella che abbiamo definito "coesistenza" tra percezioni immaginative e

³³ Cfr. *ibid.*, pp. 90 ss.

³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 91.

concetti adeguati. Come concetti dei costituenti universali e reali (eterni) di tutti gli individui, le nozioni comuni devono essere contenute o date nella conoscenza di individui che ci è resa possibile nell'attività rappresentativa. La ragione spinozista è pensata in maniera tale da offrire la conoscenza del nesso dell'individuo all'universale, ma soltanto tramite un atto che sussume sotto il suo fondamento reale (modo infinito immediato o attributo) la cosa finita apparente.

La necessità delle nozioni comuni viene in questo modo ricondotta all'esigenza di stabilire a quali condizioni queste nozioni possano accompagnarsi ad ogni rappresentazione, cioè di capire che il loro manifestarsi alla mente che le pensa è strutturalmente diverso da quello delle ordinarie idee di affezioni. Dimostrando la necessità in noi delle idee adeguate, l'*Ethica* si avvale del distinguo tra un sapere immediato – quello legato alla percezione sensibile – e un sapere divenuto oggettivo per tramite della riflessione. Alle spalle delle considerazioni riportate sta il postulato che non sia dimostrabile l'oggettività della conoscenza razionale come tale³⁵, mentre invece è essenziale stabilire che le nostre idee adeguate, innate perché già da sempre implicate nel nostro pensiero rappresentativo, sono oggettivate nella dimostrazione dell'esistenza di Dio, come determinazioni immanenti a quel concetto.

In questo senso risulta fondamentale il testo di *E* 2P45 con il suo scolio, che stabilisce come l'attribuzione dell'esistenza ai singoli modi comporti direttamente il loro essere *in Deo*. Spinoza sostiene cioè che la nostra mente non può attribuire l'esistenza alle cose percepite senza pensarle come implicazioni della necessità della natura divina; la conoscenza adeguata in noi è consapevolezza dell'esistente, inteso però come essere determinato di tutto ciò che esiste:

[...] der explizite Vollzug der Gottesidee, in welcher sich alles, auch das vorstellende Denken hält, eine Art Abstraktion von der zeitlichen Bestimmtheit der Individuen auf das Faktum ihrer Determination durch die festen und ewigen Dinge ist. Ich habe daher in der Darstellung der Lehre von den notiones communes unterschieden zwischen einem unmittelbaren und einem in der Reflexion gegenständlich gewordenen Wissen der allgemeinen Bestimmungen der Dinge³⁶.

³⁵ Walther puntualizza che la ragione spinoziana è connotata da una necessaria intersoggettività di contro alla soggettività autoreferenziale dell'immaginazione («adäquate Erkenntnis ist notwendig intersubjektiv» *ibid.* p. 97). Non basta affermare che le nozioni comuni sono condivise da tutte le menti e vengono da esse pensate in termini identici, bisogna instaurare una concezione genetica della ragione che possa corrispondere a quello «stato di natura» epistemologico e antropologico caratterizzato dal prevalere del pregiudizio e dell'ignoranza delle cause. Cfr. M. Walther, «Die gesellschaftliche Begründung der Vernunft bei Spinoza», in G. H. R. Parkinson (a cura di), *Truth, Knowledge and Reality: Inquiries in the Foundations of Seventeenth Century Rationalism*, Wiesbaden, Steiner, 1981, pp. 44-55.

³⁶ M. Walther, *Metaphysik als Anti-Theologie*, cit., p. 95.

Il filosofo di Amsterdam intende surrettiziamente il modo finito, l'individuo esistente non come il contenuto di una percezione immaginativa, ma piuttosto come qualcosa di eterno nel suo genere – vale a dire come oggetto di una conoscenza di tipo razionale *sub quadam specie aeternitatis*; il passaggio dall'esistenza alla natura dell'esistenza risulta essere l'indice di una tensione irrisolta tra la presunta universalità di questa affermazione della nostra conoscenza adeguata di Dio e la riduzione dell'individuo sotto un concetto che lo faccia coincidere con le sue condizioni ultime di razionalizzabilità. Dalla citazione risulta anche come Walther fa intervenire la proprietà riflessiva dell'idea nella sua problematizzazione, sostenendo che la teoria delle nozioni comuni è diretta conseguenza della dottrina dell'*idea ideae* («[...] diese Theorie nichts anderes als die Reflexion des unmittelbaren Wissens auf sich selbst, die idea ideae als explizite, ist»³⁷).

Mancando riscontri dimostrativi diretti che possano corroborare questa tesi, lo studioso tedesco avrebbe potuto fare riferimento al testo, del resto alquanto allusivo, di *E 2P29S*, dove Spinoza marca preliminarmente la possibilità di formare idee adeguate tramite la comparazione di rappresentazioni di varia origine e l'estrapolazione delle loro proprietà comuni (il testo parla di «concordanze, differenze, discordanze»: *convenientias, differentias, oppugnantias*). Questo testo è molto importante in primo luogo perché segna una discontinuità con la contestuale critica della conoscenza immaginativa, collegandosi ad affermazioni precedenti e successive che possono contribuire a precisarne il senso; in secondo luogo perché costituisce l'unico documento esplicito in cui il filosofo olandese faccia riferimento a proprietà comuni alle idee e non ai corpi.

La mancanza, nell'*Ethica*, di formulazioni esplicite e dirette a questo proposito è sintomatica: com'è noto, Spinoza prende le distanze dalla sillogistica come dalla dottrina tradizionale della definizione, ma si astiene dal dare indicazioni esplicite a proposito di quelle proprietà comuni dei concetti che sono le relazioni logiche. Torneremo sul problema del rapporto tra nozioni comuni e conoscenza riflessiva esaminando la lettura critica di Emanuela Scribano, dove si può riscontrare un modo di problematizzazione analogo.

³⁷ *Ibidem*

1.6 LA NATURA DELLA *MENS* E LA DUPLICE FONDAZIONE DELLA CONOSCENZA RAZIONALE NELLA LETTURA DI FILIPPO MIGNINI

Alla specifica questione della fondatezza della deduzione delle nozioni comuni nella seconda parte dell'*Ethica* ha dedicato un articolo Filippo Mignini³⁸, il quale altrove ha svolto più estesamente aspetti teorici e sistematici che ricorrono in tale questione o che ne definiscono il contesto³⁹. Oggetto dell'articolo è lo statuto ambivalente della conoscenza razionale, riconoscibile nelle aporie di ordine sistematico e argomentativo che vanno esplicitate a partire dai testi. La disamina porta alla conclusione che mentre nella seconda parte dell'*Ethica* la fondazione autonoma della conoscenza razionale è esposta a difficoltà insuperabili, nella quinta parte ci sono gli elementi per una nuova fondazione in cui, però, tale autonomia viene meno: se la ragione è conoscenza *sub quadam specie aeternitatis*, allora la sua costituzione in quanto genere di conoscenza autonomo non ha senso.

Insomma, l'unica fondazione coerente della razionalità non procede dalla sua autonomia, ma dal suo essere funzione dell'intelletto; la controprova di questo stato di cose starebbe nell'insostenibilità della teorizzazione delle nozioni comuni. Nella sua *Introduzione a Spinoza* lo studioso riassume sinteticamente questo punto di vista critico:

La ragione... consiste nella conoscenza attuale di ciò che è comune nelle affezioni del corpo. Evidentemente, considerata sotto questo profilo, non si darebbe ragione senza le affezioni del corpo, percepite nella *imaginatio*. Tuttavia la ragione è, originariamente, forma di conoscenza diversa e altra rispetto a quella immaginativa. La mente immaginante non riesce a superare se stessa autorisolvendosi in quella ragione di cui Spinoza, nella seconda parte, non sembra dubitare, concependola come struttura delle nozioni comuni e facoltà della conoscenza adeguata. Nella quinta parte, tuttavia, si incontra una nuova fondazione della ragione mediante una diversa definizione della mente, concepita non più come idea di un corpo esistente in atto, ma come idea dell'essenza del corpo; esigenza strutturale del sistema, oppure indizio di un'avvertita difficoltà inerente alla prima fondazione?⁴⁰.

Come si è ricordato nel paragrafo introduttivo, nella seconda parte dell'*Ethica* il pensiero rappresentativo, la *imaginatio*, viene spiegato tramite la definizione della

³⁸ F. Mignini, «Fondation ou crise de la raison dans l'*Ethique* de Spinoza», in V. Lanchy (a cura di), *Philosophy and Culture (Proceedings of the 17th World congress of Philosophy)*, Montreal, 1988, pp. 68-73. Una versione rimaneggiata sotto il titolo «The Potency of Reason and the Power of Fortune» si trova in Y. Yovel (a cura di), *Spinoza by 2000. The Jerusalem Conferences III. Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Leiden, Brill, 1994, pp. 223-232.

³⁹ F. Mignini, *Ars Imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1981; Id., *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 2006²

⁴⁰ F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, cit., p. 128.

mente come «idea di un corpo esistente in atto» (*E 2P13*), su cui si regge ugualmente la dimostrazione delle nostre principali idee adeguate. In linea di principio non risulta evidente o intelligibile il nesso tra la necessità dell'immaginazione e la necessità della ragione: infatti, le due sono sostanzialmente eterogenee e l'idea chiara e distinta come tale non si può derivare dall'idea confusa. Tra ciò che non ha nulla in comune non può darsi una connessione intelligibile.

I testi della deduzione dimostrano la necessità della implicazione tra conoscenza adeguata e conoscenza di ciò che è comune, mentre – sintomaticamente – la necessità delle nozioni comuni nella mente umana viene semplicemente presupposta:

[...] although the Spinozist thesis involves a necessary relation between the knowledge of what is common and adequate knowledge, it still does not imply the structural necessity of knowledge of what is common on the part of the mind. When the mind happens to conceive what is common – an occurrence which is neither necessary nor constitutive of the human mind – then that concept is necessarily adequate⁴¹.

Se la mente conosce i corpi esterni solo per via delle affezioni corporee (è questa una conseguenza immediata della *E 2P13*, come si evince da *E 2P19*), allora è destinata a conoscere immaginativamente. In effetti, la mente umana è costituita in modo tale per cui il suo essere *idea corporis* e il suo avere idee di affezioni sono due aspetti ugualmente fondamentali ed indissociabili; soltanto nella quinta parte dell'*Ethica* vengono spiegate e giustificate operazioni cognitive che non presuppongono le affezioni corporee. Se la conoscenza immaginativa è per sua natura inadeguata e non sono dati i termini per cogliere la simultaneità dell'adeguato e dell'inadeguato nella nostra mente, allora non disponiamo di un criterio di verità.

Mignini allude al fatto che questa simultaneità può essere intesa solo qualora si spieghi l'aspetto di eternità che compete alla mente umana, cioè – di nuovo – uscendo dal quadro della seconda parte. Riscontrando le aporie dimostrative e le incongruenze teoriche di cui si è detto, si capisce per quali ragioni la necessità delle nozioni comuni in noi venga da Spinoza presupposta: poiché un'idea per essere adeguata in noi dev'essere causata in Dio in quanto ha esclusivamente l'idea del nostro corpo, ovvero – il che è lo stesso – in quanto costituisce l'essenza della mente umana, l'oggetto di questa idea, la proprietà A, sarà data in Dio esclusivamente nella misura in cui Dio ha l'idea del nostro

⁴¹ F. Mignini, *The potency of Reason and the Power of Fortune*, cit., p. 227

corpo, cioè nella misura in cui Dio – in quanto consta dell'attributo dell'estensione – costituisce il corpo umano come tale, a prescindere dalle affezioni che vi occorrono.

Questo postulato pone seri interrogativi: ciò che è comune, per definizione, non può essere concepito se non facendo riferimento alla molteplicità dei corpi e delle loro affezioni, e non a caso Spinoza introduce la sua tassonomia delle idee generali con queste parole: «Da quanto detto risulta chiaramente che noi percepiamo molte cose e formiamo nozioni universali» (*E 2P40S2*). Mignini afferma in proposito:

[...] there are at least two reasons why one can deny that the idea of what is common to all bodies can be adequate in God as constituting only the human mind. The first reason is that the nature of what is common necessarily implies as such the multiplicity of bodies and their affections. Secondly, God could have constituted the mind by having the idea of the body alone, only if the latter were a *causa sui*. But because the body is caused by another body, its idea (namely, the mind) is also caused by another idea, without which it can neither be nor be conceived. This is why the human mind cannot have knowledge of that which is common if the idea of its body is not united with the idea of an exterior body, and therefore does not have an adequate knowledge of it⁴².

Se si ammette che i corpi sono pensabili nel loro insieme attraverso A, allora Dio dovrebbe viceversa avere l'idea del corpo umano solo in quanto ha l'idea di A, ma allora, di nuovo, Dio non potrebbe essere causa esclusiva dell'idea del corpo umano, e non avrebbe senso il criterio che impone che Dio costituisca l'essenza della mente umana in quanto questa ha attualmente un'idea adeguata.

Il quadro si complica ulteriormente se si pensa che Dio potrebbe costituire l'essenza della mente per tramite della sola idea del corpo solo nel caso che questo possa essere concepito per sé, ma tale attribuzione va ascritta esclusivamente a quelle idee di cui bisogna stabilire l'esistenza, non a quello che ne è l'oggetto⁴³.

Secondo Mignini l'impossibilità di dimostrare apriori la necessità della conoscenza adeguata sulla base della definizione della natura della mente umana risulta manifesta qualora si consideri che l'idea di una cosa singolare esistente in atto è data in Dio non in quanto è infinito (attributo o modo infinito), ma in quanto comprende una concatenazione infinita di cause finite (*E 2P9*) che determinano all'esistenza questa o

⁴² *Ibidem*, p. 228

⁴³ Dal quadro deduttivo della prima parte si evince che ciò che è comune non esiste per sé ma può essere concepito per sé; due requisiti, questi, che possono coincidere soltanto in ciò che è *causa sui*, cioè nella definizione della sostanza. In linea di principio, il corpo si concepisce (ed esiste) *per aliud* mentre ciò che è comune a tutti i corpi esiste *per aliud* ma si concepisce *per se*. Cfr. F. Mignini, *Ars Imaginandi*, cit., pp. 184 ss., dove le nozioni comuni vengono intese come sinonimi degli assiomi e delle verità eterne (tesi che verrà ripresa, all'interno di un quadro analitico differente, da E. Scribano, cfr. *infra*, paragrafo 11).

quella (idea di) cosa. Se questa premessa sistematica è pertinente, allora dal punto di vista della *Mens* finita – quello che qui fa la differenza, in ultima analisi – l'essere idea di un corpo esistente esprime il proprio essere co-determinato all'infinito da nessi causali che investono la natura pensante di Dio in termini relativi e non assoluti.

Il difetto di questa analisi, a nostro avviso, è che essa riconduce entrambe le dimostrazioni, quella inerente alle nozioni comuni universali e quella inerente alle nozioni comuni proprie, alle medesime obiezioni di fondo, mentre è un dato della massima rilevanza che Spinoza adotti due formulazioni differenti e che nel secondo caso la necessità di fare riferimento alle idee delle affezioni per dimostrare che esse implicano la conoscenza adeguata della proprietà comune non comporta gli esiti aporetici supposti.

Seguendo una traccia di analisi proposta da François Zourabichvili⁴⁴ diamo brevemente conto di questa intricata situazione teorica. L'argomento adottato nel primo caso comprende la premessa secondo cui «[l'idea di A] sarà necessariamente adeguata in Dio, sia in quanto Dio ha l'idea del corpo umano, sia in quanto ha le idee delle sue affezioni» (*E* 2P38D) Ciò rappresenta un controsenso per il semplice fatto che non possono esistere due corpi identici tra loro, né tanto meno è possibile che l'identico affetti l'identico; tradotto nel quadro teorico in questione ciò significa che in Dio non può darsi l'idea di un'affezione (cui concorrono due nature differenti) soltanto in quanto ha l'idea del corpo umano.

Ora però, nella dimostrazione della proposizione successiva il pensatore olandese si esprime altrimenti: «l'idea di questa affezione, in quanto implica la proprietà A, sarà adeguata in Dio in quanto è affetto dall'idea del Corpo umano...» (*E* 2P39D), formula che può risultare coerente se si pensa che qui si richiede esclusivamente che l'idea di A, distinta in noi dall'affezione che ad essa è sottesa, costituisca un'implicazione del conseguire dell'idea del corpo umano nell'attributo del pensiero. Un'implicazione, vale a dire che – dal punto di vista del finito – la dipendenza dell'idea del corpo umano in quanto è data in Dio comporta relazioni che però – dal punto di vista dell'infinito – non hanno un'esistenza propria e sono date simultaneamente alla cosa singolare quale modificazione determinata di quella natura.

⁴⁴ Cfr. *infra*, paragrafo 10.

1.7 L'INTROVABILE AUTONOMIA DELLA RAGIONE SPINOZISTA NELLE NOTE CRITICHE DI JONATHAN BENNETT

Per quanto riguarda le ricerche provenienti del mondo anglosassone, il noto saggio di Jonathan Bennett⁴⁵ sebbene non dia rilievo particolare alle questioni che c'interessano presenta spunti d'interesse specifici per la configurazione originale di alcuni aspetti di fondo. L'autore, di formazione analitica, privilegia l'esame della congruenza semantica e logica degli asserti e delle argomentazioni. Così, il chiarimento della semantica di "adeguato" è la premessa delle osservazioni relative alla parte sulla ragione e le nozioni comuni: questo aggettivo prevede un uso tecnico, che impone regole e limitazioni ai contesti che ne contemplano l'uso; tuttavia la definizione di «idea adeguata» è più rara di quanto ci si aspetterebbe nelle dimostrazioni della seconda parte. Per Bennett è inoltre rimarchevole che due differenti significati di questo aggettivale possono essere estrapolati da testi lontani tra loro per senso e funzione (*E* 2P11C; *E* 2P24D), che tuttavia prevedono un'accezione comune dove vengono identificate adeguatezza e completezza⁴⁶.

Come si vede, qui lo storico della filosofia inglese perviene alle stesse conclusioni riscontrate nei casi di Walther e di Gueroult; le sue osservazioni risultano nondimeno originali per via del suo ripudio del cosiddetto «criterio ontologico» dell'adeguatezza (*E* 2P11C), a favore del concetto che egli estrapola dal testo della dimostrazione della proposizione 24, la quale afferma l'inadeguatezza della nostra conoscenza delle parti che compongono il corpo umano: il testo prova in negativo che avere un'idea adeguata significa pensare un contenuto che è completamente causato dall'interno dalla nostra mente, senza che vi sia riferimento essenziale ad alcuna unità rappresentativa. In questo modo sarebbe rispettata la definizione di idea adeguata (*E* 2Def.4). Per Bennett, il senso e l'uso di questa definizione costringe a pensare l'idea adeguata come controparte della causalità adeguata, cioè della causalità completa ed esclusiva della mente umana.

A partire da queste puntualizzazioni lo storico della filosofia anglosassone accosta la spiegazione della conoscenza razionale: le indicazioni che Spinoza ci dà sono molto scarse, segno del fatto che la dimensione pratica e le implicazioni etiche della *Ratio* lo interessano maggiormente. A riprova di ciò si considera che nella strategia filosofica dell'*Ethica* la "ragione" non esprimerebbe direttamente la componente

⁴⁵ J. F. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 176 ss.

cognitiva delle operazioni mentali, ma escluderebbe esplicitamente l'elemento sensibile, mentre qualcosa di analogo dovrebbe valere per la passionalità – passione e sensazione, per quanto diverse, vengono contrapposte ugualmente alla ragione. Di qui la difficoltà di stabilire una “ragion pratica” depurata di ogni passività, sia essa di carattere empirico oppure emotivo.

Ad ogni modo Bennett è persuaso che la complessità di questo versante della teoria della ragione sia direttamente proporzionale all'importanza che gli ascrive Spinoza: «It is as though Spinoza were more interested in reason for its moral role than for its place in cognition»⁴⁷. Già questa osservazione comporta un interesse molto ridotto per la teoria delle nozioni comuni, che corrisponde ad uno stratagemma per collocare la razionalità all'interno della problematica conoscitiva. Nella seconda parte l'essenziale è l'affermazione inequivoca dell'autosufficienza della conoscenza razionale in quanto formata da idee che implicano esclusivamente la potenza di agire della mente, ovvero la mente come causa adeguata.

Questo è il punto su cui insiste lo storico della filosofia anglosassone, legittimamente in quanto ritiene fondamentale per l'unità sistematica dell'*Ethica* è la risoluzione di ragione teorica e ragione pratica in una visione unitaria del reale. Date queste circostanze, è comunque interessante rendersi conto del modo in cui l'interprete applica le sue osservazioni terminologiche alle proposizioni sulle nostre idee adeguate. Nella sua lettura, il raziocinio è un'operazione che in linea di principio non comporta il dato empirico proveniente dall'ambiente esterno (*input*); comporta idee adeguate per definizione, cioè – come già visto – idee delle quali la nostra mente è causa adeguata, perché sono prodotte in funzione delle leggi che la fanno essere e agire. Le dicotomie di interno e esterno, di legge e contingenza, sarebbero perciò a monte della contrapposizione di ragione e sensibilità.

Bennett sottolinea che in questo modo, però, l'autore dell'*Ethica* non si rifà all'idea ingenua secondo cui le operazioni cognitive indipendenti dall'empiria sono necessariamente vere. Il quadro di riferimento delle sue tesi è un altro: l'errare è una forma d'ignoranza, per cui ciò che la contraddistingue, che le assegna una pertinenza concettuale particolare, è l'implicazione di idee inadeguate, che produce necessariamente conoscenza mutilate e/o confuse. (soluzione, questa, contestata dallo studioso inglese: Spinoza non si accorge che l'errore non consiste in una mancanza di

⁴⁷ *Ibid.*, p. 182.

conoscenza, ma che è piuttosto il prodotto di una mancanza di conoscenza⁴⁸) Ora, le idee adeguate producono altre idee adeguate, una volta che siano a noi note come tali, in quanto abbiamo nozioni comuni – la ragione non può essere causa di errore.

La nota fondamentale del secondo genere di conoscenza resta l'indipendenza dell'operazione cognitiva rispetto all'ambiente circostante, il fatto che la mente sia determinata a pensare *interne*. Con grande disappunto del lettore, non si trova né in questa parte né altrove nello stesso saggio alcuna osservazione sul testo più importante per fondare questo punto di vista (*E* 2P29CS), che avrebbe potuto suggerire ulteriori confronti con le affermazioni metodologiche del *De emendatione*. Nell'*Ethica* la deduzione delle nozioni comuni sarebbe motivata dall'esigenza di provare l'oggettività e l'universalità di idee che, ammesso che abbiano come causa esclusiva la nostra mente, dovrebbero darci una conoscenza vera degli oggetti e poter essere pensate negli stessi termini da tutte le menti. La definizione della proprietà comune («ciò che è ugualmente nella parte e nel tutto») rappresenta la struttura interna delle nozioni basilari in geometria e in fisica, ipotizza Bennett, e soprattutto mette in parentesi la percezione sensibile.

L'autore ammette di non comprendere la dimostrabilità delle nozioni comuni universali, e sostiene la sua inconcludenza facendo allusione, a quanto pare, al testo del corollario che pone il «criterio ontologico» (*E* 2P11C). L'argomento è però risibile: l'autore gioca sulla letteralità di una parte del testo come se questa decidesse il suo senso complessivo e le sue implicazioni concettuali:

Its conclusion is of the form “if... then x is conceived adequately” and the only premisses which involve the concept of adequacy have the form “if..., then x is perceived inadequately”. That makes it probable... that the demonstration is defective⁴⁹.

Sempre nel merito di questa parte del sistema, viene formulata un'ipotesi sul movente originario dell'approccio spinoziano: il filosofo sarebbe stato colpito da come lo scarto tra ambiente esterno e senso interno possa mutilare le nostre rappresentazioni, e in questo modo dovette considerare che questo aspetto fosse la diretta controparte della discontinuità e dell'eterogeneità di tutto ciò che è fuori di noi: appunto, se la produzione dell'idea è imperniata sulla proprietà, su ciò che è comune a tutte le parti della materia,

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p. 167

⁴⁹ *Ibid.* p. 183.

allora questo scarto viene neutralizzato insieme alle sue conseguenze negative dal punto di vista cognitivo.

Tutto ciò sta a dimostrare che per lo studioso inglese la teoria delle nozioni comuni va abbandonata e con essa la fondatezza e l'autonomia della ragione in quanto genere di conoscenza; verso la fine del saggio si legge che il significato basilare dell'idea adeguata («idea caused wholly from within») deve valere negli stessi termini per la ragione e per la scienza intuitiva, per cui quanto viene postulato in precedenza a proposito delle idee di proprietà comuni va messo in parentesi.

Se considerazioni di questo tenore possono essere giustificate dagli interessi soggettivi dell'interprete, nondimeno risultano inaccettabili qualora con esse si pretenda di rispettare i moventi principali dell'autore dell'*Ethica*. È quanto avviene in modo lampante allorché Bennett esamina la “ragion pratica” spinozista, dove la teoria dei *dictamina rationis* viene ricondotta al tentativo – peraltro fallito – di fondare un'etica della ragione prescrittiva, in senso kantiano.

1.8 MARGARET WILSON E LE NOZIONI COMUNI COME PRINCIPIO ORDINATORE DELLE PERCEZIONI

A proposito di studi più recenti in lingua inglese, merita ulteriore attenzione un saggio di Margaret Wilson⁵⁰; si tratta di un saggio didascalico, volto perlopiù a chiarire i nessi sistematici e speculativi, dove però incidentalmente vengono evidenziate implicazioni problematiche per noi significative. In particolare, la studiosa è attenta tanto alle connessioni dimostrative quanto alla loro assenza, allorché si tratta di stabilire il significato complessivo di una proposizione o di un gruppo di proposizioni.

Per esempio, quelle che stabiliscono l'inadeguatezza della conoscenza immaginativa non applicano in nessun caso la definizione dell'idea adeguata fornita all'inizio della seconda parte (già Bennett, come si è visto, si era soffermato su questo particolare). Da questo dato testuale si può ottenere un elemento per qualificare l'approccio di fondo del filosofo di Amsterdam: se questa definizione non viene chiamata in causa, significa che il punto discriminante del problema si trova altrove, e cioè nel fatto che le cause che determinano l'idea del corpo proprio o del corpo esterno, ovvero la stessa coscienza (l'idea che una data mente forma di sé) hanno tutte in

⁵⁰ M. D. Wilson, «Spinoza's Theory of Knowledge», in Don Garrett (ed. by), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 89-140.

comune la prerogativa di cadere fuori dalla mente umana e dalla sua propria potenza di agire.

Tali oggetti, in altri termini, possono soltanto rispecchiare l'ordine comune della natura senza venir mai compresi dalla mente in quanto le loro cause si trovano al di là o al di qua della sua sfera d'azione. Questo stato di cose comporta uno scarto 'ontologico' tra il modo in cui queste idee si danno nella nostra mente e il modo in cui sono conseguono nell'intelletto infinito. Da un punto di vista empirico, se non logico-formale, esso risulta prioritario rispetto alle ragioni che pongono in essere l'inadeguatezza (*E 2P11C*).

In modo pertinente viene poi rilevata l'affermazione esplicita di una concordanza necessaria delle idee con i loro ideati in Dio (*E 2P32D*), fondata sulla tesi del parallelismo tra il conseguire dei modi nei rispettivi attributi; va detto che ciò permetterebbe di argomentare che la nozione di *convenientia*, che stabilisce – ricordiamolo – un nesso non circostanziale tra teoria dei corpi (*E 2P13SLem. 2*) e la comunanza che è oggetto delle nostre idee adeguate più generali, implica sistematicamente quella identità di ordine, per cui – conseguenza non trascurabile – si può sostenere a buon diritto che così come abbiamo idee delle concordanze nell'ordine corporeo, allo stesso modo ci saranno date idee di concordanze nell'ordine cogitativo.

Da Wilson viene messo a fuoco il rimando reciproco tra finitezza della mente umana, condizionamento da parte delle cause esterne e inaccessibilità dell'ordine secondo cui si concatenano, nell'intelletto infinito, le rappresentazioni che a noi sono date come inadeguate:

[...] all ideas without exception must have their place in the infinite ideational order constituting God's true and adequate knowledge. An idea is only inadequate, or cut off from this intellectual order, insofar as it is "considered in relation to" a finite mind which possesses the idea as a "conclusion without premises"⁵¹.

Ora, con la tematizzazione dei fondamenti della ragione, ci si può rendere conto che lo status di questa «conclusione senza premesse» consiste in quelle rappresentazioni che coincidono con gli effetti dispiegati dalle cause esterne sui nostri corpi. Le nozioni comuni sarebbero idee "perfette" cioè tali da non richiedere il sussidio o l'applicazione di quelle idee che possiamo percepire soltanto in modo confuso. Lasciando da parte la

⁵¹ *Ibidem*, p. 110.

fisionomia di questo segmento deduttivo, Wilson spiega quanto l'*Ethica* stabilisce sulle nozioni comuni come combinazione di tre condizioni distinte⁵²:

- 1) se la mente è esclusivamente idea del corpo, tutto ciò che è integralmente contenuto in questo deve poter essere pensato adeguatamente,
- 2) ci sono tratti o determinazioni fondamentali della materia che in effetti sono integralmente dati in ogni corpo, e di conseguenza in ogni affezione corporea,
- 3) procedendo dalle nozioni comuni, la mente è in grado di formare per via deduttiva idee di cose in generale, senza riferirsi esclusivamente al piano fisico della realtà.

Il fatto che, rispetto alle proprietà comuni, le nostre idee e le idee “di Dio” (cioè le affezioni interne all’intelletto infinito) coincidano sotto un certo riguardo stigmatizza secondo Wilson il fatto che le limitazioni dei sensi e dell’immaginazione (qualificate nel passo citato più sopra) sono semplicemente irrilevanti, per cui il problema dell’omogeneità o della connessione tra i primi due generi di conoscenza non dovrebbe porsi. Tramite la percezione di ciò che è comune la mente avrebbe accesso diretto a ciò che dispone originariamente il corpo ad affettare e ad essere affetto.

Per quanto attiene alla differenza tra gli ultimi due generi di conoscenza, poi, si tratterebbe di una differenza di procedure piuttosto che di oggetti: anzi, secondo Wilson si può andare oltre e sostenere che la differenziazione di ragione e intuizione mediante i rispettivi oggetti – schematicamente, le proprietà e le essenze – risulta più dall’esigenza di descrivere sommariamente queste modalità della conoscenza adeguata piuttosto che dalle articolazioni del sistema⁵³.

Ci s’imbatte così in una delicata e difficoltosa questione, che chiama in causa alcuni celebri passaggi del *Tractatus de intellectus emendatione*: la studiosa anglosassone è infatti molto attenta alla questione dell’«ordine» di consecuzione e di concatenamento delle idee, perché è a partire da questa che si può stabilire lo statuto ontologico, e non solo epistemologico, di «ciò che è comune», riconducendolo a quelle «cose fisse ed eterne», quei *generi* delle essenze di cose singolari che definiscono gli ordini di legalità del loro concatenarsi. In breve, il problema viene così riformulato: «Because these [fundamental principles that cause things to be what they essentially are] are implicit in the essence of the human body, which the human mind “explicates”,

⁵² *Ibid.* p. 112 ss.

⁵³ *Ibid.* pp. 117-119.

they are directly accessible to the human mind»⁵⁴. Se anche si potesse accogliere l'ipotesi che la diversificazione di essenza/proprietà ha una portata e un significato relativi, nondimeno in questo argomento essa risulta erronea, poiché se «ciò che è comune a tutte le cose» fosse identico con le «cose fisse ed eterne» le quali, a loro volta, sarebbero da intendersi quali «principi fondamentali che fanno essere le cose ciò che sono essenzialmente», allora sarebbe contraddetta la clausola posta al principio della deduzione delle nozioni comuni: «ciò che è comune... non costituisce l'essenza di alcuna cosa singolare» (E 2P37).

Queste conclusioni vanno perciò rifiutate, mentre si può dubitare che nel formulare quest'ultima proposizione Spinoza intendesse riferirsi esclusivamente ed univocamente a “proprietà”. Va ricordata a questo proposito l'ipotesi ricostruttiva di Deleuze, per il quale la teoria delle nozioni comuni si colloca nello spazio che separa l'interruzione del *Tractatus* dalla stesura dell'*Ethica*. Per quanto infondata e generica dal punto di vista filologico-critico, questa ipotesi coglie nel segno allorché rileva un rapporto tra le oscillazioni e le difficoltà che connotano gli ultimi paragrafi dello scritto incompiuto e la teoria delle nozioni comuni nell'*Ethica*.⁵⁵.

Insomma, il confronto di Wilson risulta schematico e semplificativo, in quanto si accontenta di sovrapporre i due ordini di questioni senza contestualizzare il merito dell'elaborazione del *Tractatus*, pretendendo di sfruttare le confusioni teoriche che vi si trovano per dare intelligibilità ai testi dell'*Ethica*. Malgrado ciò, le difficoltà che s'impongono allorché si voglia stabilire in modo definitivo la differente pertinenza degli ultimi due generi di conoscenza non escludono che la teorizzazione delle «cose fisse ed eterne» possa rendere conto della 'preistoria' delle nozioni comuni in Spinoza.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 115

⁵⁵ Riferendosi alle parti finali del *Tractatus* (in part. §100), Deleuze annota: «le cose fisse ed eterne, che svolgono la funzione di universali, hanno potuto trovare posto soltanto a livello del genere o del modo più alto, tanto da essere confuse col principio di conoscenza delle essenze» (G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 230). Ancora: «Spinoza dice in effetti che le “cose fisse ed eterne” devono fornirci la conoscenza dell'“essenza intima” delle cose; ci troviamo qui nell'ultimo genere di conoscenza. Ma, d'altro canto, le cose fisse devono anche fungere da “universali” rispetto ai modi esistenti mutevoli: siamo allora nel secondo genere, nel campo della composizione dei rapporti e non più in quello della produzione delle essenze. I due ordini sono quindi compresi l'uno nell'altro» (*ibidem*, nota 11). Bisogna rilevare che il problema di una sorta di “terra di mezzo” tra il secondo e terzo genere di conoscenza si presenta anche nel capolavoro del 1677; in effetti le nozioni comuni definirebbero da sole la necessità della conoscenza adeguata in noi, mentre di quest'ultima viene data successivamente una definizione che è perfettamente funzionale alla scienza intuitiva (E2PP44-46).

1.9 LE NOZIONI COMUNI COME “ASTRAZIONI DETERMINATE” NEL COMMENTARIO DI PIERRE MACHEREY

Il commentario alla seconda parte dell'*Ethica* di Pierre Macherey⁵⁶ fa parte di un'opera generale divisa in cinque volumi; opera che non si limita al chiarimento dei testi e dei concetti che vi occorrono, ma presenta momenti di problematizzazione originale, come avviene nel caso del nostro tema. Il primo aspetto che viene affrontato nelle pagine che c'interessano verte sul problema già individuato da Gueroult, cioè il carattere vincolante o meno del rimando al lemma di fisica che è ben in evidenza in diversi testi tra quelli che compongono la sequela deduttiva. Macherey decide la questione sulla base del senso attribuibile alla formula «essere ugualmente nella parte e nel tutto», il cui carattere astratto e definitorio contribuisce a chiarire irreversibilmente che l'essere comune non concerne esclusivamente il mondo dei corpi, non è pensabile soltanto dei corpi, ma al contrario va applicato a tutte le cose, indipendentemente dall'attributo della cui realtà esse partecipano⁵⁷.

Sicuramente Spinoza nel contesto della esposizione *more geometrico* privilegia le determinazioni dell'estensione, i tratti costitutivi della materia come elementi paradigmatici per dare conto delle proprietà comuni – tuttavia questo concetto, una volta posto, inerisce per via dell'assunto del “parallelismo” a tutte le dimensioni del reale. Per l'autore sono proprietà comuni quegli oggetti che vanno riferiti a relazioni, rapporti o proporzioni i quali, per definizione, non possono essere affetti dalle condizioni particolari dell'esistenza delle nature individuali⁵⁸.

Più precisamente, le proprietà comuni presentano la caratteristica di essere implicate invariabilmente e costantemente dalle relazioni che coinvolgono più individui, ma in modo tale da non determinare l'essenza di alcuna cosa singolare e reciprocamente da non esserne determinate:

[...] ces relations ne sont pas susceptibles d'une appréhension partielle; en effet, ne présentant en quelque sorte pas d'épaisseur, elles ne peuvent être vues de biais, et, en conséquence, ou bien elles ne sont pas du tout connues, ou bien elles sont connues intégralement, s'appliquant à leur cas la règle du tout ou rien... Lorsque l'âme se détache de la considération de telle ou telle chose rapportée à son essence singulière...

⁵⁶ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie. La réalité mentale*, Paris, PUF, 1997.

⁵⁷ Cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique*, cit., p. 279. Lo specialista francese considera equivalenti gli assiomi e le nozioni comuni, o meglio ritiene che nel caso di alcuni assiomi della metafisica debba valere l'identificazione con le nozioni comuni, come risulta dal testo di E1P8S. Cfr. *ibid.*, p. 283.

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, p. 279.

est donc comme transportée dans un nouveau régime de fonctionnement, qui lui fait voir les “choses” qu’elle appréhende... d’un point de vue complètement désincarné⁵⁹.

Questa sorta di mancanza di spessore che contraddistingue gli oggetti della ragione rispetto a quelli dell’immaginazione non può essere intesa senza fare riferimento all’integralità, alla completezza attraverso cui essi risultano pensabili. In rapporto a questa “unidimensionalità” emerge un tratto caratteristico della ragione, modo di conoscenza che «ramène tous ses objets sur un même plan»⁶⁰.

Da una parte le nozioni comuni non possono fornire informazioni su cose o oggetti isolati, ma sempre e soltanto su relazioni che investono simultaneamente più cose; dall’altra queste relazioni non possono essere positivamente interpretate senza chiamare in causa i due opposti dell’astratto e del concreto. Tutto ciò tenendo ben presente il problema di fondo dell’universalità effettiva e in qualche modo “concreta” che rispetto alla nostra mente manifestano queste nozioni.

Per quanto riguarda le nozioni comuni di secondo tipo, Macherey nota che la nostra attuale capacità di formare concetti adeguati di una data classe di oggetti, legata indirettamente ad un certo regime di incontri corporei (si tratta infatti di oggetti dai quali il corpo «viene affetto di frequente», *E* 2P39), riconosce l’affezione come propria condizione di possibilità. Tutto ciò porterebbe a considerare che nell’economia argomentativa di questa parte c’è un implicito mutamento di statuto che investe l’*affectio*⁶¹.

Infatti, la mente è intesa percepire non più qualcosa di particolare, ma delle relazioni; Macherey sottolinea che tale problema, inseparabile da quello della “concretezza” che va ascritta alla nozione comune, riporta a sua volta alla questione se l’essere la mente idea di un corpo sia per le capacità della mente un limite assoluto. Di certo non sarà il fatto di formare idee a partire da affezioni a costringere la mente nella dimensione dell’adeguato, perché il nostro pensiero semplicemente svolge le conseguenze delle proprietà comuni implicate dal corpo che fa e da quello che subisce l’affezione. Il mutato significato dell’affezione, piuttosto, stigmatizza una sostanziale continuità tra la *perceptio* e il *conceptus*: rifacendosi ad un testo capitale sull’idea

⁵⁹ *Ibid.*, p. 282.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 279.

⁶¹ Macherey è particolarmente attento alle ‘inflessioni’ di questo tema: cfr. *ibid.*, pp. 172-174; pp. 216-219; pp. 225-226.

dell'affezione in quanto comporta sia differenza che convenienza tra la natura affettante e la natura affetta⁶², Macherey osserva:

[...] ce mécanisme, qui a permis d'expliquer la formation des représentations que l'âme a spontanément des choses extérieures en tant qu'elle les perçoit, joue aussi lorsque l'âme «perçoit» non plus telle ou telle chose en particulier, mais des relations entre des choses, qu'il s'agisse de relations entre certaines choses ou de relations entre toutes les choses; les idées qui correspondent aux manières dont le corps humain est affecté, en même temps qu'elles impliquent les corps extérieurs par lesquels il est affecté, impliquent les propriétés communes qu'il a avec ces corps...⁶³

Ci sono dunque idee di affezioni che impongono alla nostra mente la dimensione della conoscenza adeguata, rendendola progressivamente e tendenzialmente «più atta» alla prestazione cognitiva (*E 2P39C*). Abbiamo visto che per l'interprete Spinoza non parla esplicitamente di relazione, anche se è a quel concetto che intende riferirsi in tale contesto (sia quando parla degli oggetti della ragione, sia quando tratta quegli aspetti dell'affezione corporea che concernono l'idea).

Riprendendo le osservazioni svolte da Macherey a proposito della teoria dei corpi, si può sostenere che c'è uno stretto legame di parentela tra la ragione come genere di conoscenza e la ragione 'applicata' nell'abbozzo di fisica⁶⁴; esso però non viene più inteso come da Gueroult nei termini di un passaggio dall'astratto al concreto, quanto nella relazionalità che è parte integrante del reale metafisicamente inteso. La lettura gueroultiana sembra comunque più completa poiché perviene a rendere conto dell'*affectio* come relazione dotata di una propria determinatezza, il cui statuto coinvolge la complessità o il grado di composizione dei termini implicati.

Un altro punto rimarchevole, in questa lettura, riguarda alcune osservazioni a carattere ontologico. In effetti, il testo di *E 2P7C*, che ricorre in entrambe le dimostrazioni concernenti nozioni comuni e proprie è una diretta conseguenza della tesi del parallelismo (*E 2P7*). Secondo Macherey, tradotta e traslata in questo contesto, l'identità di ordine di ciò che consegue formalmente da Dio con ciò che ne consegue

⁶² «L'idea di un qualunque modo in cui il Corpo umano è affetto dai corpi esterni, deve implicare la natura del Corpo umano e, simultaneamente, la natura del corpo esterno» *E2P16*

⁶³ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique*, cit., pp. 295-296.

⁶⁴ Cfr. *ibid.* pp. 133-153 (in part. p. 135, n. 1). Macherey considera che i *corpora simplicissima* vanno intesi come astrazioni razionali, idealità cui non va ascritto l'esistere in atto nella durata e che fissano le condizioni necessarie ma non sufficienti dell'esistenza corporea. Per lo studioso francese, inoltre, la teorizzazione di questi concetti-limite rimanda dall'*ordine* definito dal modo infinito immediato dell'estensione, mentre la teoria dei corpi complessi rimanda alle *concatenazioni* che si costituiscono nel modo infinito mediato. La ragione si risolve qui nella posizione di quei termini che definiscono l'intelligibilità di principio della materia, malgrado le carenze delle nostre conoscenze positive.

oggettivamente, ovvero l'uguaglianza tra la sua potenza di agire e la sua potenza di pensare sta a significare che il modo in cui si producono formalmente le essenze delle cose comporta in qualche modo le proprietà che sono comuni a queste cose. Ora, queste proprietà non si riferiranno in alcun modo a cose esistenti, bensì a «modi non esistenti», quelle entità delle cui idee tratta una proposizione che fa parte della stessa teoria del parallelismo (*E 2P8*)⁶⁵.

Se il riferimento alla fisica è dovuto ad un criterio espositivo preciso, in modo da corrispondere a finalità esplicative fatte proprie da Spinoza, in questo caso al contrario ci si trova di fronte ad un nesso sistematico di portata speculativa. Il che risulta manifesto dal modo in cui viene posta la questione, non solo sotto il profilo ontologico (se in Dio si dà l'idea di tutto ciò che viene prodotto, questa idea deve coincidere con il modo o la necessità per cui tutto viene prodotto, mentre la realtà delle cose è indissociabile dalle determinazioni comuni che esse condividono), ma anche dal punto di vista della formulazione teorica. La proprietà comune, infatti, può essere ugualmente nella parte e nel tutto, essere concepita indifferentemente come parte o come tutto (*E 2P46D*) soltanto se intesa come «modo non esistente»; Macherey conclude:

[...] le processus qui fait être toutes les choses en vertu de la puissance divine de la nature dont elles sont les diverses expressions les constitue globalement de telle façon qu'elles sont soumises à des lois communes, au lieu de les produire une à une en dotant chacune de propriétés adaptées à son essence singulière, qu'il y a, dans l'intellect infini, des idées universelles qui ne se rapportent à l'essence d'aucune chose singulière mais les concernent toutes sans exception»⁶⁶.

Questo tracciato interpretativo ha il vantaggio di chiarire per quali ragioni e in quali termini le nozioni comuni rappresentino un punto di congiunzione tra i contenuti attuali di una mente finita come quella umana e le affezioni interne all'intelletto infinito: «l'âme fonctionne... en tant que partie de l'intellect infini»⁶⁷, esigenza che è diretta implicazione della definizione spinoziana di conoscenza adeguata (*E 2P11C*). In Dio si produce, concatenandosi ad infiniti altri, un certo corpo o una certa mente/idea, ma

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 284-285: «ces propriétés ne se rapportent pas à des choses existant en acte... mais à des choses non existantes... de telles propriétés ne peuvent être pensées objectivement en Dieu qu'à travers des idées qui présentent un caractère universel». Per quanto la problematica indicata sia pertinente, il ragionamento di Macherey ci risulta viziato, nella misura in cui conclude che il «carattere universale» sia un requisito proprio alla produzione delle idee-menti nella *infinita idea Dei*, mentre si potrebbe provare che per Spinoza ciò vale soltanto rispetto a noi, rispetto alla mente umana e alle idee che essa ha. Più articolata e aderente ai testi la posizione di Zourabichvili (cfr. *infra*, paragrafo 10).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 285

⁶⁷ *Ibid.*, p. 296.

proprio questo prodursi è indissociabile dalle relazioni costitutive, dalle leggi o forme comuni che gli assegnano una collocazione precisa.

Tali relazioni però, come si è visto, escludono tanto l'essenza quanto l'esistenza di quella determinata cosa singolare del cui prodursi risultano essere tuttavia condizioni indispensabili. Sviluppando l'argomento si può affermare che le proprietà come le cose stesse sono «in Dio» perché le seconde, partecipando per la medesima necessità, *eadem necessitate* delle leggi per tramite delle quali si esplica la potenza di Dio, devono contenere le modalità che stabiliscono l'efficacia di queste leggi quanto al loro esistere ed agire. A questo punto però si dovrebbe chiarire come sia possibile che queste proprietà siano formalmente oggetto dell'intelletto infinito nello stesso senso in cui lo sono le cose esistenti⁶⁸. Su questo punto, un'ipotesi sofisticata ma valida è stata fornita dall'interprete di cui tratterà il prossimo paragrafo.

1.10 FRANÇOIS ZOURABICHVILI E L'IPOTESI DELLA «FISICA COGITATIVA»

Nell'ambito degli studi francesi più recenti s'impone all'attenzione la lettura che è stata fornita da François Zourabichvili, lettura che si concentra sulla teoria della mente e sui rapporti tra gnoseologia, fisica e ontologia⁶⁹. L'approccio dell'autore si risolve infatti nel compito di esplicitare la «fisica cogitativa», ovvero la «dinamica dei concetti» spinoziana, espressioni che intendono stigmatizzare il tentativo documentabile di reinscrivere l'aspetto gnoseologico ed epistemologico all'interno di un'ontologia *sui generis*, in cui rientrano a pari titolo la deduzione della natura della sostanza e la teorizzazione del modo.

Va notato che questa attenzione specifica per l'«ontologia», intesa come ambito di riflessione non coincidente con la tradizionale «metafisica», riallaccia il tentativo di Zourabichvili ad alcune intuizioni di Alexandre Matheron, altro specialista dello spinozismo il quale ha avuto modo di sottolineare la problematica coesistenza,

⁶⁸ Non si può fare a meno di ricordare come Emilia Giancotti sia pervenuta a conclusioni analoghe muovendo però dal problema del rapporto sostanza-modi e dalle apparenti incongruenze tra il riferimento all'essenza del modo non esistente (*E 2P8*) e la definizione dell'essenza come reciproco della cosa singola esistente (*E 2D2*). Secondo Giancotti si darebbe oltre all'essenza come termine indissociabile dall'esistenza attuale di un dato modo, un secondo tipo di essenza che definisce «la comune condizione ontologica dei modi»; oggetto della nozione comune è allora l'essenza per via della quale tutti i modi sono uguali nel loro rapporto alla sostanza e che definisce la forma di esistenza e di concatenazione dei modi. Cfr. B. Spinoza, *Etica*, a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1993², pp. 29-30 (dove si rimanda alle note 35, 82, 107 della prima parte e 1, 8, 33 della seconda).

⁶⁹ F. Zourabichvili, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002.

nell'*Ethica*, di questi due regimi distinti di elaborazione concettuale: quello ontologico sarebbe connotato dalla sua capacità di rendere traducibili ambiti diversi del sistema, che vanno grosso modo dalla fisica alla politica⁷⁰.

Ammesso che la riflessione sulla natura dei corpi e quella concomitante sull'individualità del modo finito rinnova, complicandolo, il modello ontologico spinoziano, bisogna verificare come la teoria della mente e l'epistemologia siano coinvolte in questo sviluppo. La lettura della seconda parte dell'*Ethica* come «fisica cogitativa» comporta una discontinuità, se non una rottura, tra il *Tractatus de emendatione intellectus* e l'opera del 1677, di cui danno testimonianza le prospettive inedite definite dalla fisica che, con la definizione genetica del corpo complesso ridefinisce le nozioni di 'parte' e di 'composizione' in termini tali da produrre conseguenze dirette nella dottrina dell'idea e della conoscenza adeguata.

Nell'*Ethica* (a differenza che nel *Tractatus de intellectus emendatione*, dove l'ente geometrico, costruito mediante finzioni, forniva il modello della definizione genetica e l'esempio principe del concetto adeguato) la deduzione genetica della forma del corpo (*forma corporis*⁷¹) risolve l'individuo in un rapporto di moto e quiete tra le sue parti componenti, che si trasmettono reciprocamente il movimento rispettando una proporzione identica (*certa quadam ratio*).

Da questi aspetti l'interprete francese ottiene due punti fermi per la sua analisi. In primo luogo, che questo procedimento ha una diretta incidenza sul tema dell'idea, indissociabile dalla ricerca di un punto di congiunzione tra intelletto finito e intelletto infinito. In secondo luogo, che la «fisica cogitativa» non sta a significare una traduzione metaforica della teoria dei corpi in gnoseologia, ma va considerata come sinonimo dell'identità speculativa vigente tra teoria del corpo e teoria dell'idea – assumendo un punto di vista conseguente rispetto all'affermazione del parallelismo, cioè dell'identità di ordine tra gli attributi, di consecuzione e dipendenza tra i rispettivi modi. È quest'ultimo criterio in particolare a stabilire la centralità della teorizzazione delle nozioni comuni, nonché l'esigenza di una sua esplicitazione esaustiva⁷²

Seguendo una tendenza effettivamente riscontrabile nei testi, Zourabichili intende i principi della *ratio* in un'accezione ampia, soprattutto allorché costruisce ipotesi sul funzionamento concomitante di più nozioni comuni: queste ultime, non

⁷⁰ Cfr. A. Matheron, «Physique et ontologie: l'énigmatique réponse à Tschirnaus», *Cahiers Spinoza*, 6 (1991), pp. 83-109.

⁷¹ Cfr. la *definitio* nell'abbozzo di fisica successivo allo scolio della proposizione 13 del libro *De Mente*.

⁷² Cfr. F. Zourabichvili, *Spinoza*, cit., pp. 111-115.

assunte come principi isolati, ma nella loro declinazione plurale assegnano una figura peculiare alla “vera logica” cui intendeva rifarsi Spinoza. Logica in cui la conoscenza dell’individuale e l’individuazione di generalità sono, sotto un certo riguardo, due facce della stessa medaglia; in cui di conseguenza la differenza tra la scienza intuitiva e una razionalità pienamente dispiegata (tale da contemplare un’alta frequenza di nozioni di proprietà e di idee adeguate dedotte da esse) contempla tanto un elemento di discontinuità quanto un elemento di continuità.

Il secondo, cioè il trapasso dalla ragione all’intuizione, sarebbe reso possibile dall’impiego di nozioni comuni, in quanto la costruzione di generalità concrete che sviluppiamo mediante esse ha una diretta pertinenza con l’individuazione come aspetto inerente all’«essere formale dell’idea» – espressione, questa, che per lo specialista francese testimonierebbe il progetto, non privo di difficoltà e incongruenze, di estendere il concetto del corpo complesso all’interno del dominio del pensiero⁷³.

In realtà, osserva il critico, il problema essenziale a proposito dei tre generi di conoscenza non riguarda la continuità o discontinuità tra ragione e intuizione, quanto la discontinuità tra immaginazione e ragione: del tutto immanente alla percezione, la nozione comune dovrebbe altresì fare riferimento ad una dimensione completamente altra rispetto a quella della rappresentazione sensibile:

[...] à travers les notions communes, l’esprit s’élève du dedans des affections à une perspective qui leur est étrangère et qui se comprend ‘aussi bien’... comme un pur produit de l’entendement; corrélativement, cette perspective enveloppe distinctement l’essence du corps propre au point exact où celle-ci ne diffère plus de l’essence du corps affectant et ne peut donc plus se confondre avec elle⁷⁴.

È proprio la difficoltà di localizzare questo «point exact» che minaccia la coerenza della sequela deduttiva congeniata da Spinoza. In un articolo⁷⁵ posteriore al suo saggio principale sull’argomento, Zourabichvili torna sulla questione sostenendo che uno dei moventi principali del ricorso alle *communes notions* sarebbe stata quella di salvaguardare l’impiego rigoroso di termini che solo nominalmente coincidono con ciò che la tradizione scolastica aveva inteso essere la materia prima del ragionamento e dell’argomentazione (universali e trascendentali, generi e specie).

⁷³ Cfr. *ibidem*, p. 145; p. 163.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 190

⁷⁵ F. Zourabichvili, «Consistenza del concetto di scienza intuitiva», in V. Morfino-F. Del Lucchese, *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, Milano, Ghibli, pp. 223-240

Un termine (ad esempio: «uomo») diviene portatore di un concetto adeguato perché viene formulato correttamente, e ciò è possibile se pensiamo non ad una definizione per genere e specie, ma a relazioni concernenti termini reali, relazioni tra cose che si strutturano secondo le normatività e le leggi intrinseche ai processi di individuazione. Indirettamente, anche un concetto generale implica una molteplicità, una *connexio* di più individui che concorrono a formare un tutto.

Vero è che nella seconda parte dell'*Ethica* le nozioni comuni comportano la convergenza tra la generalità della *notio universalis* e i requisiti dell'idea adeguata, ma anche la reciproca implicazione tra generalità e approssimazione, concetto quest'ultimo che è in gioco nel passaggio – del resto implicito e da chiarire – tra nozioni comuni universali e nozioni proprie. Dopo quanto visto si capisce per quali ragioni l'approccio di Zourabichvili ai testi di riferimento sia un approccio di tipo ontologico; proprio a questo titolo l'interprete adotta la domanda-guida se le nozioni comuni siano idee di cose o meno, tenendo conto che alle spalle di tale questione si trova il problema del modo di esistenza spettante alle essenze oggettive nell'attributo del pensiero.

Su questo aspetto Zourabichvili stabilisce che l'intelligibilità del reale si traduce nella possibilità di avere una rappresentazione congrua della produzione di idee nell'intelletto infinito, della quale non possiamo conoscere le infinite concatenazioni: le nozioni comuni corrispondono al livello più basso in cui si realizza la partecipazione del nostro intendere alla conoscenza che Dio ha di se stesso.

[...] nous pouvons avoir une représentation juste de l'activité de cet entendement, sans pour autant connaître cette activité dans l'infini en acte de ses ramifications. Cette distinction... passe entre une connaissance par notions communes, qui raisonne sur des choses *quelconques* et décline des cas généraux, et la connaissance effective que l'entendement infini peut avoir de lui-même, à savoir du réseau actuellement infini de ses idées...⁷⁶

Dunque, seguendo una precisa traccia argomentativa la seconda parte dell'*Ethica* enuncia le condizioni ultime della conoscibilità del mondo fisico e stabilisce secondo in quali termini va pensata l'uguaglianza tra l'idea com'è data in noi e l'idea com'è data in Dio.

Per quanto riguarda l'altro aspetto, viene negato che oggetto delle nozioni comuni siano delle cose in senso proprio, vale a dire delle realtà che conseguono obbiettivamente nell'attributo del pensiero, ovvero (per il parallelismo) formalmente

⁷⁶ F. Zorabichvili, *Spinoza*, p. 173

nell'attributo dell'estensione, «les notions communes peuvent être appelées idées, bien que n'ayant pas de choses pour objets»⁷⁷. L'importante è che questa pregiudiziale concordi con l'affermazione spinoziana che le nozioni comuni sono idee a pieno titolo⁷⁸, sebbene ciò non manchi di assegnare a questo tornante della gnoseologia un carattere paradossale.

Per il resto, la tesi che non si abbia a che fare con idee di cose fa leva sulla constatazione che le proprietà comuni consistono di relazioni. Allorché nell'intelletto infinito non si danno se non idee di cose, a noi è dato percepire le relazioni mediante le quali queste si producono, rispettando determinati schemi di dipendenza. Questa presa di posizione ha il merito di chiarire ciò che restava soltanto accennato nel commentario di Macherey: infatti, se la proprietà comune è relazione e al tempo stesso anche l'affezione lo è, risulta agevole dimostrare che la pertinenza delle proprietà comuni nei testi di riferimento è organicamente correlata all'esigenza di collegare il concetto formato e la condizione di possibilità dell'affezione⁷⁹.

Il punto della questione è dunque: ciò che si produce nell'intelletto infinito ha necessariamente lo statuto di *res* e le nozioni comuni determinano il modo in cui l'intelletto finito (la *mens*) partecipa dell'intelletto infinito, *ma* esse non possono essere altro che idee di relazioni (non di cose). Se si deve tornare a parlare di astrazione in questo senso, bisogna riconoscerne il carattere sovradeterminato: costitutivamente estranee alla logica dell'induzione astrattiva, le nozioni comuni non possono che essere concetti di relazioni più o meno generali, le quali per forza di cose avranno come substrato la concatenazione delle affezioni, da cui vengono estrapolate.

Da ciò risulta che la questione della dimostabilità, della fondatezza della teoria delle nozioni comuni si risolve nella tesi che la proprietà comune costituisce da sola, integralmente, il contenuto di un'idea, mentre però dal punto di vista dell'intelletto infinito, cioè *in Deo*, essa non può avere un'esistenza separata in quanto è già da sempre implicata da un concatenarsi di cause che ci è inattuabile:

[...] il n'est pas possible que l'idée de l'affection soit donnée en Dieu en tant seulement (*tantum*) qu'il a l'idée du corps humain. C'est pourquoi seule l'idée de la propriété commune, et non l'affection dont il est

⁷⁷ *Ibidem*, p. 174.

⁷⁸ «Il faut que nos concepts soient des idées, sous peine de perdre toute réalité; il faut qu'ils aient un ancrage concret, un objet», *ibid.*

⁷⁹ Cfr. *ibid.* p. 168

implicite qu'elle l'enveloppe, est dite donnée entièrement dans l'esprit humain... Les propriétés communes n'existent dans la nature... qu'à l'état enveloppé»⁸⁰.

Come si vede, questa ricostruzione si basa su una tesi forte e cioè che le proprietà comuni non *sono* ma *divengono* idee, e che la causa di questo divenire è esclusivamente il pensiero umano, dove soltanto tali concetti possono avere un'esistenza separata.

Con ciò, non diversamente da quanto abbiamo riscontrato per Deleuze, il baricentro della discussione diviene la capacità di agire della mente nel suo significato globale, il suo «divenire-attiva» mediante le idee adeguate e gli affetti. Gli argomenti sui principi della conoscenza razionale sarebbero il portato di una riflessione sulle condizioni di possibilità della fisica. Per il resto, viene riscontrato uno stato di cose in cui l'affermazione secondo cui «Dio (in quanto consta dell'attributo del pensiero) costituisce la mente umana» va intesa «la mente umana (in quanto è attiva) si auto-costituisce», cioè sviluppa le sue parti e compone i suoi propri rapporti. Il pensare adeguatamente è – o meglio *diviene* – il fondamento ultimo del «composto mentale»; l'impianto del sistema viene così rovesciato, poiché si può e anzi si deve parlare della mente umana come di una *causa sui*.

1.11 LE NOZIONI COMUNI E LA “DOPPIA MENTE” DELL’*ETHICA* SECONDO EMANUELA SCRIBANO

Restano da considerare i lavori di due studiose italiane, Emanuela Scribano e Cristina Santinelli, le quali hanno speso importanti riflessioni sul tema che c'interessa, entrambe nel quadro di un'interpretazione del rapporto mente-corpo in Spinoza. Sebbene procedano da premesse critiche ed esegetiche diverse, le due studiose elaborano gli aspetti che ruotano attorno alla conoscenza adeguata non più in funzione della fondatezza della teoria della ragione, ma secondo l'idea che siano compresenti, nella seconda parte dell'*Etica*, registri teorici differenti e soprattutto premesse implicite il cui senso verrà chiarito solo nel seguito (la quinta parte). Tanto Scribano che Santinelli confrontano tesi e articolazioni della seconda e quinta parte dell'*Ethica* senza riconoscere una pertinenza alla problematica della 'seconda fondazione' sostenuta da Mignini; così facendo optano per una lettura non lineare dell'esposizione *more*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 176

geometrico (dove cioè il significato di un concetto in un dato contesto andrebbe ottenuto esclusivamente a partire dai passaggi precedenti, facendo riferimento al reticolo dimostrativo o ai rimandi impliciti tra gli scolii).

Il capitolo dedicato a Spinoza nel saggio *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, di Emanuela Scribano⁸¹, corrisponde all'impianto generale del saggio; il compito è quello di stabilire se in Spinoza la possibilità di accedere alle verità eterne da parte della mente umana si rifaccia ad un modello innatista o partecipativo, a Descartes oppure ad Agostino. Le conclusioni optano per la seconda possibilità: nell'*Amor Dei intellectualis* la conoscenza di Dio è immediata, e non può esserlo se non perché la mente è unita a Dio, ma ciò a sua volta impone di pensare che una parte della mente è preposta a questo contatto con l'eterno del quale per sua natura partecipa, «La posizione di Spinoza è la ripresa estrema della tesi neoplatonica e agostiniana secondo la quale ogni qual volta si conoscono verità universali e necessarie le si conoscono in Dio»⁸².

Del resto, va precisato, l'attribuzione di una posizione innatista – ricorrente nella letteratura critica – andrebbe esclusa apriori per il semplice fatto che in Spinoza non c'è un concetto della *mens* come anima 'creata', concepibile nella sua propria finitezza: la mente viene sussunta sotto la categoria dell'idea; è idea-del corpo, come cosa esistente in atto (parte peritura) o come essenza (parte eterna). Secondo la studiosa, però, il ripudio del dualismo cartesiano delle sostanze finite non impedisce a Spinoza di dar luogo, nel seno del sistema, a una forma di dualismo, sottile e insidiosa, proprio perché si cela nelle pieghe dell'argomentazione.

Il fatto che alla mente umana appartenga l'idea dell'essenza del corpo, oltre che l'idea dell'esistenza del corpo, fa sì che la mente di ogni individuo sia come spaccata in due e viva sia nella dimensione *sub specie aeternitatis*... sia nella dimensione della temporalità e della durata⁸³;
[...] avendo respinto... il dualismo mente/corpo cartesiano, e avendo rifiutato altrettanto recisamente di attribuire un qualche valore epistemico all'empirismo.... Spinoza doveva reintrodurre un'altra forma di dualismo che gli consentisse di recuperare quella conoscenza universale e necessaria che l'empirismo, nella sua stessa opinione... non poteva dargli⁸⁴.

⁸¹ E. Scribano, «I beati di Spinoza», in Ead., *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 250-287.

⁸² *Ibidem*, p. 274.

⁸³ *Ibid.*, p. 262

⁸⁴ *Ibid.*, p. 274.

Alle spalle di queste conclusioni sta l'idea che lo sviluppo deduttivo delle proposizioni e delle dimostrazioni sia una dimensione discorsiva relativa e ingannevole, che cela tale dualismo implicito, principio ordinatore della differenziazione tra adeguato e inadeguato.

L'identificazione della mente umana con l'idea dell'essenza del corpo gioca una parte effettiva negli argomenti della seconda parte, sebbene questi dal punto di vista formale si reggano esclusivamente sulla definizione della mente cui si è più volte accennato (*E* 2P13). Si tratta di una tesi forte anche perché il metodo geometrico non può più essere inteso semplicemente come un sistema di produzione di evidenze e di esposizione coordinata di concetti, poiché tra le sue risorse andrebbe annoverata una forma di dissimulazione.

Per quanto attiene specificamente alla parte di nostro interesse, la studiosa sostiene che Spinoza riesce a dare conto della possibilità della conoscenza adeguata radicandola nelle stesse condizioni della percezione, senza ricadere in uno schema di formulazione empiristico. I problemi dovuti alla teoria delle nozioni comuni, o ad essa comunque legati, sorgono allorché il filosofo intende identificare la conoscenza adeguata nel suo complesso tramite questi concetti primitivi, che sembrano piuttosto consoni a fornire una definizione ristretta della ragione nel suo rapporto di diversità e simultaneità rispetto all'immaginazione, a «ricavare una prima nicchia di adeguatezza all'interno della stessa percezione sensibile»⁸⁵.

Va notato che per Scribano, come per molti altri prima di lei, il riferimento alle determinazioni costitutive del mondo fisico è un esempio limitante, e che dal punto di vista strutturale le nozioni comuni comprendono sia «le proprietà fisiche e metafisiche comuni a tutti i corpi... sia proprietà logiche – l'impossibilità, ad esempio, di essere e non essere nello stesso tempo -...sia quelle che in Cartesio erano le “nature semplici” sia gli assiomi»⁸⁶. Va cioè accettata l'idea che la formazione e il possesso attuale della nozione comune richieda un passaggio attraverso l'empirico – il corpo, l'unificazione dell'attività cognitiva mediante la dimensione sensibile, è una condizione necessaria ma non sufficiente per la formazione di questi concetti – mentre l'assunto che ciò debba comportare una corrispondenza esclusiva tra idee adeguate e proprietà dei corpi sarebbe un malinteso interpretativo⁸⁷.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 267

⁸⁶ *Ibid.*, p. 265

⁸⁷ Cfr. *ibid.*, p. 266, n. 57

Simultanea alla dimostrazione della necessità di una conoscenza razionale, relativamente autonoma da quella immaginativa, è lo scopo di rendere conto di come la ragione non esaurisca il dominio della conoscenza adeguata e al tempo stesso fornisca i mezzi per accedere all'idea dell'essenza di Dio: tutto ciò tramite la comprensione della necessità dei propri oggetti, quindi dell'aspetto di eternità che essi implicano, quindi della loro dipendenza da Dio. Spinoza sembra in un primo tempo fornire una definizione sufficiente e coerente della ragione, in seguito allargarne i confini ed estenderne le prerogative sino alla tesi, apparentemente paradossale, secondo cui la nozione comune "Dio" sarebbe ricavata dalla conoscenza dei corpi, concepiti *sub (quadam) specie aeternitatis* a partire dalle proprietà che condividono.

Per Scribano gli sconcertanti assunti presenti nella tematizzazione della conoscenza adeguata – come momento comprensivo della scienza intuitiva – vanno innanzitutto ricondotti alla divisione tra una mente eterna e una mente che dura, una premessa occultata in questo contesto (*E* 2P45-47); soprattutto va messo in luce un aspetto di grande incidenza: in quanto si tratta di qualcosa che è dato alla mente umana di acquisire (l'ipotesi innatista va scartata), l'idea adeguata (idea di proprietà, nozione comune, assioma, verità eterna) può coincidere con un nostro atto mentale secondo condizioni che per forza di cose coinvolgeranno la divisione che attraversa la natura della mente umana. La reticenza di Spinoza avrebbe dunque più di una ragion d'essere:

[...] La dipendenza da Dio di ogni cosa finita... certamente fa dell'essenza di Dio una proprietà comune di tutte le cose, ma l'implicazione tra le idee dei corpi esistenti in atto e l'essenza eterna di Dio vale solo nella misura in cui delle cose singolari si ha una idea adeguata, ossia nella misura in cui si abbandona la conoscenza parziale che se ne ha quando le si considera nella durata...⁸⁸

Stando così le cose, la questione più urgente è quella di comprendere come sia possibile avere accesso alle idee adeguate dei corpi (cioè, nella fattispecie, dell'essenza del proprio corpo) e, a partire da lì, all'idea adeguata di Dio. Si tratta di tenere conto di entrambe le dimensioni della natura della mente, per capire come divengano in noi attuali le idee adeguate e in che modo convergano verso la conoscenza adeguata dell'essenza divina; il mutamento di statuto delle nozioni comuni, quindi, dev'essere inteso in funzione di quelle condizioni che le rendono attuali e le fanno agire, fino quasi a 'plasmare' il nostro pensiero.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 269

Se oggettivamente disponiamo delle idee di proprietà, queste diventano parti o principi di nostre conoscenze solo nella misura in cui possiamo organizzare le nostre percezioni dall'interno, sfuggendo alla distrazione che è connessa alla componente sensibile e al fluttuare che è proprio dell'immaginazione. Se possiamo rendere conto di come queste idee vere diventano parti integranti del nostro pensare, allora possiamo giustificare la continuità tra idee di proprietà e conoscenza adeguata dell'essenza divina.

L'ordine delle questioni riporta ugualmente alla differenza tra modalità passiva e attiva della mente, esplicitata a partire dalla terza parte dell'*Etica*: poiché la mente è attiva, ha un accesso consapevole agli assiomi, ai teoremi fisici e metafisici fondamentali che pensa come verità necessarie e quindi eterne. Insomma, «la conoscenza degli assiomi e delle proprietà comuni... non implica un processo induttivo, ma piuttosto *l'attenzione alle idee adeguate oggettivamente possedute dalla mente*»⁸⁹. Questa consapevolezza, funzione della conoscenza adeguata, include anche l'esistenza del corpo, cioè il suo essere *attuale* nel senso definito dal testo di *E5P29S*: il corpo in quanto esiste non nella durata, ma nella sua dipendenza dall'esistenza necessaria che identifica l'essenza divina e rappresenta perciò la «cosa singolare» che è oggetto del terzo genere di conoscenza.

Il quadro ricostruttivo è così completo; in esso, due aspetti concorrono a suggerire che nella lettura di Scribano vengano introdotte componenti appartenenti al cartesianesimo, componenti che non possono essere attribuite all'approccio spinoziano senza incorrere nel rischio di malintesi interpretativi. Infatti, da una parte l'assimilazione di nozioni comuni, assiomi e verità eterne è un'eredità cartesiana che Spinoza non può aver fatto sua se non con grandi riserve, tenendo ferma oltretutto una distinzione implicita tra assiomi e nozioni comuni senza presupporre la quale, del resto, non sarebbero state scritte le prime righe di *E 2P40S1*; dall'altra la chiave di lettura data dalla questione dell'«accesso consapevole agli assiomi», per certi versi convincente, ha l'inconveniente di riproporre un aspetto dell'innatismo cartesiano, dove l'attenzione e il modo di presenza dell'idea alla mente fa la differenza tra le verità e il sapere che di queste verità ci rende certi.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 272 (corsivo nostro)

1.12 NOZIONI COMUNI, AFFEZIONI E *APTITUDO* DEL CORPO NELL'INTERPRETAZIONE DI
CRISTINA SANTINELLI

Alquanto divergente da quella appena esposta è la prospettiva di lettura fatta propria da Santinelli, che – a quanto pare – si pone in ideale continuità con un pionieristico studio di Emilia Giacotti sulla *mens* spinoziana⁹⁰. Nel saggio in esame⁹¹, Santinelli rileva il protagonismo del tema della *potentia agendi* e dell'*aptitudo* del corpo umano, tema che inaspettatamente ricorre verso la fine della quinta parte, nel cuore della spiegazione dell'eternità della mente (*E* 5P39); questo dato testuale simbolizza un tratto caratteristico dello spinozismo, vale a dire il rimando reciproco tra temi come l'adeguazione e la conoscenza del corpo – intesa quest'ultima in tutte le sue ramificazioni –, mettendo al centro la premessa fondamentale del parallelismo come identità di ordine del distinto, pensiero ed estensione.

Gli effetti teorici di questa premessa testimonierebbero a favore di una coerenza fondamentale, di un'unità del disegno etico, gnoseologico e soteriologico ben riconoscibile nelle 'venature' del concetto di *mens*.

[...] mentre la crescita psico-fisica è vista da Cartesio come una progressiva emancipazione della mente dalla soggezione al corpo, Spinoza è conseguente alle premesse ontologiche del suo sistema, che fondano il rapporto mente-corpo non più come *permixtio*, bensì come simultaneità (identità nella distinzione), e ne propone perciò una lettura in termini di sviluppo spontaneo e sincronico⁹².

La *via per ardua* tracciata nella quinta parte non si definisce attraverso l'azione della mente isolata dal corpo, come se l'unione con Dio escludesse l'unione con l'oggetto costitutivo del pensiero, quanto piuttosto come una sublimazione e un'intensificazione del rapporto tra la mente, divenuta capace di «cogliere il proprio oggetto specifico sullo sfondo della sua appartenenza alla sostanza»⁹³.

Delle nozioni comuni Santinelli esalta «la fisionomia mediana e mediatrice»⁹⁴, cioè il loro fare da cerniera tra l'ordine delle cause esterne e l'ordine dell'intelletto: si tratterebbe del correlato oggettivo, nel pensiero, di ciò che mette in relazione le cose o i

⁹⁰ E. Giacotti, «A margine del *Lexicon*. Sul concetto spinoziano di *mens*» (1963), ripubblicato in E. Giacotti, *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di C. Santinelli e D. Bostrenghi, Napoli, Bibliopolis, 1995, pp. 357-400.

⁹¹ C. Santinelli, «*Corpus ad plurima aptum*. Affezioni del corpo ed eternità della mente in Spinoza», in Ead., *Mente e corpo. Studi su Cartesio e Spinoza*, Urbino, Quattroventi, 2000, pp. 155-259.

⁹² *Ibidem*, p. 249

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, p. 196

corpi. È sufficiente che si dia un oggetto tale da essere condiviso invariabilmente dal nostro corpo e dai corpi esterni, affinché alla mente sia data una conoscenza adeguata. La comunanza che sussiste nella realtà fisica è soltanto «una declinazione particolare della categoria della “relazione”», categoria fondante in quanto esprime l’essere-determinato che è costitutivo di ogni *res*.

Il riferimento alla fisica avrebbe inoltre un significato paradigmatico e fondativo: la relatività delle condizioni che pongono in essere la conoscenza inadeguata, la confusione o l’errore non viene espressa direttamente nelle proposizioni inerenti alla conoscenza razionale, ma ben prima, allorché nell’abbozzo di fisica Spinoza stabilisce l’intelligibilità del corpo non in quanto «essenza», ma in quanto «forma» riconducibile ad una proporzione costante di moto e quiete. Questa articolazione interna alla trattazione *de Mente* secondo la studiosa sta a significare che vanno intese come simultanee l’ignoranza abituale del corpo e la sua conoscenza chiara, capace di tradursi in ragionamento⁹⁵.

Soggettività e oggettività non si escludono a vicenda ma sono simultanee e coimplicate, non diversamente da quanto accade per la durata e l’eternità rispetto al nostro essere corporeo e mentale. Andando oltre Cartesio, che aveva garantito autonomia ontologica al corpo ma lo aveva svalutato dal punto di vista epistemologico, il pensatore di Amsterdam stabilisce che esso non è causa delle nostre idee confuse, che pure occasiona: l’inadeguatezza è il portato della complessità intrinseca alle nostre affezioni, che si concatenano all’infinito in altre affezioni i cui rapporti e la cui costituzione ci è inattuabile. Per il resto, la simultaneità che lega la mente umana al proprio oggetto rappresenta un dato epistemologicamente neutro e primario⁹⁶ e la teorizzazione dell’individualità fisica, della *forma corporis*, di fatto sancisce uno stato di cose in cui la mente, che non può attingere ad una conoscenza integrale del corpo cui è unita, tuttavia è in grado di coglierne i tratti costitutivi.

Da tutto ciò risulta che non c’è nulla di circostanziale o di esemplificativo nel rimando al lemma di fisica: la condivisione di proprietà da parte dei corpi, come via d’accesso alla relazionalità che investe ogni cosa e tutte quante nel loro essere determinato è, dal punto di vista delle argomentazioni condotte da Spinoza, una via obbligata, dal momento che la deficienza del nostro conoscere è stata ricondotta alla complessità inattuabile sottesa alle affezioni, mentre d’altra parte, con la destituzione della nozione tradizionale di *facultas* – già precedentemente compiuta da Cartesio –, si è

⁹⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 178 ss.

⁹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 180

negato all'immaginazione ogni possibile ruolo di mediazione tra il sensibile e l'intelligibile⁹⁷.

[...] attraverso la teoria delle nozioni comuni, Spinoza presenta innanzitutto la tesi per cui la conoscenza chiara (necessaria e universale) è il corrispettivo di ciò che i corpi condividono... La corporeità accompagna dunque la conoscenza che abbiamo della realtà non solo nel senso "condizionante" di imprimerle il carattere della soggettività, come voleva Cartesio, ma anche rendendo possibile la conoscenza adeguata⁹⁸

[...] Il corpo condiziona, in quanto oggetto permanente, costitutivo dell'idea-mente, non solo la percezione comune, soggettiva e ingannevole della realtà, ma anche l'intellezione di essa⁹⁹.

Un ulteriore aspetto che viene puntualizzato all'interno di questa critica riguarda la semantica del termine 'parte', il cui ventaglio di significati permette di cogliere l'orizzonte unitario ma dinamico entro cui vengono tematizzate la *mens* e l'*adaequatio*. Spinoza ci tiene a sottolineare che la mente non implica negazione in quanto è *parte* della natura (*E* 3P3S, *E* 4P2) per cui rispetto al modo l'essere-determinato non esprime passività ma potenza, ma allorché impostata la deduzione della natura della mente umana e dell'idea adeguata, il pensatore olandese sfrutta l'ambiguità del termine per dare conto simultaneamente di entrambi gli aspetti.

Come afferma il fondamentale testo di *E* 2P11C, la nostra mente è parte dell'idea infinita di Dio, da cui dipende, ma questo suo essere parziale vale anche come «espressione finita, parziale, e perciò mancante delle altre...*idea mutilata* o *inadaequata*»¹⁰⁰. Ora, chiosa Santinelli, bisogna fare attenzione al fatto che questo elemento di inadeguatezza, per quanto intrinseco alla natura della mente, ha tuttavia uno statuto derivato e relativo, non costituisce una realtà per sé ed è un'implicazione del fatto che la dipendenza della mente finita rispetto alla mente infinita comporta fa sì che la partecipazione si espliciti *sub duratione*¹⁰¹.

Tutto ciò è ancora una volta coerente con la prospettiva finale della liberazione e dell'eternità: non solo perché la mente resta idea del suo corpo anche allorché è intesa esistere *in Deo*, ma anche perché la fisionomia della sequela deduttiva nel libro *De Libertate* mette al centro l'*intelligere*, la conoscenza adeguata di ciò che è necessario e quindi eterno, intesa come «parte» della mente umana, che però esprime

⁹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 196, n. 54

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 199-200

⁹⁹ *Ibid.*, p. 257

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 164

¹⁰¹ Cfr. *ibid.*, p. 214

simultaneamente una «parte» dell'intelletto infinito¹⁰². Declinando la parte finale della sua trattazione *De Libertate* come teoria della «parte eterna» della mente, l'autore dell'*Ethica* perviene a ricollocare le nozioni comuni all'interno dell'*intelligere*, cioè in ultima analisi a dare di scienza intuitiva e conoscenza razionale due modalità dell'eternità della mente.

Questa tesi sembra valida se si pensa che l'esigenza principale in questo contesto non è quella di demarcare differenti generi di conoscenza, quanto piuttosto di mostrare come la mente perviene all'affermazione di sé nei termini che sono più conformi alla sua essenza. Ancora una volta il riferimento equivoco alla relazione parte-tutto risulta essere la cifra di uno snodo sistematico e argomentativo imprescindibile.

Un'obiezione da fare riguarda la lettura del problema della conoscenza del corpo. Risulta poco attendibile l'ipotesi che sia già nel piccolo trattato di fisica, con la teorizzazione della *forma corporis*, Spinoza fornisca gli estremi per intendere tanto l'autosufficienza quanto la limitatezza delle nostre risorse cognitive, ovvero che l'intelligibilità postulata ugualmente a proposito del nostro corpo e dei corpi esterni permetta di demarcare l'adeguato rispetto all'inadeguato, o di fare del primo il limite immanente del secondo. Se fosse così, infatti, non si spiegherebbe il rilievo sistematico e dimostrativo assunto dal testo in cui Spinoza spiega le cause dell'adeguatezza e dell'inadeguatezza (*E 2P11C*). L'assunto dell'autrice, insomma, benché getti nuova luce sulle questioni coeve, è incapace di rendere conto dell'esigenza di una deduzione formale delle nozioni comuni, cioè del modo in cui la tematica della conoscenza adeguata ottiene una figura propria e s'innesta all'interno dell'ordine delle ragioni.

1.13 RICAPITOLAZIONE E PROSPETTIVE D'ANALISI

Dopo essere entrati nel merito di diverse proposte interpretative, diversamente coinvolte nel tema del quale ci andiamo ad occupare, si dovrebbe, per quanto possibile, tenere a uguale distanza le singole posizioni o i registri esplicativi in funzione dei quali esse hanno potuto essere formulate. Nella trama di tali vicende interpretative è possibile individuare, accanto ai temi dominanti, alcuni punti sensibili che andrebbero affrontati in maniera più diretta e organica. Intanto, quanto si è visto sin qui rende conto che ci sono vie d'accesso differenti, tutte legittime, alla discussione di questa parte del sistema

¹⁰² Cfr. *ibid.*, p. 234 ss.

peraltro tanto limitata dal punto di vista espositivo e – almeno a un primo sguardo – ben identificabile nelle sue note fondamentali.

Se si assume che vi sia un solo orizzonte problematico cui rifarsi, bisognerà ammettere che si tratta di un orizzonte costitutivamente mobile, dinamico. Quasi fosse un nervo scoperto all'interno del sistema, la teoria delle nozioni comuni vede il convergere di differenti ordini di questioni: la conoscenza adeguata e l'intelligibilità della natura estesa, l'idea universale declinata in termini non immaginativi e la differenziazione tra i generi di conoscenza.

Quest'ultimo aspetto sembra preso a sua volta tra esigenze contrastanti, quella di una demarcazione aprioristica dell'adeguato rispetto all'inadeguato e quella di una mediazione tra le forme della mente pensante. Su quest'ultimo punto, rifacendoci a quanto si è avuto modo di osservare in varie occasioni (Gueroult, Mignini, Zourabichvili) va sottolineato il peso specifico del problema della rapporto (continuità?) tra ragione e immaginazione. Problema il quale, qualora si faccia riferimento all'intricato percorso sotteso alle opere filosofiche antecedenti l'*Ethica*, viene a risolversi nella riflessione sulle operazioni astrattive e sul ruolo dei concetti universali.

Ancora, se si assume come punto di partenza il concetto di *adaequatio* con la densità concettuale che esso assume via via attraverso le diverse parti del capolavoro spinoziano, ci si accorge che la differenziazione tra i generi di conoscenza e le loro mediazioni interne rappresentano un aspetto soltanto relativo. Nella quinta parte non si pone la questione di offrire un criterio per stabilire quali conoscenze siano adeguate e quali no, ma a quali condizioni la mente possa ottenere un massimo di attività di contro a un minimo di passività, fino a “riposare” (*acquiescere*) nella sua potenza di pensare ciò che parimenti sente (*E 5P4S*).

Rispetto a questo quadro risulta di essenziale importanza comprendere in quale modo le nozioni comuni possano caratterizzare la nostra *aptitudo* alla formazione di idee adeguate. Questo compito non si limita al rilievo pratico, o meglio terapeutico, assegnato dalla quinta parte alle nozioni comuni (*E 5PP2-4S*); bisogna prima considerare quegli aspetti che divengono manifesti nella trattazione *De potentia Intellectus* (attività e passività della mente affettiva, *aptitudo* del corpo, ordine delle affezioni e ordine delle idee, ecc.) ma che sono già implicati o sottintesi nella seconda parte.

Per quanto riguarda la sequenza di proposizioni che introduce il tema nella seconda parte, va chiarito in quali termini il valore di verità che Spinoza ascrive alla

conoscenza fisica e alla razionalizzazione del mondo esteso abbia lasciato un'impronta indelebile su tale formulazione. Ciò equivale a dire che non bisogna concordare con chi afferma che il rimando alla teoria dei corpi avrebbe, nel contesto interessato, un mero valore esemplificativo (così Di Vona, Gueroult, ecc.): con quel rimando, Spinoza indica al lettore come vada inteso il soggetto delle proposizioni sui principi della conoscenza razionale.

È significativo che la forma della deduzione, che contempla sia la distinzione che la connessione di «comune» e «proprio», al contempo sottenda questioni di ordine differente. La coerenza che la dimostrazione delle nozioni comuni proprie manifesta rispetto a quella che la precede non dev'essere priva di rapporti con il fatto che essa – come risulta dal successivo corollario – concerne direttamente l'attingibilità delle proprietà comuni come oggetti della nostra *cognitio*. Ciò può far pensare non solo alle operazioni cognitive di cui la fisica offre il modello e l'esempio, ma anche e soprattutto, al progetto spinoziano di una «scienza degli affetti» di cui la terza parte dell'*Ethica* fisserebbe i principi e la tassonomia.

Per il resto, se si può sostenere che le nozioni comuni proprie fanno riferimento alle condizioni di possibilità della fisica, a maggior ragione si deve intendere che le nozioni comuni universali hanno un legame privilegiato con la metafisica. Non a caso Spinoza prova la necessità della conoscenza adeguata della natura divina facendo ricorso ad esse (*E 2P46D*).

Tutto ciò solleva ulteriori complicazioni, perché non si tratta di verificare che si danno tratti comuni alla ragione e alla scienza intuitiva, proprio dal punto di vista dei rispettivi fondamenti (nozioni comuni e idea dell'essenza di Dio), quanto piuttosto di rimettere in discussione l'ordine delle ragioni per comprendere cosa fonda cosa – ovvero, in che modo la 'fondazione' che è stata fornita facendo ricorso alle nozioni comuni sia non contraddittoria rispetto alla spiegazione della conoscenza adeguata secondo il suo proprio principio.

Ad esempio, se seguissimo l'indicazione di Walther, secondo il quale le nozioni comuni trovano nell'idea dell'essenza di Dio il loro fondamento trascendentale, dovremmo considerare come un controsenso la scelta di spiegarne la necessità per sé, tramite proposizioni e dimostrazioni.

Per porre nella giusta prospettiva questo fascio di problematiche è indispensabile porre la questione della specificità della conoscenza razionale in un ordine diacronico, cioè tale da considerare i testi antecedenti l'*Ethica*. È quanto si farà nel prossimo

capitolo. Non si tratta semplicemente di chiedersi se l'autore avesse già in mente, più o meno definita, la sua teoria dei fondamenti del raziocinio allorché componeva il *De Emendatione* o il *Tractatus theologico-politicus*, quanto piuttosto di capire quali aspetti intervengono, in ciascun contesto, a determinare nei loro tratti caratteristici le questioni qui indicate (conoscenza universale e astrazione, ragione speculativa e razionalizzazione nelle scienze, autonomia della ragione discorsiva).

Infine, una questione particolarmente sensibile tra quelle elaborate dagli interpreti riguarda il rapporto con gli «assiomi» e le «verità eterne» in senso cartesiano e ancor più con la connessa ipotesi di un innatismo dissimulato all'interno della dottrina spinoziana (Scribano). Altri (Wilson) ha contrapposto ad un innatismo solo presunto l'«automatismo» che denuncia il precoce distacco di Spinoza da Cartesio a proposito di questo tema capitale. In ogni caso bisogna constatare che il pensatore di Amsterdam, anche per via della sua destituzione del *cogito* e per l'impronta marcatamente oggettivistica che assegna alla questione, non pone in termini cogenti la necessità delle nozioni comuni rispetto alla nostra mente (Mignini), e questo dato, insieme ad una certa reticenza dell'autore, in qualche modo apre il fianco ad una ricostruzione in termini di innatismo.

Non si hanno elementi diretti per stabilire sia come queste *communes notiones* possano sussistere identiche in tutte le menti umane, se poi divengono attuali soltanto per alcune menti (le quali, di conseguenza, sono capaci di avere un concetto adeguato, scevro da pregiudizi finalistici o antropomorfici, dell'essenza divina): la nozione comune non consiste nell'affezione in quanto riferita alla sola mente, ma è un concetto che la nostra mente forma «assolutamente», «dall'interno».

Al tempo stesso, l'idea di ciò che è comune appartiene già da sempre al nostro intelletto, è cioè inscritta nell'essenza singolare della mente umana in quanto idea: tra l'idea che questa è e l'idea adeguata che abbiamo si collocherebbe una dinamica dell'attenzione cosciente. Gueroult ad esempio ha sostenuto che abbiamo una nozione comune allorché l'intelletto riconosce nelle nostre percezioni il tratto caratteristico dell'adeguatezza¹⁰³.

Il problema è insomma quello di stabilire se la natura apriori e universale delle nozioni comuni universali vada presupposta oppure divenga quel che è in concomitanza con le nostre conoscenze adeguate. Poiché la questione dell'innatismo non può che essere posta in termini indiretti, bisognerà considerare in primo luogo i dati testuali e gli

¹⁰³ Cfr. M. Gueroult, *Spinoza II*, cit., p. 331

aspetti teorici che investono gli assiomi, le nozioni comuni, i *per se nota*. Bisogna infatti stabilire se queste tre categorie di idee siano sussumibili nel genere delle «verità eterne»; se così fosse, la tesi di una forma di innatismo congeniale a Spinoza potrebbe ottenere una conferma. Questa indagine particolare, che sarà svolta nel terzo capitolo, ci permetterà di interrogare in modo spregiudicato i testi che formano la deduzione.

2. LA CONOSCENZA RAZIONALE E LE NOZIONI COMUNI NEGLI SCRITTI ANTECEDENTI L'*ETHICA*

2.1 LA SITUAZIONE DEI TESTI E I CRITERI DI QUESTA DISAMINA

Ora bisogna delineare quegli elementi atti a dar conto della continuità della concezione spinoziana della ragione, in particolare l'eventuale riferimento all'aspetto genetico e alla teoria delle nozioni comuni. Con questo movente vanno interrogati – e confrontati – i testi interessati del *De emendatione* e della *Korte Verhandeling* («Breve trattato»), mentre per quanto riguarda il *Tractatus theologico-politicus* il problema in sé non si pone, non solo per via del ricorrente rimando alle nozioni comuni che vi ha luogo ma anche perché sono gli stessi dati cronologici a disposizione¹⁰⁴ a suggerire che questo testo fu concepito e composto in tempi posteriori alla formulazione della teoria spinoziana della ragione. Una disamina dello scritto del 1670, al termine del capitolo, sarà utile per focalizzare aspetti collaterali rispetto alle questioni strettamente inerenti al sistema, come ad esempio la parentela con la teoria stoica dell'universale. Un altro testo indirettamente interessato, vale a dire i *Principia philosophiae Renati Cartesii*, sarà esaminato nel capitolo successivo, in merito al problema del rapporto tra nozioni comuni e assiomi.

Vanno ora brevemente riassunti i criteri per esaminare le due opere filosofiche antecedenti l'*Ethica*. Si tratta di scritti che constano ciascuno di un ambito terminologico differente, cui corrisponde in ogni caso una situazione teorica connotata da esigenze specifiche. Al di là della complicazione dovuta al fatto che del *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene* ci è pervenuta la traduzione in nederlandese (*Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand*) e non l'originale latino, bisogna sottolineare il fatto che è il *De emendatione* a presentare delle oscillazioni terminologiche e semantiche notevoli, che contrassegnano il suo carattere stratificato e incompiuto.

¹⁰⁴ In una lettera a Oldenburg del 1665 Spinoza annuncia di aver cominciato la stesura del *Tractatus theologico politicus*; in quell'anno la stesura dell'*Ethica* si trovava già ad un livello relativamente avanzato (cfr. *Ep* 30; *G* IV p. 166). Per quanto ci riguarda, il dato cronologico è comunque secondario rispetto a quanto risulta dai testi dello scritto politico.

Per quanto riguarda l'aspetto cronologico, facciamo nostra la congettura formulata da Mignini¹⁰⁵, che stabilisce la posteriorità della *Korte Verhandeling* e fa risalire il trattatello metodologico al 1661. Questa soluzione va abbracciata anche per quanto riguarda le osservazioni di merito che comporta sul *De emendatione*: se questo non costituisce uno scritto integro, ciò non è dovuto a ragioni accidentali, ma alla situazione aporetica che si viene a produrre nel corso della stesura. Le questioni conclusive su cui si affaccia lo scritto metodologico sono perciò quelle che decidono inesorabilmente la sua incompiutezza e questo per noi è un punto di particolare interesse, in quanto si tratta – come si vedrà – di aspetti indirettamente connessi con la nostra problematica. Altra questione preliminare è la seguente: per stabilire se Spinoza disponesse già di una teoria genetica della conoscenza razionale bisogna adottare per entrambe le opere un criterio indiretto, poiché esse – per ragioni diverse, ma in ogni caso strutturali – non contemplano la necessità di fornire una definizione genetica o una deduzione formale come avviene nell'*Ethica*.

Tale criterio consisterà nel verificare le condizioni di possibilità non della nozione comune come tale, ma del suo oggetto, vale a dire la proprietà comune – oggetto la cui necessità e intelligibilità vanno poste mediante il riferimento alle determinazioni strutturali dell'estensione che investono tanto il nostro corpo quanto i corpi esterni, in modo da definire una realtà rispetto alla quale tutte le menti convengono e che sia tale da imporsi all'attenzione della mente per essere intesa adeguatamente. Così facendo, poi, si potrà tenere conto della contestuale attenzione dedicata da Spinoza al problema della specificazione della conoscenza razionale. Prescindendo da un punto di vista genetico o dalle esigenze di una formalizzazione deduttiva, l'autore non si pone il problema se non rispetto a quei fattori che, nell'uno e nell'altro testo, sovradeterminano la dimensione gnoseologica e i suoi punti chiave, come il rapporto tra verità e adeguazione. Il nostro scopo è dunque quello di fare una disamina sui primi due scritti, approfondendo ove necessario degli aspetti teorici contestuali e fornendo spunti per un raffronto indiretto in merito al problema dell'autonomia della ragione. In seguito, un discorso a parte concernerà i problemi posti dai paragrafi finali del *de Emendatione*. Fatto questo, si potrà passare all'esame dei testi interessati all'interno del *Tractatus theologico-politicus*.

¹⁰⁵ Cfr. F. Mignini, «Per la datazione e l'interpretazione del *Tractatus de intellectus emendatione* di B. Spinoza», *La Cultura*, Firenze, XVII, 1-2 (1979), pp. 87-160; Id., «Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656 et 1665», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 71 (1987), pp. 9-21; Id., «La cronologia e l'interpretazione delle opere di Spinoza», *La Cultura*, 26 (1988), pp. 339-360.

2.2 IL TERZO MODO DI PERCEZIONE NEL TRACTATUS DE EMENDATIONE INTELLECTUS. MANCANZA DI UN PUNTO DI VISTA DETERMINANTE IN MERITO ALLA NATURA DELLA RAGIONE.

Nei testi del *de Emendatione* il lemma «ratio» è assente; della ragione come modo di conoscenza distinto dall'immaginazione e dall'intuizione Spinoza parla di in una parte del testo che si articola come una presentazione dei quattro «modi di percezione» mediante definizioni (§§ 18-19) ed esempi (§§ 20-23), seguita da una spiegazione dei loro rapporti reciproci secondo l'esempio unico della quarta proporzionale (§§ 23-24; esempio che, com'è noto, ricorre con alcune variazioni anche nella *Korte Verhandeling* e nell'*Ethica*) e poi da una discussione critica che stabilisce l'esclusiva validità dell'ultimo *modus percipiendi* (§§ 26-29) rispetto allo scopo metodologico che ci si prefigge, vale a dire la determinazione concettuale dell'essenza di una cosa singolare (*essentia particularis*), più precisamente, come risulta dal seguito, dell'intelletto.

Il primo punto da precisare è che, trovandosi ancora in una fase iniziale della ricerca, questa esposizione non può avere un carattere genetico, il che significa che essa considera esclusivamente i risultati, ciò che ciascun modo è in grado di produrre; le va ascritto piuttosto un carattere gnoseologico in quanto stabilisce la conformità delle forme del conoscere rispetto allo scopo metodologico di riferimento, quello di un sapere che abbia una 'presa' sulle essenze formali delle cose. Vedremo tra poco perché questo carattere non-genetico non può essere un argomento valido per sostenere che Spinoza, pur avendo già concepito l'identità tra ragione e conoscenza per nozioni comuni, non avrebbe avuto bisogno di farvi esplicito riferimento: basterà mostrare da una parte che le specifiche problematiche gnoseologiche da cui muove l'indagine sono incompatibili con il punto di vista sotteso alla descrizione del fondamento della *ratio*.

Bisogna considerare che per il *de Emendatione*, proprio in merito alla questione che ci sta a cuore definire, le peculiarità del contesto sono essenziali e da questo punto di vista bisogna fare attenzione ai valori semantici acquisiti reciprocamente da alcuni termini 'strategici' come *adaequatus*, *abstractus* ecc. Quella che possiamo ritenere a buon diritto «conoscenza razionale» viene introdotta, nei testi menzionati, come terzo «modo di percezione» (*modus percipiendi*), successivo alla conoscenza per segni e per sentito dire, da una parte, alla conoscenza per esperienza vaga, dall'altra. Si tratta di una forma distinta di atto mentale che non rientra nelle due sottospecie dell'immaginazione,

che va spiegata esclusivamente dal punto di vista dei suoi effetti e delle sue proprietà formali: «Est perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate; quod fit, cum vel ab aliquo effectu causam colligimus, vel cum concluditur ab aliquo universali, quod semper aliqua proprietates concomitatur»¹⁰⁶. La nota aggiunge ulteriori spiegazioni e chiarimenti:

Hoc cum fit, nihil de causa intelligimus praeter id, quod in effectu consideramus: quod satis apparet ex eo, quod tum causa non nisi generalissimis terminis explicetur, nempe his, *Ergo datur aliquid, Ergo datur aliqua potentia* etc. Vel etiam ex eo, quod ipsam negative exprimat, *Ergo non est hoc, vel illud*, etc. In secundo casu aliquid causae tribuitur propter effectum, quod clare concipitur, ut in exemplo estendemus; verum nihil praeter propria, non vero rei essentia particularis¹⁰⁷.

L'approccio di fondo è palese: tale conoscenza si prospetta esclusivamente come un modo di concludere, è qualificato dalla congruità logica che gli compete, dalla coerenza formale e analitica della conclusione rispetto alla premessa. Il terzo modo di percezione poggia esclusivamente su di una relazione di implicazione come quella vigente tra predicato e soggetto oppure tra effetto e causa; la sua perfezione formale può essere di natura induttiva (dall'effetto alla causa) o deduttiva (dall'universale alla proprietà), ma in ogni caso non ci mette a disposizione altro che una «verità analitica», senza aggiungere alcuna informazione sul conto della causa o dell'essenza. Il giudizio è cioè collaterale rispetto alla cosa su cui verte, e non produce un sapere fondato sul suo conto. Con l'applicazione di una regola universale, che attinge ad una relazione logica, possiamo stabilire ciò che in linea di principio è possibile asserire a proposito della causa in termini «generici» e ciò ha un preciso riscontro nei modi dell'espressione linguistica, come precisa la nota.

Qui entra in gioco una singolare sovrapposizione: Spinoza cioè fa riferimento alla *causa* identificandola con la «cosa singolare» intesa dal punto di vista, l'unico legittimo, della sua «essenza particolare affermativa» o «essenza adeguata» – ciò potrebbe essere un indizio del fatto che l'autore non tiene conto dell'aspetto genetico per motivi strutturali: la sua prospettiva gnoseologica non è in grado di porne le condizioni esterne. Ad ogni modo, viene limitato il campo di pertinenza della ragione all'effetto e alla sua implicazione formale nella causa, seguendo il principio di causalità

¹⁰⁶ *TIE* § 19; *G II* p. 10, 16-19.

¹⁰⁷ *Ibid.*

formulato all'inizio della prima parte dell'*Ethica*¹⁰⁸, che a sua volta è una riproposizione del principio di ragion sufficiente.

La ragione viene così svalutata preliminarmente come scienza fondata su principi generali o assiomi universali che, in quanto mette in parentesi l'essenza o la cosa singolare, prescinde dal piano 'concreto', quello che sarà in seguito identificato tramite l'«idea-fonte» della *Natura* intesa come fondamento e causa efficiente degli «enti fisici, e reali» (*entia Physica et realia*¹⁰⁹) che, in quanto distinti dagli enti di ragione, devono trovare nel metodo la forma della propria intelligibilità.

Al quadro che andiamo riportando non molto viene aggiunto dalle parole con cui il filosofo olandese stigmatizza l'inadeguatezza del terzo *modus percipiendi*: «De tertio autem aliquo modo dicendum, quod habeamus ideam rei, deinde quod etiam absque periculo erroris concludamus; sed tamen per se non erit medium, ut nostram perfectionem acquiramus»¹¹⁰. La ragione è una forma conoscitiva di per sé vera e logicamente perfetta ma inadeguata nel suo apporto, perché appunto incapace di «uguagliare» oggettivamente l'essenza della cosa. Bisogna ora puntualizzare quegli aspetti terminologici e concettuali che fanno da sfondo ad un preciso contesto teorico dov'è possibile che allo stesso modo di conoscenza venga negata ogni pertinenza con l'*adaequatio* pur essendogli attribuite sia la chiarezza («conoscenza chiara») che la verità («senza pericolo d'errore»).

Nello scritto incompiuto del 1661 Spinoza mette in campo una serie di osservazioni volte a separare le attribuzioni cartesiane del chiaro e distinto, mostrando che le condizioni dell'una non corrispondono a quelle dell'altra, come avviene nel caso in questione. L'inferenza è conforme ad un ordine e perciò è sinonimo di capacità argomentativa; in quanto si attiene necessariamente ad esso produce certezza: è «chiara». Questa chiarezza, tuttavia, coesiste con l'inadeguatezza, in quanto non è fondata nella causa che definisce oggettivamente questo o quel particolare cui applichiamo di volta in volta lo 'schema' dell'inferenza. Le verità (e la certezza) del terzo modo di percezione non sono tali da meritare un assenso senza riserve, quale è previsto dal criterio del «chiaro e distinto».

Altrettanto singolare è il valore semantico dell'attribuzione 'inadeguato' in tale contesto. Nel *De emendatione* non c'è un rapporto simmetrico di contrarietà tra 'falso' e 'inadeguato', perché Spinoza ritiene inadeguata ogni conoscenza che non sia

¹⁰⁸ Cfr. *E* 1 Ax. 3-4; *G* II, p. 46, 24-28

¹⁰⁹ Cfr. *TIE* § 95; *G* II, p. 35, 6

¹¹⁰ *TIE* § 28; *G* II, p. 13, 7-10.

sufficientemente fondata, cioè «garantita» (*tuta*¹¹¹) rispetto al rischio della confusione prodotta dalla sovrapposizione di contenuti immaginativi in una data percezione. La critica alla conoscenza astratta nel trattato metodologico acquisisce una piega peculiare in quanto concerne l'instabilità di una data rappresentazione, il suoi confini incerti e labili. Tutto ciò si concretizza nel ripudio delle nozioni universali la cui estensione indeterminabile lascia ampio margine per l'intervento dell'immaginazione, con le fluttuazioni di senso che essa inevitabilmente produce¹¹².

Ora, la coerenza che spetta alle inferenze deduttive o induttive, avendo per solo contenuto determinato una forma di inerenza o di implicazione, non è capace di stabilire da sola una corrispondenza o un'uguaglianza in termini di *adaequatio*, dove cioè la realtà formale e la realtà oggettiva dell'idea sono fondate in quanto conseguono da uno stesso ordine, come attestato dalla tesi secondo cui l'idea deve convenire completamente con la sua essenza formale¹¹³. Le conclusioni prodotte dal terzo modo di percezione, cioè, non sono di per sé instabili o dubbie, ma proprio per via della loro genericità possono essere applicate ad essenze di cose particolari in modo da produrre idee inadeguate; genericità significa che l'idea che risulta dal ragionamento potrebbe affermare della cosa altro rispetto a ciò che l'applicazione della regola, cioè la concomitanza della proprietà all'universale, non preveda.

Se l'inferenza di per sé non può far convergere la *perceptio* su una qualsiasi realtà individuale, determinandone la natura «affermativa» in modo certo e determinato, dal canto suo il pensiero rappresentativo tenderà a supplire a questa indeterminazione, portandoci a pensare del soggetto implicato ciò che non sappiamo. Insomma, l'asimmetria delle relazioni vero-adequato e falso-inadeguato viene in questo ambito data per scontata, quando le sue ragioni si trovano nella particolare tensione semantica e concettuale che l'adequato ottiene nelle parti in cui viene contestata la validità di ogni concezione astratta, che riduca la «natura» ad assiomi astratti benché veri, senza rendersi conto che «[...] origo Naturae... nec abstracte, sive universaliter concipi possit, nec latius possit extendi in intellectu, quam revera est...»¹¹⁴.

¹¹¹ Cfr. *TIE* § 21 *Adn. G. II*, p. 11 h: «Talis conclusio, quamvis certa sit, non tamen satis tuta est».

¹¹² Sul lessico e i concetti dello scritto metodologico cfr. F. Mignini, *Per la datazione e l'interpretazione del Tractatus de intellectus emendatione*, cit., pp. 125 ss. Sulla teoria dei modi di percezione cfr. *ibidem*, pp. 146 ss. («Appendice»), dove sono discussi alcuni giudizi di M. Gueroult, *Spinoza 2. L'âme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1973, pp. 593-608 («Appendice 16. La classification des genres de connaissance dans les Traités antérieurs à l'Éthique»).

¹¹³ Cfr. *TIE* § 42; *G II*, p. 17, 3-4

¹¹⁴ *TIE* § 76; *G II*, p. 29, 12-14

Detto questo, bisogna rispondere a chi, come Matheron¹¹⁵, ha inteso che spiegando l'inferenza deduttiva tramite l'applicazione di un universale ad una proprietà, Spinoza facesse riferimento alle nozioni comuni quali ci risultano dai testi della seconda parte dell'*Ethica* – concludendo che la sua opera non attesterebbe incongruenze o discontinuità su questo punto. La ragione per cui merita di essere considerata questa ipotesi sta nel fatto che l'unico criterio di valutazione delle diverse forme conoscitive sono i risultati conseguiti, per cui va escluso in principio l'interesse per le cause o le condizioni sufficienti della conoscenza chiara. Si può quindi constatare che per Spinoza, come già anticipato, l'inerenza della proprietà all'universale (*ab aliquo universali quod semper aliqua proprietas concomitatur*) non permette di stabilire nulla sulla natura del soggetto cui viene attribuito il carattere universale, perché non è in grado di determinarlo in modo adeguato.

Se confrontiamo le due versioni della ragione dall'esclusivo punto di vista del loro risultato, vediamo che il terzo *modus percipiendi* non conclude nulla che sia attinente alla proprietà intesa come implicazione di una data «essenza», termine quest'ultimo che nel *De emendatione* manifesta occorrenze molto distanti dal punto di vista concettuale e che nel nostro caso dovrebbe indicare semplicemente la «cosa particolare» come soggetto dell'inerenza. Soprattutto, nel *de Emendatione* la 'regola' che prevede l'applicazione dell'universale alla proprietà è data dall'esterno, alla stregua di un assioma o di una norma logica; mentre nell'*Ethica* il nesso di nozione e proprietà trova riscontro nelle determinazioni strutturali della realtà fisica, per cui la prima coesiste con il *percipere* nella stessa misura in cui la concordanza (*convenientia*) tra i corpi è sottesa all'affezione che ci è indotta dagli oggetti.

Spinoza ritiene che il terzo modo di percezione non risulta fondato per le stesse ragioni per le quali non si dà nulla che possa garantire che le sue conclusioni non vengano impiegate in modo erroneo: come accennato, la concomitanza di universale e proprietà ci permette di asserire «qualcosa» al riguardo di un dato soggetto allorché di questo non disponiamo di alcuna conoscenza che lo concerna di per sé. Gli esempi addotti in proposito ricalcano la duplice articolazione (induttiva e deduttiva) che connota il terzo modo di percezione:

¹¹⁵ A. Matheron, «Les modes de connaissance du T.R.E. et les genres de connaissance de l'*Éthique*», in *Spinoza, Science et Religion, De la méthode géométrique à l'interprétation de l'Écriture sainte*, Lyon, Institut Interdisciplinaire d'Etudes Epistémologiques, 1988, pp. 97-108.

[...] Ex alia vero re hoc modo concludimus: postquam clare percipimus, nos tale corpus sentire, et nullum aliud, inde, inquam, clare concludimus animam unitam esse corpori, que unio est causa talis sensationis; sed quaenam sit illa sensatio, et unio, non absolute inde possumus intelligere. Vel postquam novi naturam visus, et simul, eum habere talem proprietatem, ut unam, eandemque rem ad magnam distantiam minorem videamus, quam si eam cominus intueamur, inde concludimus Solem majorem esse, quam apparet, et alia his similia¹¹⁶.

Nel secondo punto, l'unico per noi rilevante, il riferimento alla proprietà comune sembra deporre a favore della tesi di una conformità tra questo esempio e la successiva teorizzazione della *ratio* in riferimento alle idee di proprietà comuni. In realtà qui non si tratta della proprietà comune come causa integrale del concetto, necessariamente adeguato, che ne formiamo. Il sillogismo non viene prodotto tramite la proprietà, ma tramite la regola che sussume sotto la proprietà tutto ciò cui inerisce l'universale. La conclusione verte su di un soggetto che resta di per sé indeterminato, non spiega la ragione della condivisione dell'universale da parte di più soggetti che concordano rispetto alla proprietà.

Ad ogni modo, c'è un argomento ulteriore contro la tesi che Spinoza avesse già concepito, mentre stendeva questa parte del *De emendatione*, le nozioni comuni nell'accezione "spinozista"¹¹⁷. Il difetto che viene attribuito al terzo modo di percezione infatti somiglia in modo sbalorditivo alla critica delle nozioni comuni stoiche elaborata da Giusto Lipsio, autore che Spinoza conobbe e lesse quasi sicuramente. Questa critica stabilisce infatti che se la nozione comune per sua natura verte su concetti universali, che essa può essere applicata simultaneamente a diversi oggetti senza che questa operazione risulti fondata. In altri termini, la nozione comune necessita di un principio che permetta di discriminare in quali casi è pertinente la sua applicazione ad un soggetto piuttosto che ad un altro. È facile immaginare che il filosofo di Amsterdam fosse particolarmente sensibile ed attento agli echi di questo dibattito riportato in auge dal neostoicismo, che Lagrée riporta con queste parole:

Cette difficulté... vient de ce que la notion commune se présente comme un axiome ou une thèse, par ex. "seul l'honnête est le bien" ou "il faut honorer les morts" ou "Dieu existe"; mais cela ne nous dit pas quelle est la nature propre de Dieu, comment il faut honorer les morts, en quoi consiste *in concreto* l'

¹¹⁶ *TIE* §21; *G* II, p. 11, 3-13.

¹¹⁷ Di avviso contrario è Rousset, secondo il quale il *De emendatione* contempla tutti gli elementi della teoria delle nozioni comuni qual'è formulata nel capolavoro del 1677: la mancanza di un coordinamento tra questi sarebbe dovuta esclusivamente al fatto che il trattato metodologico non ha una forma deduttiva. Cfr. B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, a cura di B. Rousset, Paris, Vrin, 1992, pp. 36-40 («introduction»); pp. 204-206 («commentaire»).

honnête, ou comment l'atteindre. Ce sera à la science ou à la doctrine (la théologie naturelle, la philosophie morale...) de préciser ce points.¹¹⁸

Quindi: ammesso e non concesso che il *De emendatione* si riferisce alle nozioni comuni allorché interpreta il terzo modo di percezione come principio di conoscenza deduttiva, non è delle nozioni comuni “spinoziste” che si tratta. Inoltre, con ogni evidenza – e non a caso – i «fondamenti del ragionamento» (*fundamenta nostri ratiocini*) di cui si tratta nell'*Ethica* corrispondono a questa problematica e la configurano in un quadro originale, innanzitutto perché implicano la retroazione delle nozioni comuni proprie sulle nozioni universali, nel senso che i termini che compaiono nelle seconde dovrebbero assimilare le specificazioni che sono imposte dalle prime. Nel prossimo capitolo si dirà dell'esigenza di differenziare quanto a funzioni e statuto gli assiomi rispetto alle nozioni comuni, anch'essa – per ragioni in parte concomitanti con questa problematica e non senza ambiguità – fatta propria da Spinoza¹¹⁹.

Se anche non ha importanza interrogarsi sull'assenza di un esempio matematico in questo frangente, bisogna comunque sottolineare che entrambi questi esempi fanno capo a testi cartesiani (come del resto anche quelli adottati per il quarto modo, nel paragrafo successivo); non c'interessa qui valutare l'ipoteca della filosofia cartesiana sulle argomentazioni del trattato, ma è rimarchevole che proprio nelle *Regulae* vengano associate induzione e deduzione per la loro comune contrapposizione alla conoscenza intuitiva¹²⁰, intesa quest'ultima come percezione chiara e distinta delle nature semplici; fatto, questo, che va ricordato non soltanto per via della somiglianza che sotto questo riguardo presenta la tavola dei modi di percezione, ma anche perché nel *de Emendatione* Spinoza farà riferimento alle idee di cose semplici per stabilire quelle che, tra le nostre percezioni, sono necessariamente adeguate, cioè tali – come si è visto – da sfuggire all'indeterminazione e all'eccesso che caratterizzano le rappresentazioni confuse o astratte, dove ciò che presumiamo di poter dire sul soggetto implicato va al di là della sua «essenza particolare affermativa» in modo da falsarne in principio la conoscenza.

Ciò che è semplice è inteso come 'indivisibile', cioè è dato al nostro percepire nella sua integrità o non è: «[...] inde sequitur... quod si idea sit alicujus rei

¹¹⁸ J. Lagrée, *Juste Lipse. La restauration du stoïcisme. Étude et traductions de divers traités stoïciens*, Paris, Vrin, 1994, p. 43, corsivo nel testo.

¹¹⁹ Più complessa e sfumata risulta la questione dal punto di vista della conoscenza matematica, in grado di costruire idee adeguate di essenze basandosi esclusivamente sui *propria*. Nello scritto metodologico (§§ 72-73) il ricorso all'esempio della definizione genetica della sfera identifica alcuni requisiti della buona definizione ma non è idonea a collocare la conoscenza sul piano degli *entia physica et realia* per via dell'elemento di finzione che comporta. Cfr. *infra*, § 2.4.

¹²⁰ Cfr. R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii* III-IV; A.T. X, pp. 366-379

simplicissimae, ea non nisi clara, et distincta poterit esse: nam res illa non ex parte, sed tota, aut nihil ejus innotescere debet.»¹²¹ Più oltre, mettendo in luce un aspetto cruciale per distinguere e determinare reciprocamente ‘adeguato’ e ‘inadeguato’, il filosofo afferma:

[...] Unde sequitur simplices cogitationes non posse non esse veras, ut simplex semicirculi, motus quantitatis, etc. idea. Quicquid hae affirmationis continent, earum adaequat conceptum, nec ultra se extendit; quare nobis licet ad libitum sine ullo erroris scrupulo ideas simplices formare¹²²

Ideas simplices ad libitum formare, formare a piacere idee semplici. Se il *De emendatione* potesse riconoscere un ruolo per sé stante alla ragione, bisognerebbe parlare proprio della costruzione di idee più complesse a partire da idee più semplici tramite composizione, separazione, astrazione, sovrapposizione – non diversamente da quanto avviene per la geometria. Spinoza intende le entità matematiche come insiemi ordinati di proprietà che forniscono un modello per intendere sia il concetto sia l’«essenza» adeguata a questo concetto; si dà una definizione della cosa dalla quale conseguono tutte le sue proprietà fondamentali. Questa definizione, tuttavia, comporta un elemento di simulazione: è rispetto al nostro intendimento che si pone l’esigenza di fare «come se» ciò di cui si tratta sia una cosa particolare – le proprietà, cioè, non sono predicati di un soggetto. Queste che abbiamo anticipato sono problematiche sottese alla parte in cui è trattata la definizione genetica della sfera, che descrive la generazione della figura insieme alle sue proprietà principali, i *propria* (§§ 72-73).

Più sotto vedremo come questo riferimento all’intuitività dei procedimenti matematici sia collegato alle questioni conclusive del *De emendatione*, mentre per ora bisogna tenere conto che il quadro problematico cui corrisponde questo riferimento alle matematiche (collateralmente al binomio semplice/composto) non rimanda ad Euclide o ai suoi epigoni della prima modernità, ma ancora a Descartes. Tanto per il *De emendatione* quanto per le *Regulae* ciò che percepiamo come semplice è in sé “adeguato” (in senso spinoziano), mentre il problema di un criterio si pone al livello delle nozioni che risultano da una composizione. In altri termini, affermando una posizione conseguentemente “intuizionista”, il filosofo francese aveva fatto della natura semplice – a prescindere dalla sua effettiva esistenza o della verità che il senso comune

¹²¹ TIE § 63; G II, p. 24, 20-22

¹²² TIE § 72; G II, p. 27, 28-32

è disposto ad attribuirle – un criterio fondamentale per discernere il vero dal falso, identificando le condizioni di possibilità del chiaro e distinto:

[...]Quamobrem hic de rebus non agentes, nisi quantum ab intellectu percipiuntur, illas tantum simplices vocamus, quarum cognitio tam perspicua est et distincta, ut in plures magis distincte cognitae mente dividi non possint: tales sunt figura, extensio, motus, etc.; reliquas autem omnes quodam modo compositas ex his esse concipimus¹²³

[...] Dicimus... naturas illas simplices esse omnes per se notas, et nunquam ullam falsitatem continere¹²⁴.

Spinoza rielabora dunque un orizzonte problematico già presente in Descartes, ma ad essere istruttive sono le conseguenze del suo. Alcune considerazioni a parte vanno fatte al riguardo dell'assimilazione di inadeguatezza e parzialità (mutilazione dell'idea) che è riscontrabile nel passo citato più sopra: a fare problema è tutto ciò che è complesso, ciò di cui non possiamo avere una rappresentazione parziale senza pregiudicare la possibilità di una conoscenza non solo vera, ma anche adeguata. Si potrebbe allora sostenere, com'è stato fatto, che da una parte le ambiguità lampanti nella trattazione relativa al terzo modo di percezione vengano compensate da passaggi come questi, in cui l'esame dell'adeguato e dell'inadeguato fa riferimento alle nozioni di parte e tutto e indirettamente all'indivisibilità¹²⁵, riferimento che nel capolavoro del 1677 è sotteso alla teorizzazione dei fondamenti della *ratio*.

Osservazioni di questo tenore risultano però fuori luogo qualora si consideri che non si può rintracciare in nessun testo del *de Emendatione* il movente di fondo che ha imposto, nella seconda parte dell'*Ethica*, la presenza delle nozioni di parte e tutto con riferimento all'oggetto della conoscenza razionale. La proprietà comune trova il suo senso ultimo nell'indivisibilità in quanto si definisce identica rispetto alla parte e al tutto – nel nostro corpo come nel sistema che lo comprende insieme al corpo esterno. È cioè l'aspetto strutturale che pone l'oggetto, a discriminare la forma razionale e la forma immaginativa del conoscere; un oggetto – la proprietà, appunto – che si colloca per così dire a monte della complessità dell'affezione corporea, a monte di tutto ciò che traduce

¹²³ Descartes, *Regulae ad directionem ingenii* XII; A.T. p. 418, 13-19

¹²⁴ *Ibidem* A. T. p. 420, 14-15. Il testo delle *Regulae*, ultimato nel 1628 ma non pubblicato, circolava tuttavia in copie manoscritte negli anni della formazione di Spinoza, che dovette riceverne una copia dal suo amico Schuller. Cfr. J. D. Sanchez-Estop, «Spinoza, lecteur des *Regulae*. Notes sur le cartésianisme du jeune Spinoza», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LXXI (1987), pp. 55-66.

¹²⁵ Nel suo capolavoro (cfr. *E1* PP12-13C) Spinoza spiegherà quest'ultima come proprietà degli attributi, il che gli darà l'occasione per insistere sulla tesi che il concetto adeguato della materia comporta l'indivisibilità, che a sua volta è proprietà delle nature attributive. Per Spinoza la reale natura della materia ci sfugge per le stesse ragioni strutturali che ci portano ad immaginare la quantità attraverso il numero, come se constasse di unità discrete (cfr. *E 1* P15S).

in termini di inadeguatezza il meccanismo che fa dell'affezione il principio informatore del *percipere*.

Il fatto che nel trattato metodologico non sia ancora raggiunto questo punto di vista, che declina il carattere «intermedio» della *ratio* spinoziana, è confermato dal fatto che malgrado vi sia nel *de Emendatione* un riferimento alla parzialità dell'idea-percezione o (come vedremo tra poco) all'essere-parte della mente umana, questi aspetti non si combinano tra loro né riconoscono il movente di cui si è detto. L'ambiguità concettuale che porta il pensatore olandese a definire la *mens* come una 'parte' dell'intelletto infinito divino che è portata a conoscere 'in parte' le cose è riscontrabile tanto nell'*Ethica* quanto nel *de Emendatione*.

Parliamo di ambiguità perché con lo stesso concetto si designano sia il rapporto di appartenenza o partecipazione tra mente finita e infinita (*adaequatio*), sia lo statuto di espressione finita e in qualche modo mancante che compete alla rappresentazione (idea confusa, inadeguatezza). A questo dato concettuale il nostro darà nel suo capolavoro un'espressione sistematica, facendone una premessa di ordine dimostrativo per discriminare l'adeguato e l'inadeguato rispetto alla *mens* come espressione determinata dell'attributo del pensiero¹²⁶. Nel *de Emendatione* si trova invece un'osservazione che si rifà al medesimo stato di cose: «[...] certum est, ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt»¹²⁷, è certo che le idee adeguate si originano in noi solo perché siamo parte di qualche essere pensante, alcuni pensieri del quale costituiscono la nostra mente, alcuni nella loro totalità, altri invece parzialmente» (§ 73).

Senza fare un confronto sistematico tra i due gruppi di testi, che non avrebbe senso vista la differenza metodologica e speculativa che presentano le rispettive opere, possiamo riscontrare che queste parole non attestano nulla più che un'intuizione isolata ed episodica all'interno della riflessione sulla possibilità di criterio positivo dell'*adaequatio*. Basti pensare che manca al trattato metodologico, per ragioni intrinseche, il concetto dell'intelletto infinito come espressione determinata della potenza divina, omnicomprensiva degli effetti della *cogitatio*. Inoltre, il passo citato non permette di stabilire un riferimento, anche implicito o allusivo, alla finitezza della *mens* intesa come «idea del corpo»: esso afferma semplicemente che di quelle idee la cui causa formale è Dio, la nostra mente può coglierne soltanto una parte nella loro integrità

¹²⁶ Cfr. *E 2 P11C*; *G II*, pp. 94, 30 - 95, 6

¹²⁷ *TIE* § 73; *G II*, p. 28, 10-13

e andando a senso (ma il testo non è univoco né chiaro) soltanto queste saranno adeguate; vale a dire che quei pensieri che l'«essere pensante» produce in noi in quanto è implicato dalla costituzione ontologica della mente saranno inadeguati.

Abbiamo insomma a che fare con un'anticipazione di quel requisito che nell'*Ethica* sarà condizione di possibilità dell'adeguatezza delle nostre idee: devono potersi dare in noi idee la cui necessità si riferisce direttamente alla *potentia cogitandi* di Dio; idee che sono in noi per le stesse ragioni o cause per le quali Dio, in quanto è cosa pensante, costituisce l'essere della nostra mente (vedremo che questo criterio comporta delle specifiche difficoltà dal punto di vista della dimostrabilità della conoscenza per nozioni comuni). Il ricorso alla *pars*, come parzialità e come partecipazione, rende conto di una continuità con l'impostazione assegnata in seguito al problema e al tempo stesso è il sintomo di una fase formativa della riflessione spinoziana.

A questa tesi interpretativa si potrebbe obiettare che il carattere circostanziale del testo, l'incertezza terminologica e altri fattori analoghi renderebbero irrilevante o improprio l'assunto della mancanza di un fondamento atto a determinare la «chiarezza» che compete alla ragione. Più sotto vedremo come dalle parti conclusive del *de Emendatione* emerga in tutta la sua portata critica e aporetica il problema di assegnare un «fondamento» (*fundamentum*) all'adeguazione; si può comunque rispondere all'obiezione riportata impugnando un testo altrettanto estraneo alle formulazioni *more geometrico* del sistema, in cui di nuovo il filosofo olandese s'imbatte nella questione e ribadisce lo stesso punto di vista in termini tali da denunciare la successiva maturazione del suo pensiero in merito ad una questione imprescindibile.

La *Epistola 32*, indirizzata ad Oldenburg nell'autunno del 1665, ci mostra come Spinoza, già da tempo impegnato nella stesura dell'*Ethica*, avesse chiarito a sufficienza le sue idee sia al riguardo dell'intelletto infinito (altrove definito come modificazione immediata dell'attributo del pensiero), sia sul rapporto di partecipazione che lega a quello, in modo solo apparentemente paradossale, la mente umana finita. All'interno di un'articolata riflessione sulla finitezza dell'intendere, sul suo rapporto con la relatività dei sistemi di riferimento che vengono adottati dalle menti finite che non possono attingere alla connessione universale delle cause e delle parti, il nostro afferma quanto segue:

[...] hac igitur de causa corpus humanum partem universi statuo mentem ejus quod attinet partem etiam universi esse censeo nempe quia statuo dari in natura potentiam infinitam cogitandi, quae quatenus infinita, continet in se objective totam naturam, hujus vero cogitationes, eodem modo, ac ipsa natura, ejus

nimirum ideatum, procedunt. *Deinde mentem humanam hanc tandem potentiam non quatenus infinitam, et totam naturam percipientem, sed quatenus finitam, nempe quatenus humanum corpus percipit, esse statuo, et hac ratione mentem humanam partem cujusdam infiniti intellectus concipio esse*¹²⁸.

La metafisica può fornire un punto di vista idoneo per cogliere in quale senso la *mens* partecipi dell'infinita potenza di pensare di Dio, in quanto ne è una determinazione circoscritta; per comprendere come ciò sia possibile, bisogna ricorrere ad un livello di discorso di natura gnoseologica. D'altra parte l'economia argomentativa della seconda parte dell'*Ethica* mostra come il punto di vista genetico venga imposto allorché si tratta di esplicitare *in medias res* le condizioni della demarcazione dell'adeguato rispetto all'inadeguato.

Dalle osservazioni riportate nella citazione, sembra che l'aspetto metafisico e quello gnoseologico siano da intendere nella loro unità e immanenza reciproca: la mente è inserita nell'ordine del sensibile empirico ed è disposta a pensare in funzione di quello, ma nondimeno il suo pensare corrisponde ed eguaglia il conseguire di idee, necessariamente vere e perfette, nell'intelletto infinito. Questo raffronto per noi rende definitivamente chiaro come nel *de Emendatione* manchino le basi per stabilire senza equivocità la fondatezza non solo della *ratio*, ma della stessa conoscenza adeguata, le cui condizioni ultime di possibilità rispetto alla mente umana sono racchiuse nel *quatenus* che introduce la seconda subordinata nel passo citato.

Che Spinoza stia trattando lo stesso problema accennato nel passo precedente dal *De emendatione* è indubbio, poiché il punto è il carattere mutilo e parziale delle nostre percezioni, diretta conseguenza del fatto che siamo indotti a rappresentarci cose e stati di cose a prescindere dalle loro cause. Cause che ci sfuggono necessariamente per via della nostra collocazione e del punto di vista particolare, limitato e contingente che essa comporta. Il testo della risposta ad Oldenburg, sul quale si dovrà tornare più avanti, segna un progresso della massima rilevanza, perché esso designa, esplicitandolo, questo stato di cose, lo qualifica come condizione intrinseca alla natura della mente umana e quindi come portato inevitabile del nostro *percipere*, che ci induce ad avere idee senza sapere ciò che ci costituisce come enti pensanti; senza sapere ciò che ci dispone a percepire questo o quello; senza sapere quale trama di nessi e di effetti ci ha posto dinanzi quel dato soggetto, in modo da farcelo immaginare come un «questo qui».

Le riflessioni metodologiche spinoziane riescono a connotare la dimensione dell'inadeguato come *mutilata cognitio*, ma non vanno più in là, nel senso che non

¹²⁸ *Ep.* 32; *G IV* pp. 173, 31 – 174, 24 sottolineatura mia.

possono determinare quest'ultima secondo la relazione che costituisce l'idea come idea-di, come percezione denotata dall'affettare e dal venir-affetto-da (*afficere/affici*). Va ricordato che questa conclusione provvisoria è inscritta nell'itinerario speculativo che porta dalla constatazione che l'*adaequatio* fa problema in rapporto all'idea del composto (l'idea di ciò che è semplice è sempre e comunque adeguata) alla definizione geometrica della sfera, esempio che rende manifesto come alla nostra mente inerisca una potenza di pensare che coincide con la formazione di concetti. Tutto ciò rappresenta una controprova del fatto che Spinoza non poteva disporre, allorché componeva queste pagine, di un'idea precisata della *ratio*, delle nozioni comuni o della possibilità di identificare la conoscenza adeguata per loro tramite.

2.3 LA KORTE VERHANDELING E I TRATTI DISTINTIVI DELLA RAGIONE. ASPETTI GENERALI E PARTICOLARI CHE MOTIVANO IL RIFERIMENTO IMPLICITO ALLE NOZIONI COMUNI.

2.3.1 *La ragione come «vera convinzione».*

La *Korte Verhandeling* («Breve Trattato»¹²⁹) fornisce elementi preziosi sotto più riguardi per cogliere la costellazione di problemi che è sottesa alla scelta successiva di declinare la *ratio* in termini genetico-deduttivi. Il testo in questione si presenta da molti punti di vista come un preludio all'*Ethica* ovvero, per dirla con Wolfson, come una sorta di *Urethik*; le dimensioni teoriche caratteristiche del modo di filosofare spinoziano sono modulate in funzione di una prospettiva marcatamente etico-soteriologica. Anche nel caso di questo scritto vale la pregiudiziale espressa a proposito del *De emendatione*: lo scopo e l'orizzonte della ricerca non contemplano l'elemento genetico all'interno dell'indagine epistemologica o gnoseologica, né di conseguenza vi trova spazio l'esigenza di far riferimento alla necessità dell'adeguato rispetto alla nostra capacità di pensare. Anche in questo caso, quindi, la questione di fondo che c'interessa dev'essere posta in forma indiretta.

¹²⁹ Per le citazioni si fa riferimento all'edizione a cura di F. Mignini: B. Spinoza, *Korte Verhandeling-Breve trattato*, L'Aquila, Japadre, 1986, citata come *M* seguita dal numero di pagina e dai numeri di riga. I luoghi sono citati con la sigla *KV* seguita dalla parte in cifra romana, capitolo in cifra araba con indicazione del paragrafo (§) e eventualmente della nota allegata (adn.). Le altre parti del testo sono abbreviate come *D.* (dialogo), *Praef.* (prefazione), *App.* (appendice)

Carattere originale dello scritto pervenutoci in traduzione nederlandese è lo stretto intreccio di questioni che riferisce gli aspetti gnoseologici, dove la «conoscenza immediata», cioè l'unione perfetta dell'intelletto con la divinità, fornisce la chiave di volta per delineare la questione della conoscenza e la sua posizione all'interno della filosofia. «Conoscenza immediata» (*onmiddelyk kennisse*) vuol dire un intendere che patisce dall'oggetto e s'immedesima in esso, un conoscere che è anche un sentire e che costituisce di per sé il massimo grado di perfezionamento cui possa pervenire la natura umana. In consonanza con questo approccio, la *Korte Verhandeling* insiste sul carattere 'strumentale' della ragione, la quale ha un rapporto presumibilmente molto limitato con la dimensione affettiva.

La conoscenza razionale investe il problema del «bene» o della «libertà» dell'uomo esclusivamente in quanto, indicando alla mente in cosa consistano effettivamente il *suo* bene e la *sua* libertà, prepara il terreno per quella conoscenza intellettuale che è sinonimo di perfezione etica in quanto unisce la mente all'oggetto più degno cui possa essere indirizzato il suo amore. Questo aspetto propedeutico ed ausiliario connota la ragione all'interno dell'itinerario che porta l'*Amor* da ciò che è perituro a ciò che eterno; esso contribuisce a delineare un punto di vista articolato, comunque lontano dall'approccio del *de Emendatione*.

Le ragioni di fondo che, nella *Korte Verhandeling*, vanificano una trattazione della ragione in termini genetici o l'esigenza di definire le cause della sua intrinseca «chiarezza» sono manifeste dai presupposti accennati. Ad ogni modo nel trattato in nederlandese si possono rintracciare quegli elementi che, nella loro concomitanza, danno un senso alla ragione come modo di conoscenza per sé stante e dotato di un proprio fondamento: la teorizzazione di un modo infinito del pensiero che includa tutte le menti¹³⁰, la specificazione della mente umana intesa come idea del corpo e l'identificazione di quest'ultimo con un rapporto proporzionato di moto e quiete¹³¹.

È documentabile la presenza della nozione di «intelletto infinito», quell'idea infinita oggettivamente identica alla *Natura naturata* che ha un ruolo chiave nella seconda parte dell'*Ethica*: non a caso la *Korte Verhandeling* usa un termine per definire l'intelletto come parte della mente umana e conoscenza intuitiva (*Verstand*), un altro per definire il modo immediato della sostanza pensante, denominato «intendere» (*het*

¹³⁰ Cfr. *KV* I, 9 § 3; *M* p. 36, 30-36; *KV* II, 26 § 8; *M* p. 111, 39 – 112, 23

¹³¹ Cfr. *KV* II, *Praef.*, adn.; *M* p. 40, 28-36. *KV* II, 20 § 4, adn.; *M* p. 95, 34-41.

verstaan) per marcare la sua natura infinitamente attiva che implica la comprensione perfetta e adeguata della totalità del reale¹³². Di esso l'autore afferma

[...] l'intelletto infinito [oneyndelyk verstand], che chiamavamo *Figlio di Dio*, deve esistere nella Natura da tutta l'eternità. Infatti, poiché Dio è esistito eternamente, anche la sua idea deve esistere [eternamente] nella cosa pensante, cioè in lui stesso. Tale idea coincide oggettivamente con lui stesso¹³³.

In secondo luogo, la natura umana essendo compresa come «unione» di mente e corpo¹³⁴, entrambi questi costituenti vengono spiegati come determinazioni particolari dell'intelletto infinito da una parte, di moto e quiete dall'altra. Come parti di quelli che l'*Ethica* chiamerà «modi infiniti»¹³⁵, mente e corpo si corrispondono nelle loro strutture e modificazioni; ciò avviene per le stesse ragioni che fanno sì che nel Dio-Natura ogni essenza oggettiva (determinazione dell'intelletto infinito) uguagli la corrispondente essenza formale (determinazione di moto e quiete). Pur con alcune differenze di fondo rispetto all'opera del 1677, il corpo umano viene definito come una proporzione di moto e quiete, mentre il partecipare dell'intendimento umano (*Verstand*) all'infinita attività pensante che ha luogo nella sostanza è coerentemente ricondotto alla tematizzazione dell'intelletto infinito. Si confronti questo testo dalla *Seconda Appendice*:

[...] stabiliremo come cosa dimostrata che nell'estensione non c'è alcun'altra *modificazione* che *moto e quiete*, e che ciascuna cosa particolare corporea non è nient'altro che una certa proporzione di moto e quiete... Pertanto il corpo umano non è altro che una certa proporzione di moto e quiete. Dunque *l'essenza oggettiva che di questa reale proporzione è nell'attributo pensante, questa (diciamo) è la mente del corpo*¹³⁶.

Per quanto riguarda la fisionomia della conoscenza discorsiva, gli aspetti lessicologici ci forniscono ragguagli significativi: nella seconda parte della *Korte Verhandeling* la ragione ottiene una designazione per sé (cosa che non avviene nel *De emendatione*) in concomitanza con il compito di differenziare i modi di conoscenza e poi in rapporto allo statuto etico ed epistemico che emerge successivamente, allorché diviene manifesta la sua funzione ausiliaria rispetto alla forma superiore di conoscenza. Nella esigua ma pregnante trattazione gnoseologica della *Korte Verhandeling* si registra una peculiare

¹³² Cfr. F. Mignini, *Commento a B. Spinoza, Korte Verhandeling-Breve trattato*, cit., pp. 788 ss.

¹³³ KV II, 22 § 3 adn.; M. p. 99, 37-42. Cfr. KV I, 9 § 3; M. pp. 35, 28 – 36, 4. La designazione dell'intelletto come “figlio di Dio” è ripresa da Filone Alessandrino, autore citato da Spinoza nel *TTP*. Cfr. F. Mignini, *Commento*, p. 384

¹³⁴ Cfr. KV II, 20 § 3 adn. M p. 94, 34-46

¹³⁵ Cfr. E1 PP21-23; G II, pp. 65-67

¹³⁶ KV, App. 2 §§ 14-15; M p. 121, 16-28, corsivi nel testo.

oscillazione dei termini adottati: le accezioni di «vera credenza» o «convinzione» (*waar geloov*) distinguono la ragione dall'immaginazione in quanto pura e semplice «credenza» (*geloov*) o «opinione» (*opinie, waan*). È sintomatico che fino al momento in cui non usa costantemente il termine nederlandese (*Reede*) che corrisponde al latino *ratio* (dal capitolo 21 della seconda parte in poi), Spinoza parli della conoscenza chiara e distinta tramite espressioni perifrastiche come «forte convinzione (persuasione) di ragioni» (*een krachtige betuyginge van Redenen*), in modo da evidenziare l'elemento logico-discorsivo, dianoetico, per via del quale la ragione si contrappone alla «opinione», cioè ad ogni credenza indotta dalla passionalità.

Nel definire la ragione il testo in questione sviluppa un concetto che rende conto in maniera equilibrata e sufficientemente chiara sia della sua differenza rispetto all'immaginazione e all'intuizione, sia della specificità e dei tratti distintivi che le sono peculiari. Se partiamo da quest'ultimo aspetto, riscontriamo che «convinzione» non è altro che sapere che qualcosa al di fuori di noi è tal quale noi lo concepiamo: questo sapere e questa persuasione si basano sulla forma argomentata che porta alla mente una consapevolezza al riguardo dell'oggetto esterno così com'è in sé, senza però che essa si trovi unita ad esso o che venga meno, reciprocamente, l'esteriorità di questo sapere. Sapere che non consiste se non negli argomenti che stabiliscono la conformità tra l'essere della cosa quale si dà fuori di noi e la rappresentazione che ne abbiamo.

Dunque, se il pensiero discorsivo è altro rispetto alla credenza o alla passione da opinione ciò si deve al suo carattere veridico, mentre esso si distingue dall'intuizione per via della sua esteriorità rispetto all'oggetto conosciuto, o meglio per il fatto che non comporta l'«unione» (*Vereeniginge*) della mente con l'oggetto. In questo sta il limite immanente di questa forma di conoscenza. Essa può agire direttamente sulle opinioni che riceviamo per sentito dire, rettificandole o distruggendole, mentre non può correggere la credenza che otteniamo per esperienza diretta. Ciò che nasce in noi, che presuppone un contatto diretto con l'oggetto, è inesorabilmente più forte di ciò che è e rimane esterno al nostro sentire, mentre l'argomentazione non può disporci se non a pensare a ciò che è dato al di fuori di noi¹³⁷.

I testi del trattato in nederlandese sono sotto questo riguardo privi di ambiguità. È manifesta la preoccupazione di rendere conto della ragione sia dal suo proprio punto di vista sia in rapporto alle altre due forme principali di conoscenza. In tale senso va intesa questa definizione generale, corredata di spiegazioni e chiarimenti:

¹³⁷ Cfr. *KV II*, 21 § 2; *M p.* 97, 1-14.

La convinzione è una forte persuasione di ragioni, mediante le quali sono convinto, nel mio intelletto, che la cosa, fuori di esso, esiste veramente e in conformità alla convinzione che ne ho nel mio intelletto [de zaak waarlyk en zodanig is buyten myn Verstand, als ik in myn Verstand daar af overtuygt ben]. Dico: *una forte persuasione di ragioni*, per distinguerla con ciò dall'opinione, che è sempre dubbiosa e soggetta ad errore, sia dalla scienza, che non consiste in convinzione di ragioni, ma in una immediata unione con la cosa stessa [een onmiddelyke vereeniging met de zaak zelve]. Dico che la cosa esiste *veramente, in conformità e fuori* del mio intelletto: *veramente*, perché le ragioni non possono ingannarmi in ciò, altrimenti non si distinguerebbero dall'opinione; *in conformità* [sodanig], perché la convinzione può mostrarmi solo ciò che la cosa deve essere e non ciò che effettivamente [waarlyk] è, altrimenti non si distinguerebbe dal sapere; *fuori*, perché essa ci fa conoscere non ciò che è in noi, ma ciò che è fuori di noi¹³⁸.

La nota citata rappresenta il testo più completo sulla ragione intesa da un punto di vista esclusivamente epistemico e gnoseologico. L'insegnamento di gran lunga più importante che possiamo trarne è il seguente: se la ragione è necessariamente vera, ciò che avviene non per via delle regole formali che essa permette di applicare, ma perché il suo *modus operandi* e i prodotti che apporta risultano commisurati alle leggi costitutive della mente. Leggi che sono stabiliscono la necessità dell'accordo (*convenientia*, o conformità) tra la cosa che è oggetto dell'idea e la struttura logico-rappresentativa della mente. I procedimenti del pensiero argomentato prevedono che l'accordo tra il nostro intendere e i suoi risultati "passi attraverso" il giudizio sull'esistenza oggettiva e indipendente, *extra intellectum*, della cosa.

Conviene notare che la reciproca esteriorità di atto e oggetto è qui un elemento imprescindibile quanto lo è la veridicità o la non erroneità della ragione, perché la mente senza fare della cosa il suo altro, oggetto o ideato, non può porsi dinanzi alla sua realtà. Vale a dire che la conoscenza discorsiva non può intendere ciò che intende tal quale è «in sé» senza concepirlo *per aliud*. Tutto ciò sembra implicare un'evoluzione rispetto all'approccio portato fuori nel *de Emendatione*, in particolare se si considera che la conformità dell'essere della cosa rispetto al contenuto della nostra rappresentazione concerne «essenzialmente» la mente umana in quanto consta di una sua struttura «oggettuale», per cui ogni suo atto intenziona un'oggetto.

Se le cose stanno così la verità non va intesa qui come la controparte dell'applicazione di regole 'universali' che porterebbero ad un superamento della conoscenza opinativa: il punto di vista adottato dal nostro è completamente diverso, in quanto stabilisce che le regole esistono nella struttura delle cose indipendentemente

¹³⁸ KV II, 4 § 1 Adn.; M p. 48, 27-38, corsivi nel testo

dall'esperienza che ne facciamo, e che esse s'impongono con la loro forma (rispetto alla quale la *conformità* e l'*esteriorità* sono indissociabili) alla mente, determinando il suo assenso ovvero la convinzione che la cosa è pensata da noi così come è in sé, indipendentemente da noi.

Nell'economia concettuale della *Korte Verhandeling* non si dà forma di conoscenza che non sia il prodotto del suo oggetto, che non sia espressione dell'agire di un oggetto sulla mente¹³⁹. Si spiega così il carattere «intermedio» che già in questo scritto viene assegnato alla ragione, manifesto anche nello schema esplicativo che si trova nella nota citata sopra: l'oggetto agisce proprio tramite la sua esteriorità, agisce cioè come quella legge della struttura rappresentativa dell'intendere che esige la separazione del soggetto e dell'oggetto. La differenza della convinzione rispetto alla conoscenza intuitiva, alla «scienza» (*Weten*), traduce la dicotomia tra la cosa in quanto si manifesta in sé e la cosa in quanto si manifesta attraverso sé.

2.3.2 *I concetti morali dal punto di vista della ragione. Ulteriori aspetti rilevanti nella teoria del corpo e degli affetti.*

La controprova della tesi secondo cui già durante la composizione della *Korte Verhandeling* il pensatore olandese disponeva di una propria concezione della natura e delle condizioni di principio della conoscenza razionale può essere ricavata da altri testi, relativi sia alla funzione etica del pensiero discorsivo sia alla sottesa dottrina del corpo e degli affetti. Sul primo punto Spinoza stabilisce che uno degli effetti fondamentali della convinzione è di portare alla conoscenza del bene e del male, indicando di conseguenza alla mente ciò che è più desiderabile, ovvero «conforme» e «proporzionato» alla sua origine e natura.

Tutto ciò è subordinato alla riserva che la ragione non può vincere le passioni più forti, incorporate nell'esperienza soggettiva, perché essa non è causa di affetti che le possano contrastare direttamente (l'unico affetto che la ragione produce è infatti il desiderio della conoscenza intellettuale, il quale però a sua volta richiede che sia già stata superata in una certa misura la «passione da opinione»); la conoscenza che essa ci

¹³⁹ Cfr. J.-M. Pousseur, «La première métaphysique spinoziste de la connaissance», *Cahiers Spinoza*, 2 (1978), pp. 287-314. Sul tema della «vera convinzione» cfr. anche F. Chiereghin, «La presenza di Aristotele nel *Breve trattato* di Spinoza», *Verifiche*, 4 (1987) pp. 325-342 e W. Klever, «Determinism, the "true belief" according to the KV», in F. Mignini (a cura di), *Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul Breve trattato di Spinoza*, L'Aquila, Japadre, 1990, pp. 191-201.

dà ha una diretta controparte morale in quanto permette il discernimento tra il bene e il male, cioè dispone la mente a riconoscerli come ciò che è buono o ciò che è nocivo:

[...] con la ragione, non possiamo vincere quelle opinioni che nascono in noi dall'esperienza. In noi queste non sono altro che un godimento o un'immediata unione con ciò che giudichiamo buono, mentre la ragione, pur mostrandoci ciò che è migliore, non ci fa godere [di esso]. Ora, ciò che godiamo in noi non può essere vinto da ciò che non godiamo ed è fuori di noi, come è quello che ci mostra la ragione...¹⁴⁰

La *emendatio* cui si era accennato ha ora un contenuto preciso e non si può dubitare che il limite costitutivo del secondo modo di conoscenza non sia un limite a carattere gnoseologico: dipende piuttosto dall'esiguità degli effetti che esso può produrre sulle nostre passioni, poiché se queste sono sufficientemente potenti da imporre il predominio dell'opinare sul ragionare sarà vanificato il secondo effetto principale della «convinzione», la quale «ci conduce a una chiara intellesione [klaar verstand], mediante la quale amiamo Dio, e così ci fa percepire intellettualmente [verstandelyk] le cose che sono non in noi, ma fuori di noi»¹⁴¹.

Non ci può lasciare indifferenti il fatto che Spinoza stabilisca in modo inequivoco che 'bene' e 'male' designano *relazioni* che a loro volta esprimono una certa proporzione di accordo o disaccordo tra cose. Il filosofo puntualizza questo aspetto nella prima parte del trattato attenendosi ad un punto di vista logico, ma la teoria degli affetti nella seconda parte permette di documentare una visione più articolata sul conto di una questione fondamentale che investe problematicamente l'autonomia della *ratio*.

Così si pone ora la domanda *se bene e male appartengano agli enti di ragione o agli enti reali*. Ma poiché bene e male non sono altro che relazione [betrekkinge], è fuori dubbio che devono esser posti tra gli *enti di ragione*; infatti non si dice mai che qualcosa è buono se non rispetto a qualcos'altro che non è così buono o non ci è così utile come l'altro¹⁴²

¹⁴⁰ KV II, 21 § 2 Adn. *M* p. 97, 30-37. Cfr. KV II, 14 § 2; *M* p. 70, 24-37.

¹⁴¹ KV II, 4 § 3; *M* p. 49, 20-25. È rimarchevole che siano trattati a parte gli *effetti* della convinzione, particolare che non contrasta in nessun modo con l'assenza di una spiegazione esplicita delle sue cause. Questa trattazione si presenta secondo uno schema tripartito, ai cui estremi stanno la dimensione gnoseologica e la dimensione morale. La prima, però, viene introdotta in termini critici, forse per sottolineare il carattere di transizione sia del modo di conoscenza implicato, sia dei suoi risultati da un punto di vista esclusivamente epistemologico. Il primo effetto è quello di manifestare «ciò che la cosa deve essere, ma non ciò che effettivamente [waarlyk] è». Il secondo, che stigmatizza un livello intermedio tra i due, è quello di cui si è appena detto: creare le premesse conoscitive per l'*Amor Dei intellectualis*, disporre la mente ad unirsi alla divinità o a desiderare questa unione. Il terzo è quello di far conoscere veramente bene e male per indicare, di conseguenza, quali passioni vadano annientate.

¹⁴² KV I, 10 § 2; *M* p. 36, 18-24, corsivi nel testo.

I testi riscontrati farebbero dubitare di quanto si è detto a proposito della veracità e dell'oggettività intrinseche alla ragione: com'è possibile che Spinoza affermi qui che proprio gli oggetti dei quali essa rende possibile il discernimento in termini conformi alla realtà delle cose non esistono? E come mai sostiene, nell'annotazione citata più sopra, che la ragione non ci fa conoscere le cose non come sono «effettivamente», ma come devono essere? Del resto quest'ultima precisazione sembrerebbe corrispondere, nel movente di fondo, al ripudio del terzo modo di percezione nel *De emendatione*.

Per sciogliere questo dubbio, basta assumere che tale precisazione interviene nel contesto di una differenziazione tra il carattere mediato e il carattere immediato degli ultimi due generi di conoscenza. L'avverbiale («effettivamente», *waarlyk*) marca il tratto distintivo dell'intuizione, che conosce *attraverso* la cosa stessa, cioè attraverso la sua azione manifestativa e all'interno di essa, senza doverla intendere *per tramite* di altro.

Si capisce agevolmente come il filosofo sia preoccupato di evidenziare in ogni caso la grande differenza che corre tra ragione e intuizione da questo punto di vista fondamentale, senza il quale il tema gnoseologico non rivestirebbe l'importanza che gli viene effettivamente attribuita. Sorge comunque il sospetto che la ragione o convinzione sia assunta surrettiziamente come la facoltà degli *entia rationis*, e che di conseguenza gli assunti riguardanti il suo valore epistemico si risolvano in una petizione di principio. In realtà il problema è più sfumato e articolato e si presenta di nuovo, *mutatis mutandis*, nell'*Ethica*: in che senso va attribuita l'esistenza a ciò che le nozioni comuni ci permettono di pensare, posto che ciò non coinciderà né con la cosa particolare della percezione sensibile né con ciò che ne definisce, per l'intelletto, l'essenza singolare? Per quanto riguarda la *Korte Verhandeling*, tale punto non può essere affrontato come merita senza prendere in considerazione il nesso tra ragione e conoscenza metafisica, di cui danno una istruttiva e profonda testimonianza le pagine del *Primo Dialogo* compreso nella prima parte.

Ora, attenendoci ai dati già segnalati, possiamo comunque eseguire una verifica. Sappiamo infatti che soltanto la ragione permette di conoscere bene e male per quello che essi sono; che bene e male sono nient'altro che relazioni, e non cose particolari «effettivamente» esistenti; quindi la ragione dovrebbe rendere chiaro come bene e male siano relativi alle affezioni della mente, che rimandano al suo essere idea di un corpo, al suo essere «unita» a questo oggetto. Sopra però abbiamo considerato che la capacità veritativa della ragione è qualificata dalla conformità dell'idea al proprio oggetto,

mentre da quanto appena visto sembra che tale conformità o concordanza concerna di per sé e a tutti gli effetti la potenza determinativa del corpo rispetto alla mente.

Questa asserzione ci risulta tuttora plausibile poiché Spinoza nella parte seconda della *Korte Verhandeling* stabilisce il contenuto oggettivo che compete alle nozioni di bene e di male come concordanza o discordanza che ha luogo tra i corpi, diversificati a seconda della proporzione di moto e quiete che compete a ciascuno. Bene e male dunque vengono ricondotti al carattere più o meno proporzionato degli incontri corporei. In diversi passaggi viene chiarito come il criterio del bene e del male, o dell'utile e del nocivo, sia un prodotto autonomo della ragione, e non viene alla nostra mente da Dio. La ragione cioè esercita un'azione negativa, in quanto impedisce che la mente dia l'assenso a quanto la passione opinativa le suggerisce; un'azione positiva in quanto costruisce un «modello» di perfezione morale che si pone come orizzonte e strumento del progresso etico¹⁴³.

Un riferimento veramente imprescindibile è però quello contenuto nel capitolo *Della nostra beatitudine*, dove viene determinato il potere relativo che la mente razioinante può esercitare sulle passioni, mettendo in luce che essa contribuisce a condurci verso l'amore intellettuale di Dio e la piena dipendenza dal suo essere. Le tesi conclusive che vengono espresse fanno riferimento a snodi precedenti, che dobbiamo dare per scontati: la critica della *voluntas* intesa come causa libera¹⁴⁴ e soprattutto la spiegazione dei mutamenti che occorrono nel nostro desiderare (il passaggio da un oggetto all'altro corrisponde agli stimoli più o meno piacevoli che intervengono nel nostro sentire¹⁴⁵).

Da ciò che abbiamo detto fin qui è dunque facile desumere quali siano le principali cause delle passioni. Infatti, per ciò che riguarda il corpo con le sue azioni, moto e quiete non possono far altro che farsi conoscere alla mente in quanto oggetti, e questa viene affetta in relazione agli aspetti che essi le presentano, a seconda che siano buoni o cattivi¹⁴⁶.

La nota allegata approfondisce e accentua queste implicazioni:

Ma donde viene che conosciamo una cosa come buona e l'altra come cattiva? Risposta: dal momento che sono gli oggetti a farci percepire se stessi, siamo affetti dall'uno diversamente che dall'altro. Dunque,

¹⁴³ KV II, 4, §§ 5-8; M p. 50, 4-40. In questi testi si può ravvisare un precedente diretto della teoria dell'*exemplar* (modello) che costituisce una premessa della quarta parte dell'*Ethica*. Cfr. E 4 Praef. G II pp. 205 ss.

¹⁴⁴ Cfr. KV II, 16 §§ 2-4; M pp. 75, 13 – 77, 10

¹⁴⁵ Cfr. KV II, 17 § 4; M p. 81, 6-30

¹⁴⁶ KV II, 19 § 15; M pp. 90, 37 – 91, 12

quelli dai quali siamo mossi nel modo più proporzionato (secondo la proporzione di moto e quiete di cui consistono) sono per noi i più piacevoli; invece, quanto più si allontanano da questa proporzione [sono] i più spiacevoli...¹⁴⁷.

A partire da questa formulazioni diviene concepibile il correlato oggettivo di bene e male: il nostro giudicare secondo queste nozioni è infatti ricondotto alla potenza del corpo umano, al suo essere affetto da altro in modi diversi a seconda che le proporzioni di moto e quiete nella parte attiva (oggetto esterno) e nella parte passiva (corpo) trovino un minimo comun denominatore.

Il corpo umano concorre nella produzione di effetti allo stesso modo e nella stessa misura di tutte le altre parti della natura fisica; per dare ragione del corpo in quanto patisce bisogna innanzitutto stabilire che esso sottostà alle medesime leggi strutturali di questa natura. Il corpo non è né la causa esclusiva né la causa principale delle passioni, la cui controparte mentale dipende costitutivamente dal modo di manifestazione della relazione (concordanza o discordanza) rispetto al nostro *percipere*.

Quest'ultimo darà luogo a sentimenti di piacere o dispiacere, indissociabili dai concomitanti giudizi immaginativi («x è buono», «y è cattivo»): è proprio questa dinamica mentale a far sì che quanto ha la determinatezza di una relazione venga inteso come un aspetto intrinseco alle cose come sono in sé. La consapevolezza degli effetti strutturali di questa deformazione, nonché del fatto che esso di per sé costituisca una posta in gioco principale della dimensione etica, è manifesta nel testo della nota: Spinoza non può qualificare il campo d'intervento della ragione senza stabilire le cause per via delle quali giudichiamo una cosa buona o cattiva, vale a dire il modo più (o meno) proporzionato secondo il quale si verifica l'affezione, che a sua volta investe in una certa misura, a seconda del grado di diversità tra le rispettive proporzioni, la complessione del nostro corpo¹⁴⁸. Per inciso, la coerenza e la continuità della visione spinoziana a questo riguardo risulta evidente se ci si rifà a quei testi dell'*Ethica*¹⁴⁹, dove la definizione dei concetti di «utile», «buono» e «cattivo», strategica dal punto di vista della dottrina morale, fa riferimento agli stessi parametri concettuali che abbiamo or ora riscontrato.

¹⁴⁷ *Ibidem*, adn. M p. 91, 30-38

¹⁴⁸ «[...] la proporzione di moto e quiete dell'oggetto non è, immediatamente, la causa del sentimento di piacere, ma il sentimento di piacere è relativo al genere della modificazione che l'oggetto, costituito da una certa proporzione di moto e quiete, produce nel soggetto, costituito da una proporzione più o meno differente». F. Mignini, *Commento*, cit., p. 693 n. 44.

¹⁴⁹ Cfr. E 4 PP38-39; G II, pp. 239-240

Le conclusioni cui ci portano questi ragguagli non possono che confermare e arricchire ciò che è stato spiegato all'inizio. Se, da una parte, la ragione o convinzione indica cos'è bene e cos'è male rispetto alla mente e se bene e male sono relazioni, allora la ragione ci fornisce una conoscenza di relazioni, il che non contraddice l'assunto che essa ci fa conoscere le cose come sono in sé, indipendentemente da quello che la costituzione del nostro corpo e della nostra immaginazione ci porta a ritenere. Poiché questa forma di conoscenza non concerne l'unione con l'oggetto o l'azione diretta di esso sul nostro intendere, in essa e rispetto ad essa l'«essere in sé» (*in se esse*) vale come un «essere concepito per tramite di altro» (*per aliud concipi*).

Spinoza interpreta cioè la ragione come potenza di discernimento del buono e del cattivo per quegli stessi moventi che costringono a porre un *quid* di intelligibilità che è il correlato delle condizioni ultime del nostro essere-affetto. Si tratta, come già visto, di quelle omologie strutturali o *convenientiae* che dispongono i corpi all'azione reciproca o a concorrere nella produzione di effetti sempre e soltanto attraverso la proporzione che li costituisce in quanto parti estensive co-determinate in funzione di moto e quiete.

Va quindi ripreso ed amplificato ciò che si è stabilito all'inizio: la *Korte Verhandelng* non può assegnare alla *ratio* una consistenza e degli esiti sufficientemente specificati senza tener conto della dimensione genetica che le appartiene, ciò è dovuto sia al riferimento ad una struttura immanente ai nostri atti mentali, sia alla rilevanza assunta nel corso dell'opera dalla teoria del corpo, che declina in concreto, radicandola nella concordanza e discordanza delle nature corporee, questo aspetto della relazione. Tutto ciò comporta la presa d'atto che tanto l'oggetto dell'intendere chiaro e distinto – che agisce su di noi ma non attraverso di noi – quanto le cause degli incontri dei corpi – da cui derivano le nostre affezioni, da cui la mente è indotta a patire determinate idee ed affetti – corrispondano in ultima istanza alle medesime condizioni di possibilità.

Abbiamo visto che 'bene' e 'male' sono identificati come relazioni cui non può corrispondere nessuna cosa particolare in natura. Ora, dopo aver preso visione di questi aspetti circostanziali, possiamo presumere legittimamente che il punto di vista della *Korte Verhandelng* al riguardo degli *entia rationis* sia molto più complesso e sfumato di quanto non appaia a prima vista¹⁵⁰. Esso non può risolversi in una liquidazione nominalistica, nella misura in cui deve rendere conto di quei modi di rappresentare (*moda cogitandi*) che costituiscono dei punti fermi, dei sostegni indispensabili per

¹⁵⁰ Sugli enti di ragione, oltre alle parti della *KV* ricordate qui, cfr. *CM I*, cap. 1 § 2; *E 1 App. G II* p. 81, 28-31; *Ep. 12*, *G IV* pp. 58-60.

concepire ciò che è reale senza fare della cosa particolare sensibile la sua cifra o il suo paradigma.

2.3.3 *Enti di ragione e conoscenza metafisica*

Dalla lettura dei due dialoghi che intercalano la prima parte della *Korte Verhandeling* emerge con chiarezza come la *emendatio*, che qualifica il ruolo mediatore della ragione, sia da intendersi in termini indissociabilmente etici e logico-teoretici. Come accennato, essa consiste nella messa a punto e nell'impiego degli *entia rationis* in concomitanza con le questioni fondamentali della metafisica. La necessità degli enti di ragione rispetto alla nostra mente e la possibilità di pensare la costituzione del reale vengono così a convergere. Esito del primo dialogo, che insieme al secondo può essere inteso come una sorta di metaforico *scholium* ai precedenti capitoli sulla natura della sostanza, è l'affermazione dell'unicità e dell'infinità che connotano esaustivamente la natura di Dio. Il principale avversario di questa nozione della divinità è la supposizione di una insuperabile diversità, costitutiva del reale, per cui le esigenze poste dalla riflessione filosofica renderebbero inevitabile il ricorso ad una infinità di sostanze.

È indispensabile fornire alcune informazioni per chiarire le citazioni. I personaggi del dialogo sono quattro e cioè l'Intelletto (*Verstand*), la Ragione (*Reede*), la Concupiscenza (*Begeerlykheid*) e l'Amore (*Lievde*); quest'ultimo deve potersi unire all'Intelletto e operare in funzione di quello, deve cioè distogliersi dagli oggetti perituri che gli vengono posti dinanzi dalla Concupiscenza per abbracciare quell'oggetto, incommensurabilmente più degno, in modo da riunirsi al suo principio. L'Amore è separato dall'Intelletto, e al contempo è in grado di corrispondere alle sollecitazioni della Concupiscenza e della Ragione, che vanno ovviamente in senso opposto.

La necessità della Ragione è quindi manifesta: essa libera o contribuisce a liberare l'Amore dalle suggestioni della Concupiscenza, rendendolo capace di correggersi e purificarsi, insegnandogli un percorso o un veicolo per l'emancipazione dall'errore e dal desiderio delle cose corruttibili, la Concupiscenza consiste in una forma di pensiero, l'opinione, che è il portato di un modo del desiderare focalizzato su tutto ciò che è molteplice, diversificato, instabile – è «passione da opinione». Questo duplice statuto connota il suo intervento nel cuore del dialogo, poiché se i suoi argomenti sono apparentemente razionali e ostentano ragionevolezza, il suo scopo è quello di far sì che

il desiderio di falsi beni sia la prima e unica preoccupazione dell'Amore – in modo da impedire che esso pervenga a quel bene del quale è ignaro.

Questo gioco delle parti si apre proprio nel momento in cui l'Intelletto rimanda un Amore dubbioso e titubante agli argomenti della Ragione, la quale stabilisce che sostiene l'idea di una Natura infinita che abbraccia tutte le cose, la cui negazione sarebbe il Nulla¹⁵¹. A questo punto interviene la Concupiscenza che, con attitudine derisoria, assimila le tesi della Ragione al tentativo disperato di conciliare l'unità con la diversità: questo è inaccettabile sia dal punto di vista di ciò che possiamo contemplare delle cose in natura, sia dal punto di vista degli stessi concetti: «*Concupiscenza*. Ma guarda, si accorda a meraviglia che l'unità convenga con la diversità, che vedo dappertutto nella Natura! Come, infatti? Io vedo che la sostanza pensante non ha nulla in comune con la sostanza estesa e che l'una limita l'altra»¹⁵².

Nel seguito, la Concupiscenza allega ulteriori argomenti per provare che le affermazioni il punto di vista della Ragione (e dell'Intelletto) portano inevitabilmente a contraddizioni; la Ragione è però in grado fare una controobiezione puntuale e precisa, che mira al cuore dell'argomentazione dell'avversario:

Ragione. Ciò che voi affermate, o *Concupiscenza*, cioè di distinguere diverse sostanze, vi dico che è falso, poiché vedo chiaramente *che ce n'è una sola, la quale esiste da se stessa ed è sostrato di tutti gli altri attributi...* come il volere, il sentire, l'intendere, l'amare ecc. sono modi diversi di ciò che chiamate sostanza pensante – alla quale li riconducete tutti facendone un'unità – così concludo dalla vostra stessa dimostrazione che *tanto l'estensione e il pensiero infiniti, quanto gli altri infiniti attributi* (o secondo il vostro stile, *sostanze*), *non sono altro che modi di questo unico, eterno, infinito essere esistente da se stesso*; e di tutti questi [noi] stabiliamo, come è stato detto, un Unico o un'unità, fuori della quale non si può immaginare cosa alcuna¹⁵³.

Le movenze argomentative caratteristiche della Ragione in tale contesto assumono proprio quell'esigenza di un fondamento che la Concupiscenza non ha potuto fare a meno di riconoscere, postulando l'eterogeneità e l'irriducibilità delle sostanze estesa e pensante; ciò rivela aposteriori la contraddittorietà del suo approccio, che da una parte si appella ad un molteplice empirico di fronte al quale il pensiero discorsivo resterebbe impotente, dall'altro si rifà al concetto di sostanza per intenderla come sostanza finita e al tempo stesso come substrato dei suoi modi, intendendo questi ultimi come accidenti.

¹⁵¹ Cfr. *KVI, D. 1 § 3; M p. 17, 16-23*

¹⁵² *KVI, D. 1 § 4; M p. 17, 24-28*

¹⁵³ *Ibidem*, § 9.; *M p. 18, 18-36*. Va rilevato che la conclusione della Ragione coincide con una formula di Filone Alessandrino, «*substantia est quidquid de illo [i.e. de Deo] concipimus et extra substantiam nihil*». Cfr. J. Lagrée, *Juste Lipse*, cit., p. 57, nota 3

Se questo è il vero punto della questione, alla Ragione tocca il compito di mostrare come la sostanza, se va concepita per sé, non può che essere «assolutamente infinita», cioè «unica» poiché l'alterità e l'essere in altro sono relativi a ciò che si dice infinito in quanto esprime un certo genere dell'ente, come lo è il «modo infinito» nella prima parte dell'*Ethica*. In altri termini, non basta assimilare ad un genere la sostanza per individuare un fondamento; nel corso delle sue considerazioni la Ragione tiene costantemente conto del principio secondo cui esiste un diverso-da, non un diverso in senso assoluto; il diverso non si afferma se non in relazione all'identico.

L'identico è il Dio-Natura in quanto definisce la coappartenenza e l'unica esistenza degli attributi che non possono avere nulla in comune tra loro. Godendo di una perfetta autosufficienza ontica, questi ultimi non possono né esistere né essere concepiti se non come ciò che costituisce l'essenza assolutamente infinita della sostanza. Se la Ragione può destituire quanto affermato dalla Concupiscenza, ciò è dovuto proprio al fatto che quest'ultima identifica nella sostanza il finito (limitato da altro), il diverso ed il plurale, senza tenere conto che in questo modo non è intelligibile né l'autonomia, né la perfezione che compete ad un ente sostanziale.

L'affermazione che la sostanza «esiste da se stessa» va riferita alla causalità che appartiene a questa sostanza unica, argomento che diviene centrale nel seguito del dialogo, mentre se c'è una questione, tra quelle sollevate, che non può essere rimandata, è proprio quella del fondamento: tale questione non può essere posta correttamente senza sbarazzarsi dell'idea che possano esistere sostanze limitate ('finite') ma dotate della perfezione di un ente infinito, contrapponendo all'irriducibilità del diverso la teoria della sostanza come substrato.

Se il raziocinio rappresenta il terreno di scontro condiviso dai due contendenti, se entrambi hanno bisogno di mostrare l'inconsistenza e la contraddittorietà del punto di vista dell'altro, riesce facile constatare che sia proprio la Concupiscenza a far leva sull'equivocità dei termini e sulla sottigliezza dei concetti, cercando di rendere vano lo sforzo riflessivo di cui si fa portavoce il suo avversario. Emerge così con forza il problema – che è al contempo una soluzione – degli *entia rationis*, strettamente intrecciato con i tratti che qualificano e legittimano discorsivamente la conoscenza metafisica:

Concupiscenza. In questa vostra maniera di parlare vedo, così mi pare, una confusione. Voi sembrate volere che il tutto sia qualcosa al di fuori delle sue parti o senza di esse, ciò che in verità è un assurdo.

Tutti i filosofi dichiarano concordemente che *il tutto è una nozione seconda e che non esiste realmente nella Natura, al di fuori dell'umano concetto*¹⁵⁴.

L'argomento è *ad hominem* e mostra indirettamente il bisogno di battere la Ragione facendo leva su quelle nozioni ausiliarie che, benché vuote di un contenuto effettivo, sono indispensabili per rendere argomentabili le verità di ordine metafisico. Non si potrebbe pensare l'interiorità e l'appartenenza degli attributi alla sostanza senza fare ricorso a parte e tutto, sfociando sull'assurdo di un'eterogeneità di natura tra i due (il tutto potendo essere senza le parti, ma non viceversa) e soprattutto riducendo i principi ultimi del reale, di per sé indipendenti dal nostro intendere, a «nozioni seconde», a enti di ragione il cui carattere derivato è il contrassegno del loro ruolo limitato alla formazione delle nostre rappresentazioni.

Ancora una volta quindi la Concupiscenza si rifà all'irriducibilità del diverso – la sostanza è il tutto delle parti, ma al tempo stesso esiste altrimenti che quelle – mentre nel paragrafo successivo il contrattacco si spinge più in là, poiché alla Ragione viene rimproverato di assimilare surrettiziamente questo “tutto” (*geheel*) alla “causa” (*oorzaak*): le sue parti sarebbero al suo interno come effetti, ma allora secondo quali schemi risulterà pensabile l'azione causale? Questo modo di argomentare è l'indice di una confusione, almeno se si presume che non si dia altra causalità se non quella transitiva: la causa è altra e separata rispetto agli effetti, «essendo produttrice degli effetti, deve essere perciò fuori di essi». Qui la Ragione controbatte:

[...] dite questo perché sapete soltanto della *causa transitiva* e non di quella *immanente*, che non produce assolutamente nulla fuori di sé. Ad esempio, chiamo *causa* l'intelletto, in quanto esso è causa dei suoi concetti (oppure in quanto dipende dai suoi concetti) e di nuovo lo chiamo *tutto*, in quanto consiste dei suoi concetti. Così *anche Dio, rispetto ai suoi effetti o creature, non è altro che una causa immanente e, rispetto alla seconda considerazione, un tutto*¹⁵⁵.

Viene ribadito quanto si è visto nel primo intervento, e cioè che nulla si può dare all'infuori della sostanza, poiché una data cosa o è sostanza o è nella sostanza; la nostra cognizione rimane altrettanto chiara e coerente sia che abbracciamo il punto di vista della totalità che quello della causa. È proprio della natura della ragione la consapevolezza che il punto della questione riguarda la coincidenza dei due aspetti. Se il Dio-Natura permane presso i suoi effetti, le cose particolari, è proprio perché la sua

¹⁵⁴ *Ibid.*, § 10; *M* p. 18, 37-42

¹⁵⁵ *Ibid.*, § 12; *M* p. 19, 15-24

azione causativa le definisce come ‘parti’ della sua infinita potenza di esistere. Se ciò che esiste di per sé va distinto da ciò che esiste per tramite di altro, nondimeno tra i due non sussiste alcuna divisione reale.

La Ragione approda alla tesi di una fondamentale equivalenza del concetto di «tutto» con il concetto di «causa» per destituire il punto di vista della causalità transitiva, che è incapace di rendere conto della perfezione delle cose particolari in rapporto all’esistenza infinita che le abbraccia tutte quante. Va notato che la Natura deve formare un tutto sia rispetto agli attributi – che sono di per sé diversi, ma identici in quell’Uno, la sostanza, nel quale sussistono nella loro totalità – sia rispetto alle cose particolari, effetti che esprimono in modo certo e determinato la sua infinita potenza di esistere.

Il contesto argomentativo sottende quindi un concetto di non univoco della totalità, che è tale da investire sia il rapporto sostanza-attributi, sia la connessione attributi (modi infiniti)-modi. Il parallelo tra la dimensione mereologica e quella causale viene impostato tramite il riferimento esplicito alla reversibilità della relazione; esplicito, poiché Spinoza dice «oppure in quanto [l’intelletto] dipende dai suoi concetti». Come spiega Mignini¹⁵⁶, questo aspetto logico comporta la possibilità di pensare lo stesso oggetto simultaneamente come un *ens realis* e come un *ens rationis* – nel primo caso (causalità) l’intelletto patisce dai propri concetti ed è l’effetto globale di queste affezioni, nel secondo (parte/tutto) i concetti sono il suo fondamento, ciò di cui consta e rispetto a cui esso si dice ‘tutto’.

Quindi le parti dipendono dal tutto ma sotto un altro riguardo il tutto dipende dalle parti. È un dettaglio importante perché concerne direttamente il problema dell’intelligibilità del Dio-Natura inteso come sostanza. Se questa è concepibile per tramite delle essenze degli attributi, dal punto di vista gnoseologico questi sono la sua causa; rispetto all’intendimento umano, l’essenza della sostanza va colta come un tutto, poiché ciò di cui consta sono gli attributi. Per circoscrivere, nei suoi effetti e nelle sue pertinenze, il riferimento agli *entia rationis*, Spinoza puntualizzerà che gli attributi sono uniti nella sostanza in quanto è Uno, non in quanto è un Tutto.

Insomma, possiamo assumere quello citato come un testo emblematico al riguardo del rapporto tra ragione e conoscenza metafisica. È istruttivo in particolare il fatto che risulti imprescindibile proprio il ruolo mediatore di parte e tutto, rappresentazioni prive di un referente oggettivo che, di per sé, non possono denominare

¹⁵⁶ Cfr. F. Mignini, *Commento*, cit., pp. 513-514

alcun ente reale. La funzione ausiliaria della «convinzione» assume qui una figura determinata. Anzi, nel confronto dialettico la conoscenza discorsiva mostra la superiorità del suo punto di vista, il quale corrisponde all'esigenza di pensare attraverso enti di ragione assumendone l'equivocità al punto di farne una risorsa dimostrativa, dipandando la trama di relazioni logiche che essi sottendono. Dunque, la conoscenza di secondo genere detiene i principi del corretto uso degli *entia rationis*, per cui il suo statuto di conoscenza chiara, benché imperfetta, le permette di attenersi alla natura della cosa tenendo conto contemporaneamente delle necessità inscritte nel nostro modo di rappresentarla.

Passiamo ora agli sviluppi contenuti nel *Secondo Dialogo*, testo che approfondisce il tema del legame intrinseco tra unità e diversità, e si rivolge a considerare l'esistenza delle cose particolari in Dio. Le condizioni di pensabilità dell'azione e della perfezione che compete all'ente supremo sono di nuovo messe in discussione; dei due personaggi, Erasmo e Teofilo, è il primo ad incalzare l'altro con le sue perplessità: se le cose particolari non sono direttamente prodotte da Dio, come può essere giustificabile la sua casualità immanente¹⁵⁷? Il problema che sta a cuore a Erasmo, in breve, è che l'unione costante dell'effetto con la sua causa non permette di attribuire a questa la massima perfezione, poiché quante più cose particolari saranno in Dio, tanto più quest'ultimo sarà perfetto – la causalità immanente, quindi, non potrà coesistere con l'idea di un ente che racchiuda in sé infiniti attributi.

Teofilo risponde, apportando diversi esempi e riferimenti, che per quanto riguarda le cose particolari l'unione di una cosa con un'altra non produce alcuna alterazione nella prima; se un'idea in noi produce un affetto d'amore, nondimeno l'idea resta identica a sé e la sua essenza, quanto a ciò che contiene di affermativo, non è né accresciuta né diminuita¹⁵⁸. Il problema sorge in larga misura dal fatto che le condizioni di possibilità del distinguo tra ciò che va assunto come reale e ciò che è funzione del nostro pensiero rimandano al grado di perfezione o di realtà che constatiamo nelle singole cose esistenti – cose alle quali la mente, in quanto ne ha una *perceptio*, attribuisce un'esistenza indipendentemente dai propri atti. Se ci si attiene al punto di vista del finito la questione che s'impone è che le cose, in funzione delle quali formiamo il concetto di *realitas*, sono soggette a mutamento e alterazione e nondimeno – stante quanto è risultato dal precedente dialogo – dobbiamo pensarle come comprese in un tutto che non muta, di cui sono gli effetti e della cui causalità partecipano.

¹⁵⁷ Cfr. *KVI, D. 2 § 3; M p. 20, 11-19*

¹⁵⁸ Cfr. *Ibidem.*, §§ 4-7; *M p. 20, 20 – 21,14*

È a questo punto che Teofilo-Spinoza prende le redini dell'argomentazione e fa il punto sulla questione capitale: gli attributi appartengono all'essenza di Dio, cioè costituiscono l'essenza di Dio proprio in quanto sono onticamente autosufficienti e non dipendono da un genere o da una causa, mentre delle cose particolari non si può dire lo stesso. Quindi, per quanto l'unione dei modi rispetto al tutto che li comprende possa contemplare gradi diversi, essa non concerne la perfezione assoluta o relativa della sostanza, poiché le oscillazioni nel grado di realtà di un modo non interferiscono sulla sua natura di modo.

[...] Ho affermato distintamente che tutti gli attributi che non dipendono da alcun'altra causa e per definire i quali non è necessario alcun genere, appartengono all'essenza di Dio; e poiché le cose create non hanno il potere di costituire un attributo, non accrescono per mezzo di questo l'essenza di Dio... Aggiungete che *il Tutto è solo un ente di ragione e non differisce dall'Universale se non in questo, che l'Universale è costituito da diverse entità indivisibili non unite, mentre il Tutto da diverse entità indivisibili unite; e anche in ciò, che mentre l'Universale comprende solo parti dello stesso genere, il Tutto, invece [comprende] parti e dello stesso e di un altro genere [geslagt]*¹⁵⁹.

Della nozione di «tutto», indispensabile per ottenere una definizione formalmente corretta della causalità immanente, si era già parlato nel dialogo precedente. Ora, essendo in questione l'essenza della sostanza in quanto comporta l'unità con le nature modali, Teofilo-Spinoza riprende tale nozione per declinare in termini logico-argomentativi ciò che di per sé è oggetto di una comprensione sovrarazionale, vale a dire intuitiva.

Da una parte vengono svolte ulteriormente le qualità esplicative di questo *ens rationis* e dall'altra se ne sottolineano i limiti intrinseci, cioè la funzione esclusivamente logica. Se infatti questa pregiudiziale venisse meno, la differenza attuale delle parti all'interno del tutto perderebbe il suo senso e la sua consistenza, mentre invece lo scopo di questi chiarimenti è proprio quello di salvare – tenendo conto che rispetto al Dio-Natura, *ens realissimus*, tutte le cose «fanno uno» –, la differenza che sussiste tra gli enti per via delle infinite relazioni e connessioni che le attraversano e mediante le quali si producono.

Il punto è che se «Tutto», come ribadito in più luoghi da Spinoza, è una rappresentazione senza oggetto, se ad esso cioè non corrisponde nulla di reale e la stessa relazione tutto-parte non spiega se non proprietà del nostro modo di rappresentare le cose, allora i limiti che la ragione discorsiva impone inevitabilmente agli oggetti

¹⁵⁹ KVI, D. 2 §§ 8-9; M p. 21, 17-29, corsivi nel testo. Cfr. F. Mignini, *Commento*, pp. 520 ss.

dell'intelletto contemplativo rischiano di avere un effetto controproducente, portando una conferma indiretta alla posizione avanzata nel dialogo precedente dalla Concupiscenza: in Natura solo il diverso è reale.

È perciò sintomatico che al ripresentarsi di questa difficoltà si opti per l'affinamento degli strumenti razionali, apportando ulteriori distinzioni. Il «Tutto», argomenta Teofilo-Spinoza, contempla al suo interno sia parti di genere identico che di genere differente; esso infatti concorre a definire la causalità immanente e ci permette di cogliere l'unità degli attributi nella sostanza. Dal canto suo, la nozione di genere concerne un'omogeneità di natura, dove il concordare delle essenze è dato in principio come in un *continuum*; il genere determina unilateralmente e aprioristicamente l'inclusione delle parti, ma non spiega il loro differire l'una dall'altra.

La comparazione tra Tutto e Universale è una tappa obbligata per via dell'elemento inclusivo che compete ad entrambi, mentre la semantizzazione originale del concetto di «genere» – di per sé un segno flagrante della maturità teoretica della *Korte Verhandeling* – è intimamente legata all'esigenza di pensare altrimenti (cioè al di là dell'universale e della definizione per genere e specie) l'unità del diverso. La teoria delle nozioni comuni dovrà molto a questa traccia della riflessione ontologica spinoziana. A proposito del testo citato, c'è ancora da notare che il ricorso alla totalità stigmatizza una posizione per la quale la diversità degli attributi (diversi generi dell'ente) è primaria rispetto all'eterogeneità delle cose particolari.

Dal punto di vista di una metafisica razionale, cioè, bisogna attenersi alla natura del tutto e svolgerne le implicazioni, piuttosto che supporre che la diversità delle cose particolari affetti l'articolazione interna della sostanza. La questione del diverso e della sua irriducibilità presunta all'identico va posta esclusivamente in merito a quegli enti che sono autosufficienti dal punto di vista causale e ontologico – quindi anche sul piano logico-concettuale. Ribadendo l'unica esistenza degli attributi come espressioni immanenti della sostanza, la loro coappartenenza ad un Tutto come «generi» differenti, l'argomentazione si rifà all'esigenza di pensare tanto la differenza quanto l'inclusione, nella interdipendenza.

Questo esperimento teorico lascerà una traccia profonda nell'approccio spinoziano al problema dell'universale: collocandosi questo su di un piano intermedio tra l'unità e la diversità, la sua natura non può essere limitata al solo aspetto dell'inclusione ma contempla parimenti la differenza, l'omologia e la loro implicazione reciproca. Teofilo-Spinoza refuta la premessa secondo cui l'eterogeneità irriducibile

della natura quale ce la manifestano i sensi escluderebbe la possibilità di un fondamento che racchiuda in sé tutte le perfezioni. Questa preclusione può essere superata se si indaga la realtà degli individui in funzione del loro essere in altro, essere in altro che si dice in più modi.

A quali condizioni le riflessioni condotte sulla base degli enti di ragione possono contribuire ad identificare le realtà su cui verte la metafisica? In tutti i testi dedicati all'argomento, Spinoza ha sempre mostrato di ritenere che una classe a sé di enti di ragione, la più rilevante sotto il profilo epistemologico, è quella che comprende idee di relazioni (tempo, numero, misura; bene e male, perfetto e imperfetto; opposizione, ordine, concordanza, diversità ecc.). Ora, la necessità di pensare le relazioni si pone soltanto rispetto alla nostra mente, mentre rispetto all'infinita attività produttiva della sostanza, le relazioni (ad esempio parte-parte, parte-tutto) non sono un semplice nulla ontologico, ma sono co-implicate dalle cose stesse e non hanno un'esistenza autonoma. Il filosofo di Amsterdam assume infatti che dalla natura della sostanza conseguono esclusivamente cose (modi) e non si può attribuire una "realtà" in senso proprio a nient'altro: *extra intellectum nihil datur praeter substantias earumque affectiones*¹⁶⁰

La metafisica coglie le esistenze nella misura in cui può concepire le essenze e farne l'oggetto di una conoscenza vera; tuttavia, essa non resta muta allorché non è possibile procedere dalle essenze. Facendo riferimento alle risorse argomentative della ragione, essa si rivolgerà a quelle strutture universali e omnicomprenditive che sono implicate necessariamente in (da) tutte le cose. Di qui il rilievo assunto da parte, tutto e genere: queste categorie, trattate e tematizzate nel modo che si è visto, spiegano sia l'appartenenza di una data natura o essenza a ciascuna cosa singolare, sia il partecipare di quest'ultima ad un insieme comprensivo che ne declina l'essere-determinato in termini ontologici. Se la ragione può cogliere l'indissociabilità di questi aspetti, è perché i suoi mezzi le permettono di accedere al punto di vista del fondamento, cioè dell'attributo; se essa è legittimata a sviluppare ulteriormente questi mezzi, è per la sua costitutiva incapacità di cogliere dall'interno questa realtà, di corrisponderle pienamente.

¹⁶⁰ E I P4D, G II p. 47, 28-29

2.4 «ALIQUID COMMUNE STATUENDUM EST»: I SENTIERI INTERROTTI DEL *TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE*.

Abbiamo sinora sostenuto che la *Korte Verhandeling* esprime, rispetto al *De emendatione*, una concezione articolata ed evoluta della conoscenza chiara e distinta; che in questa prima espressione della filosofia spinoziana la ragione, malgrado la sua importanza secondaria rispetto alla conoscenza intuitiva, ottiene una pertinenza ed un'identità le quali trovano riscontro in diversi ambiti. Per fare ciò, abbiamo confrontato diversi luoghi del testo e ci siamo riferiti ad aspetti di portata e collocazione differente. Il tentativo di esplicitare la costituzione della *ratio* ha dovuto muovere da più parti, poiché a quest'ultima è sottesa una costellazione di questioni di vario ordine. Per ragioni analoghe, tenendo conto di quanto si è stabilito sopra, ci sarà utile tornare ai testi del trattato metodologico. Il *De emendatione* presenta, nelle sue parti finali (§§ 99-110) una fitta trama di questioni in forza delle quali si rende inevitabile la sua interruzione; tali questioni, intese nelle loro implicazioni e colte a partire da un comune sfondo aporetico, gettano una nuova luce sull'assenza di un concetto dell'*adaequatio*, o più precisamente delle premesse necessarie per la sua determinazione.

L'ultima parte dello scritto è dominata dall'opzione di riconvertire la questione del metodo alle condizioni sufficienti per la definizione dell'intelletto umano. L'idea adeguata dell'intelletto viene intesa come premessa legittima per la «messa in forma» del vero come deduzione ininterrotta. Questa opzione, che si risolve in una via senza uscita, è motivata da diverse ragioni concomitanti: essendo esclusa l'esposizione in forma assiomatica e venendo meno la possibilità di procedere dall'idea di Dio, essendo stati posti alcuni requisiti dell'idea vera (Spinoza parla di «forma del vero») dall'esclusivo punto di vista dell'intelletto umano, la definizione di quest'ultimo viene a coincidere con il senso ultimo della ricerca del metodo.

Dopo aver posto le basi per assolvere questo compito, enumerando e commentando 8 proprietà attinenti all'intelletto che sono già state menzionate nelle parti precedenti, Spinoza formula un programma che non potrà mai adempiere:

Idae... falsae, et fictae, quatenus tales, nihil nos de essentia cogitationis docere possunt; sed haec petenda ex modo recensitis proprietatibus positivis, hoc est, jam *aliquid commune statuendum est, ex quo hae proprietates necessario sequantur, sive quo dato hae necessario dentur, et quo sublato haec omnia tollantur*¹⁶¹.

¹⁶¹ TIE § 110; G II p. 40, 7-12, corsivo mio

Queste le ultime righe del *De emendatione*. Il resto manca («Reliqua desiderantur») e nel silenzio della pagina bianca risuona, inaudito ed assordante, il compito inadempito («aliquid commune statuendum est») di “costruire” la natura dell’intelletto per esclusivo tramite delle sue proprietà. Paradossalmente, presentando un compito che rientrerebbe nelle qualifiche di una forma conoscitiva assimilabile all’intuizione – il quarto modo di percezione è il solo in grado di farci conseguire l’«essenza adeguata» della cosa¹⁶² –, il *De emendatione* fa comparire a mo’ di corollario quell’«istanza» del *commune* che soltanto nel capolavoro del 1677 sarà intesa come sinonimo di conoscenza razionale. Non è irrilevante capire a quale tipo di operazione cognitiva si rifacesse l’autore in questo frangente, se essa a carattere discorsivo oppure intuitivo; è inoltre possibile che si dia un rapporto tra le ambiguità della dottrina dei quattro modi di percezione e questa subordinazione del metodo alla conoscenza dell’intelletto.

Il testo, va notato, è in evidente contrasto con tutto ciò che nelle battute precedenti è stato detto a proposito della definizione e di quella connessione genetica di ‘essenza’ e ‘proprietà’ che ne fa una sorta di modello del concetto adeguato: tra tutte le definizioni possibili della sfera, bisogna scegliere quella da cui conseguono tutte le proprietà fondamentali (*propria*) della figura, l’unica in grado di esprimerne l’essenza.

Inoltre, i criteri della «buona definizione» che s’impongono nella tematizzazione metodologica della seconda parte (a partire dal § 91) prevedono che si proceda da un’«essenza particolare affermativa» e che, nel caso si tratti di una cosa «creata» (che cioè non possa dirsi *causa sui*), si comprenda la cosa mediante la sua causa prossima in modo da poter dedurre immediatamente le sue proprietà. Se invece la definizione riguarda una cosa «increata» (una *causa sui*), essa sarà tale da escludere ogni causa e assumerà come precostituita la necessaria esistenza del suo oggetto; inoltre non prevederà l’impiego di termini astratti e sarà tale da contenere in sé tutte le proprietà della cosa.

Dopo aver svolto precisazioni e implicazioni riguardanti il secondo caso, Spinoza afferma che la definizione della nostra conoscenza chiara e distinta dev’esserci data, altrimenti la tesi dell’intelligibilità del reale non avrà alcun fondamento. Ma – dando per scontato quanto è stato affermato nelle battute precedenti sul conto dell’intelletto – non è possibile procedere nei termini previsti dalla teoria della buona definizione; il pensatore olandese suppone che se rivolgiamo l’attenzione alle già note

¹⁶² Cfr. *TIE* § 29, *G II*, p. 13, 11

proprietà che conosciamo in modo chiaro e distinto, se cogliamo queste ultime nella loro simultaneità, allora l'essenza particolare affermativa dell'intelletto si manifesterà da sé. Così l'autore introduce questa enumerazione ragionata di proprietà:

[definitio intellectus] tamen per se absolute clara non est; attamen quia ejus proprietates, ut omnia quae ex intellectus habemus, clare, et distincte percipi nequeunt, nisi cognita earum natura: ergo definitio intellectus per se innotescat, si ad ejus proprietates, quas clare, et distincte intelligimus, attendamus¹⁶³.

Precisiamo che è scontato, malgrado nel *De emendatione* ci siano oscillazioni semantiche e usi contrastanti di *intellectus*, che in questo frangente *intellectus* non designa la mente umana nel suo significato generico, ma piuttosto la conoscenza adeguata che appartiene alla sua essenza. La citazione ci aiuta a mettere a punto due aspetti già accennati.

Primo, Spinoza qui non tiene conto dei criteri della definizione che fanno da premessa per questa parte del testo: che l'intelletto sia cosa creata o increata, non possiamo ritenere di conoscerne l'essenza se non procediamo da questa (o attraverso questa) alle proprietà. È cioè implicitamente escluso che la conoscenza delle proprietà, per quanto «chiara» essa sia, possa di per sé fare da base per la spiegazione dell'«intima essenza» di ciò che si tratta di conoscere. Se falsità significa attribuire ad una cosa una proprietà che non è contenuta nel concetto che ne abbiamo, ma che ci risulta dal nostro modo di rappresentarlo¹⁶⁴, ciò non vuol dire che possiamo stabilire la «forma del vero» per il solo fatto di conoscere alcune proprietà che convergono in uno stesso soggetto.

Non sappiamo infatti quale quale fondamento dia conto di tale convergenza, per cui non possiamo attribuire le proprietà alla cosa se non da un punto di vista estrinseco rispetto a quello che pone l'intelligibilità intrinseca della sua natura. Il contrasto tra i due assunti è evidente se si considera quanto stabilito in proposito dall'autore, «Definitio ut dicatur perfecta, debet intimam essentiam rei explicare, et cavere, ne ejus loco propria quaedam usurpemus»¹⁶⁵.

Secundo, ci si può chiedere se Spinoza faccia appello al quarto modo di percezione, ma ciò è da escludere perché in quel caso si tratta di cogliere la cosa *per solam suam essentiam* o ancora per tramite della sua causa prossima¹⁶⁶. Ad ogni modo, il procedimento cui si allude ha in comune con la scienza intuitiva un elemento

¹⁶³ TIE § 106; G. II p. 38, 23-27

¹⁶⁴ Cfr. TIE § 72; G II p. 27, 26-28

¹⁶⁵ TIE § 95; G II p. 34, 39-31

¹⁶⁶ TIE § 18; G II p. 10, 20-21

“sinottico” – le proprietà dell’intelletto andrebbero colte nella loro concomitanza e simultaneità, *uno intuitu* –, mentre si potrebbe parimenti invocare una parentela con l’«intuizionismo» delle *Regulae* di Descartes, della quale, come abbiamo già cercato di mostrare, non mancherebbero gli indizi.

Per fare il punto, bisogna chiedersi cosa garantisce che proprio *quelle* date proprietà (certezza, proporzione tra il grado di realtà o perfezione dell’idea e quello del suo oggetto, capacità di attenersi ad idee formate «assolutamente» che esprimono l’infinità e di formarne ulteriori a partire da queste, priorità delle idee positive, attitudine a cogliere le cose «sotto una specie di eternità», ad avere idee chiare e distinte per sola necessità della propria natura, di trasformare e manipolare le idee derivate deduttivamente) appartengano esclusivamente e in modo non accidentale proprio a *quel* dato soggetto, cioè l’intelletto.

Inoltre, va almeno notato che questa difficoltà ci riporta alla problematica relativa al terzo modo di percezione, dove si diceva che esso fornisce conclusioni incapaci di determinare alcunché riguardo al soggetto del quale si predica la proprietà. A complicare il quadro è il fatto che Spinoza sembra intendere le proprietà che enumera come affezioni di un soggetto, basandosi sul principio che tali realtà non possono esistere se non in qualcos’altro, né possono essere concepite altrimenti che come determinazioni di una cosa particolare alla quale ineriscono.

Per quanto concerne la pertinenza dell’*aliquid commune* all’interno di tale passaggio, salta agli occhi la formulazione usata per affermare la reciprocabilità di essenza comune e proprietà, prossima nella forma e nel contenuto a quella adottata dall’*Ethica* per asserire un punto di vista che sembra a tutti gli effetti incompatibile, secondo il quale l’essenza di una cosa non può senza la cosa né essere né essere concepita: posta l’una è data anche l’altra e viceversa¹⁶⁷. Di fatto il paragrafo conclusivo del trattato metodologico è l’unico luogo in tutta il *corpus* spinoziano dove si sostenga che le proprietà, nel loro inerire ad un medesimo soggetto, sono epistemologicamente l’equivalente dell’essenza o della cosa singolare. Al tempo stesso, però non si può sostenere che il *De emendatione* sia l’unico testo in cui Spinoza faccia degli enti matematici il modello dell’essenzialità e quindi della definizione: questa pregiudiziale va anzi intesa come parte integrante della sua ontologia e della sua epistemologia: gli

¹⁶⁷ «Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur, et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re nec esse, nec concipi potest»; *E 2 Def.2*; *G II p. 84, 17-20*.

oggetti della matematica rendono manifesta la coincidenza tra una cosa e la sua essenza o definizione – essi anzi consistono in questa stessa coincidenza.

Inoltre – punto non trascurabile – se le entità matematiche hanno questa caratteristica, è per via del fatto che constano di proprietà e null'altro: sono le relazioni che contengono ad essere descritte, manipolate e sviluppate in modo da fornire ulteriori proprietà. Allo stesso modo, per ottenere una definizione della sfera perfetta sotto il profilo concettuale sono state simulate proprietà inesistenti¹⁶⁸.

Se anche ammettiamo che per determinare l'«essenza adeguata» dell'intelletto Spinoza presumesse legittimamente di applicare lo schema inverso a quello che in matematica identifica, nella loro convertibilità, *essentia* e *propria*, resta il problema capitale che questa mossa gli è dettata dall'esigenza di stabilire il concetto di un ente reale, «fisicamente reale» da cui procedano pensieri veri. Altrove Spinoza ha sempre inteso le proprietà (*propria*) come consecuzioni genetico-deduttive dell'essenza e soprattutto ha definito come tratto fondamentale dell'essere comune il fatto che esso «non costituisce l'essenza di alcuna cosa singolare»¹⁶⁹, mentre qui è supposto il contrario perché il *commune* mediando le proprietà tra loro corrisponde a ciò che siamo in grado di percepire dell'«essenza particolare affermativa» dell'intelletto.

Tutti questi aspetti sono sintomatici della circolarità della supposizione dell'autore, in quanto l'esistenza di un criterio legittimo per stabilire che le qualificazioni enumerate siano *propria* della conoscenza chiara e distinta presuppone che sia già data un'idea vera dell'intelletto. Di fronte ad una situazione teorica così peculiare bisogna tornare indietro e constatare che ci sono altre questioni aperte e concomitanti, tutte quante indirettamente legate ad un'*impasse* che, riguarda la possibilità di un fondamento epistemico che possa essere identificato a posteriori con l'idea-fonte della Natura¹⁷⁰. I paragrafi che precedono la parte sulla definizione dell'intelletto delineano insieme un quadro in cui si alternano e si corrispondono tre ordini di considerazioni, che a loro volta investono la questione della diversità e del molteplice, da una parte e lo statuto dell'oggetto, dall'altra. Riassumiamoli per sommi capi per rendere conto di queste pertinenze.

Il *De emendatione* procede ipotizzando un'«idea-fonte» (*cognitio de origine omnium rerum*) che sia formalmente e oggettivamente la causa di tutte le nostre idee, in

¹⁶⁸ TIE § 72; G II p. 27, 26-28. Anche se per produrre la definizione adottiamo proprietà inesistenti (nella fattispecie, attribuendo il moto alla semisfera), la conclusione non può essere falsa perché questa proprietà è già da sempre unita al concetto che abbiamo formato.

¹⁶⁹ Cfr. E 2 P37; G II p. 118, 10-12

¹⁷⁰ Cfr. TIE § 79; G II p. 30, 10-19

modo da garantirne l'ordine e l'unione. La deduzione effettuata in funzione di questa coincide con la definizione delle cose «create» a partire dalle cose «increate» e consta di idee di «enti fisici ovvero reali» (*entia physica et realia*); essa cioè produce le sue conclusioni a partire da universali o astrazioni e verte esclusivamente su cose effettivamente esistenti. Le cause e quindi le condizioni di intelligibilità di questi enti vanno ravvisate in quelle «cose fisse ed eterne» (*res fixae et aeternae*) sulle quali tanto la critica ha dibattuto, per stabilire il referente di questo sintagma rispetto alla dottrina metafisica della prima parte dell'*Ethica*.

Lasciando da parte tale questione, notiamo che dal punto di vista espresso qui il problema sussiste insieme alla soluzione: si tratta di singolari che però devono valere per spiegare una moltitudine di cose mutevoli che ci sono date come gli oggetti nell'esperienza. Nondimeno, le cose fisse ed eterne a loro volta si comportano come universali: Spinoza fa allora ricorso alla nozione di “genere”, assegnandole un significato ed un ruolo peculiari.

[intima essentia rerum] tantum est petenda a fixis, atque aeternis rebus, et simul a legibus in iis rebus, tanquam in suis veris codicibus, inscriptis, secundum quas omnia singularia, et fiunt, et ordinantur; imo haec mutabilia singularia adeo intime, atque essentialiter... ab iis fixis pendent, ut sine iis nec esse, nec concipi possint. Unde haec fixa, et aeterna, quamvis sint singularia, tamen ob eorum ubique praesentiam, ac latissimam potentiam erunt nobis, tanquam universalia, sive genera definitionum rerum singularium mutabilium, et causae proximae omnium rerum¹⁷¹.

In quanto ricoprono la funzione di *genera definitionum*, le cose fisse ed eterne possono fungere da cause prossime ovvero da principi per ottenere le definizioni delle cose singolari mutevoli. Con la semantizzazione di «genere» il ragionamento di Spinoza si consolida in un assunto che riassumiamo così: in quanto la cosa singolare può essere definita soltanto in virtù della sua appartenenza ad un genere, in tanto la *res* eterna deve ricoprire la funzione di genere di cose molteplici, poiché rappresenta il termine medio di due serie ontologicamente eterogenee.

È da notare che se la cosa fissa ed eterna e il genere sono entrambi assimilati all'«universale», nel campo semantico del secondo termine è compreso un elemento di astrazione, nel senso che noi dobbiamo intendere ciò che è eterno alla stregua di un genere per pensare le essenze che costituiscono le cose mutevoli. Se la cosa eterna come

¹⁷¹ *TIE* § 101; *G II* p. 36, 35 – 37, 9. Sull'occorrenza di «genere» in questo passo del *TIE* cfr. F. Mignini, «Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del *Tractatus de intellectus emendatione*», in E. Giancotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita* Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 515-525

genere è un termine medio, la mediazione che esso rende possibile è esclusivamente logica.

Questa è un'implicazione indubitabile, mentre è vero che il *de Emendatione* non chiarisce da nessuna parte né se «genere» è un *ens rationis* (come avviene nella *Korte Verhandeling*), né – nel caso probabile di una risposta positiva – come sia possibile che qualcosa di ontologicamente nullo possa dare origine – per ciò che attiene alla sua realtà oggettiva – a qualcosa di reale. Con la comparsa delle «cose fisse ed eterne» insomma persiste e si aggrava la difficoltà della mancanza di una proporzione o di una commensurabilità tra la serie delle cose singolari e la realtà delle cose eterne.

Nel paragrafo seguente muta radicalmente il punto prospettico, ma le problematiche di fondo permangono: da una parte il molteplice delle «cose singole mutevoli» dall'altro la necessità dell'astrazione. La scienza sperimentale pone le condizioni di pensabilità di un ordine intrinseco dell'esperienza, che sia tale da disporre le nostre percezioni in funzione della verifica di una data teoria. Bisogna riconoscere – Spinoza è il primo a farlo, stando a quanto suggeriscono alcuni passi del *Tractatus theologico-politicus* – che accanto all'esperienza vaga (il primo modo di percezione) c'è l'esperienza sperimentalmente costruita, dove i sensi – come aveva indicato Bacon¹⁷² – non solo istruiscono, ma anche vengono istruiti.

Facendo riferimento ai procedimenti della nuova scienza, Spinoza si rende conto, con ogni probabilità, che l'introduzione delle cose fisse ed eterne non gli ha permesso di fare il punto su quei sostegni (*auxilia*) dei quali la ricerca non può fare a meno, visto che essa non consiste in un'*ars inveniendi* capace di far conseguire la definizione perfetta di un qualsiasi ente reale. In modo indiretto e implicito, questo momento dell'esposizione metodologica si rifà ad una problematica analoga a quella dei due dialoghi della *Korte Verhandeling*: da una parte la nostra categoria di «reale» e di «realtà» è vincolata all'esperienza delle cose particolari, dall'altra le percezioni che ne sono il substrato sanciscono la prevalenza del molteplice, del diverso, del mutevole e non sembrano contemplare un ordine immanente.

Questo il comune dato di partenza, mentre va ribadito che dove il trattato in olandese prende risolutamente partito a favore degli *entia rationis*, le cui proprietà logiche ed esplicative sono chiarite passo dopo passo nella consapevolezza dei loro limiti intrinseci e della loro insostituibilità, il *de Emendatione* oscilla tra l'ambigua soluzione dei *genera definitionum* (le cose fisse ed eterne) e la possibilità di ordinare le

¹⁷² Francis Bacon, *Novum Organum* I, §§ 100-101; Id., *De augmentiis scientiarum* V, 2

percezioni secondo la legalità della Natura tramite «nozioni ausiliarie», enti di ragione delle quali non spiegare l'origine intellettuale.

[...] alia auxilia necessario sunt querenda praeter illa, quibus utimur ad res aeternas, earumque leges intelligendum; attamen non est hujus loci ea tradere, neque etiam opus est, nisi postquam rerum aeternarum, earumque infallibilium legum sufficientem acquisiverimus cognitionem, sensuumque nostrorum natura nobis innotuerit. Antequam ad rerum singularium cognitionem accingamur, tempus erit, ut ea auxilia tradamus, quae omnia eo tendent, ut nostris sensibus sciamus uti, et experimenta certis legibus, et ordine facere, quae sufficient ad rem, quae inquitur, determinandam, ut tandem ex iis concludamus, secundum quasnam rerum aeternarum leges facta sit, et intima ejus natura nobis innotescat...¹⁷³.

Implicita nel passo è la distinzione di merito, non formale, tra «esperienza vaga» e sperimentazione. La seconda non condivide la deficienza della prima perché pone le premesse per una matematizzazione dell'esperienza che, sebbene parziale, è posta nel vero; infatti i concetti ausiliari di cui fa uso la fisica permettono di inserire nei protocolli sperimentali le cose singolari mutevoli, forniscono un principio di controllo delle dimostrazioni che garantisce la non erroneità delle procedure. Sperimentazione significa anzitutto la capacità di discriminare le leggi pertinenti che entrano a far parte del prodursi di un fenomeno dato; l'occorrenza del concetto in queste pagine corrisponde ad un'esigenza che, benché non riconosciuta come tale, è peculiare alla ragione: disporre di un criterio di discriminazione tra le diverse spiegazioni di un dato fenomeno.

A Spinoza interessa soprattutto la capacità dell'impianto ipotetico-deduttivo di assegnare un ordine alle percezioni in funzione degli obiettivi della ricerca e non a partire dai fenomeni. Il punto importante è che la determinatezza dell'oggetto di cui si deve dare spiegazione (*rem quae inquiritur determinandam*) è tutta interna al processo cognitivo e sperimentale; la legittimità degli *auxilia* risiede proprio nel fatto che essi sono commisurati al grado di oggettività attingibile caso per caso.

Disponiamo ora di elementi sufficienti per stabilire il movente che ha spinto Spinoza a riconvertire la problematica del metodo in quella della natura dell'intelletto, dicendo «vel definitio intellectus per se debet esse clara, vel nihil intelligere possumus»¹⁷⁴. Quest'affermazione si rifà ad un contesto caratterizzato dall'esigenza di “dirigere” l'intelligenza; la sequela deduttiva dev'essere ininterrotta, essa procede *nulla*

¹⁷³ TIE §§ 102-103; G II p. 37, 16-26. Su 'esperienza' e 'sperimentazione' nel TIE cfr. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, pp. 262 ss.

¹⁷⁴ TIE § 107; G II p. 38, 22-23

interrupta concatenatione, per cui la verità dell'idea iniziale si trasmette a tutto ciò che se ne deriva – mentre la verità, conseguita nel dispiegarsi di un concetto dalle premesse alle conseguenze, consiste nell'intrinsecità del vero.

Riprendendo rilievi effettuati da J.-L. Marion¹⁷⁵, si può sostenere che il corso dell'indagine spinoziana nelle ultime battute del *de Emendatione* è dominato dal problema di pensare insieme il carattere della deduzione e l'intrinsecità del vero senza fare dell'«oggetto» (*objectum*) la causa delle operazioni cognitive che qualificano l'intelletto e ne sanciscono l'autonomia. L'oggetto – per via dell'attribuzione di realtà che lo accompagna – corrisponde pur sempre alla «cosa particolare» che è data al di fuori di noi, che è altra rispetto al pensiero in quanto questo implica interiorità, quella esteriorità.

Siamo ben lontani da quelle premesse epistemologiche che nella *Korte Verhandeling* connotano la ragione come concezione conforme alla natura della cosa quale è data fuori di noi: per via dei suoi assunti principali e dei suoi caratteri costitutivi, il *de Emendatione* deve scongiurare ogni privilegio dell'oggetto in quanto esso porterebbe ad un misconoscimento della deduttività del vero, nota caratteristica della *cogitatio*.

Un testo eloquente a questo riguardo è quello in cui Spinoza tematizza questa intrinsecità, irriducibile ad una proprietà logica, come «forma del vero»: «Nam, quod id spectat, quod formam veri constituit, certum est, cogitationem veram a falsa non tantum per denominationem extrinsecam, sed maxime per intrinsecam distingui.»¹⁷⁶; «[...] forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita: nec objectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia, et natura pendere debet»¹⁷⁷. Ponendo tali premesse, l'autore confida nella totale capacità di autodeterminazione della mente rispetto a tutto ciò che induce in essa la produzione di finzioni ed idee false: l'immaginazione consta di sensazioni fortuite e prive di un principio ordinatore che coincidono con le affezioni del corpo.

Introducendo la nozione di oggetto senza altre specificazioni, Spinoza intende la cosa singola che cade sotto i sensi. Abbiamo detto che la deduzione è indissociabile da ciò che viene designato come *potentia* o *vis nativa* dell'intelletto; per riprendere un'espressione che compare nell'*Ethica* si può dire che la mente è «causa adeguata»

¹⁷⁵ J.-L. Marion, «Le fondement de la cogitatio selon le *De intellectus emendatione*. Essai d'une lecture des §§ 104-105», *Les Études Philosophiques* 3 (1972), pp. 357-368.

¹⁷⁶ *TIE* § 69; *G II* p. 26, 15-17

¹⁷⁷ *TIE* § 71; *G II* pp. 26, 35 – 27, 3

delle proprietà del vero (deduttività, intrinsecità). Il *De emendatione* presuppone che la mente sia capace di formare e combinare tra loro concetti veri all'interno di una serie omogenea, facendo riferimento esclusivamente alle proprie leggi e soprattutto senza ricorrere al confronto con alcun oggetto esterno.

Questo ricorso significherebbe infatti che l'oggetto esterno "delimita" e quindi "determina" la nostra capacità di comprendere in modo chiaro e distinto, ma ciò risulta assurdo agli occhi di Spinoza, perché «ogni determinazione è una negazione» (*omnia determinatio negatio est*), allorché l'oggetto dovrebbe connotare l'idea nella sua positività. Per il resto, l'intelletto designa la potenza di auto-determinazione della *cogitatio* e – per l'effetto di una dicotomizzazione inevitabile in questo contesto – l'immaginazione esprime e riassume la costitutiva dipendenza delle nostre percezioni rispetto ai corpi esterni. Le percezioni originate dai movimenti corporei sono incapaci di fissarsi secondo un ordine ed una connessione compatibili con il criterio dell'idea vera.

Da tutto ciò risulta che il discorso metodologico lascia da parte lo statuto dell'oggetto, mentre il tentativo di declinarlo secondo una forma di oggettività ad esso propria – dando come assodata l'impossibilità di regredire immediatamente alla nozione di Dio come idea-fonte – è rappresentato dal riferimento alle cose fisse ed eterne. Questo tentativo, come si è visto, è affetto da una profonda ambiguità che ha come controparte la mancata teorizzazione del concetto di genere. In quel contesto Spinoza ha inteso proporre come modello epistemologico per la spiegazione delle cose singole quello che è a tutti gli effetti un quasi-universale. «Unde nunquam nobis licebit, quamdiu de Inquisitione rerum agimus, ex abstractis aliquid concludere, et magnopere cavebimus, ne misceamus ea, quae tantum sunt in intellectu, cum iis, quae sunt in re»¹⁷⁸.

Dunque è innanzitutto per scongiurare la possibilità che le produzioni adeguate dell'intelletto siano confuse con gli oggetti dei sensi, che Spinoza elimina del tutto la nozione di oggetto e la sostituisce con quella di fondamento, nozione che denota causalmente la «forma» del pensiero vero. Questo passo rende così inevitabile e non dilazionabile l'opzione di procedere dalla definizione dell'intelletto; è garantita (*tuta*) la funzione della deduzione ed è chiaro che il pensiero, in quanto s'identifica con la capacità di concatenare le idee secondo una norma intrinseca, non riconosce la pertinenza di una determinazione dal di fuori, comunque si possa intendere questo "fuori":

¹⁷⁸ TIE § 93; G II p. 34, 15-18

[...] ubi mens ad aliquam cogitationem attendit, ut ipsam perpendat, bonoque ordine ex ea deducat, que legitime sunt deducenda, si ea falsa fuerit, falsitatem deteget; sin autem vera, tum feliciter perget sine ulla interruptione res veras inde deducere; hoc, inquam, ad nostram rem requiritur. Nam *ex nullo alio fundamento cogitationes nostrae determinari queunt*. Si igitur rem omnium primam investigare velimus, necesse est dari aliquod fundamentum, quod nostras cogitationes eo dirigat. Deinde quia Methodus est ipsa cognitio reflexiva, hoc fundamentum, quod nostras cogitationes dirigere debet, nullum aliud potest esse, quam cognitio ejus, quod formam veritatis constituit, et cognitio intellectus, ejusque proprietatum, et virium...¹⁷⁹.

L'idea del fondamento acquista pregnanza concettuale come tramite ed elemento costituente delle capacità cognitive, che a loro volta sono rese manifeste dalla possibilità di 'concatenare' il vero. La mente non viene disposta alla produzione di effetti da qualcosa di eterogeneo e ciò dovrebbe valere a maggior ragione per le modalità esplicative delle scienze sperimentali. In breve, il passaggio dall'esclusione dell'oggetto (prima parte del metodo) all'introduzione del fondamento (seconda parte) si accompagna al presupposto che la mente sia dotata di una capacità di determinazione dei propri oggetti che, se non è assoluta, di certo le appartiene in modo assoluto.

Se possiamo parlare ancora di oggetti, è a titolo di de-terminazioni interne ai nostri pensieri e non di cose poste al di fuori dell'intelletto e indipendenti da esso, per quanto intelligibili *ut in se sunt*. In questo quadro non può essere tematizzato per sé lo statuto dell'oggetto, né si può dar conto della genesi delle nostre idee vere. Si capisce che per Spinoza il fondamento è tanto eterogeneo all'oggetto quanto può esserlo una cosa pensante rispetto a una cosa estesa: in quanto esso esclude la possibilità di definire l'attività della mente in base ad un «fuori» che le preesisterebbe, in tanto il fondamento "garantisce" l'autosufficienza della *cogitatio*, la concatenazione del vero, la direzione della nostra intelligenza secondo una stessa necessità.

Anche questa revisione dell'impostazione della prima parte del *tractatus* però si risolve in una petizione di principio, perché – come si è già avuto modo di considerare – l'autosufficienza della *cogitatio*, non diversamente dall'essenza particolare dell'intelletto, non può ricevere una fondazione adeguata.

Quanto appena visto sul trattato metodologico è da tenere presente nel seguito perché l'uso di *fundamentum* ha, in testi dell'*Ethica* e del *Tractatus theologico-politicus*, una pertinenza in diverse questioni di nostro interesse, soprattutto attinenti alla teoria dei generi di conoscenza. Se è legittimo fare riferimento ad una coerenza terminologica trasversale ed indiretta nelle diverse opere spinoziane, le occorrenze di

¹⁷⁹ TIE §§ 104-105; G II pp. 37, 31 – 38, 8, corsivo mio

fundamentum nelle parti finali del *de Emendatione* pongono in negativo l'esigenza di una fondazione e di una spiegazione genetica dell'adeguato tanto quanto l'inattesa petizione di principio che – come si è visto all'inizio – giustifica la reversibilità delle molte proprietà nell'unica essenza tramite *aliquid commune*. Per quanto riguarda le accezioni sensibili di *fundamentum*, nel seguito vedremo che esso s'incontra soprattutto in quei passaggi dove si tratta di dare conto dell'elemento genetico pertinente ad una forma conoscitiva – intesa nella sua specificità o nel suo rapporto con le altre.

2.5 NOZIONI COMUNI STOICHE E SPINOZIANE NELLE STRATEGIE ARGOMENTATIVE DEL *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS*

2.5.1 *Gli assi tematici principali e le questioni di fondo.*

Nei testi del *Tractatus theologico-politicus* Spinoza si trova ad affrontare questioni che toccano in vario modo e in varia misura la sua idea di *ratio* ma al tempo stesso si rivolge a lettori che non possono tenere presente il suo sistema. Nello scritto in questione, pubblicato anonimamente nel 1670 è riconoscibile e documentabile l'avvenuta formulazione della teoria delle nozioni comuni, tema che interagisce con diversi contesti ed è soggetto a determinate inflessioni. Per inciso, ricollegandoci a quanto visto alla fine del paragrafo precedente, salta agli occhi il fatto che le frequenti e variate occorrenze del termine *fundamentum* vanno di pari passo con il riferimento non secondario alla suddetta teoria. Questo stato di cose ci permette non solo di aggiungere nuovi e preziosi ragguagli al quadro che siamo venuti delineando, mettendo in luce aspetti che sinora sono dovuti restare in ombra.

In tutto il *tractatus* si possono censire una decina di luoghi in cui si fa riferimento esplicitamente o implicitamente alle nozioni comuni, luoghi dai quali si evince che Spinoza aveva formulato in modo puntuale e completo la teoria quale si trova esposta nell'*Ethica*; ad essere interessante è però il fatto che in quest'opera, l'ultima pubblicata in vita dall'autore, le nozioni comuni sono contestualizzabili in termini in parte irriducibili al sistema. Le nozioni comuni cioè implicano una teoria dei generi di conoscenza e al tempo stesso rappresentano il punto d'innesto di più ordini problematici, che possiamo enumerare e trattare separatamente.

Primo, poiché definiscono “differenza specifica” del discorso filosofico, le nozioni comuni sono espressione della strategia retorico-argomentativa che tende a sottrarre alla teologia il suo margine d’intervento in materia di metafisica e di ontologia. Indirettamente, considerato il peso specifico delle problematiche teologica e politica e della loro connessione, questo significa anche prendere le distanze dalle «speculazioni» del platonismo e dell’aristotelismo. Assegnare un fondamento proprio, autonomo e distinto, al discorso filosofico significa parimenti rivendicare il suo diritto a rispondere alla questione “cos’è Dio”, ma questa operazione comporta a sua volta l’attenzione nei confronti di quello che si può definire con espressione kantiana l’«interesse» della ragione.

Secundo, le nozioni comuni costituiscono un termine indispensabile per rendere conto di una differenza etica, vale a dire la non-coincidenza tra la “salute” che spetta al filosofo e la “salute” che spetta all’ignorante: il secondo troverà infatti la possibilità di un perfezionamento morale nell’obbedienza agli insegnamenti fondamentali della Bibbia, mentre il primo proprio perché «ha assaporato la certezza dell’intelletto» è in grado di orientarsi sulle massime che si accompagnano all’uso della ragione; se il suo *habitus* teoretico si traduce in prassi virtuosa è perché quegli stessi mezzi che gli hanno permesso di depurare il suo intendimento dai pregiudizi e dalle concezioni erronee in cui è irretito sono premessa di un pieno progresso etico.

Tertio, resta da esaminare l’ambito in cui il riferimento alla teoria delle nozioni comuni dispiega gli effetti maggiori. Il settimo capitolo *De Interpretatione Scripturae* rappresenta un tornante dell’intero scritto ed avendo per oggetto l’intersezione tra ragione e scrittura, scienza sperimentale e strategia ermeneutica, assegna una configurazione inedita alla problematica epistemologica, al punto che vi si può riconoscere lo statuto ‘eccentrico’ assegnato alle nozioni comuni. Si può osservare che l’unico rimando significativo (pregnante da un punto di vista strettamente teorico) avviene in un contesto per così dire poco ortodosso, che difficilmente si concilia con il quadro della teoria dei generi di conoscenza dell’*Ethica*. Inoltre, proprio nel luogo in cui vengono chiamate in causa quelle nozioni comuni, che di quel quadro sono al contempo un’espressione e un fattore imprescindibile, la loro denominazione è assente.

Intrecciata in vario modo con questi aspetti è la questione del peso specifico assunto dal ricorrente rimando alle nozioni comuni, di quando in quando assimilate agli assiomi: se è possibile rilevare un protagonismo di questa tematica, tenendo conto di condizioni sia esterne che interne, relative all’elaborazione del *tractatus* e ai suoi

destinatari privilegiati, ciò lo si deve in ultima analisi al fatto che le nozioni comuni, nell'economia complessiva dell'argomentazione, *rappresentano* i diritti della filosofia di fronte al senso comune e di fronte alla teologia, intesa quest'ultima come discorso sulla rivelazione.

Ciò ha come conseguenza che da una parte l'autore, non avendo dato alle stampe la propria filosofia, fornisce ai lettori filosoficamente avvertiti degli indizi e dei riferimenti per collocare la propria posizione rispetto ad una tradizione, quella dello stoicismo o del neostoicismo e ad un'opzione, quella per la filosofia intesa cartesianamente come discorsività rigorosa ed autofondata sulla quale non pesa alcuna ipoteca di ordine teologico. ciò non toglie che, disponendo di strumenti argomentativi propri per la determinazione delle nozioni comuni, Spinoza vi faccia riferimento allorché la trattazione s'imbatte in questioni che esigono una puntualizzazione teorica e in qualche modo esigono un assenso preliminare alle proprie soluzioni teoretiche.

Negli altri casi, il margine che colloca le nozioni comuni spinozistiche rispetto alle nozioni comuni stoiche o agli assiomi del cartesianesimo è mobile e opaco, perché lo scopo principale è quello di portare il lettore in un campo di temi e problemi che sia compatibile con i tratti costitutivi del pensiero dell'autore. Del rapporto tra assiomi e nozioni comuni si parlerà nel capitolo seguente, mentre per ritagliare quei contesti che nel *tractatus* danno conto di questo stato di cose sarà utile fare riferimento incidentalmente alla parentela tra stoicismo e spinozismo al riguardo delle tematiche interessate. Se è vero che – come sarà mostrato a suo luogo – anche l'*Ethica* attesta la sopravvivenza di aspetti contestuali alle nozioni comuni stoiche, trasfusi in un pensiero *sui generis* quanto a mezzi e contenuti, tuttavia lo scritto del 1670 ci offre dei riscontri parimenti imprescindibili, tenendo ferma la pregiudiziale che non si tratta di aspetti prioritariamente epistemologici: in merito a questi ultimi si può constatare l'emergenza delle *communes notiones* nella loro accezione spinozistica.

2.5.2 *I titoli di legittimità della ragione di fronte alla rivelazione.*

Cominciamo dunque dal primo ordine di questioni. L'allusione alla funzione delle nozioni comuni interviene in concomitanza con un'argomento che è indissociabile dal contesto del *tractatus*, che per certi versi ne identifica la strategia: le Scritture assegnano alla conoscenza positiva dei compiti particolari, ma proprio perché il loro

contenuto e le forme della sua trasmissione non concernono direttamente né la teoria né la ragione. Se le Scritture hanno un contenuto unitario e intelligibile, questo non è di ordine teorico: è questo l'assioma, l'asserto indimostrabile sul quale Spinoza fa perno, confidando nel fatto che il lettore sarà disposto a concedere il suo assenso. Il primo gesto che investe l'identificazione della filosofia per tramite delle nozioni comuni si realizza quindi in forma negativa: la ragione, il suo statuto e il suo modo di essere, non è chiamata direttamente in causa dall'esigenza di comprendere il referente dei testi sacri. Leggiamo dalla *praefatio*:

[...] mihi persuasi, Scripturam rationem absolute liberam delinquere, et nihil cum Philosophia commune habere, sed tam hanc, quam illam proprio suo talo niti. Ut haec autem apodictice demonstrarem, remque totam determinarem, ostendo, qua via Scriptura sit interpretando, et quod tota ejus rerumque spiritualium cognitio ab ipsa sola, et non ab iis, quae lumine naturale cognoscimus, peti debeat¹⁸⁰.

Per inciso, è proprio per via di questa pregiudiziale che Spinoza spenderà i suoi argomenti migliori per contestare la linea interpretativa 'razionalista' di Maimonide piuttosto che quella – simmetricamente opposta alla propria – che rivendica alle Scritture un carattere sovranaturale, quindi ineffabile e inaccessibile ai mezzi della conoscenza discorsiva. L'affermazione dell'autonomia del vero senso della Bibbia rispetto alla ragione, mossa d'apertura del *tractatus*, troverà un consolidamento progressivo nei capitoli che esaminano i principali aspetti relativi al suo carattere rivelato (profezia, miracoli, elezione dei Giudei ecc.) e soprattutto reggerà direttamente o indirettamente le argomentazioni addotte di volta in volta, in modo non dissimile dall'assioma che occorre nelle dimostrazioni ma non è di per sé dimostrabile.

Ciò si traduce nell'assunto per cui, se le questioni di natura spirituale sono presenti nella Bibbia, nondimeno si tratta di aspetti che non competono direttamente alla ragione, perché sta alla pratica dell'interpretazione riconoscerne la consistenza e la coerenza. In questo modo viene affermata la necessità di una strategia ermeneutica *ad hoc* e viene tagliata fuori la possibilità di fare appello alla teologia razionale (ovvero al progetto di una razionalizzazione integrale dei testi a mezzo di concetti teologici). Il punto interessante, nel passo citato, è che mentre il fondamento delle Scritture va identificato e portato fuori con mezzi indiretti, quello della filosofia è inteso come già dato e in qualche misura riconoscibile da tutti: si tratta delle «nozioni che possediamo per lume naturale» e che sappiamo essere i fondamenti della ragione discorsiva.

¹⁸⁰ *TTP* praef. G III p. 10, 16-21

L'ultima parte del passo denuncia quanto sia importante il rapporto che l'autore, sin dalle prime pagine, instaura con il destinatario della sua opera: se questo è capace di riconoscere il «fondamento», vale a dire la differenza specifica del discorso razionalmente strutturato, allora dovrà convenire con l'autore al riguardo dell'assunto di partenza stante il quale, ammesso e non concesso che vi sia un messaggio unitario nelle Scritture, questo ha un carattere assolutamente non-teorico. Spinoza auspica per il suo libro un lettore filosofo (*philosophus lector*), un lettore che si è accostato al nuovo corso rappresentato dalla filosofia cartesiana e che sa riconoscere nelle nuove scienze (geometria, astronomia, ottica, meccanica ecc.) il campo della ragione *par excellence*¹⁸¹.

Il requisito fondamentale di questo destinatario ideale, che avrà condotto su di sé un lavoro di *emendatio* tramite la frequentazione delle scienze e della nuova filosofia, consiste nella capacità di accogliere come autoevidente la non-teoricità del messaggio biblico, vale a dire il principio secondo cui il problema dell'interpretazione non entra nel merito dei fondamenti della ragione ma viceversa questi possono dirigere dall'esterno, in veste di criteri, il compito di una lettura criticamente avvertita. Torneremo su questo aspetto nel punto 4), mentre ora va presa in conto un'articolazione ulteriore dell'approccio spinoziano, che delegittima la teologia razionale sia in quanto esso separa l'universalità che compete al messaggio biblico rispetto all'universalità che compete ai fondamenti della conoscenza naturale, sia in quanto rivendica alla propria filosofia il diritto di fondare in modo rigoroso ed indubitabile la «conoscenza di Dio» (*Dei cognitio*), nel suo nesso costitutivo con le capacità veritative dell'intelletto umano.

La limitazione delle pertinenze della filosofia e la delegittimazione del discorso teologico, entrambi aspetti programmatici del *tractatus*, sfociano nella constatazione che le Scritture constano di «narrazioni» fatte per muovere gli animi alla moralità e all'obbedienza¹⁸² e non rappresentano un discorso concettualmente articolato. Nell'esame di quelle idee che danno forma al discorso dei testi sacri e ne stabiliscono il significato come «rivelazione», vale a dire in un contesto dove la razionalità intrinseca della filosofia non è parte in causa, e tanto meno è parte in causa la conoscenza adeguata della natura divina, diventa decisivo l'appello all'esperienza comune, depositata nella lingua e codificata dai costumi, ma comunque attinente all'universalità della *humana conditio*.

Ciò significa che la forza persuasiva delle *Sacrae Scripturae* non risiede negli argomenti ma fa leva sull'esperienza cui tutti gli uomini vengono educati dai sensi e

¹⁸¹ Cfr. *TTP* praef. G III p. 12

¹⁸² Cfr. *TTP* cap. 14; G III p. 179, 2-21

dall'opinione. Il corollario non scritto di questa tesi è che non bisogna dare credito a ciò che i testi sacri possono ammettere al riguardo della natura divina, in quanto il loro messaggio è indirizzato alle menti del volgo e non concerne le sue condizioni di pensabilità. Allorché i teologi che hanno inteso ricostruire un'immagine del divino presupponendo la coerenza delle tradizioni bibliche sotto questo riguardo hanno dimostrato piuttosto la loro ignoranza che l'imprescindibilità del loro sapere, che andrebbe invece subordinato alla filosofia. Un lungo passo dal capitolo 5 ci viene in soccorso per dare conto di questo delicatissimo intreccio di posizioni:

Si quis hominibus aliquid suadere, vel dissuadere vult, quod per se notum non est, is, ut id eisdem amplectantur, rem suam ex concessis deducere, eosque experientia vel ratione convincere debet, nempe ex rebus, quas per sensus experti sunt, in natura contingere, vel ex axiomatibus intellectualibus per se notis: at nisi experientia talis sit, ut clare, et distincte intelligatur, quamvis hominem convincat, non tamen poterit ipsa intellectum aequè afficere, ejusque ebulas dissipare, ac cum res docenda ex solis axiomatibus intellectualibus, hoc est, ex sola virtute intellectus, ejusque in percipiendo ordine, deducitur, praesertim si quaestio de re spirituali, et quae sub sensu nulla modo cadit, sit. Verum quia ad res ex solis notionibus intellectualibus deducendum, longa perceptionum concatenatio saepissime requiritur, et praeterea etiam summa praecautio, ingenii perspicacitas, et summa continentia, quae omnia raro in hominibus reperiuntur, ideo homines ab experientia doceri malunt, quam omnes suas perceptiones ex paucis axiomatibus deducere, et invicem concatenare; unde sequitur, quod si quis doctrinam aliquam integram nationem, ne dicam, universum humanum genus docere, et ab omnibus intelligi vult, is rem suam sola experientia confirmare tenetur, rationesque suas, et rerum docendarum definitiones ad captum plebis, quae maximam humani generis partem componit, maxime accomodare, non autem eas concatenare, neque definitiones, prout ad rationes melius concatenandum inserviunt, tradere; alias doctis tantum scribet, hoc est, a paucissimis tantum hominibus, si cum reliquis comparentur, poterit intelligi¹⁸³.

Ripercorriamo lo schema del ragionamento: se si tratta di persuadere qualcuno a proposito di una verità non evidente si è in ogni caso costretti a procedere da principi che siano condivisi dall'interlocutore; tradotto nel contesto interessato, ciò significa che l'universalità o la «cattolicità» del messaggio biblico ottiene una forma precisa in virtù del carattere e della natura del suo destinatario. Se il destinatario coincide con le menti degli uomini senza distinzioni di etnia, sesso o classe sociale, l'efficacia del messaggio dipenderà dal minimo comun denominatore che è dato simultaneamente dalla passionalità e dalla prevalenza delle istanze dell'immaginazione.

Ora, poiché per la trasmissibilità stessa di un discorso concernente qualcosa di estraneo alle evidenze sensibili com'è la natura divina sono indispensabili dei principi o

¹⁸³ *TTP* cap. 5; *G III* pp. 76, 30 – 77, 19

delle premesse stabili, queste dovranno consistere o in ciò che l'esperienza permette di constatare oppure in verità note di per sé; viene marcata una prima dicotomia, in quanto per le prime è sufficiente l'attività dell'immaginazione laddove le seconde richiedono un pieno regime di comprensione intellettuale

Troviamo qui un distinguo analogo nei suoi esiti se non nelle sue ragioni a quello praticato dalla *Korte Verhandeling* nella denominazione della ragione come «vera convinzione-*waar geloov*» rispetto all'immaginazione designata come «convinzione-*geloov*». È sottinteso che le due fonti della convinzione (*ratione vel experientia*) non possono avere eguale valore epistemico e non soltanto perché la conoscenza per assiomi sia l'unica in grado di far presa sull'intelletto: la semplice esperienza (su cui si basano i segni della rivelazione e quindi il presunto valore veritativo della Bibbia) non è, per così dire, indice di se stessa (*index sui*) – la certezza non può essere commisurata alle verità che essa può contenere.

Spinoza è ben lungi dal porre in essere un rigetto senza riserve dell'esperienza, ma è portato a contestarne lo statuto fondativo, in quanto essa non ha i requisiti per esprimere un modello di sapere cui il filosofare possa o debba uniformarsi, modello che semmai va rintracciato negli assiomi intellettuali, quei «concetti primitivi» che non consistono di segni ma che sui segni operano, generando una certezza di ordine intellettuale. Tale dicotomia secondaria implica che c'è una convinzione estrinseca ed una intrinseca, poiché nel caso del discorso fondato sulle verità di fatto dell'esperienza il destinatario del messaggio non aderirà con la parte del suo essere alla quale appartiene la potenza del conoscere; alla quale, cioè, l'essenza divina può manifestarsi «naturalmente»¹⁸⁴.

Ciò ha una conseguenza non irrilevante; come vedremo più sotto, malgrado la loro causa sia in ultima istanza la stessa, l'universalità degli insegnamenti di Cristo – che Spinoza non smentisce mai – e l'universalità dei saperi scientifici e filosofici possono essere paragonate soltanto indirettamente, mentre non c'è mediazione possibile tra filosofia e superstizione, opposizione costitutiva per l'antropologia e per la politica del *tractatus*. Se riconsideriamo il passo citato con il suo andamento dicotomizzante vediamo che non sta alla teologia di operare il discrimine tra ciò che può essere noto e ciò che dev'essere tramandato sulla natura divina, ma che altresì ad essa non è concesso alcun margine per definirsi come ordine di discorso autonomo avente questa per oggetto. Ciò a corollario del fatto che se nei testi che ci sono pervenuti come *Scripturae*

¹⁸⁴ *TTP* cap. 1; *G III* p. 16, 14-19

sacrae si parla *di* Dio, tuttavia non si può ammettere che esse constino di un discorso unitario *su* Dio.

Se il riferimento all'esperienza è in grado di raggiungere coi suoi effetti persuasivi il maggior numero, il divino è funzione delle narrazioni, *historiolae* che permettono all'immaginazione dei molti di riconoscersi nelle forme della vita comune oppure di soddisfare la propria sete di meraviglia e di stupore. Il doppio *vel* marca quindi un distinguo implicito tra ciò che non è noto di per sé ma va indagato in un progresso della conoscenza commisurata al vero e ciò che non è noto di per sé ma può essere fatto contenuto di una convinzione di ordine morale piuttosto che intellettuale. Dal punto di vista della filosofia si tratta proprio di ciò che è massimamente degno di essere conosciuto, di essere fissato nel suo rapporto con ciò che è noto: non a caso altrove Spinoza esprime con chiarezza che se la filosofia si costituisce in forma assiomatica è proprio perché il suo compito è quello di dare un senso alla «conoscenza di Dio» (*Dei cognitio*).

La natura divina va intesa coincidere con la sua esistenza necessaria e se ogni verità singolare dipende da questa verità assoluta, allora la forma e l'ordine del filosofare devono regolarsi su innanzitutto di essa: «Cum Dei existentia non sit per se nota, debet necessario concludi ex notionibus, quorum veritas adeo firma et inconcussa sit, ut nulla dari neque concipi possit potentia, a qua possint immutati»¹⁸⁵.

L'argomentazione filosofica, strutturata in un ordine di ragioni e capace di controllare ogni singolo passaggio *in percipiendo ordine* deve fare i conti con questo paradosso apparente, per cui da una parte essa – come ogni sapere – procede dal noto all'ignoto – mentre d'altra parte la sua legittimità propria risiede nella sua capacità di riflettere l'ordine formale della produzione delle cose a partire dalla loro «causa prima». L'*ordo philosophandi* procede da Dio, cioè da qualcosa che per definizione, più che per esperienza, non è noto di per sé, né tanto meno può essere ricondotto alle verità di fatto dei sensi.

Ciò comporta – ci soffermeremo su ciò nel prossimo capitolo – che l'essenza o natura divina venga ricondotta alla produzione di evidenze di cui detiene gli strumenti la conoscenza discorsiva, non diversamente da quanto accadeva nei dialoghi della *Korte Verhandelng*, dove la ragione si trovava a manipolare relazioni logiche per approssimare il concetto vero del Dio-Natura. A differenza dell'*Ethica*, il *Tractatus teologico-politicus* non deve formare il concetto della divinità o formulare le basi per un

¹⁸⁵ *TTP* cap. 6; *G III* p. 84, 23-26

trattamento filosofico delle sue materie principali. La questione della natura divina e della stessa rivelazione benché di natura spirituale (*quaestio de re spirituali*) può essere tradotta negli idiomi dell'esperienza e della lingua dei dati di fatto, nella misura in cui interessano esclusivamente i suoi effetti sulla moralità collettiva.

Come già visto, in quanto il discorso biblico consta di narrazioni e non di dimostrazioni esso non può essere inteso come un discorso *su* Dio: quest'ultimo può competere a quella conoscenza che in virtù delle sue basi non dipende dalla costituzione sensibile dell'esperienza ma ne determina la portata relativa – in quanto non si tratta dell'unico ordine cui il nostro pensiero è in grado di conformarsi. Riguardo a questo primo punto, quindi, si può concludere che poiché soltanto la filosofia è orientata essenzialmente alla verità e non ha altro orizzonte o scopo al di fuori di essa, le spetta il monopolio sul problema della conoscibilità di Dio; monopolio che si traduce qui nel riferimento insistente alle nozioni comuni o agli assiomi intellettuali in quanto portatori di una discorsività strutturata secondo principi propri.

Ciò si traduce nell'assunto che soltanto la teoresi filosofica può essere consapevole della funzione “fondamentale” (in senso non metaforico) della conoscenza del divino – generando un comportamento discorsivo conseguente. L'appello alla capacità del pensiero di conformarsi all'ordine dell'intelletto svolge quindi un ruolo attivo nella marginalizzazione del discorso teologico. La teologia diviene così *ancilla philosophiae*. Un ulteriore aspetto riguarda l'attitudine stoicizzante che è una parte integrante di molti argomenti del *tractatus*: nel lamentare la rarità e la difficoltà di questo percorso della conoscenza dimostrativa, che richiede un'applicazione e una costanza rare, Spinoza fa suo l'assunto – proprio dello stoicismo – di una capacità assoluta della mente di contenere le passioni (*summa continentia*), che invece verrà risolutamente contestato e confutato nell'*Ethica*¹⁸⁶.

È questo un segnale rilevante della funzione mediatrice che viene assolta dai luoghi e dagli argomenti della filosofia del Portico: poiché il suo lettore ignora la *philosophia* spinoziana e tanto più la teorizzazione della ragione come conoscenza per nozioni comuni, l'autore fa perno su una lezione di cultura spirituale e teoretica che presume assimilata dal lettore filosofo e in questo modo gioca sul doppio registro implicato da concetti come quello della *potentia Dei*, del *conatus*, oltre che – ovviamente – delle *communes notiones*.

¹⁸⁶ Cfr. *E 5 Praef. G II* pp. 277 ss.

2.5.3 *L'inflessione stoica delle nozioni comuni tra filosofia e senso comune.*

In questa parte saranno svolti in breve alcuni accostamenti con autori stoici o legati allo stoicismo (Epitteto, Cicerone), ed è bene precisare che non ci si riferirà alla dottrina della *koinè ennoia* intesa in senso tecnico, identificabile nella dottrina crisippea della *krasis*¹⁸⁷. Ciò per il semplice motivo che in larga misura, per quanto si può evincere dai pochi testi del *tractatus* e dell'*Ethica*, le nozioni comuni pervengono a Spinoza attraverso fonti latine, come ad esempio Cicerone, che avevano posto in primo piano l'argomento del *consensus gentium*, vale a dire il consenso condiviso a proposito di principi (moralì, teologici ecc.) a partire dal quale una dottrina filosofica può attingere una sua legittimità.

È dubbio che Spinoza abbia conosciuto la genuina teoria stoica delle nozioni comuni e ad ogni modo questo è un problema che esula dai limiti della presente ricerca. Ci si accontenterà quindi di mostrare come sia la stessa andatura argomentativa del *tractatus* (in particolare con la teoria del *credo minimum*) a creare un terreno adatto per la ricezione di aspetti che restano per l'essenziale stoici e che hanno contribuito a veicolare questa dottrina, ma che non coincidono con quello che è – a nostra conoscenza – il luogo autentico della sua elaborazione.

Riprendiamo la nostra disamina. Un valido punto di partenza ci è offerto dall'esigenza, fatta propria dal *tractatus*, di operare un distinguo tra la salute morale dell'uomo comune rispetto all'esercizio di virtù che compete al filosofo. Questo atteggiamento non è l'effetto di una sorta di elitarismo, ma della ferma accettazione del carattere indissociabilmente etico ed intellettuale della disciplina filosofica, la quale non a caso impone una *emedatio* preliminare che investe la mente a tutti i livelli: intelligenza, desiderio o sentimento.

Ricordiamo che nei passaggi finali della prefazione l'autore respinge con un gesto piuttosto netto il lettore non filosofo, categoria rappresentata da coloro i quali possono ritenere che il senso comune abbia l'ultima parola nelle «cose spirituali». C'è da notare che questo della prefazione è un gesto dettato dall'orientamento del messaggio, il quale non può assumere una forma filosofica e deve attenersi per quanto possibile al livello del senso comune; il che non impedisce a Spinoza – questo è un

¹⁸⁷ La testimonianza più importante sulla dottrina 'pura' e 'originale' della *koinè ennoia* si trova in una parte del *De Mixtione* di Alessandro di Afrodisia (Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 473). Per una messa a punto teoretica, terminologica e filologica della dottrina crisippea cfr. R. B. Todd, «The Stoic Common Notions: a Re-examination and Reinterpretation», *Symbolae Osloenses*, XLVIII (1973), pp. 47-75; Id. *Alexander of Aphrodisias on stoic physics: a study of De Mixtione*, Leiden, Brill, 1976

punto decisivo – di fare appello tacitamente ad una forma di consenso che ha luogo tra i filosofi.

È vero che al filosofo e al non filosofo è comune la partecipazione ad una natura razionale (dalla quale gli stessi testi della prefazione escludono soltanto coloro che hanno ceduto alla «follia» della superstizione), nondimeno il riferimento alle *communes notiones* giustifica e determina in modo più chiaro questa differenza, motivata tra l'altro dall'assunto, già fatto proprio da Descartes, che la gran parte degli uomini non si è potuta rendere conto dell'eccellenza del «lume naturale» e della conseguente necessità di farne un uso il più possibile assiduo e completo. Chi corrisponde in pieno agli interessi della ragione, chi è filosofo, ne farà un uso indissociabilmente teorico e pratico. Le nozioni comuni sono principi per il pensiero e per l'azione; se la natura partecipa della divinità, allora in ciò che ne definisce la potenza di agire è iscritto ciò che ci permette di obbedirle senza riserve.

Cum itaque mens nostra ex hoc solo, quod Dei Naturam objective in se continet, et de eadem participat, potentiam habeat ad formandas quasdam notiones rerum naturam explicantes, et vitae usum docentes, merito mentis naturam, quatenus talis concipitur, primam divinae revelationis causam statuere possumus¹⁸⁸.

Il nesso di vita intellettuale e agire virtuoso, sottolineato nell'inciso, è un segnale della continuità con la tradizione stoica ed è interessante che questo punto sia contestualmente informato da un'espressione tecnica che fa capo alla *philosophia vera*, vale a dire lo spinozismo: la mente umana partecipa dell'attributo del pensiero (è parte dell'intelletto infinito) e come tale ha accesso alla realtà oggettiva di Dio.

Questo incrocio di riferimenti dottrinali stigmatizza una situazione caratteristica di più luoghi del *tractatus*, dove il richiamo alle *communes notiones* ha lo scopo di portare passo dopo passo il lettore a familiarizzare con tesi che troveranno la loro formulazione appropriata nelle sequele deduttive dell'*Ethica*. Non è improbabile che con la sua audace revisione della semantica di «rivelazione» Spinoza abbia voluto mettere alla prova le attitudini filosofiche del *philosophus lector*. Se questo termine ha una pertinenza concettuale, viene suggerito, questa non può che poggiare sull'identificazione del carattere «divino» con quello «naturale» dell'intelligenza umana, mentre – come si è avuto modo di vedere – spetta proprio alla filosofia, come

¹⁸⁸ *TTP* cap. 1 *G III* p. 16, 10-14

discorsività fondata sulle nozioni comuni, il compito di stabilire l'intelligibilità di Dio, l'accessibilità della *Dei cognitio*.

Reciprocamente, all'identificazione tra divino e naturale, introdotta anch'essa in una chiave stoicizzante, fa da sfondo la netta separazione tra le categorie del «divino» e del «sovranaturale» – la seconda essendo un correlato necessario della deficienza del nostro conoscere ovvero un sottoprodotto dell'immaginario. È un tratto pertinente della mentalità del volgo, quindi dei non filosofi, quello di riconoscere la conoscenza profetica come qualcosa di estraneo al lume naturale, per il semplice fatto che è in grado di colpire l'immaginazione con una forza incomparabile rispetto al discorso argomentato. Per l'immaginario popolare tutto ciò che provoca stupore è inabituale, cioè sovranaturale, quindi divino. Coloro i quali esigono che sia definita divina una conoscenza da essi intesa come altra rispetto all'ordine naturale sono incapaci di fare uso delle nozioni comuni, quindi di cogliere la coerenza etica e la pratica della virtù come un attributo della razionalità¹⁸⁹. Anche in questo caso, dunque, è riscontrabile una contrapposizione dicotomica che rimanda ad un sistema di esclusioni ed assimilazioni preposte al significato legittimo della *revelatio*. Questo concetto viene ricondotto alla conoscenza (adeguata) di Dio che gli è sovraordinata, rettificando e riconfigurando la semantica del termine interessato; rettifica e riconfigurazione che hanno come remota premessa la “rioccupazione” del campo discorsivo della teologia da parte della filosofia.

Se in questo testo troviamo poco più che un suggerimento, altrove – in un ambito volto a ristabilire la natura e l'origine umana della Bibbia – Spinoza riflette sulle condizioni che rendono significativa e culturalmente caratterizzante la coppia di opposti sacro/profano, concludendo che essa ottiene un senso e un'efficacia rituale soltanto sulla base di uno stato dell'immaginazione collettiva, cioè di un regime di vita comune connotato in termini sia pratici che simbolici. Nulla è in sé sacro o profano, ma qualcosa lo diviene a seconda della disposizione delle menti e della concatenazione delle affezioni, che privilegiano certe associazioni a scapito di altre. Tutto ciò che si può affermare in generale su *sacrum* è che esso qualifica un oggetto e il relativo investimento simbolico in quanto inducono un comportamento devoto. Il contenuto effettivo della nozione esprime cioè uno stato specifico dell'anima che si produce in concomitanza con determinati oggetti esterni (formule, riti, ecc.): «*Id sacrum et divinum*

¹⁸⁹ Cfr. *TTP* cap. 6; *G III* p. 85, 31-36

vocatur, quod pietati et religioni exercendae destinatum est, et tamdiu tantum sacrum erit, quamdiu homines eo religiose utuntur»¹⁹⁰.

Non si può fare a meno di riconoscere in puntualizzazioni come queste il risultato e l'esempio di una «pratica» delle nozioni comuni che si presume relativamente autonoma dalla loro «teoria» (in senso spinoziano). La semantica di un termine viene commisurata e subordinata alle proprietà comuni che ne ritagliano la pertinenza concettuale. Se le nozioni comuni – come stabilisce l'*Ethica* e in termini indiretti la stessa *Korte Verhandeling* – sono idee i cui ideati sono non “cose” o “oggetti” in senso stretto, ma *relazioni*, proprio per questo esse rendono l'intendimento capace di effettuare una «presa» su stati di cose che non coincidono con nessun fatto o evento individuale, implicandone diversi alla volta. La *ratio* può approssimare il valore di verità contenuto nell'aggettivale 'sacro' perché prende le mosse dal carattere relativo dei due termini contrari 'sacro' e 'profano', cioè dal nucleo razionale che fa di entrambi, nel loro scarto semantico, una funzione della religione come forma primaria del legame sociale.

Si deve ricordare come una problematizzazione analoga di «sacro» sia parte integrante della teorizzazione della *prolepsis* e della *koinè ennoia* presso Epitteto. Per il grande rappresentante del Portico, l'uso erroneo di quelle prenozioni che sono comuni a tutte le menti rappresenta una questione indissociabilmente pratica e teorica: gli uomini si comportano in modo contraddittorio poiché non sanno 'mediare' i principi di cui dispongono con i casi particolari in cui sono implicati. Dal testo delle *Diatribae*, che Spinoza possedeva¹⁹¹, abbiamo un riscontro significativo la cui pertinenza non si limita alle affermazioni del *tractatus*:

Quando, allora, nasce la contraddizione? Quando si applicano le prenozioni agli oggetti particolari... Da questo deriva che gli uomini si contraddicono reciprocamente. In tal modo si contraddicono Ebrei, Siri, Egiziani e Romani non già sul fatto che il santo deve essere onorato più di ogni altra cosa e ricercato in ogni circostanza, ma sulla questione se sia santo o meno il mangiare carne di porco¹⁹²

Epitteto pone un'ipoteca filosofica sul sacro, sui sistemi e le culture che traducono in determinati atti, gesti ed eventi un'idea generale in merito alla quale si presume ci sia un modo di pensare e di intendere condiviso da tutti gli uomini. Si possono riconoscere gli elementi del problema inaggirabile riscontrato sopra a proposito della critica del terzo

¹⁹⁰ *TTP* cap. 12; G III p. 160, 11-13

¹⁹¹ Cfr. P. Pozzi (a cura di), «La biblioteca di Spinoza», in J. M. Lucas-J. Colerus, *Le vite di Spinoza*, Macerata, Quodlibet, 1994, p. 166

¹⁹² Epitteto, *Diatribae* I, 22, 2-5 tr. it. pp. ??; cfr. *ibidem*, I, 22, 9

*modus percipiendi*¹⁹³; se nozioni comuni a tutte le menti si manifestano nella forma di ‘principi’ o vengono trasmessi come ‘massime’, ciò non garantisce una comprensione a tutti gli effetti condivisa del santo (o dell’onesto, dell’utile, del vero...).

Una stessa nozione – o la massima universale che ne individua il significato – può portare ad un comportamento coerente od incoerente a seconda che chi lo abbraccia sia o meno in grado di applicare e indirizzare le proprie prenozioni; l’esperienza induce e occasiona queste ultime, dandogli una funzione nell’economia dei nostri pensieri, ma è l’esercizio pregresso dell’intelligenza ad assegnare un valore formativo all’esperienza. Le due condizioni si sostengono a vicenda e la questione è perciò del tutto interna ai dilemmi e ai compiti della filosofia.

Non a caso la teorizzazione stoica dell’universale, in virtù dell’impianto sensistico che la connota, tiene in massimo conto le analogie che siamo in grado di costruire nell’esperienza, poiché sono queste che assegneranno un contenuto e una funzione specificante alle nostre idee generali: un regime esperienziale può essere dettato dal costume e conformato alla mentalità comune oppure – laddove intervenga la formazione filosofica – essere educato dalla dottrina. Contraddistingue la filosofia come sapere trasmissibile la disponibilità di nozioni comuni adatte a cogliere il *quid* intelligibile negli aspetti più e meno universali nelle cose teoriche e nei problemi pratici; il pensiero è così in grado di conformarsi all’ordine delle cose quale è dato in natura.

Ad ogni modo, lo scarto tra l’universale quale viene teorizzato dai filosofi e l’universale quale viene elaborato dal culto o dalla morale pubblica stigmatizza una tensione tra filosofia e senso comune, ragione e tradizione. Tale difficoltà, però, sorge all’interno della discorsività filosofica e mostra dei risvolti epistemologici cui Spinoza non poteva restare insensibile. Risvolti tra i quali emerge la diversità che è connaturata all’esperienza, laddove quest’ultima è indispensabile per dare un contenuto alle verità «innate». Le osservazioni del filosofo olandese sul conto dell’opposizione sacro/profano sono in qualche modo “contemporanee” delle parole di Epitteto, ma se ne distanziano perché non si limitano a giustapporre il problema e la soluzione, mobilitando le risorse della critica storica, dell’analisi linguistica o della scienza politica.

C’è un punto che va ancora più a fondo nel delineare una consonanza con i motivi della gnoseologia stoica e concerne l’articolazione della dottrina morale della Bibbia in un sistema di principi razionali per una morale universale (*credo minimum*). A fare da viatico è un altro celebre testo classico che fu molto probabilmente letto e

¹⁹³ Cfr. *infra* § 2.2

meditato da Spinoza; il *De Natura Deorum* di Cicerone riformula la dottrina epicurea e poi stoica della *prolepsis* (o *praenotio*¹⁹⁴) riproponendo il rapporto tra filosofia e senso comune. Se la prima conosce dall'interno i meccanismi della conoscenza universale, nel secondo è riscontrabile l'universale diffusione della credenza nel divino, credenza che, non potendo avere una radice convenzionale, deve essere «innata» in tutti gli uomini. Va notato che questo concetto nelle fonti stoiche assenga un significato abbastanza rigoroso a questa attribuzione, che perciò va assunta in tutta la sua diversità e distanza rispetto al quadro di riferimento dell'«innatismo» nella filosofia moderna. Leggiamo:

Solus enim vidit primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. quae est enim gens aut quod genus hominum quod non habeat sine doctrina anticipationem quamdam deorum¹⁹⁵

[...] intelligi necesse est esse deos, quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus; de quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est; esse igitur deos confitendum est. Quod quoniam fere constat inter omnis non philosophos solum sed etiam indoctos, fatemur constare illud etiam, hanc nos habere sive anticipationem, ut ante dixi, sive praenotionem deorum¹⁹⁶.

Ammesso che il filosofo disponga del concetto adeguato del divino, cioè che possa avere una rappresentazione veramente conforme alla natura della cosa, nondimeno l'anticipazione (*anticipationem sive praenotionem*) dello stesso concetto deve trovarsi, per ragioni di fatto prima che di diritto, in tutte le anime. Il che significa che c'è un significato del divino e della divinità rispetto al quale concordano tutte le religioni e tutte le credenze inerenti alle cose spirituali. Detto questo, la questione che si pone immediatamente è se ci sia un termine medio tra l'elaborazione di questa prenozione nei termini dettati dal culto religioso oppure secondo una dottrina filosofica.

Anche qui si può registrare una forte contiguità tra gli autori classici e la composizione degli argomenti spinoziani: lo scritto in questione discute il significato e la portata di quegli articoli di fede che sono comuni tanto alla filosofia quanto alle religioni rivelate e che possono essere compresi sia in termini immaginativi che

¹⁹⁴ In origine il concetto di 'prolessi' è stato formulato da Epicuro, ma è nello stoicismo ellenistico che esso ha ottenuto una formulazione rigorosa che la concatena con altri termini tecnici, riconducendola alla nozione comune. Mentre la prolessi denomina la rappresentazione vera e spontanea delle caratteristiche generali di un dato oggetto, la nozione comune che le è sovraordinata è il criterio che stabilisce modelli ai quali può essere ricondotta la realtà del mondo fisico. In altri termini, la nozione comune si riferisce alla 'natura' come ordine del mondo, ?????, la prolessi alla 'natura' come *empiria* dalla quale procedono le nostre generalizzazioni. Una difficoltà capitale è che la funzione della nozione comune non può prescindere dalla natura in senso fenomenico. Cfr. Todd, *The Stoic Common Notions*, cit.

¹⁹⁵ Cicerone, *De Natura Deorum* I, 16; tr. it. a cura di M. Calcante, Milano, Rizzoli, 1994, p. 79

¹⁹⁶ *Ibidem* I, 17; tr. it. cit. p. 81. Cfr. *Tuscolanae Disputationes* I, 13 § 35. Sul significato dell'innatismo nel *De Natura Deorum* cfr. H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, New York, Schocken Books, 1961², p. 156.

razionali, invariate restando le conseguenze pratiche o morali. Se c'è una religione universale, quindi conforme a ragione, essa non prescrive altro che la *pietas* come contenuto dell'obbedienza alla "volontà" divina: se bisogna adorare Dio, allora si deve amare il prossimo.

La dottrina del *credo minimum*, che comprende in un ordine razionale le massime di cui consta la pietà intesa come norma comportamentale, corrisponde nelle sue grandi linee e nei suoi moventi di fondo ad uno schema elaborato dallo Stoicismo, sotteso alla tesi ciceroniana della *religio* come tratto universale dell'umanità – esso stesso un principio sul quale tutti gli uomini, filosofi e non, devono concordare. Questa corrispondenza, questa consonanza segna il momento in cui ad un grado massimo di accostamento al referente dottrinale ellenistico e latino, che non si verifica in termini soltanto incidentali, fa da controparte la necessaria e in parte scontata messa in sordina della concezione propriamente spinoziana della *ratio*, radicata nelle componenti teoriche del sistema piuttosto che in argomenti legati al *consensus gentium*; nondimeno va presa in conto l'occorrenza di alcuni termini che denunciano come il filosofo abbia sempre presente il quadro della sua concezione (*fundamentum, norma, criterium*), cui va parimenti riportato l'assunto secondo cui, dato il principio che identifica nella *pietas* il contenuto dell'obbedienza, è possibile ottenere con la sola deduzione razionale tutti gli articoli fondamentali di una fede che sia realmente e non nominalmente «cattolica»¹⁹⁷.

Proprio l'aver posto l'accento su questo dato permette al pensatore olandese di stabilire in concreto le condizioni di possibilità del *credo minimum*, poiché se Cristo ha colto le cose attinenti alla rivelazione *vere et adaequate*, se cioè l'essenza di Dio si è potuta rivelare al suo spirito in una guisa conforme al lume naturale e costitutivamente estranea al culto tramandato e alle opinioni sulla natura divina legate alla legge mosaica,

¹⁹⁷ Cfr. *TTP* cap. 14; *G* III p. 174, 29-35. Come sostenitore dell'idea che l'uso delle nozioni comuni permetta di discernere il contenuto di verità di ogni religione storica e di costruire un modello astratto di religione vera, l'autore del *tractatus* aveva avuto un precursore più vicino in Herbert de Cherbury – teologo e filosofo inglese che fu sicuramente conosciuto da Cartesio, la cui opera *De Veritate* (1624; 1645) fu tradotta in francese da Mersenne. Cherbury forniva una spiegazione sistematica del *credo minimum* sulla base di una teoria delle nozioni comuni come «facoltà» della ragione discorsiva. Posta a corollario di un'elaborata gnoseologia, nel *De Veritate* la dottrina delle «nozioni comuni religiose» corrisponde ad istanze come la critica al concetto di rivelazione, i diritti del giudizio individuale rispetto a quello imposto dall'autorità ecclesiastica, il rinnovamento dell'universalità o della «cattolicità» inerenti al credo religioso. Su ciò che Spinoza e Cherbury potevano aver condiviso delle fonti classiche si potrebbero fare solo congetture, mentre è certo che nel suo tentativo di ricondurre alla ragione discorsiva il contenuto della rivelazione, dando un senso inedito alla «cattolicità» del messaggio di Cristo, il pensatore inglese è un diretto precursore del *TTP*. Cfr. J. Lagrée, «Les notions communes religieuses: antecedents et enjeux du *credo minimum* chez Herbert de Cherbury et Spinoza», in F. Mignini (a cura di), *Dio, l'uomo, la libertà*, cit., pp. 457-479.

la sua parola d'altra parte è fatta per istruire il genere umano e non esclusivamente il popolo del Sinai. Ciò significa che essa è intrinsecamente conforme alla base comune di tutte le credenze sul divino dei diversi popoli, razze e culture in quanto condividono un insieme di postulati interpretabili razionalmente.

In breve, la comunicabilità della rivelazione riposa sulle nozioni comuni; la possibilità di formulare articoli di fede universali riposa su di un rapporto con il divino indipendente dall'opinione¹⁹⁸. Se si torna con la mente al passo citato più sopra, ove Spinoza afferma che le nozioni che spiegano la natura delle cose vanno intese come «causa prima» della rivelazione, si capisce che con il fare riferimento a quest'ultima non si esclude ma al contrario si fa propria la relazione costitutiva tra il vero e la conoscenza adeguata di Dio che si risolve a sua volta nell'azione che la *idea Dei* esercita sul nostro pensiero; è come se Cristo avesse fatto appello alla capacità degli uomini di disporre delle nozioni comuni per le stesse ragioni che ci impongono di comprendere qualsiasi cosa per tramite dell'idea vera di Dio. Su questa infatti è fondata tutta la conoscenza per lume naturale, che rende legittimo il significato della rivelazione e della religione vera o cattolica.

2.5.4 *Nozioni comuni spinoziane: tra interpretazione della natura e interpretazione della Scrittura.*

Nei paragrafi precedenti ci è capitato di osservare il contestuale protagonismo delle nozioni comuni, dovuto all'esigenza di marcare la posizione della filosofia di fronte al senso comune e alla rivelazione; di distinguere la saggezza del filosofo dall'obbedienza della moltitudine; di esplicitare il fondamento unitario della fede nella divinità, che è assolutamente indipendente dai modi di opinare e dalla diversità dei caratteri ed agisce parimenti nelle anime dei filosofi e dei non filosofi o per dirla con Cicerone *constat inter omnis non philosophos solum sed etiam indoctos*. Incidentalmente è stata rilevata la funzione emendativa ascrivibile alle nozioni comuni: riformulando il significato intelligibile di termini strategici come *sacrum/profanum* o *revelatio* l'autore consolida e fa suo un approccio secondo il quale alla ragione spetta il

¹⁹⁸ «[...] cum non ad solos Judaeos, sed totum humanum genus docendum missus fuerit, adeoque non satis erat, ut mentem opinionibus Judaeorum tantum accommodatam haberet, sed opinionibus et documentis humano generi universalibus, hoc est, notionibus communibus, et veris»; *TTP* cap. 4; *G* III p. 64, 27-31. Cfr. F. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, pp. 93 ss.

compito di spiegare l'universalità della religione cristiana, o meglio la destinazione universale dell'insegnamento cristiano.

Ora, se è lecito parlare di un protagonismo delle nozioni comuni nel *Tractatus*, esso concerne in modo peculiare il settimo capitolo, in cui Spinoza si trova a fare riferimento in termini espliciti ed inequivocabili alla propria teoria delle nozioni comuni. La trattazione *De Interpretatione Scripturae* è indubbiamente un vero e proprio tornante per l'argomentazione "teologica" dell'opera del 1670; tirando le fila dell'esame degli strumenti della rivelazione, esso stabilisce le modalità dell'esegesi e dell'interpretazione della Bibbia.

Il rimando alla teorizzazione delle nozioni comuni risulta evidente per il lettore dell'*Ethica* e in una certa misura rappresenta un passaggio obbligato, giacché gli assunti metodologici cui perviene l'autore 1) affermano la piena conformità tra l'«interpretazione della natura» e l'ermeneutica biblica; 2) mettono in asse le condizioni ultime della conoscenza fisica e della conoscenza «storica» della Bibbia.

A corollario del punto 2) si trova il principio epistemologico secondo cui che il testo tramandato, quanto al suo modo di essere fondamentale, non differisce dal fenomeno naturale: esso consta di un insieme di fatti, eventi e stati di cose connessi tra loro in modi intelligibili che possiamo ricostruire congetturalmente. L'esegesi può essere posta su basi rigorose se e soltanto se si riconosce un'omogeneità di natura tra il segno e il fenomeno che la scienza sperimentale assume come oggetto di descrizione e spiegazione.

La convergenza di due metodi, quello delle scienze sperimentali e quello della nuova ermeneutica stabilisce il carattere per forza di cose mediato – cioè letterato, esperto o erudito – di ogni interpretazione legittima della natura o delle Scritture. È innegabile la prossimità con l'approccio di Bacon e alcune sue intuizioni, resa manifesta dall'espressione programmatica *historia Scripturae*. Per *historia* qui bisogna intendere innanzitutto una storia naturale, visto e considerato il principio di cui si è detto poco sopra. L'esame della lingua, della narrazione ecc. richiede la raccolta e l'analisi dei fatti rilevanti per riscontrarne l'ordine e la concatenazione.

Tutto ciò tenendo ferma la differenza di fondo per cui mentre Spinoza intende ogni metodo come un coordinamento deduttivo delle percezioni chiare e distinte che sono formate «assolutamente» da noi e prevedono una coerenza intrinseca alla *cogitatio*, il pensatore inglese imposta il problema in funzione delle caratteristiche e dei limiti del

«senso», cioè delle nostre rappresentazioni in quanto possono fungere da parametri per l'organizzazione degli esperimenti¹⁹⁹.

In breve, per Bacon l'inizio della ricerca e il suo principio coincidono come *sensus*, per Spinoza no perché tutto sta nella possibilità di riscontrare un ordine indissociabile dai fatti osservabili, dall'osservabilità che li costituisce in quanto fatti; un ordine insomma analogo al convergere delle parti in una definizione. Così, dalla raccolta e dall'assemblamento dei fatti potranno essere tratte delle conclusioni che avranno la funzione di definizioni reali delle cose naturali ovvero, nella fattispecie, dei contenuti morali trasmissibili nei testi sacri:

Tota... Scripturae cognitio ab ipsa sola peti debet. Denique Scriptura rerum, de quibus loquitur, definitiones non tradit, ut nec etiam natura. Quare quemadmodum ex diversis naturae actionibus definitiones rerum naturalium *concludendae* sunt, eodem modo hae ex diversis narrationibus, quae de unaquaque re in Scriptis occurrunt, sunt *eliciendae*²⁰⁰.

Il parallelo tra i fenomeni della natura e la significazione della Scrittura è indissociabile dal principio che la conoscenza di questa deve essere ottenuta esclusivamente a partire da essa in quanto è il testo, nella sua "fatticità" la sola autorità e il solo metro di riferimento per stabilire le modalità e i livelli di significazione che vi hanno luogo. Questo parallelo è inoltre possibile per via dell'omogeneità tra le «azioni» che hanno luogo nella Natura naturata e le «narrazioni» che hanno luogo nelle *narrationes* bibliche.

Questa omogeneità, tuttavia, non rappresenta un fatto scontato come invece lo è l'evidenza che né la natura né le scritture ci offrono le definizioni delle cose. Il metodo risulta in ultima analisi identico perché ordina i dati in funzione dell'intelligibilità dell'oggetto, di cui reclama l'autosufficienza. Se dev'esserci una piena corrispondenza tra l'essenza identificata tramite la definizione genetica nelle scienze e la comprensione del voler-dire che compete specificamente al messaggio della rivelazione, essa richiede una mediazione tra le condizioni formali di possibilità del raziocinio, da una parte, e il «senso» del particolare e dello specifico che si sviluppa nel coordinamento e nell'analisi dei dati.

¹⁹⁹ Cfr. F. Bacon, *Novum Organum* I, 19-22; *ibidem*, II, 38. Per il rapporto di Spinoza a Bacone cfr. *Ep* 37, *G* IV p. 189, 5-8

²⁰⁰ *TTP* cap. 7; *G* III p. 99 24-29 corsivo mio. Per le osservazioni che seguono la citazione cfr. J. Lagrée, *Spinoza et le débat religieux*, Rennes, PUR, 2004, pp. 38 ss.

È proprio in rapporto a questo quadro problematico che interviene il riferimento alla teoria delle nozioni comuni. Spinoza deve dare conto della connessione rigorosa tra l'universalità del fondamento e l'intelligenza del dato particolare, e non può seguire la proposta di Bacon. Nel *Novum Organum*, testo probabilmente noto a Spinoza (vi compare tra l'altro l'espressione *emendatio intellectus*) venivano poste le basi di un paradigma discorsivo alternativo alla sillogistica, capace di garantire una conoscenza reale e non formale tramite la gradualità e la continuità del procedimento di generalizzazione: in questo modo i principi non avrebbero perduto il contatto con la natura – che è attributo del senso – ma avrebbero aderito alle cose, alla struttura più profonda delle cose (alla loro «intima essenza» per dirla con le parole del *De emendatione*).

La legittimità di un nuovo strumentario epistemologico era così dovuta al bisogno di un contatto più stretto e stabile con le cose e a questo scopo doveva essere sottoposto a radicale revisione lo statuto degli assiomi, intesi come un tramite per l'incremento e il perfezionamento dell'esperienza. Nell'orizzonte dell'epistemologia baconiana, dominato dall'idea di «induzione vera», l'assioma è una funzione del senso e la sua astrattezza è un dato indiscutibile come lo è il contatto originario tra il senso e le cose reali. Il metodo dirige la scoperta degli assiomi, mentre questi ultimi garantiscono la fertilità dell'esperienza:

Duae viae sunt... ad inquirendam et inveniendam veritatem. Altera a sensu et particularibus advocat ad axiomata maxime generalis, atque ex iis principiis eorumque immota veritate judicat et invenit axiomata media; atque haec via in usu est: altera a sensu et particularibus excitat axiomata, ascendendo continenter et gradatim, ut ultimo loco perveniat ad maxime generalia; quae via vera est, sed intentata»²⁰¹.

Se torniamo a Spinoza, sarà facile ma non inutile constatare che c'è una convergenza con la via del *Novum Organum* in merito all'elemento di gradualità (*gradatim*) che compete ai principi del discorso scientifico; principi che forniscono un contributo epistemico imprescindibile proprio perché contemplan un «più» e un «meno» di universalità e mediano tra loro il fondamento e l'oggetto. Una divergenza altrettanto manifesta c'è invece in merito alla collocazione dell'assioma, che per Bacon può solo essere «indotto» (*excitat*) dal senso del particolare e perciò è sempre il risultato di

²⁰¹ F. Bacon, *Novum Organum* I § 19 (tr. it. di M. Marchetto: *La grande instaurazione. Parte seconda. Nuovo organo*, Milano, Rusconi, 1998, pp. 83-86).

un'astrazione e partecipa di un'indagine sia teorica che tecnico-sperimentale, *lucifera* e *fructifera*.

Nello scritto del 1670, la *historia Scripturae* adempie ai requisiti della conoscenza adeguata per le stesse ragioni che obbligano la formulazione del *credo minimum*, vale a dire una coerenza fondamentale di senso che collega tra loro tutti i significati particolari delle narrazioni, dei discorsi profetici ecc. La pratica dell'interpretazione media questo senso fondamentale con i dati che estrapola di volta in volta: i fatti linguistici, che – grazie ad una conoscenza sufficiente della storia, della lingua e della cultura – risultano dotati di una propria consistenza e dei quali può essere ricostruito il giusto significato.

L'intelligenza ermeneutica procede gradualmente (*gradatim*), cioè dal più al meno universale; nel raccogliere e coordinare i molteplici «sensi», essa tiene conto della loro connessione necessaria con una *Mens Scripturae* che è la base della comunicabilità di tutti i particolari con i quali l'interprete si confronta. Nel capitolo *De interpretatione* Spinoza chiama in causa la connessione deduttiva tra le nozioni «universali» e «proprie» proprio nel momento in cui la questione verte su ciò che è necessario conoscere della mentalità di un singolo profeta, al fine di discernere ciò che nelle sue affermazioni vi è di comprensibile.

Alludendo ai fondamenti del raziocinio quali sono tematizzati nella seconda parte dell'*Ethica*, dei quali è scontata la pertinenza sia nella «interpretazione della Natura», sia nella «storia della Scrittura», la tesi della omogeneità metodologica tra la scienza fisica e l'ermeneutica biblica – che abbiamo visto essere definita in prima istanza come ricerca della vera definizione della cosa – viene integrata ed espressa in una forma diversa.

Sed ad hoc [mentem Prophetarum investigandam] etiam methodus et ordo requiritur similis ei, quo ad interpretationem naturae ex ipsius historia utimur. Sicuti enim in scrutandis rebus naturalibus ante omnia investigare conamur res maxime universales et toti naturae communes, videlicet motum et quietem, eorumque leges et regulas, quas natura semper observat, et per quas continuo agit, *et ex his gradatim ad alia minus universalia procedimus*; sic etiam ex historia Scripturae id primum quaerendum, quod universalissimum, quodque totius Scripturae basis et fundamentum est, et quod denique in ipsa tanquam aeterna et omnibus mortalibus utilissima doctrina ab omnibus Prophetis commendatur²⁰².

La tesi della perfetta e completa omogeneità tra le “azioni” che hanno luogo nella Natura naturata estesa e le “narrazioni” di cui constano le *Scripturae* viene formulata

²⁰² *TTP* cap.7; G III p. 102, 19-29

con una riserva implicita, contenuta nella differenza semantica tra i verbi *concludere* e *elicere*, dove bisogna tenere conto che il campo semantico di quest'ultimo comprende forme come "indurre", "far scaturire", "indagare". Ad ogni modo è probabile che con tale scelta terminologica (che ribadisce l'ascendente baconiano) Spinoza intenda alludere, per il caso della definizione delle "cose" attinenti alla Scrittura, ad una concatenazione di premesse e conseguenze più debole dell'altra, ma nondimeno rigorosa.

Questo punto non costituisce un dettaglio terminologico ma al contrario ha grande rilevanza per contestualizzare l'introduzione delle nozioni comuni spinozistiche in questa parte del *tractatus*; motivata dall'esigenza di un metodo che non sia solo orientato ai fatti nelle loro singolarità, ma che – proprio in ragione del carattere morale che anima i significati delle storie bibliche – possa mediare tra loro universale e particolare per intenderli secondo un ordine che si dispiega in livelli diversi di legalità e determinazione. Se la natura fisica produce individui, ciò vuol dire che la nostra conoscenza deve disporsi a quel livello «meno universale» in cui il determinismo universale specifica tipi e relazioni; se la Bibbia traduce in forme narrative e simboliche una sola dottrina morale, il suo discorso si orienta *ad alia minus universalia quae communem usum vitae spectant*. Non fa meraviglia l'assenza, nel contesto interessato, del lemma *communes notiones*: sia perché in queste righe il nostro allude esclusivamente all'uso delle nozioni comuni *in re* e non all'idea di un «fondamento» che leghi tra loro la conoscenza chiara e distinta alla *cognitio Dei*, sia perché chi legge non conosce la teoria che l'autore ha sviluppato, dando forma deduttiva alla duplice articolazione delle nozioni in *commune* e *proprium*. Facendo ricorso alla propria teoria della *ratio* il nostro stigmatizza l'omogeneità di metodo tra scienze della natura e esegesi biblica: non si tratta di ridurre la seconda alla prima, quanto di capire che accanto alla definizione degli oggetti e alla determinazione dei fatti, in cui l'esperienza e il molteplice empirico hanno un ruolo prioritario – l'indagine procede *ex diversis*, da diverse azioni o da diverse narrazioni –, deve darsi una procedura complementare che proceda dai fondamenti – cioè *ex rebus maxime universalibus* – per approssimare gli aspetti della Scrittura che sono individuati e caratterizzati nella loro tipicità, che sono *communia* e al tempo stesso *propria* e perciò rendono possibili comparazioni ulteriori.

Il metodo non procede dall'universale per comprendere il singolare in senso assoluto, ma muove dal più al meno universale perché le «cose» che vengono di volta in volta estrapolate dalla ricerca devono essere ordinate in funzione delle leggi universali,

intrinsecamente intelligibili, che conosciamo apriori. Così, moto e quiete esprimono il fondamento ultimo delle azioni che hanno luogo nella Natura naturata estesa, per cui l'intelligibilità di tutti quei sistemi fisici particolari che possiamo descrivere in termini di leggi rimanda in ultima analisi a questo fondamento.

Ciò che è massimamente universale – *id, quod omnibus commune* – costituisce il punto fermo, ciò a partire da cui è applicabile una norma di verità. Sua funzione è quella di inscrivere in un ordine di legalità e di necessità i dati sui quali vertono le nostre conclusioni, che proprio in quanto sono denotate dall'universale non restano isolate, ma vengono messe a confronto tra loro in modo da manifestare ulteriori aspetti e implicazioni di quel fondamento.

Se ci chiediamo quale possa essere l'equivalente di moto e quiete al riguardo delle *Scripturae* basta riflettere sul fatto che la *Mens scripturae* non può constare se non di ciò che è intelligibile ed universale al massimo grado, cioè di quel senso vero condiviso da tutta l'umanità: i decreti sistematicamente formulati nella dottrina del *credo minimum* sono iscritti nei cuori di tutti gli uomini e sono implicati dai sentimenti morali che qualificano l'umano. Se le persone hanno bisogno dell'insegnamento profetico o di una fede codificata per riconoscerli è soltanto perché la passionalità li priva di una capacità d'introspezione sufficiente e impedisce loro di cogliere l'importanza e le risorse del lume naturale, tenendo conto degli sforzi e della regola di vita che esso richiede.

Dunque, la considerazione del particolare implica l'intelligenza dell'universale e viceversa: si potrebbero apportare diversi esempi, ma quello più eloquente si trova proprio all'interno dell'economia discorsiva del *Tractatus*, dove da una parte le nozioni comuni identificano la ragione e il suo proprio interesse, mentre dall'altra il riconoscimento di questo comporta un superamento del particolarismo delle fedi storiche che è reso possibile dall'elaborazione della parola di Cristo attraverso le nozioni comuni. La ragione è quindi la posta in gioco nelle scienze come nella religione e nella politica.

3. ASSIOMI E NOZIONI COMUNI. LE AVVENTURE DEL *MOS GEOMETRICUS*

3.1 UNA QUESTIONE DI NOMENCLATURA?

Lo scopo delle pagine che seguono è quello di esaminare un aspetto molto specifico, che direttamente o indirettamente connota diversi contesti e quindi presuppone questioni di dettaglio che vanno tenute a distanza per quanto è lecito e possibile. È indispensabile per un corretto approccio ai testi attinenti alle nozioni comuni nella seconda parte dell'*Ethica* affrontare la questione se «nozioni comuni» e «assiomi» siano da intendersi come denominazioni equivalenti, o se invece si riferiscano a due classi di concetti distinte quanto alle loro funzioni e note caratteristiche, ammesso e non concesso che si possa rintracciare nei testi un criterio univoco per differenziare tali classi.

Ci sono luoghi del *corpus* spinoziano in cui il filosofo sembra ammettere senza riserve l'equivalenza delle due denominazioni; ciò però non accade all'interno della teorizzazione delle nozioni comuni e di fatto, se non di diritto, tale equivalenza non è contemplata dalle coordinate del sistema: il rapporto tra l'ordine geometrico dell'esposizione e la cadenza propria ai temi speculativi che in quello trovano espressione lascia ritenere il contrario. La scelta dello stile di esposizione euclideo per l'autore dell'*Ethica* non scaturisce dal nulla, ma implica diversi momenti e si concretizza innanzitutto dal tentativo, condotto a più riprese e documentabile in parte, di spiegare in forma geometrica (definizioni, assiomi, proposizioni dimostrate e corollari) l'essenza della sostanza, intesa come sinonimo del Dio-Natura.

Vedremo che allorché tale «pratica» del metodo geometrico mette il pensatore olandese di fronte all'interdipendenza che lega tra loro, da un punto di vista che è sia semantico-linguistico che concettuale, gli assiomi e le definizioni. Gli assiomi quindi non sono verità isolate e autosufficienti e non è la loro autoevidenza a fare del *mos geometricus* un ordine discorsivo cogente, omogeneo e inattaccabile, perché – come mostra uno scambio epistolare con Oldenburg del 1661, di cui si dirà nell'ultimo paragrafo – gli assiomi di cui ha bisogno Spinoza per formulare le sue tesi metafisiche principali non sono verità assolutamente prime e universali, che vadano assunte apriori come indimostrabili.

I fatti sono noti: sollecitato dalle nette e pertinenti obiezioni di fondo che gli muove l'amico inglese²⁰³, al quale nel 1661 ha inviato un abbozzo geometrico, Spinoza trasformerà alcuni assiomi in proposizioni dimostrabili ma non prima di aver risposto a Oldenburg richiamando la sua attenzione sulle implicazioni concettuali e argomentative delle definizioni che aveva fornito a parte. Se il suo interlocutore aveva inteso gli assiomi come proposizioni che informano ogni conoscenza discorsivamente articolata (*communes notiones* in senso euclideo²⁰⁴) e su questa base aveva condotto una critica conseguente all'assiomaticità dell'abbozzo – la sua capacità di produrre evidenze –, Spinoza dal canto suo doveva prendere atto di due aspetti indissociabili – carattere “non primo”, in un certo senso derivato, degli assiomi e rapporto d'interdipendenza tra assiomi e definizioni – per poi tornare alla «pratica» del metodo geometrico con una nuova consapevolezza.

In primo luogo, all'interno di un'esposizione a carattere filosofico gli assiomi possono avere una portata limitata e precostituita dalle definizioni, almeno nella misura in cui dipendono strutturalmente da esse e comportano una dimensione semantico-concettuale precostituita e una pertinenza circoscritta. Tutto ciò impedisce agli assiomi metafisici di essere immediatamente autoevidenti. Per quanto concernano verità eterne, evidenti gli assiomi lo sono solo in quanto la loro occorrenza nelle dimostrazioni è regolata da una disposizione di ragioni dove ci sono elementi sovraordinati (definizioni) e subordinati (proposizioni).

In secondo luogo, gli assiomi non possono essere immediatamente autoevidenti anche per motivi di ordine soggettivo: l'«effetto di senso» ascrivibile ad un singolo assioma, la «percepibilità» del significato che sarebbe indissociabile dall'«intelligibilità» del contenuto, dipende a tutti gli effetti dalle esperienze pregresse della mente che si applica alla sua comprensione. Nella fattispecie, l'esercizio di attenzione e di comprensione che viene richiesto al lettore di un'esposizione in forma geometrica quale era stato Oldenburg è condizionato parimenti da quella sovrastruttura culturale che determina la precomprensione dell'assioma come nozione comune, come termine o formula immediatamente evidente perché inscritta nella natura razionale della mente umana. Se Spinoza non ha mai ritenuto di rubricare un gruppo di enunciati

²⁰³ Cfr. *Ep.3, G IV*, p. 10, 29 – 11, 2 Le obiezioni di Oldenburg si rifanno ad un punto di vista convenzionale, in cui i principi (assiomi, definizioni, postulati) sono connotati in termini logico-psicologici e determinano il vero come un fatto puramente intra-mentale. Tali obiezioni possono essere riassunte dicendo che gli assiomi spinoziani non sono nozioni comuni (verità per sé certe e autoevidenti) ma conclusioni mascherate da premesse universali. Lo scambio epistolare cui ci si rifà nel seguito si estende dalla lettera 1 alla 4 (cfr. *G IV* pp. 7-15).

²⁰⁴ Cfr. *infra*, § 3.2.2

tramite la denominazione «axiomata sive notiones communes», che troviamo ad esempio in Descartes, nondimeno per il suo interlocutore era portato ad assumerla come un dato preliminare.

Come intendere gli assiomi, se non come quelle verità universali concernenti gli aspetti formali e relazionali dei contenuti espressi nelle definizioni? Al di là di quello che poteva ritenere Oldenburg, sembra inevitabile che siano le note caratteristiche delle nozioni comuni a definire la natura e lo statuto degli assiomi, una volta che questi siano intesi per sé e a prescindere dall'ordine che li lega alle definizioni, alle dimostrazioni ecc. Un aspetto ulteriore da considerare, poi, rimanda al dato di fatto che sin dai primi testi composti in forma geometrica vengano adottati assiomi a carattere *gnoseologico* accanto ad assiomi a carattere *ontologico*, dove i primi investono ad esempio la validità o la pertinenza di una data distinzione in rapporto alle condizioni della rappresentazione.

La questione dell'assioma coinvolge un insieme di dati e problemi e si presenta come una questione densa e intricata; da quanto abbiamo accennato sommariamente dovrebbe essere chiaro che il nostro problema non può essere posto e risolto immediatamente, quasi si trattasse di reperire argomenti per conciliare dati testuali contrastanti al riguardo di un singolo punto. Bisogna mostrare le dimensioni che convergono ad assegnare una configurazione a questo problema, coevo alla teorizzazione delle nozioni comuni per ragioni non esclusivamente terminologiche. Nel fare questo, va tenuto costantemente presente che nell'*Ethica* accanto all'identificazione di *axiomata* e *communes notiones* sotto l'egida delle «verità eterne» c'è una «pratica» del modo di esposizione geometrico che poggia sull'assunto della relatività dell'assioma, sia come dipendenza funzionale dalla definizione, sia come convertibilità in proposizione. Perciò è chiaro che l'assioma come tale non può essere inteso come autoevidente, indimostrabile e universale *stricto sensu*.

Queste anticipazioni vanno integrate con ulteriori osservazioni. Spinoza è il filosofo del metodo geometrico, per cui la formazione e la trasmissibilità delle sue dottrine a partire da un certo punto in poi fa tutt'uno con la formalizzazione delle materie e degli argomenti che questo richiede. In quanto il suo razionalismo è connotato dall'adozione di questo modo di esposizione, in tanto esso si misura, fino a contrastarlo, con il razionalismo cartesiano. È manifesto infatti che mentre Descartes non considera l'esposizione *more geometrico* se non un espediente privo di un interesse filosofico

reale, Spinoza spinge fino all'estremo le sue risorse argomentative e in una certa misura euristiche, facendone un sinonimo della sistematicità e del rigore che il filosofare esige.

La «maniera» (*mos*) euclidea non concerne soltanto la presentazione esteriore della conoscenza razionale, che sottomette a norme codificate che ne canalizzano lo svolgimento, ma influisce al livello del suo contenuto sulla posizione dell'oggetto di tale conoscenza, che orienta e configura in un senso determinato, predisponendo un certo tipo di sviluppi, escludendone altri. Spinoza si è dunque affidato, a partire da un certo punto in poi, al "rituale" dimostrativo che ha nella geometria euclidea il suo luogo d'origine, in modo da assumere anche un certo modello retorico fortemente regolato che lo ha portato a praticare una forma di razionalità e di discorsività del tutto peculiare²⁰⁵.

Quest'ultima ha certamente avuto un effetto retroattivo sui suoi contenuti proprio nella misura in cui ne ha fissato preliminarmente la forma pertinente. Confidando negli automatismi dovuti a questa forma fissa, il pensatore olandese non ha potuto rendersi conto a sufficienza del fatto che il suo «automa» deduttivo non poteva funzionare in assenza di presupposti impliciti e di verità note di per sé (*per se notae*) tratte dall'esperienza, cioè da aspetti che proprio per via della loro posizione subordinata e meno appariscente espongono il sistema ad un gioco di interpretazioni inesauribile. Il metodo geometrico, tanto più se "applicato" a materie filosofiche, non è esclusivamente e immediatamente riconducibile ad un sistema formalizzato nel senso moderno del termine.

Al pari delle diverse esposizioni in forma assiomatica delle tesi sul Dio-Natura, di cui si dirà nell'ultimo paragrafo, anche i *Principia Philosophiae Renati Cartesi* del 1663 mettono Spinoza di fronte allo statuto relativo e funzionale degli assiomi²⁰⁶. Questo dato di fondo rende altamente problematica, nello spinozismo, l'identificazione immediata di assiomi e nozioni comuni o l'assimilazione delle seconde ai primi. Nel capitolo precedente abbiamo visto infatti che l'indagine sulla natura fisica procede da quelle nozioni comuni massimamente universali (*maxime universales*) che sono il moto e la quiete: soltanto in funzione di moto e quiete può essere ricostruita nel suo concetto la legalità intrinseca di un dato insieme di fenomeni, di un sistema fisico localizzato e

²⁰⁵ Cfr. G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1968, pp. 21 ss.

²⁰⁶ Occuparci delle trasformazioni che Spinoza fa subire alle prove cartesiane ci porterebbe troppo lontano e coinvolgerebbe aspetti di dettaglio che non c'interessano. La riscrittura dei *Principia* dovette rappresentare per il nostro un esercizio sulle proprietà formali del *mos geometricus*, inteso anche come stratagemma per riconfigurare e rigorizzare gli argomenti. Cfr. M. Gueroult, «Le cogito et l'ordre des axiomes métaphysiques dans les *Principia Philosophiae cartesianae* de Spinoza (sic)», *Archives de Philosophie* XXIII (1960) pp. 171-185; A. Matheron, «L'année 1663 et l'identité spinoziste de l'être et de la puissance: hypothèses sur un cheminement», in L. Bove (a cura di), *La recta ratio. Criticiste et spinoziste?*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999, pp. 171-189.

relativamente autonomo²⁰⁷. Moto e quiete sono ugualmente determinanti nella parte e nel tutto ed esprimono le condizioni di possibilità di una conoscenza universale e adeguata della natura fisica.

La stabilità delle nozioni comuni universali, insostituibili in quanto ad esse devono la loro universalità e intelligibilità le leggi deterministiche che le scienze formulano isolando questa o quella dimensione del reale, sembrerebbe contrapporsi all'aspetto funzionale che è riscontrabile negli assiomi e questo aspetto, sul quale però l'*Ethica* non fornisce le indicazioni che sarebbe legittimo aspettarsi, allontana Spinoza da Descartes, per il quale l'identità di assiomi e nozioni comuni costituisce un dato in linea di principio indiscutibile. Inoltre, se in Spinoza ci sono significative oscillazioni sul conto di tale questione, bisogna tenere conto che essa già nelle fonti antiche che hanno determinato il luogo comune di questa identità o coappartenenza (Euclide e Proclo, *via* Aristotele) non risulta posta con sufficiente chiarezza. Per quanto riguarda il nostro filosofo, bisogna mantenere le riserve espresse sopra e prendere atto di due dati concomitanti, in virtù dei quali la questione che c'interessa investe l'unità discorsiva presunta del testo del 1677:

- In tutte le esposizioni *more geometrico* composte da Spinoza i principi indimostrabili sono rubricati sotto la voce «assiomi», mentre l'uso invalso cui si rifà Descartes nell'appendice geometrica alle *Secundae Responsiones* corrisponde allo “stile euclideo”, apponendo la rubrica degli «assiomi o nozioni comuni» alle proposizioni dimostrate²⁰⁸. Se l'ordine dei testi dell'*Ethica* dev'essere motivato tanto quanto la nomenclatura che esso prevede, è legittimo supporre che vi sia una presa di posizione dietro questa scelta, concomitante con la mancanza di una esplicitazione delle principali nozioni comuni²⁰⁹. Ciò porterebbe a supporre che dal punto di vista formale – attinente alla strutturazione delle formule e dei procedimenti dimostrativi – non vi sia un'identità semantica o funzionale tra le due denominazioni.

- Il testo di uno scolio, collocato in una posizione strategica all'interno della prima parte dell'*Ethica*, assimila gli assiomi alle nozioni comuni: il filosofo olandese afferma che se gli uomini fossero liberi da pregiudizi l'esistenza necessaria della sostanza sarebbe per loro un assioma e andrebbe annoverata tra le nozioni comuni:

²⁰⁷ Cfr. *TTP*, cap. 7; *G III*, p. 102, 21-25

²⁰⁸ Cfr. R. Descartes, *Secundae Responsiones*, in C. Adams-P. Tannery (a cura di), *Œuvres de Descartes*, Paris, Vrin, 1976, vol. 7, p. 166, 25 (d'ora in poi cit. come *A. T.* seguito dal numero del volume in cifra romana, eventualmente del tomo in cifra araba seguito da pagina e riga)

²⁰⁹ Vedremo più sotto (§ 3.3) che invece Descartes nei *Principia* fornisce un'enumerazione sommaria di nozioni comuni.

[...] haec Propositio [i.e. *ad naturam substantiae pertinet existere*] omnibus axioma esset, et inter notiones communes numeraretur²¹⁰.

Se quest'affermazione, sulla quale torneremo alla fine del capitolo, è collocata in una posizione strategica, ciò lo si deve al fatto che il testo dello scolio rappresenta una sorta di appendice a quella parte del *De Deo* in cui vengono dedotte le proprietà fondamentali (*propria*) della sostanza: unicità, esistenza necessaria per sé, infinità²¹¹.

Nel testo dello scolio, del quale si dirà più sotto, la quasi-sinonimia di nozione comune e assioma rieccheggia l'assunto cartesiano che assimila entrambi alle verità eterne; l'esistenza di una sostanza infinita è una verità eterna allo stesso titolo e nello stesso modo in cui lo è la sua essenza. Ci sono però diversi motivi per non prendere alla lettera l'affermazione riportata, anche lasciando da parte il fatto che essa viene formulata al modo condizionale: l'osservazione di Spinoza si trova infatti all'interno di una parte che è relativamente autonoma dalla catena di definizioni, assiomi, proposizioni e dimostrazioni e dove l'autore può interloquire direttamente con il suo lettore e mostrargli i risvolti dei contenuti formulati in precedenza, ovvero le prese di posizione che essi comportano nei confronti di una tradizione filosofica, del senso comune, delle nuove scienze.

Sofferamoci su questo aspetto; gli scoli possono integrare la concatenazione delle parti strutturate nella deduzione, possono apportare dimostrazioni alternative o spiegazioni su singoli punti, ma nondimeno essi nel loro complesso comportano una leggibilità di ordine differente. Com'è stato detto, essi definiscono una discorsività di secondo grado che presuppone i nessi dimostrativi ma non è prodotta a partire da essi²¹². Per questa ragione poco sopra abbiamo parlato di una «relativa autonomia» in proposito.

In modo analogo a quanto si è riscontrato per i dialoghi che intercalano la prima parte della *Korte Verhandeling*, gli scoli – insieme con le prefazioni e le appendici – rappresentano i luoghi elettivi in cui il lettore viene consegnato al compito della *emendatio intellectus*, che è presupposta dalla comprensione dei testi ma che al tempo stesso sono i testi stessi, nel loro ordine complessivo come nei diversi livelli di

²¹⁰ E 1P8S2; G II, p. 50, 1-6.

²¹¹ Cfr. E 1PP-1-8.

²¹² Cfr. R. Sasso, «Parcours du *De Deo* de Spinoza. Un exemple des fonctions de la systématique dans la constitution du discours philosophique», *Archives de Philosophie* XLIV (1981), p. 585; Id. «Discours et non-discours dans l'*Ethique*», *Revue de Synthèse*, XCIX (1978), pp. 295-297; G. Deleuze, «Studio formale del piano dell'*Etica* e del ruolo degli scoli nella formazione di questo piano», in Id., *Spinoza e il problema dell'espressione*, pp. 265 ss.

leggibilità in cui si articola, a favorire. Nella fattispecie, si potrebbe pensare che il passo riportato sia un espediente per far intendere una verità dedotta e «costruita» assiomaticamente *come se* si trattasse di una evidenza primaria: di fatto, l'«esistenza necessaria» di Dio è – in una prospettiva che il lettore non è ancora in grado di abbracciare –, il principio primo del reale e basta da solo a stabilire la sua intelligibilità integrale.

La situazione argomentativa che si produce nello scolio da cui si è riportato il passo presenta dei tratti peculiari; dato che si può riportare sia ai diversi livelli di leggibilità dell'*Ethica* sia alla plasticità concettuale del metodo geometrico. Entrambi infatti corrispondono all'esigenza di rivolgersi anche a coloro i quali non sono del tutto liberi da pregiudizi e devono apprendere i mezzi per liberarsi di quelle abitudini mentali che deformano ed ostacolano il loro intendimento. Se un paragone ci è lecito, diremo che ai tre generi di conoscenza: intelletto, ragione e immaginazione, possono venir associate tre discorsività, tre modi di espressione concettuale distinti.

Da una parte, la deduzione che fonda intuitivamente l'idea della cosa dall'interno – la sostanza che consta di infiniti attributi, ad esempio – in un *procedere* che va dal tutto alle parti ma nondimeno permette di cogliere la loro simultaneità, la necessità che le integra in un concetto unitario; dall'altra, c'è l'argomentazione scandita in passaggi logici e costruita ipoteticamente, dove l'intelligibilità non è posta immediatamente insieme all'oggetto ma richiede la mediazione di enti di ragione, lo svolgimento concomitante di più premesse o l'adozione di procedimenti per assurdo. A completare il quadro, poi, interviene una testualità relativamente autonoma dai procedimenti dimostrativi ma non per questo residuale, capace di esibire e spiegare alcune tesi fondamentali per contrasto o per comparazione allo scopo di eliminare gli errori che impediscono una corretta comprensione dei punti fondamentali sui quali si articola il movimento delle proposizioni, delle dimostrazioni e dei corollari.

Da tutto ciò consegue che il *De Deo*, come l'*Ethica* nel suo complesso, è un testo capace di rivolgersi a lettori più o meno formati filosoficamente: l'appendice, nella quale confluiscono tematiche già anticipate in diversi scolii, è posta al termine delle 36 proposizioni, ma nondimeno riassume e spiega quei punti irrinunciabili per accostarsi ai contenuti principali della dottrina metafisica e in questo senso essa rappresenta una propedeutica alternativa rispetto a quella posta in essere dagli assiomi e dalle definizioni. Mentre questi cioè si rivolgono ad un intelletto perfettamente formato, quella si rivolge all'opinione e al pensare come esperienza condivisa, connotata dai

confini incerti e fluttuanti tra noto e ignoto, dove le risposte occupano il posto delle domande e viceversa.

Insomma, l'equiparazione dei termini non è un aspetto tecnico isolato e le sue implicazioni problematiche non sono scontate, se si tiene conto della sua collocazione nell'*Ethica* e in altri luoghi dell'opera spinoziana. Poiché il primo caso è di gran lunga il più rilevante, bisogna tenere conto della discorsività differenziata e dei livelli di significazione che il testo dell'*Ethica* prevede, in virtù della sua stessa forma espositiva.

Accanto all'elemento sistematico e alla distribuzione formalizzata degli asserti si trova una componente per così dire dialettico-retorica, dove a fare la differenza è il rapporto con il destinatario che nel discorso si vuole instaurare. Prima di stabilire se in linea in linea di principio può valere o meno per Spinoza l'assimilazione di nozioni comuni e assiomi, tenuto conto del fatto che entrambe le denominazioni giungono al nostro con dei significati tecnicamente connotati, daremo alcuni ragguagli sulle origini storiche di quella che è una vera e propria sovrapposizione di significati. Questo ci aiuterà anche a mettere il differente peso specifico della questione in Descartes, dove si attua un passaggio irreversibile dall'idea dell'assioma come enunciato per sua propria natura primo e indimostrabile alla concezione moderna che lo considera un enunciato intelligibile per sé e indubitabile, ma non per questo indimostrabile.

3.2 NATURA E NOMI PROPRI DEI PRINCIPI DELLA CONOSCENZA DIMOSTRATIVA. ARISTOTELE, EUCLIDE E PROCLO

3.2.1 *L'inquadramento terminologico e concettuale dei principi negli Analytica Posteriora*

La prima trattazione organica e completa al riguardo dei principi della conoscenza dimostrativa si trova nei *Analytica posteriora* di Aristotele. È indubbio che il pensiero di Aristotele sotto questo riguardo è conforme alla concezione dei geometri contemporanei ma al tempo stesso si deve ammettere che lo Stagirita ha sostenuto sul conto dei principi della scienza in generale e della matematica in particolare delle tesi che hanno preso forma all'interno della sua teoresi, per cui è in funzione di questa che essi assumono un significato pregnante e concreto. Per quanto attiene alla natura degli assiomi, essa non può essere determinata se non a partire dalla chiara distinzione tra le

varie modalità dei principi della conoscenza dimostrativa come le ipotesi e le definizioni.

Cos'è che fa di un principio un principio? Il suo carattere "primo" cioè anteriore o incondizionato rispetto agli enunciati in cui si articola una data scienza. Più specificamente, l'assioma è vero di una verità "prima", cioè tale da fondare le conclusioni sillogistiche. Per lo stesso motivo esso è immediato –esclude da sé ogni termine medio dimostrativo – e intrattiene un rapporto costitutivo con la modalità del necessario.

Per Aristotele, chi ammette la dimostrabilità come tratto caratteristico di un sapere scientifico deve al tempo stesso riconoscere l'esistenza di premesse indimostrabili, laddove il processo che risale dalle conseguenze alle premesse contempla per forza di cose un punto di arresto: la dimostrazione infatti deve poggiare su qualcosa di stabile, la cui evidenza cioè non venga prodotta da altro o in riferimento ad altro²¹³. Quindi ogni conoscenza capace di verità è dimostrabile e in quanto tale deve discendere da principi "primi" che siano autoevidenti e immediatamente comprensibili:

È inoltre possibile riuscire a conoscere qualcosa, sulla base di taluni elementi già conosciuti in precedenza, e di altri elementi, la cui conoscenza si coglie nel tempo stesso in cui si giunge al risultato. Elementi di questo secondo tipo sono, ad esempio, tutti quegli oggetti che si trovano subordinati alla nozione universale, di cui si possiede la conoscenza²¹⁴.

Più avanti Aristotele stabilisce il requisito della priorità per quegli asserti che debbono fungere da principi: non basta postulare un'affermazione vera o (come per i Sofisti) comunemente assunta come vera, bisogna che in ogni caso esso risulti anteriore rispetto a ciò di cui va fornita una definizione o una dimostrazione²¹⁵. Posta la necessità di principi indimostrabili, il punto decisivo risulta essere quello attinente ai criteri di classificazione di tali principi e alla posizione dell'assioma in rapporto a tali criteri.

Purtroppo Aristotele fa riferimento a due criteri differenti: infatti, alcuni testi stabiliscono che i principi si suddividono in quelli «comuni» a tutte le scienze e quelli «propri» ossia peculiari di una singola scienza, mentre altri – assumendo i principi come

²¹³ Cfr. Aristotele, *Analytica Posteriora* I-3, 72b 5 ss. (d'ora in poi abbreviato come *AP*; si dà in cifra romana il numero del libro, in cifra araba quello del capitolo). Il sillogismo scientifico è qualificato dal fatto che le sue premesse sono vere, che sono prime ed immediate e anteriori e meglio note della conclusione. Quest'ultimo tratto implica che il grado d'intelligibilità, dalle premesse alle conseguenze, non sia identico.

²¹⁴ *AP* I-1, 71a 16-19. Tr. it. da Aristotele, *Organon*, a cura di G. Colli, Milano, Adelphi, 2003, p. 278 (prima ed. Torino, 1955)

²¹⁵ Cfr. *AP* I-10, 76b 20 ss.

asserti o proposizioni – distinguono quelli concernenti l'esistenza di un oggetto da quelli concernenti le relazioni tra i termini.

Distribuita in più contesti nei libri analitici e nei libri metafisici dello Stagirita, la tematizzazione dell'assioma configura un concetto che è corrisponde puntualmente a quanto sarà in seguito denominato da Euclide «nozione comune», tanto che, anche confrontando un documento fondamentale come il *Commentario al primo libro degli Elementi* di Proclo, non risulta abbastanza chiaro il motivo per il quale il matematico greco abbia adottato qui un termine di provenienza stoica. È questo un vero e proprio enigma, sul quale si darà qualche ragguglio più sotto.

Un'altra importante congruenza terminologica tra i testi aristotelici e quelli euclidei riguarda la determinazione del postulato rispetto all'ipotesi: se il discente non ha idea di ciò che viene affermato ma può dare comunque l'assenso, allora si ha un'ipotesi; quando ciò che viene asserto è ignoto e viene assunto a prescindere dall'assenso del discente, allora si ha un postulato. Proclo seguirà Aristotele al riguardo del distinguo tra assioma, postulato e ipotesi, confondendo tuttavia l'ipotesi con la definizione²¹⁶.

Sofferamoci ancora su Aristotele: se la scienza viene qualificata come una conoscenza dimostrativa, la riflessione sulla scienza deve soffermarsi sull'indimostrabilità di quelle premesse che sono prime o anteriori in senso assoluto. Ogni scienza deve discendere da principi primi che siano indimostrabili, autoevidenti e immediatamente comprensibili, cioè da assiomi la determinazione dei quali non può non tener conto da una parte di ciò che distingue i diversi campi di pertinenza di ciascuna scienza, dall'altra di ciò che li assimila in quanto differenti forme di conoscenza apodittica.

Tutte le scienze comunicano poi tra di esse in virtù delle proposizioni comuni (comuni d'altronde chiamiamo le proposizioni di cui ci si serve, in quanto da esse si fa discendere la dimostrazione, mentre comuni non sono già gli oggetti, riguardo ai quali si conduce la prova, né d'altra parte i riferimenti dimostrati). La dialettica inoltre comunica con tutte le scienze, e lo stesso avverrebbe per una scienza, che

²¹⁶ Cfr. T. L. Heath (a cura di), *Euclid's Elements*, New York, Dover, 1956, vol. 1, «Introduction», p. 122. Come accennato sopra, il tema dell'assioma negli *AP* (I-2, 72a 14 ss.) viene dapprima introdotto da Aristotele come principio sillogistico «immediato» e questo è un tratto che lo distingue dalla tesi pura e semplice. Più precisamente, principio del sillogismo è una tesi indimostrabile ma non indispensabile per apprendere qualcosa e l'assioma è invece una tesi indispensabile per apprendere; si dice ipotesi inoltre quella tesi che stabilisce l'esistenza di qualcosa, definizione quella che stabilisce il significato di qualcosa, ponendo in essere una relazione tra termini. Come vedremo più sotto, Proclo si muove nel contesto dell'epistemologia aristotelica nel suo discorso di secondo grado sulla geometria euclidea e tiene conto di questo distinguo (proposizioni significanti relazioni ed affermazioni di esistenza) per rendere conto della diversa natura dei principi geometrici.

tentasse di dimostrare le proposizioni comuni, ad esempio, la proposizione secondo cui, di un oggetto, una qualsiasi determinazione dev'essere affermata oppure negata, o quella secondo cui, quando da oggetti eguali vengono sottratti oggetti eguali, gli oggetti rimanenti sono eguali, o ancora qualche altra proposizione siffatta²¹⁷.

Come accennato, la proposizione comune o assioma di cui si parla equivale a ciò che negli *Elementi* sarà rubricato sotto la voce «nozione comune»: non a caso il secondo esempio riportato da Aristotele corrisponde proprio alla nozione comune 1 del primo libro. L'assioma è per Aristotele una determinazione universale che è al di là del molteplice e che al tempo stesso può essere riferita in modo non equivoco a diversi oggetti, cioè ai generi in funzione dei quali si differenziano i campi di pertinenza delle varie scienze: l'asserto che stabilisce che *quando da oggetti eguali vengono sottratti oggetti eguali, gli oggetti rimanenti sono eguali* rappresenta un principio o una proposizione fondamentale tanto per la geometria, scienza della grandezza, quanto per l'aritmetica, scienza dell'unità, o per la fisica, scienza del movimento.

La questione della necessità dell'assioma si pone però soltanto nel discorso filosofico, poiché le singole scienze non possono problematizzarla per sé senza venir meno ai loro compiti specifici. Dunque, gli assiomi sono comuni alle scienze, le ipotesi sono proprie o peculiari di ciascuna scienza e l'indagine sulla natura dell'assioma non è soltanto di pertinenza dell'epistemologia, ma rappresenta un aspetto rilevante per la filosofia tout court, in quanto è «Sapienza» e verte su ciò che è universale e conoscibile in senso eminente²¹⁸.

Ancora, il distinguo tra le scienze e la filosofia rimanda alla differenziazione degli assiomi rispetto alle ipotesi, posti a confronto secondo le già citate determinazioni del «comune» (?????) e del «proprio» (d???)²¹⁹. Nell'epistemologia aristotelica la trattazione dell'assioma è in larga misura connotata da tali determinazioni, per cui essa presuppone in più sensi il loro distinguo, a partire dall'assunto che ci sono principi indimostrabili comuni a tutte le scienze ed altri peculiari soltanto a determinate scienze. Ora, in questo secondo gruppo si trovano il *genere* cui appartiene la materia o il soggetto trattato e ciò che ne pone l'esistenza (il «che è»): la grandezza per la geometria, l'unità per l'aritmetica.

²¹⁷ AP I-11, 76a 26 ss. tr. it. cit. p. 305

²¹⁸ Cfr. Aristotele, *Metaphysica* I-2, 982a 20 ss.

²¹⁹ Sulla partizione aristotelica dei principi secondo «comune» e «proprio» cfr. M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze, Sansoni, 1965, pp. 259 ss. e K. Von Fritz, «Die a??a? in der griechischen Mathematik», *Archiv für Begriffsgeschichte* I (1955) pp. 24 ss. che apporta chiarimenti di cui si terrà costantemente conto nelle pagine che seguono.

È in particolare la geometria che richiede oltre ai generi e alle definizioni che ad esse sono subordinate e che esprimono attributi o proprietà fondamentali del genere, la posizione dell'esistenza di alcuni oggetti primitivi: si tratta dei postulati, cioè asserti indimostrabili che vanno assunti senza essere provati e che nondimeno prescindono dall'assenso di colui al quale viene impartito l'insegnamento. L'appartenenza di un predicato ad un soggetto è ciò che permette di ricondurre la specificità di una materia o di una discorsività scientificamente valida ad un dato genere dell'ente.

Se «comune» e «proprio» sono espressioni che nei testi dei *Analytica posteriora* sottendono un uso rigoroso, tuttavia esse non compaiono nei diversi luoghi della *Metaphysica* dove viene toccata la questione della possibilità di una considerazione per sé dei principi logici. Va rilevato che Aristotele non parla in nessuna delle due opere di «nozioni comuni» anche perché nei suoi scritti il termine «nozione» è inteso in un significato generico, non tecnico, mentre come sappiamo è tecnico e dotato di una collocazione terminologia precisa l'aggettivale «comune». Aristotele determina gli assiomi, in coerenza con le premesse che andiamo esplicitando, come «principi comuni» ovvero – forse per mettere l'accento sulla condivisione di questi da parte di tutti gli uomini – di «convinzioni comuni» indispensabili per argomentare o dimostrare qualcosa.

Per ora abbiamo potuto constatare come sia l'indimostrabilità che la comunanza – cioè il loro fare da tramite per le diverse scienze, come dice il passo citato – esprimono le note caratteristiche degli assiomi. Su questo punto i testi disponibili attestano una profonda concordanza, anche se muta – per ovvie ragioni – la prospettiva a partire da cui viene introdotto e considerato il tema. Lo Stagirita afferma il privilegio della metafisica rispetto alle altre scienze per via del fatto che quella si attiene alla natura dell'universale e non può limitarsi al riferimento agli assiomi o alla loro applicazione pura e semplice. Soltanto il filosofo coglie e riconosce la necessità di scandagliare la natura intrinseca dell'assioma, del principio comune a tutte le scienze.

Poiché il matematico si serve degli assiomi comuni, ma in una maniera particolare, sarà compito della filosofia prima studiare anche questi principi di cui fa uso il matematico. Infatti, l'assioma «se si sottraggono quantità uguali da quantità uguali, i resti sono uguali» è comune a tutte le quantità, ma la matematica prende l'assioma e lo applica ad una parte dell'oggetto d'indagine che le è propria: ad esempio, alle linee, agli angoli, ai numeri o a qualche altro determinato tipo di quantità... invece la

filosofia non svolge la sua indagine intorno ad oggetti particolari e in quanto dotati di caratteristiche particolari, ma svolge la sua indagine sull'essere e su ciascuna cosa in quanto è essere²²⁰

Questo stabilisce Aristotele per quanto riguarda i rapporti tra matematica e filosofia; ma la tematica dell'assioma concerne in modo più concreto i libri della *Metaphysica* allorché si tratta di decidere se la scienza della sostanza abbia dei titoli da rivendicare in merito allo studio dei principi della dimostrazione. Infatti, se la filosofia è una scienza dimostrativa nello stesso senso in cui lo sono le altre, non si vede perché essa debba assumere dei principi logici come oggetto di indagine in particolare. A ciò si può però obiettare che i principi logici, proprio perché sono quanto di più universale ci sia, valgono per tutte le realtà e da questo punto di vista il loro studio è di competenza della metafisica.

Anzi, proprio perché c'è una metafisica è possibile porre il problema di una conoscenza dei principi per sé: essa quindi comprende anche lo studio degli assiomi. In quanto valgono per tutti quanti gli esseri (dal punto di vista epistemologico, i «generi» che costituiscono la materia di ciascuna scienza), in tanto gli assiomi rientrano nel campo d'indagine di quella scienza che studia tutto l'essere e definisce in riferimento alla sostanza il significato preciso dell'«essere-in-quanto-essere».

Dobbiamo dire, ora, se sia compito di una unica scienza, oppure di scienze differenti, studiare quelli che in matematica sono detti «assiomi» e anche la sostanza. Orbene, è evidente che l'indagine di questi «assiomi» rientra nell'ambito di quell'unica scienza, cioè la scienza del filosofo. Infatti essi valgono per tutti quanti gli esseri, e non sono proprietà peculiari di qualche genere particolare di essere, ad esclusione degli altri. E tutti quanti si servono di questi assiomi, perché essi sono propri dell'essere in quanto essere, e ogni genere di realtà è essere. Ciascuno, però, si serve di essi nella misura in cui gli conviene, ossia nella misura in cui si estende il genere intorno al quale vertono le sue dimostrazioni. Di conseguenza, poiché è evidente che gli assiomi appartengono a tutte le cose in quanto tutte sono esseri (l'essere è infatti ciò che è comune a tutto), competerà a colui che studia l'essere in quanto essere anche lo studio di questi assiomi²²¹.

Introducendo il principio di non contraddizione Aristotele stabilisce che sta alla metafisica interrogarsi sullo statuto degli assiomi, assiomi che sono implicati dalle altre

²²⁰ *Met.* XI-4, 1061b 18 ss. Tr. it. da Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Napoli, Loffredo, 1968, vol. 2, p. 172.

²²¹ *Met.* IV-3, 1005a 19-28. Tr. it. cit. p. 297. Va almeno menzionata la seconda aporia nel libro terzo (*Met.* III-2, 996b 27 ss.), dove lo statuto dell'assioma è in qualche modo la posta in gioco nella problematizzazione del rapporto tra scienza della sostanza e conoscenza dei principi metafisici della logica.

scienze allo stato pratico e di cui invece la scienza dell'essere in quanto essere deve fornire l'esplicitazione teoretica.

Due sono gli argomenti di cui si avvale lo Stagirita, e cioè 1) che gli assiomi concernono stati di cose che valgono indistintamente per tutti gli esseri e non per uno o più generi ad esclusione di altri; 2) che l'essere senz'altra determinazione è ciò che è comune a tutto. Si vede bene che la scienza dell'essere inteso come determinazione universale comprende tra i suoi oggetti i principi di ogni conoscenza e lo fa per le ragioni opposte a quelle che fanno sì che le altre scienze facciano uso degli assiomi senza fornirne una trattazione per sé. Queste infatti constano di dimostrazioni su soggetti che rientrano in un dato genere, mentre quella studia una determinazione trascendentale rispetto ai diversi generi, cioè l'essere.

Bisogna puntualizzare ulteriormente questo aspetto. Per Aristotele ci sono assiomi «regionali» (specifici di una scienza, come l'aritmetica o la geometria) e «inter-regionali» (comuni alle scienze in quanto saperi dimostrativi); tuttavia, in quanto è “primo” per natura, l'assioma *stricto sensu* trascende ogni regione del sapere ed ogni genere di oggetto perché vale per l'ente nel suo complesso. Anteriori o primi rispetto agli assiomi «inter-regionali» saranno perciò enunciati come il principio di non contraddizione e tutti quei principi che sono i presupposti esterni di ogni coerenza dimostrativa, a prescindere dalle forme che essa assumerà per provare quello che deve provare.

Proclo terrà costantemente conto di questi aspetti cardinali, che noi lasceremo sullo sfondo per focalizzare ancora le posizioni degli *Analytica posteriora*. Nel capitolo 10 viene esplicitato il ruolo che hanno «comune» e «proprio» e ciò che ne pone la necessaria distinzione: sono comuni quei principi che sono utilizzabili per analogia da ciascuna scienza. Aristotele apporta come esempio l'assioma di uguaglianza già visto, che si ritrova all'inizio del primo libro degli *Elementi*: esso vale per tutte le scienze i cui oggetti implicano l'uguaglianza. I principi sono «comuni» anche perché non si può praticare alcuna scienza senza padroneggiarli, mentre quelli «propri» vengono impiegati e formulati da una determinata scienza in quanto ha in vista determinati oggetti.

Questi ultimi possono essere assimilati ad «ipotesi» seguendo le indicazioni che lo Stagirita dà in seguito; da essi derivano quelle definizioni che assegnano una figura logica precisa agli oggetti e ugualmente i postulati intesi come proposizioni che pongono l'esistenza di tali oggetti: la linea, il cerchio, l'unità ecc. Ciò che distingue i «comuni» in senso assoluto rispetto ai «propri» è inoltre il fatto che soltanto dei secondi

può darsi una definizione. Va sottolineato l'interesse di questa parte perché in essa vengono messi al vaglio e svolti i distinguo epistemologici e terminologici, non sempre univoci o chiari, dati in passaggi precedenti.

Principi in ogni genere chiamo poi gli oggetti, riguardo ai quali non è possibile dimostrare che sono. Da un lato, tanto per gli oggetti primi quanto per gli oggetti derivati da questi, noi assumiamo che cosa significhino; d'altro lato, per i principi è necessario assumere che sono, mentre per gli altri oggetti è necessario provarlo. Ad esempio, che cosa significhi unità, o che cosa significhino le nozioni di retto e di triangolo, noi l'assumiamo; d'altra parte, che l'unità sia e che la grandezza spaziale sia, bisogna assumerlo, e invece, che gli altri oggetti siano, occorre provarlo. Tra le proposizioni di cui ci si serve nelle scienze dimostrative, le une sono proprie di ciascuna scienza, mentre le altre sono comuni. Queste ultime sono tuttavia comuni in virtù di un'analogia, dal momento che ciascuna di esse è utile solo in quanto si applica al genere subordinato ad una data scienza. Proposizioni proprie, ad esempio, sono: la linea ha una natura cosiffatta, e: la nozione di retto ha una natura cosiffatta; una proposizione comune, ad esempio è: se da oggetti eguali si sottraggono rispettivamente oggetti eguali, gli oggetti rimanenti sono eguali. È tuttavia sufficiente assumere ciascuna di queste proposizioni comuni, in quanto si applica ad un certo genere: l'efficacia della proposizione sarà infatti identica, anche nel caso in cui, nella sfera della geometria, essa venga applicata alle sole grandezze spaziali, e non già alla totalità degli oggetti, oppure in cui, nel campo dell'aritmetica, essa venga applicata ai numeri. Propri sono poi anche gli oggetti, riguardo ai quali noi assumiamo che sono, e rispetto ai quali la scienza in questione considera le determinazioni per sé, così come, ad esempio, l'aritmetica si rivolge alle unità, mentre la geometria si riferisce ai punti ed alle linee²²².

Qui è rimarchevole che come esempi per il «comune» vengano date proposizioni esprimenti relazioni (assioma dell'uguaglianza), mentre gli esempi che stanno per il «proprio» hanno tutti a che fare con oggetti dei quali la formula afferma l'esistenza effettiva (unità, punto e linea): nei passaggi precedenti Aristotele non aveva stabilito la necessaria corrispondenza tra i due tipi di proposizioni e le determinazioni del principio assiomatico.

Soprattutto, com'è stato rilevato²²³, non è chiaro se l'assioma dell'uguaglianza (cioè la prima nozione comune negli *Elementi*: «cose che sono uguali ad una stessa sono uguali tra loro») possa essere ascritto parimenti ai principi comuni e ai principi propri: i testi euclidei rendono manifesto che esso fissa una relazione indimostrabile che è necessaria per la costruzione teorematologica di quella scienza, la geometria, che studia le figure collegandole tra loro e soprattutto opera dei confronti che richiedono

²²² AP I-10, 76a, 31 – 76b, 5. Tr. it. cit. pp. 301-302

²²³ Cfr. K. Von Fritz, *Die a??a?...*, cit., pp. 28 ss.

considerazioni di eguaglianza e diseguaglianza, pur riferendole invariabilmente alla grandezza.

3.2.2 *Proclo e lo strano caso delle «nozioni comuni» nel primo libro degli Elementi*

La teorizzazione aristotelica ha fornito un quadro solido e consistente al tema di riferimento, accostandolo dal versante che identifica i principi della scienza nelle proposizioni indimostrabili. Tale quadro non è ovviamente esente da ambiguità e difficoltà di vario ordine, tra le quali due ci sembrano particolarmente significative e influenti. Da una parte si registra la mancanza di un criterio unico e univoco per la classificazione delle proposizioni fondamentali in un sistema assiomatico; malgrado la posizione centrale del distinguo di comune e proprio, $\alpha\beta\gamma\delta$ e $\eta\theta$, i testi tengono conto dell'altrettanto fondamentale differenza tra proposizioni concernenti l'esistenza e proposizioni concernenti la relazione.

In Euclide e nelle matematiche posteriori le nozioni comuni, corrispondenti agli assiomi di Aristotele ($\alpha\beta\gamma\mu\alpha\tau\alpha$), indicheranno invariabilmente quelle affermazioni che fissano o fondano delle relazioni. Proclo, dal canto suo, ha cercato di combinare i due criteri di classificazione che nei testi aristotelici sono in concorrenza tra loro. Per lui le proposizioni fondamentali che determinano relazioni sono assiomi, quelle che impongono oggetti intelligibili per sé e realmente esistenti sono postulati ($\alpha\beta\gamma\mu\alpha\tau\alpha$). A complicare questo quadro interviene il secondo problema, e cioè che Aristotele da una parte distingue «postulati» e «ipotesi» con esiti in sostanza conformi ai principi di ordine delle formule euclidee, dall'altra assegna al «postulato» un significato più esteso per comprendere al suo interno anche affermazioni ipotetiche e in genere tutto ciò che può essere assunto senza essere provato. Sullo statuto epistemologico del postulato si danno insomma due descrizioni discordanti che non possono corrispondere ad un unico criterio²²⁴.

Uno sguardo sommario alla prima parte del primo libro degli *Elementi*, articolata in 23 definizioni ($\alpha\beta\gamma\delta$), 5 postulati ($\alpha\beta\gamma\mu\alpha\tau\alpha$) e 9 nozioni comuni ($\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota$)²²⁵, permette di constatare che questa parte non sarebbe stata scritta e composta come effettivamente è avvenuto senza il precedente tentativo aristotelico di raccogliere i principi in gruppi che fornissero lo schema per una distribuzione delle proposizioni.

²²⁴ Cfr. *ibidem.*, pp. 50 ss.

²²⁵ Cfr. A. Frajese-L. Maccioni (a cura di) *Gli Elementi di Euclide*, Torino, UTET, 1970, pp. 65-75.

Dallo Stagirita Euclide ha tratto l'idea che questi principi devono essere semplici ed universali, assegnando tuttavia alla semplicità una singolare torsione semantica.

Proprio la nozione di "elemento" che da il titolo all'opera marca un preciso punto di vista epistemologico, originale in quanto stabilisce che il principio dev'essere più evidente e più semplice della sua conseguenza, quindi più ampio e comprensivo rispetto ad essa; requisito cui corrisponde una concreta pratica teoremativa in cui costruzioni e dimostrazioni, problemi e soluzioni si collocano in un *continuum* dello spazio geometrizzato.

Va puntualizzato che in Proclo il concetto di "elemento" è denotato da premesse a carattere speculativo che lo portano a significare sia 'cose' che 'operazioni', sia oggetti che processi. Il termine greco che dà il titolo agli *Elementi di teologia* (opera correntemente che rappresenta il primo tentativo nella storia della filosofia di esporre geometricamente tematiche speculative), *στοιχειώδης*, è stato infatti tradotto con il latino *elementatio*, termine che innanzitutto designa un'azione tale da prevedere dei «fondamenti» ovvero dei «componenti» ultimi. Poiché presenta gli stessi tratti sia che lo si assuma dal punto di vista logico, epistemologico o ontologico, l'elemento può significare i teoremi che costituiscono l'alfabeto di una scienza. Questo aspetto del pensiero procliano si riallaccia direttamente al suo modo di considerare il capolavoro della matematica greca:

Ora alcuni teoremi di solito sono chiamati elementi, altri elementari, altri ancora sono definiti al di fuori dell'ambito di questi. Sono chiamati elementi quei teoremi la cui teoria conduce alla conoscenza degli altri, e dai quali ci proviene la soluzione dei dubbi che in questi avevamo. Perché, come ci sono principii primi, i più semplici e indivisibili del linguaggio scritto, ai quali diamo il nome di "elementi" e ogni parola ed ogni discorso è formato da questi, allo stesso modo ci sono dei teoremi che sono alla testa di tutta la geometria e hanno rapporto di principio coi teoremi seguenti, si applicano in tutti e forniscono la dimostrazione di molti casi particolari; e questi teoremi sono chiamati «elementi»²²⁶

Come parti costitutive e indivise della teoria, i principi sono analoghi alle lettere dell'alfabeto, senza le quali non è possibile che si dia qualcosa come la parola o il discorso. L'elemento non è ciò che definisce un ordine nel suo insieme, ma ciò in cui questo ordine può essere risolto qualora lo si intenda come una composizione di parti che contempla il semplice e il complesso, l'originario e il derivato; ogni scienza, in

²²⁶ Proclo, *Commentario al primo libro degli elementi*, a cura di M. Timpanaro Cardini, Giardini, Pisa, 1978, p. 76. Cfr. S. Bertrand, *Philosophie et mathématique chez Proclus*, Paris, Beauchesne, 1969, pp. 33 ss.

quanto è sapere dimostrativo, corrisponde in un certo modo e in una certa misura all'esigenza di ordinare i risultati di cui deve fornire un'esposizione, tenendo conto di criteri come quello che obbliga a fare economia degli assiomi, senza che questo debba significare una riduzione eccessiva²²⁷.

Il filosofo neoplatonico sottolinea le due accezioni che convivono all'interno del termine che dà il nome all'opera: da una parte «elementi» sono le conoscenze di base irrinunciabili per apprendere una certa disciplina scientifica, dall'altra «elementi» sono le chiavi di una precisa strategia sistematico-deduttiva, che procede dal semplice al complesso, che dimostra e costruisce e dove ricopre un'importanza incalcolabile proprio ciò che permette di sistematizzare i principi primi assegnando loro una classe e una denominazione a parte. Non a caso soltanto il primo libro degli *Elementi* fa precedere le proposizioni dimostrate dai tre gruppi separati di principi tra cui figurano le nozioni comuni.

Veniamo ora alla questione che c'interessa maggiormente: quelli che in Aristotele erano i «assiomi» comuni a tutte le scienze, nel capolavoro delle matematiche occidentali sono denominati con l'espressione «nozioni comuni». L'ascendente dell'epistemologia dei libri analitici rispetto a Euclide può essere provata dal fatto che egli annovera, come lo Stagirita, due generi di principi oltre le definizioni. Un rapporto almeno indiretto è indiscutibile. Va ricordato che l'edizione critica del testo greco²²⁸ ha stabilito, tenendo conto del commentario di Proclo, l'autenticità di cinque sulle nove «nozioni comuni» (vale a dire: prima, seconda, terza, settima e ottava – le rimanenti essendo probabili aggiunte successive), e si tratta di formule che ruotano attorno ad una definizione implicita di uguaglianza che la geometria adotta in riferimento alla grandezza²²⁹.

Che la denominazione sia genuinamente euclidea è confermato indirettamente dai testi del *Commentario* di Proclo, testi che tuttavia sembrano porsi a monte di tale scelta terminologica, le cui finalità e i cui moventi restano perfettamente incomprensibili ora come dovevano esserlo allora. L'atteggiamento di Proclo può risultare ambivalente, e per forza di cose lo è, in quanto egli adotta la terminologia aristotelica e parla invariabilmente di «assiomi» e solo quando s'imbatte nella questione

²²⁷ Cfr. Proclo, *Commentario*, cit., p. 167; pp. 76-77. Il filosofo neoplatonico fa un paragone tra gli elementi della scienza e le lettere dell'alfabeto. Presso i moderni è risultato più appropriato il paragone con le ruote degli ingranaggi, cioè con le parti ultime in cui può essere scomposto un dato macchinario, parti senza le quali esso non può produrre gli effetti in vista dei quali è stato disposto quel dato assemblaggio di pezzi.

²²⁸ Cfr. I. L. Heiberg, *Euclidis Elementa*, Leipzig, Teubner, 1883.

²²⁹ Cfr. l'introduzione di Frajese al primo libro degli *Elementi* (*Gli Elementi di Euclide*, cit. pp. 58-59).

ammette che c'è un significato di generico di «assioma» condiviso dagli Stoici, da Aristotele e dai geometri preeuclidei e concludendo che – in virtù di un non chiaro sistema di parentele teoriche – se per i primi «assioma» e «nozione comune» vanno equiparati, questo punto di vista che può essere accolto anche dagli altri²³⁰.

Le cose eguali ad una stessa sono eguali anche tra loro. E se cose eguali si aggiungono a cose eguali, le somme sono eguali; e se si sottraggono da cose eguali, i resti sono eguali. E il tutto è maggiore della parte. E le cose che coincidono sono eguali tra loro. Queste sono le nozioni a parere comune indimostrabili, chiamate «assiomi» in quanto sono ritenute vere da tutti, e sulle quali nessuno solleva obiezioni; perché spesso si chiamano senz'altro assiomi anche certe premesse che siano o propriamente immediate o abbiano bisogno solo di un qualche richiamo. e invero gli Stoici sono soliti chiamare «assioma» ogni semplice proposizione affermativa; e quando scrivono per noi delle opere dialettiche, le intitolano *Sugli Assiomi*. Più esattamente alcuni distinguono l'assioma dalle altre premesse e chiamano così una premessa che sia immediata e per se stessa credibile in ragione della sua evidenza, così come Aristotele e i geometri dicono; perché secondo loro, «assioma» e «nozione comune» sono la stessa cosa... Dimostrabili e indimostrabili dunque differiscono per natura gli uni dagli altri, e differente è il genere tra le scienze che si servono di premesse immediate, le quali colpiscono in modo assoluto per la loro evidenza, e quelle che, facendo uso di dimostrazioni, ricevono i principii da quelle, se ne appropriano e se ne servono a proposito per le loro conclusioni particolari²³¹.

Bisogna tenere presente che il commentatore alessandrino ha sempre fatto riferimento al quadro dell'analisi dei principi aristotelica, rielaborandolo a sua volta. A ciò è dovuta la sua tendenza a mettere da parte, per quanto possibile, la denominazione euclidea originale per parlare di assiomi e raccogliere questa classe di enunciati nell'insieme dei «principi comuni» insieme alle ipotesi e ai postulati. Proclo deve aver lavorato sui manoscritti contenenti il testo euclideo originario, senza interpolazioni, ed è da più punti di vista realistico attribuirgli una scelta precisa, consistente nel ricondurre alla terminologia aristotelica il prospetto dei principi dimostrativi contenuti all'inizio del libro primo degli *Elementi*.

Ciò risulta manifesto dal capitolo ottavo, che precede quello da cui è stato tratto il passo citato. Proclo affronta il problema del modo in cui di fatto avviene la distribuzione delle proposizioni fondamentali nel capolavoro delle matematiche greche, mutuando da Aristotele, oltre al quadro discorsivo generale, i significati di «ipotesi» e «postulato» che si riferiscono non alla trattazione schiettamente epistemologica, ma

²³⁰ Cfr. T.L. Heath, *Euclid's Elements*, cit. pp. 117 ss.

²³¹ Proclo, *Commentario*, pp. 165-166 (corsivi nel testo). Le cinque nozioni comuni riportate da Proclo sono quelle originali euclidee riprodotte da Heiberg invertendo l'ordine delle ultime due.

piuttosto ai suoi risvolti dialettici; com'è stato rilevato²³² Proclo apporta degli esempi che contraddicono le definizioni date dai *Analytica posteriora* al riguardo dell'ipotesi nelle scienze dimostrative.

Invece, nel differenziare assiomi e postulati il commentatore greco segue rigorosamente il criterio di demarcazione già visto, secondo cui gli assiomi sono «comuni» laddove le ipotesi sono «proprie»; sotto questo riguardo, il *Commentario* ci permette di riscontrare un parallelismo tra il testo euclideo e la teoria aristotelica, nel senso che alla corrispondenza semantico-concettuale tra «nozione comune» e «assioma» si affianca quella tra «postulato» e «ipotesi»²³³. Così, un assioma è una proposizione nota per sé cui viene dato un assenso immediato, mentre ipotesi è una nozione accolta dall'esterno e non suscita l'assenso (non le corrisponde alcuna evidenza), ma che nondimeno viene assunta dal discente; in quanto indimostrabile, l'ipotesi farebbe parte a pieno titolo dei principi delle scienze.

Più importante è il punto che fa la differenza tra assiomi e postulati. I primi sono assunti come manifesti in sé e – come dice il passo citato – sono appresi immediatamente come se si trattasse di nozioni «innate» *lato sensu*. I secondi invece ci costringono ad assumere dei contenuti o dei concetti di cui possiamo riconoscere l'effettività, ma senza che a ciò corrisponda un'evidenza immediata:

quando una cosa non è né conosciuta né ammessa dal discente, e tuttavia è assunta, allora, dice Euclide, questo si chiama “postulato”, come per esempio che tutti gli angoli retti sono eguali²³⁴.

Subito dopo il filosofo neoplatonico fa un'allusione al celebre postulato quinto, con il quale gli *Elementi* hanno fornito la più rigorosa sistematizzazione della teoria delle parallele e che invano alcuni matematici avrebbero tentato di riformulare in una chiave intuitiva. Proprio perché è il postulato per eccellenza, questo enunciato offre un riscontro sul carattere non-intuitivo dell'assenso che ad esso è dovuto. In altri termini, la proprietà che il postulato è in grado di ostentare non ha una controparte nella nostra intuizione, per quanto si tratti comunque di una proprietà semplice, di un *elemento* che troverà applicazione nelle costruzioni e nelle soluzioni dei problemi.

²³² T. L. Heath, *Euclid's Elements*, cit., p. 122

²³³ Proclo fa riferimento ad *AP* I-10, 76a 37ss; ritiene di seguire Aristotele, ma non esprime la natura dell'ipotesi come principio di conoscenza dimostrativa, mentre nel seguito confonde tra loro ipotesi e definizione, che lo stesso Aristotele aveva distinto.

²³⁴ Proclo, *Commentario*, p. 80

È importante osservare la circostanza che dopo aver dato una formulazione dei principi che si autodefinisce ortodossamente aristotelica, Proclo torni ancora una volta sulla terminologia logica degli stoici, in modo da dare ad intendere che essa è meno rigorosa rispetto a quella aristotelica: dove infatti questa ha operato delle distinzioni di concetto, quella ha assimilato e identificato termini e significati:

[...] in questo modo, dunque... si distinguono l'assioma e il postulato e l'ipotesi. Spesso, però, tutte queste cose sono chiamate ipotesi; così gli Stoici hanno chiamato assioma ogni semplice affermazione; cosicché secondo costoro anche le ipotesi sarebbero assiomi...²³⁵

Come si vede, questo passo concorda nella sostanza con quello citato sopra: per gli Stoici ogni proposizione semplice e di forma affermativa può essere chiamata assioma, in quanto il significato dei termini e il senso complessivo dell'asserto sarebbe accessibile ad ogni mente. I filosofi del Portico avrebbero posto in essere delle sostituzioni e delle sovrapposizioni terminologiche facendo leva su questo significato generico ed omnicomprensivo di «assioma», mentre su un punto soltanto Proclo esprime una riserva ed è quello che non a caso concerne la terminologia euclidea.

Certo, gli Stoici riducono i principi e le proposizioni fondamentali a quello che per loro è l'asserto elementare e più universale, cioè l'assioma, ma nondimeno allorché considera la peculiare autoevidenza che gli compete, lo stoicismo è in grado di distinguere la funzione logica dell'assioma e di identificarlo come «nozione comune». Confrontiamo ancora una volta il passo in questione:

[...] gli Stoici... distinguono l'assioma dalle altre premesse e chiamano così una premessa che sia immediata e per se stessa credibile in ragione della sua evidenza, così come Aristotele e i geometri dicono; perché secondo loro, "assioma" e "nozione comune" sono la stessa cosa....²³⁶

Questo resoconto sembra voler giustificare il dato che è di nostro interesse approfondire: il primo libro degli *Elementi* cioè manifesta una discontinuità terminologica che si giustappone all'indubbia continuità concettuale con l'elaborazione aristotelica.

L'identificazione di assiomi e nozioni comuni deve aver avuto luogo in precedenza ed essersi costituita nel seno di una visione della natura del discorso e della conoscenza che sarebbe stata estranea tanto ai geometri quanto allo Stagirita. La

²³⁵ *Ibidem*

²³⁶ *Ibid.* Sugli assiomi nello stoicismo ellenistico cfr. M. Pohlenz, *La Stoa*, Milano, Bompiani, 2005, pp. 83 ss.

concordanza dei punti di vista resta del tutto esterna, così come esterno ai rispettivi sistemi teorici è – a conti fatti – il tratto che accosta tra loro le nozioni comuni stoiche e quelle euclidee.

Di fatto, è possibile individuare un margine di assimilabilità semantico-concettuale soltanto qualora s'intenda che la qualificazione delle nozioni comuni euclidee designa il loro essere condivise da tutte le menti e diffuse presso tutti gli uomini²³⁷. Tale accezione trova un riscontro preciso nell'impiego aristotelico di *κοινὰ*, la cui semantica comprende tanto questo aspetto del consenso generalizzato quanto, all'altro estremo, quello dell'universalità logica (comune vuol dire valido per ogni cosa)²³⁸. Se però le nozioni comuni euclidee equivalgono agli assiomi aristotelici in funzione della prima accezione dell'aggettivale, cade ogni pertinenza all'analisi dei caratteri e delle funzioni epistemiche dei principi negli *Analytica posteriora*.

Nondimeno, Proclo utilizza nella quasi totalità dei casi il termine *ἀπόδειξις* per riferirsi alle *ἀπόδειξεις* euclidee; scelta questa che non attesta soltanto la dipendenza dall'epistemologia aristotelica, ma anche – probabilmente – la consapevolezza che il secondo termine si riferisce ad una dottrina, quella crisippea, fundamentalmente diversa da quella aristotelico-euclidea, a partire dal semplice fatto che designa con quel termine delle rappresentazioni e non degli enunciati.

Si è visto che Proclo fa riferimento al quadro terminologico ed epistemologico portato fuori da Aristotele e proprio perché è in grado di riconoscerne la pertinenza rispetto agli enunciati che fanno da premessa al primo libro degli *Elementi*, non può sentirsi a suo agio di fronte alla sostituzione terminologica presuntivamente operata da Euclide, della quale doveva ignorare il movente. Proclo sapeva che questa scelta non poteva essere frutto di una confusione e quanto dice ci lascia ritenere che mentre egli scriveva, in concomitanza con la diffusione dei testi euclidei ma non necessariamente a causa di questi – più probabilmente per via della corruzione del significato del termine e della dottrina stoica ad opera delle scuole peripatetiche –, «assioma» e «nozione comune» erano divenute intercambiabili.

Inoltre, sembra che il glossatore degli *Elementi* abbia qualche ragione particolare per attribuire a non ben identificati pensatori dello Stoicismo la responsabilità di questa equiparazione indiretta, comunque foriera di equivoci. Sembra paradossale quanto osservato sopra, cioè che l'assimilazione della nozione comune stoica ai principi

²³⁷ Così K. Von Fritz, *Die ἀπόδειξις*, cit. p. 45, nota 60

²³⁸ Sulle occorrenze principali dell'aggettivo, che evidenziano questo doppio registro, cfr. R. Todd, *The Stoic Common Notions*, cit., p. 61

dimostrativi euclidei non può avvenire se non a condizione di togliere alla seconda la sua rilevanza epistemologica, dipendente dal valore semantico dell'aggettivale ??????

Al tempo stesso però il filosofo neoplatonico allude all'impiego tecnico dello stesso aggettivale nei testi aristotelici, quando afferma «così come anche Aristotele e i geometri dicono». Quindi da una parte doveva tener conto del minimo comun denominatore semantico riferito sopra, dall'altra egli era indispensabile mettere la questione come se il senso reale dell'equiparazione tra i due usi risiedesse già e comunque nella nomenclatura adottata dai geometri. Per chiudere, riportiamo le parole di uno specialista il quale, in virtù della sua conoscenza perfetta della teoria crisippea della ?????a?????a?, si è potuto pronunciare come segue sul conto di Proclo:

Proclus himself uses the terminology of the ?????a?????a? in a variety of ways... some of them akin to the Stoic usage. That he describes them in their appearance in Euclid as equivalent to ??? *μῆτα* seems to be an intelligent comment based on pre-established usage, not a guarantee of their authorship. I conclude, then, that at least the term ?????a?????a? at the head of these axioms is not genuine, but was probably used in imitation of the Peripatetic perversion of the original Stoic term in this sense²³⁹.

3.3 DESCARTES: DALLE NOZIONI SEMPLICI ALLA PROVA ONTOLOGICA *MORE GEOMETRICO DISPOSITA*

Veniamo a Descartes: il teorico del *cogito* innova le modalità del discorso filosofico e ne fa l'interprete legittimo della nuova configurazione intervenuta nella geografia dei saperi con la rivoluzione scientifica. Com'è noto, i due estremi attraverso i quali si svolge questo progetto corrispondono grosso modo alla rifondazione della metafisica e alla formulazione dei «principi» di ogni sapere certo, capace di verità e autofondato. In linea di fatto, se non di diritto, sono i successi delle matematiche e le loro applicazioni a fornire un impulso ed un esempio per il rinnovamento del discorso filosofico il quale, se può tradurre le esigenze dei nuovi saperi nel programma di una *Mathesis Universalis*, nondimeno comporta una riflessione sui principi che assicurano ogni sapere ad un medesimo terreno, solido perché comune e viceversa.

La riflessione che verte sui principi non consisterà né un'elaborazione di secondo grado delle modalità del sapere dimostrativo, come in Aristotele, né tanto meno approderà ad una forma di esposizione geometrica che sia al contempo il segno e la

²³⁹ R. Todd, *The Stoic Common Notions*, cit., p. 73, nota 78

causa di un rigore logico e argomentativo pari a quello ottenuto dalle scienze più astratte, come in Spinoza. Al pari di suoi predecessori e contemporanei, tra i quali gli estensori delle *Secundae Objectiones* che gli richiedono un versione geometrica della prova ontologica, Descartes considera tale modo di esposizione uno stratagemma nell'ordine degli argomenti, che può avere un'utilità didattica ma non si può ritenere peculiarmente adatto alle materie filosofiche.

Più precisamente, il teorico del *cogito* non ritiene il metodo geometrico adatto ad esporre in forma sintetica una dottrina metafisica; se la spiegazione dell'esistenza di Dio e della distinzione tra mente e corpo umani può essere formulata in uno "stile euclideo", è per via del fatto che essa va interpretata a partire dalla dicotomia epistemologica di analisi e sintesi, della quale si gettano le fondamenta in alcuni passaggi delle *Secundae Responsiones*²⁴⁰. Le *Meditationes de Prima Philosophia* avevano seguito la via analitica e per quanto riguarda la via sintetica, le stesse formulazioni *more geometrico dispositae* non mutano in nulla i criteri e i modi della dimostrazione. Caratterizza la sintesi il suo procedere da «nozioni prime» e la necessità di esplicitare ogni passo e ogni nesso argomentativo nel dettaglio.

In altri termini, il metodo di esposizione non è in grado di determinare e fondare l'ordine delle ragioni e la connessione delle prove, perché non è determinato in ragione della natura dell'oggetto da dimostrare (come in Spinoza) ma si riferisce a condizioni di natura logica e psicologica. Torneremo più sotto sull'appendice geometrica alle *Secundae Responsiones*, poiché questo testo cartesiano ci fornisce un riscontro imprescindibile per la questione spinoziana che va messa a fuoco.

Come si diceva, il rigore e l'universalità della filosofia rimandano alla sua capacità di esporre in un ordine di ragioni coerente ed autosufficiente i punti fermi del sapere e le loro immediate implicazioni, dando conto della loro chiarezza e distinzione lungo la catena dei passaggi deduttivi. La filosofia può formulare nella loro ampiezza e nelle loro implicazioni i principi della conoscenza vera perché e nella misura in cui è in grado di attenersi al meccanismo della pura produzione di evidenze, destituendo una volta per tutte le istanze del dubbio.

Se ci considera la prefazione dei *Principia philosophiae* – pubblicati in francese nel 1644 e in seguito tradotti in latino con lievi variazioni²⁴¹ –, si può cogliere a grandi

²⁴⁰ Cfr. A.T. VII p. 155 ss. Cfr. E. De Angelis, *Il metodo geometrico nella filosofia del '600*, Firenze, Le Monnier, 1964, pp. 62 ss.; J.-M. Beyssade, «Scientia perfectissima. analyse et synthèse dans les *Principia*», J.-R. Armogathe-G. Belgioioso (a cura di), *Descartes: Principia Philosophiae (1644-1994)*, Napoli, Vivarium, 1996, pp. 8 ss.

²⁴¹ Cfr. A. T. IX pp. 4 ss.

linee un orientamento epistemologico che nei suoi moventi intrinseci non appartiene al solo Descartes, ma a tutta la stagione del razionalismo. Una conoscenza che possa dirsi perfettamente razionale prevede la forma deduttiva, cioè dimostrativa, delle matematiche, le quali partono da principi evidenti per sé o da proposizioni prime – assiomi o postulati – la cui verità s’impone all’anima e da qui deducono delle conseguenze altrettanto vere e certe quanto lo sono i principi.

I principi trasmettono cioè la verità alle conseguenze attraverso la deduzione, che a sua volta mette in luce relazioni d’identità o d’implicazione tra conseguenze e principi; bisogna distinguere inoltre, secondo Descartes, questi principi rispetto a quelli che poggiano esclusivamente su evidenze soggettive (opinioni e pregiudizi) che comportano una razionalità di grado inferiore. Il criterio per distinguere i principi razionali veri e propri consiste quindi nella semplicità che è loro propria – non possono essere scomposti in parti più semplici –, cui va ad aggiungersi l’indubitabilità²⁴²: poiché resistono alla prova della contraddizione logica e non ripugnano all’esigenza di formare ulteriori rappresentazioni o di articolare un discorso coerente.

Tali principi o cause prime devono essere cercati e sviluppati da parte della mente attenta in quanto sono chiari per se stessi (cioè il loro oggetto non può essere equivocato) e distinti (il loro contenuto è manifesto). Si tratta di un’evidenza attestata dalla ragione e non dai sensi, che poggiano esclusivamente sui dati dell’esperienza; oggettiva ed universale, l’evidenza è indotta e provocata volontariamente tramite il ricorso al dubbio metodico. La deduzione poi non ammette alcuna soluzione di continuità nella concatenazione di proposizioni. Non ammette proposizioni non dimostrate anteriormente che non coincidano con i principi stessi: in altri termini – qui sta il punto – tutte le proposizioni, che identificano e individuano conoscenze razionali, non devono essere dimostrate e dimostrabili se non a partire dai principi formulati, in modo tale che esse non manifestino null’altro che la verità evidente di questi ultimi. La fonte o la causa dell’evidenza risiede dunque nei principi ed è percepibile nell’implicazione delle conseguenze nelle loro premesse.

Per Descartes, insomma, la filosofia – non consistendo in altro che nella conoscenza universale unificata in base a verità concernenti l’anima e il corpo, il pensiero e l’estensione, nonché la natura dei loro rapporti –, dev’essere interamente

²⁴² Tornando a commentare il *De Veritate* di Herbert Cherbury, del quale rifiuta il criterio del *consensus hominum*, Descartes scriverà a Mersenne, traduttore dell’opera: «J’ai bien remarqué que Mr. Herbert prend beaucoup de choses pour notions communes qui ne le sont point; et il est certain qu’on ne doit recevoir pour notion, que ce qui ne peut être nié de personne» A. T. II p. 629 (corsivo nostro).

dedotta dai principi della ragione, il cui ordine prescinde dai dati dell'esperienza sensibile e dalle relazioni causali interpretate in chiave di successione temporale. Questi infatti non manifestano alcun nesso evidente, che possa essere riportato, tramite identificazioni o implicazioni transitive, allo schema che lega tra loro premessa e conseguenza. Conoscere significa dunque razionalizzare la natura; per Descartes non ci sono differenze tra dimostrazione logica e prova sperimentale perché entrambe rientrano, con pari titoli, nell'operare che è peculiare alla ragione, intesa in chiave assiomatico-deduttiva.

Per tutte queste ragioni, il filosofare cartesiano ha in vista in modo peculiare i «principi», principi che però non sono connotati, come in Aristotele, dalla loro indimostrabilità quanto piuttosto dalla loro indubitabilità, che – una volta ottenuta mediante la posizione del *cogito* – obbliga a fondare l'intero sistema del sapere sulla verità dell'esistenza di Dio e sulla conoscenza della sua natura infinita. A questo proposito ci riesce molto istruttivo fare riferimento ad un passo dove Descartes stabilisce che lo spirito umano può procedere indefinitamente in avanti sulla via del sapere costruendo dimostrazioni per tramite delle nozioni comuni di cui dispone, sebbene la certezza che così si produce ha un limite intrinseco, cioè appare assolutamente fondata se e fintantoché la nostra attenzione si sofferma sui nessi dimostrativi.

Le nozioni comuni non producono cioè conoscenze indubitabili, in quanto da sole non ci permettono di regredire al fondamento ultimo del vero e dell'intelligibile. Il perché è ben noto: per Descartes le matematiche hanno bisogno della metafisica e della teologia, in quanto la necessità dei numeri, delle figure ecc. poggia in definitiva sulla libertà di fare altrimenti che va ascritta a Dio.

Cum autem mens, quae se ipsam novit, et de aliis omnibus rebus adhuc dubitat, undiquaque circumspicit, ut cognitionem suam ulterius se extendat: primo quidem invenit apud se multarum rerum ideas, quas quamdiu tantum contemplatur, nihilque ipsis simile extra se esse affirmat nec negat, falli non potest. Invenit etiam communes quasdam notiones, et ex his varias demonstrationes componit, ad quas quamdiu attendit, omnino sibi persuadet esse veras. Sic, exempli causa, numerorum et figurarum ideas in se habet, habetque etiam inter communes notiones, quod si aequalibus aequalia addas, quae inde exurgent erunt aequalia, et similes; ex quibus facile demonstratur, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, etc.; ac proinde haec et talia sibi persuadet vera esse, quamdiu ad praemissas, ex quibus ea deduxit, attendit...²⁴³

²⁴³ Descartes, *Principia* I § 13; A.T. VIII-1 p. 9, 14-29

In questo passo le «nozioni comuni» sono intese nella loro accezione euclidea, quindi si può dare per scontata l'assimilabilità della denominazione al concetto già aristotelico di assioma: una evidenza immediata la cui necessità in qualche modo è posta insieme a quella della dimostrazione. Coerentemente con lo svolgimento progressivo dei *Principia*, il tema ritorna nell'ultimo articolo della seconda parte e sintetizza il punto di vista dell'autore al riguardo del suo approccio meccanicistico. In breve, la materia va assunta come intelligibile nella misura in cui i concetti che la interpretano sono equiparabili alla «nozione semplice» a partire dalla quale viene costruito lo spazio geometrico, ovvero la quantità. Tuttavia, come mostrano altri luoghi che andiamo a citare, le nozioni semplici non diventano materia di dimostrazione senza essere coordinate tramite le nozioni comuni.

Allorché rivendica che la fisica deve dedurre i propri concetti e costruire le proprie dimostrazioni a partire da nozioni comuni, Descartes si colloca in un ordine d'idee molto vicino a quello che secoli prima aveva imposto la parentela (più o meno stretta, a seconda dei punti di vista) tra Aristotele e Euclide. In linea di principio (è proprio il caso di dirlo), se le dimostrazioni devono essere egualmente certe per la fisica come per la geometria o per l'analisi matematica, allora i principi devono essere in ultima analisi gli stessi: devono essere principi comuni, *??a? ??a?*. Le possibilità di costruzione e di simulazione che offrono le discipline matematiche più astratte devono corrispondere allo scopo di ricostruire i fenomeni. Le nozioni comuni sono intese tanto come «principi comuni» quanto come garanti della dimostrabilità che inerisce a ciascun soggetto d'indagine.

[...] suppono meos lectores vel prima elementa Geometriae jam movisse, vel saltem ingenium satis aptum habere ad Mathematicas demonstrationes intelligendas. Nam plane profiteor me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem, quam Geometrae quantitatem vocant, et pro objecto suarum demonstrationum assumunt; ac nihil plane in ipsa considerare, praeter istas divisiones, figuras et motus; nihilque de ipsis ut verum admittere, quod non ex communibus illis notionibus, de quarum veritate non possumus dubitare, tam evidenter deducatur, ut pro Mathematica demonstratione sit habendum. Et quia sic omnia Naturae Phaenomena possunt explicari, ut in sequentibus apparebit, nulla alia Physicae principia puto esse admittenda, nec alia etiam optanda²⁴⁴.

Come si vede, la fisica è in grado di produrre evidenze e verità nella stessa misura in cui lo è la matematica. Spinoza accoglierà e farà sua questa pregiudiziale proprio nel momento in cui si cimenterà nell'esposizione geometrica dei *Principia philosophiae*:

²⁴⁴ *Ivi* II § 64; A.T. VIII-1 pp. 78, 26 – 79, 11

quest'ordine di esposizione infatti produrrà dei cambiamenti all'interno della deduzione senza alterare il punto di vista principale della teoria, che è meccanicista e determinista. In questo modo Spinoza si troverà a rettificare, senza con ciò venir meno alla sua dichiarazione di fedeltà alla concezione cartesiana, quegli aspetti che indeboliscono o pregiudicano il postulato determinista, come l'elemento d'indeterminazione che viene introdotto grazie alla libertà divina. Ciò comporta dal punto di vista del pensatore olandese l'eliminazione di tutti quegli aspetti che non possono essere ricondotti ai principi di una formulazione integralmente meccanicista²⁴⁵.

L'assiomatizzazione dello scritto cartesiano del 1644 affetta il contenuto della teoria ivi formulata proprio nella misura in cui comporta un'elaborazione critica di quelle nozioni che non sempre risultano sufficientemente chiare ed univoche in modo da rispettare l'orientamento di fondo della nuova concezione della natura. Lo stesso vale, *mutatis mutandis*, per quanto riguarda la prima parte: sfruttando appieno le risorse del modo di esposizione che gli è congeniale, il pensatore olandese rielabora punti-cardine come l'«io penso» e la prova aposteriori dell'esistenza di Dio, ma lo fa rispettando il pensiero dell'autore e soprattutto le finalità didattiche che avevano occasionato la riscrittura del testo prima che si profilasse la possibilità della sua pubblicazione, nel 1663.

Torniamo però a Descartes: di per sé l'assimilazione del termine e del concetto euclideo non ci suggerisce molto e dovrebbe portare spontaneamente all'equiparazione di assiomi e nozioni comuni che in effetti è attestabile in più luoghi dell'opera filosofica cartesiana. Tuttavia c'è un aspetto che, qualora sia possibile considerarlo isolatamente, connota in termini peculiari e non scontati il rapporto di Descartes con le «nozioni» di «di» Euclide. Sopra abbiamo visto che nell'epistemologia implicita degli *Elementi* i concetti primitivi sono intesi come idee semplici e indivisibili, che c'è un ordine proprio ai principi della trattazione geometrica vera e propria perché la deduzione muove dal semplice al complesso ininterrottamente ed esige una trama dimostrativa omogenea, in qualche modo analoga al *continuum* dello spazio geometrizzato.

Anche Descartes lega tra loro il «semplice» e l'«autoevidente»: ci sono idee di cui siamo certi spontaneamente e immediatamente e sono nozioni di per sé scevre da ogni elemento di falsità. Si tratta di idee affidabili nella loro semplicità proprio in quanto per essere comprese non richiedono l'intervento di ulteriori nozioni equivocabili,

²⁴⁵ Cfr. A. Lécrivain, «Spinoza et la physique cartésienne», *Cahiers Spinoza* I (1977), pp. 236-265; Id. «Spinoza et la physique cartésienne: la partie II des *Principia* (suite)», *Cahiers Spinoza*, II (1978), pp. 93-206.

il cui senso varia completamente a seconda del concetto in cui si trovano. Nella spiegazione della dodicesima *Regula* Descartes assegna una funzione determinata, conforme allo spirito se non alla lettera della costruzione euclidea: le nozioni semplici cioè vengono legate tra loro in virtù delle nozioni comuni che quindi andrebbero intese come proposizioni esprimenti relazioni, indispensabili per la «sintassi» dei concetti di una data scienza. Stando a questo testo, dunque, ci sarebbero nozioni di nature semplici (note per sé) che vengono poste in relazione dalle nozioni comuni. Leggiamo il passo dalle *Regulae*:

Huc etiam referendae sunt communes illae notiones, quae sunt veluti vincula quaedam ad alias naturas simplices inter se conjungendas, et quarum evidentia nititur quidquid ratiocinando concludimus. Hae scilicet: quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se; item, quae ad idem tertium eodem modo referri non possunt, aliquid etiam inter se habent diversum, etc. Et quidem hae communes possunt vel ab intellectu puro cognosci, vel ab eodem imagines rerum materialium intuentem²⁴⁶.

Così Descartes. L'idea che le nozioni comuni possano essere idee o percezioni del puro intelletto e al tempo stesso partecipino della conoscenza sensibile mostra una riflessione che resta legata ad una nozione della verità connotata in termini matematici. Come attesta un passo che si trova più sopra (ibid. p. 418), l'entità geometrica può essere considerata per sé, senza astrarre questa o quella sua nota caratteristica, anche qualora la si consideri come una cosa sensibile. La figura viene oggettivata dalla nostra facoltà razionale e le sue proprietà sono simultaneamente “percepibili” ed “intelligibili”.

È in questo secondo senso che le verità matematiche forniscono lo schema per l'identificazione di assiomi e nozioni comuni sotto l'egida delle «verità eterne». Una questione sottesa a questi passaggi è che mentre in matematica le nozioni prime non creano difficoltà particolari per via del loro carattere intuitivo, del tutto diversa è la situazione per la metafisica metafisica: qui le nozioni prime (Dio o l'anima) e i teoremi fondamentali risultano del tutto estranee ai sensi e soprattutto vanno in senso contrario rispetto ai pregiudizi. In breve, che Dio esiste è altrettanto vero che gli angoli interni di un triangolo eguagliano la somma di due retti; ma un conto è provare l'una e un conto è provare l'altra cosa.

Quanto visto ci permette di rilevare che in Descartes non c'è un distinguo pregnante e pertinente della nozione comune rispetto all'assioma, mentre gode di uno statuto epistemologico a parte, malgrado le oscillazioni semantiche, la nozione

²⁴⁶ Descartes, *Regulae ad directionem ingenii* XII; A.T. X pp. 419, 24 – 420, 2

semplice. Va da sé che, stante la sovrapposizione terminologica di cui forniremo altri ragguagli, il pensatore francese non avrebbe avuto nulla da eccepire alla sostituzione delle denominazioni che ha nel testo euclideo il suo luogo d'origine. È chiaro peraltro che Descartes non poteva dedicare un'attenzione particolare, viste e considerate le sue opinioni al riguardo del modo di esposizione geometrico.

L'assimilazione di assioma e nozione comune avviene sulla base comune delle «verità eterne», cioè quei teoremi metafisici fondamentali che sono implicati dalle figure argomentative del discorso filosofico, ma non ricevono il ruolo di principi ordinatori delle prove come avviene nelle nozioni comuni della geometria euclidea.

La situazione dei testi mostra che c'è da una parte un riferimento circoscritto e specificato alla nozione comune che prevede la sua assimilazione all'assioma *via* Euclide e che si rifà al suo carattere di “connettivo” (la *Regula* dodicesima citata sopra parlava di *vincula*) in rapporto a quel “sostantivo” che è l'idea semplice; dall'altro che è altrettanto manifesta la tendenza a rendere intercambiabili denominazioni come: «idea innata», «verità nota per sé», «nozione comune», «assioma», «nozione semplice», «verità eterna»²⁴⁷.

Nell'articolo 49 Descartes fornisce, a scopo esemplificativo, un'enumerazione di verità eterne (*alias* nozioni comuni, *alias* assiomi) che differiscono per provenienza e pertinenza. Si osserverà che tra queste occupa una posizione privilegiata, in quanto espressione del principio di ragion sufficiente, la formula «nulla si fa dal nulla», *ex nihilo nihil fit*. Al tempo stesso, bisogna tenere conto che la menzione delle nozioni comuni nel testo cartesiano integra una preliminare partizione delle cose «percepibili» in due classi fondamentali e cioè cose ed affezioni delle cose (*res rerumque affectiones*) da una parte, verità eterne (*aeternas veritates*) dall'altra – con la clausola che le seconde non possono essere passate in rassegna altrettanto agevolmente delle prime:

[...] haec omnia tanquam res, vel rerum qualitates seu modos, consideramus. cum autem agnoscimus fieri non posse, ut ex nihilo aliquid fiat, tunc propositio haec: *Ex nihilo nihil fit*, non tanquam res aliqua existens, neque etiam ut rei modus consideratur, sed ut veritas quaedam aeterna, quae in mente nostra sedem habet, vocaturque communis notio, sive axioma. Cujus generis sunt: *Impossibile est idem simul esse et non esse: Quod factum est, infectum esse nequit: Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat*: et alia innumera, quae quidem omnia recenseri facile non possunt, sed nec etiam ignorari, cum occurrit occasio ut de iis cogitemus, et nullis praejudiciis excaecamur²⁴⁸.

²⁴⁷ Cfr. ad es. *Principia* I § 39, § 49.

²⁴⁸ *Principia* I § 49; A.T. VIII-1 pp. 23, 24 – 24, 6 (corsivi nel testo)

Il problema di un'enumerazione esaustiva e soddisfacente delle nozioni comuni probabilmente si rifà al fatto che in tanti luoghi della tradizione filosofica ad un riferimento pregnante alle nozioni comuni, intese come proposizioni fondamentali, si è spesso associata la mancanza di una loro esplicitazione e classificazione (Spinoza non farà eccezione). Il dato interessante è che però nell'articolo successivo il filosofo francese esprime quella che può sembrare una riserva di fondo: le verità eterne sono percepite chiaramente con necessità, ma soltanto dalle menti che non sono offuscate dai pregiudizi.

Et quidem, quantum ad has communes notiones, non dubium est quin clare ac distincte percipi possint, alioqui enim communes notiones non essent dicendae: ut etiam revera quaedam ex ipsos non aequae apud omnes isto nomine dignae sunt, quia non aequae ab omnibus percipiuntur. Non tamen, ut puto, quod unius hominis cognoscendi facultas latius pateat quam alterius; sed quia forte communes istae notiones adversantur praejudicatis opinionibus quorundam hominum, qui eas idcirco non facile capere possunt: etiamsi nonnulli alii, qui praejudiciis istis sunt liberi, evidentissime ipsas percipiunt²⁴⁹.

Nella prospettiva del filosofo francese le nozioni comuni sarebbero condivise da tutti gli uomini soltanto in linea di principio, mentre in linea di fatto, per quanto la ragionevolezza (o il buon senso) sia distribuita egualmente presso tutti gli uomini²⁵⁰ il pregiudizio le fa da ostacolo, al punto che non tutti siamo capaci allo stesso modo di dirigere la nostra attenzione su queste verità.

È ora importante puntualizzare che c'è l'autore delle *Meditationes* non si riferisce al pregiudizio in termini vaghi o generici, ma è in grado di indicarne con cognizione di causa la pertinenza e gli effetti proprio in ragione del problema della produzione di evidenze in filosofia, che è stato toccato più sopra a proposito delle *Secundae Responsiones*. L'esigenza di individuare il pregiudizio e di connotarne la natura è legata alla presa d'atto della difficoltà peculiari alla metafisica e in particolare alla prova ontologica; ciò è attestato in particolare da un testo che segue la dimostrazione della prima proposizione dell'abbozzo geometrico cartesiano, di cui si dirà tra breve.

Intanto, possiamo constatare che tale esigenza di specificare la natura del pregiudizio ottiene un preliminare chiarimento nelle *Primae Responsiones*, dove Descartes osserva che gli uomini sono abituati a distinguere in tutte le cose e per tutte le

²⁴⁹ *Ivi* I § 50 A.T. VIII-1 p. 24, 7-18

²⁵⁰ Cfr. le celebri parole d'introduzione al *Discours de la methode*: «ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien» A. T. VI p. 2, 12-13.

cose l'essenza rispetto all'esistenza e sono incapaci di esercitare l'attenzione necessaria per vedere come la natura di Dio contempra necessariamente l'esistenza. Infatti l'animo umano è così costituito da non saper distinguere immediatamente ciò che appartiene all'essenza di una cosa rispetto a ciò che le viene attribuito da una finzione dell'intelletto. Di per sé il senso comune non dispone di un criterio per stabilire se l'esistenza ascrivibile alla natura divina è o non è una finzione, un'idea che simula un oggetto ma alla quale non corrisponde alcuna realtà.

Se anche possiamo ritenere che l'esistenza appartiene all'essenza di Dio, non possiamo decidere se Dio esiste effettivamente oppure se è una costruzione della mente, perché si tratta comunque di qualcosa che non cade sotto i sensi, che non può essere intuito. Si capisce che le qualità a partire dalle quali la geometria può formulare i suoi teoremi e risolvere i suoi problemi non possono avere lo stesso riscontro nell'ambito della *philosophia prima*.

La chiave per la soluzione risiede dunque in un distinguo di principio, quello tra esistenza necessaria ed esistenza possibile: se la prima è necessariamente congiunta all'idea di Dio, nondimeno la prova procederà dall'attribuzione dell'esistenza possibile da un ente perfettissimo, sul modello di quelli che l'intelletto può costruire. A tale essere compete almeno l'esistenza possibile, argomenta Descartes, e se l'attenzione si concentrerà sulla sua potenza infinita, sulle perfezioni che esso racchiude in sé, si concluderà che l'esistenza gli appartiene realmente – sarà cioè tolto il dubbio che l'idea dell'esistenza di Dio sia una nostra simulazione.

Questa riflessione è sottesa alla prova geometrica delle *Secundae Responsiones* e ciò avviene per una ragione precisa: Descartes nella prova ontologica ha sempre proceduto dagli effetti alla causa, mentre in questo contesto si trova a dover fornire una prova apriori. La riserva inerente al pregiudizio è quindi un modo di ristabilire il privilegio della prova aposteriori.

[...] Atque hic est syllogismus, de quo jam supra ad objectionem sextam; ejusque conclusio per se nota esse potes iis qui a praejudiciis sunt liberi, ut dictum est postulato quinto; sed quia non facile est ad tantam perspicitatem pervenire, aliis modis idem quaeremus²⁵¹.

A questa precisazione fa seguito un'inversione di rotta di tutta quanta l'esposizione, che fornisce le prove aposteriori dell'esistenza di Dio, del corpo e della mente umana; essa ribadisce il concetto che nessun metodo geometrico può mutare l'ordine delle ragioni,

²⁵¹ Descartes, *Secundae responsiones*, A. T. VII p. 167, 4-10

motivato da premesse a carattere logico-rappresentativo, dove ad esempio l'esistenza di Dio dev'essere commisurata alla rappresentazione che ne abbiamo. si vede facilmente che se il discorso verte sul pregiudizio e sull'ineguale capacità delle menti finite ad accogliere le verità metafisiche, lo fa richiamandosi alla causa che è stata individuata nel precedente testo riassunto sopra: gli uomini non possono che cogliere l'essenza separata dall'esistenza o di riconoscere che in un'idea è implicata l'affermazione dell'esistenza.

Per inciso, mentre la prova apriori cartesiana presuppone in qualche modo la prova aposteriori, in quanto Dio è il garante della veridicità delle idee che sono in noi, per Spinoza non solo l'apriori viene privilegiato in ogni caso, ma – come attesta il primo capitolo della *Korte Verhandeling* – senza una formulazione apodittica dell'esistenza divina non è possibile neanche che il filosofare possa costituire un ordine discorsivo a sé stante. «Che Dio esiste»: questo è l'inizio e l'idea fondamentale della filosofia. Prima di cimentarsi con la «macchina» del *mos geometricus*, il pensatore di Amsterdam tenterà di costruire l'idea di Dio insieme alla sua prova, in perfetta simultaneità, tentativo che in qualche modo ci restituisce la cifra del suo disaccordo con Descartes²⁵².

Il caso della dimostrazione della proposizione 1 dell'abbozzo geometrico nelle *Secundae Responsiones* c'interessa per un'altro motivo: la dimostrazione si regge sulla definizione 9 e sull'assioma (o nozione comune) 10, il quale stabilisce che

In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia, quia nihil possumus concipere nisi sub ratione existentis; nempe continetur existentia possibilis sive contingens in conceptu rei limitatae, sed necessaria et perfecta in conceptu entis summe perfecti²⁵³.

Come implicazione immediata di questo assioma, la proposizione che occorre nella dimostrazione stabilisce l'esistenza necessaria «nella natura o nel concetto di Dio». Lo statuto di verità apodittica di questo asserto è dunque dovuto ad un argomento che compare nella *Primae Responsiones*, vale a dire il fatto che l'esistenza essendo legata ad ogni nostra idea, anche formando il concetto di Dio *come se* gli andasse attribuita un'esistenza soltanto possibile, ben presto ci si rende conto che l'idea di un essere perfettissimo deve comprendere l'esistenza necessaria. Lo statuto 'assiomatico' dell'enunciato è basato su ragioni in ultima analisi logico-rappresentative e

²⁵² Cfr. F. Mignini, *Commento a B. Spinoza, Breve Trattato-Korte Verhandeling*, pp. 397 ss.

²⁵³ *Secundae responsiones*, A. T. VII p. 166, 14-18

psicologiche, e risulta più chiaro perché la dimostrazione si chiuda con l'espressione di una riserva di principio che già nelle precedenti *Responsiones* si accompagnava a questioni analoghe.

Sono indispensabili a questo punto delle precisazioni sulla fisionomia dell'abozzo geometrico cartesiano. Sopra abbiamo visto che il primo e principale esempio di nozione comune fornito dai *Principia* è il celebre adagio *ex nihilo nihil*, che lo stesso Spinoza in una lettera²⁵⁴ della quale diremo sotto riporta come esempio di verità eterna. L'inversa di questa proposizione afferma che di tutto ciò che esiste deve darsi una causa o ragione; essa coincide con il primo assioma dell'esposizione geometrica nelle *Secundae Responsiones*. Implicazione ulteriore di questa formula è il fatto che dev'esserci altrettanta realtà o perfezione in una cosa di quanta se ne trova nella sua causa, «formalmente o eminentemente» (quarto assioma).

La proporzione del grado di realtà o perfezione tra i due estremi della catena causale – lasciando da parte i problemi che l'interpretazione di questo assioma causale pone nella metafisica cartesiana (in particolare, se esso contempli o escluda l'omogeneità di natura tra la causa, in senso eminente, e l'effetto) – è il principio ordinatore della gerarchia ontologica, quello che fissa le relazioni comuni ai modi di essere fondamentali (sostanza infinita, sostanza finita, modo) e che viene ripreso nell'enunciato secondo cui la sostanza ha più realtà o perfezione dei suoi modi o accidenti, che la sostanza infinita ha più realtà della sostanza finita (sesto assioma).

Questi dati contestuali ci indicano che per Descartes gli assiomi non sono proposizioni indimostrabili né sono isolate l'una rispetto all'altra: essi al contrario si concatenano l'uno con l'altro al punto che i 10 enunciati che compongono questa sezione dell'abozzo sono espressioni del principio di ragione. Si può citare come esempio l'assioma di causalità che si trova al punto 4 e poi viene ripreso nel successivo con la formula *unde etiam sequitur*, che trova un significativo parallelo nel sintagma che spesso nell'*Ethica* introduce i corollari.

Il fatto che manchino, nell'abozzo cartesiano, dei precisi ed espliciti criteri di distribuzione degli enunciati fondamentali nelle tre classi delle definizioni, degli assiomi e dei postulati, non è di per sé importante, mentre va sottolineata la coerenza di questo testo rispetto al criterio che gli assiomi non sono in sé indimostrabili e neanche possono essere intesi come autoevidenti, come indica la riserva aggiunta alla

²⁵⁴ Cfr. *Ep* 10 (a L. Meyer)

dimostrazione citata sopra, mentre il loro tratto qualificante, come si è già visto consiste nell'indubitabilità.

3.4 SPINOZA: LA 'TEORIA' DELLE NOZIONI COMUNI RISPETTO ALLA 'PRATICA' DEGLI ASSIOMI

3.4.1 *Ipotesi sull'identificazione di assiomi e nozioni comuni nei testi spinoziani.*

Per quanto riguarda Spinoza, ci sono gli estremi per dare una risposta al quesito iniziale e cioè se siano da intendersi come spinoziani in senso proprio quei testi in cui assiomi e nozioni comuni vengono intesi come quasi sinonimi o come denominazioni intercambiabili. La parte finale di questa inchiesta si muoverà su due fronti: innanzitutto una risposta a tale quesito, in seguito alcune annotazioni sul problema degli assiomi che fa da sfondo alla genesi della forma di esposizione – e di argomentazione – geometrica, dai primi documenti sino al capolavoro del 1677.

Quanto visto a proposito dell'esposizione geometrica nelle *Secundae Responsiones* ci è di grande aiuto per valutare ciò che veramente avviene nello scolio da cui si è citata all'inizio il passo in cui l'autore sembra presupporre, al pari di tanti altri, la convertibilità tra i due principi: *axiomata sive communes notiones* (E1P8S2); il testo segna uno spartiacque importantissimo nel *De Deo* e non soltanto dal punto di vista della fisionomia complessiva della deduzione della sostanza, poiché esso fornisce all'autore l'occasione per stabilire alcuni aspetti salienti al riguardo del problema della definizione.

Sarà utile dare qualche ragguaglio su questo testo che comprende considerazioni svolte in margine agli enunciati riguardanti i tratti fondamentali della sostanza, vale a dire l'esistenza necessaria e l'infinità. Come avviene in gran parte degli scoli anche in questo, interrompendo il corso regolare della sequenza dimostrativa, Spinoza entra in dialogo con i suoi lettori e ciò gli fornisce la possibilità di fare un bilancio provvisorio sulle acquisizioni teoriche e sulle implicazioni sottese ai teoremi veri e propri.

Lo scolio ha un carattere marcatamente polemico poiché muove degli argomenti contro la confusione e l'ignoranza di coloro che non sono esercitati a considerare le cose

secondo le loro prime cause (*res per primas suas causas noscere non consueverunt*²⁵⁵): è chiaro che non si tratta di persone comuni, ma proprio di quei filosofi che hanno ritenuto che si potesse discutere della natura dei principi a partire dal finito, risalendo in una supposta scala della creazione senza fare i conti con le ragioni e i criteri imposti dalla necessità di pensare la natura sostanziale per sé. Bisogna predisporre un'attenzione perspicua alla natura della sostanza e proprio a questo scopo attendono le prime otto proposizioni del *De Deo*, in modo da capire che la sostanza esiste necessariamente, in virtù della sua sola natura, e non al modo delle cose finite che dipendono da altro.

In altri termini, se l'esistenza e l'essenza nella sostanza coincidono, a questa identità – altra denominazione dell'esistenza necessaria – va attribuito lo statuto di una «verità eterna» la quale c'impone di pensare questo *quid* secondo il suo essere in sé, secondo una logica totalmente differente da quella che ci fa concepire le realtà modali a partire da altro, ad averne cioè un concetto derivato: «*fatendum necessario est, substantiae existentiam, sicut ejus essentiam, aeternam esse veritatem*»²⁵⁶

Non si può pensare la realtà della sostanza senza averne una rappresentazione formalmente identica al suo modo di essere *extra intellectum*. Spinoza procede dall'essere al conoscere, e il suo ragionamento poggia sulla definizione della sostanza come ciò che essendo in sé dev'essere concepito interamente a partire da sé. Come si vedrà a proposito dello scambio epistolare dell'inverno 1661, Spinoza intende l'inseità della sostanza come una verità “prima” nel senso aristotelico, malgrado per il resto adotti una visione schiettamente moderna dell'assioma. La parte propositiva dello scolio viene così introdotta da questa constatazione: non esiste che un solo e unico modo di pensare la sostanza secondo verità. Il seguito svolgerà delle puntualizzazioni importanti sulla natura della definizione che possiamo lasciare da parte.

Più importante è sottolineare che la formula interessata occorre nella fase iniziale, polemica, del testo: la dimostrazione dell'esistenza necessaria della sostanza e il complesso intreccio dimostrativo che essa sottende, per quanto rigorosa ed argomentativamente elaborata, non potrà convincere coloro che non sanno tenere conto del modo in cui le cose si producono; che sono incapaci di pensare a partire dalla priorità della sostanza rispetto ai suoi modi o alle sue proprietà.

Gli errori e le confusioni cui porta questa deficienza cognitiva diffusa saranno spiegati nei loro risvolti antropologici nell'*Appendice* a questa prima parte dell'*Ethica*,

²⁵⁵ E 1P8S2; G II p. 49, 26. Cfr. E 1P15S; P17S; P33S2 (testi polemici sulla natura divina che sfociano nell'*Appendice* al «De Deo»).

²⁵⁶ *Ibidem* G II p. 50, 18-19

mentre in tale contesto sembra si possa attribuire a Spinoza l'intenzione di escludere dai destinatari della sua dottrina tutti coloro che sono disposti a confondere la natura divina con ciò che immaginano delle cose, oppure – come nel caso dei teologi – ad assimilarla a proprietà e modi di essere che neanche conoscono adeguatamente, invece di assumerne l'intelligibilità intrinseca e integrale:

[...] Sic etiam, qui naturam divinam cum humana confundunt, facile Deo affectus humanos tribuunt, praesertim quamdiu etiam ignorant, quomodo affectus in mente producuntur. Si autem homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate 7 prop. dubitarent; imo haec Prop. omnibus axioma esset, et inter notiones communes numeraretur. Nam per substantiam intelligerent id, quod in se est, et per se concipitur, hoc est, id, cujus cognitio non indiget cognitione alterius rei²⁵⁷.

Ricordiamo ancora una volta il contenuto della proposizione cui si riferisce il passo: «Ad naturam Substantiae pertinet existere»²⁵⁸. Nostro compito è ora quello di chiederci se in questo contesto la concomitanza delle due denominazioni possa rispecchiare fedelmente una presa di posizione da parte dell'autore. Per noi, tenuto conto di quanto si è detto al proposito della natura contestuale in cui occorre la formula, il punto discriminante sta nel fatto che l'enunciato cui si riferisce la condizionale è esattamente lo stesso al proposito del quale abbiamo riscontrato la riserva di Descartes sulle difficoltà imposte alla prova apriori dell'esistenza necessaria di Dio dal pregiudizio e dalle abitudini mentali condivise.

I due testi corrono in parallelo: laddove Descartes aveva inteso riportare come un assioma o nozione comune il fatto che alla natura di Dio appartiene l'esistenza, per poi – una volta applicato l'enunciato nella dimostrazione – giustificarsi con il lettore per via della insufficiente evidenza della prova e della sua pertinenza, Spinoza invece appronta un apparato di definizioni e assiomi, proposizioni e dimostrazioni, che gli permetterà di procedere passo dopo passo, costruendo il concetto della sostanza infinita per via teoremativa, spiegando che quello che nell'ordine di esposizione è un punto di arrivo, dal punto di vista speculativo costituisce l'effettivo punto di partenza.

Se per i due autori la posta in gioco è differente (tanto quanto può esserlo la concezione di fondo della sostanza), comune è la consapevolezza che il pregiudizio non può essere rigettato una volta per tutte neanche col più curato ordine espositivo o argomentativo.

²⁵⁷ *Ibid.* G II p. 49, 35 – 50, 6

²⁵⁸ E 1P7; G II p. 49, 1

Tenendo conto delle implicazioni profonde di questa convergenza, si capisce facilmente che Spinoza, dietro il suo idolo polemico esplicito, fornisce una risposta indiretta alla concezione cartesiana, in particolare il privilegio dell'aposteriori e l'indifferenza del metodo di esposizione rispetto all'ordine delle ragioni. C'è stato un lungo percorso, del quale si riporteranno i momenti e gli aspetti per noi rilevanti, che ha portato Spinoza ad assegnare ad incorporare i suoi argomenti in una forma genetico-deduttiva che è quella nota ad ogni lettore dell'*Ethica*. Per un paradosso apparente, entrambi gli autori convengono nel sostenere che è come se l'esistenza necessaria di Dio fosse a tutti gli effetti e malgrado il pregiudizio una nozione comune o assioma.

Se le cose stanno così, non si può abbracciare l'ipotesi che Spinoza pensasse ad un'effettiva assimilazione dei due concetti nel passo citato, dove anzi è pertinente il richiamo indiretto al luogo delle *Secundae Responsiones* e dove l'ipotesi che l'autore abbia adottato per così dire un «registro cartesianizzante» concepito per interloquire con una determinata tipologia di lettore, trova una conferma nel fatto che proprio il contenuto della proposizione 7 viene in seguito riportato come una verità eterna. Abbiamo infatti visto sopra che nel caso del pensatore francese l'equiparazione delle due denominazioni ha una pregnanza particolare proprio nel momento in cui il loro minimo comun denominatore consiste nella verità eterna. Insomma ci sembra che sia sufficientemente provata l'allusione all'*impasse* delle ragioni esposte in stile euclideo da Descartes e che gli interlocutori delle parole di Spinoza, nel contesto riportato, siano più di uno.

A questo punto è inutile ricordare che una rubrica «(Assiomi o) nozioni comuni» non esiste né nell'*Ethica* né in nessun'altra delle esposizioni geometriche realizzate da Spinoza, neanche in quella approntata per i *Principia* cartesiani, dove pure nell'assioma 15 della seconda parte vengono riportate, combinate in una sola formula, le nozioni comuni 1 e 5 del primo libro degli *Elementi*²⁵⁹.

D'altra parte bisogna osservare che il distinguo implicito di nozioni comuni e assiomi in Spinoza, oltre che da ragioni teoriche interne al sistema, alla concezione del metodo geometrico e della conoscenza razionale, è attestata da un altro scolio, nel quale almeno ad un primo sguardo si può assumere che l'autore parlasse esclusivamente per proprio conto. Infatti, subito dopo la deduzione delle nozioni comuni, Spinoza apre uno scolio²⁶⁰ affermando l'utilità di una classificazione diversificata delle nozioni in base al

²⁵⁹ «Quae uni tertio conveniunt, inter se conveniunt. Et quae ejusdem tertii dupla sunt, inter se sunt aequalia» *G I* p. 185, 4-5

²⁶⁰ Cfr. *E 2P40S1*, testo del quale si dirà nel prossimo capitolo.

criterio della loro utilità e anche all'eventualità di demarcare, all'interno delle varie classi, quali risultano compromesse con il pregiudizio e quali sono invariabilmente chiare e distinte.

Il passo è oltremodo allusivo e comporta gravi problemi esegetici, ma sta di fatto che esso assegna un significato generico alla denominazione «assiomi» ed uno specifico a «nozioni comuni» e «nozioni seconde». Le prime hanno indubbiamente uno statuto ben determinato come principi genetici della conoscenza razionale o più precisamente «fondamenti del raziocinio» (*ratiocinii nostri fundamenta*).

L'altro testo rilevante in cui vengono associate le due denominazioni è quello della prefazione ai *Principia philosophiae Cartesii* ad opera di Lodewjg Meyer. Si tratta di uno scritto che è stato riveduto e approvato da Spinoza, ma l'idea che esso sia in sé sia rappresentativo del pensiero dell'autore è stata giustamente contestata. Non si può cioè assumere la praefatio come un documento della posizione filosofica di Spinoza, quanto piuttosto come una testimonianza, di certo significativa, sulle scelte di fondo fatte dall'autore nel suo presentarsi ad un pubblico colto e filosoficamente avvertito: presa di partito a favore della nuova filosofia cartesiana e della fisica meccanicista, ripudio di ogni forma di scolasticismo, rigore concettuale e precisione espositiva nell'impiego del *mos geometricus*²⁶¹

La *praefatio* è insomma una sorta di apologia del metodo geometrico e se ad un certo punto si lascia andare ad una critica alla maniera di argomentare di Descartes, è soltanto per confermare l'idea che lo stile euclideo è maggiormente conforme agli scopi e agli orizzonti del razionalismo, del quale il pensatore francese è e resta il principale esponente. Il testo comincia con la spiegazione del concetto di "principio": poiché ogni sapere procede dal noto all'ignoto c'è bisogno di un fondamento saldo e fisso che possa garantire non solo i risultati di una data conoscenza, ma la loro comunicabilità. Il metodo dei matematici è quello superiore, l'unico modello valido in quanto assume in sé entrambi i momenti, quello della ricerca e quello della trasmissione della verità. La sua validità come mezzo didattico non deve far dimenticare la sua portata euristica. È a

²⁶¹ Spinoza nella lettera 15 prega Meyer di informare il lettore sui tempi brevi della stesura, affinché sia chiaro che la cura dell'esposizione avrebbe potuto resa più puntuale e rigorosa; inoltre, gli richiede di precisare che con le sue dimostrazioni non ha mai inteso correggere o migliorare gli argomenti cartesiani, quanto obbedire all'esigenza, intrinseca al metodo geometrico, di economizzare gli assiomi e di trasformarli, per quanto è possibile, in teoremi: «[...] vellem moneres me multa alio modo quam a Cartesio demonstrata sunt demonstrare, non ut Cartesius corrigam, sed tantum, ut meum ordinem melius retineam, et numerum axiomatum non ita augerem» (*G IV* p. 72, 22-25); Meyer adempie diligentemente alla richiesta dell'amico (cfr. *G I* pp. 130, 30 – 131, 6).

questo punto che Meyer dà degli importanti riferimenti sul significato dei termini che indicano le varie classi di principi nei saperi geometrici e matematici:

[...] istius autem notae esse, quae passim Matheseos cultoribus nomine Definitionum, Postulatorum, atque Axiomatum venire solent, nemini dubium esse poterit, qui nobilem istam disciplinam a limine tantum salutaverit. Definitiones enim nihil aliud sunt, quam terminorum, atque nominu, quibus res tractandae designantur, apertissimae explicationes: *Postulata autem, et Axiomata, seu communes animi Notiones adeo clarae, atque perspicuae sunt Enunciationes, ut iis omnes, qui ipsa vocabula solummodo recte intellexerint, assensum negare nequaquam possint*²⁶².

La definizione che qui viene data è imperniata sull'autoevidenza delle proposizioni prime della matematica: la sola percezione del significato delle parole che le compongono costringe alla giusta comprensione del senso dell'enunciato e quindi all'assenso. Se si assume, facendo riferimento ad un distinguo proprio di Spinoza, che tale formulazione è una descrizione o una definizione nominale, allora si può dire che il passo di Meyer rispecchia il pensiero dell'autore, mentre invece se si ritiene che questa debba essere una definizione reale e che per giunta debba valere egualmente per gli assiomi, per le nozioni comuni e per i postulati, bisogna riconoscere che la posizione di Spinoza è un'altra e non converge con questa puntualizzazione. La ragione di questo si potrà cogliere più sotto, quando si saranno dati i ragguagli indispensabili sulla trasformazione degli assiomi e in conseguenza del loro statuto all'interno della documentazione disponibile.

Restano da valutare i moventi dell'associazione dei tre termini (assiomi, nozioni comuni, postulati) all'interno della descrizione. Ciò che riesce poco chiaro che il gruppo annoveri anche i postulati: Meyer aveva una cultura matematica sufficientemente solida e non poteva non tenere conto della differenza tra gli assiomi e i postulati, su cui abbiamo avuto modo di soffermarci sopra. Forse l'assimilazione è motivata dal fatto che l'amico di Spinoza non si sta riferendo alle matematiche in senso stretto, ma più in genere alle scienze, per le quali auspica entro breve una conversione al *mos geometricus* analoga a quella che ha marcato a fondo il percorso del pensatore olandese.

Per quanto riguarda il punto più importante, poi, oltre agli argomenti riferiti sopra, che stabiliscono che la prefazione ai *PPC* non è un testo attendibile per quanto riguarda il pensiero spinoziano originale, basterà rifarsi a recenti ricerche²⁶³ che hanno mostrato come l'identificazione di nozioni comuni – indicate come *communes animi*

²⁶² *PPC*, Praef. G I p. 227, 14-21 (corsivo nostro)

²⁶³ Cfr. F. Audié, *Spinoza et le mathématiques*, Paris, PUPS, 2005, p. 47

Notiones – e assiomi in tale contesto rinvia precisamente all’opera di Christopher Clavius (1538-1612); il grande commentatore degli *Elementi*, che con la sua *summa* ha marcato la storia del testo euclideo nella modernità, nella parte introduttiva della sua edizione dedica infatti un capitolo al tema dei principi nelle matematiche²⁶⁴.

3.4.2 *Assiomi e definizioni; l’evoluzione del mos geometricus dal 1661 fino alla redazione definitiva dell’Ethica*

A questo punto possiamo mettere a fuoco la questione degli assiomi che si pone in concomitanza con l’adozione del *mos geometricus* da parte del nostro autore: tenendo conto dei dati cronologici, il primo documento che attesti l’intenzione di adottare questa forma di esposizione si trova in una lettera a Oldenburg del settembre del 1661. Tra questo anno e i due successivi le posizioni spinoziane al riguardo della sostanza divengono di fatto indissociabili dalle “avventure” del *mos geometricus*, mentre emerge in tutta la sua portata critica il problema della indimostrabilità degli assiomi.

Tutte le fonti e i dati che possono essere ottenuti congetturalmente a partire da esse convergono nell’attestare che Spinoza ha progressivamente trasformato i suoi assiomi in proposizioni dimostrabili in base alle obiezioni rivoltegli dai suoi amici (Oldenburg, De Vries)²⁶⁵. La sua visione della natura dell’assioma quindi, di fatto se non di diritto, doveva essere del tutto estranea all’idea che l’assioma sia una proposizione assolutamente *prima* e di per sé indimostrabile. Questo aspetto, documentabile tramite l’*Epistolario*, va completato con la presa in conto del nesso di reciprocità che Spinoza sembra stabilire tra gli assiomi e le definizioni.

Come si è già avuto modo di osservare a fare dell’assioma quello che è – cioè ad assegnargli una posizione nell’ordine degli argomenti – è la funzione cui adempie all’interno di un contesto, contesto che non elabora concettualmente il suo oggetto dal nulla. La nozione comune invece, per quanto ci risulta dal capitolo 14 del *Tractatus theologico-politicus* e come attestano indirettamente anche i distinguo adottati nello

²⁶⁴ Per una contestualizzazione di Spinoza rispetto alla riscoperta delle matematiche antiche nella prima modernità cfr. F. Biasutti, *La dottrina della scienza in Spinoza*, Bologna, Patron, 1979, pp. 127 ss., 199 ss.

²⁶⁵ Cfr. F. Audié, *Spinoza et le mathématiques*, cit., pp. 60 ss.; E. M. Curley, «Spinoza’s Geometric Method», *Studia Spinozana* 2 (1986), pp. 151-168; F. Mignini, *Commento*, cit., pp. 773 ss.; L. Robinson, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig, Meiner, 1928, pp. 136-173

scolio chiamato in causa più sopra (*E 2P40S1*) è o dev'essere fissata saldamente nella sua posizione di principio genetico dei concetti della ragione.

Per il resto, al di là delle modalità e delle tappe della sua impresa di assiomatizzazione, il pensatore olandese non si discosta da una trasformazione nel modo di intendere l'assioma i cui tratti costitutivi sono già rinvenibili in Descartes. Si passa cioè da un significato tradizionale in cui l'assioma è una verità nota di per sé, è una conoscenza prima e autoevidente – e in quanto tale va assimilato alla nozione comune, della quale definisce tecnicamente l'impiego – ad una concezione 'funzionale', che mette al centro il requisito dell'indubitabilità e poi in base a questo pone l'intelligibilità per sé dell'enunciato, che non coincide con la sua indimostrabilità né tanto meno esprime la sua applicabilità universale a tutti i campi del sapere.

L'idea che l'indimostrabilità non spetti di diritto agli assiomi – assumendo questi come gli enunciati fondamentali di un'esposizione a carattere metafisico – si lega direttamente ad un criterio di economicità: bisogna ridurre al minimo il numero delle proposizioni fondamentali. La frequente insistenza su questo punto non è priva di rapporti con il fatto che parte della buona fama di cui il metodo geometrico poteva godere presso i filosofi, soprattutto nell'età delle filosofie razionalistiche, era dovuta alla sua capacità di abbreviare lunghi e tortuosi passaggi argomentativi; esso da una parte abbreviava, dall'altra richiedeva di venir abbreviato a sua volta.

Prima di rendere conto più da presso degli aspetti segnalati, è necessario riportare alcuni dati preliminari²⁶⁶. Si ha notizia di quattro tappe che portano all'assiomatizzazione della metafisica spinoziana e in particolare alla redazione definitiva delle prime otto proposizioni del *De Deo*:

- 1) i primi due capitoli della prima parte della *Korte Verhandeling* («Che cosa Dio è», abbreviato come *KVI*, 2),
- 2) la prima appendice dello stesso scritto (di seguito con abbreviazione *AppKV*)
- 3) un abbozzo geometrico inviato ad Oldenburg nel 1661, parzialmente ricostruibile grazie allo scambio epistolare (abbreviazione *Ab61*),
- 4) una prima versione della prima parte dell'*Ethica* di cui testimonia la corrispondenza con De Vries all'inizio del 1663 (abbreviazione *E63*)

²⁶⁶ Cfr. H. G. Hubbeling, «The development of Spinoza's axiomatic (geometric) method», *Revue Internationale de Philosophie* 2 (1977), pp. 51-68; G. Saccaro Del Buffa, *Alle origini del panteismo. Genesi dell'Ethica di Spinoza e delle sue forme di argomentazione*, Milano, Franco Angeli, 2004, pp. 141-177 e la parte del *Commento* di Mignini citata nella nota precedente.

Bisogna puntualizzare che quello rubricato al punto 1) è un testo che non presenta una perfetta forma geometrica, ma vi si avvicina molto. Innanzitutto va rilevato che sia *AppKV* che *Ab61* sono costituiti esclusivamente di assiomi e proposizioni, mentre gli assiomi di cui constano entrambi vengono tutti convertiti in proposizioni nel *De Deo*; che *E63* doveva essere molto più vicino al *De Deo*, quanto alla sua fisionomia deduttiva, di quanto non lo fossero *AppKV* e *Ab61*, in quanto conteneva presumibilmente delle definizioni coincidenti, per ordine e contenuto, con quelle del *De Deo*.

La mancanza del testo integrale di *E63* non permette di verificare i mutamenti che dovevano essere intervenuti nell'assetto degli assiomi, mentre la mancanza di definizioni in *AppKV* e *Ab61* non prova di per sé una differenza di orientamento concettuale (come potrebbe essere, ad esempio per la scelta di un ordine apriori piuttosto che aposteriori), quanto un diverso modo di intendere il *mos geometricus*. Per quanto riguarda l'ordine delle ragioni, poi, *Ab61* risulta molto più vicino alla redazione finale del *De Deo* di quanto non lo sia *AppKV*.

Bisogna specificare meglio le circostanze e le modalità dello scambio epistolare che occasiona la stesura di *Ab61*: Spinoza invia ad Oldenburg, il quale gli aveva chiesto dei chiarimenti in proposito, questo testo composto di 4 assiomi e 2 proposizioni. Il presidente della Royal Society nella lettera successiva muove diverse obiezioni al pensatore olandese: alcune a carattere speculativo, un'altra sulla natura degli assiomi formulati dal filosofo, altre più specifiche sui singoli assiomi e sulle proposizioni:

Tertia [quaestio] est an axiomata illa, quae mihi communicasti, habeas pro Principiis indemonstrabilibus et Naturae luce cognititis, nullaque probatione egentibus? [...] Haec igitur Axiomata, cum apud me non videatur extra omnem dubitationis aleam posita, facile conjicis Propositiones tuas iis superstuctas non posse non vacillare²⁶⁷.

Spinoza coglie immediatamente la posta in gioco nel dubbio di Oldenburg, e sospende la questione se i suoi assiomi vadano intesi come nozioni comuni oppure no («de hac non disputo»). Il punto su cui l'interlocutore richiama la sua attenzione, è che i suoi enunciati in primo luogo non possono valere come principi universali di differenti saperi dimostrativi, come lo sono le nozioni comuni euclidee (ad es. «la parte è maggiore del tutto»), in secondo luogo non sono immediatamente evidenti. Ma Spinoza storna l'attenzione di Oldenburg dagli assiomi e ricava i suoi argomenti – a suffragio

²⁶⁷ *Ep* 3; *G* IV p. 10, 29-31; p. 11, 14-17

non della loro indimostrabilità, ma della loro verità – dalle definizioni che aveva fornito nella lettera precedente.

Pergis tertio in ea, quae proposui, objicere, *quod Axiomata non sunt inter Notiones communes numeranda. Sed de hac non disputo.* Verum etiam de ipsorum veritate dubitas, imo quasi videris velle ostendere eorum contrarium magis esse vero simile. *Sed attende, quaeso, ad definitionem, quam Substantiae, et Accidentis dedi, ex qua haec omnia concluduntur.* Nam cum per Substantiam intelligam id, quod per se, et in se concipitur, hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei: per modificationem autem, sive per Accidens id, quod in alio est et per id, in quo est, concipitur²⁶⁸.

Il filosofo fornisce nuovi argomenti a favore della verità degli assiomi (che a Oldenburg erano parsi “controintuitivi”, nel senso che gli sembrava più verosimile la tesi contraria) e basa su di essi un concetto di sostanza che spiega in quattro punti nel seguito della lettera. Tali argomenti sono presi dalle definizioni che aveva fornito nella lettera precedente. È il rapporto costruttivo tra definizioni e assiomi ad essere importante, mentre va lasciata da parte la questione di principio su assiomi e nozioni comuni o l’eventualità di annoverare gli assiomi «regionali» della metafisica (ovvero la teoria spinoziana della sostanza) tra le nozioni comuni.

Ciò ci rende avvertiti sul fatto che Spinoza procede dagli assiomi che ritiene contestualmente evidenti, tenendo conto del destinatario dell’esposizione – nella fattispecie, si tratta di qualcuno che ha dimostrato di restare legato all’idea delle sostanze finite e che non ritiene della definizione se non un concetto stipulativo, secondo il quale non si può inferire all’esistenza di qualcosa tramite la sua definizione perché questa è semplicemente un’invenzione della nostra mente: pensando l’ente perfettissimo non attingiamo una realtà *extra intellectum*.

Spinoza non contrasta direttamente questa posizione ma osserva che non può rientrare nell’obiezione del suo interlocutore la definizione *rei quae per se et in se concipitur*. È in questo luogo sorgivo della propria riflessione metafisica, che il nostro intende condurre l’amico: la definizione di ciò che è (prioritariamente) in sé e (di conseguenza) si concepisce per sé pone l’esistenza del proprio oggetto, ovvero riconosce come propria causa formale l’esistenza necessaria che compete esclusivamente alla sostanza.

L’autore dell’*Ethica* insomma ritiene essenziale non l’indimostrabilità e neanche la priorità o l’universalità degli assiomi, quanto piuttosto la loro contestuale

²⁶⁸ *Ep.* 4; *G IV* p. 13, 26-35 (corsivo nostro)

intelligibilità, dove contestuale si dice sia in rapporto agli elementi semantici e linguistici (in termini moderni, si potrebbe dire l'«universo di discorso» comune al destinatario e al destinatario del messaggio), sia in rapporto ad aspetti concettuali che sono posti in essere, cioè espressi positivamente, dalle definizioni.

Le successive vicende del *mos geometricus* mostrano non solo che il nostro ha fatto sua questa prospettiva, ma che nel frattempo non ha smesso di cercare in direzione di formulazioni adeguate in ragione dell'aspetto fondazionistico la sua teoria della sostanza esige. Spinoza non transige su due punti e cioè che non c'è nulla di reale *extra intellectum* all'infuori della sostanza e dei modi; che la prima esprime ciò che si concepisce per sé e i secondi ciò che si concepisce per tramite di altro. Sono i primi due assiomi del *De Deo*: «Omnia quae sunt, vel in se, vel in alio sunt»; «Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet»²⁶⁹.

Ancora, per realizzare quanto appena osservato bisogna dare qualche ragguaglio sul secondo gruppo di testi epistolari che documenta indirettamente l'evoluzione della stesura del *De Deo*. Le lettere 8 e 9 a De Vries confermano che il nesso di assiomi e definizioni è sempre più fondamentale e ha un'importanza preponderante se paragonato allo statuto epistemologico degli assiomi in quanto tali. In concomitanza con questo punto, si può riscontrare nello stesso contesto il senso pregnante e argomentativamente decisivo ascrivito da Spinoza alle nozioni di *in se* e *in alio*, tradotte in termini causali e capaci di denotare aspetti sia ontologici che gnoseologici.

In una lettera del febbraio del 1663 l'amico e discepolo De Vries interroga il nostro sul conto dello statuto della definizione e della differenza tra definizione e assioma, emerso dalla lettura comune della prima stesura del *De Deo* che veniva condotta dal circolo spinozista di Amsterdam. Spinoza fornisce al suo interlocutore delle indicazioni sulla differenza tra definizione «reale» e definizione «nominale». Il dubbio di De Vries concerne soprattutto il fatto che la definizione di un certo ente (la sostanza ovvero Dio) implichi immediatamente che questo ente esiste – cioè che dalla definizione della sostanza si possa inferire alla sua esistenza senza ulteriori mediazioni.

Spinoza distingue tra la definizione reale e la definizione nominale²⁷⁰; la prima spiega nell'essenziale la cosa quale è *extra intellectum*, cioè a prescindere dalla semplice forma del pensare – è quindi necessariamente vera, e va comunque tenuto distinta dall'assioma in quanto questo ha maggiore estensione e comprende appunto le verità eterne. La mente concepisce l'assioma «sotto la specie del vero» (*sub specie*

²⁶⁹ E 1Ax1-2; G II p. 46, 20-23

²⁷⁰ Cfr. Ep 9; G IV pp. 42 ss.

veri). Viceversa, in quanto la verità eterna assiomatica è funzione della forma del pensare, in tanto differisce dalla definizione reale e non può concernere le cose e le loro affezioni. Inoltre, puntualizza Spinoza, l'assioma e la definizione nominale vanno tenuti distinti perché quest'ultima esige di essere concepita assolutamente, cioè a prescindere da ogni referente cosale. Alla fine di una lettera ulteriore il paziente filosofo torna sugli argomenti citati con una precisazione a carattere terminologico, che riportiamo:

Quod porro petis, omnia res etiam rerumve affectiones sint aeternae veritates? Dico omnino. Si regeris, cur eas aeternas veritates non voco? Respondeo, ut eas distinguam, uti omnes solent, ab iis, quae nullam rem, reive affectionem explicant, ut ex.gr. *a nihilo nihil fit*, haec, inquam, similesque Propositiones vocantur absolute aeternae veritates, sub quo nihil aliud significare volunt, quam quod talia nullam sedem habent extra mentem etc.²⁷¹

È da notare che l'esempio di «verità eterna» qui riportato coincide con quello che si trova enumerato nell'articolo 49 dei *Principia* (la stessa formula *res rerumque affectiones* è caratteristica di Descartes), ma molto più importante è il senso del distinguo qui esplicitato, che non si riduce ad una convenzione linguistica. Ciascuna cosa, in quanto ad essa compete un'essenza, è una «verità», ma se non la si chiama con questo nome è perché è di gran lunga più utile mantenerlo per quei principi che sono coessenziali al nostro pensare e sapere ed hanno una realtà esclusivamente «intra-cogitativa», il che però non significa che esse siano percezioni soggettive, né la loro intelligibilità sia priva di un fondamento.

Il passo, che di per sé non è certo il più significativo dello scambio epistolare, ci permette d'individuare un punto di raccordo tra la pratica del *mos geometricus* e le osservazioni svolte da Meyer nella prefazione riportata più sopra, testo che intendeva il metodo geometrico soltanto come un dispositivo discorsivo per la produzione di evidenze, prescindendo dal vero nella sua accezione di realtà extramentale.

Allorché Spinoza distingue i due parametri riportati sopra, e cioè 1) *sub ratione veri* e 2) *absolute*, dei quali il secondo varrebbe per le definizioni, le proposizioni e gli assiomi che si estendono alle verità eterne, il suo chiarimento suggerisce che delle verità metafisiche fondamentali non possono strutturare e coordinare degli enunciati se non mediante l'intervento di definizioni²⁷². Per finire, è utile qui fare riferimento al quadro

²⁷¹ *Ep* 10; *G IV* p. 47, 18-24 (corsivo nel testo)

²⁷² Le cose non vanno diversamente nella citata lettera 4 ad Oldenburg dove Spinoza riprende un assioma («la sostanza è per natura prima rispetto ai suoi accidenti») e ne mostra il carattere derivato, mostrando così di saper rispettare l'obiezione dell'amico.

d'analisi di Gueroult²⁷³, il quale nel suo commentario al *De Deo* ha spiegato la differenza consistente tra *definitio* e *axioma*. La prima esige la determinazione univoca del significato dal punto di vista linguistico e l'intelligibilità di ciò che viene formulato, dal punto di vista concettuale (ciò su cui la definizione enuncia una certa verità è dunque intelligibile «per definizione»: è già dato come qualcosa di concepibile al nostro intelletto); l'assioma rispetto alla definizione concerne verità universali e non singolari, per cui esso non dispone l'intelletto a comprendere una verità singolare, per quanto semplice essa possa essere; l'assioma più che altro pone in essere gli estremi a partire dai quali questa o quella realtà ci risulta immediatamente intelligibile e in questo senso ha un ruolo funzionale rispetto alle definizioni, delle quali ostenta indirettamente le qualità dimostrative.

²⁷³ Cfr. M. Gueroult, *Spinoza I*, cit., pp. 20 ss. (sulle definizioni), pp. 85 ss. (sugli assiomi). Ciò che va contestato all'interprete francese è il fatto di spiegare la portata gnoseologica degli assiomi a partire dalla teoria delle nozioni comuni. Detto questo, può essere accolta l'osservazione che mentre le definizioni concernono cose, gli assiomi riguardano relazioni: Spinoza avrebbe dunque tenuto conto di un criterio di classificazione degli enunciati fondamentali che, come si è visto, risale ad Aristotele.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

Spinoza Opera, im auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. C. Gebhardt, Heidelberg, Winters, 1925

TRADUZIONI ITALIANE

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

Trattato sull'emendazione dell'intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici, a cura di E. De Angelis, Milano, SE, 1990.

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

Etica, traduzione, introduzione e note di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1988.

Trattato teologico-politico, a cura di E. Giancotti e A. Droetto, Torino, Einaudi, 1972.

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

STRUMENTI DI LAVORO

E. Giancotti Boscherini, *Lexicon Spinozanum*, La Haye, Nijhoff, 1970, 2 voll.

M. Gueret-A. Robinet-P. Tombeur, *Spinoza Ethica. Concordances, index, liste de fréquences, tables comparatives*, Louvain-la-Neuve, CETEDOC, 1977.

P. Macherey, «Le réseau démonstratif de l'Éthique», in Id., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie*, Paris : 1998.

LETTERATURA SECONDARIA

- G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Macerata, Quodlibet, 1999.
- Id., «Spinoza e le “tre Etiche”», in G. Deleuze, *Critica e clinica*, Milano, Cortina, 1996.
- M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
- M. Gueroult, *Spinoza II. L'âme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.
- M. Gueroult, «Le *cogito* et l'ordre des axiomes métaphysiques dans les *Principia Philosophiae cartesianae* de Spinoza (sic)», *Archives de Philosophie* XXIII (1960) pp. 171-185.
- F. Mignini, «Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del *TIE*» in E. Giancotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Napoli, Bibliopolis, 1984.
- Id., «Fondation ou crise de la raison dans l'*Ethique* de Spinoza», in V. Lanchy (a cura di), *Philosophy and Culture (Proceedings of the 17th World congress of Philosophy)*, Montreal, 1988, pp. 68-73.
- Id., «Per la datazione e l'interpretazione del *Tractatus de intellectus emendatione* di B. Spinoza», *La Cultura*, Firenze, XVII, 1-2 (1979), pp. 87-160.
- Id., *Ars Imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1981.
- Id., *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 2006².
- Id., «Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656 et 1665», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 71 (1987), pp. 9-21.
- Id., «La cronologia e l'interpretazione delle opere di Spinoza», *La Cultura*, 26 (1988), pp. 339-360.
- Id., «Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del *Tractatus de intellectus emendatione*», in E. Giancotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita* Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 515-525.
- Id., «The Potency of Reason and the Power of Fortune», in Y. Yovel (a cura di), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Leiden, Brill, 1994, pp. 223-232.
- E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

- L. Vinciguerra, «Images communes et notions communes», in J. Lagrée (a cura di), *Spinoza et la norme*, Besançon, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2002, pp. 85-105.
- F. Zourabichvili, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002.
- Id., «Consistenza del concetto di scienza intuitiva», in F. Del Lucchese - V. Morfino, *Sulla scienza intuitiva in Spinoza*, Milano, Ghibli, 2003, pp. 223-240.
- R. D. Abraham, «Spinoza's concept of Common Notions. A functional interpretation», *Revue Internationale de Philosophie*, 1 (1977), pp. 27-38.
- F. Amann, *Ganzes und Teil. Wahrheit und Erkennen bei Spinoza*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2000.
- J. Bennett, *A study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- R. Dabourin, «Le problème de l'expression et la logique de l'ordre» in L. Vinciguerra (a cura di), *Quel avenir pour Spinoza?* Paris, Kimé, 2001.
- P. Duchesneaux, «Modèle cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant», *Cahiers Spinoza* 1 (1977), pp. 241-286.
- L. Filho, «La notion de vérité dans L'*Ethique* de Spinoza», in Aa. Vv. (Groupe de Recherches Spinozistes), *Méthode et Métaphysique*, Paris, Presses Universitaires Paris Sorbonne, 1989, pp. 121-142.
- P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La deuxième partie*, Paris : 1997.
- J.-L. Marion, «Aporie ed origini della teoria spinoziana dell'idea adeguata», in C. Vigna (a cura di), *L'etica e il suo altro*, Milano, Franco Angeli, 1994, pp. 240-267.
- Id., «Le fondement de la cogitatio selon le *De intellectus emendatione*. Essai d'une lecture des §§ 104-105», *Les Études Philosophiques* 3 (1972), pp. 357-368.
- A. Matheron, «Physique et ontologie chez Spinoza. L'enigmatique réponse à Tschirnaus», *Cahiers Spinoza* 6 (1991), pp. 83-109.
- Id., «Pourquoi le *Traité de la Réforme de l'Entendement* est-il resté inachevé?», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1 (1987), pp. 45-53.
- Id., «Les modes de connaissance du *T.R.E.* et les genres de connaissance de l'*Éthique*», in *Spinoza, Science et Religion, De la méthode géométrique à l'interprétation de l'Écriture sainte*, Lyon, Institut Interdisciplinaire d'Etudes Epistémologiques, 1988, pp. 97-108.
- Id., *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

- Id., «L'année 1663 et l'identité spinoziste de l'être et de la puissance: hypothèses sur un cheminement», in L. Bove (a cura di), *La recta ratio. Criticiste et spinoziste?*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999, pp. 171-189.
- M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Milano, Il Saggiatore, 1990.
- J.-M. Pousseur, «La première métaphysique spinoziste de la connaissance», *Cahiers Spinoza* 2 (1978), pp. 287-314.
- C. Ramond, *Spinoza et la pensée moderne. Constitutions de l'Objectivité*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- G. Saccaro Del Buffa, *Alle origini del panteismo. Genesi dell'Ethica di Spinoza e delle sue forme di argomentazione*, Milano, FrancoAngeli, 2004.
- W. Sacksteder, «Simple Wholes and Complex Parts: limiting principles in Spinoza», *Philosophy and Phenomenological Research* 3 (1985), 393-407.
- E. L. Schoen, «The Role of Common Notions in Spinoza's Ethics», *Southern Journal of Philosophy* 4 (1977), pp. 537-550.
- M. Walther, *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophische Problematik*, Hamburg, Meiner, 1971.
- M. D. Wilson, «Spinoza's Theory of Knowledge», in D. Garrett (a cura di), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- M. Walther, «Die gesellschaftliche Begründung der Vernunft bei Spinoza», in G. H. R. Parkinson (a cura di), *Truth, Knowledge and Reality : Inquiries in the Foundations of Seventeenth Century Rationalism*, Wiesbaden, Steiner, 1981, pp. 44-55.
- P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza I. L'ordinamento delle scienze filosofiche. La «ratio». Il concetto di ente*, Firenze, La Nuova Italia, 1960.
- E. Giancotti, «A margine del *Lexicon*. Sul concetto spinoziano di *mens*» (1963) in Ead. , *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di C. Santinelli e D. Bostrenghi, Napoli, Bibliopolis, 1995, pp. 357-400.
- C. Santinelli, «*Corpus ad plurima aptum*. Affezioni del corpo ed eternità della mente in Spinoza», in Ead., *Mente e corpo. Studi su Cartesio e Spinoza*, Urbino, Quattroventi, 2000, pp. 155-259.
- B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, a cura di B. Rousset, Paris, Vrin, 1992.
- G. H. R. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1964.

- J. Lagrée, «Les notions communes religieuses: antécédents et enjeux du *credo minimum* chez Herbert de Cherbury et Spinoza», in F. Mignini (a cura di), *Dio, l'uomo, la libertà*, cit., pp. 457-479.
- Ead., *Spinoza et le débat religieux*, Rennes, PUR, 2004.
- J. D. Sanchez-Estop, «Spinoza, lecteur des *Regulae*. Notes sur le cartésianisme du jeune Spinoza», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LXXI (1987), pp. 55-66.
- F. Chiareghin, «La presenza di Aristotele nel *Breve trattato* di Spinoza», *Verifiche*, 4 (1987) pp. 325-342.
- W. Klever, «Determinism, the “true belief” according to the *KV*», in F. Mignini (a cura di), *Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul Breve trattato di Spinoza*, L'Aquila, Japadre, 1990, pp. 191-201.
- P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.
- J. M. Lucas-J. Colerus, *Le vite di Spinoza*, Macerata, Quodlibet, 1994.
- H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, New York, Schocken Books, 1961².
- G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1968.
- R. Sasso, «Parcours du *De Deo* de Spinoza. Un exemple des fonctions de la systématisme dans la constitution du discours philosophique», *Archives de Philosophie* XLIV (1981), p. 585.
- Id. «Discours et non-discours dans l'*Ethique*», *Revue de Synthèse*, XCIX (1978), pp. 295-297.
- E. De Angelis, *Il metodo geometrico nella filosofia del '600*, Firenze, Le Monnier, 1964.
- A. Lécivain, «Spinoza et la physique cartésienne», *Cahiers Spinoza* I (1977), pp. 236-265.
- Id. «Spinoza et la physique cartésienne: la partie II des *Principia* (suite)», *Cahiers Spinoza*, II (1978), pp. 93-206.
- F. Biasutti, *La dottrina della scienza in Spinoza*, Bologna, Patron, 1979.
- F. Audié, *Spinoza et le mathématiques*, Paris, PUPS, 2005.
- E. M. Curley, «Spinoza's Geometric Method», *Studia Spinozana* 2 (1986), pp. 151-168.
- H. G. Hubbeling, «The development of Spinoza's axiomatic (geometric) method», *Revue Internationale de Philosophie* 2 (1977), pp. 51-68.
- W. Hart, *Spinoza's Ethics: parts 1 and 2. A Platonic Commentary*, Leiden, Brill, 2000.

M. Dascal, «"Abstract Relations" in Spinoza's Theory of Knowledge», in Y. Yovel (a cura di), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, cit., pp. 169-185.

ALTRE OPERE

Epitteto, *Diatribes*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1982.

C. Santinelli, *Mente e corpo. Studi su Cartesio e Spinoza*, Urbino, Quattroventi, 2000.

M. Pohlenz, *La Stoa*, Milano, Bompiani, 2005.

I. L. Heiberg, *Euclidis Elementa*, Leipzig, Teubner, 1883.

Aristotele, *Organon*, a cura di G. Colli, Milano, Adelphi, 2003.

T. L. Heath (a cura di), *Euclid's Elements*, New York, Dover, 1956, vol. 1.

M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze, Sansoni, 1965.

J.-M. Beysade, «Scientia perfectissima. analyse et synthèse dans les *Principia*», J.-R. Armogathe-G. Belgioioso (a cura di), *Descartes: Principia Philosophiae (1644-1994)*, Napoli, Vivarium, 1996, pp. 1-19.

K. Von Fritz, «Die *α??α?* in der griechischen Mathematik», *Archiv für Begriffsgeschichte* I (1955), pp. 1-103

Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Napoli, Loffredo, 1968.

A. Frajese-L. Maccioni (a cura di) *Gli Elementi di Euclide*, Torino, UTET, 1970.

Lagrée, *Juste Lipse. La restauration du stoïcisme. Étude et traductions de divers traités stoïciens*, Paris, Vrin, 1994.

Proclo, *Commentario al primo libro degli elementi*, a cura di M. Timpanaro Cardini, Giardini, Pisa, 1978.

Œuvres de Descartes, a cura di C. Adams-P. Tannery, Paris, Vrin, 1976.

R. B. Todd, «The Stoic Common Notions: a Re-examination and Reinterpretation», *Symbolae Osloenses*, XLVIII (1973), pp. 47-75.

Id. *Alexander of Aphrodisias on stoic physics: a study of De Mixtione*, Leiden, Brill, 1976.

F. Bacone, *La grande instaurazione. Parte seconda. Nuovo organo*, a cura di M. Marchetto, Milano, Rusconi, 1998.