

L'ESSERE FORMALE DELL'IDEA IN SPINOZA

UN'ILLUMINAZIONE CIRCA LA POTENTIA DIVINA

Scopo del presente elaborato è quello di fornire una succinta analisi della proposizione quinta della seconda parte dell'*Ethica* di Baruch Spinoza. A tal fine, si intenderà innanzitutto garantire una piena comprensione degli elementi ivi implicati, con particolare riferimento allo statuto ontologico dell'idea, e alla comprensione della nozione di *esse formale* che figura esplicitamente nel testo della proposizione medesima. In secondo luogo, ci si soffermerà sul rilievo che la comprensione di tale ontologia dell'idea può avere all'interno del panorama spinoziano. Un simile "volano" ha la precipua funzione di avviare l'analisi alla sua conclusione con due considerazioni che, per quanto manchevoli, principali e perciò stesso ragionevolmente ermetiche, quando non propriamente parziali, intenderanno garantire una certa qualificazione di tale problematica nel più vasto orizzonte della sua collocazione filosofica. Verrà perciò svolta una breve analisi di un *locus* che ha origine nel XIV secolo.

I. Indagare l'idea

Il testo della proposizione V, nel latino degli *Opera posthuma*¹ del 1677 recita:

Esse formale idearum Deum, quatenus tantum, ut res cogitans consideratur, pro causa agnoscit, et non, quatenus alio attributo explicatur. Hoc est, tam Dei attributorum, quam rerum singularium idea non ipsa ideata, sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans.

La traduzione curata da Emilia Giancotti², ad avviso di chi scrive più rigorosa e più puntuale³, è la seguente:

¹ Riproduciamo qui gli estratti latini da B. Spinoza, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano, 2010.

² B. Spinoza, E. Giancotti (a c. di), *Etica*, PGreco, Milano, 2010.

³ La traduzione Bompiani recita: "L'essere formale delle idee riconosce Dio come causa solo in quanto egli è considerato come cosa pensante, e non in quanto è spiegato mediante un altro attributo. Cioè, le idee tanto degli attributi di Dio quanto delle cose singolari non riconoscono come causa efficiente gli ideati stessi, ossia le cose percepite, ma Dio stesso, in

“L’essere formale delle idee riconosce quale causa Dio in quanto è considerato soltanto come cosa pensante e non in quanto si esplica mediante un altro attributo. Cioè, le idee tanto degli attributi di Dio quanto delle cose singolari non riconoscono come causa efficiente gli stessi ideati, ossia le cose percepite, bensì Dio stesso, in quanto è una cosa pensante”.

Nella comprensione della proposizione, appaiono due i nodi particolarmente problematici, in relazione ai quali occorre procedere. Il primo riguarda lo statuto del termine *idea*, vocabolo quant’altri mai compromesso nella storia intellettuale dell’Occidente. Segnaliamo sin da subito che la presente analisi non intenderà purtuttavia allontanarsi dal panorama circoscritto dall’opera spinoziana. La seconda questione riguarda la menzione dell’*esse formale* di tale idea. Si tratta di quella nozione che Giancotti, coerentemente con la tradizione di studi sulla scolastica tardo-medievale, rende, piuttosto pianamente del resto, con “essere formale”. Indicazioni importanti in merito a tali questioni possono essere reperite nel *Tractatus de Intellectus Emendatione*⁴.

Nell’ambito della discussione circa le quattro tipologie possibili di conoscenza intellettuale⁵ – probabilmente la stessa che nell’*Ethica* sarà presentata come tripartita – si affaccia per Spinoza la necessità di trattare di ciò che è un’idea vera. Al proposito, stando allo sviluppo del ragionamento ivi riprodotto, si annuncia la necessità di stabilire dei canoni che risultino identificativi dell’idea. Ci si chiede che cosa caratterizzi un’idea, perché la si possa trattare come tale. Come sarà più chiaro nel seguito, si tratta di criteri e di caratteristiche ad un tempo ontologici ed epistemologici, secondo quel movimento che è tipico dello Spinoza più maturo e

quanto e cosa pensante”. È chiaro che la traduzione di *explicatur* come “è spiegato” diviene quanto meno dubbia alla luce della complicazione cui il termine *explicatio* ed il verbo *explicari* vanno incontro, entro l’ambito dell’*Ethica more geometrico demonstrata*. Insiste a nostro avviso con sufficiente chiarezza e con dovizia, ancora una volta Giancotti, che scrive (*op. cit.*, p. 330): “Il verbo *explicari* ha, a mio giudizio, una duplice accezione, ontologica [...] e logico-gnoseologica [...]. Talora i due significati sono intimamente legati o confusi. Ho perciò preferito tradurre in maniera da conservare, quando il testo lo richiede, questa equivocità semantica del termine”. Come si vedrà, le problematiche che intercorrono entro lo schema della nostra analisi saranno proprio d’ordine ontologico e logico-gnoseologico.

⁴ È noto in letteratura sotto l’abbreviazione di TIE; lo si legge nel medesimo testo latino che si è visto consultato in riferimento all’*Ethica* (quello degli *Opera posthuma* del 1677 recato entro la citata edizione Bompiani). Si adotta la traduzione SE, Milano, 2009.

⁵ Cfr., su tutti, par. 19.

che troverà nell'*Ethica* uno dei luoghi di esplicazione più fecondi e più affascinanti. In merito alla problematica in discussione, risulta particolarmente significativo un raffronto con il paragrafo 33 del *Tractatus de Intellectus Emendatione*, e in particolar modo con il passo che all'interno dello stesso stabilisce che

“l'idea, quanto alla sua essenza formale, può essere l'oggetto di un'altra essenza obiettiva, e di nuovo, quest'altra essenza obiettiva sarà anche, in sé considerata, qualcosa di reale e di intelligibile, e così indefinitamente”⁶.

In primo luogo, occorre dunque illuminare rapidamente che cosa Spinoza intenda per “essenza formale” ed “essenza obiettiva”⁷ dell'idea, onde poter, di qui, addivenire ad una più rigorosa caratterizzazione ontologica dello statuto e del regime d'esistenza dell'idea medesima. La caratterizzazione “magmatica” del regime del pensiero e la sua costituzione ontologicamente indipendente dalla mente potranno quindi ricevere qualche utile benché sommario chiarimento.

II. Le idee e le cose

a. Un tentativo ermeneutico

Che l'idea posseda un ideato, non risulta questione di particolare difficoltà o particolarmente astrusa. Si tratta, anzi, di una vera e propria ripresa del senso comune, come chiarirà lo stesso Spinoza nel paragrafo 17 del *TIE*⁸. Sussiste dunque un'idea che può essere detta “idea di” qualcosa che ideale non è. Viget dunque sin dal principio del sistema di Spinoza una sorta di parallelismo tra dimensione ontologica e dimensione eidetica, che di per sé, lungi dall'essere una conquista ottenuta a caro prezzo, non è che una rivendicazione di una posizione di senso

⁶ Cfr. B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, cit., p. 20. Si allega il testo latino: *idea, quoad suam essentiam formalem, potest esse objectum alterius essentiae objectivæ, et rursus hæc altera essentia objectiva erit etiam in se spectata quid reale, et intelligibile, et sic indefinite.*

⁷ È chiaro che ci si riferisce a ciò che figura nel testo latino come *essentia formalis* (termini volti ambedue all'accusativo nella pericope) e come *essentia objectiva* (i termini si rinvengono al genitivo).

⁸ Ed. cit., p. 15.

comune⁹. Ma se è vero, come è vero, che *non parum emolumenti ab [vulgo] possumus acquirere*¹⁰, occorre prendere sul serio una simile posizione e cercare di fondare il discorso a partire dalla verosimiglianza che già in essa ci è permesso scorgere. Non a caso, infatti, è insegnamento tipico dello spinozismo – avallato anche da un’aneddotica purtroppo sensibile all’agiografia – quello che pertiene ad una sorta di acquisizione dell’esistente come tale, come perfezione dell’essere che va assunta nella sua esistenza, per il solo fatto della sua presenza. Una sorta di “garantismo ontologico” che ha a che fare con quella “perfezione” dell’essere di cui avremo modo di parlare.

Spinoza mira, dunque, per lo meno in queste prime battute, a circoscrivere l’idea come una sorta di reduplicazione del reale. Una reduplicazione che certo non mira ad una riproposizione identica della realtà in quanto tale, ma ad una sua costituzione differente. Seguendo gli stessi esempi addotti dall’autore, possiamo dire che vi è un cerchio, e vi è l’idea di un cerchio; che vi è Pietro e che vi è l’idea di Pietro. Perciò, pare abbastanza chiaro poter concludere che “l’idea vera è qualcosa di diverso dal suo ideato”¹¹.

Ma qui occorre comprendere bene in che senso si intenda tale “diversità”. Soggiunge infatti Spinoza che “l’idea di cerchio non è qualcosa avente una circonferenza e un centro, come il cerchio”¹², e che “la vera idea di Pietro poi è l’essenza obiettiva di Pietro, ed è in sé qualcosa di reale e del tutto diversa da Pietro stesso”¹³. Come si evince con chiarezza dal passo del par. 34, l’idea possiede in qualche senso una sua costituzione ontologica, tanto che può essere considerata “in sé qualcosa di reale”¹⁴. L’idea dunque non è una mera costituzione “psicologica” differenziale rispetto all’ontologia dell’oggetto. Essa ha un suo preciso statuto ontologico, che partecipa di realtà e compete a definire tale realtà al punto da essere

⁹ Di ben altro tenore, chiaramente, è infatti la statuizione del presunto “parallelismo” che si attua con la prop. 7, p II. Si tratta di una tematica piuttosto intricata, invero, che non potremo trattare se non di riflesso, ed in maniera piuttosto acritica.

¹⁰ Cfr. B. Spinoza, *TIE*, par. 17; il passo recita: *Nam, non parum emolumenti ab eo possumus acquirere*, che è reso nella traduzione citata come: “Infatti, possiamo ottenere dalla gente comune non pochi vantaggi” (p. 15).

¹¹ *Ivi*, par. 33; p. 20. Nel latino degli *Opera posthuma* si legge: *idea vera [...] est diversum quid a suo ideato*

¹² *Ibidem*; nel testo latino la proposizione è resa come segue: *idea enim circuli non est aliquid habens peripheriam et centrum, ut circulus*

¹³ Par. 34, *ibidem*. *Vera autem idea Petri est essentia Petri objectiva et in se quid reale et omnino diverso ab ipso Petro.*

¹⁴ È quanto in latino suona: *in se quid reale.*

essa stessa considerata una realtà. E tale realtà dell'idea è quella che la qualifica come una sorta di oggetto prensionale. L'idea è dunque una modalità d'essere che ap-prende una certa specificazione dell'essere stesso. L'idea "è" prensione d'essere, nell'essere. Che l'idea non sia essa stessa l'oggetto, oltre ad essere abbastanza evidente di suo, è da Spinoza ulteriormente chiarito con la sanzione per cui il "qualcosa di reale" in cui consiste l'idea è "del tutto divers[o] da Pietro stesso", ossia dall'oggetto di cui è idea. Ma soprattutto, l'idea conosce una prensione obiettiva che non si rivolge all'oggetto, quanto, piuttosto, all'essenza oggettiva dell'oggetto. L'idea, insomma, è sì ontologicamente connotata, ma non in virtù dell'oggettività del suo ideato, quanto, piuttosto, per una sua intrinseca costituzione d'essere. L'idea di Pietro, infatti, non assume Pietro come oggetto, ma Pietro come ideato dell'idea di Pietro. L'ideato dell'idea non è l'oggetto, ma l'essenza (eidetica) dell'oggetto: perciò oggetto dell'idea di Pietro non è Pietro, ma Pietro come essenza, Pietro come ideato dell'idea che ne intenziona l'essenza. È ciò che Spinoza intende quando asserisce che l'"essenza oggettiva" di Pietro è diversa dallo stesso Pietro. Non solo dunque l'idea differisce dall'obiettività al punto da far parte della realtà secondo un suo metro alternativo a quello oggettuale. In misura ancora più eclatante, l'idea non è idea dell'oggetto, ma idea dell'essenza dell'oggetto, come *species* essenziale dell'oggetto.

b. Un tentativo storico

L'impiego del termine *species* è forse un po' troppo forte, e rischia di connotare in maniera pregiudicata la comprensione del testo. Eppure non pare del tutto peregrino. Il regime eidetico come prensione dell'essenza piuttosto che dell'oggetto di cui l'essenza è essenza pare un luogo piuttosto ricorrente nella storia del pensiero filosofico. L'incunabolo per una simile concezione è fuor di dubbio la lettera platonica¹⁵, ma di essa si trova una proliferazione esemplare soprattutto nel pensiero scolastico. Particolarmente significativa, in merito, risulta essere la lettura di un testo stratificato e piuttosto composito di Duns Scoto, redatto ragionevolmente dopo la metà del XIII secolo, l'*Ordinatio*. Nel libro dell'opera che va sotto il titolo di *De imagine*, la *quaestio tertia* opera una scepsi intorno alla statura dell'oggetto

¹⁵ Cfr. *Phil.* 39b-c o *Thaet.* 197d-e.

conosciuto intellettivamente. Tale *quaestio* verte precisamente sulla possibilità di stabilire “Se la causa principale della conoscenza generata sia l’oggetto in sé, la specie presente, o la parte intellettuale dell’anima”¹⁶. Al netto delle evidenti differenze che non possono non intercorrere tra i due autori¹⁷, è attestata con particolare evidenza nella lettera scotiana l’attenzione nel distinguere l’oggetto “reale” da una *species* che dell’oggetto a qualche titolo partecipa. Per Scoto, poi, una simile *species* è particolarmente funzionale nella misura in cui ciò gli permette di costituire l’universale come oggettività verso cui la dinamica duale della conoscenza deve di necessità muoversi, onde poter edificare un sistema della *cognitio abstractiva* (oggetto del *De imagine*) sufficientemente coerente¹⁸. Spinoza, che invece non è interessato all’edificazione di una conoscenza degli universali, particolarmente problematici anche alla luce della sua dottrina circa le “nozioni comuni”¹⁹, può trattenere la dinamica prensionale dell’oggetto eidetico, soltanto elaborando, come nei fatti avviene²⁰, una dottrina circa la singolarità dell’essenza.

Dunque, per quanto concerne una prima caratterizzazione dello statuto dell’idea, basti aver posto queste due caratterizzazioni: l’idea si costituisce come un *fatto* di realtà, che non verte sulle cose, quanto, piuttosto sull’*essentia objectiva* che è essenza delle cose come verità delle cose²¹.

¹⁶ Cfr. A. Colli, C. Selogna, *Fantasia, immagine, conoscenza. Uno studio sul De imagine di Giovanni Duns Scoto*, LED, Milano, 2011. Il latino offerto dai curatori scandisce la *quaestio* come viene riproposto: *utrum principalior causa notitiae genitae sit obiectum in se vel in specie praesens vel ipsa pars intellectiva animae*.

¹⁷ Qualunque cautela ermeneutica è bastevole per mettere in guardia da un raffronto a stretto giro tra un teologo francescano di XIII secolo e un filosofo ebreo di XVII. L’intento non è affatto quello di dimostrare una comune tendenza interna alle due produzioni, né quello di tracciare parallelismi che non troverebbero riscontro alcuno nella piena comprensione dell’opera dei due autori. Si tratta, piuttosto, di collocare la problematica entro un alveo di derivazione che possa contribuire a chiarirne le coordinate generali. Il paragone dei due può, vuole e soprattutto deve fermarsi a questo. Per ora...

¹⁸ Cfr. Duns Scoto, *De imagine*, q. I, parr. 379-382.

¹⁹ Circa le quali risulta particolarmente utile la lettura della traccia del corso di Gilles Deleuze tenuto a Vincennes nel 1980-1981, edito in Italia sotto il titolo di *Cosa può un corpo?* (Ombrecorte, Verona, 2007). Secondo l’approccio dello stesso Deleuze, centrato su di un’interpretazione “fisicalista” (“pratica”) di Spinoza, non pare essere poi del tutto errato rimandare, in merito, anche ad una lettura del cosiddetto “Trattatello di fisica”, contenuto nella parte II dell’*Ethica*, tra la prop. 13 e la prop. 14.

²⁰ Cfr. *Ethica*, III, prop. 7.

²¹ In TIE, par. 70 (p. 34), si stabilisce: *Unde sequitur in ideis dari aliquid reale, per quod verae a falsis distinguuntur*. “Ne consegue che nelle idee c’è qualcosa di reale, per cui le idee vere si distinguono da quelle false”. La prensione di ciò che è, secondo un luogo anch’esso piuttosto usato nel decorso del pensiero filosofico (cfr. Plat, *Soph.* 263a-c), è indice di verità.

III. La cosa-idea

Occorre dunque comprendere in che senso Spinoza parli, nell'idea, dell'inerenza di ciò che egli definisce come *esse formale*. Oltre all'essenza obiettiva, infatti, vi è, secondo quanto si è potuto vedere, qualcosa che è da Spinoza definito come "essere formale", che compete alla caratterizzazione di un'idea come fatto ontologico. L'interpretazione qui offerta di tale essenza formale vuole che sia essa a fare di un'idea un'idea, in quanto idea. L'essenza formale è, cioè, la determinazione "sostanziale"²² dell'idea come oggetto. Un'idea è tale, perché formalmente tale. Un'idea, cioè, è tale perché è in virtù della sua costituzione formale che può darsi qualcosa come un'idea: non si tratta, cioè, di una mera derivazione psicologista, per via empirica o "neuro"-qualificata. Al contrario, l'idea è tale in virtù del fatto che possiede una qualificazione (ontologica) che la rende tale come sua stessa forma. In questo senso, allora, l'idea che è tale per il suo essere formale, riceve dalla formalità del proprio essere la sua determinazione "sostanziale" di cui s'è detto.

Perciò, è quanto all'essenza formale che un'idea risulta essere un'idea, non quanto alla determinazione oggettuale del suo contenuto d'ideato, che pure resta una costituzione eidetica. L'idea di Pietro è idea di Pietro in virtù del fatto che si costituisce formalmente come un'idea; che poi sia idea di Pietro dipende dalla costituzione obiettiva dell'idea, cioè dalla sua effettiva implicazione di Pietro. Ma questo non costituisce problema. Se le cose stanno così, ben si comprende in che senso è possibile avere un'*idea ideae*²³: l'idea che ha come oggetto – come *essentia objectiva* – non l'oggetto – Pietro – ma l'idea dell'oggetto – l'idea di Pietro – non

Ciò che qui è significativo è la fissazione dell'oggetto come *obiettività eidetica*. L'idea possiede dunque un criterio ontologico d'identificazione che, ancora una volta, si costituisce allo stesso tempo come criterio epistemologico di verità.

²² Non s'intende altro che la "semplice presenza" della nuda cosa. Nessun riferimento è qui implicito alla "sostanza" spinoziana che, peraltro, rispetto alla problematica presente, ha ben poca attinenza.

²³ Vi è chi, come Deleuze (cfr. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les éditions de minuit, Paris, 1968; tr. it., *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata, 1999), fa del problema una tematica fondamentale del pensiero spinoziano. Se senza dubbio si tratta di un tema portante in sede di determinazione dell'essenza della coscienza (che qui neppure viene nominata), non pare essere questione insormontabile in riferimento alla presente trattazione.

è altro che l'idea dell'idea. Che resta un'idea. È ciò che accade ogniqualvolta agiamo mediante memoria.

Dunque: l'idea non è tale se non in virtù della sua costituzione formale; e tale essenza formale blocca il ricorso di fondatività dell'oggetto in sé stessa, nella misura in cui si pone come prensione dell'oggetto. L'idea, dunque, è una struttura di prensione di un oggetto, che non ammette in sé stessa ulteriori problematizzazioni. Ed anzi, cogliere l'essenza obiettiva dell'idea – l'oggetto come ideato – si costituisce come “certezza” a proposito dell'oggetto stesso. I due assunti risultano manifesti da due passi del *TIE*:

1. “Essendo dunque l'idea di Pietro qualcosa di reale, avente una sua essenza peculiare, sarà anche qualcosa di intelligibile, cioè oggetto di un'altra idea, la quale avrà in sé oggettivamente tutto ciò che l'idea di Pietro ha formalmente; e poi l'idea dell'idea di Pietro ha di nuovo una sua essenza, la quale anche può essere oggetto di un'altra idea, e così indefinitamente”²⁴.

L'essere formale dell'idea è ciò che definisce un'idea come tale. Che poi una simile idea posseda come ideato un oggetto od un'idea, non fa punto problema, nella misura in cui essa è un'idea, e come tale “è” la sua essenza formale, come domanda d'un'essenza obiettiva. Pertanto, l'*esse formale* dell'idea non ammette ulteriori problematizzazioni. Un'idea è tale in virtù della sua formalità d'idea²⁵.

2. “Risulta di qui chiaro che la certezza non è altro che la stessa essenza oggettiva; cioè il modo in cui conosciamo l'essenza formale, è la stessa certezza”²⁶.

L'idea, che è tale in virtù della propria essenza formale, non può diventare certo metro di prensione oggettiva, che allorquando un'idea interviene a chiarirne lo statuto eidetico. L'idea, cioè, come tale non è certezza se non quando essa viene

²⁴ B. Spinoza, *TIE*, ed. cit., p. 21. Il passo latino lo si rinviene entro il par. 34: *Cum itaque idea Petri sit quid reale, habens suam essentiam peculiarem, erit etiam quid intelligibile, id est, objectum alterius ideæ, quæ idea habebit in se objective omne id, quod idea Petri habet formaliter, & rursus idea, quæ est ideæ Petri, habet iterum suam essentiam, quæ etiam potest esse objectum alterius ideæ, et sic indefinite.*

²⁵ Ancor più chiaramente, in *Ethica*, prop. 22, p. II, dim. (tr. it. citata – p. 145), si legge che “le idee delle idee delle affezioni seguono in Dio e si riferiscono a Dio nello stesso modo che le idee delle affezioni”. Il che, chiaramente, non è possibile dedurlo se non in virtù della costituzione formale dell'idea.

²⁶ B. Spinoza, *TIE*, loc. cit.; al par. 35 leggiamo: *Hinc patet, quod certitudo nihil sit præter ipsam essentiam objectivam; id est, modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo.*

mediata da una prensione eidetica che mira a comprenderne lo statuto formale. Ma l'idea mediatrice non è altro se non un'idea, e proprio per la sua costituzione formale. Non è dunque la genesi empirica dell'idea a fare della stessa un vaglio di certezza, ma un'idea, che partecipa del regime eidetico proprio delle idee.

Si è dunque stabilita la costituzione d'essere dell'idea. Si tratta di qualcosa che pertiene a quell'*esse formale* in cui si può dire l'idea stessa consista, e che di fatto permette la sussistenza dell'idea. La quale, in altro senso, non è dunque altro che la formalità stessa del suo verificarsi empirico, cosicché, per quel che ci riguarda, è la struttura entro la quale l'ideato può porsi a collocare l'ideato entro l'idea, e non certo l'ideato come derivato dall'empirico. In questo senso, si può dire che la dinamica generativa dell'idea non consiste affatto in una qualunque sorta di meccanismo astrattivo, quanto, piuttosto, in una concatenazione evenemenziale d'altra natura. Si tratta di concepire le idee secondo un principio magmatico di composizione ontologica: l'essere è eidetico, e non si dà a livello eidetico secondo una qualunque logica di natura e di carattere psicologici.

IV. Cenni sulla natura di Dio come natura

Occorre ora procedere ad una caratterizzazione più ampia degli assunti di cui si sostanzia l'opera di Spinoza, per cercare di collocare con maggior rigore la dottrina delle idee precedentemente delineata. In questo senso, occorre gettare un rapido sguardo alla prima parte dell'*Ethica*.

Alla proposizione 32 della prima parte, leggiamo che “La volontà non può essere chiamata causa libera, ma soltanto necessaria”²⁷. Siccome “la volontà è soltanto un certo modo del pensare, come l'intelletto”²⁸, come si legge nella dimostrazione (secondo una modalità assertiva, apodittica e lapidaria molto spinoziana, ma decisamente inconsueta per l'*Ethica*), essa è rigidamente determinata secondo un ordine causale rigoroso e necessario. Non a caso, infatti, è citata nella dimostrazione la proposizione ventottesima della medesima parte I, per cui

²⁷ B. Spinoza, E. Giancotti (a c. di), *Etica*, cit., p. 111. Il testo latino della proposizione è *voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria*.

²⁸ *Voluntas certus tantum cogitandi modus est*.

“Ogni cosa singolare, ossia qualunque cosa che è finita e ha una determinata esistenza, non può esistere né essere determinata ad agire se non sia determinata ad esistere e ad agire da un’altra causa che è anche finita e ha una determinata esistenza: e anche questa causa non può a sua volta esistere né essere determinata ad agire se non sia determinata ad esistere e ad agire da un’altra causa che è anch’essa finita e ha una determinata esistenza, e così all’infinito”²⁹.

La volontà dunque viene scandita nelle sue volizioni secondo l’ordine inconcusso e fermo con cui si concatenano le cose esistenti. Ma siccome dalle proposizioni sedicesima³⁰ e diciassettesima³¹ di questa prima parte era già stata ampiamente stabilita l’intrinseca inerenza di tale necessità alla natura stessa di Dio, esplicita come libertà, si può concludere che proprio tale libertà divina consiste nell’esplicazione della rigida necessità mediante la quale Dio è ciò che è. Dio è libero nella misura in cui esiste esattamente come esiste, per come esiste. In un simile contesto, risulta particolarmente significativo apprendere che “la potenza di Dio è la sua stessa essenza”³², come stabilito dalla proposizione 34 della stessa parte. Dunque, l’essenza di Dio, che è la libertà con cui si esprime *necessariamente*, coincide con la sua potenza. L’essenza di Dio è la potenza con cui egli (o, meglio, “esso”), nell’assoluta libertà di esistere che lo caratterizza come ente necessario, è

²⁹ B. Spinoza, E Giacotti (a c. di), cit., pp. 108-109. Si tratta, chiaramente, della resa in traduzione da parte di Giacotti del seguente passo: *Quodcunque singulare, sive quavis res, qua finita est, et determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum, et operandum determinetur ab alia causa, qua etiam finita est, et determinatam habet existentiam: et rursus hac causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, qua etiam finita est, et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum, et operandum, et sic in infinitum.*

³⁰ *Ex necessitate divina natura, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, qua sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.* [“Dalla necessità della divina natura, devono seguire infinite cose in infiniti modi (cioè, tutte le cose che possono cadere sotto un intelletto infinito)” – ed. cit., p. 101].

³¹ *Deus ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit* (“Dio agisce per le sole leggi della sua natura, e non costretto da alcuno” – *ibidem*); *c. I: Hinc sequitur I° nullam dari causam, quæ Deum extrinsece, vel intrinsece, præter ipsius naturæ perfectionem, incitet ad agendum* (“Da qui segue I. che non si dà alcuna causa che, o estrinsecamente, o intrinsecamente, spinga Dio ad agire, al di là della perfezione della sua natura” – ed. cit., p. 102); *c. II: Sequitur II° solum Deum esse causam liberam. Deus enim solus ex sola suæ naturæ necessitate existit (...), et ex sola suæ naturæ necessitate agit (...). Adeoque (...) solus est causa libera. Q.E.D.* (“Segue II. Che solo Dio è causa libera. Solo Dio, infatti, esiste per la sola necessità della sua natura (...) e agisce per la sola necessità della sua natura (...). E perciò Dio solo è causa libera. C.V.D.” – *ibidem*).

³² Si tratta della modalità in cui Giacotti rende il passo latino che suona *Dei potentia est ipsa ipsius essentia.*

ciò che è. Ma siccome Dio è nella misura in cui si esprime attraverso i suoi attributi, occorre ascrivere tale dinamica d'esistenza necessaria anche al pensiero, come regione ontologica identificativa di Dio in quanto esprimendosi secondo l'attributo del pensiero. In altri termini, la mediazione della già vista prop. 16, parte I ci consente di ascrivere la dinamica di necessità espressiva implicita nella libertà stessa di Dio, ai pensieri di Dio in quanto tali. Dunque Dio è ciò che pensa, nella misura in cui ciò che pensa segue dalla natura perfetta di Dio che coincide con la sua potenza d'essere. Il pensiero, dunque, in quanto *potenza* di Dio è essere; e in quanto *potenza di Dio* è ordinatamente.

Il presente assunto ci consente di comprendere con chiarezza maggiore la proposizione quinta della parte II, soprattutto in merito alla dimostrazione, che viene detta constare della sola proposizione terza della medesima parte II³³. La prop. 3, p. II recita: “In Dio si dà necessariamente l'idea tanto della sua essenza, quanto di tutte le cose che seguono necessariamente dalla sua essenza”³⁴. Dio, che è inteso come cosa pensante nello stesso testo della proposizione quinta, non può non produrre secondo l'ordine intrinseco della sua stessa necessità, quella perfezione che gli compete proprio *quatenus res cogitans*. L'idea, presente in Dio, della sua propria essenza³⁵, non può non implicare la perfezione (perfettamente) ordinata del pensiero come tale, che esprime una necessaria “modalità” dell'esistenza di Dio. Ecco allora in che senso l'idea – che è, come idea, l'essere formale dell'idea – non conosce come causa altro che Dio – e non, dunque, le cose esistenti – proprio in quanto Dio si esprime necessariamente sotto l'attributo del pensiero. Dunque le idee si generano autonomamente, in un autonomo regime dell'*essere* che è il pensiero come attributo di Dio. C.V.D., si sarebbe tentati di dire.

³³ La dimostrazione è in realtà bipartita. Esula dall'interesse della presente trattazione analizzare il percorso argomentativo alternativo a quello qui evidenziato proposto da Spinoza per giungere al contenuto della medesima proposizione quinta.

³⁴ Che in latino si trova come: *In Deo datur necessario idea, tam eius essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur.*

³⁵ Per Giancotti un'idea simile è quella del “modo infinito immediato”, secondo quanto lo stesso Spinoza asserisce in una lettera a Schuller del 29 luglio 1675 (Lettera LXIV, pp. 2128-2131, ed. Bompiani, cit.).

V. *Modelli ed ascendenze. Eventi e potenza.*

a. *Un primo modello*

Occorre dunque procedere ad una schematica caratterizzazione della modalità secondo la quale poter concepire (“immaginare”, nel senso scotiano del termine) la causazione eidetica in Spinoza.

Se ci si riferisce ai due corollari della prop. 17, p. I, già incontrata in precedenza, si potrà vedere ribadita la necessità di concepire la libertà di Dio come autodeterminazione di una legalità che non ammette trasgressioni. Dio, dunque, è libero nella sua azione assolutamente necessaria, e proprio in quanto agisce secondo la sola necessità delle sue leggi. Non si dà in Dio la possibilità di agire diversamente da come agisce, perché l’azione di Dio è connotata secondo il metro di una perfezione che non ammette deroghe all’ordine vigente. Dio, dunque, agisce secondo l’ordine perfetto di una realtà che, com’è noto, per Spinoza è perfezione³⁶. È questo, dunque, il senso secondo il quale interpretare la costituzione formale dell’essere dell’idea, come la statuizione della dipendenza dell’idea dalla sola natura di Dio, per come la sua perfezione la struttura, con il solo riferimento all’idea stessa. In altri termini, l’idea viene costituita come accade, per la rigida legge della determinazione invalsa in Dio come perfezione della natura. La *natura* dell’idea non sta dunque nell’ideato, quanto, piuttosto, nell’attributo stesso del pensiero, che traduce l’essenza di Dio e la sua libera necessità nell’ambito della costituzione e della determinazione eidetica.

“According to 2p5, ideas considered in their «formal being» – that is, as modes of thought, without relations to their objective contents – have their full causality [...] under the attribute of Thought, rather than depending causally on their objects”³⁷.

³⁶ Eth., def. 6, p. II: *per realitatem et perfectionem idem intelligo*.

³⁷ M. D. Wilson, *Spinoza's theory of knowledge*, in D. Garrett (a c. di), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, 1995, pp. 89-141; p. 96. Si appronta una traduzione di comodo (da imputare integralmente all’estensore della presente): “Secondo la proposizione 5 della parte seconda, le idee considerate nel loro «essere formale» – il che significa come modi del pensiero, senza legami con i loro contenuti oggettuali – hanno causalità compiuta [...] sotto l’attributo del Pensiero, piuttosto che dipendere per quanto concerne la causa dai loro oggetti”.

Dunque, in primo luogo, l'idea si pone come struttura prensionale di contenuto "oggettuale", a qualunque titolo s'intenda un simile contenuto – fisicalistico od eidetico che sia. L'idea è, cioè, precisamente questo contenuto intenzionale diretto al regime ideale della realtà. E lo è precisamente in quanto regime dell'essere dotato di realtà. Le idee, dunque, lungi dall'essere contenuti mentali di un soggetto si pongono come forme tensionali del divenire, che è cifra e costituzione della necessità stessa di Dio. Un'idea non appartiene alla mente come una chiave sta nella toppa o il pesce nell'acqua; l'idea, al contrario, si pone come la derivazione d'essere secondo la necessità geometrica del progresso dato a partire Dio, espresso secondo il metro del pensiero *e* dell'estensione.

b. Un antecedente, per chiarire

Sembra piuttosto fruttuoso, in questo senso, paragonare la posizione di Spinoza con quella di Guglielmo d'Ockham, teologo di XIV secolo, le cui posizioni riguardo la *potentia Dei ordinata* ricordano da vicino le dottrine espresse nell'*Ethica*.

Nella pregevolissima ricostruzione di parte del suo pensiero teologico, offertaci da Eugenio Randi ne *Il sovrano e l'orologiaio*³⁸, emerge il carattere centrale del pensiero di Ockham: contrastare la venatura assolutistica di cui si era voluto circondare Dio, sulle orme della teologia di matrice scotista. Non a caso, infatti, nell'opera di Randi, i due pensatori sono punto a punto contrapposti lungo quella faglia, piuttosto frastagliata invero, che si disegna a proposito del concetto di *potentia Dei*.

Ockham, in netta controtendenza rispetto alla temperie culturale dominante nel XIV secolo, afferma infatti che la potenza di Dio, l'onnipotenza, non deve essere considerata secondo il metro del "capriccio", della sovranità arbitraria, quanto secondo quello dell'assolutezza dell'ordine. Un'onnipotenza che è e resta tale, ma che viene privata di quei caratteri tipicamente scotistici³⁹ che pertengono alla sua

³⁸ La nuova Italia, Firenze, 1987.

³⁹ La derivazione di tale concezione "regale" dell'onnipotenza divina è da Randi rintracciata presso Pier Damiani, con il suo influentissimo *De divina omnipotentia*. Cfr. anche É. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Payot, Paris, 1952; tr. it. BUR, Milano, 2011, pp. 270-271: "Non dobbiamo introdurre in Dio le regole del discorso, né le leggi della dialettica, perché il sillogismo non s'adatta senza difficoltà al mistero della potenza divina; le

mutabilità e alla sua imperscrutabilità. Come si legge nell'*Opus XC dierum* e nel *Tractatus contra Benedictum*, opere “politiche” di Ockham, Dio deve essere considerato onnipotente *de potentia absoluta* solo nella misura in cui ha potuto scegliere l'ordine mediante il quale poi si è vincolato ad agire. Siccome cioè non può darsi in Dio mutamento alcuno, egli deve *ab aeterno* agire come agisce per l'intrinseca necessità della propria natura di attore razionale. Razionalità che, però, in Ockham, non esclude affatto la libera disposizione della scelta, che deve essere considerata, coerentemente, l'unico lascito concepibile in termini di *potentia Dei absoluta*. Dio, dunque, può *de iure* scegliere l'ordine che preferisce, ma *de facto* agisce come agisce per l'ordine intrinsecamente razionale della propria scelta. Ma tale distinzione tra piano “trascendentale” della *potentia Dei absoluta* e piano empirico (e provvidenziale) della *potentia Dei ordinata* – ossia dell'ordine assolutamente stabile mediante il quale Dio regge il mondo – non deve essere intesa alla stregua di un duplice possesso da parte di Dio. Scrive infatti Ockham nell'*Opus XC dierum*: *Unica tamen potentia realiter est in Deo, sed locutio est diversa.*

In questo senso, si apre la strada allo spinozismo più compiuto. Il piano trascendentale è deprivato di ogni funzionalità, per via della perfezione intrinseca di Dio stesso, che agisce come agisce “per le *sole* leggi della sua natura”. In questo modo, non risulta avere più senso alcuna speculazione circa una presunta trascendenza di Dio: non vi può essere trascendenza dove l'esistente reca in quanto tale il metro normativo della propria esistenza.

Come si esprime tutto questo sul piano del Pensiero? Semplicemente, con la formalità dell'idea, che è costituzione d'essere della stessa sul mero piano evenemenziale dell'attributo del Pensiero. Non vi può essere altra genesi, per l'idea, che quella che inerisce all'attributo stesso della *cogitatio*, che è determinato a produrre i propri modi secondo la rigida ed imm modificabile causazione divina.

E ciò è possibile solo in virtù del fatto che la costituzione d'essere dell'idea non consiste in uno psichismo, quale che sia, ma in un'autonoma regione dinamica e

necessità logiche delle nostre conclusioni non valgono per Dio”. È chiaro che il paradigma è antitetico a quello invalso nella letteratura spinoziana: è proprio la rigida geometria della concatenazione modale in Dio, che consente all'uomo di conoscerlo, e di conoscere in che termini l'intera filosofia vi partecipa.

causalmente indipendente della realtà, espressione della perfezione di Dio, cui l'uomo come grumo di eventi è chiamato a partecipare⁴⁰.

⁴⁰ Sul tema, sono fondamentali le opere di Carlo Sini, Gilles Deleuze, Michel Foucault e Toni Negri. In una genealogia discorsiva che non può qui neppure essere accennata, ci limitiamo a segnalare, presso questi pensatori, l'ubiqua preminenza di ciò che in letteratura è ricaduto sotto il nome di "pensiero della prassi", di chiara ascendenza hegel-marxista, secondo la via dell'interpretazione garantita dai filosofi dei Paesi a socialismo reale (Patočka, Kosík, Vaculík, Havel...). L'uomo è infatti "individualizzato" – secondo un tema caro a pensatori francesi quali Maurice Blanchot, Georges Bataille o Emmanuel Lévinas, sulla scorta di una certa lettura "denazificata" di Nietzsche – a partire dal regime pratico che è in grado di coordinare le sezioni discordanti dell'essere, nella sua altrimenti indistricabile statura eidetica ed essenziale. L'evento diviene la categoria mediante la quale operare la sussunzione teoretica di simili occorrenze individuative.

BIBLIOGRAFIA

Le opere di Baruch Spinoza sono state lette nelle seguenti edizioni:

Tutte le opere, a c. di Andrea Sangiacomo, Bompiani, Milano, 2010

Etica, a c. di Emilia Giancotti, PGreco, Milano, 2010

Trattato sull'emendazione dell'intelletto, a c. di Enrico De Angelis, SE, Milano, 2009

Studi consultati, citati e di riferimento:

A. COLLI, C. SELOGNA, *Fantasia immagine conoscenza. Uno studio sul De imagine di Giovanni Duns Scoto*, LED, Milano, 2011

G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les éditions de minuit, Paris, 1968; tr. it., *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata, 1999

ID., *Che cosa può un corpo?*, Ombrecorte, Verona, 2007

ID., *Spinoza – Philosophie pratique*, Les éditions de minuit, Paris, 1981, tr. it. *Spinoza filosofia pratica*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2016

M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Éditions Gallimard, Paris, 1966; tr. it. *Le parole e le cose*, BUR, Milano, 2018

D. GARRETT (a c. di), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995

É. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, Payot, Paris, 1952; tr. it. *La filosofia nel Medioevo*, BUR, Milano, 2011

F. MIGNINI, *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma, 1995

E. RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio*, La nuova Italia, Firenze, 1987

C. SINI, F. CAMBRIA (a c. di) *Spinoza o l'archivio del sapere*, Jaca Book, Milano,
2012