

### III

#### Dalla scienza intuitiva nell'*Ethica* alla figura di Cristo nel *Trattato Teologico-Politico*

##### 3.1 *Problematicità del carattere deduttivo della scienza intuitiva nell'Etica*

Spinoza nell'*Ethica*, dopo avere caratterizzato i modi di conoscenza dell'immaginazione e della *ratio*, definisce così la scienza intuitiva: «Oltre questi due generi di conoscenza ce n'è ancora un terzo, come mostrerò in seguito, che chiameremo scienza intuitiva. E questo genere di conoscenza procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose».<sup>1</sup>

Molti interpreti del pensiero spinoziano concordano nell'attribuire, fondandosi sulla definizione vista sopra, carattere deduttivo alla scienza intuitiva<sup>2</sup>e, a ben vedere, la descrizione che Spinoza fa di questo ultimo genere di conoscenza nell'*Ethica* non sembrerebbe lasciare dubbi.

Se si considera la deduzione come un processo che si muove, sia sul piano logico che su quello ontologico, dal generale al particolare, allo-

---

<sup>1</sup> Spinoza, *Ethica*, II, Prop. XL, Schol. II, a cura di Durante, Gentile e Radetti, Sansoni, Firenze, 1963, p. 196, (G, II, 122). Abbiamo scelto quest'edizione dell'*Etica* perché, oltre ad avere il testo latino a fronte, è fornita di un buon apparato di note e commento.

<sup>2</sup> Così ad esempio il Gueroult scrive: «La science intuitive, au contraire, part de Dieu et en déduit directement 'une multitude des choses'». M. Gueroult, *Spinoza* cit., p. 416. Anche l'Alquié attribuisce con decisione carattere deduttivo alla scienza intuitiva ed afferma che il terzo genere di conoscenza: «[...] per quanto sia detto intuitivo, comporta una deduzione[...]». F. Alquié, *Il razionalismo di Spinoza* cit., p. 166. Il Parkinson, pur riconoscendo un importante valore etico della scienza intuitiva, critica l'interpretazione hegeliana e mistica e ne ribadisce la natura deduttiva dicendo: «This is hardly the language of a mystic but it is, as suggested earlier, the language of someone whose thought is very much bound up with the science, the deductive science, of his time». G.H.R. Parkinson, *Being and knowledge in Spinoza*, in Van der Bend, *Spinoza's on knowing. Being and freedom. Proceedings of the Spinoza's simposium et de international school of philosophy in the Neederland*, a cura di Van Der Bend, Assen, Van Gorcum, 1974, p. 250.

ra, passare dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose significa, spinozianamente parlando, mettere in atto un processo deduttivo che, dall'infinità ontologica e concettuale degli attributi sostanziali<sup>3</sup> passa all'essenza finita delle cose.

Se la definizione della scienza intuitiva si limitasse a questo punto non sorgerebbero problemi, ma l'esempio del quarto proporzionale, presente anche nel *Breve Trattato* e nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, rende per lo meno problematico individuare l'ultimo genere di conoscenza come un processo semplicemente deduttivo.

Nell'*Ethica* Spinoza usa, a proposito dell'esempio che ha il compito di chiarire i tre diversi modi del conoscere, i termini *opinio vel imaginatio*, *ratio*, e *scientia intuitiva*: «Spiegheremo tutto questo mediante l'esempio di una sola cosa. Sono dati, per esempio, tre numeri, e si vuole ottenerne un quarto che stia al terzo come il secondo al primo»<sup>4</sup>e, poche righe oltre, il filosofo olandese riferendosi chiaramente alla scienza intuitiva afferma: «Ma per i numeri più semplici nessuno di questi mezzi è necessario. Dati, per es., i numeri 1, 2, 3, non c'è chi non veda che il quarto numero proporzionale è 6, e ciò molto più chiaramente, perché dal rapporto stesso del primo al secondo, che vediamo con un solo sguardo, concludiamo il quarto numero».<sup>5</sup>

Conoscere *uno intuitu* significa conoscere qualcosa immediatamente e nell'immediatezza dell'intuizione viene elisa ogni forma di discorsività.

Si tratta di un colpo d'occhio che simultaneamente coglie per il soggetto conoscente i rapporti tra i numeri della proporzione. È importante a questo proposito fare rilevare come Spinoza anche nell'*Ethica*, come già aveva fatto nel *Breve Trattato*, si serva, per caratterizzare l'ultimo genere di conoscenza, di una terminologia legata al 'vedere', quasi a volerne sottolineare con maggiore decisione il carattere immediato.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Spinoza definisce l'attributo in questo modo: «Intendo per attributo ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua essenza». *Ethica* I, Def. IV, p. 5 (G, II, 45).

<sup>4</sup> *Ethica*, II, Prop. XL, Schol. II, p. 197 (G, II, 122).

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Il Macherey sottolinea con decisione il carattere istantaneo della scienza intuitiva scrivendo: «C'est ainsi qu'à la patiente prolixité de la connaissance de deuxième genre, de connais-

La deduzione, d'altra parte, non può non essere se non di natura mediata e discorsiva, in quanto dispiegamento di un processo in cui i diversi passaggi logici sono posti in fasi successive. È proprio la successione logica, che nel soggetto diviene anche temporale, che dà carattere mediato alla deduzione.

Il Cristofolini, analizzando il rapporto tra intuizione e deduzione in Cartesio e Spinoza, scrive che: «[...] occorre notare che Spinoza ha in comune con Descartes il modo di concepire il rapporto tra intuizione e deduzione: per entrambi, questi non sono due momenti fra loro eterogenei, ma al contrario interagiscono in compenetrazione reciproca stretta».<sup>7</sup>

Anche secondo l'Alquié Spinoza intende l'intuizione e la deduzione alla maniera di Cartesio, infatti afferma: «È lecito chiedersi, in primo luogo, come possa essere detto intuitivo un sapere che comporta una deduzione. Si tratta senza dubbio di una deduzione istantanea, e ci viene detto che lo spirito, nella ricerca del numero che sta a 3 come 2 sta a 1, vede subito che tale numero è 6; resta il fatto che il numero 6 non è veramente contenuto nei dati del problema, e che ne è dedotto, cosa che Spinoza ammette esplicitamente. Una deduzione è comunque sempre il risultato di un ragionamento, e nulla cambia alla natura del ragionamento il fatto di svolgersi più o meno in fretta. Non si tratta di una difficoltà insormontabile, poiché su questo punto Spinoza rimane Cartesiano».<sup>8</sup>

Se è possibile condividere l'idea che terminologicamente, per quanto riguarda la deduzione e l'intuizione, Spinoza segue Cartesio, si deve tuttavia osservare che all'interno della dottrina spinoziana questi termini assumono una significativa problematicità.

Questo problema, nel presente lavoro, è già stato affrontato nei capitoli precedenti riguardanti il *Breve Trattato* e il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, affrontandolo di nuovo nell'*Ethica* si intende fare notare come la natura della deduzione rimanga problematica nell'intera opera di Spinoza.

È nella regola terza che Cartesio affronta il problema dell'intuizione e della deduzione e differenzia i due procedimenti affermando: «In ciò

---

sance de troisième genre oppose la brièveté des ses aperçus foudroyants». P. Macherey, *Introduction à l'Étique de Spinoza*, voll.5, Paris, PUF, 1994-1998, vol. II, p. 315.

<sup>7</sup> P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Morano, Napoli, 1987, p. 178.

<sup>8</sup> F. Alquié, *Il razionalismo di Spinoza* cit., p. 166.

pertanto distinguiamo l'intuito della mente dalla deduzione certa, che in questa si concepisce un movimento o una serie di successione, e in quella no; e inoltre, perché a questa non è necessaria un'evidenza in atto come all'intuito, ma essa piuttosto mutua in certo modo dalla memoria la sua certezza. Dalle quali cose si comprende come si possa dire che quelle medesime proposizioni le quali vengono concluse immediatamente dai primi principi, da un differente punto di vista possono essere conosciute ora per intuito, ora per deduzione; ma poi gli stessi primi principi, soltanto per intuito; e al contrario le conclusioni remote in nessun'altra maniera che per deduzione». <sup>9</sup> Cartesio lega la deduzione alla memoria e, dunque, al tempo inteso come successione d'istanti diversi e collegati, mentre all'intuizione affida il compito di cogliere le nature semplici, il fondamento. Ponendo in rapporto la concezione cartesiana dell'intuizione e della deduzione all'esempio del quarto proporzionale così come è esposto nell'*Ethica*, è possibile ammettere che Spinoza resta, per certi versi, cartesiano.

Spinoza, infatti, quando riferisce l'esempio alla scienza intuitiva lo mette in relazione al caso di 'numeris simplicissimis', specificazione che è assente sia nel *Breve trattato* sia nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*; ciò fa pensare che l'intuizione possa essere applicata a casi semplici, mentre, nel caso di una maggiore complessità, si dovrebbe ricorrere alla deduzione.

Tuttavia il carattere deduttivo della scienza intuitiva ritrova la sua problematicità quando si pone in relazione la definizione datane da Spinoza in *Ethica* II, prop. XL, sch. II, con la nozione d'eternità elaborata dal filosofo stesso.<sup>10</sup>

È già stato osservato, nei capitoli sul *Breve Trattato* e sull'*Emendazione dell'intelletto*, che l'eternità in Spinoza non ha nulla a che fare con il tempo inteso come una successione di istanti ed è stata posta in evidenza la derivazione agostiniana del concetto di eternità

<sup>9</sup> René Descartes, *Regole per la guida dell'intelligenza* cit., p. 24.

<sup>10</sup> Il Di Vona, a proposito della nozione di eternità nell'*Ethica*, fa osservare che: «Sarebbe vano cercare nell'*Ethica* una definizione dell'eternità che la divida alla maniera dell'infinito o della necessità. La definizione dell'eternità nell'*Ethica* è una sola ed è univoca. Non ci sono due sorte d'eternità, due forme e due sottospecie di queste. L'eternità è l'esistenza concepita come verità eterna «sicut rei essentia». Essa è l'esistenza concepita come conseguenza necessaria della sola «res aeterna», e non può essere spiegata con la durata o col tempo, e neppure con la durata priva di principio e fine». P. Di Vona, *La conoscenza «Sub specie aeternitatis» nell'opera di Spinoza* cit., p. 52.

spinoziano;<sup>11</sup> nell'*Ethica* il carattere atemporale dell'eternità resta invariato e lo si può dedurre da alcuni passaggi dell'opera.

Spinoza definisce l'eternità in questo modo: «Intendo per eternità l'esistenza stessa, in quanto è concepita come conseguenza necessaria della sola definizione di una cosa eterna»<sup>12</sup> e ne dà la seguente spiegazione: «Una tale esistenza, infatti, è concepita come una verità eterna alla stessa maniera dell'essenza della cosa, e perciò non si può spiegare per mezzo della durata o del tempo, anche se la durata sia concepita senza principio e senza fine»;<sup>13</sup> l'atemporalità dell'eternità emerge anche in *Ethica* I, prop. XXXIII, Schl. 2 quando Spinoza afferma: «Ma poiché nell'eterno non c'è né quando né prima, né poi».<sup>14</sup>

Se è vero, come scrive il Di Vona,<sup>15</sup> che Spinoza non pone mai in diretto rapporto la scienza intuitiva con la conoscenza *sub specie aeternitatis* è anche vero che nella definizione di questo genere di conoscenza data in *Ethica*, Prop. XL, Schl. 2, la nozione d'eternità è sottintesa.

Procedere dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose, significa attuare un processo gnoseologico all'interno dell'eternità stessa; sembra chiaro che Spinoza quando parla di *quorundam Dei attributorum* intende il pensiero e l'estensione sostanziale, i soli che l'uomo possa conoscere.

Gli attributi, che esprimono l'essenza eterna ed infinita di Dio, non possono essere se non eterni e l'eternità degli attributi è attestata in

<sup>11</sup> Per un ampio confronto sul concetto di eternità in Spinoza e S. Agostino, si veda, G.S., Fullerton, *On spinozistic immortality*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1899, Parte III, § 21.

<sup>12</sup> *Ethica*, I, Def. VIII, p. 9. (G, II, 46).

<sup>13</sup> *Ibidem*, (G, II, 46).

<sup>14</sup> *Ivi*, Prop. XXXIII, Schol. II, p. 79. (G., II, 75).

<sup>15</sup> Il Di Vona, infatti, scrive: «Nessun testo dell'*Ethica*, nessun testo della sua parte V, si riferisce in modo chiaro e diretto al terzo genere della conoscenza ed alla scienza intuitiva, quando Spinoza parla o tratta della conoscenza *sub specie aeternitatis*. Spinoza parla della *scienza intuitiva* come terzo genere della conoscenza nella parte II, ma senza metterla in rapporto con il *sub specie aeternitatis*. Come promette nella parte II, Spinoza celebrerà nella parte V l'eccellenza e l'utilità del terzo genere della conoscenza e della *scienza intuitiva*. Ma egli non li metterà mai in diretto esplicito rapporto con la contemplazione *sub specie aeternitatis*». P. Di Vona, *La conoscenza «Sub specie aeternitatis» nell'opera di Spinoza* cit., p. 94.

*Ethica*, I, prop. XIX in cui il filosofo olandese scrive: «Dio è eterno, o sia tutti gli attributi di Dio sono eterni».<sup>16</sup>

Passare dall'eternità degli attributi alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose significa conoscere le cose così come dipendono eternamente e necessariamente dagli attributi sostanziali e, questa conoscenza, può essere interpretata come conoscenza *sub specie aeternitatis*; questo sembra essere espresso da Spinoza in *Ethica*, II, prop. XLV, Dim. quando scrive: «Ora le cose singole (per Prop. 15 P. I.) non possono essere concepite senza Dio; ma, poiché (per Prop. 6 di questa parte) hanno Dio come causa, in quanto è considerato sotto l'attributo del quale le cose stesse sono modi, le loro idee devono necessariamente implicare (per l'Assioma. 4. della I parte) il concetto del loro attributo, cioè (per Def. 6. della I parte), l'essenza eterna ed infinita di Dio. C.C.D.».<sup>17</sup>

Per sostenere meglio la posizione assunta è doveroso citare *Ethica*, V, prop XXIX, Schol. dove Spinoza conferisce un duplice significato all'attualità in relazione al modo di concepire le cose scrivendo: «Le cose sono concepite da noi come attuali in due modi: o in quanto le concepiamo esistenti con una relazione ad un tempo e ad un luogo determinati, o in quanto le concepiamo contenute in Dio e derivanti della necessità della natura divina. Ora quelle che sono concepite come vere, ossia reali, in questo secondo modo, noi le concepiamo sotto la specie dell'eternità, e le loro idee implicano l'essenza eterna e infinita di Dio, come abbiamo mostrato nella Prop. 45 della II parte, della quale vedi pure lo scolio».<sup>18</sup> È nel secondo significato dell'attualità che le cose sono conosciute mediante la scienza intuitiva: con l'ultimo genere di conoscenza le cose vengono apprese in relazione all'eterna ed infinita essenza di Dio.

Se la scienza intuitiva è una conoscenza all'interno dell'eternità divina, pur ammettendo con Spinoza che «La sostanza è anteriore per natura alle sue affezioni»,<sup>19</sup> risulta chiaro che la priorità della sostanza è certamente una priorità di tipo logico e ontologico, ma non certo di ordine temporale.

<sup>16</sup> *Ethica* I, Prop. XIX, p. 51 (G, II, 64).

<sup>17</sup> *Ivi*, II, Prop. XLV, Dim., p. 209 (G, II, 127).

<sup>18</sup> *Ivi*, V, Prop. XXIX, Schol., p. 627 (G, II, 298-299).

<sup>19</sup> *Ivi*, I, Prop. I, p. 9 (G, II, 49).

Se nell'eternità non si dà né un prima né un poi, se l'eternità non è concepita come una temporalità indefinita, ne consegue che essa deve intendersi come una presenza immediata della totalità al soggetto a cui tutto è dato simultaneamente.

Ecco perché pensare la scienza intuitiva come una deduzione risulta, all'interno del pensiero di Spinoza, fortemente problematico: una conoscenza deduttiva è una conoscenza mediata e consequenziale, in cui i rapporti tra i diversi passaggi vengono compresi di volta in volta. Nell'eterna attualità spinoziana tutto è immediatamente presente ed è in un'immediatezza gnoseologica che le cose devono essere conosciute.

L'eternità in Spinoza non consente al soggetto la mediazione della deduzione perché snaturerebbe il sistema traducendolo in una serie di passaggi mediati che ne comprometterebbero la complessità stessa.

Sicuramente stimolante è l'interpretazione dello Joachim che per non perdere l'immediatezza dell'intuizione legge la scienza intuitiva come un'inferenza immanente all'intuizione stessa e scrive: «There is an inference in *scientia intuitiva*: but the inference is immanent and absorbed in the final intuition. In *ratio*, the inference remains external the conclusion, and the knowledge of the conclusion therefore remains discursive».<sup>20</sup>

Il Joachim parla di intuizione finale come se intendesse dire che la scienza intuitiva è un punto di arrivo e non di partenza; dal momento che in inglese *final* può significare anche 'definitivo', lo studioso sta forse pensando all'intuizione come un'apprensione immediata dell'indeterminato da parte del soggetto, che mediante una deduzione interna alla stessa intuizione conosce l'oggetto. In un processo gnoseologico che fa leva sull'attività del soggetto intesa come un determinare nell'indeterminato, in fondo questo è il significato di un'inferenza interna, il Joachim inserisce nell'intuizione un procedimento deduttivo, facendo salve in questo modo nella scienza intuitiva, sia l'immediatezza dell'intuizione sia la discorsività della deduzione.

Noi avevamo tentato una soluzione simile a quella dello Joachim nel capitolo che aveva come oggetto il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, dove avevamo ipotizzato che nell'ultimo modo di cono-

---

<sup>20</sup> H.H. Joachim, *A study of the Ethics of Spinoza*, Clarendon Press, Oxford, 1901, p. 184. Con il Joachim e la sua interpretazione della scienza intuitiva vista come un'inferenza immanente all'intuizione, si dichiara d'accordo lo Hallett nel suo libro *Benedict De Spinoza. The elements of his philosophy*, Athlone Press, London 1957, p. 79.

scere si potesse dare una deduzione interna all'intuizione, ma avevamo dovuto ammettere, al termine del capitolo, che il rapporto tra l'ultimo genere di conoscenza e la deduzione restava aporetico.

Nel presente capitolo affronteremo di nuovo il problema a cui cercheremo di dare una diversa soluzione.

### 3.2 *L'ultimo genere di conoscenza come conoscenza di relazioni.*

Nel precedente paragrafo è stata messa in luce la problematicità del carattere deduttivo che alcuni interpreti attribuiscono alla scienza intuitiva, così come essa è esposta da Spinoza nell'*Ethica*. Abbiamo posto in evidenza come i problemi maggiori nell'interpretare l'ultimo genere di conoscenza come una deduzione sorgono quando si pongono in relazione il concetto di eternità formulato da Spinoza, inteso come l'affermazione assoluta dell'esistenza, in cui non si dà nessuna successione temporale, con il processo deduttivo che è, invece, per sua natura, mediato; da una parte, allora, si pone l'immediatezza ontologica su cui si fonda il sistema spinoziano, dall'altra parte, una mediatezza gnoseologica, la deduzione appunto, che rappresenterebbe il modo di conoscere del soggetto nell'ultimo genere di conoscenza. Sebbene mai Spinoza pone in rapporto diretto la scienza intuitiva con la conoscenza *sub specie eternitatis*, tuttavia, è lecito leggere l'ultimo genere di conoscenza come un conoscere nell'eternità e, questo, sembra affermarlo anche Spinoza, quando scrive: «Il terzo genere di conoscenza, infatti, è eterno (*per la Prop.31 di questa parte e per l'Assioma 3 della I parte*)».<sup>21</sup> È vero che in questo frangente Spinoza sta parlando dell'amore intellettuale di Dio, ma sta anche affermando che questo amore è eterno quando consegue dal terzo genere di conoscenza che è, a sua volta, eterno.

Se, dunque, la scienza intuitiva procede dall'idea adeguata di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose, così come è definita in *Ethica* II, Prop. XL, Schol. 2 e ripresa negli stessi termini in *Ethica* V, Prop. XXV, Dim., significa che il soggetto in questo genere di conoscenza deve operare un processo gnoseologico articolato secondo un ordine che prevede una serie di passaggi scanditi da una successione logica e temporale. Questo movimento del soggetto

<sup>21</sup> *Ethica*, V, Prop. XXXIII, Dim., p. 631 (G, II, 301).



sembrerebbe entrare in forte contrasto con la concezione dell'eternità formulata da Spinoza, intesa dal filosofo come assoluta presenza del sistema stesso.

D'altro canto in Spinoza, come giustamente afferma il Di Vona,<sup>22</sup> non si dà passaggio dalla temporalità all'eternità: l'eternità non è intesa come una dilatazione indefinita del tempo, ma è altro rispetto ad esso. La distinzione tra eternità, tempo e durata è ben sottolineata dal filosofo olandese che scrive: «Una tale esistenza, infatti, è concepita come una verità eterna alla stessa maniera dell'essenza della cosa, e perciò non si può spiegare per mezzo della durata o del tempo, anche se la durata sia concepita senza principio e senza fine».<sup>23</sup>

Il tempo inteso come successione d'istanti, inteso come passato, presente e futuro, Spinoza lo affida alla sfera dell'immaginazione e del contingente scrivendo: «Nessuno dubita inoltre che noi immaginiamo anche il tempo, e ciò perché immaginiamo che i corpi si muovano gli uni più lentamente o più velocemente degli altri, o con uguale velocità» e poche righe oltre: «E quest'ondeggiare dell'immaginazione sarà il medesimo se l'immaginazione si rivolga a cose che noi consideriamo nello stesso modo in relazione al passato o al presente; e conseguentemente, immagineremo come contingenti le cose riferite tanto al presente, quanto al passato o al futuro».<sup>24</sup>

Non è ora il momento di insistere sul rapporto tra immaginazione e scienza intuitiva, che è anche il rapporto tra temporalità ed eternità; quanto Spinoza dice serve, invece, come ulteriore conferma per intendere la scienza intuitiva come un genere del conoscere che comprende le cose *sub specie aeternitatis* e che, solo aporeticamente, può essere pensato come un processo deduttivo.

Una possibile via per interpretare la definizione della scienza intuitiva data da Spinoza può essere la seguente: si tratta di provare a pensare l'ultimo genere di conoscenza non come un processo deduttivo

<sup>22</sup> «Neppure dobbiamo dimenticare che per Spinoza l'esistenza temporale non si trasforma fisicamente in eternità. Avviene solo questo, che la mente diviene consapevole della sua eternità e della sua eterna perfezione, e dal concepire l'esistenza nel tempo e nel luogo passa a contemplare la radice stessa dell'esistenza come è contenuta in Dio e da Dio deriva». P. Di Vona, *La parte V dell'Ethica*, in Aa.Vv., *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del congresso (Urbino 4-8 ottobre 1982)*, a cura di E. Giancotti, Napoli, Bibliopolis, 1985, Estratto, p. 245.

<sup>23</sup> *Ethica*, I, Def. VIII, Spiegazione, p. 7 (G, II, 46).

<sup>24</sup> *Ivi* II, Prop. XLIV, Schol., pp. 205-207 (G, II, 126).

ma come una relazione parte-tutto. Conoscere intuitivamente significa, secondo Spinoza, procedere dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose: in genere per sostenere il carattere deduttivo della scienza intuitiva si fa leva sul verbo di movimento che il filosofo olandese utilizza nella definizione dell'ultimo genere di conoscenza data in *Ethica* II, Prop. XL, Schol. 2 e che dovrebbe indicare il procedimento gnoseologico del soggetto: secondo questa definizione la scienza intuitiva *procedit ab...ad*. Il procedere sembrerebbe indubbiamente indicare un processo, un movimento gnoseologico del soggetto che, in questo modo, mediante l'ultimo genere di conoscenza, dedurrebbe dall'essenza degli attributi l'essenza delle cose. Noi abbiamo però cercato di dimostrare nel paragrafo precedente e nel presente, che interpretare la scienza intuitiva come un processo deduttivo significa incorrere in alcune perplessità di ordine teoretico,<sup>25</sup> soprattutto se, come noi abbiamo ritenuto opportuno fare, si relaziona l'ultimo genere di conoscenza al concetto di eternità formulato dal filosofo olandese.

Un modo per risolvere i problemi sollevati può essere quello di non leggere nel *procedit* della scienza intuitiva un procedimento deduttivo ma, piuttosto, di interpretarlo come un verbo che indica la direzione del sistema stesso: se, come afferma Spinoza, «La sostanza è anteriore per natura alle sue affezioni»<sup>26</sup> e «Ciascuno attributo d'una medesima sostanza dev'essere concepito per sé»,<sup>27</sup> allora è evidente che fondamento di ogni essere e di ogni conoscere deve essere la sostanza stessa

---

<sup>25</sup> Anche lo Schmidt inizialmente sottolinea l'aporeticità del pensare l'intuizione immediata come una deduzione e giunge a risolverlo e il problema sostenendo che la deduzione dell'intuizione è differente dall'intuizione della ragione, infatti scrive: «Diejenige Deduktion, die die Form der rationalen Erkenntnis ausmacht, muß sich wesentlich unterscheiden von dieser Weise der Deduktion, die man intuitive Deduktion nennen kann, weil die Paradoxie dieser Formulierung nur eine sachliche ausdrückt. Rationale Deduktion leitet aus allgemeinen Prämissen Besonderes ab, intuitive hingegen deduziert das Wesen der Dinge aus dem Wesen der Substanz, d. h. sie bestimmt das Wesen der Dinge als Folge aus dem Wesen der Substanz, die kein Allgemeines sein soll, da ein solches nicht der Begriff einer existierenden Wesenheit sei kann». W. Schmidt, *Intuition und Deduktion. Untersuchungen zur Grundlegung der Philosophie bei Spinoza*, in AA.VV., *Erkenntnisgewißheit und Deduktion. Zum Aufbau der philosophischen Systeme bei Descartes, Spinoza, Leibniz*, a cura di K. Peters, W. Schmidt e H.H. Holz, Darmstadt, Luchterhand, 1975, pp.57-128, p. 68. A nostro avviso, malgrado questa distinzione, l'aporeticità del carattere deduttivo dell'intuizione resta irrisolto.

<sup>26</sup> *Ethica*, I, Prop. I, p. 9 (G, II, 47).

<sup>27</sup> *Ivi* Prop. X, p. 21 (G, II, 51).

espressa attraverso i suoi infiniti attributi. Il *Deus sive substantia*, origine e ragione di ogni cosa, è, inoltre, considerato da Spinoza stesso come il fondamento della scienza intuitiva; filosofo olandese scrive: «Da ciò concepiamo facilmente che cosa possa sugli affetti la conoscenza chiara e distinta e specialmente quel terzo genere di conoscenza (sul quale vedi lo Scolio della Prop.47 della II parte) il cui fondamento è la conoscenza stessa di Dio»,<sup>28</sup>

La sostanza spinoziana, coincidente con Dio, è caratterizzata da Spinoza come immediata, sia da un punto di vista logico, sia da un punto di vista ontologico e questa sua immediatezza si evince dalla stessa definizione che ne dà Spinoza quando scrive: «Per sostanza intendo ciò che è in sé ed è concepito per sé: ovvero ciò, il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa dal quale esso debba essere formato»;<sup>29</sup> proprio «L'inseità ontologica e perseità concettuale, ossia indipendenza ontologica e autonomia concettuale [...]»<sup>30</sup> conferiscono alla sostanza quell'immediata priorità logico-ontologica rispetto a ciò che è *in alio* e che sembra potere essere appresa dal soggetto soltanto attraverso l'intuizione proprio perché, solo nell'immediatezza gnoseologica di questo modo di conoscere, può essere tradotta l'immediatezza ontologica del Dio spinoziano. Si ritrova nell'*Ethica* quanto già affermato per il *Breve Trattato* e che a noi pare essere un punto cardine della dottrina spinoziana: in Spinoza è l'ontologia che fonda la gnoseologia e la conoscenza certa e veritiera per essere tale deve rispettare le distinzioni ontologiche del sistema stesso.

Dopo avere stabilito la priorità logico-ontologica della sostanza rispetto alle sue affezioni è importante notare quanto scrive Spinoza in *Ethica* I, Prop. XV, dove afferma: «Tutto ciò che è, è in Dio, e senza Dio nessuna cosa può essere né essere concepita»;<sup>31</sup> in

<sup>28</sup> *Ethica*, V, Prop. XX, Schol., p. 615 (G, II, 250).

<sup>29</sup> A cura di Emilia Giancotti Roma, *Etica Dimostrata con Metodo Geometrico*, Editori Riuniti, Roma, 1997, p. 87 (G, II, 45). La versione tradotta dal Durante in questo caso non ci soddisfa perché ignora nella traduzione il fondamentale *per se concipitur* traducendo semplicemente l'*in se concipitur*.

<sup>30</sup> *Ivi* n. 5 p. 321. Questa nota va segnalata anche perché traccia un excursus storico dei presupposti teoretici dell'*in sé* e del *per sé* che caratterizzano la sostanza di Spinoza, mettendone in luce affinità e differenze rispetto alla tradizione aristotelico-scolastica-cartesiana.

<sup>31</sup> *Ivi*, I, Prop. XV, p. 35., a cura di Durante, Gentile, Radetti, Sansoni, Firenze, 1963. (G, II, 56).

quest'affermazione, da una parte emerge ancora una volta il ruolo della sostanza come fondamento del sistema, dall'altra parte Spinoza afferma che non si dà nulla fuori di Dio e che tutto ciò che è ed esiste si trova in Dio. Come già affermato, non si dà exteriorità rispetto alla sostanza: attributi e modi sono interni ad essa, espressioni della infinità della stessa. Da *Ethica* I, Prop XI Spinoza si accinge a dimostrare l'unicità della sostanza e, se la sostanza è unica e solo all'interno di essa sono pensabili gli attributi ed i modi, significa che non si dà nulla che non sia ad essa relazionato perché in questo caso significherebbe contravvenire all'unità e all'unicità stessa del sistema: se tutto è dentro la sostanza allora Dio è causa immanente e non transitiva di tutte le cose, concezione questa che Spinoza aveva già fatto emergere nel *Breve Trattato*. Attributi e modi sono esplicitazioni della sostanza: degli infiniti attributi sostanziali l'uomo ne conosce soltanto due, pensiero ed estensione,<sup>32</sup> perciò quando Spinoza afferma che la scienza intuitiva procede dall'idea adeguata dell'essenza formale *quorundam Dei attributorum* ha probabilmente in mente il pensiero e l'estensione.

Se la scienza intuitiva procede da 'certi attributi', significa che non è conoscenza onnicomprensiva della sostanza e la non esaustività della conoscenza di ultimo genere è già stata fatta notare da noi nei precedenti capitoli a proposito del *Breve Trattato*. L'uomo è un modo finito del pensiero e dell'estensione perché costituito da mente e da corpo: in questa sua determinatezza e finitudine non gli è dato conoscere la sostanza stessa nella sua infinità; se fosse possibile per l'uomo conoscere tutti gli infiniti attributi della sostanza, l'essere umano verrebbe a coincidere con Dio, divenendo in tal modo la sostanza che si autocomprende. Appropriate e corrette sono le parole del Vinti che dice: «Spinoza tiene a ricordare che l'ambizione del suo razionalismo non è affatto quella di un sapere esaustivo della natura (*Ep.*, 32). In questo senso non è un sapere divino, ma umano; ciò vuol dire che la conoscenza intellettuale non è la conclusione ideale della scienza della na-

---

<sup>32</sup> «Noi non sentiamo né percepiamo altre cose singolari se non i corpi ed i modi del pensare». *Ethica*, II, Ax. V, p. 107 (G, II, 42). Spinoza nella epistola LXIV allo Schuller, dopo aver affermato che la mente come idea del corpo non implica altri attributi divini oltre il pensiero e l'estensione, scrive: «E perciò io conchiudo che la mente umana non può conoscere altri attributi divini all'infuori di questi, come volevo dimostrare». Spinoza, *Ep.*, cit., p. 260 (G, IV, 278).

tura, né dunque pretende essere la totale determinazione delle relazioni esistenti tra le cose finite». <sup>33</sup>

L'*Ethica* è l'unica opera in cui Spinoza designi l'ultimo genere di conoscenza come *scienza*: nel *Breve Trattato* l'ultimo modo del conoscere veniva chiamato 'conoscenza chiara e distinta', nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* Spinoza non gli aveva attribuito alcuna denominazione significativa, spiegando semplicemente che si trattava di un genere di conoscenza in cui la cosa era conosciuta o mediante la sua stessa essenza, o mediante la sua causa prossima, ora, Spinoza, parla di scienza intuitiva.

Sembra che l'intenzione del filosofo sia quella di edificare un sapere sull'intuizione, una scienza che sia appunto fondata sull'ultimo genere di conoscenza. Un sapere non inteso come un semplice conoscere, quanto piuttosto inteso come un sistema uni-totalitario che traduca gnoseologicamente le differenti gerarchie ontologiche interne alla sostanza stessa, un sistema che renda conto delle relazioni tra gli attributi e l'essenza delle cose singole che in essi è compresa.

Il Messeri scrive a riguardo: «La mente è un insieme di idee, alcune delle quali sono inadeguate altre adeguate: nella mente vi sono dunque idee che rappresentano le cose per mezzo delle loro cause, idee che per la loro completezza esibiscono la loro dimostrazione. Per scienza si intenderà appunto questo complesso di idee vere contenute nella mente»: <sup>34</sup> questa interpretazione è senz'altro veritiera, ma riduce il soggetto ad un mero contenitore incapace di una qualsiasi attività gnoseologica, sia di ordine deduttivo che di ordine intuitivo. Una scienza richiede un sapere di rapporti, un'attività relazionante che, a maggiore ragione si deve dare nel sistema di Spinoza, nel quale il tutto è articolazione interna della sostanza: seppure è vero che nella dottrina spinoziana non si può parlare di soggetto in senso vero e proprio perché pesa fortemente il primato dell'ontologia, è anche vero che l'uomo in quanto parte della relazione gnoseologica che sussiste tra conoscente e conosciuto deve esplicitare una qualche forma d'attività conoscitiva. D'altra parte, sin dall'inizio la stessa scienza intuitiva è

<sup>33</sup> Carlo Vinti, *Spinoza. La conoscenza come liberazione*, Edizioni Studium, Roma 1984, p. 88.

<sup>34</sup> M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Milano, Mondadori, 1990, p. 247.

stata caratterizzata come un procedere<sup>35</sup> e, sebbene noi ne abbiamo problematizzato il carattere deduttivo che alcuni interpreti le conferiscono, non abbiamo negato che in questo genere di conoscenza si dia una qualche attività del soggetto. Alla luce di quanto detto, se la sostanza si articola internamente in attributi e modi, allora in essa si danno, per il parallelismo degli attributi, tutte le essenze oggettive delle cose finite nell'attributo del pensiero e tutte le essenze formali delle cose nell'attributo dell'estensione, in una trama di rapporti di causa ed effetto.

Questi rapporti si dispiegano nell'eternità sostanziale simultaneamente, da sempre e, all'interno di questo sistema, se si intende parlare di deduzione è possibile farlo, solo se si intende la deduzione come un'articolazione ontologica che, avendo come fondamento la sostanza, si determina ontologicamente, ma non successivamente, negli ordini ontologici inferiori dei modi infiniti e finiti. La deduzione del sistema è esplicitata da sempre nell'eternità *procedendo* da ciò che è in sé a ciò che è *in alio*, ma non si esplicita in una successione temporale perché non solo il tempo andrebbe ad inficiare l'ontologia spinoziana, ma anche perché la temporalità implicherebbe i concetti di possibilità e d'esteriorità della sostanza stessa che non si accorderebbero con la sua causalità immanente.

Tornando alla definizione della scienza intuitiva data in *Ethica* II, Prop. 40, Sch. 2, è possibile affermare che il *procedit* dell'ultimo genere di conoscenza non indica un procedimento deduttivo operato dal soggetto conoscente, quanto piuttosto l'articolazione deduttiva ontologica del sistema, il suo dispiegamento e ed il suo dispiegarsi in un ordine ontologico differente: il procedere della scienza intuitiva dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata della conoscenza delle cose è il procedere del sistema stesso, non in un movimento deduttivo, ma in un articolarsi eterno che è, per

---

<sup>35</sup> Stimolante l'interpretazione del Fløistad che vede il procedere della scienza intuitiva non come un processo deduttivo ma come un avanzamento nella conoscenza di ultimo genere da parte del soggetto, infatti scrive: «We may begin by considering the meaning of 'proceeds'. Now a most reasonable interpretation seems to be in terms of a process of increasing knowledge. That is to say, 'proceeds' signifies that the mind comes to know more and more by intuition. Intuitive knowledge of the essence of things is thus more advanced than intuitive knowledge of the formal essence of certain attributes of God». G. Fløistad, *Spinoza's Theory of Knowledge in the Ethics*, in AA.VV., *Spinoza. A collection of critical Essays*, a cura di M. Grene, Paris, University of Notre Dame Press, 1979, p. 124.

sua natura, ontologicamente deduttivo. L'attività che il soggetto compie nel conoscere le cose mediante la scienza intuitiva non è d'ordine deduttivo, ma piuttosto relazionale.<sup>36</sup> Chi conosce le cose con l'ultimo genere di conoscenza coglie le relazioni tra il fondamento, la sostanza, espressa mediante l'idea adeguata di alcuni attributi e l'essenza delle cose che in quelli sono comprese. Il soggetto, vale a dire, coglie la trama dei rapporti eterni che relazionano fondamento e fondato, l'in sé e l'*in alio* che da esso dipende: conoscere intuitivamente significa relazionare l'essenza particolare alla totalità del sistema, intendendola nell'intreccio delle relazioni causali dell'eternità.

Se il *procedit* mediante il quale Spinoza caratterizza il movimento della scienza intuitiva non connota quel genere di conoscenza come un procedimento deduttivo, quanto piuttosto la direzione ontologica del sistema e se l'ultimo genere di conoscenza è una conoscenza di tipo relazionale che coglie i rapporti all'interno dell'eternità tra gli attributi e le loro modificazioni, i modi finiti, allora una conoscenza di relazioni sembra teoricamente più appropriata rispetto ad una conoscenza di tipo deduttivo per giustificare il carattere intuitivo ed immediato dell'ultimo genere di conoscenza nella dottrina di Spinoza.

Nella relazione, infatti, si danno un relante, un relato ed il loro rapporto: relante e relato non sono posti successivamente ma simultaneamente ed il loro rapporto viene colto immediatamente. Un esempio può essere quello, di aristotelica memoria, della relazione padre-figlio; non è possibile pensare al padre se questo non è padre di un figlio e nel momento in cui è posta l'idea del padre è posta anche l'idea del figlio: questo è vero anche per l'inverso, non è possibile pensare al figlio senza porre nello stesso tempo l'idea di padre.

Nella relazione relante e relato si danno simultaneamente in un'immediata apprensione che non sembrerebbe richiedere la successione: ecco perché una conoscenza di tipo relazionale pare più adatta per cogliere i rapporti *sub specie aeternitatis*, rapporti che sono spiegati da sempre nell'eternità della sostanza spinoziana. Nella conoscenza di una relazione non si dà mediazione, ma i termini che la determinano vengono posti immediatamente e contemporaneamente. Se

---

<sup>36</sup> Il Delbos, sembra affidare alla ragione una funzione deduttiva e alla scienza intuitiva la capacità di cogliere l'essenza singolare in relazione alla totalità, egli, infatti, scrive che la conoscenza di ultimo genere: «[...] saisit les essences des choses comme éternelles à la fois et singulières (*Eth.*, V, prop. XXIV, prop. XXXVI) et elle les saisit dans leur rapport direct et intime avec Dieu». V. Delbos, *Le spinozisme* cit., p. 111.

si riprende per un attimo l'esempio del quarto termine proporzionale usato da Spinoza, ci si rende conto di come il quarto termine sia determinato, *uno intuitu*, dal rapporto del primo con il secondo: in fondo anche in quest'esempio si tratta di scorgere immediatamente la relazione che lega il terzo numero al quarto, così come il primo si rapporta al secondo. La deduzione, invece, è, per sua natura mediata ed i passaggi che la compongono non possono essere determinati simultaneamente, ma richiedono, come è stato già mostrato, uno spazio di esplicitazione esterno e discorsivo che non si dà nell'eternità spinoziana.

La scienza intuitiva, allora, non è un processo deduttivo, ma una conoscenza di tipo relazionale: mediante l'ultimo genere di conoscenza l'uomo coglie i rapporti tra l'idea adeguata dell'essenza formale di alcuni attributi e l'essenza delle cose che da quella dipendono. L'idea di alcuni attributi esprime la sostanza all'interno della quale si esplicano i modi finiti ed infiniti e le essenze delle cose da essa dipendenti; la relazione che l'uomo coglie mediante la scienza intuitiva è una relazione parte-tutto in cui la parte può essere spiegata e colta soltanto nella totalità che ne costituisce la *ratio essendie* e la *ratio conoscendi*.

### 3.3 *Ontologia delle relazioni e res singulares.*

Abbiamo interpretato la scienza intuitiva, così come Spinoza la definisce in *Ethica* II, Prop. XL, Schol. 2, non come un procedimento gnoseologico di tipo deduttivo, ma come una conoscenza nella quale il soggetto pone in relazione la parte con il tutto cogliendo i rapporti che fanno dipendere le essenze delle cose singole dagli attributi.

Fin qui si è visto come il *procedit*, che per alcuni interpreti dovrebbe caratterizzare la scienza intuitiva come deduzione indica, invece, la direzione deduttiva del sistema, una sorta di principio esplicativo che palesa il dispiegamento ontologico dello stesso e che la scienza intuitiva percorre per conoscere il reale in un'attività di tipo relazionale che riporta il fondato al fondamento.<sup>37</sup> Già nel primo capitolo del presente

<sup>37</sup> Interessante l'interpretazione del Mignini riguardo il 'procedere' della scienza intuitiva. Egli sembra non intenderlo in maniera deduttiva, ma piuttosto associativa, scrivendo: «From what has been said, we can therefore conclude that the logical situation stated in the *processio* in the third kind of knowledge can be considered equal to that expressed in a formula which is rather diffused in E, that is, *concomitantie idea*. The third kind of knowledge immediately concerns the essence of God *concomitante idea*».



lavoro, quello riguardante il *Breve Trattato*, è stato affrontato il problema della relazione parte-tutto nella filosofia di Spinoza e, in quell'occasione, è stato dimostrato come nel sistema spinoziano la triade sostanza, attributi e modi possa essere interpretata come un'articolazione originaria, una complessità eternamente dispiegata in una trama di relazioni ontologicamente fondate in Dio.

Riteniamo che la nostra opinione debba ritenersi valida anche per l'*Ethica*, in cui è ancora ben sottolineata da Spinoza la differenza ontologica tra sostanza attributi e modi, differenza ontologica che legittima la deduzione del sistema intesa come deduzione ontologica. La distinzione tra sostanza ed attributi può essere individuata mediante la differenza tra due modi diversi di intendere l'infinità usati da Spinoza: se la Sostanza, Dio, è infinito *absolute*, l'attributo lo è *in suo genere*; questo è ben dichiarato da Spinoza che scrive nella *explicatio* di *Ethica* I, Def. VI a proposito di Dio: «Dico assolutamente infinito e non infinito nel suo genere; perché di tutto ciò che è infinito soltanto nel suo genere possiamo negare infiniti attributi; ma appartiene invece alla essenza di ciò che è assolutamente infinito tutto ciò che esprime un'essenza e non implica alcuna negazione».<sup>38</sup>

Quanto poi alla distinzione tra attributi e modi, questa è nettamente sostenuta da Spinoza che fa rientrare i primi nella *natura naturans* ed i secondi nella *natura naturata*, ribadendo nell'*Ethica* ciò che già aveva sostenuto nel *Breve Trattato* e scrivendo: «[...] per Natura naturante dobbiamo intendere ciò che è in sé ed è concepito per sé, ossia quegli attributi della sostanza che esprimono un'essenza eterna ed infinita, cioè (per il Coroll. 1 della Prop. 14 e il Coroll.2 della Prop. 17) Dio in quanto è considerato come causa libera. E per Natura naturata

---

*rerum singularium* as its determined necessary modes». F. Mignini, *In order to interpret Spinoza's theory of the third kind of knowledge: should intuitive science be considered per causam proximam knowledge?*, in AA.VV., *Spinoza. Issues and direction, the proceedings of the Chicago Spinozas Conference*, Leiden, Brill, 1990, p. 146.

<sup>38</sup> *Ethica*, I, Def. VI, p. 7. Spiegazione (G, II, 45). La Giacocci in una nota alla versione dell'*Ethica* da lei curata in proposito scrive: «Assolutamente infinita è la sostanza o Dio, infinito nel suo genere è ciascuno degli attributi della sostanza o Dio. La *cogitatio* è infinita come *cogitatio*, ma di questa infinità non fa parte l'infinità della *extensio*; è per questo che ciascuna di esse – come ogni altro attributo – esprime un'essenza eterna ed infinita, ma non tutta l'essenza della sostanza nella sua totalità». Poche righe oltre la Giacocci citando Suarez, afferma che gli attributi per la scolastica non erano infiniti nel proprio genere, ma assolutamente. E. Giacocci, *Ethica dimostrata con metodo geometrico*, cit., n. 11, pp.327-328.

intendo tutto ciò che segue dalla necessità della natura di Dio, o di ciascuno degli attributi di Dio, cioè tutti i modi degli attributi di Dio, in quanto sono considerati come cose che sono in Dio e che senza Dio non possono né essere, né essere concepite». <sup>39</sup> La distinzione ontologica tra sostanza, attributi e modi serve per mostrare come il sistema spinoziano sia ontologicamente deduttivo, nel senso che si articola spiegandosi da ciò che è assolutamente infinito e libero, Dio, a ciò che è infinito solo *in suo genere*, gli attributi, fino a ciò che nella sostanza e negli attributi si fonda, i modi. Il passaggio, tradotto in termini logici, è quello dall'universale al particolare, movimento che caratterizza la deduzione, che però nel sistema di Spinoza non si può esplicitare in fasi successive dal momento che l'eternità così come è pensata dal filosofo olandese non ammette la temporalità <sup>40</sup> ed in essa tutto è contemporaneamente presente: ecco perché abbiamo parlato di deduzione ontologica.

Che poi Spinoza stesso abbia inteso il suo sistema anche come un'articolarsi di relazioni appare, per esempio, nella già citata *Epistola XXXII* all'Oldenburg nella quale il nostro dichiarava di ignorare come ogni singola parte si connettesse con il tutto ed affermava che la mente ed il corpo umano non sono che parti dell'intera natura. <sup>41</sup>

Una delle obiezioni che potrebbe esserci rivolta nel considerare la sostanza spinoziana come un'originaria complessità articolata in una coerente e necessaria trama di rapporti potrebbe essere quella secondo la quale, in questa nostra interpretazione, si smarrirebbe la trascendenza della sostanza perché risolta nelle relazioni stesse.

La trascendenza della sostanza è di fondamentale importanza per il sistema di Spinoza: se certamente la concezione della divinità formulata da Spinoza si pone in opposizione all'idea del Dio-persona di alcune tradizioni religiose, negando in questo ogni antropomorfizzazione della sostanza, ne conserva tuttavia la trascendenza in senso logico ed ontologico rispetto agli attributi ed ai modi, finiti ed infiniti; per dimostrarlo è sufficiente citare *Ethica* I, Prop. I in cui si afferma che

<sup>39</sup> *Ethica*, I, Prop. XXIX, Schol., p. 69 (G, II, 71).

<sup>40</sup> Lo Scruton giustamente sostiene: «As I argued in the last chapter, it is only a manner of speaking that we can describe God's attributes in temporal terms. God is eternal, which means that he is outside time and change». R. Scruton, *Spinoza*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 69.

<sup>41</sup> Cfr. cap. I.

«La sostanza è anteriore per natura alle sue affezioni». <sup>42</sup> Pensare la sostanza come un'articolazione interna non significa perderne la trascendenza proprio perché le relazioni interne ad essa seguono un ordine ontologico discendente e si rapportano a Dio come il fondato si rapporta al fondamento.

Né nell'intendere la sostanza come struttura costituita da intrinseche relazioni ontologicamente fondate si contravviene a ciò che afferma Spinoza nell'*Epistola L* quando scrive: «[...] la determinazione è negazione[...]» <sup>43</sup> concezione che sembra ribadire nell'*Ethica* affermando: «Poiché essere finito è veramente in parte una negazione, ed essere infinito è l'affermazione assoluta dell'esistenza d'una natura [...]». <sup>44</sup>

Non s'intende esaurire l'indeterminazione della sostanza in una trama di relazioni determinate: in questo modo andrebbero perse e la trascendenza divina, e la sua assoluta indeterminazione che in Spinoza diviene assoluta potenza di affermare, esplicita attività infinita. Fondando all'interno della sostanza una teoria delle relazioni è possibile, grazie alle distinzioni ontologiche discusse poco prima, pensare all'assoluta indeterminazione della sostanza, determinata al suo interno dalla trama dei rapporti che costituiscono il mondo nella sua duplice valenza reale e ideale: questo permette di legittimare la sostanza come causa immanente e di non pensarla come indeterminata indifferenza in cui andrebbe smarrita la singolarità.

Articolare la sostanza significa porre le determinazioni all'interno del trascendente indeterminato, significa pensare all'identità dell'essere dispiegata al suo interno nell'alterità, un'alterità che si fonda in Dio, ma che è altro rispetto a Dio stesso. Sono proprio le relazioni che lasciano sussistere, in un sistema immanente come quello spinoziano, l'identità e le differenze, sono le relazioni che, rispettando una gerarchia ontologica, quella che va dalla causa all'effetto, pongono la distanza tra gli attributi ed i modi, mettendo in rapporto il tutto e la parte.

Una teoria delle relazioni nella metafisica di Spinoza determina anche la complessità della sostanza con la quale, come già abbiamo fatto notare nel primo capitolo a proposito del *Breve Trattato*, non significa ammettere una composizione della sostanza stessa intesa come la ri-

---

<sup>42</sup> *Ethica*, I, prop. I, p. 9 (G, II, 47).

<sup>43</sup> Spinoza, *Ep. cit.*, epistola L a J. Jelles, p. 226 (G, IV, 240).

<sup>44</sup> *Ethica*, I, Prop. VIII, Schol. I, p. 15 (G, II, 49).

sultante della somma delle sue parti perché «La sostanza assolutamente infinita è indivisibile».<sup>45</sup> La complessità divina è originaria e si articola, in base alle differenze ontologiche che abbiamo sottolineato poco prima, in sostanza, modi e attributi; concordiamo con il Giannetto, quindi, quando, affrontando il confronto tra Leibniz e Spinoza sull'ente perfettissimo scrive: «Leibniz incontra una difficoltà che Spinoza aveva superato intendendo l'originario come complesso, la sostanza che consta di infiniti attributi di cui l'uomo coglie il pensiero e l'estensione».<sup>46</sup>

Se la sostanza, l'originario, è eterna complessità intesa come articolazione di relazioni ontologicamente fondate, allora, nel conoscere intuitivamente, il conoscente traduce gnoseologicamente tali relazioni cogliendo l'essenza delle cose singolari in rapporto con l'attributo che ne costituisce la *ratio essendi* e la *ratio conoscendi*. In questo modo la scienza intuitiva diviene il genere di conoscenza capace di cogliere le cose così come esse sono e non come dovrebbero essere, perché diviene visione del sistema nelle sue ontologiche differenze; in fondo sembra ritornare quanto Spinoza aveva affermato nel *Breve Trattato*, asserendo che la conoscenza chiara e distinta afferrava le cose come esse sono, mentre la vera fede, il secondo genere di conoscenza, come devono essere.

Proprio all'interno della conoscenza intuitiva come conoscenza della relazione parte-tutto noi intendiamo inserire la discussione del rapporto tra la scienza intuitiva e le *res singulares*. È Spinoza stesso ad affermare che la scienza intuitiva è conoscenza di cose singolari e il filosofo olandese lo scrive chiaramente sostenendo: «[...] quanto valga la conoscenza delle cose singolari che ho chiamato intuitiva o conoscenza di terzo genere (vedi Prop. XL, Schol. 2, p. 11) e quanto sia più potente della conoscenza universale, che ho chiamato conoscenza del secondo genere».<sup>47</sup>

Intendere chiaramente che cosa Spinoza abbia in mente quando parla di *res singulares* in relazione alla scienza intuitiva non è certamente cosa facile, anche perché se in *Ethica* V, Prop XXXVI, Schol. il nostro sostiene che mediante l'ultimo genere di conoscenza l'uomo

<sup>45</sup> *Ethica*, I, Prop. XIII, p. 31 (G, II, 55).

<sup>46</sup> G. Giannetto, *Intuizione, perfezione e fondamento in Leibniz*, «Metalogicon» (1998) XI, 2, p. 113.

<sup>47</sup> *Ethica*, V, Prop. XXXVI, Schol., p. 639 (G, II, 303).

conosce le cose singolari, in *Ethica* II, Prop. XL, Schol. 2, Spinoza sostiene invece che la scienza intuitiva è conoscenza dell'essenza delle cose.

In proposito il Gueroult sostiene che: «Les essences des choses singulières, auxquelles atteint la connaissance du troisième genre, ne seraient pas les essences singulières de ces choses, essences différentes pour chacune, mais simplement leur essence intime qui, tout en constituant l'essence de chacune, est en toutes la même, comme, par exemple, l'essence de l'homme qui appartient à chaque homme tout en étant la même en tous, de sorte que, comme dit plus haut, «si l'essence de l'un pouvait être détruite et devenir fausse, celle de l'autre deviendrait aussi fausse. Cette conclusion paraît, de plus, confirmée par d'autres considérations. Tout d'abord, l'*Ethique* ne parle jamais d'une connaissance des essences singulières, mais seulement, ce qui est tout différent, d'une connaissance de l'essence des choses singulières».<sup>48</sup>

L'interpretazione del Gueroult non è così convincente perché sembrerebbe ricondurre la scienza intuitiva nella sfera della *ratio*: infatti, se per essenza delle cose singole si deve intendere non la singola essenza di una cosa singolare ma un'essenza comune a tutte le cose singolari, così come, in base all'esempio del Gueroult, per essenza dell'uomo si deve intendere l'essenza comune a tutti gli uomini, allora la scienza intuitiva diviene conoscenza di ciò che è comune. Spinoza tuttavia afferma che: «Ciò che è comune a tutte le cose (su ciò vedi sopra il Lemma 2 di questa parte) e che è ugualmente nella parte e nel tutto, non costituisce l'essenza di alcuna cosa singola»:<sup>49</sup> cogliere ciò che è comune è lo specifico del secondo genere di conoscenza, come vedremo nel paragrafo successivo, e non della scienza intuitiva, anche se si potrebbe sostenere che nel caso dell'ultimo genere di conoscenza ciò che è comune è l'essenza e non le *notiones communes*.

Tuttavia il filosofo olandese nella dimostrazione della Proposizione poco sopra citata sembrerebbe ammettere l'idea di essenza della cosa singola scrivendo: «Se lo neghi, concepisci, se è possibile, che quest'elemento costituisca l'essenza di qualche cosa singola; per esempio, l'essenza di B. Esso dunque (per la Def. 2 di questa parte) non potrà né essere né essere concepito senza B. Ma ciò è contro l'Ipotesi; esso dunque non appartiene all'essenza di B né costituisce l'essenza di

<sup>48</sup> M. Gueroult, *Spinoza* cit., p. 462.

<sup>49</sup> *Ethica*, II, Prop. XXXVII, p. 187 (G, II, 118).

alcuna cosa singola».<sup>50</sup> In questa dimostrazione Spinoza fa riferimento alla definizione seconda di *Ethica* II, nella quale viene definita l'essenza come il reciproco della cosa, vale a dire, l'essenza è definita come ciò che una volta posto è posta anche la cosa ed una volta tolto è tolta anche la cosa.<sup>51</sup> In relazione a questa definizione sembrerebbe possibile intendere le essenze come essenze singolari di cose singolari.<sup>52</sup>

Inoltre se Spinoza nell'*Ethica* non parla di essenze delle cose ne parla però nei *Cogitata Metafisica* dove, nel paragrafo intitolato *Risposte ad alcune questioni sull'essenza*, afferma: «[...] è in questo senso che ci diciamo d'accordo con coloro che affermano che le essenze delle cose sono eterne. Si potrebbe chiedere ancora come mai noi, non avendo ancora conosciuto la natura di Dio, conosciamo le essenze delle cose, se esse, come abbiamo appena detto dipendono dalla natura di Dio. Rispondo che questa possibilità nasce dal fatto che le cose sono già create; se infatti, non fossero create, concederei senz'altro che non sarebbe possibile conoscerle e non dopo avere adeguatamente conosciuto la natura di Dio».<sup>53</sup>

Allora quando Spinoza parla di essenza delle cose singole ha in mente l'essenza di ogni cosa singola<sup>54</sup> e non, come sostiene il Gueroult, un'essenza comune a tutte le cose singole: nell'interpretazione della dottrina dell'essenza seguiamo invece il Rivaud il quale scrive che per Spinoza le essenze: «[...] ce sont des êtres concrets et individuels » e

<sup>50</sup> *Eth.*, II, Prop. XXXVII, Dim., p. 187 (G, II, 118).

<sup>51</sup> «Dico che appartiene all'essenza di una cosa ciò che, se è dato, la cosa è necessariamente posta e, se tolto, la cosa è necessariamente tolta; ovvero ciò senza cui la cosa non può né essere né essere concepita, e che, viceversa, senza la cosa, non può né essere né essere concepito». *Ethica*, II, Def. II, p. 103 (G, II, 84).

<sup>52</sup> Cfr. P. Di Vona, *Spinoza e i trascendentali* cit., p. 82. Riteniamo questo testo di grande importanza sulle questioni riguardanti l'essenza in Spinoza perché mette in evidenza l'influenza che la scolastica del Seicento esercitò sul pensatore olandese.

<sup>53</sup> Benedetto de Spinoza, *Pensieri Metafisici* cit., parte prima, cap. II, p. 162 (G, I, 238).

<sup>54</sup> Non è della nostra opinione il Rousset che nell'interpretazione dell'essenza delle cose singole segue sostanzialmente il Gueroult, infatti scrive: «[...] nous pouvons ainsi comprendre que l'être en Dieu et par Dieu soit une essence unique, commune à toutes choses, qui n'en constitue pas moins l'essence propre de chaque chose singulière [...]». B. Rousset, *La perspective finale de L'Étique et le problème de la cohérence du spinozisme*, cit., p. 110.

una riga più avanti «Toute essence comporte une nature fondamentale, sans laquelle elle ne serait pas [...]»<sup>55</sup>.

Stabilito che quando Spinoza, in relazione alla scienza intuitiva, parla dell'essenza<sup>56</sup> delle cose singole intende le singole essenze delle cose, è necessario ora vedere che significato hanno per il filosofo olandese le *res singulares*.

Spinoza definisce in questo modo le cose singolari: «Per cose singolari intendo le cose che sono finite ed hanno un'esistenza determinata. Che se più Individui concorrono in una medesima azione in modo che tutti siano insieme causa di un medesimo effetto, io li considero, per questo rispetto, come una sola cosa singolare»:<sup>57</sup> le cose singolari sono dunque i modi finiti.

Identificare le essenze delle cose singole con la definizione delle *res singulares* data dal filosofo olandese non è cosa così semplice perché, se è vero che Spinoza definisce in *Ethica* II, Def. VII la singolarità, è anche vero che il nostro sta in quel luogo pensando ai modi finiti nella loro durata determinata, nel tempo, e non alle essenze che sono eterne; ciò nonostante, quando Spinoza parla delle essenze delle cose singole intende significare le essenze dei modi finiti indipendentemente dalla loro esistenza;<sup>58</sup> infatti secondo la dottrina spinoziana solo in

<sup>55</sup> A. Rivaud, *Quelques remarques sur la notion d'essence dans les doctrines de Descartes et de Spinoza*, cit., p.214.

<sup>56</sup> Il Fullerton vede il rifiuto teoretico di una deduzione dall'universale al particolare proprio nel fatto che Spinoza intende le essenze come singolarità e scrive: «It is only because he forgets that his essences are universals, and regards them as real entities and causes, that he is able to hold to a deduction of the lower from the higher». G.S. Fullerton, *On Spinozistic Immortality* cit., p. 48. Anche il Gagnebin parla dell'essenza della cosa singola e scrive: «[...] alors notre attention se porte sur l'essence de la chose; celle-ci ne change pas parce que la chose commence ou finit d'exister». S. Gagnebin, *Essai d'interprétation de l'idée de joie dans la philosophie de Spinoza*, «Studia Philosophica», XXI (1961), p. 24.

<sup>57</sup> *Ethica*, II, Def. VII, p. 105. (G, II, 85). Riferendoci a questa definizione non sappiamo fino a che punto abbia ragione il Lülmann a intendere Dio come una *res singularis*, egli, infatti, scrive: «[...] dass Gott, sofern er als 'rei singularis' [...]». C. Lülmann, *Über den Begriff amor dei intellectualis bei Spinoza*, Jena, Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle), 1884, p. 6.

<sup>58</sup> Anche il Leveque sostiene che l'oggetto della scienza intuitiva è l'essenza delle cose, infatti scrive: «La connaissance intuitive, au contraire, s'applique aux Essences. Les Essences sont, en effet, l'object d'une connaissance immédiate». R. Leveque, op. cit., p. 106. Dello stesso parere è il Delbos, cfr. *Le spinozisme* cit., p. 111. Similmente lo Schidt scrive: «Als Gegenstände der intuitiven Erkenntnis sind daher bestimmt die Substanz, ihre Attribute und das Wesen der Dinge, d.h. aber nur daBalles Seiende seinem Wesen

Dio, in quanto *causa sui*, essenza ed esistenza sono simultaneamente poste.

La distinzione dell'essenza dall'esistenza è sostenuta da Spinoza anche nei *Cogitata Metafisica* dove afferma: «[...] in Dio l'essenza non si distingue dall'esistenza poiché la prima non può essere concepita senza la seconda; ma negli altri esseri l'essenza differisce dall'esistenza perché può essere senza dubbio concepita senza di questa»;<sup>59</sup> la scienza intuitiva conosce le cose singolari *sub specie aeternitatis* e il *quid* eterno delle cose è l'essenza che per i modi finiti ed infiniti deve essere compresa attraverso il relazionarsi ad altro, la sostanza e gli attributi.

Si danno in Dio le essenze dei modi finiti che nella sostanza trovano la necessità del loro essere e della loro eterna singolarità. La *res singularis* in Spinoza non deve essere pensata come un qualcosa di indipendente ed autonomo dalla totalità, dal sistema; in questo modo verrebbero negate sia l'unicità sia l'infinità della sostanza: piuttosto la singolarità è la risultante del sistema stesso. Ciò che è singolare è tale perché determinato dalle relazioni di causa ed effetto interne al sistema, relazioni che determinano la singolarità in quanto tale nelle sue differenze rispetto ad altre cose singolari: la singolarità in Spinoza non è un punto di partenza, piuttosto è una risultante della complessità divina e, senza il fondamento, essa non può essere colta, vale a dire, non può essere compresa senza quelle relazioni che la determinano come specifica *res singularis*.

Se si traduce ciò che è stato detto in termini di relazione parte-tutto, come già è stato fatto per il *Breve Trattato*, si può affermare che la parte è parte solo se colta all'interno della totalità ed in essa solo si giustifica, perché in essa solo si fonda: per riprendere quanto abbiamo sostenuto fin'ora, affermiamo che unicamente nell'articolazione ontologica del sistema la singolarità trova la sua specificità proprio in relazione all'ordine ontologico che gli è proprio, cioè proprio in relazione al posto che occupa all'interno del sistema delle relazioni. Se la scienza intuitiva conosce le cose procedendo dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi all'essenza delle cose singole allora, l'ultimo

---

nach Gegenstand dieser intuitiven Erkenntnis ist. W. Schmidt, *Intuition und Deduktion* cit., p. 69.

<sup>59</sup> *Pensieri Metafisici* Parte prima, cap. 2, p. 162. (G, II, 268). Il Wolfson sostiene che nella distinzione stabilita da Spinoza tra l'essenza e l'esistenza confluiscono contemporaneamente le tradizioni arabico-ebraica e quella cartesiana, cfr. A. Wolfson, *The philosophy of Spinoza* cit., pp. 120-130.



genere di conoscenza fa vedere al soggetto l'essenza della singolarità<sup>60</sup> nella necessità eterna del sistema, senza nessuna relazione alla durata o al tempo: la scienza intuitiva porge al soggetto conoscente la *res singularis* in relazione al fondamento che lo determina come tale e gli mostra le relazioni necessarie da cui essa dipende. L'ultimo genere di conoscenza, proprio in virtù del carattere relazionale che noi gli abbiamo conferito, è in grado di cogliere la singolarità intesa così come Spinoza stesso la intende, mantenendo nello stesso tempo il suo carattere intuitivo ed immediato. La scienza intuitiva è un vedere in Dio, il fondamento, le relazioni che da sempre determinano le cose singolari nel loro essere, rendendole esattamente ciò che sono. Ecco perché ci è sembrato opportuno fondare sul carattere ontologicamente relazionale del sistema spinoziano il carattere gnoseologicamente relazionale dell'ultimo genere di conoscenza, che solo è in grado di mostrare al conoscente le *res singulares* come tali nella loro reale dipendenza dal sistema.

Sostenere che la scienza intuitiva è un'immediata conoscenza del soggetto che coglie le relazioni del sistema, non significa cadere in una sorta di mistica visione dal carattere personale e soggettivo: sono le stesse relazioni ontologiche del sistema a fondare l'oggettività delle relazioni che l'ultimo genere di conoscenza afferra; è l'ontologia articolata della sostanza l'a priori dell'universalità della vera conoscenza. Non concordiamo, quindi, con il Carson quando sostiene il carattere personale ed incommunicabile dell'ultimo genere di conoscenza scrivendo: «But this means that the highest kind of knowledge is a direct personal experience which by its nature is incommunicable. There is an appeal to 'mental seeing', and such an appeal makes knowledge into

---

<sup>60</sup> L'Alquié proprio sull'impossibilità di conoscere l'essenza delle cose singolari fonda la sua opinione secondo cui la scienza intuitiva non è realizzabile e afferma: «Come abbiamo veduto, Spinoza afferma che la conoscenza di terzo genere coglie le cose particolari nella loro essenza propria ed unica: ma qui incontriamo una nuova difficoltà. Infatti, secondo Spinoza, la conoscenza vera deve rivelare l'intelligibilità del suo oggetto altrimenti ricadremmo nella pura constatazione empirica. Dobbiamo concepire la cosa, cioè pervenire alla sua essenza scoprendone la causa e ripercorrendone la genesi. Dunque la conoscenza di terzo genere, se deve permetterci di comprendere le singole essenze a partire da Dio considerato come loro causa, deve anche, è proprio per qu esto, fornirci il mezzo per dedurre queste essenze prendendo come punto di partenza l'idea adeguata di Dio. Ciò è però evidentemente impossibile». F. Alquié, *Il razionalismo di Spinoza* cit., p. 170.

something mysterious or even mystical. Furthermore, what is intuitively obvious to one person may be obscure to another». <sup>61</sup>

### 3.4 *Idea, corpo e scienza intuitiva.*

Dopo avere affermato che la scienza intuitiva è una conoscenza di tipo relazionale fondata sulle relazioni ontologiche del sistema stesso e, dopo avere asserito che l'ultimo genere di conoscenza acquista maggiore significato come conoscenza di cose singolari se è interpretato come conoscenza di rapporti – poiché la cosa singola nel sistema spinoziano non si può pensare come autonoma individualità separata dalla totalità, ma è la risultante delle relazioni immanenti al sistema stesso –, dobbiamo ora cercare di analizzare dal punto di vista gnoseologico la relazione tra il soggetto e l'oggetto come si presenta nella scienza intuitiva.

Si deve di nuovo specificare, come già è stato fatto in precedenza, che quando parliamo di soggetto in Spinoza intendiamo affermare qualcosa di molto generale, qualcosa che indica semplicemente, all'interno della relazione gnoseologica tra il conoscente ed il conosciuto, la parte che conosce: in Spinoza non c'è traccia del soggetto inteso in senso moderno, vale a dire inteso come una struttura cosciente caratterizzata da facoltà e da funzioni conoscitive indipendenti dal sistema stesso. <sup>62</sup>

Tuttavia, ovunque si dà conoscenza, si dà un rapporto tra un conoscente ed un conosciuto che, se non si possono separare, si possono almeno distinguere, ed è questo rapporto che ora s'intende approfondire in relazione all'ultimo genere di conoscenza. <sup>63</sup>

<sup>61</sup> T. Carson, *Spinoza's theory of Truth*, Columbia, Columbia University Press, 1972, p. 67.

<sup>62</sup> A riguardo ben si esprime la Gattung che sostiene: «Spinoza fragt nicht erkenntniskritisch, inwieweit die Dinge überhaupt Gegenstand der Erkenntnis werden können. Seine Position ist 'vorkritisch' und geht davon aus, daß die Erkenntnis des Menschen im Rahmen ihrer begrenzten Möglichkeiten das Sein immer erreicht». C. Gattung, *Der Mensch als Glied der Unendlichkeit. Zur Anthropologie von Spinoza*, Würzburg, Koenigshausen & Newmann, 1993, p. 48.

<sup>63</sup> Il Parkinson dopo avere evidenziato che la mente per Spinoza non è se non un complesso di idee che, per il parallelismo degli attributi rispecchia la complessità del corpo umano e che quindi tra mente e corpo c'è correlazione e che è quindi difficile parlare nella gnoseologia spinoziana di un rapporto soggetto-oggetto in senso stretto, afferma però che: «But when Spinoza discusses their connexion in Eii 13, he says «the object of

L'uomo è modo della sostanza, in quanto ha un corpo esso è modo dell'estensione sostanziale, in quanto mente è modo del pensiero sostanziale: se l'uomo è un modo finito, allora egli non ha la ragione del suo essere in se stesso, ma *in alio* e questa sua condizione ontologica di essere in altro fa in modo che sia una parte del tutto, modo della sostanza divina. Se l'uomo è un modo della sostanza deve essere compreso in Dio, causa immanente di tutte le cose e in cui solo può trovare la sua vera causa ed il suo fondamento; questo è quanto intende Spinoza quando afferma: «L'essere della sostanza, infatti (per la Prop. Prec.) non appartiene all'essenza dell'uomo. Essa è dunque (per la Prop. 15 p. I) qualcosa che è in Dio e che senza Dio non può né essere né essere concepita, ossia (per il Coroll. Della Prop. 25 p. I) essa è un'affezione o un modo, che esprime la natura di Dio in una certa e determinata maniera».<sup>64</sup>

Stabilito che mente e corpo non sono se non modi della sostanza, è necessario specificare che in Spinoza non è possibile comprendere il concetto di mente senza discutere quello di idea o conoscenza perché: «La prima cosa che costituisce l'essere attuale della Mente umana non è altro che l'idea di una cosa singolare esistente in atto»<sup>65</sup> e «[...] la prima cosa che costituisce l'essere della mente umana è un'idea».<sup>66</sup>

Spinoza definisce l'idea in *Ethica* II, Def. III come un concetto della mente differenziandola dalla percezione perché se quest'ultima indica una passione della mente, l'idea ne denota l'azione:<sup>67</sup> l'idea in quanto modo del pensiero divino non è «[...] qualcosa di muto a guisa di una pittura in un quadro» ma «[...] un modo del pensare, cioè l'atto stesso del conoscere».<sup>68</sup>

---

the idea constituting the human mind is a body, or a certain mode of extension actually existing, and nothing else». This use of the word 'object' (and also, in a similar context, the use of the word *ideatum*; Eo. 64, p. 307) suggests that the relation between mind and body is not only one of the correlations but is the relation between knower and know. This is in fact what Spinoza does mean, and is the source of considerable confusion in his epistemology». G.H.R. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge* cit., p. 105.

<sup>64</sup> *Ethica*, II, Prop. X, Coroll., p. 125 (G, II, 93).

<sup>65</sup> *Ivi* II, Prop. XI, p. 127 (G, II, 94).

<sup>66</sup> *Ivi*, Dim., p. 129 (G, II, 94).

<sup>67</sup> «Intendo per idea un concetto della Mente che la mente forma perché è cosa pensante. SPIEGAZIONE: Dico concetto piuttosto che percezione, perché la parola percezione sembra indicare che la mente sia passiva rispetto ad un oggetto, mentre concetto sembra esprimere un'azione della Mente». *Ivi* II, Def. III, p. 105 (G, II, 84).

<sup>68</sup> *Ivi*, II, Prop. XLIII, Schol., p. 201 (G, II, 124).

Con quest'affermazione Spinoza dichiara esplicitamente di non intendere l'idea come un inerte contenuto rappresentativo derivato in maniera esperenziale dall'incontro gnoseologico tra un oggetto esterno ed il soggetto conoscente: l'idea intesa come la intende il filosofo olandese ha una valenza sia ontologica in quanto realtà formale, sia gnoseologica in quanto attività stessa del comprendere inteso come affermazione e negazione, vale a dire posizione o non posizione di un contenuto<sup>69</sup>.

Il Messeri scrive correttamente mettendo in relazione Cartesio e Spinoza: «L'opposizione di Spinoza al paradigma cartesiano ed il rovesciamento del primato ontologico della mente sul pensiero trasforma completamente questa situazione teorica: se l'idea è qualcosa che sussiste di per sé prima ancora della mente (ovviamente, non in senso temporale) e se gli episodi mentali non sono personalmente imputabili, non c'è più alcuna ragione di mantenere la distinzione tra atto di pensiero e contenuto di pensiero».<sup>70</sup> L'idea, infatti, in Cartesio sembra essere realtà indipendente dal pensiero stesso dell'uomo e questo per almeno due motivi fondamentali: da una parte l'uomo non è un modo del pensiero ma è sostanza, *res cogitans*, ciò che per Spinoza è impensabile; dall'altra parte Cartesio distingue la volontà dall'intelletto legando il giudizio a quest'ultima e riponendo la causa dell'errore nella maggiore estensione delle volontà rispetto all'intelletto stesso.

Se l'uomo è *res cogitans*, significa che è attività di pensiero e che le idee, nelle diverse modalità e distinzioni che sono presenti nella filosofia cartesiana, si pongono come un contenuto di diverso significato; Cartesio stesso nella III Meditazione, poco prima di classificare le idee in *innatae*, *adventitiae* e *factitiae* dichiara: «Tra i miei pensieri, alcuni sono come le immagini delle cose, e a quelli soli conviene propriamente il nome di idea[...]».<sup>71</sup> Il problema cartesiano dell'idea si pone come il rapporto tra il soggetto, questa volta inteso come struttura cosciente dotata di facoltà conoscitive diverse, ed il contenuto rappresen-

<sup>69</sup> Il Floistad a proposito dell'idea in Spinoza afferma: «An idea, on Spinoza's account, has three constituent. First, an idea is **active** entity, that is, it signifies a method, a way of knowing things, secondly, it is of something, it has an object, and thirdly, it follows from another idea, that is, an idea always occurs in a (causal) sequence of ideas». G. Floistad, *Reality as perfection: some remarks on Spinoza's concept of a lifeworld*, «Studia Spinozana», II (1986), p. 236.

<sup>70</sup> M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza* cit., p. 182

<sup>71</sup> René Descartes, *Meditazioni Metafisiche* cit., III, p. 46.

tativo dell'idea che, non considerando le verità eterne, in se stessa non è né vera né falsa perché ciò che conferisce verità o falsità non è l'intelletto, ma il giudizio esercitato dalla volontà.

In quanto sostanza pensante, il soggetto cartesiano, non si configura come parte di un pensiero assoluto, come accade in Spinoza, ma si configura come autonoma entità gnoseologica in rapporto ad un contenuto ideale che è altro rispetto ad esso e sul quale, mediante la volontà, esercita il suo giudizio.

In Spinoza le cose stanno diversamente: l'unità e l'unicità della sostanza, nonché la sua assoluta infinità, hanno come conseguenza l'impossibilità di pensare all'interno di essa qualunque cosa che da essa non sia causata e tutto non è se non un'articolazione o, se si preferisce, una determinazione della sostanza stessa. Nemmeno è data in Spinoza la distinzione tra la volontà e l'intelletto, da ciò segue che l'attività giudicante non è libera scelta del volere, ma riguarda l'idea stessa come conoscente (l'intendere, la sua formalità) e conosciuto (la sua obiettività).

Per il filosofo olandese, infatti: «[...] la Mente umana è parte dell'intelletto infinito di Dio; e perciò quando diciamo che la mente umana percepisce questa o quella cosa non diciamo altro se non che Dio, non già in quanto è infinito, ma in quanto è spiegato mediante la natura della Mente umana, cioè in quanto costituisce l'essenza della Mente umana, ha questa o quell'idea; e quando diciamo che Dio ha questa o quell'idea non solo in quanto costituisce la natura della Mente umana, ma in quanto ha insieme con la Mente umana anche l'idea di un'altra cosa, allora diciamo che la Mente umana percepisce la cosa parzialmente, o inadeguatamente»;<sup>72</sup> la mente è parte dell'idea di Dio, l'infinito intelletto divino, modo infinito dell'attributo del pensiero. Nel paragrafo precedente si è osservato che, già nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, Spinoza aveva teorizzato la mente umana come parte dell'idea di Dio ed aveva sostenuto la conoscenza inadeguata di qualcosa come conseguenza della finitezza della mente umana rispetto all'infinità di quella divina.

Ma, se la mente umana è parte dell'intelletto infinito di Dio essa, come idea, deve sicuramente essere idea di qualcosa, deve avere un oggetto e «L'oggetto dell'idea costituente la Mente umana è il Corpo, ossia un certo modo, esistente in atto, dell'Estensione, e niente al-

---

<sup>72</sup>*Ethica*, II, Prop. XI, Coroll., p. 129(G, II, 94-95).

tro»;<sup>73</sup> sulla mente come idea del corpo Spinoza fonda la teoria della loro unione e, sul presupposto che in Dio si dà l'idea del corpo umano, come l'idea di ogni altra cosa, il filosofo olandese può affermare: «Tutto ciò, infatti, che abbiamo mostrato sin ora è cosa comunissima e vale ugualmente per gli uomini e per gli altri Individui, i quali, benché in gradi diversi, sono tutti animati. Di qualunque cosa, infatti, è data necessariamente in Dio un'idea, di cui Dio è causa, nello stesso modo di cui causa dell'idea del Corpo umano».<sup>74</sup>

La mente umana è allora l'idea del corpo umano che si dà in Dio; questo la fonda ontologicamente come modo finito e le permette, nei limi della sua finitezza, di partecipare all'attività divina; è proprio perché la mente è parte dell'intelletto infinito di Dio, o idea di Dio, che è possibile conoscere le cose secondo il terzo genere di conoscenza.

Spinoza scrive: «In Dio è data necessariamente l'idea tanto della sua essenza quanto di tutte le cose che seguono necessariamente dalla sua essenza»;<sup>75</sup> vale a dire in Dio si dà un'idea che contiene tutte le idee che Dio può pensare e che sono di numero infinito;<sup>76</sup> quest'idea è l'intelletto infinito di Dio che «[...] non comprende altro (per la Prop. 30 della I parte) se non gli attributi di Dio e le sue affezioni».<sup>77</sup>

Bisogna di nuovo ricordare che l'intelletto infinito, modo infinito del pensiero sostanziale, come Spinoza aveva già spiegato sin dal *Breve Trattato*, non appartiene alla *natura naturans* ma alla *natura naturata*: l'idea di Dio pur essendo eterna ed infinita non è tuttavia *causa sui*, ma dipende immediatamente dall'attributo del pensiero. Conoscere le cose mediante la scienza intuitiva significa allora conoscerle all'interno dell'intelletto infinito di Dio di cui la mente è parte: da quanto detto in precedenza, appare chiaro che l'idea di Dio non può, nel sistema spinoziano, essere pensata come un prodotto della mente umana perché in tal modo verrebbe snaturato l'intero sistema e la parte, l'uomo, si trasformerebbe nella totalità, la sostanza. L'intelletto divino fa parte del sistema ed ha una sua fondatezza ontologica, l'uomo può solo conoscere la sua partecipazione e 'vedere' le cose così come in

<sup>73</sup> *Ivi*, II, Prop. XIII, p. 131 (G, II, 96).

<sup>74</sup> *Ibidem* Schol, 133 (G, II, 96).

<sup>75</sup> *Ivi*, II, Prop III, p. 109 (G, II, 87).

<sup>76</sup> «Dio infatti (Per la Prop. 1 di questa parte) può pensare infinite cose in infiniti modi, ossia (il che è lo stesso, per la Prop. 16 p.1) può formare l'idea della sua essenza e di tutte le cose necessariamente ne seguono». *Ivi*, Dim., p. 109 (G, II, 87).

<sup>77</sup> *Ivi*, II, Prop. IV, Dim. p. 113 (G, II, 88).

esso sono contenute. Non stiamo affermando che la mente umana riesce a cogliere, mediante la scienza intuitiva, l'infinità dell'idea di Dio; il Mauthner, a questo proposito, dopo avere affermato che per Spinoza il mondo è come un libro, scrive: «Auf der ersten Stufe buchstabiert das Kind gedankelos; auf der zweiten Stufe faßt es die einzelnen Sätze, auf der dritten Stufe versteht es den Sinn des Ganzen».<sup>78</sup> Non condividiamo l'opinione del Mauthner quando, interpretando la scienza intuitiva come comprensione del senso della totalità, intende sostenere che con questo genere di conoscenza l'uomo giunge alla conoscenza esauritiva della sostanza, perché in questo caso si avrebbe un'identificazione tra l'intelletto infinito di Dio e la mente finita dell'uomo che, anche quando conosce le cose intuitivamente, non cessa per questo di essere finita, sebbene, mediante la scienza intuitiva, l'uomo realizza pienamente la sua essenza. Se invece per senso della totalità il Mauthner intende il senso della singolarità nella totalità allora le cose cambiano perché la scienza intuitiva è un conoscere nell'infinito e non conoscere l'infinito.<sup>79</sup>

L'uomo, mediante l'intuizione, vede in Dio le relazioni tra le idee così come sono dall'eternità, ma questo suo vedere non si estende alla totalità. Già Galilei aveva distinto, confrontando Dio con l'uomo, l'intensività e l'estensività della conoscenza ed aveva sostenuto che, se Dio è superiore nella conoscenza rispetto all'uomo da un punto di vista estensivo, vale a dire, la conoscenza di Dio si estende quantitativamente oltre quella umana, l'uomo, però, quando conosce le cose secondo le leggi della matematica, intensivamente, vale a dire qualitativamente, le conosce con la stessa perfezione con cui le conosce Dio.

Così in Spinoza la scienza intuitiva è strutturalmente limitata alla mente umana, e non potrebbe essere diversamente visto che, come afferma lo stesso filosofo olandese, «Il terzo genere di conoscenza dipende dalla Mente, come da sua causa formale, in quanto la Mente

<sup>78</sup> Fritz Mauthner, *Spinoza*, Berlin-Leipzig, Schuster & Löffler, 1906, p. 40.

<sup>79</sup> Correttamente scrive il Giannetto: «[...] l'intuizione della sostanza non è indeterminata, ma è determinata, seppure in modo limitato per il soggetto finito, in quanto il vedere l'assoluto è, ad un tempo, esclusa ogni indeterminazione, un vedere entro l'assoluto, dove il vedere entro l'assoluto è, a sua volta, un cogliere in modo distinto anche se in maniera parziale, non in grado di abbracciare la complessa natura, l'Essere che, per conto suo trascende ogni attributo che pure lo riveli realmente». G. Giannetto, *Intuizione, perfezione e fondamento in Leibniz* cit., p. 113.

stessa è eterna».<sup>80</sup> Conoscere le cose intuitivamente significa, allora, conoscerle così come sono in Dio, ma sempre in relazione alla potenza della mente umana: non è sufficiente affermare che la scienza intuitiva non è esaustiva perché conosce solo due degli infiniti attributi divini dal momento che, seppure infiniti nel loro genere, essi trascendono *estensivamente* la formalità della mente umana. Ci si deve allora chiedere qual è la potenza della mente dell'uomo e, fino a che punto, possa conoscere le cose mediante l'ultimo genere di conoscenza. L'uomo è un modo sia del pensiero, in quanto mente, sia dell'estensione, in quanto corpo; nella gnoseologia in generale, ed in particolare in quella spinoziana, non è possibile prescindere dal corpo che costituisce l'idea che forma la mente: se già nel *Breve Trattato* il corpo aveva svolto un ruolo molto importante nella teoria della verità e della conoscenza, ora, nell'*Ethica*, Spinoza sembra porre in maggiore rilievo, trattandolo in modo più sistematico, il ruolo del corpo all'interno del rapporto conoscitivo tra il soggetto e l'oggetto. Non è sicuramente un caso che Spinoza nel II libro dell'*Ethica*, dedicato alla natura ed all'origine della mente, dopo avere affermato nella Proposizione XIII che l'oggetto dell'idea che costituisce la mente umana è il corpo, tragga la necessaria conclusione secondo la quale: «Per questo motivo ho creduto che valesse la pena di spiegare e dimostrare più accuratamente queste proposizioni, e, per questo, è necessario premettere poche cose riguardo alla natura dei corpi».<sup>81</sup> A questo punto iniziano, nell'*Ethica*, una serie di assiomi, lemmi e postulati che hanno lo scopo di tracciare una fisica dei corpi: i corpi si differenziano in ragione del moto e della quiete, modi infiniti dell'estensione; i corpi posso essere semplici o composti; dall'unione di corpi semplici deriva un Individuo ed il corpo umano, in quanto complesso, costituisce appunto un Individuo. Questi, in sintesi, i punti della teoria dei corpi esposta da Spinoza che più interessano il nostro discorso dal momento che è proprio sulla complessità del corpo come individuo che il filosofo olandese fonda la complessità dell'idea che costituisce la mente umana. Il corpo è lo strumento con cui l'uomo entra in relazione con il mondo esterno: è dal corpo che dipende la possibilità dell'interazione affettiva dell'uomo con le cose esterne; in precedenza abbiamo sottolineato la relazionalità dell'ultimo modo del conoscere ed abbiamo visto come la singolarità non sia au-

<sup>80</sup> *Ethica*, V, Prop. XXXI, p. 629 (G, II, 299).

<sup>81</sup> *Ivi* II, Prop. XIII, Schol., p. 135 (G, II, 97).



tonoma e separata dal sistema, ma si possa cogliere solo in relazione ad esso. L'uomo come modo finito è calato tra altri infiniti modi finiti e dalla loro relazione sorge la possibilità del conoscere.<sup>82</sup>

Il corpo dell'uomo è affetto ed affetta i corpi esterni con i quali entra in contatto e di queste affezioni si danno le idee che costituiscono la mente umana in quanto idea del corpo; infatti, Spinoza scrive: «La Mente umana percepisce non solo le affezioni del Corpo, ma anche le idee di queste affezioni»,<sup>83</sup> ed inoltre è mediante le idee delle affezioni corporee che la mente conosce se stessa<sup>84</sup> ed i corpi esterni.<sup>85</sup> Nella dimostrazione di *Ethica* II, Prop. XXVI emerge con forza l'importanza e ed il ruolo determinante che il corpo svolge nella conoscenza, in questo luogo, infatti, lo stesso Spinoza scrive: «Se il corpo umano non è in alcun modo affetto da un qualche corpo esterno (per la Prop. 7 di questa parte), neanche l'idea del corpo umano, cioè (per la Prop. XIII di questa parte) neanche la Mente umana è stata affetta in alcun modo dall'idea dell'esistenza di quel corpo, ossia essa non percepisce in nessun modo l'esistenza di quel corpo esterno. Ma essa percepisce il corpo esterno (per la Prop. 16 di questa parte con il suo Coroll. 1) nella misura in cui il Corpo umano è in qualche maniera affetto da qualche corpo esterno. C.D.D.».<sup>86</sup>

Abbiamo messo in evidenza l'importanza del corpo nella teoria del conoscere perché il corpo dell'uomo si pone in relazione con la scienza intuitiva nell'*Ethica*: non tratteremo in questo paragrafo ma nel prossimo, il rapporto tra l'immaginazione e le affezioni corporee, inserendolo nel più generale ambito della teoria dei gradi del conoscere.

<sup>82</sup> La stretta connessione del rapporto tra la conoscenza ed il corpo è bene evidenziato dal Deleuze che scrive: «Si nous avons une connaissance des corps extérieurs, de notre propre corps, de notre âme elle-même, c'est uniquement par ces idées d'affections: Elles seules nous sont données: nous ne percevons les corps extérieurs qu'en tant qu'ils nous affectent, nous ne percevons notre corps qu'en tant qu'il est affecté, nous percevons notre âme par l'idée de l'idée de l'affection». G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* cit., p. 131.

<sup>83</sup> *Ethica*, II, Prop. XXII, p. 165 (G, II, 109).

<sup>84</sup> «La Mente umana non conosce se stessa se non in quanto percepisce le idee delle affezioni del corpo». *Ethica*, II, Prop. XXIII, p. 167 (G, II, 110).

<sup>85</sup> «La Mente umana non percepisce alcun corpo esterno come esistente in atto se non mediante le idee delle affezioni del suo Corpo». *Ethica*, II, Prop. XXVI, p. 171 (G, II, 112).

<sup>86</sup> *Ivi*, Dim., p. 171 (G, II, 103). Il Couchoud scrive: «Quelle que soit la connaissance à laquelle j'aspire, des objets extérieurs, de moi-même, ou de Dieu, il la faudra extraire ou composer de ceci seulement: l'idée d'une affection du corps». P. L. Couchoud, *Benoit De Spinoza*, Paris, F. Alcan, p. 195.

In *Ethica* II, Prop. XIV, Spinoza scrive: «La Mente umana è atta a percepire moltissime cose, e tanto più vi è atta quanto più numerosi sono i modi in cui il suo Corpo può essere disposto»,<sup>87</sup> idea che viene ripresa nel V libro dell'*Ethica* dove si afferma: «Chi possiede un Corpo atto a moltissime cose, possiede una Mente la cui massima parte è eterna».<sup>88</sup> Il fatto che il concetto di un corpo capace di molte cose venga ripreso e svolga un ruolo determinante nella V parte dell'*Ethica* è significativo perché proprio questa parte, parte in cui si esprime la vera originalità del pensiero spinoziano, è dedicata da Spinoza alla scienza intuitiva, ai suoi effetti, all'eternità della mente ed alla beatitudine dell'uomo.

Nel porre in relazione la capacità dell'azione del corpo con l'eternità della mente Spinoza pone in relazione il corpo con la scienza intuitiva.<sup>89</sup> Questo rapporto può essere con maggiore incisività testimoniato se si tiene conto di quanto afferma il filosofo olandese rispetto all'ultimo genere di conoscenza: «Quanto più, dunque, ciascuno s'innalza in questo genere di conoscenza, tanto meglio è consapevole di sé e di Dio, cioè tanto più è perfetto e beato»<sup>90</sup> e che «Poiché i Corpi umani sono atti a moltissime cose, non c'è dubbio che essi possono essere di natura tale da essere riferiti a Menti che hanno una grande conoscenza di sé e di Dio e la cui parte maggiore, o principale è eterna, e perciò tali da temere difficilmente la morte».<sup>91</sup>

Se la scienza intuitiva delinea la differenza tra il sapiente e l'ignorante, rendendo il sapiente « [...] consapevole di sé, di Dio e delle cose con certa qual eterna necessità [...] », <sup>92</sup> allora il corpo del saggio sarà il corpo atto a fare molte cose, un corpo che esprime al massimo

<sup>87</sup> *Ethica*, II, Prop XIV, p. 149 (G, II, 103).

<sup>88</sup> *Ethica*, V, Prop. XXXIX, p. 641 (G, II, 304).

<sup>89</sup> Il Fløistad non esita a rintracciare nell'ultimo genere di conoscenza un aspetto affettivo connesso al corpo ed a porre in relazione corporeità e scienza intuitiva, dice: «However, that intuitive ideas involve modifications of the body is clear from E 2P36D. Without these modifications, things are in no way perceived (*nec ullo modo percipiunt*)». G. Fløistad, *Reality as Perfection* cit., p. 243-244.

<sup>90</sup> *Ethica*, V, Prop. XXXI., Schol., 629 (G, II, 300). Anche l'Hampshire relaziona il potere di conoscere con la potenza del corpo ed afferma: «A person could permanently have absolutely complete knowledge - knowledge of the highest grade (*scientia intuitiva*) - if, and only if, his body reflected the order of causes in extended Nature as a whole [...]». S. Hampshire, *Spinoza*, Penguin Books, London, 1951, p. 108.

<sup>91</sup> *Ethica*, V, Prop. XXXIX, Schol., p. 643 (G, II, 304).

<sup>92</sup> *Ivi*, V, Prop. XLII, Schol., p. 643 (G, II, 308).

le sue potenzialità; il corpo sembra divenire così strumento fondamentale non solo per la scienza intuitiva, ma come vedremo anche in seguito, per una sua maggiore perfettibilità. Il rapporto scienza intuitiva-corpo non è, però, novità assoluta dell'*Ethica*: noi lo avevamo già esaminato nel *Breve Trattato*, attribuendo proprio in relazione al corpo un aspetto affettivo all'ultimo genere di conoscenza; in questo scritto, chi era maggiormente adatto a farsi modificare dalle affezioni, tanto più era adatto a conoscere il vero.

Chiaramente in quest'opera giovanile la possibilità di una maggiore capacità del soggetto di essere modificato dall'oggetto ruotava attorno alla teoria della passività del conoscere che manteneva nel *Trattato* un ruolo determinante, mentre ora, nell'*Ethica*, la dottrina del corpo in relazione all'ultimo genere di conoscenza viene meglio specificata perché inserita nel più completo sistema, in cui il conoscere non è più solo passione, ma anche azione, grazie alla chiara formulazione della teoria della mente umana come parte dell'intelletto infinito di Dio.<sup>93</sup>

Spinoza sottolinea la trasformazione del corpo dell'uomo,<sup>94</sup> il passaggio da una minore ad una maggiore potenza, e secondo noi si può leggere la 'trasmutazione' del corpo del fanciullo nel corpo dell'adulto in maniera non solo di reale trasformazione fisica e psichica che avviene nel tempo, ma anche in maniera allegorica; il filosofo olandese, infatti, scrive: «E, in effetti, chi ha un Corpo, come un neonato o un bambino, adatto a pochissime cose, e dipendente al massimo da cause esterne, egli ha una Mente che, considerata solo in sé, non è quasi consapevole di sé, né di Dio né delle cose; e, al contrario, chi ha il corpo adatto a molte cose, ha la Mente che, considerata in sé sola, è molto

<sup>93</sup> Il Cristofolini affrontando il tema del rapporto tra Spinoza e Tschirnhaus afferma che: «Tschirnhaus è arrivato, certo grazie a un approccio decisivo di Spinoza, a pensare il progresso intellettuale come indissolubilmente legato allo sviluppo delle facoltà del corpo» P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza* cit., p. 73. Secondo il Cristofolini proprio sulla concezione della teoria del corpo *ad plurima aptum* che si trova in Spinoza, Tschirnhaus avrebbe visto il potenziamento della mente umana come una conseguenza possibile delle scoperte scientifiche del suo tempo.

<sup>94</sup> Il Di Vona collega, seppur con cautela, l'interesse per Spinoza per la trasmutazione dei metalli e quindi, per l'alchimia, interesse testimoniato dalla Epistola XL indirizzata allo Jelles, alla teoria della trasmutazione dei corpi che è presente nell'*Ethica* e vi legge un possibile influsso del *Corpus Hermeticum*. P. Di Vona, *Chimica ed alchimia in Spinoza* cit. La strada indicata da Di Vona in questo articolo ci sembra molto stimolante ed originale, oltre che verosimile. L'idea del Di Vona non è emersa in nessun altro dei testi consultati da noi per questo lavoro, ma, a nostro avviso, il rapporto tra Spinoza e l'ermetismo, è un tema che andrebbe approfondito.

consapevole di sé e di Dio e delle cose. In questa vita, dunque, ci sforziamo anzitutto affinché il corpo dell'infanzia, per quanto la sua natura sopporta e conduce a ciò, si muti in un altro che sia capace di molte cose e che sia riferito ad una Mente che sia molto consapevole di sé, e di Dio e delle cose». <sup>95</sup> In realtà Spinoza quando indica il passaggio da una mente legata ad un corpo capace di poche cose, il corpo di un fanciullo, ad una mente legata ad un corpo adatto ad agire in molti modi, il corpo di un adulto, indica anche un itinerario di vita che si presenta come itinerario gnoseologico, il passaggio da una conoscenza poco consapevole e frammentaria, inadeguata, alla scienza intuitiva.

Stabilito e dimostrato il rapporto tra la scienza intuitiva ed il corpo *ad plurima aptum*, tenteremo ora di chiarire in che senso questo corpo possa essere detto capace di molte cose e che ruolo svolga nel processo gnoseologico dell'ultimo genere di conoscenza.

Secondo Spinoza un corpo capace di molte cose è un corpo che agisce sul mondo solo in minima parte condizionato da cause esterne, infatti lo stesso Spinoza scrive: «[...] e quanto più le azioni di un solo corpo dipendono da lui solo e quanto meno altri corpi concorrono con lui nell'azione, tanto più la sua mente è adatta a conoscere distintamente». <sup>96</sup>

Spinoza non è prodigo di spiegazioni in proposito, per cui è ipotizzabile che il corpo che ha in mente sia quello capace di interagire attivamente con gli altri corpi ed essere solo in minima parte passivo, si tratta di un corpo umano che ha raggiunto la sua massima perfezione che consiste nel potere disporre in maniera ordinata gli altri corpi con i quali è relazionato perché, postula Spinoza, «Il Corpo umano può muovere in moltissimi modi i corpi esterni, e in moltissimi modi disporli». <sup>97</sup>

Quanto più un corpo è causa adeguata delle sue azioni sull'esterno e quanto meno è determinato da altri corpi nell'azione, tanto più la mente può comprendere in maniera chiara e distinta e, dal momento che l'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose, «Chi possiede un Corpo atto a fare moltissime cose, è combattuto il meno possibile da affetti che sono cattivi (per la Prop. 38 della IV parte), cioè (per la Prop. 30 p. IV) da affetti che sono

<sup>95</sup> *Ethica*, V, Prop. XXXIX, Schol., p. 643 (G., II, 305).

<sup>96</sup> *Ivi* II, prop. XIII, Schol., p. 135 (G., II, 97).

<sup>97</sup> *Ivi*, Post. VI, p. 135 (G., II, 103).

contrari alla nostra natura; e perciò (per la Prop. 10 di questa parte) ha il potere di ordinare e concatenare le affezioni del corpo secondo l'ordine corrispondente all'intelletto, e quindi di far sì (per la Prop. 14 di questa parte) che tutte le affezioni del Corpo si riferiscano all'idea di Dio». <sup>117</sup>

Noi, nei paragrafi precedenti, abbiamo sostenuto che la scienza intuitiva ha carattere relazionale in quanto conoscenza delle relazioni che costituiscono la singolarità nell'intelletto divino; ora Spinoza afferma che da un corpo capace di molte cose dipende la possibilità di ordinare e concatenare le affezioni del corpo secondo un ordine conforme all'intelletto in modo tale da poterle riferire a Dio; questo significa che la potenza di agire del corpo è la misura della possibilità di conoscere le cose mediante la scienza intuitiva, vale a dire che quanto più un corpo riesce ad ordinare i corpi esterni secondo l'ordine conforme all'intelletto, tanto più la mente umana, parte dell'intelletto infinito di Dio, riesce a conoscere la trama delle relazioni che in Dio stesso costituiscono la ragione e la causa delle stesse affezioni e di tutte le cose singole. Questo è possibile perché: «In Dio, tuttavia, è data necessariamente un'idea che esprime l'essenza di questo o di quel Corpo umano sotto la specie di eternità»: <sup>98</sup> la Mente umana, l'intelletto limitato, quando conosce le cose secondo l'ultimo genere di conoscenza non cessa di essere idea del corpo, ma si coglie come idea del corpo nell'eternità divina, cogliendo il corpo stesso *sub specie aeternitatis*, infatti, afferma Spinoza, «La nostra Mente, in quanto conosce sé e il Corpo sotto la specie dell'eternità, ha necessariamente la conoscenza di Dio, e sa di essere in Dio e di concepire per mezzo di Dio». <sup>99</sup>

Conoscere le cose intuitivamente significa conoscerle in Dio: la mente umana conosce le cose in Dio in relazione all'idea del suo corpo che coglie come essenza eterna tra le essenze eterne dell'infinito intelletto divino. Se la Mente cessasse, con scienza intuitiva, di essere idea del corpo, paradossalmente cesserebbe di essere; si delinea allora, nell'ultimo genere di conoscenza, un quadro gnoseologico così articolato: la mente umana si conosce e conosce il corpo del quale è idea *sub specie aeternitatis*; in quanto è conoscenza di Dio ed in Dio è cono-

<sup>117</sup> *Ethica*, V, Prop. XXXIX, Dim., p. 643 (G., II, 305).

<sup>98</sup> *Ivi*, Prop. XXII, p. 617 (G., II, 295).

<sup>99</sup> *Ivi*, Prop XXX, p. 627 (G, II, 299).

scienza nell'eternità in cui vengono colte le relazioni che eternamente determinano le cose singole in quanto tali. In questa visione intuitiva ed immediata il corpo gioca un ruolo fondamentale perché quanto più esso è capace di molte cose tanto più si estende il potere della mente umana nel cogliere le relazioni tra le cose in Dio. Spinoza quando scrive: «Dico tuttavia in generale che quanto più rispetto agli altri, un Corpo è adatto a fare o a patire più cose contemporaneamente, tanto più rispetto alle altre, la sua Mente è adatta a percepire più cose simultaneamente»,<sup>100</sup> sembra volersi riferire proprio alla scienza intuitiva, dove in un solo colpo d'occhio, *simul*, sono date le relazioni delle cose che si fondano nell'idea dell'essenza formale dei due attributi divini, del pensiero e dell'estensione. Se questa nostra interpretazione è corretta, allora significa che nella simultaneità dell'intuizione si fonda un rapporto di diretta proporzionalità tra la quantità di relazioni che la mente riesce a scorgere nell'intelletto infinito e la potenza di agire e patire del corpo. Insomma il corpo *ad plurima aptum* sembra diventare in Spinoza la misura della possibilità di una maggiore o minore estensione della conoscenza intuitiva.

### 3.5 Immaginazione e scienza intuitiva

Anche nell'*Ethica* Spinoza traccia una teoria dei gradi del conoscere distinguendo tre generi di conoscenza: immaginazione o opinione, ragione e scienza intuitiva. Questa suddivisione del conoscere, almeno formalmente, non differisce da quelle fatte nel *Breve Trattato* e nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*: nell'*Ethica* la conoscenza per esperienza vaga e la conoscenza mediante segni, non costituiscono più due distinti generi di conoscenza come era avvenuto nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, ma sono entrambi ricompresi nell'immaginazione o opinione, Spinoza scrive: «Da tutto ciò che si è detto sopra si vede chiaramente che noi percepiamo molte cose formiamo nozioni universali che traggono la loro origine: 1. da oggetti singolari che ci sono rappresentati dai sensi in modo mutilato, confuso e senza ordine per l'intelletto (vedi il Coroll. della Prop. 29 di questa parte): e per questa ragione io sono solito chiamare tali percezioni conoscenza per esperienza vaga da segni, per esempio dal fatto che, a-

<sup>100</sup> *Ethica*, II, Prop. XIII, Schol., p. 135 (G, II, 103).

vendo udito o letto certe parole, ci ricordiamo delle cose corrispondenti e ce ne formiamo certe idee simili a quelle mediante le quali immaginiamo le cose (vedi lo Scolio della Prop. 18 di questa parte). Chiamerò d'ora in poi l'uno e l'altro modo di considerare le cose conoscenza di primo genere, opinione o immaginazione». <sup>101</sup> L'immaginazione, l'unico genere di conoscenza dal quale nasce l'errore, è visto da Spinoza, che in questo si mantiene costante in tutto il suo pensiero, come fonte di conoscenza inadeguata <sup>102</sup> si tratta ora di vedere in che misura l'immaginazione è fonte di errore e se questo genere di conoscenza possa essere in qualche modo relazionato con la scienza intuitiva.

L'uomo immagina perché ha un corpo ed è mediante il corpo che la mente percepisce le affezioni delle cose: la relazione corpo-immaginazione è di fondamentale importanza per comprendere l'errore, la parzialità e la frammentarietà della conoscenza immaginativa; afferma Spinoza: «Per attenerci, inoltre, alle parole in uso, chiameremo immagini di cose le affezioni del Corpo umano, le cui idee ci rappresentano i corpi esterni come a noi presenti, anche se esse non rappresentano le figure delle cose». <sup>103</sup>

Abbiamo osservato nei paragrafi precedenti che l'errore per Spinoza non consiste in qualcosa di positivo, ma consiste piuttosto in una privazione gnoseologica, indica che le cose non sono conosciute in maniera adeguata, ma in una parzialità che getta l'uomo nell'incertezza gnoseologica: l'immaginazione è il luogo gnoseologico della frattura dell'unità del sistema in una molteplicità che, sebbene relazionata, non è colta nell'unità sintetica del sistema stesso. Con il primo genere di conoscenza l'uomo coglie il rapporto tra se stesso ed il mondo esterno, ma lo coglie in maniera episodica e contingente perché questo rapporto non viene riportato alla necessità del fondamento ontologico assoluto, esso non viene cioè relazionato all'idea di Dio come invece avviene nella scienza intuitiva.

La singolarità, che nella scienza intuitiva viene colta come risultante del sistema, nell'immaginazione si fa frammento isolato e non giustificato né ontologicamente, né logicamente: affidarsi unicamente alle idee delle affezioni del corpo significa quasi certamente cadere

<sup>101</sup> *Ivi*, Prop. XL, Schol. II, p. 197 (G, II, 96).

<sup>102</sup> «La conoscenza del primo genere è l'unica causa di falsità, mentre quella del secondo e del terzo genere è necessariamente vera». *Ivi* II, Prop. XLI, p. 199 (G, II, 78).

<sup>103</sup> *Ethica*, II, Prop. XVII, Schol., p. 157 (G, II, 106).

nell'errore perché: «[...] le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano più la costituzione del nostro corpo che la natura dei corpi esterni».<sup>104</sup>

Il primo genere di conoscenza è allora la conoscenza delle affezioni del corpo e delle idee di queste affezioni e la sua inadeguatezza è dovuta principalmente alla sua occasionalità: l'immaginazione è anche il luogo del tempo e della memoria in quanto conosce le cose come possibili e contingenti e non come sono nell'eterna necessità divina.<sup>105</sup>

Nell'*Ethica* Spinoza definisce nel modo seguente la contingenza: «Ma una cosa è detta contingente per nessun'altra causa se non in relazione ad un difetto della nostra conoscenza. Una cosa, infatti, della quale ignoriamo che la sua essenza implica contraddizione, o della quale sappiamo bene che essa non include nessuna contraddizione, e della cui esistenza tuttavia non possiamo affermare con certezza nulla, per la ragione che l'ordine delle cause ci è nascosto, non potrà mai apparirci né come necessaria, né come impossibile, e perciò la chiameremo o contingente o possibile».<sup>106</sup> Nel primo genere di conoscenza resta quindi sconosciuto l'ordine delle cause, che non è se non l'insieme delle relazioni con cui le cose sono ordinate nell'intelletto divino da sempre; l'immaginazione deve la sua inadeguatezza alla sua accidentalità nel conoscere, accidentalità che si fonda sulle idee delle affezioni che, non inserite nel contesto dell'eternità divina, gettano l'uomo in un'insicurezza gnoseologica costringendolo a modificare costantemente nel tempo la conoscenza delle cose stesse senza averne chiara consapevolezza. Sull'inadeguatezza dell'immaginazione non è opportuno insistere oltre perché l'argomento è stato già trattato nel capitolo primo in maniera ampia e riteniamo che, né la teoria dell'errore, né l'idea dell'inadeguatezza del primo genere di conoscenza abbiano subito delle trasformazioni sostanziali rispetto alle idee presenti nel *Breve Trattato*. Ciò che in questo paragrafo interessa è esaminare se nel primo genere di conoscenza si dia qualcosa di positivo e se dell'immaginazione permanga qualcosa nell'ultimo genere di conoscenza.

L'uomo è un modo finito che si muove tra modi finiti e non può prescindere dal rapporto con questi: se l'immaginazione si costituisce

<sup>104</sup> *Ivi*, Prop. XVI, Coroll. II, pp. 151-153 (G, II, 104).

<sup>105</sup> «Da qui segue che dipende dalla sola immaginazione considerare le cose, tanto rispetto al passato quanto rispetto al futuro, come contingenti». *Ivi*, Prop. XLIV, p. 205 (G, II, 125).

<sup>106</sup> *Ivi* I, Prop XXXIII, Schol. I, p. 77 (G, II, 74).



come la conoscenza che deriva dall'interazione tra il corpo umano ed altri corpi, come il costituirsi delle idee delle affezioni che sorgono per l'azione reciproca tra i corpi, si deve concludere che il primo genere di conoscenza è strutturale al soggetto e testimonia della sua condizione ontologica ed esistenziale.

Nemmeno l'uomo che conosce mediante la scienza intuitiva può prescindere dall'immaginazione, almeno inizialmente, intesa come la conoscenza delle affezioni che esprimono l'interagire dei corpi l'uno rispetto all'altro.

Spinoza, d'altra parte, non indica la facoltà di immaginare come erronea in se stessa ed infatti scrive: «Inoltre, per cominciare ad indicare che cosa è l'errore, vorrei che qui notaste che le immaginazioni della Mente, considerate in sé, non contengono nulla di erroneo, ossia che la Mente non cade in errore per il fatto che immagina; ma soltanto in quanto la si considera priva dell'idea che esclude l'esistenza di quelle cose che immagina come a sé presenti. Infatti, se la Mente, mentre immagina come a sé presenti le cose non esistenti, sapesse contemporaneamente che quelle cose in realtà non esistono, in verità attribuirebbe questa potenza di immaginare, non a un suo difetto, bensì ad una virtù della sua natura; soprattutto se questa facoltà di immaginare dipendesse dalla sola sua natura, cioè (per la Def.7 p. 1) se questa facoltà di immaginare della mente fosse libera»<sup>107</sup> e questo concetto è bene espresso da un esempio che lo stesso filosofo olandese utilizza affermando: «Parimenti, quando guardiamo il sole immaginiamo che disti da noi circa duecento piedi; e questo errore non consiste in tale immaginazione di per sé sola, ma nel fatto che mentre immaginiamo il sole in questo modo ignoriamo la sua vera distanza e la causa di tale immaginazione. Anche se dopo, infatti, conosciamo che esso dista da noi più di 600 diametri terrestri, nondimeno sempre ce lo immagineremo vicino; giacché immaginiamo il sole tanto vicino non perché ne ignoriamo la vera distanza, ma perché l'affezione del nostro corpo implica l'essenza del sole nella misura in cui il corpo stesso è affetto da questo».<sup>108</sup>

L'immaginazione che deriva dalle affezioni del nostro corpo causate dalle relazioni con gli oggetti esterni non può farci conoscere le cose diversamente da come ci appaiono ed essa, considerata in sé stessa,

<sup>107</sup> *Ethica*, II, Prop. XVII, Schol., p. 157 (G, II, 106).

<sup>108</sup> *Ivi*, Prop. XXXV, Schol, p.185 (G, II, 117).

non commette errori: la falsità nasce quando l'uomo resta nell'inconsapevolezza della verità e si adegua alla conoscenza immaginativa fondandosi costantemente su essa.

L'errore, ha detto Spinoza, riportando l'esempio della distanza solare, non consiste nelle affezioni del soggetto causate dal rapporto del corpo con i raggi solari, ma nell'ignorare la vera distanza e nel non conoscere la causa dell'immaginazione. Spinoza lascia intravedere la possibilità di un utilizzo positivo dell'immaginazione che si attuerebbe quando insieme alla cosa che si immagina si accompagna la consapevolezza della non esistenza della cosa stessa insieme alla consapevolezza di ciò che causa l'immaginazione: in questo caso, la facoltà di immaginare non sarebbe imputata ad un difetto della natura umana ma, considerata come una sua virtù e questa positività dell'immaginazione risulterebbe maggiormente accentuata se la facoltà di immaginare non dipendesse dall'esterno, ma si determinasse attraverso la sua sola natura, se fosse, vale a dire, 'libera'.<sup>109</sup> Spinoza non è, come al solito, prodigo di spiegazioni ed accenna soltanto alla possibilità di un'immaginazione libera che, in tutta sincerità, non sappiamo se sia da intendere come possibile o impossibile vista la natura stessa dell'immaginazione, la quale determinata come rapporto tra l'esterno ed il corpo, non sembra potere diventare mai libera.

Quello che è certo è che l'uomo può conoscere il vero e comprendere le cause dell'immaginazione, ma è proprio chi comprende le cose mediante la scienza intuitiva colui che conosce il vero e determina le cose a partire dalle loro cause: ecco allora che l'immaginazione può trovare una nuova collocazione in chi mediante l'ultimo genere di conoscenza si è reso consapevole di sé, di Dio e delle cose.

Come non pensare ad esempio agli esperimenti mentali tanto usati in ambito scientifico, inaugurati da Galileo e tanto cari ad Einstein: in questi esperimenti si costruiscono immagini di cose non presenti in

---

<sup>109</sup> Anche nella epistola XVII a Pietro Balling Spinoza parla di 'immaginazione libera e abbandonata a sé stessa' lasciando intravedere la possibilità di una facoltà immaginativa non applicata ad un oggetto particolare e capace di presagire. B. Spinoza, *Ep. cit.*, pp. 100-103. Il Cristofolini facendo riferimento alla lettera da noi citata scrive: «Il nodo, non cartesiano e innovatore, contenuto in questa lettera, è l'affermazione che l'immaginazione «segue le tracce dell'intelletto», e che lo fa quando è 'sciolta e libera'. L'apparente presagio (che è occasione della lettera) consiste semplicemente in questo: un'immaginazione libera, ossia non condizionata dallo sforzo di disciplinare il materiale immaginativo nella forma di giudizi, non è fallace». P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza cit.*, p. 86.

concomitanza con l'idea dell'impossibilità dell'esistenza di tali cose, eppure giovano molto allo scienziato sia per una chiarificazione personale sia come strumento divulgativo e didattico. L'esempio dei piani inclinati di Galileo, servito per determinare la legge di inerzia, ne è una prova.<sup>110</sup> La nostra ipotesi è che l'immaginazione, fuggita dall'uomo in quanto causa d'errore, una volta raggiunta la scienza intuitiva, possa essere recuperata dal saggio come strumento di lavoro scientifico e didattico; chi conosce le cose con l'ultimo genere di conoscenza può usare l'immagine senza esserne schiavo inconsapevole e confonderla con la verità e può utilizzare l'immaginazione come strumento comunicativo, dal momento che è al primo genere di conoscenza che Spinoza affida anche la possibilità del linguaggio. Non stiamo sostenendo che sia possibile applicare l'immaginazione alla conoscenza di Dio, secondo Spinoza, infatti «[...] noi non possiamo comprendere quasi nulla di cui l'immaginazione non formi quasi immediatamente un'immagine»<sup>111</sup> e la costruzione di un'immagine è strettamente connessa alla natura del corpo che immagina e, allora, applicare la conoscenza immaginativa alla conoscenza di Dio significherebbe ricadere in quell'antropomorfismo che, abbiamo già sottolineato, Spinoza rifiuta con forza. Sembra a questo proposito abbastanza delucidante la risposta che Spinoza dà a Ugo Boxel nell'Epistola LVI, egli scrive: «Alla vostra domanda, se io ho di Dio un'idea altrettanto chiara come quella del triangolo, rispondo: sì. E se voi mi domandate se io abbia di Dio un'immagine altrettanto chiara come quella del triangolo, vi rispondo: no. Perché noi non possiamo immaginare Dio, ma soltanto comprenderlo».<sup>112</sup> da questa *epistola* appare chiaramente che la conoscenza di Dio, che è il fondamento della scienza intuitiva, non è di natura rappresentativa se per rappresentazione si intende la formazione di immagini derivanti dall'interazione tra il soggetto conoscente l'oggetto.

La conoscenza che l'uomo ha di Dio non è un'immagine ma un'idea ed abbiamo già visto come Spinoza ne sottolinei la distinzione. L'immagine è una pittura muta, l'idea ha un valore ontologico e gno-seologico: costituisce l'intendere e l'inteso.

<sup>110</sup> Il Cristofolini a proposito della valorizzazione dell'immaginazione in Spinoza sostiene: «Spinoza non fa proprio né questo tipo di sforzo sistematico, né la svalutazione dell'immaginazione: semmai innalza l'immaginazione a un rango di dignità superiore, affidando ad essa tutti i saperi descrittivi (geografici, storici, naturali ecc.)». *Ivi*, p. 82.

<sup>111</sup> Spinoza, *Ep. cit.*, epistola XVII, p. 102 (G, IV, 77).

<sup>112</sup> *Ivi*, p.243 (G, IV, 261).

Strumento della conoscenza intuitiva è l'intelletto, la parte eterna della mente, e l'ultimo genere di conoscenza contempla le cose così come sono concatenate nell'intelletto divino, mentre l'immaginazione le conosce fortuitamente nell'ordine casuale dell'accidentalità delle affezioni, e Spinoza questa differenza la sottolinea in uno scolio scrivendo: «Dico esplicitamente che la Mente non ha né di sé né del suo Corpo, né dei corpi esterni, una conoscenza adeguata ma solo una conoscenza confusa e mutilata tutte le volte che percepisce le cose secondo il comune ordine della natura, cioè tutte le volte che è determinata dall'esterno, cioè dal concorso fortuito delle cose, a considerare questo o quello, e non già tutte le volte che è determinata dall'interno, cioè dal fatto che considera più cose simultaneamente, a conoscere le loro concordanze, le loro differenze e le loro opposizioni; tutte le volte, infatti, che essa è disposta interiormente in questo o in quel modo, contempla allora le cose chiaramente e distintamente, come dimostrerò più avanti».<sup>113</sup> Questo passo sembra segnare nettamente la differenza tra la conoscenza immaginativa e quella intuitiva convalidando, per altro, la nostra ipotesi interpretativa che ha inteso la scienza intuitiva non come un procedimento deduttivo, ma come una conoscenza di relazioni: da una parte la possibilità di contemplare più cose simultaneamente parrebbe dare testimonianza di un'immediatezza gnoseologica, peculiarità che individua l'intuizione dell'ultimo genere di conoscenza, dall'altra parte, la capacità di cogliere simultaneamente concordanze, differenze e contrarietà delle cose potrebbe fondarsi sul concetto di *res singularis* come risultante del sistema; la singolarità, come si è visto in precedenza, risulta proprio dalla trama di relazioni che costituiscono l'intelletto divino e solo in questa trama, cogliendo la singolarità nel suo fondamento, gli attributi sostanziali, è possibile cogliere simultaneamente le differenze e le concordanze con altre cose singolari.

Nella scienza intuitiva l'uomo cogliendo l'essenza della cosa singolare in relazione agli attributi divini, la fonda gnoseologicamente come singolarità, distinguendola contemporaneamente da altre singolarità. La relazione gnoseologica dell'intuizione 'mette in rapporto' e nel rapporto lascia sussistere la cosa singolare come differenza e come identità.

Stabilito che la conoscenza di Dio, la scienza intuitiva, non sorge dall'immaginazione e non è conoscenza mediante immagini, abbiamo

---

<sup>113</sup> *Ethica*, II, Prop. XXIX, Schol., p. 177 (G, II, 114).

però sottolineato che l'uomo in quanto corpo tra corpi e mente tra menti non può prescindere dall'immaginazione, condizione strutturale della sua esistenza. In questo senso neanche chi conosce le cose secondo l'ultimo modo del conoscere può prescindere dalla condizione immaginativa, questo non significa che il primo genere di conoscenza sia passaggio necessario per giungere alla scienza intuitiva, Spinoza afferma infatti che è il secondo genere di conoscenza, la *ratio*, a condurre al terzo e non l'immaginazione, ma significa che senza la condizione immaginativa non si dà il materiale affettivo sul quale il soggetto lavora gnoseologicamente per chiarirlo e completarlo alla luce della conoscenza di Dio. Nell'ultimo genere di conoscenza, infatti, l'inadeguatezza della conoscenza immaginativa viene resa adeguata perché inserita nell'ordine eterno e necessario delle relazioni divine,<sup>114</sup> viene completata perché chiarita alla luce della causalità divina, perché, in ultima analisi, riportata al fondamento. L'ordine comune della Natura mediante il quale l'immaginazione porge il mondo al soggetto, caratterizzato dalla fortuita comparsa delle cose, viene rivisitato con gli occhi dell'intelletto e trova il suo senso nell'eternità divina che ne costituisce la *ratio essendi* e la *ratio cognoscendi*: allo stesso modo le idee delle affezioni che nel primo genere di conoscenza restano ingiustificate e confuse perché ridotte all'incontro causale tra corpi, trovano nella visione della scienza intuitiva la loro *ratio* perché relazionate alla totalità.

Per dirla in termini spinoziani, con la scienza intuitiva le cose che erano percepite da noi attualmente in senso immaginativo, vale a dire secondo un certo tempo ed un certo luogo, vengono ora comprese in un'attualità intesa come il concepire le cose «[...] in quanto contenute in Dio e derivanti dalla necessità della natura divina. Quelle che, d'altra parte, sono concepite come vere ossia reali in questo secondo modo, noi le concepiamo sotto una specie di eternità e le loro idee implicano l'essenza eterna ed infinita di Dio».<sup>115</sup>

La conoscenza immaginativa è fonte di conoscenza inadeguata e parziale, l'uomo per conoscere il vero deve superarla e questo è possibile perché la mente umana è parte dell'intelletto divino e possiede

<sup>114</sup> Il Campomanes afferma: «En cuando una imaginación es integrada en la Totalidad, deja de ser una idea 'fraccionada' o inadecuada, convirtiéndose en adecuada [...]». C.T. Campomanes, *Una antropología del conocimiento* cit., p. 164.

<sup>115</sup> *Ethica*, V, Prop. XXIX, Schol., p. 627 (G, II, 298-299).

l'idea di Dio: una volta conosciute le cose con la scienza intuitiva, però, la conoscenza di primo genere viene rivisitata, completata alla luce di quella ed emendata dall'errore perché il saggio, che ha conosciuto il vero, conosce la causa e la parzialità della conoscenza immaginativa.

Solo ora, solo cioè, dopo che si sono conosciute le cose con l'ultimo genere di conoscenza, l'immaginazione può essere valorizzata come aiuto nelle scienze e come strumento adatto d'espressione linguistica: solo chi conosce il vero può finalmente attribuire la capacità di immaginare ad una virtù della mente e non ad un suo difetto. Concordiamo solo in parte con il Biasutti che, ponendo un'opposizione inconciliabile tra l'ambito linguistico e la conoscenza intellettuale, scrive: «Da questo lato perciò appare evidente che la conoscenza stessa, quanto più essa diventa conoscenza intellettuale, tanto meno i binari su cui essa procede risultano vicini o coincidenti con quelli su cui corrono le relazioni delle parole [...]».<sup>116</sup> Noi, infatti, non intendiamo sostenere che dalle parole si apre la via alla conoscenza intellettuale, ma che, raggiunta la scienza intuitiva e penetrate dall'intelletto esse possano acquisire un diverso significato.

L'uomo continua la sua esistenza immaginativa, dunque nel tempo, anche dopo che ha conosciuto le cose secondo l'ultimo genere di conoscenza: la scienza intuitiva non sottrae definitivamente l'essere umano alla sua esistenza temporale, ma sicuramente dopo avere conosciuto la verità o il reale come si esprime nell'eterna sostanza, la prospettiva muta.

L'idea non è l'immagine e, dal momento che tutte le idee si danno in Dio, così la Mente, idea del corpo e l'idea della Mente si danno pure in Dio; questo è spiegato da Spinoza quando afferma: «[...] per la qual cosa l'idea della Mente e la stessa Mente sono una sola e stessa cosa che si concepisce sotto un solo e stesso attributo, cioè il Pensiero. Dico che con la stessa necessità, dalla stessa potenza di pensare, segue che l'idea della Mente e la stessa Mente si danno in Dio. In realtà, infatti, l'idea della Mente, ossia l'idea dell'idea, non è altro che la forma

---

<sup>116</sup> F. Biasutti, *La dottrina della scienza in Spinoza*, Patron, Bologna 1979, p. 157. Il Giannetto pone una duplice valenza del linguaggio, che acquista diverso valore a seconda se formato dal volgo, che lo formula mediante il primo genere di conoscenza, o se formulato dai dotti. In quest'ultimo caso «[...] esprime il modo particolare di affrontare, da parte dei dotti, i diversi problemi che si presentano nel corso dell'esperienza, manifesta la conoscenza per ragionamento e quella per intuizione». G. Giannetto, *Spinoza e l'idea del comprendere* cit., p. 267.

dell'idea in quanto questa si considera come modo del pensare senza relazione all'oggetto; infatti, tosto che qualcuno sa qualcosa, per ciò stesso sa di sapere ciò e simultaneamente sa di sapere che sa e, così, all'infinito». <sup>117</sup>

Inoltre nell'*Ethica* resta inalterata la teoria della verità come manifestazione di se stessa e del falso <sup>118</sup> e la verità, per essere saputa tale dal soggetto, non ha bisogno di trovare fuori di se stessa la prova del suo essere, in termini spinoziani essa è adeguata e per questo: «Chi ha un'idea vera sa, nello stesso tempo, di avere un'idea vera e non può dubitare della verità della cosa che conosce» <sup>118</sup> e nella dimostrazione della stessa proposizione leggiamo: «[...] chi conosce veramente una cosa, deve avere nello stesso tempo un'idea adeguata, o una conoscenza vera, della sua conoscenza, cioè (come di per sé manifesto) deve esserne certo nello stesso tempo». <sup>119</sup> La mente umana nell'ultimo genere di conoscenza conosce le cose in Dio, conoscendo le cose sa di conoscerle e sa che sono vere, nello stesso tempo si riconosce parte dell'intelletto infinito di Dio: l'idea dell'idea intesa come sapere di sapere è dottrina che Spinoza formula nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* e che mantiene nell'*Ethica* ed è di fondamentale importanza.

L'idea non è solo pensiero determinato, ma è lo stesso intendere; è nell'idea come sapere di sapere che si apre la possibilità di una teoria critica gnoseologica in Spinoza: chi afferra il vero sa di possederlo e benché il sapere ed il sapere di sapere si danno simultaneamente, tra loro si pone la possibilità di una riflessione gnoseologica e della consapevolezza del vero. Chi conosce le cose mediante l'ultimo genere di conoscenza sa di conoscerle ed è certo del vero. Il sapere di sapere rende l'uomo consapevole del processo gnoseologico che sta attuando e questa consapevolezza, quest'idea dell'idea, lascia nell'uomo una traccia indelebile.

Proprio perché chi conosce le cose con la scienza intuitiva sa che cosa significa conoscerle in quel modo può, mentre si muove nel tempo e nell'accidentalità dell'immaginazione, superare l'inadeguatezza del primo genere di conoscenza ed elevarlo alla necessità dell'ultimo

<sup>117</sup> *Ethica*, II, Prop. XXI, Schol., p. 165 (G, II, 101).

<sup>118</sup> «Senza dubbio, come la luce manifesta se stessa e le tenebre, così la verità è norma di sé e del falso». *Ivi*, II, Prop. XLIII, Schol, pp.201 -203 (G, II, 134).

<sup>118</sup> *Ivi*, II, Prop. XLIII, p. 199 (G, II, 123).

<sup>119</sup> *Ivi*, Dim., p. 201 (G, II, 124).

modo di conoscere: l'eterno non irrompe casualmente nel tempo, non è un bagliore che improvvisamente colpisce l'uomo e lo rapisce mostrandogli la verità divina; piuttosto è l'uomo che essendosi riconosciuto parte dell'intelletto infinito di Dio, sa di possedere l'idea di Dio e, nel sapere di questo sapere, opera di volta in volta l'emendazione della sua condizione immaginativa riconducendola al fondamento e completandone la parzialità nella trama delle relazioni divine. È l'uomo che ha conosciuto il vero che rende, nell'istante dell'immediatezza gnoseologica della scienza intuitiva, il tempo eterno ed in Dio trova la ragione del suo stato. Nell'idea dell'idea allora si apre la possibilità di completare l'inadeguatezza dell'immaginazione<sup>120</sup> attraverso la scienza intuitiva e nello stesso tempo viene scongiurato ogni forma di irrazionale misticismo perché sapere di sapere significa lucida consapevolezza del possesso del vero. La necessità dei rapporti delle cose nell'eternità costituisce il fondamento ontologico del razionalismo spinoziano, razionalismo che si traduce nella conoscenza di queste relazioni nella scienza intuitiva.

L'immaginazione non è il gradino che fa accedere alla scienza intuitiva, ma solo dopo che le cose sono state conosciute mediante l'ultimo genere di conoscenza essa può essere emendata e valorizzata.<sup>121</sup>

### 3.6 *La ratio e la scienza intuitiva*

Il rapporto tra la *ratio* e la scienza intuitiva non è un rapporto facile da studiare: per alcuni interpreti del pensiero spinoziano tra i due generi

<sup>120</sup> Il Deleuze individua una nota positiva dell'immaginazione nell'idea inadeguata stessa e afferma: «Mais, surtout, le faux n'ayant pas de forme, on ne comprendait pas que l'idée inadéquate donne lieu elle-même à une idée de l'idée, c'est-à-dire ait une forme qui renvoie à notre *puissance* de penser». G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* cit., p. 135.

<sup>121</sup> Sulla positività dell'immaginazione insiste anche la Bostrenghi scrive: «[...] si potrebbe perciò affermare che anche per Spinoza, benché filosofo del metodo geometrico e del conoscere ed agire secondo ragione, l'immaginazione è tuttavia una 'tendenza naturale', se non addirittura un'abitudine che – lascia intendere il filosofo di Amsterdam – non deve essere tolta o repressa, bensì utilizzata ragionevolmente per incrementare e potenziare la nostra pienezza d'individui». D. Bostrenghi, *Spinoza e Vermeer: note sull'immaginazione*, in a cura di G. Casertano, L. Formigari, I. Cubeddu, AA.VV., *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*, Roma, Carocci, 1991, p. 227.



di conoscenza le differenze non sussistono oppure sono semplicemente riducibili agli effetti diversi che causano.<sup>122</sup>

Vi è stato persino chi, nell'enumerare i modi di conoscere, non ha neppure menzionato l'ultimo genere di conoscenza affermando: «It is sufficient to state the Spinoza distinguishes between memory and imagination, on the one hand, and reason, on the other. Memory and imagination have to do with individual images; reason is the faculty of general knowledge».<sup>123</sup>

Spinoza non ha distinto a caso i due generi di conoscenza ed esistono tra loro differenze fondamentali; non basta affermare che le differenze sussistono sul piano degli effetti perché, se i due modi del conoscere provocano nell'uomo due effetti diversi, allora ciò testimonia di una loro naturale e modale diversità. Altro è affermare che la diversità tra la ragione e la scienza intuitiva non è facile da cogliere perché Spinoza non dà sufficienti elementi, ma, anche in questo caso, le due modalità conoscitive vanno distinte ed è necessario rintracciare nell'opera spinoziana gli elementi che ne costituiscono le differenze.

La definizione che il filosofo olandese dà della ragione nell'*Ethica* è la seguente, la *ratio* è una conoscenza che deriva «[...] dal fatto che abbiamo nozioni comuni e idee adeguate delle proprietà delle cose» e poco oltre, esponendo l'esempio del quarto proporzionale, Spinoza scrive che chi conosce la proporzione mediante il secondo genere di conoscenza, la ragione, la conosce: «in forza della Dimostrazione della Prop. 19 del libro VII di Euclide, cioè della proprietà comune dei numeri proporzionali»;<sup>124</sup> la prima differenza, allora, tra la ragione e la scienza intuitiva consiste nel fatto che se, la scienza intuitiva è conoscenza di *res singulares*, la ragione è conoscenza di nozioni comuni

<sup>122</sup> Ad esempio il Parkinson scrive: «This concludes the account of intuitive knowledge as it is understood by Spinoza. If this account is correct its importance in his epistemology is less than in his moral theory. There, it appears as the most important intellectual activity of man; but in his epistemology it only appears as a type of deductive knowledge, not very different from reason». G.H. Parkinson, *Spinoza's Theory of knowledge* cit., p. 190.

<sup>123</sup> G.S. Fullerton, *On spinozistic immortality* cit., p. 77. Anche il Messeri sostiene che, se la distinzione tra la ragione e la scienza intuitiva era pregnante in senso teoretico nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*: «[...] è invece sempre meno essenziale nell'*Etica*». M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza* cit., p. 250.

<sup>124</sup> *Ethica*, II, Prop. XL, Schol. II, p. 197 (G, II, 122).

che ne costituiscono il fondamento.<sup>125</sup> Comprendere che cosa siano le nozioni comuni non è cosa semplice; la prima cosa da affermare è che per Spinoza le nozioni comuni non sono né i termini trascendentali, né gli universali che Spinoza distingue in maniera accurata in *Ethica* II, Prop. XL, scolio I. I termini trascendentali come *ens*, *res*, *aliquid*, e gli universali come uomo, cavallo, cane, traggono la loro origine, secondo il filosofo olandese, dalla limitazione dell'immaginazione che, non potendo contenere tutte le singole immagini delle affezioni, porta la mente dell'uomo, mediante un procedimento astrattivo, alla formulazione di idee generali le quali, derivando dalla differente e soggettiva capacità di immaginare di ogni singolo individuo, non possono valere come idee adeguate; Spinoza scrive: «Per esempio, quelli che hanno contemplato più spesso con ammirazione la statura degli uomini, intenderanno sotto il nome di *uomo* un animale di statura eretta; quelli, invece, che sono abituati a contemplare altra cosa, formeranno degli uomini un'immagine comune diversa, come: l'uomo è un animale che ride, un animale bipede senza piume, un animale ragionevole; e così per altri oggetti ciascuno formerà immagini universali di cose, a seconda della disposizione del proprio corpo. Non c'è quindi da meravigliarsi che tra i Filosofi che hanno voluto spiegare le cose naturali mediante le sole immagini delle cose, siano sorte tante controversie».<sup>126</sup>

All'inadeguatezza conoscitiva degli universali si oppone invece l'adeguatezza gnoseologica di ciò che è comune e alla parte e al tutto, come lo stesso Spinoza sostiene: «Ciò che è comune a tutte le cose, e ciò che è ugualmente nella parte e nel tutto, non può essere concepito se non adeguatamente»<sup>127</sup> e nell'affermare che ciò che è comune a tutti, ciò che si trova nella parte e nel tutto, non costituisce l'essenza di alcuna cosa singolare, il filosofo olandese rimanda al Lemma 2 della seconda parte dell'*Ethica* dove leggiamo: «Tutti i corpi convengono in alcune cose. *Dimostrazione*: Tutti i corpi, infatti, convengono anzitutto in questo, che implicano il concetto di un solo e medesimo attributo (per la Def.1 di questa parte); e poi che possono muoversi ora più len-

<sup>125</sup>«Aggiungi che i fondamenti della Ragione (per la Prop.38 di questa parte) sono nozioni che spiegano ciò che è comune a tutte le cose [...]». *Ethica*, II, Prop. XLIV, Dim., p. 207 (G, II, 125).

<sup>126</sup> *Ivi*, II, Prop. XL, Schol. I, p. 195 (G, II, pp. 120-121.)

<sup>127</sup> *Ivi*, Prop. XXXVIII, p. 187 (G, II, 118).

tamente ora più velocemente e, assolutamente, ora essere in moto ora stare in quiete». <sup>128</sup>

Da questi elementi sembrerebbe abbastanza chiaro che Spinoza intende per nozioni comuni l'attributo dell'estensione ed i suoi modi infiniti, il moto e la quiete e, visto che nel lemma II, si parla di teoria dei corpi, è possibile supporre che, estendendo analogicamente il concetto, tra le nozioni comuni si possano fare rientrare anche il pensiero e l'intelletto infinito come modo infinito dello stesso.

Il Deleuze non convince molto nell'identificare le nozioni comuni con le cose particolari, egli sostiene infatti: «[...] il s'agit des choses particulières telles qu'elles sont en Dieu, donc des idées de choses telles que Dieu les possède. Parmi les idées que nous avons, les seules qui puissent exprimer l'essence de Dieu, ou envelopper la connaissance de cette essence, sont donc des idées qui sont en nous comme elles sont en Dieu: bref, les notions communes». <sup>129</sup> Intendere le nozioni comuni come cose particolari significa, per certi versi, spingerle nella sfera della scienza intuitiva e allontanarle dalla ragione.

La maggior parte degli interpreti spinoziani <sup>130</sup> concorda, a ragione, nell'individuare come nozioni comuni l'attributo dell'estensione ed i suoi modi infiniti, il moto e la quiete, tuttavia in Spinoza emerge un significato differente mediante il quale intendere le nozioni comuni; nella prefazione di Ludovico Meyer ai Principi di filosofia cartesiana leggiamo: «[...] i postulati e gli assiomi, ossia le nozioni comuni dell'animo, sono così chiare ed evidenti che tutti coloro che semplicemente ne abbiano capito bene i termini non possono affatto negare loro l'assenso» <sup>131</sup> e nell'*Ethica*, il filosofo olandese, parlando della proposizione VII della prima parte dell'opera, quella che afferma che alla sostanza appartiene l'esistere, scrive: «[...] anzi questa Prop. sarebbe per tutti un assioma, e sarebbe annoverata tra le nozioni comuni». <sup>132</sup>

<sup>128</sup> *Ivi*, Lemma II, p. 137 (G, II, 98).

<sup>129</sup> G. Deleuze, op. cit., p. 258.

<sup>130</sup> Per un *excursus* storico sulle differenti interpretazioni date dagli studiosi di Spinoza alle nozioni comuni, si veda: P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza* cit., voll. I, pp. 245 e ss.

<sup>131</sup> B. Spinoza, *Principi della filosofia cartesiana* cit., p. 53 (G., I, 127). Basta leggere l'epistolario per vedere che Spinoza seguì da vicino la prefazione scritta da Ludovico Meyer e che non era, quindi, estraneo ai contenuti della prefazione stessa; si veda l'epistola XV indirizzata da Spinoza al Meyer.

<sup>132</sup> *Ethica*, I, Prop. VIII, Schol. II, p. 17 (G, II, 50).

Nei passi sopra citati le nozioni comuni vengono assimilate agli assiomi ed ai postulati e, se si riflette attentamente, si può notare che assiomi e postulati rispondono pienamente alle caratteristiche delle nozioni comuni descritte da Spinoza: i postulati e gli assiomi non enunciano mai verità particolari, ma universali, non indotte dall'esperienza, bensì dotate intrinsecamente di certezza ed evidenza. L'*Ethica* è dimostrata *more geometrico* e Spinoza sicuramente conosceva gli *Elementi* di Euclide che si sviluppano secondo il metodo deduttivo: postulare che per due punti passa una ed una sola retta non richiede il riscontro empirico, ma è principio evidente e certo in sé ed è valido per tutte le rette. Il metodo deduttivo funziona in questo modo: posti dei principi universalmente validi, postulati, assiomi e definizioni, su questi si fonda poi tutta la catena di ragionamenti che si esplicano mediante teoremi e dimostrazioni.

Il razionalismo moderno è caratterizzato dalla fiducia e dalla certezza che nutre per le scienze matematiche e Spinoza, in questo senso, è sicuramente un razionalista: contrariamente a Cartesio che aveva dichiarato di prediligere il metodo analitico per l'esposizione di verità metafisiche, quel metodo cioè che risolve il 'complesso' nei suoi elementi semplici, quel metodo che mostra come gli effetti dipendono dalle cause, Spinoza predilige, almeno nell'*Ethica*, il metodo sintetico dei geometri, metodo che procedendo da elementi semplici giunge alla complessità, metodo che, scrive Cartesio, «[...] si serve di un lungo seguito di definizioni, postulati, assiomi, teoremi e problemi, affinché, se si negano certe conseguenze, essa (la sintesi) possa fare vedere come queste sono contenute negli antecedenti [...]».<sup>133</sup> Il metodo sintetico sembra bene adattarsi all'ontologia ed alla metafisica spinoziana, in cui gli elementi primi, la sostanza e gli attributi, non possono certo essere risolti in ulteriori elementi e la loro priorità ontologica si traduce nel sistema in una priorità logica: quello che si intende sostenere è che il metodo sintetico è strettamente funzionale all'ontologia spinoziana che si esprime deduttivamente in un sistema che si muove dall'universale al particolare, dal semplice complesso, la sostanza e gli attributi, al composto, i modi finiti.

Le nozioni comuni, dunque, sono gli assiomi ed i postulati che si fondano nei modi infiniti pensati nei loro relativi attributi.

---

<sup>133</sup> René Descartes, *Meditazioni metafisiche, risposta alle seconde Obiezioni*, p. 111.

Fondando assiomi e postulati negli attributi, Spinoza sembra volere fondare la geometria ontologicamente, nel sistema stesso; utilizzando un linguaggio non spinoziano potremmo affermare che la fondazione di assiomi e postulati negli attributi mira alla costituzione di una geometria a priori valida non solo logicamente ma anche ontologicamente e metafisicamente.<sup>134</sup>

Costituiti in questo modo, la geometria e il metodo sintetico<sup>135</sup> ad essa corrispondente possono rispondere all'obiezione cartesiana che aveva diffidato della possibilità di utilizzare questo metodo in questioni di metafisica perché, se in matematica le nozioni prime potevano essere apprese in accordo con i sensi e, per questo, ammesse facilmente da ognuno, le nozioni prime da apprendere in metafisica non si accordano facilmente con i sensi, ma devono da essi prescindere. Le nozioni comuni di Spinoza, i postulati e gli assiomi fondati nei modi infiniti degli attributi corrispondenti, derivando dal sistema, eliminano ogni possibilità di mediazione sensibile ed assumono un significato universale e certo.

Se la scienza intuitiva procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata delle cose in un procedimento gnoseologico di tipo relazionale, la *ratio* non conosce la singolarità, ma fonda nei modi infiniti l'universalità e l'oggettività del proprio conoscere, e dunque la sua certezza gnoseologica, dal momento che in Dio si dà l'idea di ciò che è comune in maniera adeguata.

Conoscere mediante la ragione le cose significa cogliere quei principi, assiomi, postulati e definizioni, che non fanno conoscere l'essenza di nessuna cosa particolare, ma fondano universalmente le proprietà comuni a tutte le cose: e non è vero che per conoscere ciò che è comune si deve conoscere prima ciò che è singolare. In questo modo, la ragione verrebbe ad assumere un ruolo di tipo astrattivo che la caratte-

<sup>134</sup> Il Cassirer acutamente osserva che il modello di geometria che Spinoza ha in mente per la costruzione del suo sistema, non è quello Euclideo, ma quello cartesiano. Scrive il Cassirer: «Nella geometria analitica il numero è riferito allo spazio, cioè un puro *modus* del 'pensiero' è riferito a un *modus* dell'«estensione», in guisa tale che tra i due sussista una corrispondenza ev idente e senza interruzioni. Ogni dipendenza esistente tra figure spaziali si rispecchia in una dipendenza tra grandezze numeriche, in modo che una medesima connessione si esprime in due forme differenti». E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna* cit., p. 144.

<sup>135</sup> Per una accurata e storica esposizione delle problematiche concernenti il metodo in Spinoza, in Cartesio e nella scolastica, si veda: E. De Angelis, *Il metodo geometrico da Cartesio a Spinoza*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLIII, 1964, pp. 392-427.

rizzerebbe mediante un procedimento induttivo per natura contrario alla costituzione di qualsiasi sistema: così, ad esempio, per sapere che i corpi si distinguono in ragione del moto e della quiete, il soggetto non deve e non può indurlo dal fatto di avere sperimentato che tutti i corpi si muovono o stanno in quiete, ma lo conosce perché sa che moto e quiete sono modi infiniti dell'attributo dell'estensione ed ogni assioma o postulato che in essi si fonda ha valore universale. Proprio sulla fondazione ontologica e metafisica delle nozioni comuni, nell'*Ethica* si dà una prospettiva diversa di lettura della *ratio* rispetto alle altre opere: se nel *Breve Trattato* e nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* la ragione non costituiva un modo del conoscere adeguato, ora essa ci fa conoscere le cose adeguatamente e, con la scienza intuitiva, fa in modo che il soggetto possa distinguere il vero dal falso, infatti Spinoza afferma: «La conoscenza del primo genere è l'unica causa di falsità, mentre quella del secondo e del terzo genere è necessariamente vera»<sup>136</sup> e nella proposizione successiva: «La conoscenza del secondo e del terzo genere, e non già quella del primo, c'insegna a distinguere il vero dal falso».<sup>137</sup> Affermato che la scienza intuitiva è conoscenza della singolarità fondata nella sostanza e la ragione è conoscenza dell'universale metafisicamente pensato, bisogna trarre la conclusione che l'*Ethica* dimostrata secondo l'ordine geometrico non è la stessa scienza intuitiva, ma la via che ad essa conduce.<sup>138</sup> non si vuole affermare, come fa invece il Balthasar, che «Le masque de géomètre qu'aime à prendre Spinoza risque de dissimuler aux yeux de lecteurs pressés ou simplistes bien des côtés de sa riches pensée philosophique».<sup>139</sup> Il metodo geometrico spinoziano non è una maschera, se per maschera s'intende un modo di apparire che ne cela uno recondito, ma esso costituisce lo strumento espressivo del secondo genere di conoscenza, la *ratio*, che mediante la sua natura deduttiva esplicita il sistema partendo dalle nozioni comuni, le definizioni, gli assiomi ed i postulati, garantendogli valore oggettivo ed universale. *L'Ethica more*

<sup>136</sup> *Ethica*, II, pr. XLI, p. 199 (G, II, 122).

<sup>137</sup> *Ivi*, pr. XLII, p. 199 (G, II, 123).

<sup>138</sup> Non concordiamo con il Rousset che identifica scienza intuitiva ed *Ethica*, affermando: «[...] la connaissance suprême, c'est l'Ethique elle-même [...]». B. Rousset, *La perspective finale de L'Ethique* cit., p. 129.

<sup>139</sup> N. Balthasar, *Le panthéisme spinoziste. A la poursuite de l'unité métaphysique*, «Revue neo-scolastique de philosophie», XXVIII (1926), p. 455.

*geometrico demonstrata* è sviluppata dunque in maniera deduttiva mediante il secondo genere di conoscenza.

Ciò, d'altronde, sembra in linea con quanto Spinoza scrive: «Lo sforzo, ossia la Cupidità di conoscere le cose con l terzo genere di conoscenza non può nascere dal primo genere di conoscenza, ma bensì dal secondo»;<sup>140</sup> è la ragione che genera nell'uomo il desiderio di conoscere le cose con il terzo genere di conoscenza, come se la conoscenza dell'universale, di ciò che è e nella parte e nel tutto ingenerasse nell'uomo il desiderio della singolarità relazionata al suo fondamento, Dio: la ragione suscita nell'uomo il desiderio della 'cosa singolare' facendolo tendere intenzionalmente verso il reale nella sua concretezza.<sup>141</sup>

Mostrata la diversità tra la ragione e la scienza intuitiva bisogna, inoltre, affermare che Spinoza dichiaratamente considera il terzo genere di conoscenza superiore al secondo e scrive: «[...] e ciò ho creduto che valesse la pena di notare a questo punto per mostrare con questo esempio quanto valga la conoscenza delle cose singolari che ho chiamato intuitiva o conoscenza di terzo genere (vedi lo Scolio 2 della Prop. 40 p. II) e quanto sia più potente della conoscenza universale, che ho chiamato conoscenza di secondo genere. Benché, infatti, io abbia dimostrato in generale nella Prima Parte che tutte le cose (e conseguentemente anche la mente umana) dipendono da Dio per l'essenza e per l'esistenza; tuttavia tale dimostrazione, benché sia legittima e fuori di ogni rischio di dubbio, non colpisce la nostra Mente allo stesso modo come quando la medesima cosa si conclude dalla essenza stessa di qualunque cosa singola che diciamo dipendere da Dio».<sup>142</sup> È chiara-

<sup>140</sup> *Ethica*, V, Prop. XXVIII, p. 623 (G, II, 297). Sostiene il Macherey a riguardo: «On pourrait dire que la connaissance du second genre met sur le chemin de celle du troisième, qui relance son effort dans une perspective que n'est plus seulement cognitive, mais éthique, puisqu'elle se définit par la poursuite d'un bien suprême [...]». P. Macherey cit., p.143. Il Macherey individua, in questo modo, in una differenza di ordine etico, la superiorità del terzo genere di conoscenza sul secondo; noi, invece abbiamo cercato di dimostrare che tra i due modi del conoscere c'è una differenza teoretica che ha come conseguenza una diversità di ordine pratico.

<sup>141</sup> Secondo lo Schmidt tra ragione e scienza intuitiva non si dà un passaggio ma un salto, egli infatti sostiene che: «Der Übergang von der rationalen zur intuitiven Erkenntnis, oder besser der *Sprung* von dieser zu jener, weil keine Allmählichkeit in diesem Übergang liegt, erfolgt daran, daß der Geist der Wahrheit inne wird, daß die oberste notio communis, die das Gemeinsame der Dinge bezeichnet, ein *Attribut der Substanz* ist». W. Schmidt, *Intuition und Deduktion* cit., p. 66.

<sup>142</sup> *Ethica*, V, Prop. XXXVI (G, II, 297).

mente affermata, come si vede, la superiorità del terzo genere di conoscenza rispetto al secondo e, vista la diversità dei due modi di conoscere, ora è necessario giustificare la differenza qualitativa tra la scienza intuitiva e la *ratio*.<sup>143</sup>

Entrambe fanno conoscere al soggetto la verità ma mediante due modalità differenti: la ragione comprende il vero grazie alle nozioni comuni, i postulati e gli assiomi che sono fondati nei modi infiniti; mediante le nozioni comuni il secondo genere di conoscenza mette il soggetto in grado di conoscere le cose nella loro necessità e non in maniera contingente o possibile ed inoltre, Spinoza dice che «È proprio della natura della Ragione percepire le cose sotto una certa specie di eternità».<sup>144</sup>

La ragione sembrerebbe avere le stesse caratteristiche della scienza intuitiva, eppure Spinoza sostiene la superiorità di quest'ultima su quella. Cercheremo di mostrare che la superiorità della scienza intuitiva sulla ragione è dovuta alla sua affettività, quell'affettività che consente all'uomo di 'vedere' e sentire la necessità e l'eternità divina.

Mai Spinoza relaziona la ragione con il corpo, mentre questo accade con la scienza intuitiva; Spinoza scrive: «Tuttavia, però, sentiamo e sperimentiamo di essere eterni» e nello stesso scolio continua affermando: «Benché, dunque, noi non ci ricordiamo di essere esistiti prima del Corpo, tuttavia sentiamo che la nostra Mente, in quanto implica l'essenza del Corpo sotto una specie di eternità, è eterna e che questa sua esistenza non si può definire mediante il tempo, o spiegare mediante la durata».<sup>145</sup> La possibilità di sentire e sperimentare l'eternità è possibilità che si realizza con la scienza intuitiva: Spinoza sta parlando della singola Mente in rapporto al singolo corpo e non accenna a qualcosa che è comune alla parte ed al tutto; l'eternità come un sentire e come uno sperimentare può essere colta in una conoscen-

---

<sup>143</sup> Il Wilson distingue la ragione e la scienza intuitiva facendo leva sull'esempio del quarto proporzionale e scrive: «The appropriateness of the mathematical example, I suggest, lies not in the fact that all the procedures result in the same type of conclusion, but rather just in the differences among the procedures. On this interpretation, the second kind of knowledge differs from the third both requiring steps of reasoning, as distinct from direct mental vision, and it failing to arrive at the inmost sciences of things». M. Wilson, *Spinoza's Theory of knowledge*, in AA.VV., *The Cambridge companion to Spinoza*, a cura di Don Garret, Cambridge, Cambridge University Press 1996, p. 118.

<sup>144</sup> *Ethica*, II, Prop. XXIV, Coroll., p. 207 (G, II, 126).

<sup>145</sup> *Ivi* V, Prop. XXIII, Schol., p. 619 (G, II, 296).



za che implichi l'essenza del corpo, perché il sentire e lo sperimentare richiedono certamente una dimensione finita.

Spinoza pone lo scolio sopra citato poco dopo avere affermato che in Dio si dà un'idea del corpo umano sotto una specie di eternità e successivamente darà inizio a quella serie di proposizioni che esplicitano maggiormente gli effetti della scienza intuitiva: l'ultimo genere di conoscenza implica la conoscenza dell'essenza corpo *sub specie aeternitatis* che conferisce, alla scienza intuitiva, quella dimensione affettiva che il corpo stesso sottende per sua natura. È grazie al corpo concepito sotto una certa specie di eternità che il terzo modo di conoscere diventa conoscenza della singolarità in Dio e fa in modo che l'uomo sperimenti ed abbia sentore della sua eternità. L'eternità della ragione è qualcosa di diverso. Mai Spinoza pone in rilievo una dimensione affettiva della conoscenza razionale, perché mai pone in rapporto diretto la ragione e la dimensione affettiva del corpo umano; da ciò consegue che nella conoscenza di secondo genere l'uomo sebbene conosca le cose sotto una certa specie di eternità non fa di essa alcuna esperienza. Allora quando il filosofo olandese afferma che la ragione conosce le cose sotto una certa specie di eternità scrivendo che: «Aggiungi che i fondamenti della Ragione (per la Prop. 38 di questa parte) sono nozioni che spiegano ciò che è comune a tutte le cose, e che (per la Prop. 37 di questa parte) non spiegano l'essenza di nessuna cosa singola e che, perciò, devono essere concepite senza alcuna relazione al tempo, ma sotto una certa specie di eternità. C.V.D.»<sup>146</sup> è possibile intendere che la ragione coglie l'eternità delle nozioni comuni, vale a dire, il loro valore universale ed oggettivo.

Se i postulati e gli assiomi non hanno valore temporale ma sono validi senza relazione ad alcun tempo, allora, in questo senso, il loro valore è eterno; il conoscere eterno della ragione non è quello del vedere in Dio della scienza intuitiva che è strettamente connesso al corpo, ma è un sapere della validità universale e atemporale delle nozioni comuni.

Non si deve pensare che in Spinoza si diano due diversi concetti di eternità, uno legato alla ragione ed un altro per la scienza intuitiva, ma piuttosto si deve intendere che, appunto perché il secondo ed il terzo genere sono di natura differente, conoscono l'eternità in maniera di-

---

<sup>146</sup> *Ivi* II, prop. XLIV, Dim., p. 207 (G, II, 127).

versa:<sup>147</sup> sarebbe stato, infatti, improbabile che la ragione, la quale ha come fondamento le nozioni comuni, ciò che è e nella parte e nel tutto e che non costituisce l'essenza di alcuna cosa singolare, avesse potuto essere caratterizzata da una dimensione determinata dal momento che ciò è determinato manifesta il rinvio al corpo ed alla singolarità.

Quanto detto sembra ulteriormente sostenere la nostra interpretazione della scienza intuitiva come conoscenza relazionale: se l'ultimo genere di conoscenza è conoscenza di rapporti perché la relazione meglio si adatta ad essere compresa intuitivamente ed immediatamente in relazione ai rapporti tra le cose che si fondano ontologicamente nella sostanza spinoziana e perché sembrerebbe risolvere i problemi che si creavano in relazione all'eternità pensando la scienza intuitiva come una deduzione, la ragione conoscendo l'eternità delle nozioni comuni non esclude, invece, un procedimento deduttivo e quindi una conoscenza mediata e discorsiva.

La scienza intuitiva è un vedere entro l'eternità in cui la totalità è data immediatamente e nell'immediatezza non si dà deduzione perché non si dà mediazione, la ragione non conosce *uno intuitu*; Spinoza, del resto, mai a proposito del secondo genere di conoscenza fa riferimento ad un procedimento gnoseologico di tipo immediato, ma la *ratio* conosce l'eternità delle nozioni comuni come una loro fondamentale proprietà: sa che le nozioni comuni sono sempre valide.

Saputa la valenza universale delle nozioni comuni, la ragione le può considerare come principi primi di un sistema deduttivo che, in questo caso, è supportato da un procedimento gnoseologico deduttivo e mediato: in fondo, se si considera l'*Ethica* come esplicitata mediante il secondo genere di conoscenza, essa ne è una prova. In conclusione, se la scienza intuitiva è conoscenza di relazioni, la ragione è conoscenza deduttiva in senso proprio:<sup>148</sup> l'ultimo genere di conoscenza, grazie al

<sup>147</sup> Il Röd caratterizza così il rapporto tra il soggetto e l'oggetto nell'ultimo genere di conoscenza: «Das intuitive Wissen behält ungeachtet der Anerkennung des adäquaten Charakters rationaler Erkenntnis seine ausgezeichnete Stellung als Erkenntnis der Totalität im Zusammenhang ihrer Momente. Diese Erkenntnis ist nicht mehr Erkenntnis aus allgemeinen Begriffen bzw. Prinzipien, sondern Einsicht in das Wesen der schlechthin konkreten Totalität und ihrer konkreten Momente». W. Röd, *Spinoza Idee der Scientia Intuitiva und die spinozianische Wissenschaftskonzeption* cit., p. 506.

<sup>148</sup> Lo Hubbeling sostiene invece che: «The last and true way of knowledge is deductive because it goes from God's *essentia* to the essence of things. But it is not only deductive; it is also intuitive. This means that this kind of knowledge is immediate does not need long reasoning». H.G. Hubbeling, *Spinoza's Methodology*, cit., p. 92.

suo carattere affettivo sperimenta l'eternità come ontologia divina e coglie le cose *uno intuitu et simul*, la ragione, priva di relazione con il corpo, conosce le cose universalmente e sa dell'eternità delle nozioni comuni conoscendone la loro validità fuori dal tempo: l'eternità che essa conosce è strettamente formale, seppure legittima, e dipende dalla natura dei principi. La *ratio* ha quindi la possibilità, in virtù della sua universalità, di dedurre da essi l'intero sistema delle conoscenze.

E proprio sul carattere affettivo della conoscenza intuitiva, noi individuiamo una delle note che rendono l'ultimo genere di conoscenza superiore al primo; l'uomo per gioire e per la sua felicità ha bisogno degli affetti, come vedremo nei paragrafi seguenti, e la ragione non può accontentarlo in questo, mentre la scienza intuitiva è fonte di quell'affetto che conduce l'uomo alla beatitudine: l'*amor intellectualis Dei*.

### 3.7 Incertezza esistenziale e scienza intuitiva.

Sin dal primo capitolo del nostro lavoro, abbiamo cercato di porre in evidenza il forte interesse che Spinoza ha nei riguardi dell'uomo, cercando di mostrare come la filosofia spinoziana possa essere pensata come un'antropologia ontologicamente fondata. Per antropologia si deve intendere una teoria dell'uomo, uomo che, se non rappresenta tanto il fondamento ontologico del sistema spinoziano, quanto piuttosto un modo finito tra modi finti, è sicuramente al centro dell'interesse di Spinoza. Nell'ontologia e nella metafisica del pensatore olandese, mediante i gradi del conoscere, si muove l'esistenza dell'uomo nella sua dimensione etica: la conoscenza diviene in Spinoza strumento di esistenza e di modi di esistenza per l'uomo, strumento che ne condiziona il vivere e l'agire in senso etico.<sup>149</sup>

L'*itinerarium mentis*, il passaggio da un genere di conoscenza all'altro, si delinea in Spinoza come *itinerarium vitae* che ha lo scopo

---

<sup>149</sup>Il Bartuschat pone in relazione stretta la metafisica e l'etica nel pensiero di Spinoza scrivendo: «Für das Verhältnis von Metaphysik und Ethik eröffnet er eine Perspektive, derzufolge weder die Ethik neue einen Anwendungsbereich metaphysischer Prinzipien darstellt, noch die Metaphysik nur konzipiert wird, um das Fundament für eine auf ihr aufbauende Ethik zu legen, sondern Metaphysik und Ethik sich wechselseitig bestimmen». W. Bartuschat, *Metaphysik als Ethik* in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXVIII, (1974), p. 145.

di condurre l'uomo alla salvezza, alla beatitudine ed alla liberà: leggere Spinoza solo alla luce dell'ontologia o della metafisica del suo sistema senza tenere in debito conto i risvolti antropologici di tale dottrina significa privare Spinoza dell'originalità del suo pensiero e, nel caso dell'*Ethica*, non rendere giustizia a quel V libro che è unico nel suo genere e che non può essere ignorato, sebbene sia di difficile comprensione. Il passaggio che l'*Ethica* nel V libro propone è quello dallo stato di ignoranza allo stato di saggezza ed è la stessa parte finale dell'opera che mette in risalto la differenza tra l'ignorante ed il saggio: «L'ignorante, infatti, oltre ad essere sbalottato qua e là in molti modi dalle cause esterne e senza conquistare mai una vera soddisfazione dell'animo, vive quasi inconsapevole di sé e di Dio e delle cose e appena cessa di patire, cessa pure di essere. Il Sapiente, invece, in quanto è considerato come tale, difficilmente è turbato nel suo animo; ma essendo consapevole di sé, di Dio e delle cose per una certa eterna necessità, non cessa mai di essere; ma possiede la vera soddisfazione dell'animo».<sup>150</sup>

Spinoza si è sempre dimostrato contrario ad ogni concezione teleologica di intendere il mondo perché il filosofo olandese legge nel finalismo solo uno degli effetti dell'immaginazione, una delle pretese umane di antropomorfizzare la natura stessa, pretesa non solo di ordine teorico, ma che assume il significato di una prevaricazione di carattere etico; il filosofo olandese afferma: «[...] che gli uomini suppongono comunemente che tutte le cose della natura agiscano, come essi stessi, in vista di un fine e anzi, ammettono come cosa certa Dio stesso diriga tutto verso un fine determinato: dicono, infatti, che Dio ha fatto tutto in vista dell'uomo e ha fatto l'uomo stesso affinché lo adorasse [...]».<sup>151</sup>

Pensare tutte le cose create per l'uomo, significa porre l'uomo come fondamento e rendere tutto una sua funzione: questa posizione, che ha origini gnoseologiche nella conoscenza parziale e frammentaria dell'immaginazione, comporta conseguenze morali ed un determinato modo di vivere che sta a fondamento di una posizione di tipo solipsista. Spinoza, ponendo l'uomo come una parte della sostanza e recidendo in maniera radicale il concetto di fine, elimina ogni pretesa di antropocentrismo, pretesa che, più o meno in quegli stessi anni, si ve-

<sup>150</sup> *Ethica*, V, Prop. XLII, Schol., p. 651 (G, II, 308).

<sup>151</sup> *Ivi* I, App., p. 187 (G, II, 78).

deva spodestata di ogni fondamento con il passaggio, avvenuto in campo scientifico, dal sistema tolemaico a quello copernicano.

Se il mondo non ha come fine l'uomo, la possibilità di passare dall'ignoranza alla saggezza è posta da Spinoza nel concetto di essenza intesa come *conatus*; il filosofo olandese scrive: «Lo sforzo, col quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa»<sup>152</sup> e, dal momento che ogni cosa, per quanto può, si sforza di perseverare nel suo essere indefinitamente, questa dinamica tensione di autoconservazione sarà rivolta a tutto ciò che permette la massima durata dell'esistenza.<sup>153</sup>

L'uomo, in quanto *esse in alio*, sembrerebbe essere ontologicamente determinato e, quindi, intenzionalmente teso verso un'esteriorità che potrebbe completarlo e soddisfarlo nel suo bisogno di autoconservarsi: modo finito, l'essere umano, non può porsi come meta del suo sforzo di perseverare, ma il suo *conatus* è appagabile solo in ciò che costituisce la causa stessa dell'uomo.

Bisogna inoltre specificare che lo sforzo di autoconservazione dell'uomo non è cieco, inconsapevole, se così fosse la possibilità di un itinerario gnoseologico che diviene poi itinerario etico sarebbe affidata al caso e, in una chiave di lettura razionale, avrebbe poco significato, ma secondo Spinoza: «La Mente, sia in quanto ha idee chiare e distinte, sia in quanto ha idee confuse, si sforza di perseverare nel suo essere per una durata indefinita ed è consapevole di questo suo sforzo».<sup>154</sup> È la consapevolezza di questo sforzo che dà all'uomo la possibilità di scegliere la via da seguire e di meditare sul vero fondamento della sua esistenza, ed è questa consapevolezza che lo rende eticamente responsabile del suo stato: in questa consapevolezza, ancora una volta di ordine gnoseologico, sembrerebbe porsi la possibilità della scelta di uno stile di vita da seguire; è nella consapevolezza di ciò che conosce che

<sup>152</sup> *Ethica*, III, pr. VII, p. 255. (G, II, 146).

<sup>153</sup> Interessante è l'interpretazione del concetto di conato formulata dal Semerari che scrive: «Ciascuna cosa singolare, in quanto esistente, è l'ente in cui l'essere è in rapporto con l'essere, l'immanenza che si sforza (*conatur*) verso la propria trascendenza. Perciò la essenza di ciascun ente è la *relazione*, l'*in alio esse*» e poche righe oltre: «[...] Spinoza perviene di fatto alla dimostrazione che 'si è in sé, cioè si è in sé stessi, nella misura in cui si è nell'altro e che l'essere nell'altro è condizione necessaria dell'attualità dell'essere in sé'. Questo è il senso del conato [...]». G. Semerari, *L'ambiguità di Spinoza* cit., p. 433.

<sup>154</sup> *Ethica*, III, Prop. IX, p. 257 (G, II, 146).

l'uomo diviene eticamente responsabile delle sue scelte e delle sue azioni.

È in quest'ottica che Spinoza distingue la Volontà, che definisce come lo sforzo di perseverare relazionato alla sola Mente, l'Appetito, lo stesso sforzo riferito simultaneamente alla Mente ed al corpo e la Cupidità che «[...] si riferisce per lo più agli uomini in quanto sono consapevoli del loro appetito, e perciò si può definire così: la Cupidità è l'appetito con coscienza di se stesso».<sup>155</sup> Proprio nel desiderio, nella Cupidità, più che nella volontà e nell'Appetito, sembra potersi tracciare la strada che conduce dalla schiavitù degli affetti alla libertà, dall'ignoranza alla saggezza, che sul piano gnoseologico non è altro che il passaggio dalla conoscenza immaginativa a quella intuitiva, dal tempo e dalla contingenza, all'eternità ed alla necessità.<sup>156</sup>

Il terzo libro dell'*Ethica* tratta degli affetti umani, dice Spinoza, «[...] come se si trattasse di linee, di superfici e di corpi»;<sup>157</sup> in linea con il metodo sintetico, il filosofo olandese individua tre affetti primari, la gioia, la tristezza e la Cupidità e deduce tutti gli altri da questi. Per procedere ulteriormente è necessario esporre la definizione che Spinoza dà dell'affetto, egli afferma: «Intendo per Affetto le affezioni del Corpo, dalle quali la potenza di agire del Corpo stesso è accresciuta o diminuita, assecondata o impedita e, insieme le idee di queste affezioni. Se noi dunque possiamo essere causa adeguata di alcuna di queste affezioni, allora per Affetto intendo un'azione, altrimenti intendo una passione».<sup>158</sup> La teoria degli affetti in Spinoza è strettamente relazionata alla gnoseologia e l'attività o la passività della mente dipendono dalla possibilità di formare idee adeguate o inadeguate da parte della Mente stessa<sup>159</sup> e il filosofo scrive: «Da qui segue che la Mente è soggetta a passioni tanto più numerose quanto più numerose idee ina-

<sup>155</sup> *Ivi*, pr. IX, Schol., p. 259 (G, II, 148).

<sup>156</sup> L'Alquié scrive: «Spinoza pretende che il nostro desiderio di essere ed il nostro desiderio di conoscere siano, nella loro essenza, un solo e medesimo desiderio». F. Alquié, *Il razionalismo di Spinoza* cit., p. 226. Anche il Campomanes parla del *conatus conoscendi* attribuendogli un risvolto etico ed afferma: «El conocimiento se convierte en el deseo esencial del alma y en su propio intrínseco bien [...]» perché «[...] ese deseo de conocer se refiere propiamente a Dios, [...]». T. Campomanes, *Una antropología del conocimiento* cit., p. 193.

<sup>157</sup> *Ethica*, III, Prop., p. 237 (G, II, 138).

<sup>158</sup> *Ivi*, Def. III, p. 237 (G, II, 139).

<sup>159</sup> *Ivi*, Prop. I, p. 239 (G, II, 140).

deguata essa ha, e al contrario, è tanto più attiva quanto più numerose idee adeguate e essa ha».<sup>160</sup>

L'ambito della inadeguatezza conoscitiva è quello dell'immaginazione, mentre quello della conoscenza adeguata spetta alla ragione ed alla scienza intuitiva.<sup>161</sup> gli affetti cattivi per l'uomo sorgono dal mondo della contingenza, del tempo e della possibilità, che è poi il mondo visto attraverso il primo genere di conoscenza; un mondo che resta chiuso nella incompletezza del frammentario perché non scorge la causa e l'origine di tutte le cose: Dio.

L'immaginazione sorge dalle affezioni corporee che, però, restano irrelate ed ingiustificate, dunque destinate a mutare costantemente e causa, per l'uomo, di quella *animi fluctuatio* di cui parla Spinoza scrivendo che essa è: «rispetto all'affetto ciò che il dubbio è rispetto all'immaginazione».<sup>162</sup> È vero che in questo scolio il filosofo olandese parla della fluttuazione dell'animo come di un effetto che viene causato nella mente da due affetti contrari, tuttavia, il fluttuare dell'animo è proprio dell'inadeguatezza conoscitiva dell'immaginazione che pone l'uomo in una sorta di incertezza esistenziale.

Nella scienza intuitiva non si dà fluttuazione d'animo perché le cose relazionate al loro fondamento, vengono conosciute dal soggetto così come sono nella necessità e nell'eternità divina: potremo affermare che se il passaggio dal primo genere di conoscenza al terzo è un passaggio gnoseologico dall'inadeguato all'adeguato, sul piano etico, si traduce in una transizione dell'uomo da una incertezza esistenziale ad una sicurezza dell'esistere. Proprio quando l'uomo, nella scienza intuitiva, si riconosce come parte della totalità, ritrova il fondamento, la causa che lo ha generato, e nel fissarsi in essa placa il mare del suo fluttuare esistenziale. Per fare un esempio si osservi cosa intende Spinoza quando parla di paura e speranza; egli scrive: «La speranza, infatti, non è altro se non una *Laetitia* incostante, nata dall'immagine di

<sup>160</sup> *Ivi*, Prop. I, Coroll., p. 241 (G, II, 141).

<sup>161</sup> Proprio nel passaggio dal primo genere di conoscenza al terzo consiste la possibilità della salvezza dell'uomo. In proposito lo Yovel scrive: «Like the Marranos, Spinoza is looking for an alternative road to salvation, in defiance of the one accepted in his established culture. But whereas Marranos sought it in a substitute *historical* religion ('The Law of Moses' replacing Christ's) Spinoza looked for it outside all historical religions. It is by the third kind of knowledge, a rational-intuitive procedure bound by no historical cult, Revelation, Election Covenant, etc». Y. Yovel., *The third kind of knowledge as alternative salvation* cit., p. 169.

<sup>162</sup> *Ivi*, Prop. XVII, Schol., p. 273 (G, II, 153).

una cosa futura o passata, del cui esito dubitiamo. La Paura, invece, è una tristezza incostante, pure nata dall'immagine di una cosa dubbia».<sup>163</sup> contrariamente a quanto si potrebbe pensare, la speranza non è per Spinoza un affetto positivo proprio perché 'getta' l'uomo in una condizione di instabilità esistenziale che deriva da una inadeguatezza gnoseologica. L'uomo spera perché non sa, perché non conosce: con l'ultimo genere di conoscenza le cose sono conosciute nella loro dipendente necessità dalla sostanza e non c'è spazio né per la speranza né per la paura, perché l'adeguatezza gnoseologica di questo genere di conoscenza pone davanti agli occhi dell'uomo il reale nella sua razionale complessità nel quale il soggetto sperimenta la necessità del tutto e sa che le cose non possono essere diversamente da come sono. Una visione di questo genere se considerata in un certo modo, toglie il respiro: un uomo privo di speranza e di paura sembrerebbe destinato a non potere scegliere, stretto più che libero nella morsa della necessità; ma è proprio in questo che si manifesta la grandezza del pensiero spinoziano. Un uomo che non spera e che non teme è un uomo capace di agire nella massima potenza della sua natura, è un uomo capace di ordinare le affezioni del corpo secondo le idee dell'intelletto perché, dice Spinoza, «Finché non siamo combattuti da affetti che sono contrari alla nostra natura, noi abbiamo il potere di ordinare e concatenare le affezioni del Corpo secondo l'ordine corrispondente all'intelletto».<sup>164</sup>

Spinoza non dice che l'uomo possa vivere nella costante capacità di ordinare gli affetti corporei secondo l'ordine dell'intelletto e che il saggio, che noi identifichiamo con chi riesce a raggiungere la scienza intuitiva, è sempre libero da affetti contrari: ogni uomo deve fare i conti con il suo stato affettivo e con le sue passioni e dunque, con la sua insicurezza esistenziale: tuttavia il sapiente, massimamente consapevole di sé, di Dio e delle cose, può ricondurre la parcellarità affettiva dello stato immaginativo alla completezza della totalità mediante l'ultimo genere di conoscenza, passando dal contingente al necessario e trasformando la fluttuazione dell'animo dell'immaginazione in quella tranquilla d'animo che, per esempio, caratterizza la figura del saggio nella filosofia stoica.

Poste così le cose, allora la scienza intuitiva non corrisponde ad uno stato gnoseologico ed etico che l'uomo acquisisce una volta per

<sup>163</sup> *Ivi*, Prop. XVIII, Schol. II, p.277 (G, II, 155).

<sup>164</sup> *Ivi* V, pr. X, p. 597 (G, II, 287).



tutte, fissandosi in esso per sempre: seppure la scienza intuitiva è certamente il genere di conoscenza più elevato, l'uomo vive in un continuo stato affettivo ed è continuamente sottoposto alle passioni; la scienza intuitiva diviene un modo di relazionare e di completare la stato affettivo e passionale dell'uomo che trova la sua ragione d'essere nella sostanza divina: il saggio nella sua lotta contro le passioni sa che deve affidare loro il giusto posto, ed al momento opportuno, risolve la contingenza dell'immaginazione nella necessità dell'ultimo modo del conoscere, riposando in esso. Illuminanti sono le parole del Semerari in proposito che afferma: «In questo senso, definisco lo spinozismo un modello di *ontologia della sicurezza*, un modello, cioè, di *legittimazione e formalizzazione filosofica delle tecniche di assicuramento prodotte dall'uomo al fine di superare la insicurezza esistenziale in stati di sicurezza da determinare, volta a volta, in rapporto alle circostanze e alle modalità sotto cui fa irruzione il rischio esistenziale*».<sup>166</sup> Tuttavia, intendendo la scienza intuitiva come uno stato modale dell'uomo non acquisito una volta per tutte, ma episodico, si corre il rischio di relazionare la memoria all'ultimo genere di conoscenza. Sembrerebbe che, secondo i casi, l'uomo debba fare riemergere l'idea di Dio per relazionare in essa le *res singulares* e, questo riaffiorare dell'idea di Dio, potrebbe essere letto come un ricordare ed implicare l'idea di memoria che Spinoza pone in relazione al tempo ed all'immaginazione. In realtà il saggio acquisisce una volta per tutte la consapevolezza della conoscenza di ultimo genere e vive in una sorta di intenzionalità volta a conoscere di continuo le cose mediante essa; è lo stesso Spinoza d'altronde ad affermare che: «Quanto più la Mente è atta a conoscere le cose mediante il terzo genere di conoscenza, tanto più desidera di conoscere le cose mediante questo medesimo genere di conoscenza».<sup>167</sup> Il sapiente nel fare esperienza della scienza intuitiva acquisisce, una volta per tutte, l'idea dell'idea di questo genere di conoscenza. Nello spazio riflessivo della consapevolezza della scienza intuitiva, l'idea di questo genere di conoscenza accompagna l'uomo nella sua vita conferendogli una tensione esistenziale dovuta agli effetti di questo stesso modo di conoscere e diretta a comprendere le cose in maniera intuitiva. In questa tensione consapevole che l'uomo ha verso la scienza intuitiva si esplicita di volta in volta il procedimento gnoseo-

<sup>166</sup> G. Semerari., *L'ontologia della sicurezza in Spinoza*, «Paradigm», II, (1983), p. 34.

<sup>167</sup> *Ethica*, V, Prop. XXVI, p. 621 (G, II, 287).

logico di tipo relazionale che caratterizza l'intuizione, e che consente all'uomo di dominare e di comprendere nella conoscenza della causa prima, Dio, il marasma delle passioni che lo rendono schiavo nell'esistenza.

Abbiamo distinto più volte l'immaginazione come fonte di idee inadeguate dalla ragione e dalla scienza intuitiva che invece sono origine di conoscenza certa: eppure nel libro III dell'*Ethica* sembra emergere un'accezione positiva della conoscenza di primo genere. Dopo avere sostenuto che tutto ciò che aumenta, diminuisce, favorisce o limita la potenza del corpo umano ad agire, favorisce, diminuisce o limita anche la potenza di pensare della Mente, Spinoza scrive: «La Mente, per quanto può, si sforza di immaginare ciò che accresce o asseconda la potenza di agire del Corpo»<sup>168</sup> e nella proposizione successiva afferma: «Quando la Mente immagina ciò che diminuisce o ostacola la potenza di agire del Corpo, si sforza, per quanto può, di ricordarsi di cose che escludono l'esistenza di ciò che immagina».<sup>169</sup> L'immaginazione sembra essere vista da Spinoza, in questi casi, come capace di opporsi alle passioni che essa stessa causa e capace di rappresentarsi idee di affezioni che favoriscono la natura stessa di agire e di pensare dell'uomo.<sup>170</sup> Paradossalmente questa nota positiva della conoscenza immaginativa è legata proprio a quelle peculiarità che la rendono anche causa di errore: la contingenza ed il tempo legato alla memoria; l'immaginazione può immaginare, in opposizione ciò che limita la potenza di agire del corpo e della mente dell'uomo, ciò che favorisce la potenza dell'essere umano perché il primo genere di conoscenza, legato al tempo, può rappresentarsi le cose come presenti sebbene siano già trascorse o debbano ancora sopraggiungere. Abbiamo già sottolineato come l'immaginazione possa essere recuperata, una volta raggiunta la scienza intuitiva, in senso epistemologico, ora Spinoza sembrerebbe avvalorarla anche in una direzione etica. Tuttavia il ruolo dell'immaginazione come rimedio alle passioni non va eccessivamente accentuato perché, seppure questo genere di conoscenza può rappresentare o ricordare ciò che favorisce la potenza di agire del Corpo e la

<sup>168</sup> *Ethica*, III, Prop. XII, p. 263 (G, II, 150).

<sup>169</sup> *Ivi*, Prop. XIII, p. 265 (G, II, 150).

<sup>170</sup> Nel caratterizzare l'immaginazione positivamente il Cristofolini scrive: «Questo sforzo di immaginazione è una vera e propria attività organizzata, per quanto spontanea, entro al strategia dell'auto-perfezionamento umano, che richiede la gioia». P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza* cit., p. 84.

potenza di Immaginare della Mente, essa, proprio perché legata alla contingenza ed al tempo, non può sottrarre l'uomo a quella *animi Fluctuatio* causata dalle passioni.<sup>171</sup>

I rimedi dell'immaginazione sono occasionali e legati a circostanze, non esprimono niente di necessario ed eterno e, soprattutto, non derivano dalla conoscenza di ciò che li causa. Essi sono perciò destinati a svolgere un ruolo effimero nel dominio delle passioni e non possono essere un'acquisizione certa e sicura.

Tuttavia se la passività dell'uomo può essere arginata in una certa misura, essa non può essere completamente tolta, neanche con la scienza intuitiva perché l'uomo resta pur sempre una parte della natura, infatti scrive Spinoza: «In quanto siamo parte della Natura che non si può concepire di per sé senza le altre, noi siamo passivi».<sup>172</sup>

Il filosofo olandese ha spiegato nel libro III dell'*Ethica*, che l'uomo è attivo quando è causa adeguata delle sue azioni e dei suoi pensieri, vale a dire quando in esso avviene qualcosa che può essere spiegato mediante la sua sola natura, mentre la passività è una condizione in cui nell'uomo accade qualcosa di cui egli non è che una causa parziale. L'uomo in quanto modo finito non può essere causa adeguata di tutto ciò che accade e questa sua condizione gli è strutturale, non risolvibile proprio perché egli è parte della sostanza, la sola ad essere causa adeguata di tutto ciò che avviene e, dunque, la sola a godere di un'attività infinita. La scienza intuitiva non porta l'uomo ad essere sostanza ma lo conduce, nei limiti del suo *status* ontologico, a sviluppare la sua massima attività, rendendolo capace di essere causa adeguata delle sue i-

<sup>171</sup> La Bostrenghi mette in luce la non univocità dell'immaginazione in Spinoza. La studiosa pone in rilievo tre diverse accezioni con cui può essere intesa l'immaginazione in Spinoza: l'immaginazione può essere intesa come il rapporto mente-corpo, oppure l'immaginazione come contemplativa di ciò che non è presente (profezia, sogno, finzioni) ed infine l'immaginazione relazionata alla produzione degli affetti sia in senso passivo che attivo e a proposito di quest'ultimo modo di intendere l'immaginazione, la Bostrenghi scrive: «Tuttavia – sempre nella terza Parte dell'*Ethica* – alla valenza passiva della 'immaginazione', che ci pone in balia delle passioni, fa da 'contrappunto' una parallela e diversa considerazione dell'immaginare, strettamente congiunta alla teoria del *conatus* e quindi, a una condizione di attività» e poche righe oltre «Poiché anche l'immaginazione – ce lo dicono le proposizioni 12 e 13 della III Parte – contribuisce, collabora a questo 'sforzo' fondamentale, essa è di nuovo espressione di 'virtù' e, a sua volta, di 'potenza', e questa sua valenza attiva fa da 'contrappunto' a quella della passività della tristezza [...]». D. Bostrenghi, *Spinoza e Vermeer: note sull'immaginazione* cit., pp. 225-226.

<sup>172</sup> *Ethica*, IV, Prop. II, p. 413 (G., II, 212).

dee: nella scienza intuitiva l'uomo si conosce come parte dell'intera natura e diviene consapevole di sé, sia della sua potenza sia della sua impotenza.

Questa consapevolezza diviene per il saggio condotta di vita e si trasforma sul piano etico in un'azione che tende al dominio delle passioni ed alla tranquillità dell'animo e lo conduce a desiderare ciò che è necessario che significa: «[...] supporter avec calme les événements nuisibles, parce-que l'on a conscience d'avoir été dans l'impossibilité de les éviter, parce que la puissance humaine est très limitée et infiniment surpassée par celle des causes extérieurs».<sup>173</sup>

### 3.8 Amore intellettuale di Dio e beatitudine dell'uomo

L'uomo non si libera dagli affetti se non mediante altri affetti, infatti, scrive Spinoza: «Un affetto non può essere ostacolato, né essere tolto se non da un affetto contrario e più forte da ostacolare»<sup>174</sup> e, dalla scienza intuitiva, si genera l'affetto più potente di tutti, quell'affetto che per l'uomo è fonte di beatitudine e di libertà: l'amore intellettuale di Dio.

L'origine dell'amore intellettuale di Dio dall'ultimo genere di conoscenza è spiegata dal filosofo olandese<sup>175</sup> in questo modo: «Dal terzo genere di conoscenza nasce necessariamente l'Amore intellettuale di Dio. Da questo genere di conoscenza, infatti, nasce (per la Prop. precedente) una Letizia che è accompagnata dall'idea di Dio come causa, cioè (per la Def. 6 degli Affetti) nasce un Amore verso Dio, non in quanto lo immaginiamo come presente (per la Prop. 29 di questa parte), ma in quanto comprendiamo che Dio è eterno; e questo è ciò che chiamo Amore intellettuale di Dio».<sup>176</sup>

La scienza intuitiva è conoscenza di Dio in quanto conoscenza delle cose in Dio; noi abbiamo sostenuto che questo genere di conoscenza non è inconsapevole, non si tratta di un improvviso irrompere dell'eterno nel tempo, ma è un intuire i rapporti tra le essenze delle cose singole ed il loro fondamento, un intuire di cui l'uomo è consapevo-

<sup>173</sup> L. Millet, *Pour connaître Spinoza*, Grenoble, 1970, p. 131.

<sup>174</sup> *Ethica*, IV, Prop. VII, p. 419 (G, II, 214).

<sup>175</sup> Il Brann fa vedere come il concetto di amore intellettuale di Dio sia presente nella cabala, nel testo dello *Zohar*: H.W. Brann, *Spinoza and the Kabbalah* cit., pp. 115-116.

<sup>176</sup> *Ethica*, V, Prop. XXXII, Coroll., p. 631 (G, II, 300).

le: quando l'uomo conosce le cose mediante l'ultimo genere di conoscenza sa che sta conoscendo Dio e sa d'essere parte dell'intelletto infinito. Riconoscendosi come parte di Dio, l'essere umano, raggiunge la sua massima perfezione perché, riconoscendo la Sostanza come causa, egli ritrova all'interno della totalità il posto che gli spetta: agisce e conosce con la stessa attività divina, limitata però alla sua finitezza.<sup>177</sup>

Se la gioia è il passaggio ad una maggiore perfezione, e viceversa, la tristezza, il passaggio ad una minore perfezione, sicuramente nella conoscenza di ultimo genere l'uomo dovrà trovarsi in una condizione di gioia perché è nella scienza intuitiva che l'uomo fa esperienza della sua massima perfezione, come massima potenza di agire, afferma Spinoza: «Quando la mente considera se stessa e la sua potenza di agire si allietta, e tanto più quanto più distintamente immagina se stessa e la sua potenza di agire». <sup>178</sup> L'amore intellettuale di Dio nasce appunto come gioia che ha come causa l'idea di Dio stesso: la conoscenza di ultimo genere pone all'uomo la verità, il reale nella sua ineluttabile necessità, ma proprio in questa necessità l'uomo comprende la sua massima perfezione e la comprende quando si conosce come parte della totalità.

In questa sua massima perfezione l'uomo non può che gioire perché: «La suprema virtù della Mente è di conoscere Dio (per la Prop. 28 della IV parte), ossia di conoscere le cose mediante il terzo genere di conoscenza (per la Prop. 25 di questa parte); e tale virtù è tanto maggiore quanto più la mente conosce le cose con questo genere di conoscenza (per la Prop. 24 di questa parte); e perciò chi conosce le cose con questo genere di conoscenza, costui passa alla più alta perfezione umana, e conseguentemente (per la Def. 2 degli Affetti) è affetto dalla Letizia più alta». <sup>179</sup>

Sicuramente nell'*Ethica* il concetto d'amore ha perso quelle tinte molto forti che aveva nel *Breve Trattato* e che potevano fare pensare

---

<sup>177</sup> Il Gagnebin scrive: «L'acte de l'esprit par lequel se constitue la science intuitive est aussi un acte d'amour. Par cet acte, l'esprit prend la possession de son essence formelle. Mais cet acte est en même temps l'acte de la puissance de Dieu qui le fait persévérer éternellement dans son être. Il y a là une prise de conscience; ce n'est plus un raisonnement et la joie que nous ressentons est celle d'une révélation par laquelle l'esprit éprouve en lui-même l'acte créateur continu de son être par Dieu». S. Gagnebin, *Essai d'interprétation de l'idée de joie dans la philosophie de Spinoza*, «Sudia Philosophica», XXI, (1961), p. 46.

<sup>178</sup> *Ethica*, V, Prop. XXVII, Dim., p. 623 (G, II, 297).

<sup>179</sup> *Ethica*, III, Prop. LIII, p. 343 (G, II, 180).

ad influssi di tipo mistico:<sup>180</sup> nell'*Ethica*, ad esempio, non sembra ricorra l'idea forte secondo la quale l'amore è unione che rende uno l'amante e l'amato.

L'*Amor dei intellectualis* che nasce dall'ultimo genere di conoscenza è eterno<sup>181</sup> e l'eternità di questo amore, questa volta, non sembra fare leva, almeno apparentemente, sull'eternità del suo oggetto, Dio, quanto piuttosto sull'eternità dell'ultimo genere di conoscenza che dipende dalla Mente come da sua causa formale; tuttavia se la mente è eterna perché è parte dell'intelletto infinito di Dio e si riconosce come parte della sostanza conoscendo la sostanza stessa, è possibile ancora affermare che l'eternità dell'amore intellettuale di Dio si dà perché l'oggetto della scienza intuitiva, Dio, è a sua volta eterno.

Spinoza pone in rapporto consequenziale la conoscenza e l'amore intellettuale di Dio; proprio per questa stretta relazione tra il conoscere e l'amare Dio Spinoza può scrivere che: «L'amore intellettuale della Mente verso Dio è l'Amore stesso di Dio, col quale Dio ama se stesso, non in quanto egli è infinito, ma in quanto può essere spiegato mediante l'essenza della Mente umana, considerata sotto la specie dell'eternità; cioè l'Amore intellettuale della Mente verso Dio è una parte dell'Amore infinito col quale Dio ama se stesso».<sup>182</sup> La Mente quando conosce le cose mediante la scienza intuitiva le conosce perché parte dell'intelletto infinito di Dio, questo significa che la conoscenza d'ultimo genere è la stessa conoscenza di Dio in Dio, limitata però dallo statuto ontologico dell'uomo ed in questo senso non è, come già affermato, onnicomprensiva. Allo stesso modo si deve pensare per l'amore intellettuale di Dio che, se nella sostanza si estende infinita-

---

<sup>180</sup> Il Cassirer distingue nettamente il concetto di Amore intellettuale di Dio in Spinoza da altre espressioni religiose e mistiche, scrivendo: «E con ciò salta subito all'occhio la netta separazione tra la dottrina spinoziana del puro amore di Dio, *l'Amor Dei* e le altre formule ed espressioni della mistica religiosa. È fuor dubbio che lo Spinoza conobbe bene le fonti ebraiche e cristiane di questa mistica, e nello stile del V libro dell'*Ethica* si sente fin nei particolari la sua familiarità con essa. Ma se lo Spinoza usa qui un linguaggio mistico, sarebbe un errore ed un malinteso capitale voler porre la sua dottrina sulla linea mistica. Poiché l'unità tra Dio e l'uomo in lui si compie su una via totalmente diversa e personalissima. Non nasce dal sentimento, ma dal puro intelletto e si mantiene e si fonda in esso». E. Cassirer, *Dall'umanesimo all'illuminismo*, a cura di P.O. Kristeller, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1967, p. 303.

<sup>181</sup> «L'amore intellettuale di Dio che nasce dal terzo genere di conoscenza, è eterno». *Ethica*, V, Prop. XXXIII, p. 631 (G, II, 300).

<sup>182</sup> *Ivi* Prop. XXXVI, p. 635 (G, II, 302).

mente perché in essa è infinito il potere di comprendere, nell'uomo, in quanto modo finito di Dio, possiede, invece, natura limitata perché limitata è la comprensione che la Mente umana può avere della totalità. L'amore intellettuale di Dio che sorge dalla scienza intuitiva è un affetto intanto perché la conoscenza di ultimo genere implica l'essenza del corpo sotto la specie dell'eternità ed in quanto affetto è, senza dubbio, il più potente di tutti e non si dà nulla che sia ad esso contrario; se tutto ciò che è, è in Dio e Dio stesso è la ragione e la causa di ogni cosa, nell'immanenza della sostanza non si può dare nulla che sia ad essa contrario, ma tutto è dispiegato eternamente e segue dalla natura divina necessariamente.

Conoscere le cose con la scienza intuitiva significa conoscerle nella loro eterna necessità e dipendenza da Dio, significa anche comprenderne l'unità come il fondamento, il sostrato ontologico delle relazioni tra le cose che in essa si esplicitano: ciò che è contrario all'uomo, gli affetti cattivi, è tale solo perché sorge dalla conoscenza inadeguata, ma non perché in natura si diano realmente affetti cattivi. Se così fosse verrebbero a generarsi due conseguenze contrarie al pensiero di Spinoza: da una parte enti di ragione, come buono e cattivo, verrebbero considerati *entia realia*, dall'altra parte verrebbe minata l'unità divina come assoluta ed infinita potenza di affermare.

Nella conoscenza di ultimo genere l'uomo conosce la verità, il reale, e conoscendolo lo ama perché contempla in esso e con esso la sua massima potenza di agire; la conoscenza di ultimo genere elimina allora la contrarietà delle passioni proprio in quanto conoscenza adeguata e niente si può dare nella visione intuitiva che sia contrario a questo amore, Spinoza scrive: «Quest'Amore intellettuale segue necessariamente dalla natura della Mente in quanto essa, mediante la natura di Dio, è considerata come una verità eterna (per le Prop. 33 e 29 di questa parte). Se dunque si potesse dare qualcosa contrario a quest'Amore, questo qualcosa sarebbe contrario al vero; e quindi ciò che potrebbe distruggere quest'Amore farebbe sì che ciò che è vero fosse falso; il che (com'è noto di per sé) è assurdo. Dunque non si dà nulla nella natura, ecc. C.V.D.»,<sup>183</sup>

La scienza intuitiva è anche strettamente relazionata all'eternità della mente: se nel *Breve Trattato* Spinoza aveva parlato di immortali-

---

<sup>183</sup> *Ivi* Prop.XXXVII, Dim., p. 639 (G, II, 303 -304).

tà, nell'*Ethica*, il filosofo olandese parla unicamente di eternità.<sup>184</sup> In questo modo Spinoza spoglia completamente l'idea di eternità dal tempo, mentre l'immortalità poteva essere interpretata, noi così l'abbiamo intesa, come un'indeterminata continuazione dell'esistere e, quindi relazionata alla durata indeterminata che fa pensare ad una sorta di temporalità indefinita. Bisogna specificare che quando Spinoza parla di eternità della mente intende significare l'eternizzarsi della mente del singolo uomo, perché la mente non è se non l'idea del corpo del singolo individuo.

Spinoza nell'*Ethica* è chiaro e scrive: «Se teniamo conto dell'opinione comune degli uomini, vedremo che essi sono bensì consapevoli dell'eternità della loro Mente; ma che la confondono con la durata e la attribuiscono all'immaginazione, ossia alla memoria, che essi credono sussista dopo la morte».<sup>185</sup> L'eternità della mente non è legata, per il filosofo olandese, né al tempo, né alla durata, e di conseguenza non è frutto del primo genere di conoscenza.

L'eternità della Mente è la stessa eternità della sostanza, quell'eternità in cui tutto è dato *simul* ed in cui è contenuta l'immediata presenza della totalità: quest'eternità è l'eternità anche dell'intelletto di Dio del quale la mente diviene consapevolmente parte, quando conosce con l'ultimo genere di conoscenza. Ecco perché Spinoza afferma: «Da ciò segue che la parte della Mente che permane, grande o piccola che sia, è più perfetta dell'altra parte. Infatti, la parte eterna della Mente (per la Prop. 23 e 29 di questa parte) è l'intelletto, per il quale soltanto noi siamo detti attivi (per la Prop. 3 della III parte); la parte, invece, che abbiamo mostrato peritura è l'immaginazione stessa (per la Prop. 21 di questa parte), per la quale soltanto noi siamo detti passivi [...]».<sup>186</sup>

Il passaggio dall'immaginazione alla scienza intuitiva si configura allora non solo come passaggio dalla conoscenza inadeguata alla conoscenza adeguata, ma anche come passaggio dal perituro all'imperituro, dal tempo all'eternità. Nell'amore intellettuale di Dio, il saggio, consa-

<sup>184</sup> Il Jaquet si chiede perché nell'*Ethica* Spinoza bandisce completamente il concetto di immortalità e lo spiega così: «L'abandon du concept d'immortalité au profit de celui d'éternité n'est pas un simple accident, mais le résultat de la substitution de l'idée de causalité nécessaire immanente à celle de création» C. Jaquet *Sub specie aeternitatis* cit., p. 87.

<sup>185</sup> *Ethica*, V, pr. XXXV, Schol. pp. 633-635 (G, II, 301-302).

<sup>186</sup> *Ivi* Prop. XL, Coroll., p. 645 (G, II, 306).



pevole di sé, di Dio e delle cose, conosce mediante la scienza intuitiva e rende eterna la sua mente perché: «Quanto più la Mente conosce le cose con il secondo e terzo genere di conoscenza, tanto meno essa patisce dagli affetti che sono cattivi, e tanto meno teme la morte».<sup>187</sup>

Chi conosce le cose mediante l'ultimo genere di conoscenza non teme la morte perché conosce l'eternità della sostanza e coglie in questa l'eternità della mente come parte dell'intelletto infinito di Dio. In questo senso il sapiente gioisce nel contemplare la sua massima potenza di agire che diviene anche controllo sulle passioni: oggetto di meditazione del sapiente, diviene allora nell'ultimo genere di conoscenza, il reale nella sua eterna necessità, ed è nella contemplazione dell'eterna totalità che la morte è vinta; scrive Spinoza: «L'uomo libero a nessuna cosa pensa meno che alla morte; e la sua sapienza è una meditazione non della morte, ma della vita».<sup>188</sup> L'uomo libero non pensa alla morte perché superato lo stadio immaginativo, la conoscenza del tempo, del trascorrere e del contingente, vede, nella scienza intuitiva la vera vita del sistema e conosce *sub specie aeternitatis*.

Noi abbiamo cercato, in precedenza, di mettere in rilievo l'importanza del corpo nella scienza intuitiva, Spinoza nel V libro dell'*Ethica* ribadisce che vi è diretta proporzionalità tra la potenza del corpo e l'eternità della mente, egli scrive: «Chi possiede un corpo atto a moltissime cose, possiede una Mente la cui maggior parte è eterna».<sup>189</sup>

L'azione del corpo indica la capacità di essere attivi e quindi una minima predisposizione ad essere affetti da passioni contrarie e destabilizzanti, questo significa che chi ha un corpo *ad plurima aptum* «[...] ha il potere di ordinare e concatenare le affezioni del Corpo secondo l'ordine corrispondente all'intelletto, e quindi, di far sì (per la Prop. 14 di questa parte) che tutte le affezioni del corpo si riferiscano all'idea di Dio; dal che accadrà (per la Prop. 15 di questa parte) che egli sia affetto da un amore verso Dio, il quale deve occupare o costituire (per la Prop. 16 di questa parte) la parte maggiore della Mente, e perciò (per la Prop. 33 di questa parte) egli possiede una Mente la cui parte maggiore è eterna».<sup>190</sup>

<sup>187</sup> *Ivi* V, Prop. XXXVIII, p. 641 (G, II, 304).

<sup>188</sup> *Ivi* IV, Prop. LXVII, p. 535 (G, II, 261).

<sup>189</sup> *Ivi* V, Prop. XXXIX, p. 641 (G, II, 304).

<sup>190</sup> *Ibidem*, Dim.

La Mente quando conosce le cose mediante l'ultimo genere di conoscenza non cessa di essere l'idea del corpo, ma coglie l'essenza del corpo *sub specie aeternitatis*: questa nota materiale è fondamentale nella dottrina gnoseologica di Spinoza, perché è proprio l'idea del corpo concepita nell'eternità che permette all'uomo di sentire e sperimentare che è eterno.

Il filosofo olandese pone addirittura una diretta proporzionalità tra la potenza di agire del corpo e la quantità di Mente che si rende eterna: questo è spiegabile pensando al fatto che il corpo più è causa adeguata dei suoi affetti, più può concatenare le affezioni secondo l'ordine dell'intelletto e predisporre così la mente ad una visione estensivamente maggiore nell'intelletto divino: quanto più il corpo agisce, tante di più sono le idee che la Mente riesce a relazionare nell'idea di Dio e tanto maggiore è l'eternizzarsi della mente stessa nella sostanza.

La relazione corpo-scienza intuitiva ed eternità è, nel pensiero di Spinoza, veramente stimolante, ma il filosofo olandese dà a riguardo troppo pochi elementi per una lettura chiara di questo rapporto.

Ed ecco allora che la beatitudine o la salvezza o la libertà dell'uomo, Spinoza li usa nel V libro dell'*Ethica* come sinonimi, si operano mediante la scienza intuitiva e consistono proprio nell'Amore intellettuale verso Dio che nasce dalla sua conoscenza:<sup>191</sup> grazie a questo amore l'uomo diviene *beatus* e può tenere a freno gli affetti che gli sono contrari; questo stato di beatitudine è la stessa virtù e Spinoza specifica: «La beatitudine non è premio della virtù, ma la virtù stessa; e noi non ne godiamo perché reprimiamo le nostre voglie; ma, viceversa, perché ne godiamo, possiamo reprimere le nostre voglie».<sup>192</sup>

Le passioni non possono essere represses ma solo annullate da affetti maggiori: l'affetto più grande, la somma virtù della mente, consiste nell'amare Dio ed è nel conoscerlo e nell'amarlo mediante la scienza intuitiva che l'uomo può arginare e comprendere il marasma delle

---

<sup>191</sup> Il Cohen a proposito dell'amore intellettuale di Dio sostiene: «The Spinozistic love of God in nature does not involve a love or acceptance of the world as it is at any particular moment. An intellectual love or understanding of the universal is not possible if our view is limited to a single moment. Such a limitation may help us to form definite images but not adequate ideas, which Spinoza emphatically insist, must not be viewed as lifeless pictures on a pannel». M.R. Cohen, *Amor Dei intellectualis*, «Chronicum Spinozanum», III, (1923), pp. 10-11.

<sup>192</sup> *Ethica*, V, Prop. XLII, p. 649 (G, II, 307).

passioni stesse.<sup>193</sup> La conoscenza allora diviene il veicolo della beatitudine: essa distingue il *consci*us dall'*in*sci*us*, il *Sapiens*, dall'*ignarus*; entrambi sono parte della sostanza, entrambi partecipano dell'intelletto divino, ma il sapiente mediante la conoscenza di ultimo genere, mantiene l'animo tranquillo e nell'amore per Dio decide per l'eternità della sua mente, l'ignorante, seppure parte della stessa sostanza, restando ancorato alla conoscenza immaginativa, si muove nel tempo e nel trascorrere di esso, sballottato tra i flutti delle passioni perché non conosce Dio e le cose in Dio: egli si condanna alla morte. Tra il sapiente e l'ignorante la sola differenza di una diversa conoscenza e, quindi di una diversa consapevolezza: da una parte l'eternità di chi sa di essere parte della totalità, dall'altra parte una tensione conoscitiva, un *conatus* che non ritrova il fondamento, Dio, e che nella separazione gnoseologica dalla sostanza, mentre soggiace alle passioni, vive nel timore della morte.

### 3.9 La scienza intuitiva e la figura di Cristo<sup>194</sup>

La figura di Cristo riveste per Spinoza un'importanza notevole: il filosofo olandese già nel *Breve Trattato* aveva denominato l'intelletto infinito di Dio, nell'*Ethica* il Cristo viene definito l'idea di Dio, nella corrispondenza con Oldenburg Spinoza dedica ampio spazio alla discussione sulla figura di Cristo ed, infine, nel *Trattato Teologico-Politico*, molti sono i passi a lui riferiti. Concordiamo per questo con l'idea del Tilliet secondo il quale «[...] le Christ n'est pas une caution

<sup>193</sup> È vero che il Dio di Spinoza non è il Dio di S. Agostino, ma come non ricordare le parole del *De beata vita*: «[...] la vita felice, che consiste nel conoscere pienamente e completamente da Chi si venga guidati alla Verità, di quale Verità si ha il godimento e per quale Vincolo c'è l'unione alla somma Misura. Con l'esclusione delle fantasticherie superstiziose, a chi vuol capire, queste tre cose portano alla conoscenza di un solo Dio e di una sola sostanza». S. Agostino, *La vita felice*, a cura di A. M. d'Angelo, Roma, Città Nuova, pp. 106-107.

<sup>194</sup> Questo paragrafo riproduce: Giuseppe D'Anna, *La scienza intuitiva di Spinoza e la figura di Cristo*, in 'Asprenas', vol. 47 (2000), pp.143-156. Sull'argomento vedi anche, R. Diodato, *Sub Specie Aeternitatis luoghi dell'ontologia spinoziana*, Milano, CUSL, 1990, pp.96-110.

arbitraire» ma, piuttosto, «Nous devons admettre une présence insigne du Christ dans la pensée de Spinoza».<sup>195</sup>

Mettere in relazione la scienza intuitiva con la figura di Cristo è reso possibile grazie alla descrizione che Spinoza ne dà nel *Trattato Teologico-Politico* nel quale il filosofo olandese traccia la conoscenza di Cristo conferendole quei caratteri che sono propri della conoscenza di ultimo genere e che noi, nel presente lavoro, abbiamo cercato di mettere in luce; Spinoza scrive: «Per cui credo che nessun altro uomo sia arrivato a tanta perfezione sopra gli altri, tranne il Cristo cui, senza parole e senza visioni, ma immediatamente, furono rivelati i decreti di Dio che conducono gli uomini alla salvezza; di modo che Dio si manifestò agli Apostoli, attraverso la mente di Cristo, come prima si era manifestato a Mosè per mezzo di una voce aerea. Quindi la voce del Cristo, come prima quella che udiva Mosè, può chiamarsi la voce di Dio. Pure in questo senso, possiamo dire che la sapienza di Dio, cioè la sapienza che è sovrumana, ha assunto nel Cristo l'umana natura, e che il Cristo fu la via della salvezza»<sup>196</sup> e poche righe dopo afferma: «Per cui se Mosè parlò con Dio faccia a faccia, come un uomo suole parlare con un suo simile (cioè come due uomini parlano fra loro), il Cristo invece comunicò con Dio mente a mente».<sup>197</sup>

Dio si è rivelato al Cristo immediatamente, senza visioni e senza parole; l'immediatezza è una delle note che caratterizza l'ultimo genere di conoscenza in tutta l'opera di Spinoza: inoltre l'immediatezza gnoseologica, mediante la quale Dio si rivela a Cristo, è scevra di quelle specifiche connotazioni che Spinoza attribuisce al primo genere di conoscenza, l'immaginazione.

La conoscenza del Cristo non è né una conoscenza di tipo rappresentativo né una conoscenza per sentito dire: questo intende dire il filosofo olandese nell'affermare che la conoscenza di Cristo non si fonda né su visioni né su parole.

<sup>195</sup> X. Tilliette, *Spinoza devant le Christ*, «Gregorianum», LVIII (1977), fasc. I, 58, pp. 222-224. Anche il Matheron sostiene l'importanza, sebbene un'importanza più intima e personale che non filosofica, della figura di Cristo per Spinoza. Cfr., A Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier, 1971, p.276.

<sup>196</sup> Baruch Spinoza, *Trattato Teologico Politico*, a cura di Sante Casellato, Milano, Fabbrì Editori, 1996, cap. I, p. 24 (G, III, 21).

<sup>197</sup> *Ibidem*.

Se Cristo conosce le cose mediante la scienza intuitiva, Cristo è il *sapiens* dell'*Ethica*, il filosofo che nell'ultimo genere di conoscenza conosce e realizza la beatitudine.<sup>198</sup>

La figura del Cristo è maggiormente trattata nel primo capitolo del *Trattato Teologico Politico*, quello sulla profezia, che mette a confronto due modi di conoscere: quello dei profeti, basato sull'immaginazione e quello del Cristo, fondato invece sulla scienza intuitiva.

Spinoza dà la seguente definizione di profezia e di profeta: «Profezia o Rivelazione è conoscenza certa di qualche cosa, rivelata da Dio agli uomini. È Profeta colui che interpreta le rivelazioni di Dio a coloro che non possono avere una conoscenza certa delle cose rivelate da Dio, e che, perciò, possono abbracciare le cose rivelate soltanto per fede».<sup>199</sup> secondo il filosofo olandese tutto quello che Dio rivelò ai profeti lo rivelò o mediante parole, o mediante figure, o con figure e con parole, da ciò segue che i profeti dovevano essere dotati di una notevole immaginazione, Spinoza scrive: «Le parole, poi, ed anche le figure furono, o vere e fuori della immaginazione del Profeta che udiva e che vedeva, oppure immaginarie, appunto perché l'immaginazione del Profeta, anche se sveglio, era così disposta che questi credeva di udire o di vedere chiaramente alcunché».<sup>200</sup>

La conoscenza profetica si fonda così sull'immaginazione ed ha dell'immaginazione tutti i limiti gnoseologici che abbiamo incontrato nell'opera spinoziana: la conoscenza immaginativa non è conoscenza adeguata perché non è conoscenza della causa, del fondamento; essa non è stabile ma, originata dal rapporto occasionale e temporaneo tra il corpo e le affezioni, getta l'uomo in una sorta di fluttuazione gnoseologica, che, come già osservato nell'*Ethica*, diviene una fluttuazione esistenziale ed etica. Se è vero che Spinoza nel *Trattato Teologico Politico* intende interpretare la Scrittura mediante la Scrittura e separa

<sup>198</sup> Citiamo in proposito le parole interessanti del Tilliette che scrive: «Pour Spinoza le Christ est le philosophe par excellence, *summus philosophus*. L'expression remarquable se trouve dans des notes en style télégraphique de Leibniz après un entretien avec Tschirnhaus. Elles datent vraisemblablement de la fin de 1675, alors que le jeune Leibniz se préparait à sa première tournée européenne, mais elles n'ont été publiées qu'en 1889 par C.J. Gerhardt. On y lit donc la phrase à l'éclat énigmatique: Christus, ait fuisse summum philosophum» X. Tilliette, *Spinoza devant le Christ* cit., p. 221.

<sup>199</sup> *TTP*, cap. I, p. 15 (G, III, 15).

<sup>200</sup> *Ivi* p. 18 (G, III, 17).

nettamente la filosofia dalla teologia, tuttavia ritroviamo in questo scritto le specificazioni dei generi di conoscenza che ricorrono in tutta l'opera spinoziana: così l'incostanza del primo genere di conoscenza si ritrova nella Profezia e Spinoza, infatti, scrive: «Infine, siccome l'immaginazione è volubile e incostante, il potere profetico non restava a lungo in un Profeta [...]».<sup>201</sup>

Cristo, invece, comunica con Dio 'mente a mente ed in maniera immediata'; questo significa che Cristo conosce Dio nell'intelletto infinito e si conosce come parte di quest'intelletto: la conoscenza di ultimo genere, al contrario dell'immaginazione, non è rappresentativa, essa non si serve né di immagini né di segni. In questo senso si può pensare all'immediatezza della conoscenza di Cristo: essa è immediata perché non trascorre nella mediazione di immagini e segni e la sua immediatezza gnoseologica si risolve in una 'comunicazione' mente a mente tra Cristo e Dio. Ma l'immediatezza dell'ultimo genere di conoscenza può essere riferita anche al fatto che, se la Profezia, in quanto derivante dall'immaginazione non è autoreferenziale ma ha bisogno del segno (il miracolo o altro) per essere giustificata ed invalidata, nella scienza intuitiva si dà la verità che sola manifesta sé stessa ed il falso, Dio, e che non richiede referenze ad essa estrinseche. Infatti, Spinoza, parlando dei Profeti, afferma: «Dal fatto che la semplice immaginazione non può, per sua natura, implicare certezza, come le idee chiare e distinte, e che, per avere la certezza intorno ai fantasmi e a tutto ciò che immaginiamo, è necessario che all'immaginazione si aggiunga qualche cosa, cioè la ragione, segue che la Profezia non può, per sé, implicare la certezza, perché come già dimostrammo, essa dipende dall'immaginazione; è per questo che i Profeti non potevano avere la certezza, intorno alle rivelazioni di Dio, dalla stessa rivelazione ma da qualche segno, come è manifesto in Abramo (*Gen.*, XV, 8) il quale, udita la promessa da Dio, chiese a lui un segno»:<sup>202</sup> nella conoscenza di ultimo genere, quella del Cristo, la certezza è intrinseca al conoscere stesso e, in questo senso, anche essa può essere detta immediata.

<sup>201</sup> *Ivi* p. 34 (G, III, 30). Giustamente il Malet afferma: «Spinoza veut dire que le domaine de l'entendement est celui de l'universel et du communicable, tandis que le domaine de l'imagination est celui de particulier et de l'ineffable». A. Malet, *Le Traité Théologico-Politique de Spinoza et la pensée biblique*, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 115.

<sup>202</sup> *Ivi*, pp. 36-37. (G, III, 30).

<sup>241</sup> Spinoza, *Ep. cit.*, Epistola LXXIV, p. 293 (G, IV, 310).

La figura del Cristo resta, comunque, nella filosofia spinoziana, fortemente problematica: Spinoza spesso identifica Cristo con l'idea di Dio e sembra non riconoscergli valore storico, altre volte, invece gli attribuisce una determinazione esistenziale di uomo, di modo finito e lo cala nella storia. Così nell'*Ethica* il filosofo sostiene: «[...] la libertà che fu poi recuperata dai Patriarchi, condotti dallo Spirito del Cristo, cioè dall'idea di Dio [...]»<sup>203</sup> e in un'epistola all'Oldenburg scrive ancora: «Infine, per chiarire il mio pensiero anche sul terzo punto, io dico che per la salvezza non è assolutamente necessario che noi conosciamo Cristo secondo la carne; mentre è tutt'altra cosa per quel che riguarda quell'eterno figlio di Dio che è la sapienza eterna di Dio, la quale si è manifestata in tutte le cose e massimamente nella mente umana e in modo del tutto particolare in Gesù Cristo.»<sup>204</sup>

In questi passi Spinoza identifica Cristo con l'idea di Dio, con l'eterno figlio di Dio e con la divina sapienza eterna; in breve identifica Cristo con l'intelletto infinito di Dio. Se è corretta quest'identificazione allora il Cristo non può essere pensato come uomo perché l'infinità dell'idea di Dio verrebbe snaturata ontologicamente all'ordine di modo finito. D'altro canto però in Spinoza si possono individuare anche luoghi in cui la figura di Cristo è descritta come modo finito, nella sua dimensione umana, ad esempio quando il filosofo olandese sempre rivolgendosi all'Oldenburg sostiene: «Sono d'accordo con voi nell'intendere letteralmente la passione, la morte e la sepoltura di Cristo; ma intendo allegoricamente la sua resurrezione»<sup>205</sup> e di nuovo nel *Trattato Teologico Politico* troviamo il Cristo uomo che adatta i suoi ragionamenti alle opinioni dei Farisei e dei Discepoli.<sup>206</sup>

Crederne nella passione e nella morte di Cristo come a realtà storicamente accadute significa credere alla storicità di Cristo, nella sua umanità che, beninteso, per Spinoza, non rappresenta l'incarnazione di Dio in senso cristiano.<sup>207</sup>

<sup>203</sup> *Ethica*, IV, Prop. LXVIII, Schol., pp. 537 (G, II, 262).

<sup>204</sup> B. Spinoza, *Ep. cit.*, Ep. LXXIV, p. 293 (G, IV, 310).

<sup>205</sup> *Ivi* Ep. LXXVIII, p. 305 (G, IV, 328).

<sup>206</sup> «Né diversamente bisogna pensare degli argomenti adoperati dal Cristo per convincere i Farisei di testardaggine e di ignoranza, e per esortare i suoi discepoli sulla via della verità». *TTP*, cap. II, p. 54 (G, III, 43).

<sup>207</sup> Il Millet scrive: «Devant le mystère fondateur du christianisme, Spinoza s'entait donc à ce que son entendement peut admettre: *en Jésus-Christ, Dieu s'est manifesté, non incarné*». L. Millet, *Pour connaître Spinoza*, Paris, Bordas, 1986, p. 145. Crederne che Dio assuma in Cristo forma umana è per Spinoza e per la sua filosofia impensabile:

Da una parte, allora, in Spinoza si dà la figura di Cristo come idea di Dio, assimilato al concetto di intelletto infinito, dall'altra parte, il filosofo olandese dà prova di intendere il Cristo anche nella sua umanità, come modo finito: si presenta allora il problema della conciliazione di questa duplice natura della figura di Cristo.

Probabilmente quando Spinoza parla di Cristo lo intende in entrambe le accezioni contestualizzandolo di volta in volta: il Cristo, o meglio lo Spirito di Cristo è l'idea di Dio, l'intelletto infinito che già nel *Breve Trattato* il filosofo olandese aveva denominato 'figlio di Dio', ma Gesù Cristo è anche l'uomo, modo finito, che vive la sua passione e la sua morte.

Mediante la scienza intuitiva la distanza tra la finitezza e l'infinità si riduce; si colma la frattura gnoseologica che caratterizza l'immaginazione e l'uomo si conosce come parte della totalità, dell'eterna sostanza, divenendo parte di essa. Il Cristo uomo conoscendo le cose mediante l'ultimo genere di conoscenza, comunicando con Dio mente a mente, si fa parte dell'intelletto infinito, divenendo egli stesso idea di Dio: in questo senso l'idea di Dio, il Cristo intelletto infinito, ed il Cristo modo finito, parte della sostanza, divengono una sola cosa.

Ecco perché Spinoza può dire che l'importante è conoscere Cristo secondo lo Spirito<sup>208</sup> e non secondo la carne, perché la mente del Cristo finito è una con l'idea di Dio ed è espressione di quella. Ciò che intendiamo dire è che Spinoza traccia una linea di continuità tra la mente di Cristo, che conosce le cose intuitivamente come modo finito, e il Cristo intelletto infinito di Dio: questa continuità è realizzata dall'ultimo genere di conoscenza e dalla sua immediatezza nella quale la mente dell'uomo si riconosce unita alla mente di Dio in una continuità che, se mantiene le differenze ontologiche, pone l'uomo come co-

---

se Cristo fosse l'incarnazione di Dio verrebbe annullata la differenza ontologica tra la sostanza ed i modi finiti, infatti Spinoza scrive all'Oldenburg: «E quanto poi a ciò che alcune Chiese aggiungono, e cioè che Dio ha assunto forma umana, io ho esplicitamente dichiarato che non so che cosa vogliono dire; anzi, a voler dire il vero, mi sembra che esse parlino un linguaggio non meno assurdo di chi mi dicesse che il cerchio ha rivestito la natura del quadrato». Spinoza, *Ep. cit.*, Ep. LXXIII, p. 292. (G, III, 309).

<sup>208</sup> «Infatti, Paolo, al quale pure Cristo in seguito apparve, si vanta di avere conosciuto Paolo, non secondo la carne, ma secondo lo spirito.» *Ibid.*, Ep. LXXVIII, p. 306. (G, II, 328-329).



operatore della sostanza facendogli comprendere le cose con la stessa conoscenza mediante la quale Dio conosce se stesso.

Da una parte allora il Cristo con la conoscenza di ultimo genere, dall'altra i profeti con la conoscenza immaginava: i profeti non hanno bisogno di essere dotti per ricevere le rivelazioni, sostiene Spinoza, visto che la Profezia si fonda su tre soli punti: «1. Che i Profeti immaginavamo le rivelazioni in maniera vividissima, allo stesso modo, cioè, con cui noi, essendo svegli, siamo impressionati dagli oggetti; 2. sul Segno; 3. Infine, e soprattutto, sul fatto che il loro animo era inclinato soltanto a sentimenti di bontà e di equità». <sup>209</sup>

I profeti non devono quindi essere uomini sapienti, ma soltanto uomini pii ed avere un'immaginazione molto vivida<sup>210</sup> perché: «[...] coloro che possiedono una grande forza di immaginare sono i meno adatti a conoscere le cose speculativamente; al contrario, coloro in cui predomina l'intelletto, e lo coltivano sopra ogni altra cosa, hanno una potenza immaginativa più temperata, costantemente in loro potestà, quasi come in freno perché non si confonda con l'intelletto». <sup>211</sup>

Da ciò risulta che i Profeti non sono sapienti e che non sono tenuti a conoscere le cose mediante il secondo od il terzo genere di conoscenza, questo spiega anche perché Salomone non è considerato da Spinoza un profeta, ma un sapiente, dal momento che: «[...] Salomone insegna, con parole chiarissime, che l'intelletto fa uomo beato e felice, e gli dà la vera tranquillità dell'animo». <sup>212</sup>

Ciò che ora vorremo affrontare è il rapporto tra la conoscenza di ultimo genere, quella del Cristo, ed il linguaggio. Abbiamo sostenuto, nel

<sup>209</sup> *TTP*, cap. II, p. 38. (G, III, 31).

<sup>210</sup> A proposito dell'immaginazione profetica il Breton osserva: «LA Profezia (o rivelazione) si realizza per mezzo dell'immaginazione. Immaginazione superiore che permette di superare le comuni possibilità grazie ad una forza combinatoria che dispone di più immagini e, conseguentemente, di una più grande libertà di associazione». S. Breton, *Spinoza. Teologia e politica*, trad. It. a cura di Emilio De Dominicis, Cittadella Editrice, Assisi, 1979, p. 91.

<sup>211</sup> *Ivi*, cap. II, p. 35 (G, III, 29).

<sup>212</sup> *Ivi*, cap. IV, p. 87 (G., III, 67). Il Breton traccia, all'interno del *Trattato Teologico Politico* una triade di personaggi corrispondenti ai tre diversi generi di conoscenza, un'interpretazione che pare molto interessante; egli afferma: «Si sarebbe perciò tentati di stabilire una gerarchia semplice: a) Mosè-profezia-primo genere di conoscenza, b) Salomone-sapienza-secondo genere di conoscenza, c) Gesù-scienza intuitiva-terzo genere di conoscenza. Salomone e soprattutto Gesù sarebbero dunque al limite dell'ordine religioso». S. Breton, *Spinoza, teologia e politica*, cit., p. 92.

paragrafo in cui abbiamo trattato della scienza intuitiva in relazione all'immaginazione, che, una volta raggiunto l'ultimo modo del conoscere, il linguaggio può essere recuperato come strumento di comunicazione consapevolmente utilizzato; questa prospettiva emerge anche nel *Trattato Teologico Politico*.

Spinoza, infatti scrive parlando del Cristo: «Né diversamente bisogna pensare degli argomenti adoperati dal Cristo per convincere i Farisei di testardaggine e di ignoranza, e per esortare i suoi discepoli sulla via della verità, perché anche lui adattò i suoi ragionamenti alle opinioni e ai principi di ciascuno cui rivolgeva la parola.»<sup>213</sup> e, in un altro passaggio: «Il Cristo, pertanto, percepì le cose rivelate nella loro verità e adeguatamente, anche se le prescrisse, tuttavia alcune volte, come leggi, in vista dell'ignoranza e dell'ostinazione del popolo, in ciò comportandosi come il Vicario di Dio, e adattandosi alla mentalità del popolo, pur avendo parlato un poco più chiaramente degli altri Profeti, espose, di parabola»,<sup>214</sup>

Il Cristo che ha raggiunto la scienza intuitiva, per farsi comprendere dal volgo utilizza parabole e ragionamenti, adattandoli alla mentalità del popolo; il linguaggio è ambito dell'immaginazione e, mediante la scienza intuitiva, diviene strumento di comprensione della verità per il popolo. La parabola, ad esempio, si serve di parole e di immagini costruite mediante il linguaggio per raggiungere l'immaginazione del volgo e trasporre nella mentalità comune, incapace di cogliere le cose immediatamente secondo l'ultimo genere di conoscenza, la verità eterna che Cristo coglie *uno intuitu*.

Se non si può giungere all'ultimo genere di conoscenza fondando la certezza gnoseologica sulla dimensione linguistica dell'immaginazione, sembra che la conoscenza di ultimo genere possa essere mediata al popolo mediante il linguaggio e la parola che divengono così prezioso ausilio didattico per la salvezza del volgo. Si crea allora un percorso di questo tipo: il Cristo conosce immediatamente Dio giungendo alla beatitudine e si sforza, mediante il linguaggio, di mediarla al popolo, adattandola alla mentalità di questo. Nello stesso tempo è possibile tracciare un parallelo: come la rivelazione del Profeta variava conformemente «[...] alle disposizioni del carattere, della immaginazione e in ragione delle opinioni delle quali il Profeta prima era stato influenzato»<sup>215</sup> così il Cristo, che conosce le cose

<sup>213</sup> *TTP*, cap. II, p. 54 (G, III, 43).

<sup>214</sup> *Ivi*, cap. IV, p. 84 (G, III, 65).

to»<sup>215</sup> così il Cristo, che conosce le cose intuitivamente, si trova costretto ad adattarle alla comprensione del volgo. Cristo comunica con Dio mente a mente, questo significa che la conoscenza che Cristo ha di Dio è la stessa conoscenza con cui Dio conosce se stesso; tuttavia mediante ragionamenti e parabole il Cristo traduce la comunicazione intellettuale, quella da mente a mente, in una comunicazione immaginativa e verbale con l'uso della parabole.

Detto questo, è possibile sostenere che l'immaginazione può essere sì strumento al servizio dell'ultimo genere di conoscenza, ma che tuttavia non perde il carattere estremamente soggettivo ed instabile che le è proprio. Le 'verità' dell'immaginazione sono tante, e variano secondo le disposizioni affettive e corporee del soggetto, delle sue opinioni e dei suoi stati d'animo; la verità del Cristo è l'oggettiva verità, la sola ed unica, quella mente di Dio in cui si dà la trama del reale nell'eterna necessità, in cui immediatamente sono visti i rapporti di causa ed effetto in relazione al loro fondamento. Stando così le cose, di nuovo Spinoza può ribadire: «[...] che Dio si sia rivelato al Cristo, cioè alla mente di lui, immediatamente, e non come avvenne ai Profeti, per mezzo di parole ed immagini, niente altro possiamo intendere che il Cristo percepì, ossia comprese, le cose rivelate nella loro verità; ed, infatti, una cosa deve considerarsi compresa quando essa venga percepita dalla pura mente, indipendentemente da parole e da immagini». <sup>216</sup> In questo senso i Profeti non compresero immediatamente la rivelazione ma restarono colpiti per la stessa vivida immaginazione che li caratterizza, eppur in questo caso, appunto perché alla loro visione non si accompagnava la certezza del vero, hanno sempre avuto bisogno di segni per confermare il valore dell'immagine. Il Profeta non garantisce della verità della profezia se non mediante l'immaginazione e la sua grande levatura morale<sup>217</sup>, ma non perché egli è uomo sapiente.

<sup>215</sup> *Ivi*, cap. II, p. 39 (G, III, 32)

<sup>216</sup> *Ivi*, cap. IV, p. 84 (G, III, 65).

<sup>217</sup> Il Breton osserva: «È per questo che, come abbiamo detto sopra, la certezza profetica non può essere che morale. Sotto questa espressione di '*certitudo moralis*', che Spinoza riprende da una vecchia tradizione scolastica che distingueva: certezza metafisica, certezza fisica, certezza matematica e certezza morale, bisogna intendere, come indica l'aggettivo 'morale', una certa connaturalità, nei profeti, alle 'cose della virtù'; connaturalità che fonda, di rimando, la fiducia che i fedeli accordano loro: nella sequenza vivacità immaginativa-segno-moralità il primo fattore chiama naturalmente il secondo. Ma solo il terzo dà agli altri due la forza di convinzione». S. Breton, *Spinoza. Teologia e politica* cit., p. 93.

La figura di Cristo è caratterizzata dall'ultimo genere di conoscenza, per questo il Cristo stesso può essere detto beato. Egli è modello di conoscenza e di beatitudine: indica la strada che sola conduce alla salvezza umana e che ha come fondamento la conoscenza di Dio, non mediata da parole o immagini, ma compresa immediatamente, come un 'vedere' nella sua mente;<sup>218</sup> ecco perché Spinoza può affermare, riferendosi a S. Paolo: «Infine, dice che nessun uomo sarà beato se non abbia in sé la mente del Cristo (*Ep. Ai Romani, VIII, 9*) e con essa non percepisca le leggi di Dio quali verità eterne».<sup>219</sup>

Per la beatitudine dell'uomo non è importante, allora, conoscere il Cristo secondo la carne, ciò che conta non è la figura storica del Cristo, ma la sua mente, ovvero, la scienza intuitiva, perché è in questa conoscenza che la mente dell'uomo diviene parte consapevole della mente di Dio e pensa con lo stesso intelletto divino.

Solo nella scienza intuitiva l'uomo coglie le leggi della necessità divina come verità eterne, vale a dire le conosce nelle eterne relazioni che articolano la sostanza nella sua complessità: in questo genere di conoscenza l'uomo si fa libero proprio perché si sa parte di quella unitaria sostanza. Le leggi della necessità divina al Cristo non restano esterne: se agli ebrei, dice Spinoza, fu dato il decalogo perché: «[...] non conoscevano l'esistenza di Dio come una verità eterna»,<sup>220</sup> il Cristo non ha invece bisogno di alcuna normatività ad esso estrinseca perché conosce la necessità divina come interna a Dio stesso e coglie il reale non come deve essere, ma com'è.

Sembrirebbe ritornare nel *Trattato teologico-politico* la distinzione che si era presentata nel *Breve Trattato*, dove la normatività, la legge era identificata con la vera fede, la ragione, che restava estrinseca rispetto all'uomo, mentre la conoscenza chiara e distinta conosceva le cose nella loro eterna realtà.

---

<sup>218</sup> Sulla figura di Cristo come modello pedagogico insiste il Misrahi che scrive: «De ce rapport intellectuel à Dieu (c'est -à-dire, ne feignons pas de l'oublier, la nature), le Christ donne souvent (mais non pas toujours nous l'avons vu) un bon exemple. Mais ce n'est qu'un exemple: un sorte de modèle pédagogique; le Christ est un 'docteur' (pourquoi par un Rabbi ?) et il enseigne, et c'est souvent par l'exemple de sa vie qu'il enseigne». R. Misrahi, *Spinoza face au christianisme* «Revue de la France e de l'Etranger», II (1979), p. 237.

<sup>219</sup> *TTP*, cap. II, p. 85 (G, III, 65).

<sup>220</sup> *Ivi*, cap. IV, p. 83 (G, III, 63).

Il Cristo uomo, allora, con la scienza intuitiva, abbandonata ogni normatività ed ogni legge ad esso esterna, penetra con la mente il divino e, quando Spinoza afferma, che il Cristo si eleva al di sopra della condizione umana, non intende significare, a nostro modo di vedere, che egli è oltre la natura umana e che nessun uomo può eguagliarlo. La supraumanità del Cristo è da intendere nel senso in cui la intende il Breton, che scrive: «Spinoza riconosce la singolarità del Cristo. Tale singolarità non lo estrania affatto dall'essenza umana. Ma in un certo modo, lo eleva al di sopra della condizione umana. Questa eccedenza consiste, quanto all'essenziale, se ci si attiene alla sfera del religioso, in un superamento del profeta e del profetico». <sup>221</sup> L'eccedenza del Cristo è da leggere in chiave umana: nella scienza intuitiva l'uomo realizza la sua perfezione, la sua massima essenza elevandosi al di sopra dello stato immaginativo che caratterizza la maggior parte degli uomini. Nella scienza intuitiva assistiamo alla divinizzazione del Cristo e nell'ultimo genere di conoscenza Cristo, conoscendo in Dio e mediante Dio, penetra nella natura divina, nella misura concessa dai limiti della sua umanità.

Ci piace concludere pensando a quanto afferma Cartesio nelle *Cogitationes privatae* dove scrive: «Tre cose mirabili ha fatto Dio: le cose dal nulla, il libero arbitrio e l'Uomo-Dio». <sup>222</sup> Spinoza non ha mai condiviso né la teoria della creazione dal nulla, né l'idea del libero arbitrio, ma nella scienza intuitiva, in un percorso gnoseologico, ritroviamo la figura del Cristo come quella dell'uomo-Dio. L'uomo-Dio è il Cristo nella sua partecipazione alla sostanza, è il saggio che si rende eterno. Nel pensiero spinoziano la resurrezione del Cristo assume un significato particolare, allegorico appunto, strettamente connesso all'idea di salvezza e di beatitudine dell'uomo e, quindi, relazionato all'ultimo genere di conoscenza. Nell'Epistola LXXV, indirizzata all'Oldenburg, Spinoza scrive: «Conchiudo, dunque, che la resurrezione di Cristo da morte fu rivelata nel vero senso spirituale e ai soli fedeli nella maniera adatta al loro comprendonio; ossia che il Cristo ebbe il dono dell'eternità e che risorse dai morti (e intendo i morti in quel

<sup>221</sup> S. Breton, *Spinoza. Teologia e politica* cit., p. 134. Non è dello stesso parere il Malet che vede la condizione del Cristo superiore a quella umana e scrive: «En d'autres termes, le Christ a compris ce que le philosophe s'avoue incapable de comprendre. Spinoza a toujours dit qu'il y avait des choses dont l'intelligence dépassait le pouvoir de la raison». L. Malet, *Le Traité Théologico-politique* cit., p. 279.

<sup>222</sup> Cartesio, *Frammenti giovanili*, in *Opere filosofiche* cit., p. 11.

senso in cui Cristo disse lasciate che i morti seppelliscano i loro morti) in quanto che in vita diede un singolare esempio di santità». <sup>223</sup> La resurrezione di Cristo dai morti, come la intende Spinoza, ricorda da vicino il concetto di rigenerazione che abbiamo incontrato nel *Breve Trattato*: conoscendo Dio intuitivamente, il Cristo muore alla vita immaginativa, muore al tempo ed alla contingenza, ma risorge, si rigenera, come mente eterna nell'infinito intelletto divino. La transizione dalla dimensione immaginativa a quella intellettuale è il passaggio dall'unione della mente con il corpo all'unione della mente con Dio. L'uomo che giunge alla scienza intuitiva non vi giunge solo attraversando un itinerario speculativo, ma la sua vita testimonia di uno stile conforme alla conoscenza di ultimo genere: essa diviene modello da seguire per raggiungere l'eterna beatitudine.

Il monito del Gesù cristiano che comanda, in maniera perentoria e, per certi versi, sconcertante per la logica comune, di seguirlo e di lasciare che i morti seppelliscano i loro morti, nel Cristo di Spinoza diviene il monito del saggio che indica nella conoscenza intuitiva il superamento della vita immaginativa, il superamento del timore della morte e delle passioni dell'animo, per giungere all'eterna beatitudine dell'amore intellettuale di Dio.

---

<sup>223</sup> Spinoza, *Ep.*, Ep. LXXV, p.296 (G, IV, 296).

