UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI SALERNO

Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale

Corso di laurea magistrale in Filosofia

TESI DI LAUREA

IN

FILOSOFIA MODERNA

Temi platonici e cartesiani nella teoria della conoscenza del primo Spinoza. La genesi del terzo genere di conoscenza

Relatore	Candidato
Ch.mo. Prof. Francesco Piro	Alessio Lembo
Correlatore	Matricola
Ch.mo Prof. Francesco Saverio Festa	0322600765

ANNO ACCADEMICO 2016-2017

Introduzione

I.

Il pensiero spinoziano può essere affrontato da due versanti: il primo, filologico, si attiene ai testi ed alle parole di Spinoza, il quale, dichiarando il suo rifiuto dell'autorità di Platone e Aristotele[1], sembra volersi opporre totalmente alla tradizione. Allo stesso tempo, tuttavia, è innegabile che Spinoza faccia riferimento a determinate fonti. Ma questo non basta nello studio di un autore così complesso. È necessario un secondo approccio, ermeneutico, che legga Spinoza indipendentemente dalle pretese di un'assoluta originalità. Solo così si può arrivare a delineare una ricostruzione storico-filosofica del suo pensiero, che ci faccia comprendere come egli dialoghi con la tradizione e come si sia arrivati alla formazione di un sistema che rappresenta un *trait d'union* tra pensiero antico e moderno. Agli inizi del '900 esplose in tutta Europa un rinnovato interesse per Spinoza: la sterminata letteratura che è stata prodotta da quel momento fino ad oggi, ha trattato pressoché ogni aspetto del pensiero spinoziano. Ciò che resta sempre problematico, tuttavia, è inquadrare Spinoza in un contesto storico-filosofico determinato. Alcuni studi, orientativamente a partire dal confronto tra Martial Gueroult e Ferdinand Alquié, nonché del loro più importante erede, Gilles Deleuze, hanno superato questa *impasse* a favore di letture più organiche. Su questo tipo di lettura il presente lavoro si basa.

Fondamentale è, nell'analisi di un'opera che vuole essere sistematica, trovare un punto di partenza, che giustifichi e rapporti tra loro tutti i punti della stessa. Qui si è scelto di usare come chiave di volta del pensiero spinoziano il ruolo della *conoscenza*[2]. Tracciando un

[1]Cfr. *Epistola LVI* a Hugo Boxel in B. SPINOZA, *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2009, p. 1479.

[2] «La riflessione nasce dall'esperienza del quotidiano. […] Quale bene cercare? Ciò che ci apre all'infinito, ciò che potenzia le nostre facoltà donandoci possibilità sempre nuove, qualcosa, insomma, che ci liberi da ogni schiavitù, da ogni cella, da ogni costrizione, restituendoci la libertà di essere noi stessi al di là di ogni finitudine, di ogni confine e vincolo che pretenda di segnare un limite inoltrepassabile alla nostra esistenza. La grandezza della filosofia di Spinoza sta precisamente nel fatto che tutto il suo pensiero muove alla ricerca di un tale bene. Anzi, meglio, muove alla ricerca delle *condizioni di possibilità* per esperire un simile bene. Poiché tale bene è un infinito sempre e infinitamente essente, Spinoza lo chiama *Dio*. La ricerca di queste condizioni

percorso che va dal *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* fino al *Trattato politico*, si tenterà di analizzare l'evoluzione del ruolo della conoscenza nella maturazione dell'opera spinoziana, cercando di fare chiarezza sulla sua effettiva importanza. Innanzitutto c'è da chiedersi se questo sia effettivamente il punto cardine della sua opera. Sicuramente bisogna sottolineare come l'emendazione dell'intelletto rappresenti un punto di partenza per Spinoza, che, fin da subito, pone una strettissima correlazione tra un'epistemologia e un prevalente interesse morale, che troverà nell'*Etica* la sua massima espressione. Tuttavia le prime tre opere di Spinoza sono profondamente diverse tra loro, e presentano alcune ambiguità, formali prima che speculative, che possono dare adito al lettore di avere ampi margini di interpretazione. Il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, ad esempio, si apre con un'introduzione biografica: la filosofia è qui presentata come un percorso individuale di miglioramento interiore attraverso la conoscenza, volto al conseguimento di una vita buona. È rintracciabile qui una possibile influenza di un certo "stoicismo agostiniano", con i relativi rimandi a tematiche platonico-aristoteliche. Il *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, al contrario, ha un contenuto più squisitamente ontologico, che funge da primo nucleo teorico dell'*Etica* (soprattutto della *Parte I*, scritta subito dopo la composizione di questo testo[3]). Tuttavia il metodo geometrico è solo abbozzato, e troviamo addirittura la presenza di due dialoghi, perfettamente in linea con i trattati di ontologia e teologia della tradizione ebraica (e non solo) medievale e rinascimentale. Infine, i *Principi della filosofia di Cartesio*, che sembrano dichiarare prepotentemente il rifiuto di qualsiasi pensiero precedente a quello di Descartes, in accordo con l'utilizzo del metodo geometrico.

Quali sono allora le fonti principali di Spinoza? Com'è noto è poco probabile trovare una risposta univoca. Spinoza, negli anni della sua formazione, conosce perfettamente e dialoga con: la filosofia tardo-scolastica, attraverso le interpretazioni di autori come Adriaan Heereboord; alcuni filoni della filosofia antica, filtrati attraverso le letture dello stoicismo; oltre ovviamente a Descartes, conosce bene Machiavelli, Hobbes e Bacon. Ma non bisogna mai dimenticare un fatto fondamentale: Spinoza è *ebreo*. Sia la sua formazione filosofica che il suo pensiero maturo si muovono completamente all'interno della cultura ebraica. A partire da questo punto fermo, la lettura delle fonti spinoziane si complica esponenzialmente. Il

---

rende necessaria un'indagine su Dio stesso, occorre chiederci se un tale Dio *esista davvero*, e in che misura ci possa essere dato di conoscerlo, *percepirlo*. L'*ontologia* e la *gnoseologia* – la riflessione su ciò che è l'Essere e su come lo si può conoscere – diventano dunque i due fondamenti principali dell'*etica* – cioè della dottrina del bene e del male, ossia del modo per condurre bene la vita» (A. SANGIACOMO, *Naufragi e approdi*, *Introduzione* a B. SPINOZA, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010, pp. 8-9).

[3] F. MIGNINI, *Introduzione* a B. SPINOZA, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, in B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 73.

pensiero ebraico, in un periodo che va dalla diffusione dell'Islam nel Mediterraneo al Rinascimento, si integra perfettamente, a seconda delle condizioni storico-politiche, con le culture dominanti (islamismo e cristianesimo). Ciò comporta un forte *sincretismo*, che rende difficile qualsiasi tentativo di isolamento di una singola fonte o corrente al suo interno. Molti sono stati i tentativi di trovare una precisa fonte ebraica di Spinoza[4], da Hasdai Crescas e Maimonide, fino a Abraham Herrera e Uriel da Costa. Nella presente ricerca, che, come detto, parte dal ruolo preminente del tema della conoscenza nell'opera spinoziana, si tenterà di far luce sui rapporti tra Spinoza e Leone Ebreo (Jehuda Abarvanel), mettendo a confronto il pensiero spinoziano con le istanze immanentistiche e intellettualistiche confluite nel Rinascimento. A partire da questo rapporto (Spinoza possiede alla sua morte una copia dei *Dialoghi d'amore* in spagnolo), si può indagare come in Spinoza siano presenti delle forti *basi platoniche*, seppur ampiamente filtrate. Questo restringimento di campo della ricerca risulta indispensabile un'opera così sistematicamente complesso, anche se, come detto, la risposta al tema delle fonti spinoziane *non può essere univoca*. Determinato il raggio d'azione della ricerca, appare fondamentale fornire alcune precisazioni.

II.

Una certa definizione di storia della filosofia prevede che ogni forma di pensiero sia indissolubilmente legata ad una precisa epoca storica, ad un preciso contesto ed all'appartenenza ad un determinato popolo[5]. Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, Hegel si sofferma lungamente sulla figura di Spinoza all'interno del quadro della filosofia moderna. L'elemento soggettivo introdotto dalla Riforma produce una nuova forma di pensiero, che si presenta in primo luogo come *metafisica*, ossia «la forma dell'intelletto pensante. […] Tendenza alla sostanza, per cui si afferma, contro il dualismo, una unica unità, un solo pensiero, al modo stesso in cui gli antichi affermavano l'essere»[6]. Queste metafisiche, invero bollate da Hegel come "acritiche", sono quelle di Descartes e del suo "svolgimento logico", appunto Spinoza. Afferma su quest'ultimo: «Spinoza – da ebreo quale egli era – annullò

[4] Uno degli ultimi, avente come oggetto proprio l'analisi della genesi del terzo genere di conoscenza è quello di Patrizia Pozzi (cfr. P. POZZI, *Visione e parola. Un'interpretazione del concetto di* scientia intuitiva. *Tra finito e infinito*, Franco Angeli, Milano 2012).

[5] Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III, t. 2, a cura di E. Codignola, G. Sanna, PiGreco, Roma 2015 p. 66.

[6] Ivi, pp. 68-69.

dunque completamente il dualismo che esisteva nel sistema cartesiano. Infatti questa profonda unità della sua filosofia, in cui lo spirito, l'infinito e il finito sono identici in Dio, non già come in un terzo, per quanto abbia avuto la sua espressione in Europa, è un'eco dell'Oriente. Con Spinoza per la prima volta l'intuizione orientale dell'identità assoluta è stata accostata immediatamente al modo di pensare europeo, e per essere più precisi alla filosofia europea, cartesiana, e introdotta in essa»[7]. Dunque possiamo considerare Spinoza, seguendo Hegel, come il più influente autore della modernità formatosi *fuori dall'ambito cristiano*. È proprio questa formazione *anomala*, per l'epoca, che gli permette di elaborare un pensiero che superi del tutto la grande problematica ontologica della filosofia occidentale cristiana, la relazione tra finito e infinito, tra trascendenza e immanenza, tematiche che risultano meno problematiche partendo da una teologia ebraica originaria[8]; ed è proprio questo superamento che porta alla formazione di una corrente interna alla storia dell'ontologia occidentale, quella di un *immanentismo assoluto*, che rappresenta il punto di partenza anche di tante filosofie contemporanee.

Tuttavia Hegel parla di condizioni storiche e politiche, non puramente religiose. *Si può davvero definire un pensiero partendo principalmente da un dato confessionale?* No di certo. La condizione degli ebrei a partire dal XVI secolo è qualcosa di peculiare che va analizzato più attentamente. La filosofia spinoziana parte da una *critica della religione*, da una forte pretesa di indipendenza conoscitiva da qualsiasi forma di sapere rivelato, critica che si sviluppa in un ambito ben preciso, quello dell'*eterodossia marrana*. Yirmiyahu Yovel sottolinea come «it is clear that a person who have been educated as a Christian and who then chose to return to Judaism, could not belong entirely or simply to either faith. He would of necessity be faced with enormous difficulties in reintegrating himself into the community which he indeed belonged, but whose daily life and deepest values and symbols were not

[7] Ivi, p. 104.

[8] «The ideas of purely transcendent God, of an afterlife and an afterworld, of a divine domain ontologically separate from ours, are posterior to the Bible and partly foreign to it. The biblical God is awesome, remote, and unseen, but nonetheless immersed in this world and in human affairs. His punishments and rewards are purely of this world; there is no hell or paradise, except an earthly paradise, the Garden of Eden, long lost (and perhaps one day retrieved – also upon earth). Meanwhile the Old Testament offers a Promise Land as the supreme religious restoration. God controls the earthly lives of individuals, the destinies of peoples, the course of the stars, the seasons, the oceans – all aspects of the actual world. God even has a worldly image in which he created man, and though no human being (save Moses) can look at it and live, the image, a visual entity, literally exists. The attempts of Maimonides and other Jewish theologians to explain it away allegorically are posterior to the Bible by over a millennium and a half» (Y. YOVEL, *Spinoza and other heretics. The adventures of immanence*, vol. II, Princeton University Press, Princeton 1989, p. 167). La *vicinanza di Dio* è il bene supremo dell'Ebraismo (cfr. H. COHEN, *Religione della ragione dalle fonti dell'Ebraismo*, a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, p. 74).

actually part of his experience»[9]. Reintrodurre i cosiddetti "nuovi ebrei" nella comunità significava rinunciare a quel processo di continuità storica vitale per la sopravvivenza della religione ebraica, e quindi del popolo stesso: durante il "Secolo d'oro olandese", le comunità ebraiche così profondamente radicate nella vita dello Stato vivono in periodo di profonda *crisi d'identità*[10]. Questa condizione porta con sé una forma di scetticismo nei confronti della tradizione, una "proto-secolarizzazione" di una religione che aveva, per una sua necessità intrinseca, vissuto poche forme di allontanamento dall'ortodossia. Yovel sottolinea come molti elementi concorrano a dare prova di una "ragione marrana" in Spinoza: il rifiuto della religione rivelata, un linguaggio e una condotta di vita ambigua[11], un alternativo percorso di salvezza. Proprio a partire da quest'ultimo punto, posizione dunque derivante da una necessità storica più che biografica, l'attenzione di Spinoza si sposta sul problema della conoscenza.

Ancor più affascinante è la lettura di Toni Negri. In *L'anomalia selvaggia*, parla di una doppia fondazione del pensiero spinoziano, una borghese e una rivoluzionaria[12]. Nella sua fondazione "borghese", il pensiero spinoziano è espressione: di una cultura giudaica "aperta al mondo", ma epurata dal finalismo teologico di carattere neoplatonico e dall'animismo naturalistico proprio del Rinascimento; di una cultura umanistico-rinascimentale, di cui tuttavia Spinoza rifiuta la produzione "artigianale" della creazione estetica di Bruno in nome di una concezione dell'essere che non si basi su alcune gerarchie, ma semplicemente sulla propria forza costitutiva. La definizione che Negri dà della genesi del primo pensiero spinoziano, *l'utopia borghese*, rappresenta uno dei punti di partenza di questo lavoro. Quello di Spinoza è un «pensiero rinascimentale in cui l'immanentismo naturalista è spinto al limite

---

[9] Y. YOVEL, *Spinoza and other heretics. The Marrano of reason*, vol. I, Princeton University Press, Princeton 1989, p. 6

[10] Questo può anche spiegare il carattere intransigente delle autorità ebraiche all'epoca di Spinoza. Scrive Cecil Roth: «Il potere dei *parnassim* (i sorveglianti eletti) era dispotico, così come appresero sulla propria pelle trasgressori come Benedetto Spinoza e Uriel Acosta. Sembrava quasi che qualcosa dello spirito che aleggiava nella penisola iberica fosse entrato nelle loro anime, tanto da indurli a creare un tribunale dell'Inquisizione in miniatura per loro uso e consumo» (C. ROTH, *Storia dei Marrani*, Serra e Riva, Milano 1991, p. 198).

[11] Yovel espone un'interpretazione interessante del carattere di Spinoza, seppur vagamente tendente allo psicologismo: «Like the Marranos he, too, had to conceal his deeper thought from the eyes of the general public. […] Duality of life of discourse is thus not only a pragmatic need but also a matter of principle and (as Nietzsche might say) of good philosophical taste. What cannot be vulgarized in principle should not be made accessible to the masses. […] *Caute* is the slogan of the son of the Marrano who, while proclaiming the antithesis of the Inquisition as his principle, knew that human nature cannot make possible a true sharing of truth, and that, therefore, tolerance (*inter alia*, the freedom to err or be subject to *imaginatio*) must be offered the multitude. […] This means that, without passing from *imaginatio* to *ratio*, the multitude will own transformed imagination, be held together by obedience to rational authority, producing the same behavior that reason would produce out of its own sources, so that externally they would coincide. This is the main goal of political organization and religious reform» (Y. YOVEL, *Spinoza and other heretics. The Marrano of reason*, cit., pp. 31-32).

[12] Cfr. A. NEGRI, *L'anomalia selvaggia*, in ID., *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2006, pp. 32-48.

di una concezione insieme assolutamente ontologica e assolutamente razionalistica. […] Eccoci dunque nel formale della sintesi spinoziana: il razionalismo e l'ontologismo assoluti prendono le dimensioni della religiosità. Ma essa percorreva già questo pensiero, dall'Eros di Platone al Demone di Diotima raccontato da Leone Ebreo»[13].

III.

Per analizzare nel dettaglio una singola parte del sistema spinoziano, appare comunque necessario interrogarsi sul "significato dello spinozismo", ossia una definizione del reale portato dell'ontologia spinoziana. Partendo dalla celeberrima definizione deleuziana della filosofia di Spinoza come filosofia dell'*espressione*, si può notare come ontologia e gnoseologia siano essenzialmente coimplicate: la sostanza si esprime negli attributi, i quali a loro volta esprimono un'essenza, "producono una cosa"[14]. Non è evidente questa implicazione nel momento in cui Deleuze afferma che «l'idea di Dio si esprime in tutte le nostre idee come origine e causa, cosicché tutte le idee riproducono esattamente l'ordine dell'intera natura»[15]?

Il concetto di espressione apre molti problemi nello studio di una possibile genesi del pensiero spinoziano: nel *Breve trattato*, sembrerebbe che la conoscenza possa semplicemente essere un'espressione "della cosa nella mente", un'*adaequatio rei et intellectus*[16]; in *Et*. II (prop. XLV), Spinoza adopera il termine *involvere* per definire i rapporti tra sostanza e attributi e tra attributi e modi[17]. Da qui nasce il problema. La filosofia che storicamente trova una sintesi tra espressione e implicazione, ci dice Deleuze, è il Neoplatonismo: la *complicatio* indica la mutua presenza dell'Uno nel molteplice e viceversa[18]. L'Ente assoluto si esplica mediante le essenze degli enti di cui è causa. Espressione uguale *immanenza della causa nel*

[13] Ivi, pp. 41-42.

[14] G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, a cura di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999, p. 10.

[15] *Ibid.*

[16] In *Breve trattato* II, 20, 4, Spinoza afferma: «Nella natura la cosa pensante è una sola, che è espressa in infinite idee, secondo le infinite cose che sono nella natura» (B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 179)

[17] «Ciascuna idea di qualunque corpo o cosa singola esistente in atto implica necessariamente l'essenza eterna e infinita di Dio» (B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 883).

[18] Questo è uno dei concetti chiave del Neoplatonismo rinascimentale. Cusano che, attraverso la Scuola di Chartres, legge Boezio, nota come in Dio vi sono tutte le cose ed egli sia in esse.

causato. Questa enunciazione del concetto di espressione, cardine del pensiero spinoziano, lo avvicinerebbe ad una sorta di emanazionismo. Il problema, che per primo pone Deleuze, è il modo in cui questa "immanenza espressiva" si sia sviluppata nel corso dei secoli, ritornando al concetto platonico di *μέθεξις* del partecipante nell'azione di un artefice[19]. Ma se Platone si concentra ancora sul partecipante, Plotino ribalta il problema, cercando un principio della partecipazione, ovvero il partecipato come causa di "movimento": in Plotino (*En*. VI 9, 2) la partecipazione diviene emanazione. Egli avrebbe del resto faticato a distinguere la causa immanente dall'emanazione[20]. Tuttavia una differenza c'è: laddove entrambe rimangono in sé per produrre[21], «se la causa emanativa rimane in sé, l'effetto prodotto non è in essa e in essa non rimane»[22] (l'Uno, nel trattato V 4 come nel *Timeo*, è *επέκεινα τῆς ουσίας*), allorché la causa immanente contiene il proprio effetto.

Spinoza sembra in un primo momento aderire a questa ambiguità di fondo: nel *Breve trattato* divide la causa efficiente in otto parti, delle quali la prima è la "causa emanativa" e la seconda "immanente e non transitiva"[23]. Questo passaggio è ripreso in un gruppo di proposizioni fondamentali della prima parte dell'*Etica* (prop. XVI-XVIII), nelle quali, però, la causa immanente diventa prevalente su quella emanativa, che produce esclusivamente in virtù della sua essenza; invece «Dio è causa immanente di tutte le cose, e non transitiva»[24]. Dio è causa efficiente delle cose. Il motivo per cui Spinoza non separa queste cause, almeno in un primo momento, è, secondo Deleuze, proprio il suo *antiscolasticismo*. «Spinoza sembra non tener conto di una distinzione che gli è nota: una causa immanente è detta possedere una causalità che si distingue dalla sua esistenza, mentre la causalità emanativa non si distingue dall'esistenza della causa. Ma è proprio questa grande differenza che Spinoza non può

[19] In Platone, chiaramente, le cose particolari partecipano delle idee. Cfr. PLATO, *Parm*., 130a.

[20] Nel trattato conclusivo delle *Enneadi* (VI 9), Plotino espone il concetto di essenza come unità: «tutti gli enti sono enti per l'Uno». Già nelle prime battute (I, 1-17) è evidente la presenza di una struttura gerarchica, che procede dall'*unico* principio *sovraintellettuale* al molteplice sensibile, poiché senza l'Uno non ci sarebbe l'Essere (il Nous), né tantomeno gli enti compresi nel circolo dell'ipostasi dell'Anima, in un rapporto di proporzionalità diretta tra essere ed unità. Colui che cerca l'Uno (l'"informe prima di ogni forma") deve fare come l'anima quando contempla se stessa, raccogliendosi in un'unità e allontanandosi dal sensibile (*ἀφελη πάντα*). Ciò è possibile in quanto il principio è immanente in noi (VI 9, III, 20), ma può essere conosciuto solo tramite una *parusia*: l'Uno ha questa presenza in tutti gli enti, ma non è nessuno di questi enti. È una presenza/assenza (*παρών μή παρεῖναι*, cfr. F. FERRARI, "*Un altro modo di vedere". Motivi e paradossi dell'estasi in Plotino*, in *Anima e libertà in Plotino*, a cura di M. Di Pasquale Barbanti, D. Iozzia, Cuecm, Catania 2009, pp. 113-135). L'*επιστροφή*, ritorno all'Uno, è successiva ad un doppio movimento di permanenza nella realtà stessa e di generazione di altro da sé (V 4).

[21] Cfr. *Breve trattato* I, 2, §24 (B. SPINOZA, *Opere*, cit., pp. 105-106).

[22] G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 133.

[23] *Breve trattato* I, 3 (B. SPINOZA, *Opere*, cit., pp. 114-115).

[24] B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 809.

accettare»[25], proprio perché la sua causa immanente non è transitiva, ossia gli effetti non costituiscono, al contrario che in Aristotele, una sostanza diversa dalla causa. A partire da questo dato Deleuze delinea il "significato dello spinozismo", ossia l'immanenza come principio: nel momento in cui la causa "cessa di emanare" e "l'effetto di somigliare", il distacco dal Neoplatonismo è compiuto, poiché «gli attributi realmente distinti invece di emanare da un'unità eminente, costituiscono l'essenza della sostanza assolutamente una. […] L'unità della sostanza e la distinzione degli attributi sono correlativi che costituiscono l'espressione nel suo insieme»[26].

La partecipazione dell'immanenza spinoziana si dà anche e soprattutto da un punto di vista *materiale*[27]: la sostanza è un tutto di cui gli attributi sono espressione qualitativa dell'essenza e i modi una "parte" quantitativa relativa all'attributo corrispondente. Il distacco da qualsiasi forma di Neoplatonismo avviene nel passaggio dall'infinito al finito: i modi introducono la quantità e quindi la divisione degli attributi infiniti in parti determinate. Secondo il corollario della proposizione XXIV della prima parte dell'*Etica*, l'essenza, oltre che l'esistenza, deriva dalla propria causa[28]. La domanda che ci si potrebbe porre, seguendo Deleuze, riguarda la creazione dalla *singolarità delle essenze*: come avviene dato che queste derivano da un'unica causa immanente ad esse? Questo è uno dei principali problemi della filosofia spinoziana, soprattutto nel *Breve trattato*. Ed è un problema che non solo attiene all'ontologia, ma anche alla gnoseologia. L'individualità è data unicamente dall'esistenza del modo, non dalla sua essenza. In sua assenza le essenze non si possono distinguere né dall'attributo né l'una dall'altra, poiché la distinzione fra essenza ed esistenza è soltanto modale, e non reale (è una distinzione estrinseca)[29].

---

[25] G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 135n.

[26] Ivi, p. 143.

[27] È essenziale ricordare che «le essenze dei modi non sono né possibilità logiche né strutture matematiche né tantomeno entità metafisiche, sono realtà fisiche. Spinoza intende dire che l'essenza, in quanto tale, possiede un'esistenza. […] Ogni essenza è essenza di qualcosa; un'essenza di modo è l'essenza di qualcosa che deve essere concepito nell'intelletto infinito. Non si può quindi dire che l'essenza sia un possibile, così come non si può dire che il mondo non esistente tenda, in virtù della sua essenza, all'esistenza» (ivi, p. 150).

[28] «Dio è la causa per la quale le cose non soltanto iniziano a esistere, ma perseverano anche nell'esistere, ossia (per usare un termine scolastico) Dio è causa dell'essere (*essendi*) delle cose. Infatti, sia che esistano sia che non esistano, ogni volta che consideriamo la loro essenza troviamo che essa non implica né esistenza né durata; perciò la loro essenza non può essere causa né della loro esistenza né della loro durata, ma [può esserlo] soltanto Dio, alla cui sola natura compete di esistere» (B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 814).

[29] Cfr. *Breve trattato*, App. II (B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 202).

IV.

Queste riflessioni su una possibile derivazione neoplatonica dell'ontologia spinoziana, non devono distogliere l'attenzione dal fatto che i principali rapporti tra queste due filosofie appaiono all'interno della teoria della conoscenza. Se è ammissibile che il fine della filosofia per Spinoza sia la processione sistematica verso la beatitudine, come trasformazione delle passioni in azioni, il mezzo della "liberazione" è senz'altro la conoscenza, tema centrale fin dal *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*. È qui che la descrizione dei modi della conoscenza assume un aspetto "quasi platonico". Come nel sesto libro della *Repubblica*, in cui Platone divide la conoscenza in *εἰκασία, πίστις, διάνοια, νόησις*[30], così Spinoza (§ 18) elenca 4 modi del conoscere, "percezioni": in base a segni convenzionali o per sentito dire; per esperienza vaga dell'intelletto, ossia non confrontabile con altre; in cui l'essenza di una cosa è determinata da altro, ossia inferita da qualche causa; in virtù della sua sola essenza o della causa più prossima[31]. Qual è il punto di contatto?

Man mano che matura il suo pensiero, Spinoza imprime sempre un maggior distacco tra intelletto e ragione, differenza che appare evidente nel passaggio dai quattro generi del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* ai tre del *Breve trattato*. «La conoscenza razionale non è un'esperienza diretta, e, siccome non è un'esperienza diretta, essa non può produrre l'unione con la cosa conosciuta. Il secondo genere di conoscenza non ha l'immediatezza del "sentire e del godere". La conoscenza razionale riguarda qualcosa che rimane "fuori di noi", mentre nel terzo genere di conoscenza, la cosa si trova "dentro" di noi. […] Dove la ragione fallisce riesce invece l'intelletto, e proprio perché la conoscenza intellettuale "non deriva da qualcos'altro, ma da un'immediata manifestazione dell'oggetto stesso"»[32]. Emanuela Scribano parla di una teoria dell'intuizione simile a quello formulata da Duns Scoto, che, più che al modello cartesiano, guardi al platonismo agostiniano. Intuizione che, forse più chiaramente nel *Breve trattato* che nell'*Etica*, si oppone alla scienza: divenendo un "ideale di sapienza", non è una conoscenza astratta, base del metodo scientifico cartesiano, ma un'esperienza interiore che ha come scopo non la conoscenza stessa ma la liberazione morale

[30] PLATO, *Resp.* VI, 511a- 511e. Cfr. anche PLATO, *Crat*., 384d.
[31] Cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 31.
[32] E. SCRIBANO, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma 2006, p. 254. Cfr. *Breve trattato* II, 4, 2; II, 26, 6 (B. SPINOZA, *Opere*, cit., pp. 139-140, 192).

dalle passioni[33]. La fondamentale dimostrazione di Filippo Mignini, che prevede che il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* sia anteriore al *Breve trattato*[34], rende falsa l'inferenza in voga agli inizi del '900, la quale prevedeva un'iniziale influenza neoplatonica (*Breve trattato*) subito superata dalla scoperta del cartesianesimo. La datazione di Mignini è fondamentale proprio perché ci dimostra come l'influsso "platonico" non sia un giovanile errore di Spinoza, ma un passaggio fondamentale nell'evoluzione del suo pensiero. Scribano così definisce il *platonismo spinoziano*: «la posizione di Spinoza è la ripresa estrema della tesi neoplatonica e agostiniana secondo la quale ogni qual volta si conoscono verità universali e necessarie le si conoscono in Dio, e ciò è possibile perché una parte della mente umana, quella che ha per ideato l'essenza del corpo, si trova collocata in un mondo diverso da quello nel quale si svolge la percezione sensibile». Dunque «ogni qual volta la mente accede alla conoscenza vera, essa ha anche la consapevolezza di aver raggiunto la dimensione dell'eternità: questa consapevolezza diviene una sensazione e un'esperienza. […] L'eternità della mente può rimanere un sentimento latente e non consapevole, oppure può plasmare gran parte dell'attività cosciente. […] Spinoza anche in questo ragiona platonicamente: solo l'eterno conosce l'eterno. Il che, retrospettivamente, aiuta a capire l'asserzione del *Breve trattato* secondo la quale l'intelletto è in Dio e dipende da Dio [BT II, 24, 12]». Infine «il contatto con Dio, nella conoscenza intuitiva di Spinoza, produce anch'esso un effetto legato alla conoscenza, l'amore intellettuale. […] In Spinoza, il Dio-natura, l'immanentismo, non ha in nulla modificato la sostanza della convinzione platonica e neoplatonica che la mente umana viva in una dimensione eterna grazie alla quale soltanto essa è messa in grado di conoscere "le cose fisse ed eterne" [TEI, §100]»[35].

Diverso è il punto di vista di Yovel. Egli nega che ci possa essere un *salto* tra le due forme vere di conoscenza: prima viene la conoscenza delle leggi esterne, fino al raggiungimento di un *point of saturation*, poi «by an intuitive flash all the causal information is now reprocessed in a new synthesis that lays bare the particolar essence of the thing and the inerent way in which it flows by a logical necessity from one of nature's attributes»[36]. Yovel parla di un "semimistico elemento rimanente", rispetto ad un presunto pieno misticismo del *Breve trattato*, assimilabile al passaggio dalla διάνοια al νούς della *Repubblica*, ossia un

[33] Cfr. E. SCRIBANO, *Angeli e beati*, cit., p. 256.

[34] Cfr. F. MIGNINI, *Per la datazione e l'interpretazione del «Tractatus de intellectus emendatione» di Spinoza*, in «La Cultura», 17, 1979, pp. 87-160; ID., *Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del «Tractatus de intellectus emendatione»*, in *Spinoza nel 350º anniversario della nascita*, a cura di E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 515-525.

[35] E. SCRIBANO, *Angeli e beati*, cit., pp. 274-275, 279-280, 284.

[36] Y. YOVEL, *Spinoza and other heretics. The Marrano of reason*, cit., pp. 156-157.

passaggio «from the account of word through the discorsive science to the vision of the eternal essences. And for Spinoza, as for Plato, intuitive reason presupposes scientific knowledge as a necessary condition»[37]. La causa transitiva, "negata" a Dio dalla proposizione XVIII della prima parte dell'*Etica,* ritorna comunque nelle leggi meccaniche che regolamentano l'ordine finito dell'universo fisico. In questo modo Spinoza "*handles dualities*", in un processo che parte sempre all'altezza della conoscenza scientifica dei modi finiti, che tuttavia sarebbe incompleta senza la verticalizzazione ontologica delle cause, che gli permette di «mantein his radical monism while avoiding Parmenide's result or Hegelian-like dialectis»[38]. È evidente, comunque, che tutte le possibili forme di dualismo in Spinoza, dalla diversa natura della causalità al parallelismo, non siano "dualismi effettivi". Com'è noto, il processo verticale di causalità fa si che i modi finiti possano essere eterni come la causa (sostanza) da cui derivano, in un processo che non è né creativo né emanativo ma di dipendenza ontologica (e quindi anche logica) delle cose finite dall'essenza della sostanza, essenza che implica anche l'esistenza. Spinoza è pur sempre figlio della Rivoluzione scientifica: «universal essence is a fiction, an empty word. But essences do exist as particolar essences. Each individual thing in the universe has its own essence, by which its specifity is constituted. The essence of a particular thing is the unique place it occupies in reality. […] A thing's particular essence is ontologically equivalent to the process of its determination. Particular essences exist actually (*formaliter*) in God and are presented as ideas in the infinite intellect»[39]. Per Yovel, questo processo di *particularization of himself* di Dio in singole essenze (che saranno comunque eterne e necessarie), rende queste ultime simili alle idee di Platone.

Si può notare come sia Scribano che Yovel (oltre i già citati passaggi di Deleuze e Negri) giungano, seppur partendo da posizioni diverse fra loro, a notare un qual certo platonismo di fondo nella genesi della conoscenza spinoziana.

V.

[37] *Ibid.* Cfr. *Et.* I, XXV.
[38] Ivi, p. 159.
[39] Ivi, p. 162. Cfr. *Et.* I, XVI, coroll.; V, XXIX, schol.

Il presente lavoro, dunque, intende partire dalla riflessione sulla teoria della conoscenza spinoziana, indagandone la genesi e lo sviluppo; partendo dall'enunciazione dell'*amor Dei intellectualis*, inoltre, pone l'accento su un possibile rapporto tra la gnoseologia spinoziana e i *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo. In conclusione, cercherà di stabilire quale sia la vera importanza della conoscenza nel sistema spinoziano. Ai fini della beatitudine è sempre *necessario e irreversibile* il processo di emendazione?

Si potrebbe azzardare che il tema della conoscenza, in alcuni punti del pensiero spinoziano, sia lasciato da parte. Se è vero che l'etica, «se vuole davvero pervenire all'amore per l'ente infinito, non possa che farsi gnoseologia»[40], è pur vero che quest'etica non può mai essere scissa dalla sua dimensione sociale e politica. Sangiacomo parla del *Trattato teologico-politico*, opera che va letta in continuità con l'*Etica*, come di una *critica della ragione impura*, una «necessità di non abbandonare tutto ciò che differisce dalla pura conoscenza razionale, né di cancellarlo, ma anzi consapevolezza della necessità di doverci fare i conti, e tanto più da vicino più si mostrerà arduo e duro il cammino indicato dalla ragione *pura*. L'*emendatio* si fa meno radicale, scende a patti con i modi di conoscenza prima accantonati in quanto forieri di errori, venendo ad individuarne invece la misura e la portata della loro utilità, nonché della loro possibile validità»[41]. Tuttavia anche nella pura speculazione ontologica la potenza assoluta della conoscenza viene, talvolta, implicitamente messa in discussione. Considerando, ad esempio, *cosa sia* il Dio di Spinoza, "l'Ente assolutamente infinito, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi" della definizione 6 di Etica I, viene *dimostrato ma non definito*. È possibile definire Dio? Spinoza lo dà per presupposto. L'*Etica* non parte dalla definizione di Dio, ma dalla realtà autosufficiente della *causa sui* e dalle cose finite che si trovano al suo interno. Se Dio fosse definibile, ciò significherebbe che la mente è in grado di andare oltre la sostanza. Ciò è senz'altro possibile, ma Spinoza, *caute*, non si inoltra nella questione.

È ancora Sangiacomo a fornirci l'immagine dello sforzo immane che rappresenta il pensiero spinoziano, il "naufragio" che tenta di evitare e "l'abisso" che esso stesso crea:

---

[40] A. SANGIACOMO, *Naufragi e approdi*, cit., p. 28.

[41] Ivi, p. 54. D'altronde, rimanendo in ambito politico, «chi cerca di pensare la storia deve tenere in debito conto la crudezza e la spietatezza di essa e l'inevitabile priorità delle passioni, degli interessi e dei pregiudizi, connessi alla natura umana. Ma deve tenere anche in debito conto le possibilità costruttive e di auto-trascendimento del genere umano, le sue impreviste capacità di conservare le conquiste culturali, di costruire universi simbolici e di ringiovanire le dimensioni invecchiate della vita. Considerate solo il primo di questi due aspetti e ritornerete a Spinoza, ma forse a uno Spinoza intristito, pessimista, senza *amor Dei intellectualis* e senza fiducia nelle possibilità di guida della ragione. Concentratevi solo sul secondo e vi chiuderete in una gabbia idealistica e antropocentrica, tutta intonata alla massima fiducia nell'agire e nel progredire» (M. CAMBI, F. PIRO, *Introduzione* a A. MONTANO, *Ontologia e storia. Vico* versus *Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 2015, pp. 13-14).

«Spinoza non è per nulla il filosofo che sacrifica gli individui all'unicità della sostanza, ma colui, piuttosto, che per primo, innalzando la più assoluta concretezza di quegli stessi individui alla dignità di *carne e sangue* dell'infinito, li rende per la prima volta visibili nella loro ineffabile e inquietante infinitudine. Ecco, ancora, l'abisso su cui corre il pensiero di Baruch: lui, da sempre negatore di ogni forma di *epoché* o di *scepsi*, dovrebbe finire per riconoscere la necessità di un'*epoché* o di una *scepsi* di fatto ben più radicali di quelle proposte dallo stesso Cartesio. Oppure, meglio, incamminarsi sulla via di una ridefinizione dei rapporti tra conoscenza adeguata e inadeguata, e quindi tra verità e falsità, nonché del senso di quella libertà che si può fondare su tali presupposti. Ma procedere in queste direzioni significherebbe innanzitutto ammettere la legittimità del problema, ammissione che Spinoza vuole invece assolutamente evitare. La fatica del tentativo e il permanere di un certo margine di aporeticità negli esiti, danno pienamente la misura della difficoltà e dell'altezza della sfida posta»[42].

Il presente lavoro intende cercare di fare chiarezza sull'aporeticità del ruolo della conoscenza nel sistema spinoziano, chiedendosi, con Leo Strauss, se «è davvero necessario che l'insegnamento più universale e fondamentale di un libro sia proprio quello espresso con maggior chiarezza»[43]. Il messaggio più profondo della filosofia spinoziana, enunciato nella celeberrima *Epistola XXX* a Henry Oldenburg[44], non è forse un invito ad abbandonare qualsiasi fissità del pensiero ed aprirsi ad una continua ricerca?

---

[42] Ivi, pp. 86-87.

[43] L. STRAUSS, *Come studiare il* Trattato teologico-politico *di Spinoza*, in ID., *Scrittura e persecuzione*, a cura di G. Ferrara, Marsilio, Venezia 1990, p. 143.

[44] «Queste masse armate non mi fanno né ridere né piangere, ma piuttosto mi muovono a filosofare e a osservare più attentamente la natura umana. Non mi credo lecito, infatti, di deridere la Natura e meno ancora di deplorarla, se penso che gli uomini, come tutto del resto, non sono che parte della Natura, e io ignoro in che modo ciascuna parte si accordi col suo tutto e in che modo si connetta con tutte le altre. E soltanto al difetto di questa conoscenza si deve se talune cose naturali, da me non percepite se non in maniera così mutila e parziale da non conformarsi alla nostra mentalità filosofica, prima d'ora mi apparivano vane, disordinate e assurde. Lascio, dunque, che ognuno viva a suo talento e chi vuol morire muoia in santa pace, purché a me sia dato di vivere per la verità» (B. SPINOZA, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974, pp. 163-164).

Capitolo I

Genesi e struttura della *scientia intuitiva*

Il concetto di *scientia intuitiva* rappresenta il culmine della trattazione spinoziana sulla conoscenza, centrale nell'elaborazione del suo sistema[45]. Ciò non vuole dire, ovviamente, che la formulazione di tale concetto sia immediatamente chiara nell'esposizione e che non sia sottoposta ad una certa evoluzione, dalla prima fase giovanile del *corpus* spinoziano fino alla maturità. A tal proposito, in questo capitolo, si intende indagare la *genesi* dell'ultimo genere di conoscenza, al fine di comprenderne meglio la *struttura* finale, partendo dalle prime due opere di Spinoza: il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* e il *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*. Tuttavia, risulta difficile e forzato parlare di un *corpus* giovanile in senso cronologico. Presumibilmente, tra la fine della composizione del *Breve trattato* e l'inizio di quella dell'*Etica* passa infatti molto poco tempo[46].

Per cominciare la trattazione sulla forma più alta di conoscenza è necessario fare una distinzione tra i tre concetti che più spesso ad essa vengono associati: la *scientia intuitiva*, l'*amor Dei intellectualis* e la conoscenza *sub specie aeternitatis*[47]. Il primo è propriamente l'ultimo genere di conoscenza, consistente nell'unione immediata con la cosa conosciuta, funzione somma dell'intelletto. Nella sua definizione matura dell'*Etica* è ciò che «procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose» (*Et*. II, XL, s*ch*. II). Il secondo nasce dal terzo genere, che ne è logicamente anteriore:

> qualunque cosa intendiamo mediante il terzo genere di conoscenza, ne proviamo diletto, e certamente in associazione all'idea di Dio come causa. […]

[45] Per una trattazione puntuale, chiara ed esaustiva su cosa sia e cosa rappresenti la *scientia intuitiva* all'interno dell'opera spinoziana, cfr. F. ALQUIÉ, *Il razionalismo di Spinoza*, Mursia, Milano 1981, pp. 166-169.

[46] Dato che nel febbraio 1663, nel circolo spinoziano, si discute già della prima parte dell'*Etica*, come si evince dall'*Epistola VIII* a Simon De Vries (cfr. B. SPINOZA, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974, pp. 69-72), si può dedurre che quest'ultima sia stata scritta nel 1662, ossia subito dopo la composizione del *Breve trattato*.

[47] Il termine "conoscenza" (sostantivizzazione del soggetto latino *mens*) non è l'unico soggetto riferito al *sub specie aeternitatis*. Spinoza parla anche di *concipere*, *involvere* o *exprimere*. (Cfr. P. DI VONA, *La conoscenza «sub specie aeternitatis» nell'opera di Spinoza*, Loffredo, Napoli 1995, pp. 25-26).

> Dal terzo genere di conoscenza sorge necessariamente l'amore intellettuale di Dio. Infatti da questo genere di conoscenza sorge (per la proposizione precedente) la gioia, associata all'idea di Dio come causa; cioè (AD6) l'amore di Dio, non in quanto lo immaginiamo come presente (5P29), ma in quanto intendiamo che Dio è eterno. Questo è ciò che chiamo amore intellettuale di Dio [*Et.* V, XXXII e coroll.][48].

Come si può notare, la *scientia intuitiva* viene definita attraverso la relativa affezione. Questo è, in maniera costante nelle opere spinoziane, un problema significativo, che dovrà essere analizzato dettagliatamente. Prima di fare ciò, resta da definire il terzo concetto citato sopra, la conoscenza *sub specie aeternitatis*, «quanto c'è di più propriamente spinoziano nell'idea che il filosofo olandese si fece della ragione»[49], il vero elemento di differenziazione all'interno della gnoseologia spinoziana, la quale, superando le nozioni comuni e gli universali, sottrae l'autore dal poter essere considerato un semplice interprete della Scolastica e dello Stoicismo[50]. Per analizzarne il significato, si può fare riferimento a *Et.* V, XXXVI, in cui Spinoza riunisce i concetti:

---

[48] B. SPINOZA, *Etica*, in ID., *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2009, p. 1077. Fondamentale è l'originale lettura di Paolo Cristofolini, che nota come il terzo genere di conoscenza abbia «come proprio oggetto il mondo umano, per lo più designato con il riferimento alla prima persona plurale (*nos, mens nostra*, ecc..). Qui il presupposto della *ininfluenza* reciproca tra soggetto e oggetto non può avere luogo. Il nos è una relazione dinamica soggetto-oggetto, e può essere studiato non in una sua statica configurazione, bensì unicamente nel suo trasformarsi. La scienza intuitiva è conoscenza di transizioni, e il modello che Spinoza ce ne ha fornito è dato dalla teoria delle passioni intese non come stati o condizioni dell'animo, bensì come *passaggi* da una condizione a un'altra» (P. CRISTOFOLINI, *Nove sintesi*, in ID., *La scienza intuitiva di Spinoza*, Morano, Napoli 1987, pp. 223-224).

[49] P. DI VONA, *La conoscenza «sub specie aeternitatis» nell'opera di Spinoza*, cit., p. 7. Nelle proposizioni XXXIX-XXXIII della parte V dell'*Etica*, Spinoza afferma che: «Tutto ciò che la mente conosce sotto l'aspetto dell'eternità, lo conosce non perché concepisce l'attuale presente esistenza del corpo, ma perché concepisce l'essenza del corpo sotto l'aspetto dell'eternità. […] La nostra mente, in quanto conosce sé e il corpo sotto l'aspetto dell'eternità, ha necessariamente la conoscenza di Dio, sa di essere in Dio e di essere concepita per mezzo di Dio. […] Il terzo genere di conoscenza dipende dalla mente come causa formale, in quanto la mente stessa è eterna. […] Qualunque cosa intendiamo mediante il terzo genere di conoscenza, ne proviamo diletto, e certamente in associazione all'idea di Dio come causa. […] L'amore intellettuale di Dio, che sorge dal terzo genere di conoscenza, è eterno» (B. SPINOZA, *Etica*, cit., pp. 1074-1077).

[50] Andrea Sangiacomo nota che «occorre però iniziare a sottolineare che questo genere di conoscenza non ha nulla di *mistico* o che esuli dalla razionalità, richiedendone un suo superamento. Ben al contrario, nasce e si radica in un'esigenza profondamente razionale e logica, anzi strettamente *filosofica*: quella di trovare un modo per conoscere le cose immediatamente e allo stesso tempo in modo completo, cioè senza ricorre a un terzo attraverso cui passare per giungere a tale conoscenza, il quale senz'altro limiterà la conoscenza stessa a ciò che tramite esso è possibile conseguire. L'immediatezza della conoscenza intuitiva non è qualcosa che piova dal cielo o giunga per illuminazione improvvisa. Piuttosto, si tratta di definire il *metodo* – il *sentiero* – del suo conseguimento, il modo cioè, per far sì che l'intelletto giunga effettivamente a conoscere l'intera realtà in cui è immerso, in quel modo che già può esperire quando conosce adeguatamente le verità matematiche. L'oggetto del metodo è dunque ciò che rende vera una conoscenza, in tal senso il metodo è idea dell'idea vera, conoscenza riflessiva della verità, tale da determinare le condizioni e definire, parimenti, in cosa consista la non verità. […] La conoscenza metodica porta cioè a riconoscere che per fondare un discorso vero occorre fondare tale discorso sull'idea dell'ente perfettissimo» (A. SANGIACOMO, *Naufragi e approdi*. *Introduzione* a B. SPINOZA, *Tutte le*

> l'amore intellettuale della mente verso Dio è lo stesso amore di Dio, con il quale Dio ama se stesso, non in quanto infinito, ma in quanto può essere esplicato mediante l'essenza della mente umana considerata sotto l'aspetto dell'eternità; cioè l'amore intellettuale della mente verso Dio è parte dell'amore infinito con il quale Dio ama se stesso[51].

Seguendo l'interpretazione data da Piero Di Vona, «Dio può essere spiegato mediante l'essenza stessa della mente umana considerata *sub specie aeternitatis*. Ma allora, se è così, Dio stesso mediante l'essenza della mente umana viene considerato *sub specie aeternitatis*? […] Spinoza ha scritto in modo tale che in questo testo può prodursi, e forse deve persino prodursi, l'identificazione, e perciò lo scambio speculativo, tra il soggetto gnoseologico ed il soggetto ontologico del *sub specie aeternitatis*. Dio può essere spiegato considerando l'essenza della mente umana *sub specie aeternitatis*, ma insieme non sembra poter essere semplicemente il passivo oggetto di tale spiegazione, poiché è lui stesso che si esplica mediante l'essenza della mente umana considerata *sub specie aeternitatis*»[52], laddove per "essenza della mente umana", Spinoza intende ogni idea dell'essenza di un corpo umano esistente nel pensiero. Sempre Di Vona ricorda come non ci sia una relazione aperta e chiara tra la *scientia intuitiva* e la conoscenza *sub specie aeternitatis*, ma «che poi a buon diritto la scienza intuitiva e il terzo genere di conoscenza veggano *sub specie aeternitatis*, questa è una conclusione certo fondata dagli storici e dagli interpreti, ma mai suffragata da una dichiarazione esplicita di Spinoza. Questi dice che solamente il terzo genere della conoscenza dipende dalla mente come causa adeguata e formale *quatenus Mens ipsa aeterna est*»[53]. In conclusione, «Spinoza ha evitato di affermare l'esistenza di un rapporto diretto ed immediato della contemplazione *sub specie aeternitatis* con il terzo genere della conoscenza e con la scienza intuitiva. Al contrario, egli ha affermato e dimostrato questo rapporto diretto ed immediato del *sub specie aeternitatis* con la ragione e col secondo genere della conoscenza. In compenso possiamo osservare che, quanto meno nella tesi della proposizione 36 della parte

---

opere, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010, pp. 14-15). Questo punto di partenza è completamente *anticartesiano*: non parte dal *minimum* di certezza, ma dal massimo possibile.

[51] B. SPINOZA, *Etica*, in ID., *Opere*, cit., p. 1079.

[52] P. DI VONA, *La conoscenza «sub specie aeternitatis» nell'opera di Spinoza*, cit., pp. 26-27.

[53] Ivi, p. 41.

V, Spinoza ha affermato il rapporto della contemplazione *sub specie aeternitatis* con l'amore intellettuale di Dio»[54].

Dunque, alla luce di quanto affermato, se si possono facilmente assimilare i concetti di *scientia intuitiva* e di *amor Dei intellectualis*, ciò appare quanto meno complicato per il *sub specie aeternitatis*, che, per questo motivo, non verrà assolutamente usato come sinonimo dei primi due.

1. Il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*

Il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, «incompiuto e difettoso»[55], è universalmente considerato, a partire dallo studio di Filippo Mignini[56], la prima opera di Spinoza. Il testo fu scritto presumibilmente tra il 1656 e il 1660, in un periodo in cui Spinoza, appena espulso dalla comunità ebraica e costretto a lasciare Amsterdam, iniziava lo studio della filosofia cartesiana e delle relative fonti. Dopo l'iniziale definizione programmatica della sua idea di filosofia, fatta in prima persona e dunque derivante da un'esperienza di vita, il *Trattato* espone fondamentalmente il metodo che ne sta alla base. La parte centrale del testo (§§ 18-29) è dedicata all'esposizione dei generi di conoscenza, che, in questa prima stesura della sua teoria della conoscenza, sono quattro[57] e sono definiti come *perceptio*, ossia "modo di percepire" (§18)[58]. I primi due modi di percepire sono «per sentito dire o per qualche segno convenzionale», come la conoscenza del giorno della mia nascita, e per «esperienza vaga», la

[54] Ivi, p. 95. Sull'argomento cfr. P. POZZI, *Visione e parola. Un'interpretazione del concetto spinoziano di* scientia intuitiva. *Tra finito e infinito*, Franco Angeli, Milano 2012, pp. 17-35, 161-180.

[55] B. SPINOZA, *Avvertenza al lettore*, in ID., *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, in ID., *Opere*, cit., p. 23.

[56] Cfr. F. MIGNINI, *Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del* Tractatus de intellectus emendazione, in *Spinoza nel 350º anniversario della nascita*, a cura di E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 515-526.

[57] Quattro sono anche i modi della conoscenza della gnoseologia platonica, esposti nel sesto libro della *Repubblica* (cfr. PLATO, *Resp.* VI, 511a- 511e. Cfr. anche PLATO, *Crat*., 384d), e, conseguentemente, in quella aristotelica (cfr. *De Anima* III, 3, 428a, 4-5). Quadripartizione che diventerà tripartizione nella tradizione medievale, fino ad attestarsi su una posizione molto simile a quella di Spinoza (Wolfson, ad esempio, effettua un paragone molto stretto tra i tre generi di Spinoza e quelli di Cusano. Cfr. H. A. WOLFSON, *The philosophy of Spinoza*, vol. II, Meridian Books, New York 1958, p. 133).

[58] Cfr. B. SPINOZA, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, in B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 30.

certezza della morte: sono chiaramente inadeguati, in quanto «l'esistenza singolare di una cosa non è conosciuta se non in quanto ne è nota l'essenza» (§26)[59]. Questi due modi, qui tenuti separati, verranno accorpati nel *Breve trattato* e nell'*Etica*, dando vita alla definitiva tripartizione dei generi.

Il terzo modo di percepire è «la percezione nella quale l'essenza di una cosa è conclusa da un'altra cosa, ma in modo inadeguato», ossia l'inferenza di una causa generale da qualche effetto (causa del sentire il proprio corpo sarebbe l'unione di quest'ultimo con l'anima) oppure la deduzione dell'essenza dalle proprietà dell'universale[60] (date le proprietà della vista, deduco che il sole è più grande di come appare). Dice Spinoza in una nota del § 21:

> tale conclusione, benché sia certa, tuttavia non è abbastanza sicura se non per quelli che prestano massima attenzione. […] Concependo le cose così astrattamente, non invece mediante la vera essenza, subito vengono confusi dall'immaginazione. Infatti, quel che in sé è uno, gli uomini lo immaginano molteplice, e a quelle cose che concepiscono in modo astratto, separato e confuso, impongono dei nomi che usano per significare altre cose più familiari. Perciò accade che immaginano queste cose allo stesso modo con cui sono soliti immaginare quelle alle quali imposero tali nomi la prima volta[61].

---

[59] Ivi, p. 35.

[60] Cfr. Ivi, p. 32. Come argomenta dettagliatamente Gilles Deleuze, qui è forte la polemica con Aristotele (dall'universale al particolare è il metodo sintetico-deduttivo) e Descartes (ricavare una causa da un effetto percepito chiaramente è il metodo analitico dell'implicazione). «La causa formale di un'idea non è mai un universale astratto. Gli universali, generi o specie, rimandano sì ad una potenza di immaginare, ma questa potenza diminuisce quante più cose conosciamo. La causa formale dell'idea vera è la nostra potenza di conoscere, e quante più cose conosciamo, tanto meno formiamo le finzioni del genere e della specie. Aristotele identifica la causa formale con l'universale specifico poiché rimane *al livello più basso* della potenza di pensare e non scopre le leggi che le consentono di passare da un ente ad un altro, "senza fare appello a cose astratte". Inoltre, la causa materiale di un'idea non è una percezione sensibile confusa: un'idea di una cosa particolare ha sempre la sua causa in un'altra idea di una cosa particolare determinata a produrla. Di fronte al modello aristotelico, Cartesio non poteva fare proprie le possibilità del modello sintetico. Quest'ultimo, in uno dei suoi aspetti, non ci fa certo conoscere la cosa, ma avremmo torto a pensare che il suo ruolo si limiti soltanto all'esposizione. Per quanto riguarda il primo aspetto, il metodo sintetico è riflessivo, ossia ci permette di comprendere la nostra potenza di conoscere. È anche vero che il metodo sintetico *forma o finge* una causa in funzione dell'effetto, ma invece di leggervi una contraddizione dobbiamo riconoscere qui la regressione minima che ci permette, *quanto prima*, di arrivare all'idea di Dio come fonte di tutte le altre idee. Da questo punto di vista, il metodo è costruttivo o genetico. Le idee infine che derivano dall'idea di Dio sono idee di enti reali: la loro produzione corrisponde alla deduzione del reale, la forma e la materia del vero si identificano con la concatenazione delle idee. Il metodo, sotto questo terzo aspetto, è deduttivo. Riflessione, genesi e deduzione costituiscono i tre momenti del metodo sintetico. Spinoza fa affidamento ad essi per andare al di là del cartesianesimo e per ovviare alle insufficienze dell'aristotelismo» (G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999, p. 127).

[61] Ivi, p. 32. La riflessione sui nomi sarà fondamentale nella formulazione matura del secondo genere di conoscenza, basato sulle *notiones communes* (cfr. *Et.* II, XXXVIII-XLIV).

L'ultimo genere di conoscenza, infine, è il modo di percepire qualcosa «mediante la sua sola essenza, oppure mediante la sua causa più prossima». Appare già manifesto lo stacco di questo ultimo modo con la *scientia intuitiva* dell'*Etica*. Stacco che risulta ancora più evidente analizzando dettagliatamente l'esposizione spinoziana. Egli ricorre, così come farà nel *Breve trattato* e nell'*Etica*, all'esempio del quarto proporzionale: i "mercanti", per trovare la proporzione tra 4 numeri, compiono un'operazione, dividendo il prodotto dei medi per l'estremo noto; invece i "matematici", sanno già quali numeri sono proporzionali tra loro (§§23-24)[62], ossia vedono la proporzionalità intuitivamente. Questo esempio resterà sempre problematico: spinozianamente, infatti, l'aritmetica non è una conoscenza che procede da un attributo di Dio, ma semplicemente un insieme di oggetti astratti, come ricorda a Meijer nella *Lettera sull'infinito* del 1663. I numeri, divenendo semplicemente degli universali, finiscono per rendere il terzo genere (qui ancora quarto) troppo simile al secondo[63]. Spinoza parla (§ 31) di una *forza innata* propria dell'intelletto, ossia la capacità di avere *almeno un'idea vera* (§ 33[64]), che crea gli strumenti intellettuali necessari alla corretta indagine. La critica a Descartes è evidente: non c'è bisogno di un contenuto chiaro e distinto di un'idea, sotto forma di rappresentazione, ma «la forma, in quanto forma della verità, fa tutt'uno con il contenuto dell'idea vera, qualunque essa sia: pensando il contenuto dell'idea vera che abbiamo, riflettiamo l'idea nella sua forma e comprendiamo la nostra potenza di conoscere. […] L'idea vera, dal punto di vista della forma, è l'idea dell'idea; dal punto di vista della materia, è l'idea adeguata. Come l'idea dell'idea costituisce l'idea riflessiva, così l'idea adeguata costituisce l'idea espressiva»[65], che esprime l'essenza tramite la conoscenza della causa più prossima (§ 92). Infatti:

> l'idea vera è qualcosa di diverso dal suo ideato (infatti altro è il cerchio, altro è l'idea del cerchio). […] Ossia, l'idea, rispetto alla sua essenza formale, può essere oggetto di un'altra essenza oggettiva e, di nuovo, anche quest'altra

[62] Cfr. Ivi, p. 33. Cfr anche *BT*2, 1, 3; *Et*. II, XL, sch. II.

[63] Sull'argomento cfr. S. CARR, *Spinoza's distinction between rational and intuitive knowledge*, in «The philosophical review», 87 (1978), pp. 241-252; 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 *Spinoza. Issues and directions*, ed. E. Curley, P. F. Moreau, Brill, Leiden-New York-København-Köln 1990, pp. 136-146; E. GIANCOTTI, *Introduzione* a B. SPINOZA, *Ethica*, Editori Riuniti, Roma 1988, p. 46.

[64] Tema che verrà ripreso anche nell'*Ep. XXXVII* a Bouwnmeester (cfr. B. SPINOZA, *Epistolario*, cit., pp. 185-186).

[65] G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 104.

> essenza oggettiva sarà, considerata in se stessa, qualcosa di reale e di intelligibile, e così indefinitamente[66].

Ma già nel *Trattato* possiamo trovare il germe del superamento della semplice conoscenza di una serie causale: si parte da un'idea vera, sciolta dalle altre (l'idea del cerchio), e solo dopo si determina la causa, che viene conosciuta tramite l'effetto, ricorrendo ad una *finzione* (§ 72)[67]. L'essenza oggettiva, qui invero cartesianamente[68], non è altro che l'idea della cosa, ovvero la rappresentazione nella nostra mente dell'essenza formale. Come detto, il fatto che sia possibile avere un'idea di un'idea, comporta che:

> per intendere l'essenza di Pietro, non è necessario intendere la stessa idea di Pietro e molto meno l'idea dell'idea di Pietro. Questo equivale a dire che non c'è bisogno, perché io sappia, che sappia di sapere. […] Appare evidente che la certezza non è nulla al di fuori della stessa essenza oggettiva; il modo con il quale sentiamo l'essenza formale è la stessa certezza. Donde appare di nuovo evidente che per la certezza della verità non è necessario alcun altro segno che il possesso di un'idea vera. […] Non è vero metodo cercare un segno della verità dopo l'acquisizione delle idee, ma il vero metodo è la via per cercare la verità stessa o le essenze oggettive o le idee nell'ordine dovuto (§§35-36)[69].

Questo è un passo di importanza capitale nel pensiero di Spinoza, che riformulerà questo esempio in vari testi. Commentando questo passaggio, Deleuze ci dice che «il fine della filosofia, o la prima parte del metodo, non consiste nel farci conoscer qualcosa, ma nel farci conoscere la nostra potenza di conoscere. Non nel farci conoscere la Natura, ma nel farci concepire e acquisire una natura umana superiore. In altri termini, il metodo, sotto questo primo aspetto, è essenzialmente riflessivo: consiste nella sola conoscenza del puro intelletto, della sua natura, delle sue leggi e delle sue forze. "Il metodo non è altro che una conoscenza

---

[66] B. SPINOZA, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, in B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 36.

[67] Deleuze ricorda come fondamentale sia la formulazione (§ 94) di una *teoria della definizione*. «Spinoza riconosce che non può immediatamente esporre "le verità della natura" nell'ordine dovuto [ndr. §§ 44-46]. Ossia: non può concatenare immediatamente le idee in modo tale che il Reale sia riprodotto dalla sola potenza del pensare. Non dobbiamo vedere qui un'insufficienza del metodo, ma una esigenza del metodo spinozista, la sua maniera di *prendere tempo*. Infatti, Spinoza riconosce che può arriva *quanto prima* al principio assoluto da cui tutte le idee derivano nell'ordine dovuto: il metodo sarà perfetto quando avremo l'idea di un Ente perfetto» (G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 107).

[68] Cfr. la terza meditazione: R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche con estratti delle obbiezioni e risposte*, a cura di A. Deregibus, La Scuola, Brescia 1987, pp. 61-67.

[69] Ivi, p. 37.

riflessiva, o idea dell'idea" [ndr. § 38]. E, a tal proposito, non vi è alcuna differenza fra l'*Etica* e il *Trattato* sull'emendazione. L'oggetto del metodo è anche il fine della filosofia»[70].

Seppure nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* si trovi la prima esposizione dei generi di conoscenza, non vi è ancora una definizione chiara di *intelletto*, che resta ancora in bilico tra l'essere soggetto o oggetto dell'emendazione. Inoltre l'ambiguità della divisione tra gli ultimi due generi della conoscenza viene esasperata dal fatto che la causalità, che dal *Breve trattato* in poi sarà caratteristica della ragione, qui rientra nel quarto modo di percepire. Ciò apre numerose questioni: tutto ciò che non è *causa sui* necessita di una serie di deduzioni (che compongono quello che Spinoza chiama *ordo*), che prende le mosse dalla definizione di una «essenza particolare affermativa» (§ 98[71]), a sua volta derivante dall'ancor più ambiguo concetto di affermazione intellettiva del § 96. Gli ultimi paragrafi (§§ 98-101) del *Trattato* sono fondamentali per l'evoluzione della teoria della conoscenza spinoziana:

> quanto più un'idea è determinata, tanto più è distinta, e dunque più chiara. Perciò dobbiamo cercare soprattutto la conoscenza delle cose particolari. Invece, in vista dell'ordine, e affinché tutte le nostre percezioni siano ordinate e unite, si richiede che indaghiamo, quanto prima possibile – e la ragione lo esige [ndr. *postulat*], se esiste e quale natura abbia un qualche ente che sia causa di tutte le cose, affinché la sua essenza oggettiva sia anche causa di tutte le nostre idee. Allora la nostra mente, come abbiamo detto, riprodurrà in massimo grado la natura, perché avrà oggettivamente l'essenza, l'ordine e l'unione di essa. Da qui possiamo vedere che per noi è anzitutto necessario dedurre tutte le nostre idee sempre da cose fisiche, ossia da enti reali, avanzando, per quanto è possibile, secondo la serie delle cause, da un ente reale a un altro ente reale e, certamente, in modo tale da non passare a cose astratte e universali, sia per non concludere da esse qualcosa di reale sia per non dedurle da qualcosa di reale: ambedue questi procedimenti interrompono il vero progresso dell'intelletto. Ma si deve osservare che qui, per serie delle cause e degli enti reali, non intendo la serie delle cose singole e mutevoli, ma soltanto la serie delle cose fisse ed eterne. […] Le essenze delle cose singole mutevoli non si devono ricavare dalla loro serie o dall'ordine dell'esistenza, poiché questo non ci offre null'altro che denominazioni estrinseche, relazioni o, al massimo, circostanze. Questa invece deve essere tratta dalle cose fisse ed eterne e simultaneamente dalle leggi inscritte in esse come nei loro veri codici, leggi secondo le quali tutte le cose vengono ad esistere e sono ordinate[72].

---

[70] G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 101. Per la *conoscenza del puro intelletto*, di cui parla Deleuze, cfr. § 106; *Ep. XXXVII* a Bouwnmeester.

[71] Il concetto di cerchio è dedotto dalla definizione di una «linea qualsiasi, un'estremità della quale è fissa, l'altra è mobile» (cfr. ivi, p. 63).

[72] Ivi, pp. 64-65.

Cosa effettivamente siano le *res fixae aeternaque* Spinoza non lo dice mai esplicitamente. Potrebbero essere gli attributi o i modi infiniti, ma, giustamente, Di Vona suggerisce di non forzare un'interpretazione di un concetto che l'autore intende lasciare ambiguo (o che comunque abbandonerà in seguito)[73]. Sta di fatto che qui Spinoza, nell'abbozzare la sua ontologia dei modi e degli attributi, pare concentrarsi, seguendo un procedimento vagamente neoplatonizzante, su un'ontologia delle cause scevra dalla forte componente gnoseologica dell'*Etica*. Infatti «non è un caso se nel *TEI* il quarto genere di conoscenza è quello delle verità eterne, che ha come oggetto le cose eterne annunciate nelle proposizioni in cui il contrario è impossibile, mentre nell'*Etica* la conoscenza intuitiva sarà quella dell'essenza delle cose singolari»[74]. Vittorio Morfino sottolinea come «il concetto di serie non è un concetto epistemologicamente neutro: esso in effetti è il sintomo di una torsione logico-matematica dell'ontologia, in cui le *res* concepite come enti reali fissi ed eterni intrattengono delle relazioni necessarie che derivano interamente dalla loro essenza intima. La realtà trova dunque il suo principio d'ordine nella necessità che scaturisce dalla serie delle cose fisse ed eterne, nucleo intelligibile delle cose singolari la cui esistenza non offre che relazioni accidentali e aleatorie che non possono divenire oggetto di una conoscenza adeguata»[75].

Nell'*Etica* la *causalità immanente*[76] cancellerà qualsiasi forma di ambiguità e dualità tra la serie delle cose fisse e quella delle cose singolari, affiancando all'essenza il concetto di *potenza*, ovvero la capacità di entrare in relazione con l'esterno. La teoria dell'*ordo* del *Trattato*, espressione ancora di una causalità in qualche modo transitiva, non può essere dunque considerata una posizione definitiva all'interno del pensiero spinoziano, ma ha la funzione di allontanare l'ontologia da qualsiasi fondazione morale, e quindi finalistica, della realtà.

---

[73] Cfr. P. DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1960, p. 56.

[74] V. MORFINO, *La scienza delle* connexiones singulares, in *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, a cura di F. Del Lucchese, V. Morfino, Ghibli, Milano 2003, p. 167.

[75] Ivi, p. 168.

[76] Non che una traccia non possa essere trovata già nel *Trattato*. Commentando la definizione riflessiva del metodo del § 38, Roberto Ciccarelli sottolinea che «la teoria è una costruzione pratica, la mente è un processo immanente di produzione di idee che concatenano, sul piano della pratica, le cose e gli strumenti per un fine teorico. Si tratta di un circuito che procede all'infinito: il fine teorico dà vita ad un percorso pratico e la pratica permette di arrivare a definire una teoria successiva. Teoria e pratica stanno tra di loro in una relazione di reciproca immanenza» (R. CICCARELLI, *L'eternità nella scienza intuitiva e nel diritto della moltitudine*, in *Sulla scienza intuitiva in Spinoza*, cit., pp. 60-61).

2. Il *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*

Concluso presumibilmente nel 1661, anno di inizio di stesura del *De Deo*, il *Breve trattato* può essere considerato il primo nucleo teorico dell'*Etica*, di cui affronta pressappoco le stesse tematiche. Va letta, dunque, una certa continuità tra le due opere, che, tuttavia, oltre un'evidente differenza di forma, presentano notevoli differenze teoriche. Il testo consta di due "libri" e due *Appendici*: il primo tratta di Dio, dei suoi attributi e della distinzione ontologica tra Natura naturante e Natura naturata[77] (sono inoltre presenti due dialoghi, *Tra l'Intelletto, l'Amore, la Ragione e la Concupiscenza* e *Tra Erasmo e Teofilo*); il secondo espone la dottrina della mente e della conoscenza.

Prima di trattare della seconda parte, è interessante soffermarsi sui due brevi dialoghi, che ne anticipano i temi. L'*Amore*, inteso come amore di Dio, si rivolge al "fratello" *Intelletto* chiedendo «se avete concepito un essere tale che sia sovranamente perfetto, non potendo essere limitato da qualcos'altro, e nel quale anch'io sia compreso»[78]. Quest'ultimo, rappresentando una conoscenza immediata, non argomenta, affermando solamente la totalità della natura e lasciando la prova discorsiva alla *Ragione*. La discussione di quest'ultima con la *Concupiscenza* (primo genere), nel contendersi *Amore*, termina con la differenza tra causa transitiva e causa immanente:

[77] Nella parte I del *Breve trattato*, il tema della conoscenza è affrontato a partire dalla dimostrazione dell'esistenza di Dio (sia a priori che a posteriori), poiché «la dimostrazione dell'esistenza di Dio fatta a prescindere dalla determinazione di cosa egli sia, implica che l'essenza di Dio (ciò che rende Dio tale) sia identificata unicamente con la sua esistenza stessa, essendo solo questo l'elemento che entra in gioco. Ma proprio così si rende possibile comprendere cosa sia Dio, giacché tutti i suoi caratteri dipendono dal fatto che in lui essenza ed esistenza coincidono. La dimostrazione dell'esistenza necessaria fornisce dunque la definizione di Dio, mentre il capitolo successivo chiarisce cosa egli sia, deducendo le proprietà che seguono da questa definizione» (A. SANGIACOMO, *Naufragi e approdi*, cit., p. 21 n. Cfr. anche P. MACHEREY, *Les paradoxes de la connaisance immediate dans la* Korte Verhandeling, in *Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul* Breve trattato *di Spinoza*, a cura di F. Mignini, Japadre, L'Aquila 1990, pp. 203-222).

[78] B. SPINOZA, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, in B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 107.

> ad esempio, chiamo causa l'intelletto, in quanto esso è causa dei suoi concetti (oppure in quanto dipende dai suoi concetti); e inoltre lo chiamo tutto, in quanto consiste dei suoi concetti. Così anche Dio, rispetto ai suoi effetti o creature, non è altro che una causa immanente e, rispetto alla seconda considerazione, un tutto[79].

Il secondo dialogo, tra *Erasmo* (la ragione) e *Teofilo* (l'intelletto), vede una definizione incredibilmente accurata del concetto di *intelletto*, accuratezza per nulla comune nel resto dei brani spinoziani ad esso dedicati. Definizione che parte, ancora una volta, da quella della causa immanente:

> l'essenza della cosa non aumenta per l'unione con un'altra con cui forma un tutto; al contrario, la prima rimane immutabile. […] L'idea di un triangolo e quella che deriva dal prolungamento di uno dei suoi angoli, il quale – prolungato o prolungando – è necessariamente uguale ai due interni e opposti e così via. Dico che queste [idee] ne hanno prodotto una nuova – cioè che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti -, la quale è così unita alla prima che senza di essa non può né esistere né essere concepita. Ora vedete bene che, per quanto tale nuova idea si unisca alla precedente, l'essenza di questa non subisce alcun mutamento, ma rimane senza la minima alterazione. E lo stesso potete anche vedere in ogni idea che produce in sé amore: tale amore non fa accrescere in nessun modo l'essenza dell'idea. Infine, di tutte le idee che ciascuno possiede formiamo un tutto o, ciò che è lo stesso, un ente di ragione che chiamiamo *intelletto*[80].

La mente viene definita in relazione all'oggetto esistente in atto, di cui è idea (finita se l'oggetto è nel tempo, eterna se l'oggetto è Dio)[81]. La teoria della conoscenza della parte II del *Breve trattato*, pur lasciando evidentissime tracce di quadripartizione (che verranno analizzate in seguito), viene formulata in base ai canonici tre generi di conoscenza. Spinoza afferma che noi otteniamo «alcuni concetti, o coscienza, della conoscenza di noi stessi e delle cose che sono fuori di noi»[82] tramite: *opinione*, che nasce dall'esperienza o dal sentito dire; *convinzione*, del fatto che una data cosa sia un determinato modo; *conoscenza chiara*, che nasce da «sentire e godere la cosa stessa»[83]. La prima forma conduce sempre all'errore, le altre due non possono produrre errore (diversamente dal *Trattato*, non solo l'ultimo genere

[79] Ivi, p. 109.
[80] Ivi, pp. 114-115.
[81] Cfr. ivi, pp. 131-133.
[82] Ivi, p. 134.
[83] Ivi, p. 135.

porta ad una conoscenza vera). Spinoza passa subito alla ripresa dell'esempio del quarto proporzionale e, facendo ciò, quasi immediatamente ritorna ad una quadripartizione[84]: se i primi due risolutori del problema agiscono per sentito dire e per esperienza vaga (errando) e il terzo in base a qualche proprietà dedotta razionalmente,

> un quarto, avendo la conoscenza sommamente chiara, non ha bisogno né del sentito dire né dell'esperienza né dell'arte di ragionare, poiché egli, con la sua intuizione, vede subito la proporzione e tutti i calcoli[85].

Già si nota la particolarità del testo, ossia l'uso di termini propri della teologia e di un certo "misticismo neoplatonizzante" (sopra il richiamo alla *visione*).

A partire dal secondo capitolo, ossia dopo aver elencato i tre generi, comincia a trattare delle passioni derivate da essi[86], in un procedimento di immediata derivazione cartesiana. Volendo tirare le somme di queste prime pagine, si potrebbe dire che qui Spinoza non ha bisogno di distinguere marcatamente il secondo e il terzo genere (di quest'ultimo non elenca neppure gli effetti), ma si limita a distinguerli, sempre tramite l'esempio del quarto proporzionale, in base al carattere riflessivo della conoscenza chiara. La *scientia intuitiva*, seppur in forma ancora imperfetta, è un percorso che parte dalla formazione delle idee chiare e distinte (e quindi semplici e *immediatamente autoevidenti*). Questo è vero per tutte le opere in cui Spinoza tratta di quest'argomento, ma nel *Breve trattato* si ha, per la prima volta, un confronto tra ragione e intelletto come "strumenti" per arrivare ad una conoscenza vera, in una distinzione che non è *mai* troppo marcata. Sottolinea puntualmente Yirmiyahu Yovel come «reason thus has its own kind of direct 'vision', or intuition; it *discovers* some primary truth in much the same immediate way as empirical vision is said to discover and became aware of it, objects. To put it more paradoxically: reason does not reason here, but becomes an intuiting organ. All its subsequent reasoning will depend on the *a priori* material with which, as intellectual intuition, it had first supplied itself»[87]. Dunque, gli ultimi due generi di

---

[84] D'altronde, nel paragrafo 9 del capitolo IV, si ritorna apertamente alla quadripartizione. Cfr. ivi, p. 141.

[85] *Ibid.*

[86] Si deve comunque ricordare che, a differenza del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, il tema centrale del testo non è apertamente la conoscenza.

[87] Y. YOVEL, *Intuitive knowledge in the* Korte Vehandeling *and the* Ethica, in *Dio, l'uomo, la libertà*, cit., pp. 278-279.

conoscenza hanno entrambi "some distinct elements of intuitive knowledge"[88], che si distinguono per oggetto[89] e contesto[90]. Si può, a partire da questo discorso, notare come ci sia una *distinzione tra intuizione e* scientia intuitiva *intesa come termine di una costruzione gnoseologica*. È utile, tuttavia, entrare nello specifico della trattazione delle passioni relative ai singoli generi, per cercare elementi aggiuntivi che, seppur negativamente, possano caratterizzare la conoscenza intuitiva.

L'*opinione*, sempre soggetta ad errore, genera meraviglia (il contadino che scopre che esistono altri campi al di fuori del suo) oppure amore/odio intesi come desiderio fine a se stesso. Più interessante e dettagliata è la trattazione della *convinzione* (ragione), o meglio:

> *una forte persuasione di ragioni, mediante le quali sono convinto, nel mio intelletto, che la cosa, fuori di esso, esiste veramente ed in conformità alla convinzione che ho nel mio intelletto*. […] Dico che la cosa esiste *veramente, in conformità* e *fuori* del mio intelletto: *veramente*, perché le ragioni non possono ingannarmi in ciò, altrimenti non si distinguerebbero dall'opinione; *in conformità*, perché la convinzione può mostrarmi solo ciò che la cosa deve essere e non ciò che è effettivamente, altrimenti non si distinguerebbe dal sapere; *fuori*, perché essa ci fa conoscere non ciò che è in noi, ma ciò che è fuori di noi[91].

Tutta la parte centrale del *Breve trattato* è dedicata all'analisi degli effetti della convinzione (capp. IV-XV), ossia: ci mostra la cosa come deve essere (*fuori*) e non come è; produce l'amore di Dio che, tuttavia, «ci fa percepire intellettualmente le cose che sono non in noi, ma

---

[88] Ivi, p. 280.

[89] Se in *Etica*, così come in Descartes, la ragione deduce le verità generali (*notiones communes*) e le "estende al mondo", nel *Trattato sull'emendazione* e nel *Breve trattato*, Spinoza «allows for a direct rational intuition of particular essences too. […] The intuitive grasp can even bypass the need for causal or deductive chains altogether and work indipendently, as a rival approach to the same object of inquiry. The latter is no minor claim. It draws, I think, a dividing line between a genuine and a semi-mystical version of classical rationalism. The early Spinoza has long been tempted by the second option, but ultimately, in the E, he resisted the temptation. His eventual solution was to exclude the semi-mystical element from ordinary science and move it to a higher domain of knowledge which, however, cannot bypass discursive science but must necessarily presuppose and rely on it. […] The first kind of intuitive knowledge stands at the beginning of this process and accompanies its further steps; it perceives the general features of the universe and allows for their application in relevant particular explanations. The second kind can occur only at the end: it grasps individual essences as they inhere in God and grasps God as he inheres in them. And the crucial point is that, in the E, the secon stage presupposes the first as its condition and prerequisite» (ivi, p. 281).

[90] Yovel espone come nell'*Etica* si sviluppi una vera e propria circolarità e compenetrazione tra i due generi, seppur più distinti che nel *Breve trattato*. La *ordinary intuitive knowledge*, come condizione per la riflessione razionale, porta alla ragione come conoscenza scientifica e come condizione oggettuale per il contesto della *scientia intuitiva*.

[91] B. SPINOZA, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, in B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 139.

fuori di noi»[92]; ci fornisce la capacità di discernere il bene dal male[93]; rappresenta la *via verso la vera conoscenza*[94] (ultimo genere), ossia la capacità di discernere tra vero e falso (cap. XV). È qui che Spinoza parla del terzo genere, quella conoscenza vera che è «tanto migliore quanto migliore è l'oggetto con il quale si unisce»[95], Dio. Tuttavia questa non è ancora la *scientia intuitiva*. Ulteriori elementi si possono trovare a partire dal cap. XIX (*Della nostra beatitudine*), che è propedeutico all'ultima sezione del testo, quella che analizza appunto i rapporti tra beatitudine e forma più alta di conoscenza. Qui la liberazione dalle passioni è analizzata partendo dalla conoscenza che già possediamo, ossia la convinzione (bene e male, vero e falso). La conoscenza causale, che è principalmente conoscenza del nostro corpo, fa si che

> quando veniamo a conoscere Dio almeno con una conoscenza così chiara come quella con cui conosciamo il nostro corpo, allora dobbiamo essere uniti con lui più strettamente che con il nostro corpo ed essere come distaccati da questo. […] E ciò avviene perché lo conosciamo e lo dobbiamo conoscere non attraverso qualcos'altro, come accade con tutte le altre cose, ma soltanto mediante lui stesso. Lo conosciamo perfino meglio di noi stessi, poiché senza di lui non possiamo in nessun modo conoscere noi stessi[96].

Ma, se nel cap. XX la mente è ancora costituita in modo mediato (in quanto idea particolare di un corpo particolare), le cose cambiano a partire dal cap. XXII, dove si parla apertamente del quarto modo di conoscenza:

---

[92] Ivi, p. 140.

[93] «Poiché il fine di *Adamo* o di ogni altra creatura particolare non ci è noto se non mediante gli eventi, tutto ciò che possiamo dire del fine dell'uomo deve essere fondato sul concetto di un uomo perfetto [ndr. Ovvero colui che agisce in base al suo bene, che è lo stesso necessitato della Natura] esistente nel nostro intelletto, il cui fine, essendo solo un ente di ragione, possiamo ben conoscere, come anche il suo bene e il suo male, che sono solo modi di pensare» (ivi, p. 141). Questo passaggio è fondamentale in quanto «ci fa comprendere come l'etica è esclusivamente un 'opera della ragione e che gli enti di ragione, come l'idea di un uomo perfetto, possono essere oggetto di un'idea chiara e distinta e quindi anche di affetto, o amore, che muove l'azione. In tal caso il fine da raggiungere non è, in verità, una causa finale, ma una causa efficiente, consistente nell'idea chiara e distinta del bene e nell'amore che essa muove» (F. MIGNINI, *Note* a *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, in B. SPINOZA, *Opere*, cit., pp. 1558-1559).

[94] Come nota Emanuela Scribano, questo passaggio è fondamentale in quanto rappresenta il primo punto di contatto tra le forma adeguate di conoscenza (cfr. E. SCRIBANO, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 251).

[95] Ivi, p. 142.

[96] Ivi, pp. 174-175.

poiché la ragione non ha alcun potere di condurci al nostro bene, rimane da esaminare se possiamo giungervi con il quarto e ultimo modo di conoscenza. Abbiamo detto che questo modo di conoscenza non deriva da qualcos'altro, ma da un'immediata manifestazione dell'oggetto stesso all'intelletto. E se tale oggetto è eccellente e buono, allora la mente viene necessariamente unita a esso, come abbiamo detto a proposito del nostro corpo. Di qui segue in modo inconfutabile che *la conoscenza è ciò che causa l'amore*. Pertanto, se veniamo a conoscere Dio in questo modo, dobbiamo necessariamente unirci a lui (infatti egli non può manifestarsi né essere pensato da noi se non come sommamente eccellente e buono). Solo in tale unione, come abbiamo già detto, consiste la nostra salute. Non dico che dobbiamo conoscerlo come è, ma è sufficiente che lo conosciamo in qualche modo per essere uniti a lui. In fatti anche la conoscenza che abbiamo del corpo non è tale che questo sia conosciuto così come è o perfettamente; e tuttavia quale unione! Quale amore! Che questa quarta conoscenza, che è la *conoscenza di Dio*, non derivi da qualcos'altro, ma sia immediata, appare da ciò che abbiamo mostrato sopra: *egli è la causa di ogni conoscenza*; *viene conosciuto solo da se stesso e non per mezzo d'altro*. Inoltre [appare] anche da questo, che *siamo così uniti a lui mediante la natura, che senza di lui non possiamo né esistere né essere concepiti*. E dunque, poiché tra Dio e noi esiste una così stretta unione, è evidente che *non possiamo intenderlo se non immediatamente*[97].

Il finale di questo passaggio si riallaccia ai §§ 9-13 del cap. XXIV:

[97] Ivi, pp. 182-183. Commentando questo passo, Scribano nota come, nel *Breve trattato*, la caratteristica principale del terzo genere non sia la sua adeguatezza, ma la *presenza dell'oggetto* (cfr. E. SCRIBANO, *Angeli e beati*, cit., p. 255). Proprio quest'esperienza, infatti, permette di controllare tutte le altre passioni, che, a loro volta, sono derivate sempre da un'esperienza. Viene a delinearsi lo schema che va dalla *conoscenza di Dio come presenza* al *potere di agire*, e quindi alla *beatitudine*. Il crinale su cui si muove Spinoza è dunque quello della presenza/assenza. Scribano arriva a dire, istituendo un paragone con Enrico di Gand e la sua tavola dei generi di conoscenza, che «il terzo genere implica, sia per Enrico sia per Spinoza, la visione immediata ed ha per oggetto Dio. È il *nous* neoplatonico. Ma i generi di conoscenza della *Repubblica* sono arrivati a Spinoza anche attraverso la riflessione sulla vita beatifica, che, a sua volta, aveva accolto il platonismo cristianizzato di Agostino e, di quest'ultimo, la divisione tra la scienza e la sapienza» (E. SCRIBANO, *Angeli e beati*, cit., p. 286). In Enrico di Gand, «oltre che *ratio essendi*, ossia causa formale nell'ordine delle essenze e causa efficiente nell'ordine delle esistenze, il principio divino è anche universale *ratio intelligendi* o *conoscendi*. Per *scire veritatem*, ossia per conoscere la verità delle cose create, cui l'essere è soltanto 'conveniente', l'intelletto umano deve poter cogliere direttamente la corrispondenza della loro essenza, constatata come esistente per mezzo della sensazione, con l'idea divina da cui essa deriva. Al di sopra del conoscere *in naturalibus* si pone si pone un superiore ordine di certezze necessarie, dalle quali dipende la scientificità di ogni ulteriore ambito conoscitivo. […] Perché l'uomo conosca la verità è dunque necessario un intervento dall'alto, con il quale Dio stesso evidenzia alla mente umana la veridicità del dato conosciuto mettendolo a confronto con una verità superiore. […] L'illuminazione equivale a un orientamento aprioristico del conoscere e dell'agire, consentito da una mistica congiunzione dell'anima con il Verbo, gratuita e liberamente concessa da Dio secondo il suo imponderabile giudizio. Enrico dà a tale principio a priori della conoscenza il nome di *illustratio specialis*, e la pone a fondamento di un radicale e onnivalente realismo conoscitivo, che assicura la convergenza nell'interiorità della nozione relativa alla cosa esistente, proveniente dal dato sensibile, e della nozione della sua essenza, proveniente da Dio. Ogni scienza, dunque, è tale nella misura in cui nel suo specifico ambito di conoscenze è assicurata dall'*illustratio specialis* la coerenza tra le verità da essa formalizzate nell'intelletto e la legge eterna degli universali divini» (G. D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale*, Città Nuova, Roma 2011, p. 506. Cfr. anche F. A. PREZIOSO, *La critica di Duns Scoto all'ontologismo di Enrico di Gand, Cedam*, Padova 1961; S. P. MARRONE, *Truth and scientific knowledge in the thought of Henry of Ghent*, The Medieval Academy of America, Cambridge 1985).

> perché si abbia la conoscenza di Dio consideriamo necessari esclusivamente la sua essenza e l'intelletto umano. Infatti, poiché tutto quel che in noi deve conoscere Dio è l'*intelletto*, e questo è così immediatamente unito a lui che non può né esistere né essere compreso senza di lui, da ciò appare in modo inconfutabile che nessuna cosa può essere tanto strettamente legata all'intelletto quanto, appunto, Dio stesso. […] Come è possibile che da una cosa limitata si possa dedurne una infinita e illimitata? Infatti, anche se abbiamo osservato nella natura qualche effetto o opera la cui causa ci era sconosciuta, da questo non possiamo tuttavia concludere che per produrre tale effetto debba esistere nella natura una cosa infinita e illimitata. Infatti, come possiamo sapere se per produrlo abbiano concorso *molte cause* oppure se sia stata *una sola*? Chi ce lo dirà? *Sicché infine concludiamo che Dio, per farsi conoscere agli uomini, non può e non deve usare né parole né miracoli né alcun'altra cosa creata, ma solo se stesso*[98].

In questi capitoli, come già accennato, Spinoza utilizza espressioni ed argomenti della teologia classica: nella nota del §1 del cap. XXII, *opinione*, *convinzione* e *vera conoscenza* diventano, chiaramente come esempio di uso negativo, *peccato*, *legge* e *grazia*; nel §7 dello stesso capitolo, questa nuova unione con Dio porta ad una palingenesi (essere *nati di nuovo* e *rigenerazione*)[99]. Una sorta di tendenza, almeno linguistica, misticheggiante, che verrà completamente attenuata nell'*Etica*. La vera conoscenza, esposta nel cap. XXII, permette a Spinoza di esporre temi classici del suo pensiero: *l'immortalità della mente*[100], che nell'*Etica* diverrà "eternità della mente" (cap. XXIII), in quanto «solo ciò che costituisce la causa della sua *esistenza* deve anche costituire la causa (quando viene a mancare) della sua *non esistenza*»[101]; *Dio ama l'uomo* in quanto ama se stesso e ponendo le leggi di natura, che permettono agli enti finiti di giungere all'essenza e all'esistenza (cap. XXIV); la *vera libertà* dell'uomo va ricercata nelle leggi della natura ed è possibile solo grazie all'unione intellettuale con Dio, che genera la verità, la quale non dipende dal carattere mediato della mente (cap. XXVI). Senza voler soffermarsi troppo sul concetto di libertà, che chiude l'opera, è interessante vedere come Spinoza ritorni sul tema, centrale nell'*Etica* (I, XVIII) e già trattato nella parte I, dell'*immanenza*:

---

[98] Ivi, pp. 188-189.

[99] Cfr. Ivi, pp. 182-184.

[100] Carlo Vinti parla di una diretta influenza neoplatonica, di una "partecipazione etico-religiosa" (cfr. C. VINTI, *L'immortalità della mente nella* Korte Verhandeling, in *Dio, l'uomo, la libertà*, cit., p. 273).

[101] Ivi, p. 185.

> la causa più libera e che conviene in sommo grado a Dio è quella immanente. Questa è una causa da cui l'effetto che ne deriva dipende in modo tale che senza di essa non può esistere né essere concepito; esso non è neppure sottoposto ad alcun'altra causa, poiché è talmente unito con quella da costituire con essa un tutto[102].

Ed è proprio il passaggio sulla causa immanente a completare, in un senso non mistico, l'unione con Dio, tramite la conoscenza immediata, e quindi a portare alla vera libertà:

> da tutto ciò che si è detto si può ora comprendere molto facilmente quale sia la libertà umana, che dunque definisco così: è una stabile esistenza che il nostro intelletto acquista attraverso l'immediata unione con Dio, per poter produrre in sé stesso idee, e fuori di sé opere ben convenienti con la sua natura, senza, tuttavia, che i suoi effetti siano sottoposti ad alcuna causa esterna dalla quale possano essere mutati o trasformati[103].

Il *Breve trattato*, dunque, affronta il tema della conoscenza intuitiva da un punto di vista "esperienziale", riguardante l'unione mente-corpo con Dio, tesa ad una svalutazione del corporeo (dato che scomparirà nell'*Etica*, in cui l'unione della mente con Dio comprenderà totalmente le attività del corpo). Scribano arriva ad instaurare un paragone con quella «apprensione della cosa presente, in quanto presente, ovvero alla intuizione che Duns Scoto aveva opposto all'astrazione, di quella intuizione che aveva avuto come esemplificazione emblematica la visione sensibile e la visione beatifica, e nella quale era confluito l'ideale della sapienza che Agostino aveva modellato sulla noetica platonica»[104]. Questo passaggio è fondamentale, in quanto lega la conoscenza immediata con il carattere immanente del Dio di Spinoza (come visto in *BT* II, XXII, §3 e *BT* II, XXIV, §11). Ma la fonte di tale concezione non può essere Duns Scoto[105]. Qui appare evidente il solco creatosi tra Spinoza e Descartes. Su questo solco e sul problema delle fonti si concentrerà il capitolo II. Scribano, inoltre, in chiusura del suo saggio, ci fornisce un sunto accurato del problema: «la tesi di una

---

[102] Ivi, p. 193. Cfr. anche *BT*1, 3, 2; *BT*1 Dial. 1, 12.

[103] Ivi, p. 194.

[104] E. SCRIBANO, *Angeli e beati*, cit., p. 256. Cfr. anche ivi, pp. 68-118. (Per la teoria della conoscenza in Scoto, cfr. F. A. PREZIOSO, *La critica di Duns Scoto all'ontologismo di Enrico di Gand*, cit.; S. D. DUMONT, *Theology as a science and Duns Scotus's distinction between intuitive and abstractive cognition*, in «Speculum» 64 (1989), pp. 579-599; *Cognition*, in *The Cambridge Companion to Duns Scoto*, a cura di T. Williams, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 285-311; G. D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale*, cit., pp. 582-603; R. CROSS, *Duns Scotus's theory of cognition*, Oxford University Press, Oxford 2014).

[105] Anche Scribano, chiaramente, non va oltre il paragone.

partecipazione della mente umana al 'divino' – se così vogliamo chiamare quel livello della realtà che non può ridursi a ciò che la mente esperisce nel tempo, il livello dell'assoluto, di ciò che non nasce e non perisce – strutturale alla mente umana in quanto idea dell'essenza del corpo, è la chiave per tutta la costruzione spinoziana dell'accesso al vero. Per questo, l'accusa di ateismo da sempre rivolta a Spinoza manca da sempre il bersaglio, come lo manca il tentativo di dissolvere il Dio di Spinoza nell'esperienza. Con tutta la sua rivoluzione teologica e metafisica, con tutta la trasformazione di Dio nella sostanza unica, priva di attributi morali, priva di intelletto e di volontà, con tutta l'identificazione di Dio con la natura, con tutta l'immanenza possibile, rimane il fatto che Spinoza ha bisogno di un livello della realtà sottratto al tempo e al divenire per spiegare come la mente umana raggiunga la verità, perché l'ideale di Spinoza non è la scienza aristotelica, la conoscenza necessaria e universale di ciò che è mutevole e che si svolge nel tempo, ma la sapienza platonica e agostiniana, la conoscenza delle cose che non mutano, degli archetipi eterni; perché, infine, l'anima di Spinoza, come quella di Malebranche, e al contrario di quella di Cartesio, era un'anima profondamente 'religiosa'»[106].

[106] Ivi, p. 287. Scribano sembra qui citare un passo centrale dello *Spinoza* di Piero Martinetti, in cui il filosofo canavesano afferma che «Descartes è una natura intellettiva: ciò che lo tormenta è l'incertezza della scienza, il suo fine è il sapere; Spinoza è una natura religiosa: ciò che lo tormenta è la vanità della vita umana» (P. MARTINETTI, *Spinoza*, a cura di F.S. Festa, Castelvecchi, Roma 2017, pp. 66).

Capitolo II

Spinoza e le fonti ebraiche dell'immanentismo

Nel presente capitolo si tenterà di ricercare un possibile collegamento tra la prima formulazione del sistema spinoziano, all'altezza del *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, e le fonti che Spinoza poteva meglio conoscere in gioventù, quelle ebraiche[107]. Se è pur vero che la sua prima opera è un commento a Descartes, in cui mostra tra l'altro una profonda conoscenza della filosofia coeva, lo è altrettanto che egli non imparò a leggere in latino prima dei vent'anni e che, se pur abbia dedicato gli anni immediatamente successivi alla scomunica ad uno studio "matto e disperatissimo", pare improbabile che in così poco tempo egli sia riuscito a formulare un vero e proprio sistema, seppure incompleto, come è quello del *Breve trattato*.

Il pensiero ebraico medievale, come fonte di alcuni aspetti della filosofia spinoziana, ha la sua importanza quale elemento di caratterizzazione culturale originale rispetto all'Europa del tempo[108]. Abbiamo sì un confronto con la tradizione, il quale tuttavia non si esaurisce nel rapporto tra storia e spiritualità (politica e teologia politica). *C'è un rapporto Spinoza-ebraismo che vada oltre l'analisi critica delle Scritture?* E ancora, esiste un pensiero ebraico che in qualche modo possa prescindere da esse? Se «la *tradizione*, per gli ebrei come per chiunque altro, costituisce il ponte privilegiato tra la vicenda storica e i suoi riflessi mediatissimi (in molte direzioni diverse) sulla percezione di sé e del proprio «posto» nella totalità del reale»[109], non si deve commettere l'errore di storicizzare eccessivamente il vissuto

[107] Spinoza probabilmente abbandonò la scuola talmudica al 4° anno (abbastanza presto) per aiutare il padre negli esercizi commerciali. È dunque falsa la leggenda che vuole che egli fosse l'allievo prediletto e poi rinnegato di Saul Levi Morteira, il quale insegnava nell'ultima classe, che Spinoza non frequentò. Si può ragionevolmente supporre che, dal 1650 in poi, egli si sia formato da autodidatta sui testi in ebraico e in spagnolo che circolavano nella comunità (come ad esempio i *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo), per poi avere, dopo la scomunica e lo studio del latino, una già forte preparazione teorica per affrontare lo studio della Scolastica, di Descartes, di Hobbes e di Bacon (Machiavelli sarà un amore tardo).

[108] Cfr. E. ERDÖS, *Baruch Spinoza. Ein Philosoph aus dem Judentum*, Schmitt, Zurich 1977; Z. LEVY, *Spinoza's interpretation of Judaism*, Sifriyah Paolim, Tel Aviv 1983.

[109] M. CHAMLA, *Spinoza e il concetto della* tradizione ebraica, Franco Angeli, Milano 1996, p. 9. Cfr. anche P. POZZI, *Visione e parola. Un'interpretazione del concetto spinoziano di* scientia intuitiva. *Tra finito e infinito*, Franco Angeli, Milano 2012, p. 14.

ebraico di Spinoza[110]. In queste pagine si cerca di trovarne un senso anche oltre la sua secolarizzazione. Intorno alla metà dell'Ottocento, il rinato studio e divulgazione del pensiero ebraico medievale ad opera, tra gli altri, di Samuel David Luzzatto e Salomon Munk (per non parlare del progetto di assimilazione che avrà il suo campione in Hermann Cohen), interessò anche alcuni studiosi spinoziani come Emile Saisset e Manuel Joël, i quali interpretarono il pensiero di Spinoza in rapporto ai grandi pensatori ebrei suoi predecessori (su tutti Maimonide e Crescas)[111]. Agli inizi del Novecento, poi, in tutta Europa esplose questa tendenza: Gebhardt, Gentile e Solmi sottolinearono la derivazione del centrale concetto di *amore* dal platonismo di Leone Ebreo; Wolfson partì dalle suggestioni di Filone d'Alessandria, mettendo in rapporto ogni aspetto del pensiero spinoziano con le fonti ebraiche; Roth sottolineò l'origine maimonidea del monismo; Askenàzi parlò di un'influenza di Ibn Ezra, mentre Saccaro Battisti indagò il rapporto con Abraham Herrera e la Kabbala[112].

Il pericolo è quello di incappare nella critica straussiana: Spinoza prenderebbe dall'ebraismo tutti quegli elementi eterodossi nocivi per l'identità stessa del popolo ebraico. Tuttavia, *l'immanentismo assoluto di Spinoza non può mai essere messo in un rapporto di filiazione diretta con qualsiasi forma di pensiero che resti in qualche modo legata ai "esigenze" della religione ebraica*. D'altronde, un riferimento esplicito alla tradizione speculativa ebraica si trova soltanto nell'*Epistola LXXIII* a Oldenburg (seppur in un passaggio assai significativo), in cui Spinoza afferma che:

> Dio è la causa immanente, come dicono, e non transeunte di tutte le cose. Tutte le cose, cioè, io dico che sono in Dio e che in Dio si muovono, d'accordo con Paolo e forse anche con tutti i filosofi antichi, benché in altro modo, e, oserei dire, anche con tutti gli antichi Ebrei, a quanto si può arguire da alcune tradizioni, le quali però sono sotto molti aspetti adulterate[113].

---

[110] Cosa che fa, ad esempio, Genevieve Brykman (cfr. G. BRYKMAN, *La judéité de Spinoza*, Vrin, Paris 1972).

[111] Cfr. E. SAISSET, *Introduction critique aux œuvres de Spinoza*, Charpentier, Paris 1860; M. JOËL, *Don Chasdai Creskas, Spinoza, Abhandlungen und Vortrage (Philo, Saadias, Mendelssohn)*, in ID., *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, Skutsch, Breslau 1876.

[112] Sulla questione, oltre alle note pagine di Hegel nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* (cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III, tomo 2, a cura di E. Codignola, G. Sanna, Pgreco, Roma 2015, pp. 104-144) intervenne già Leibniz (cfr. G. W. LEIBNIZ, *Osservazioni sulla Kabbala e su Spinoza*, in ID., *Scritti filosofici*, vol. 2, a cura di D.O. Bianca, Utet, Torino 1968, pp. 116-131).

[113] B. SPINOZA, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974, p. 291.Spinoza parla degli "Ebrei" anche nelle *Riflessioni metafisiche* (II, cap. VI) a proposito del concetto di *vita di Dio*, dialogando con i "Peripatetici" e citando direttamente Aristotele: la vita è «la forza in virtù della quale le cose perseverano nel loro essere» e, in Dio, questa forza coincide perfettamente con la sua essenza, «onde dicono ottimamente quelli che chiamano Dio vita. Né mancano i teologi i quali pensano che per questo motivo, ossia che Dio è vita e che

Più che di un comune accordo, peraltro forzato, su un'ontologia dal carattere immanentistico, «c'è un riconoscimento sostanziale per lo sforzo teorico, verso la realtà e la verità, nell'ambito della tradizione ebraica […] che non possono [ndr. le tradizioni] essere identificate, in toto, né con il puro «sapere biblico» né *soltanto* con l'opera di *quidam Hebraeorum*»[114]. Patrizia Pozzi ricorda come «il piano etico, il piano teoretico e quello ontologico vengono dunque a coincidere nella lettura ebraica della Scrittura; per questo le tematiche che questa lettura propone, pur non essendo sorte all'interno di un processo filosofico, possono tuttavia costituire una via di comprensione di questioni affrontate da autori che conoscono la tradizione ebraica del commento biblico; anche nel caso di coloro che, come Spinoza, si situano consapevolmente fuori da questa tradizione e dalle tradizioni religiose in generale»[115]. Non va dimenticato, tuttavia, che Spinoza scrisse un *Compendio* sulla grammatica ebraica, che, non fermandosi al semplice interesse grammaticale e ammettendo che gli interlocutori di Spinoza fossero esclusivamente cristiani, può rientrare in un *progetto interreligioso di secolarizzazione*. Ma per fare ciò, si deve presupporre che egli sia restato all'interno della cultura ebraica.

Tra le varie posizioni "politiche" all'interno del mondo ebraico, che vanno dalla continuità (Wolfson, Ben Gurion), alla rottura (Strauss, Ze'ev Levy e Guttmann) e alla secolarizzazione (Yovel e Levine)[116], non mancano quelle più "estreme": Seymour Feldman,

---

non si distingue dalla vita, gli Ebrei, quando giuravano, dicevano *Jehova vivo*, non invece *vita di Jehova*» (B. SPINOZA, *Riflessioni metafisiche*, in ID., *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2009, pp. 375-376). Discorso simile si trova, in maniera più articolata, anche nella *Guida dei perplessi* di Maimonide (I, LXVIII): «tu sai già che è ben noto questo detto pronunciato dai filosofi a proposito di Dio: che Egli è intelletto, soggetto di intellezione e oggetto di intellezione, e che questi tre concetti che si trovano in Lui sono in realtà un concetto solo, senza alcuna molteplicità. […] Questo è un fondamento della nostra Legge. Per questo si dice 'vivaddio' e non 'per la vita di Dio', perché la Sua vita non è qualcosa di diverso dalla Sua essenza, come abbiamo già chiarito spiegando la negazione degli attributi; e non c'è dubbio che chiunque non abbia studiato i libri scritti sul tema dell'intelletto, non abbia percepito l'essenza dell'intelletto, non conosca la sua quiddità, e non pensi di esso se non qualcosa di simile a ciò che pensa dei concetti di bianco e nero, ha grande difficoltà a capire questo concetto. Dire che Egli è intelletto, soggetto di intellezione e oggetto di intellezione, sarebbe, per lui, come dire che il bianco, ciò che imbianca e ciò che viene imbiancato sono una sola cosa» (M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, Utet, Torino 2013, pp. 238-239).

[114] M. CHAMLA, *Spinoza e il concetto di* tradizione ebraica, cit., pp. 185-186.

[115] P. POZZI, *Visione e parola*, cit., p. 100.

[116] I. LEVINE, *Faithful rebels. A study in Kewish speculative thought*, Soncino Press, London 1936; D. BEN GURION, *La riabilitazione di Spinoza*, in «La Rassegna Mensile di Israel», 20 (Luglio 1954), pp. 266-269; H.A. WOLFSON, *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent process of his reasoning*, 2 voll., Schocken Books, Ney York 1969; J. GUTTMANN, *Philosophies of Judaism*, Schocken Books, New York 1973; Z. LEVY, *Baruch or Benedict: On Some Jewish Aspects of Spinoza's Philosophy*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1989; Y. YOVEL, *Spinoza and other erethics*, 2 voll., Princeton University Press, Princeton 1992; L. STRAUSS, *La critica della religione in Spinoza*, a cura di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003. Per un lavoro più ampio sulla ricezione di Spinoza nel mondo ebraico, cfr., S. FRANKEL, *The piety of a heretic: Spinoza's interpretation of*

ad esempio, partendo dalla presa di posizione di Julius Guttmann, che fa rientrare Spinoza unicamente in una tradizione "europea"[117], afferma che «there are reminants of medieval thought in Spinoza, but they are to be understood more as obsolete relics to be discarded then a positive factors in his new philosophical system. […] Spinoza marks not just the end of medieval philosophy, and much of Renaissance philosophy as well; he signals its complete obsolescence and irrilevance»[118].

1. Forme di conoscenza non rappresentativa nel pensiero ebraico medievale

Prima di passare alla trattazione del tema specifico, è doveroso un chiarimento su cosa si intenda per "pensiero ebraico medievale", innanzitutto ponendo la differenza tra "pensiero ebraico" e "filosofia ebraica". Si potrebbe definire *filosofia ebraica* quell'incontro tra le fonti ebraiche non filosofiche e le fonti filosofiche non ebraiche, in cui la certezza interna derivante dai dogmi supera il significato euristico del pensiero filosofico. Se «Jewish philosophy did not create significant movements external to its own history»[119], è pur vero che questo incontro è costante e decisive nella storia ebraica della Diaspora (tanto nell'antica Alessandria, quanto nella Germania di inizio Novecento). Per capire questo rapporto, più che esaminare il contenuto del pensiero filosofico, ne vanno esaminati gli scopi, come si fa per le Scritture. Ma questo, ci direbbe Spinoza, non basta affatto per applicare categorie filosofiche ai testi sacri e ai relativi commenti, "giudaizzando" la filosofia. Colette Sirat afferma che «the different elements, philosophical or religious, assumed a greater or lesser importance, but the harmonizing of this two systems of thought in one unique verity was the theme of almost all

---

Judaism, in «The Journal of Jewish Thought and Philosophy», 2, 2002, pp. 117–134; D.B. SCHWARTZ, *The first modern Jew. Spinoza and the history of an image*, Princeton University Press, Princeton 2012.

[117] Cfr. J. GUTTMANN, *Philosophies of Judaism*, cit., p. 301. La posizione di Guttmann rappresenta un vero e prioprio attacco a quella di Wolfson, attacco inaugurato da Martial Guerolut parlando di *obsession de la littéerature juive* (cfr. M. GUEROLUT, *Spinoza I: Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, p. 445).

[118] S. FELDMAN, *The end and the aftereffects of medieval Jewish philosophy*, in *The Cambridge companion to medieval Jewish philosophy*, ed. by D.H. Frank and O. Leeman, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 435, 439.

[119] A. RAVITZKY, *On the study of medieval Jewish philosophy*, in *La storia della filosofia ebraica*, a cura di I. Kajon, Cedem, Milano 1993, p. 151.

Jewish medieval philosophy»[120]. Appare dunque evidente che la filosofia ebraica debba essere considerata una *filosofia della religione*[121], ma «how can philosophy be qualified by the adjective "Jewish", when the latter seems to signify commitments that are subjective, partisan, particularist – even tribal and parochial? Is there a Jewish mathematics or Physics?»[122] Gerorges Vajda parla di *pensiero*, non di filosofia, poiché «il temine filosofia implica infatti, almeno per noi, un'attività grazie alla quale lo spirito umano si sforza di rendere intelligibile sia la persona umana sia l'universo in cui questa si trova ad essere collocate, senza riconoscerne alcuna autorità esterna che gli comunicherebbe, attraverso una riflessione, una verità completamente data»[123]. Il pensiero ebraico «ha come postulato l'esistenza di una ragione umana capace, in linea di principio, di attuare con i propri mezzi la conquista della verità, anche se in concreto non può mai fare a meno della luce convergente della rivelazione; e questo tanto più in quanto il pensiero ebraico di qualsiasi tendenza riconosce alla rivelazione un'efficacia pedagogica e sociale con la quale il pensiero razionale da solo non è in grado di competere»[124]. Dunque non si può separare, se mai sia possibile farlo, il pensiero ebraico dall'ambiente storico-culturale di riferimento, considerando che tale pensiero, in sé, non è altro che il costante studio e applicazione della *Tôrâh* (legge) per meglio osservare i precetti che compongono l'*Halâkâh* (regola di vita). Per questo motivo, nel corso dei secoli che compongono il Medioevo ebraico, no c'è una vera e propria tradizione filosofica che colleghi i pur molti pensatori che tentarono di fuoriuscire dai vincoli degli studi talmudici. Alla luce di questo, e considerando il carattere inevitabilmente sincretistico del pensiero ebraico di autori della Diaspora, «what originality can be found in medieval

---

[120] C. SIRAT, *A history of Jewish philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 4-5).

[121] Come scrive Italo Mancini, «può essere detta filosofia *della* religione non la filosofia che va verso la religione, che meglio potrebbe essere metafisica, ma la filosofia che s'aggira intorno alle "enormi masse di vita religiosa". […] Filosofia religiosa è filosofia prima, o metafisica, nel senso che preme il pensiero fino al suo portento più alto, che è l'ascesa a Dio, in virtù del pareggiamento della realtà dell'esperienza con la struttura logica del pensiero che esige il trascendimento del divenire. Mentre la filosofia della religione è, invece, secondo la terminologia aristotelica, filosofia seconda, nel senso che ribatte i principi del puro intelletto o dell'implesso originario sui volumi d'esperienza, che la storia e la vita offrono, di natura religiosa, per saggiarne il valore logico (essenza della religione) e il valore salvifico (come e perché e con quale diritto una religione diventa la mia fede. Inoltre, se il massimo della filosofia religiosa sta nel parlare *di* Dio, il minimo di filosofia della religione sta nella possibilità di parlare *con* Dio. […] La filosofia religiosa è incentrata nella teoria; la filosofia della religione, invece, è incentrata nell'ermeneutica» (I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Marietti, Genova 1991, pp. 11-12).

[122] E.L. FACKENHEIM, *What is Jewish philosphy?*, in *La storia della filosofia ebraica*, cit., p. 170.

[123] G. VAJDA, *La filosofia ebraica*, in *Storia della filosofia*, diretta da M. Dal Pra, vol. V, Vallardi, Milano 1976, p. 335.

[124] *Ibid.*

philosophy when it very nearly remains within the confines of the Aristotelian-cum-Neoplatonic tradition?»[125]

Non c'è dubbio che Maimonide rappresenti un punto di svolta nella storia del pensiero ebraico, non fosse altro che per il fatto di essere l'unico ad aver trasportato la speculazione filosofica all'interno dell'ortodossia, un vero e proprio sistema filosofico (in una forma chiaramente asistematica) che ha come *file rouge* l'interpretabilità speculativa della Scrittura. Prima di lui, comunque, si possono individuare alcune formulazioni di tematiche che, in qualche modo, avrebbero potuto influenzare Spinoza. Già in Saadya Gaon, attivo tra l'Egitto e Baghdad nella prima metà del X secolo, è presente una concezione "stoico-agostiniana" di ricerca filosofica[126]. Ma il vero cambiamento di prospettiva nel rapporto tra ragione e rivelazione avvenne grazie alle influenze neoplatoniche e aristoteliche confluite nel florido ambiente mussulmano, dal Medio Oriente alla Spagna. Furono le traduzioni dei testi arabi in ebraico, e i relativi commenti, a portare l'idea di progresso scientifico, più o meno separato dalla teologia[127]. Con Avicebron (Solomon ibn Gebirol), teologo e poeta spagnolo dell'XI secolo, compaiono interpretazioni di temi neoplatonici che sostituiscono gli studi talmudici come centro della produzione filosofica[128]. Nel *Fons vitae*, prima vera opera che si distacchi dall'ortodossia e dal commento delle Scritture, si trovano esposti, ad esempio, i problemi relativi all'assoluta unità di Dio, che crea, tramite un atto di volontà libera, dal nulla il molteplice (è contemporaneamente lontano dall'emanazionismo pagano che dall'*ex nihilo nihil* aristotelico ripreso da Spinoza). Questo primo tentativo di "filosofizzare" i dogmi della religione ebraica porterà a revocare nel dubbio la validità del discorso filosofico (ancora in un autore coevo come Giuda Levita[129]). Si dovrà attendere Maimonide per trovare un accordo tra le due posizioni contrastanti: si deve notare, comunque, che la metodologia da lui adottata è quella di ricercare la dottrina filosofica nei testi rivelati, *non* il contrario. È pur vero che, dopo più di un secolo, Maimonide può arricchire la sua formazione con lo studio dell'aristotelismo

---

[125] E.L. FACKENHEIM, *What is Jewish philosphy?*, cit., p. 171.

[126] Più che di "ricerca filosofica" si dovrebbe parlare di "ricerca della verità", sempre legata indissolubilmente alla rivelazione come emendazione dell'intelletto, utile per comprendere razionalmente l'oggetto della propria fede. Cfr. E.I.J. ROSENTHAL, *Saadya studies*, Arno Press, Cambridge 1980.

[127] S. HARVEY, *Arabic into Hebrew: the Hebrew translation movement and the influence of Averroes upon the medieval Jewish thought*, in *The Cambridge Companion to medieval Jewish philosophy*, cit., p. 270.

[128] Cfr. E. BERTOLA, *Salomon Ibn Gabirol (Avicebron). Vita, opere e pensiero*, CEDAM, Padova 1953. Perfino Piero Martinetti, autore non certo ebreo ma attendo conoscitore della teologia ebraica, chiude il suo Spinoza con un parallelismo tra Avicebron (come interprete di Plotino) e Spinoza sul tema del distacco dalla morte, in un'interpretazione che resta comunque vicina ad una lettura misticheggiante della parte V dell'Etica (cfr. P. MARTINETTI, *Spinoza*, a cura di F.S. Festa, Castelvecchi, Roma 2017, p. 300).

[129] Cfr. A. SHEAR. *The* Kuzari *and the shaping of Jewish identity, 1167-1900*, Cambridge University Press, Ney York 2008.

filtrato da al-Farabi e Avicenna. La teologia razionale di Maimonide, tuttavia, fu tutt'altro che ben accetta all'ortodossia, e soccomberà, almeno fino all'epoca di Spinoza, sotto le varie forme di misticismo, gnosi e teurgia che compongono la Kabbala. Questa potrebbe essere definita come «in primo luogo un atteggiamento mentale: la convinzione che al di là della realtà, visibile o no, che la ragione può conoscere, si estende un vasto ambito di essere non meno reale, ma il cui accesso è aperto solo all'iniziato che ha ricevuto il suo sapere da una tradizione che risale all'antichità più remota ed è garantita infine da una rivelazione soprannaturale o da comunicazioni soprannaturali dirette»[130]. In controtendenza, si trovano numerosi commentatori di Maimonide, anche di notevole originalità quale fu Gersonide (Levi ben Gerson), averroista provenzale vissuto agli inizi del XIV secolo, le cui fonti aristoteliche gli permisero un forte recupero di un certo *immanentismo* che mal si conciliava con il creazionismo volontaristico dell'ortodossia. Tralasciando la cosmologia, che separa inevitabilmente il mondo finito da un dio (molto poco ebraico) come supremo pensiero, principio formale e finalità ordinatrice, Gersonide cerca di salvaguardare l'immortalità dell'anima individuale (quella che in Spinoza sarà l'eternità della mente), e lo fa sul piano psicologico e gnoseologico. Vajda ricorda come «l'anima umana forma il supporto della disposizione conoscitiva, della capacità di ricevere le nozioni astratte dalla materia; tale facoltà ricettiva è detta, per analogia con la materia, ricettrice delle forme, *intelletto iletico*. Per quanto riguarda la sua esistenza questo intelletto dipende dall'anima individuale legata al corpo; ma esso funziona indipendentemente dal suo sostrato, pur restando per se stesso individuale, come attesta la diversità di contenuto di pensiero di ogni soggetto pensante. […] Secondo Levi ben Gerson, quindi, l'intelletto acquisito rimane sempre limitato, dunque individuale, nella sua unione con l'intelletto agente. In definitiva, al livello dell'anima umana, il pensiero del Gersonide non è meno immanentista che sul piano cosmico. L'intelletto acquisito rimane al di qua delle intelligenze relativamente trascendenti, così come il governo del mondo, la provvidenza, la profezia e il miracolo sono concepiti come dei congegni di una macchina che, autosufficiente, funziona senza l'intervento esterno, dopo l'atto creatore unico che l'ha messa in moto, e dopo il quale il solo essere veramente trascendente è ritornato, infinitamente distante, al pensiero di sé. Sicché, per quanto riguarda le intenzioni ultime, la speculazione di Levi ben Gerson si può ben collocare tra quelle che, nella filosofia ebraica del

[130] G. VAJDA, *La filosofia ebraica,* cit., pp. 360-361.

Medioevo, si allontanano nel modo più radicale dall'ideologia religiosa»[131]. Ciò ovviamente non basta per poter pensare di avvicinare Gersonide alle posizioni spinoziane[132]. L'immanentismo di stampo aristotelico, infatti, non fu più importante in Spinoza di quanto furono i temi neoplatonici confluiti nel Rinascimento. L'infinità del mondo torna ad essere affermata dall'ultimo grande pensatore del medioevo ebraico, Ḥasdai Crescas, nato a Barcellona nel XIV secolo. In lui, il Dio come supremo principio formale di Gersonide, diviene causa di tutte le cose (materia compresa): ciò vuol dire che nulla esiste al di fuori di Dio[133]. La creazione resta sì un atto volontario, ma necessitato dalla bontà divina, che attua il bene in base alla propria essenza. «Dio ama le creature di un amore infinitamente più grande di quello che gli portano le creature, e questo amore si diletta di fare il bene. Tra Dio, sovrano Bene, e il mondo, bene derivato, esiste una certa comunità di essenza; e allora è molto logico che il bene derivato, sia forma che materia, proceda dal Bene sovrano. E dato che Dio è volontà, il suo amore non è limitato a Sé: è orientato verso le creature e la perfezione realizzata in esse. L'oggetto privilegiato di questo amore procedente dalla spontaneità di un Dio personale, è l'uomo, con il quale il Creatore comunica tramite la rivelazione. […] Vi è così convergenza perfetta fra l'amore che Dio porta alla creatura e quello che la creatura tributa a Dio. I due amori cercano di attuare il più grande bene possibile, che è l'essere in atto, l'esistenza. Ma l'esistenza è un bene puro solo se è attuata definitivamente e in condizioni tali che nulla venga a turbarne la gioia. Ora un tale tipo di esistenza è solo quello del perpetuo "essere-con-Dio", questa "comunione" nella quale la dottrina ebraica vedeva l'ideale religioso»[134]. Tralasciando le possibili suggestioni che si possono trarre da alcuni punti del pensiero di Gersonide e Crescas che sembrano avere un'eco spinoziana, bisogna sottolineare come i concetti-chiave che reggono il sistema del filosofo olandese, fosse anche solo la definizione di Dio, sono totalmente *inconciliabili* con queste posizioni. Ciò non significa, tuttavia, che non valga la pena di analizzarle.

Nel presente capitolo, dunque, si intende analizzare il percorso che dalle fonti ebraiche medievali (Manimonide, Gersonide, Crescas) arriva fino a Spinoza, passando per Leone Ebreo. Il punto di riferimento per una tale analisi, all'interno della letteratura spinoziana, resta

---

[131] Ivi, p. 366. Spinoza, banalmente, pone come soggetto della sua speculazione l'uomo, non Dio. Questo lo allontana notevolmente dalle teorie della conoscenza del pensiero ebraico medievale, che comunque deve rispettare un'idea di Dio, fosse anche quella di Aristotele, che Spinoza non ha.

[132] Cfr. C.H. MANEKIN, *Conservative tendences in Gersonides religious philosophy*, in *The Cambridge Companion to medieval Jewish philosophy*, cit., pp. 304-342.

[133] Cfr. C. FRAENKEL, *Ḥasdai Crescas on God as the place of the world and Spinoza's notion of God as* res extensa, in «Aleph», 1, 2009, pp. 77-111.

[134] G. VAJDA, *La filosofia ebraica*, cit., p. 367.

ancora lo studio di Harry Austryn Wolfson[135], che, a ormai ottant'anni dalla sua pubblicazione, risulta ancora imprescindibile per il confronto (invero a volte forzato) con le fonti ebraiche, oltre che con gli ovvi riferimento alla Scolastica e a Descartes. Di quest'opera immensa, ci si limiterà ad analizzare le ipotesi sulla genesi di forme di immanenza e di conoscenza non rappresentativa. Il punto di partenza è, come per tutti gli studiosi, il *sincretismo*, che unisce le tradizioni ebraiche, latine e arabe. Tuttavia, malgrado Spinoza non sia il primo pensatore ebreo che abbia a che fare con un contesto non ebraico (vedremo l'esempio di Leone Ebreo), il retroterra resta comunque legato alle tradizioni avite, non fosse altro che per un più facile accesso ai testi negli anni della formazione. Wolfson sottolinea come egli rimandi alle sue fonti con "il distacco di un estraneo"[136]. Appare evidente che, volendo partire dall'immanenza della causa come punto-chiave del sistema spinoziano, ciò da cui ci si deve allontanare sia una concezione della creazione che identifica la pura forma aristotelica (ossia un mero concetto logico) con il Dio personale della tradizione; bisogna dunque necessariamente partire dal *rapporto Dio-mondo*. «When the mediaevals speak of a knowing God or a living God they do not mean to attribute to God a kind of knowledge or life which he shares in common with other beings, for knowledge and life in their application to God must have an absolutely different and unique meaning»[137]. Questo concetto, espresso già da Maimonide nella *Guida dei perplessi* (I, LVI[138]), sarebbe la base da cui parte Spinoza per spiegare il rapporto tra Dio e il mondo, allontanandosi dalla posizione dei "medievali" negando che la natura divina sia diversa da quella del mondo finito: se pure, infatti, egli ammette, con Maimonide, che «due sostanze, aventi attributi diversi, non hanno nulla in comune tra loro» (*Et.* I, II), è pur vero che esiste un'unica sostanza. Maimonide sintetizza le influenze arabe trasformando il Dio della creazione in una sorta di causa emanativa, la quale

[135] H.A. WOLFSON, *The philosophy of Spinoza*, cit. La posizione di Wolfson è quella di analizzare passo per passo l'opera di Spinoza, mettendo in rapporto le sue posizioni con quelle dei suoi predecessori. Ad esempio, nella lunga analisi dell'*Etica*, Wolfson sembra sostenere che la Parte I sia un confronto con l'ontologia e la cosmologia di stampo platonico (quindi anche con il platonismo medievale) e con la teoria delle cause aristotelica, la Parte II con gli aristotelici, la Parte III con Descartes, la Parte IV con la politica aristotelica. La Parte V, infine, sarebbe il contributo completamente originale di Spinoza (e quello da sottoporre ad una più approfondita analisi genetica). Metodo questo che, anche se risulta a volte pesante e non filologicamente preciso, è utile per rendersi conto delle vaste implicazioni del sistema spinoziano, lungi dall'essere autoevidenti.

[136] Ivi, p. 14.

[137] Ivi, p. 87.

[138] «Tra tutto ciò tra cui non vi è somiglianza, non vi è neppure una relazione. […] Bisogna che colui che crede che vi siano attributi essenziali attribuiti al Creatore – ossia, che Egli sia esistente, vivo, potente, conoscente e volente – pensi che questi concetti non siano ascritti a Dio e a noi con uno stesso significato. […] Eppure, è ormai chiaro a chi consideri il concetto di somiglianza che il concetto di ente è predicato di Dio e di ogni cosa diversa da Lui in modo puramente equivoco. Del pari la scienza, la potenza, la volontà e la vita sono applicate a Lui e a tutto ciò che è dotato di scienza, potenza, volontà e vita per mera equivocità» (M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, cit., pp. 204-205).

«was primarly introduced to obviate the difficulty of how an incorporeal agent could act upon a corporeal object»[139], poi rielaborata in base ad una più ortodossa apertura al volontarismo:

> tutto ciò che dice Aristotele a proposito di tutto ciò che esiste al di sotto della sfera della luna, fino al centro della terra, è incontestabilmente corretto, e non può essere negato se non da chi non lo ha capito o aveva già da prima opinioni che voleva difendere o che lo spingevano a respingere qualcosa di manifesto. Tutto ciò che Aristotele dice dalla sfera della luna in su è più simile ad un'ipotesi congetturale (*Guida dei perplessi*, II, XXII)[140].

Spinoza ha così gioco facile a far partire la sua critica dall'immaterialità di Dio (data l'evidente esistenza della materia, ci sarebbero due sostanze) per demolire l'artificio adottato da Maimonide[141], negando una causalità di tipo intenzionale (*Et*. I, XVII e coroll.):

> Dio agisce per le sole leggi della sua natura e non costretto da nessuno. […] Da qui segue in primo luogo che non si dà alcuna causa, oltre alla perfezione della sua natura, che, o estrinsecamente o intrinsecamente, spinga Dio ad agire[142].

Secondo Wolfson, «the tilt of Crescas against Maimonides and Gersonides is unquestionably the source of Spinoza's argument»[143] espresso nel *Breve trattato* (I, 2, §5), in cui si legge:

> dire, a proposito di ciò, *che la natura della cosa lo richiedeva e che perciò non poteva essere altrimenti*, è dir nulla. Infatti la natura della cosa non può richiedere nulla, se non esiste. Se tuttavia voi dite che si può vedere ciò che appartiene alla natura di una cosa che non esiste, questo è vero rispetto

---

[139] Ivi, p. 89. Cfr. *La guida dei perplessi* (II, XII), in cui Maimonide afferma che «stabilito che l'universo è opera Sua e che Egli ne è causa efficiente, si dice che il mondo deriva dall'emanazione di Dio, e che Egli ha emanato sul mondo tutto ciò che vi è nato. Del pari, si dice che Egli ha emanato la Sua conoscenza sui profeti: e il significato di tutto ciò è che queste azioni sono compiute da qualcosa di incorporeo, la cui azione viene chiamata emanazione» (M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, cit., p. 356).

[140] M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, cit., p. 398. Questa posizione fu attenuata già da Maimonide stesso, e rivista da Gersonide: se tutto fosse emanato da Dio e in Lui non ci fosse nulla di materiale, infatti, «how could matter appear at alla t any stage of emanation unless you say it sprang up out of nothing and is no way traceable to God?» (H.A. WOLFSON, *The philosophy of Spinoza*, vol. I, cit., p. 106).

[141] Cfr. S. FRANKEL, *Spinoza's response to Maimonides: a practical strategy for resolving the tension between reason and revelation*, in «International Philosophical Quarterly», 3, 2005, pp. 309-326.

[142] B. SPINOZA, *Etica*, in ID., *Opere*, cit., p. 806.

[143] H.A. WOLFSON, *The philosophy of Spinoza*, vol. I, cit., p. 104.

> all'esistenza, ma in nessun modo *rispetto all'essenza*. E in ciò consiste la differenza tra *creare e generare*: *creare* è porre una cosa *simultaneamente rispetto all'essenza e all'esistenza*; *generare*, invece, è che una cosa procede *solo rispetto all'esistenza*. Perciò nella natura ora non v'è creazione, ma solo generazione. Quindi, se Dio crea, *crea la natura della cosa insieme alla cosa* e sarebbe geloso se, ben potendo ma non volendo, avesse creato la cosa in modo tale da non convenire con la sua causa *nell'essenza e nell'esistenza*. Ma non si può dire, propriamente, che ciò che qui chiamiamo creare sia mai avvenuto; sta invece a indicare che cosa se ne può dire, ponendo una distinzione tra *creare* e *generare*[144].

La critica di Crescas (*La luce del Signore*, III, *summa* 1, cap. 4, 66b) ai suoi illustri predecessori è basata sul fatto che affermare una qualsiasi attività di Dio in un momento prevede che egli debba essere inattivo in un altro, cosa che andrebbe contro la sua perfezione. Tuttavia, paradossalmente per un anti-aristotelico come Crescas, è la soluzione dell'*ex nihilo nihil fit*[145], e contestualmente l'assunto neoplatonico che prevede che un elemento semplice possa produrre solo una cosa semplice, a condurlo verso la negazione del paradigma maimonideo. In Spinoza, più che in Crescas, che resta comunque un teorico del libero arbitrio, c'è una possibilità di apertura nei confronti della mediazione di Gersonide[146].

Dopo questa lunga digressione sul rapporto tra Dio e il mondo, si arriva al punto centrale della Parte I dell'*Etica*, la definizione di *Dio come causa immanente* (prop. XVIII), il cui senso è così espresso da Wolfson: «Spinoza seems to say to them as follows: Why do you assume the existence of two substances, God and the world, considering God as the prime cause and rejecting the existence of any other cause prior to Him? It is because you believe with Aristotle that things in change must have a cause and that the series of causes cannot be infinite. […] This being the case, why not stop the series with the world as a whole and postulate the prime cause as something immanent in the world, "so that if we must necessarily stop and halt somewhere, as indeed we must, it is necessary to stop at this only substance [i.e. the world]»[147].

---

[144] B. SPINOZA, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, in ID., *Opere*, cit., p. 99.

[145] Adottata in parte già da Saadya Gaon e da Bahya ibn Paquda. Cfr. H.A. WOLFSON, *The philosophy of Spinoza*, vol. I, cit., p. 106.

[146] Cfr. il lungo capitolo delle *Riflessioni metafisiche* (II, 10) dedicato al concetto di creazione (B. SPINOZA, *Riflessioni metafisiche*, in ID., *Opere*, cit., pp. 384-390. Cfr. anche ID., *Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, p. 100).

[147] H.A. WOLFSON, *The philosophy of Spinoza*, vol. I, cit., p. 111.

L'altro dibattito in cui l'immanentismo spinoziano si inserisce è quello dell'infinità dell'estensione. Partendo dalle posizioni aristoteliche (*Fisica* III, 5, 204a, 20-29; *Metafisica* XI, 10, 1066b, 11-19), Wolfson sostiene l'esistenza di un fronte comune Crescas-Spinoza nella critica di Aristotele: l'infinito non esiste in atto, ma soltanto come accidente (*Met*. XI, 10, 1066b, 12-22). Spinoza non rifiuta tanto l'esito (*Et*. I, XII-XIII; *Et*. I, XV, *sch*.), ma l'esistenza di una quantità incorporea divisibile all'infinito. Questa non è altro che la critica espresso da Crescas[148], che Spinoza riprende sia nella *Lettera sull'infinito* a Lodewijk Meyer (in cui tra l'altro Crescas viene espressamente citato), sia in *Et*. I, XV, *sch*. che nel *Breve trattato* (I, 2, §§21-22)[149]. D'altronde è verosimile sostenere che Crescas fosse una delle poche fonti non aristoteliche che Spinoza potesse aver studiato. Il fatto che «God is the place of the world»[150] è, infatti, una posizione che accomuna tanto le basi rabbiniche dell'ortodossia ebraica, quanto Crescas che Spinoza (in cui chiaramente il concetto si trasforma nell'infinita estensione come attributo di Dio). Crescas, inoltre, definisce Dio «as active infinite extension that produces, individuates, and determines the bodies of things in the same way as God literally, according to Crescas' ontology, produces individuates, and determines their forms. The ontological constraints that prevented Crescas from actually identifying God with active infinite extension were no longer binding for Spinoza. […] Spinoza's decisive step beyond

[148] Cfr. H.A. WOLFSON, *Crescas' critique of Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge 1929, p. 101.

[149] «Non si distinse mai tra ciò che risulta infinito per sua natura, ossia in virtù della sua definizione, e ciò che non ha limiti, non per sua essenza, ma in rapporto alla sua causa. E anche perché non si fece mai distinzione tra ciò che si dice infinito perché non ha limiti, e ciò le cui parti, pur essendo comprese tra un massimo e un minimo, non si possono tuttavia fissare ed esprimere con un numero. […] Si sarebbe chiaramente inteso, infatti, quale sia l'infinito che non si può dividere in parti perché non può averne, e quale invece si possa, senza che ciò implichi una contraddizione» (B. SPINOZA, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974, p. 79); «Dunque la divisione, o passione, avviene sempre nel modo: Ugualmente, quando diciamo che l'uomo perisce o viene distrutto, ciò si intende dell'uomo solamente in quanto è un composto e un modo della sostanza, non della sostanza stessa dalla quale dipende» (B. SPINOZA, *Breve trattato su Dio, L'uomo e il suo bene*, cit., p. 105); «Per corpo intendiamo una qualsiasi quantità lunga, larga e profonda, delimitata da una figura determinata, cosa più assurda della quale non si può dire di Dio. […] Essi concepiscono infatti la sostanza corporea, che non può essere concepita se non infinita, se non unica, se non indivisibile in modo tale da concluderne che essa è finita, composta di parti finite, molteplice e divisibile. Così anche altri, dopo aver finto che la linea è composta di punti, sanno trovare molti argomenti con i quali mostrano che la linea non può essere divisa all'infinito. […] Ma tutti quelli che sanno che la ragione chiara è infallibile, devono ammetterlo, e in primo luogo quelli che negano l'esistenza del vuoto. Infatti se la sostanza corporea si potesse dividere in modo che le sue parti fossero realmente distinte, perché dunque una sola parte non potrebbe essere annientata, rimanendo le altre connesse tra di loro come prima?» (B. SPINOZA, *Etica*, cit., pp. 801-804).

[150] C. FRAENKEL, *Ḥasdai Crescas on God as the place of the world and Spinoza's notion of God as* res extensa, cit., p. 82. Cfr. E.M. UMANSKY, voce '*Shekinah*', in *Enciclopedia delle religioni*, vol. 6: *Ebraismo*, diretta da M. Eliade, Jaca Book, Milano 2003, pp. 642-646.

this tradition [ndr. *l'aristotelismo*] consists in expanding the ontological scope of God's activity from one confined to thought to one comprising both thought and extension»[151].

Le basi per la genesi della prop. XVIII sono, dunque, la critica dell'immaterialismo (prop. XV) e la ridefinizione della causalità (prop. XVI-XVII). Da Aristotele in poi, infatti, Dio è stato, in una tradizione che nel pensiero ebraico è confluita in Maimonide (*Guida dei perplessi* I, LXIX), causa formale, finale e efficiente, ma *non* materiale. Spinoza ribalta questa posizione, sostituendo la *causa materiale* a quella finale. Causa materiale e formale sono effetti della preminenza della causa efficiente (*Riflessioni metafisiche* II, 10; *Et.* I, XVI, coroll. 1). Se Dio può essere considerato come causa anche in tutto il pensiero medievale, è pur vero che, in sistemi che prevedono una netta separazione tra causa infinita e causato finito, Dio non può essere una causa universale, ma particolare, ossia causa di qualcosa che non coincide minimamente con esso. Il mondo di Spinoza non è finito. Dio è causa universale, prima di tutto, in quanto è *causa libera* (*Et.* I, XVII, coroll. 2). Questo è un ulteriore punto di innovazione rispetto al pensiero medievale, che trattava l'argomento unicamente a partire dall'ammissione o no del fatto che per il Dio onnipotente tutto fosse possibile. Tuttavia, la definizione di libertà che si trova nel *Breve trattato* (I, 4, §5)[152] ricorda molto, secondo Wolfson, quella di Crescas (*La luce del Signore*, II, *summa* 5, cap. 3) e di Guida Levita (*Kuzari*, V, 20): Spinoza erediterebbe «the suggestion thath the consciousness of freedom may be a delusion»[153] da Crescas, come base "antropologica" di un bisogno di ridefinire il rapporto tra libertà e necessità. Il punto di partenza nella ridefinizione della causalità è comunque la divisione aristotelica tra *τα ενυπάρχον τα αίτια* (cause intrinseche) e *εκτός* (cause esterne) esposta nel libro *Λ* della *Metafisica*. Per Aristotele, causa materiale e formale sono interne, l'efficiente è esterna, come quando un essere incorporeo causa il

[151] *Ibid.* Aggiunge più avanti Fraenkel: «Spinoza had two problems to solve: First, he had to overcome the ontological constraints that prevented Crescas from taking literally the metaphor of God's being active infinite extension. Second, he had to show how the activity of the divine intellect that produces, individuates, and determines the order of ideas can be integrated with the activity of infinite extension that produces, individuates, and determines the order of bodies. Once made, these steps take us fairly close to *Deus sive Natura*'s attributes of thought and extension whose active essence becomes the immanent cause of both thinking and extended *natura naturata*. As suggested above, a crucial step for solving the first problem consisted in adopting a dualistic ontology of thought and extension derived from Descartes: this allowed Spinoza to avoid the difficulties which in his view beset the conception of physical objects as form-matter composites» (ivi, p. 104). Cfr. anche Y.Y. MELAMED, *Hasdai Crescas and Spinoza on actual infinity and the infinity of God's attributes*, in *Spinoza and medieval Jewish philosophy*, ed. by S. Nadler, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 204-215.

[152] «La vera libertà non è altro che la causa prima, la quale non è assolutamente costretta o necessitata da altro, ed è causa di ogni perfezione solo mediante la sua perfezione» (B. SPINOZA, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 117).

[153] H.A. WOLFSON, *The philosophy of Spinoza*, vol. I, cit., p. 428.

movimento di un oggetto corporeo come causa esterna separata da esso[154]; invece, la caratteristica essenziale di una causa interna è quella di essere inseparabile dagli effetti (il genere è nella specie così come le parti sono nel tutto, come Aristotele dice in *Fisica* IV, 3, 210a, 17-19). Per Spinoza, il termine *immanente* è sinonimo dell'aristotelico *ενυπάρχειν*, come si evince in un passaggio fondamentale del *Breve trattato* (II, 26, §7)[155]. Wolfson parla di due possibili sensi da dare alla prop. XVIII: innanzitutto l'evidente rifiuto di considerare Dio come causa transitiva, ossia né esterna né immateriale; in secondo luogo, il rapporto di causa implica che comunque ci sia una differenziazione logica tra Dio e i modi finiti (non si deve dimenticare che la prima e necessaria caratteristica di Dio come causa è l'essere *causa sui*, ossia ciò che lo definisce[156]).

Il problema posto da Wolfson dà la possibilità di trovare un *collegamento immediato tra immanenza e conoscenza*: se Dio è collegato alla totalità dei modi come l'universale lo è ai particolari, poiché l'universale esiste solo concettualmente, allo stesso modo il Dio di Spinoza sarebbe soltanto un *ens rationis*? Ossia nel senso che «being is *invented* by the mind?»[157] Che Dio non sia un ente reale sarebbe un'enorme contraddizione. La risposta si trova nel secondo dialogo del *Breve trattato* (§9):

> il tutto è solo un ente di ragione e non differisce dall'universale se non in questo, che l'universale è costituito da diverse entità indivisibili non unite, mentre il tutto da diverse entità indivisibili unite, e anche in ciò, che mentre l'universale comprende solo parti dello stesso genere, il tutto, invece, parti e dello stesso e di un altro genere[158].

---

[154] Maimonide riprende questo passaggio nelle premesse alla seconda parte della *Guida*: «ogni cosa mossa che abbia in sé il suo motore si dice quindi mossa spontaneamente [ndr. *αυτοκίνετον*], nel senso che la potenza che muove ciò che, di essa, viene mosso essenzialmente, si trova nel complesso di questa cosa» (M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, cit., pp. 315-316). Piero Di Vona concorda con Wolfson su questo rapporto di Spinoza con Maimonide per quanto riguarda la distinzione tra incausato e causato. Ma, si chiede Di Vona, «è possibile comprendere le due proposizioni alla parte II del *Moreh Nebukim* senza considerare il significato che esse assumono nell'argomentazione dell'esistenza di Dio?» (P. DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, vol. II, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 161).

[155] «Nessun effetto di una causa immanente o interna (che per me è una) può perire e mutare finche questa sua causa permane. Infatti un tale effetto non può subire mutazione perché non è prodotto da cause esterne. E poiché nessuna cosa può essere annientata se non da cause esterne, è impossibile che quest'effetto perisca finché dura la sua causa» (B. SPINOZA, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., pp. 192-193).

[156] Cfr. H.A. WOLFSON, *The philosophy of Spinoza*, vol. I, cit., pp. 323-325.

[157] *Ibid.*

[158] B. SPINOZA, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., pp. 111-112. Spinoza qui fa un discorso simile a quello di Aristotele (*Met.* V, 26).

Mignini, in una lunga nota, spiega questo concetto di *όλον*, rapportandolo alla definizione di *intelletto*, chiarendo questa possibile contraddizione: «L'intelletto è detto un *tutto* perché non è altra cosa dalla totalità attuale dei suoi concetti. Se dunque si vuole stabilire un nesso di causalità tra i due momenti (astratti) di un tale tutto, si dovrà necessariamente affermare che una tale causalità è reciproca. Non soltanto l'intelletto può essere detto causa dei concetti che lo costituiscono, ma ancor di più questi concetti devono essere considerati causa (fondamento reale) di quell'ente di ragione che chiamiamo intelletto. Se non si riconoscesse questa seconda direzione della causalità, non si potrebbe considerare l'intelletto come un tutto e, inoltre, come un ente di ragione [*Breve trattato* I, Dialogo 2, §7]. In secondo luogo, l'intelletto è modificato dai suoi concetti, cioè muta, si accresce o diminuisce col mutare, accrescersi o diminuire dei suoi concetti [*Breve trattato* II, 15, §5]. Analogamente si può dire che la sostanza è causa di tutti i suoi attributi, ma anche che gli attributi, infiniti ed esistenti per sé, sono causa della sostanza; oppure che la sostanza è la totalità dei suoi attributi o che la totalità degli attributi e la sostanza sono una sola e medesima cosa. Inoltre si può affermare che se Dio è causa necessaria e per natura di tutti i suoi effetti non può essere pensato senza la totalità dei suoi effetti, o che la totalità stessa, in quanto causa di sé, è Dio. La differenza tra gli esempi ora addotti e l'intelletto consiste nel fatto che l'intelletto è un ente di ragione, mentre reali sono soltanto i suoi concetti, a differenza di Dio o sostanza, che è l'ente realissimo»[159]. Dunque, conclude Wolfson, Dio «may be called an *ens rationis* only in the sense that its real existence can be *discovered* only by the mind, by the ontological proof based upon the adequacy of the idea of God in our mind. In truth, however, God is an *ens reale*»[160].

Come detto, dunque, l'idea che si trova alla base del rapporto tra l'uomo e il mondo è di derivazione tipicamente greca. Spinoza riprende il concetto di *uomo come microcosmo* espresso non solo da Platone (*Tim*., 30d), Aristotele (*Fis*. VII, 2, 252b, 26-27) e Plotino (*Enn*. IV 3, 10), ma anche da Avicebron (*Fons vitae*, III, 2), Guida Levita (*Kuzari*, IV, 3) e Maimonide (*Guida*, I, LXXII). Alla luce di questo "dato culturale" va letta anche la teoria della conoscenza spinoziana: se la partizione in generi di conoscenza si trova, con le dovute differenze, oltre che in Platone e Aristotele, in autori del Medioevo cristiano (da Ugo da San Vittore a Cusano) ed ebraico (Bahya ibn Paquda, Guida Levita e Maimonide), decisamente più interessante è il discorso sulla *scientia intuitiva*. Secondo Joël[161], infatti, il concetto di

[159] B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1547.
[160] H.A. WOLFSON, *The philosophy of Spinoza*, vol. I, cit., pp. 327-328.
[161] Cfr. M. JOËL, *Zur Genesis der Lehre Spinozas*, Skutsch, Breslau 1871, pp. 63-64.

convinzione, ossia la prima forma di conoscenza vera (*Breve trattato*, II, 4, §1), sarebbe basato sulla riflessione interiore proclamata da Maimonide e da Crescas, discorso non lontano da quello esposto da Descartes nella terza parte delle *Regulae ad diretionem ingenii*. Perfino secondo Wolfson, fatta eccezione per un possibile parallelo con Avicebron (*Fons vitae*, III, 48), il concetto di intuizione sarebbe interamente mutato da Descartes[162].

Ma il tema su cui tutta la letteratura inerente al terzo genere si è concentrata più frequentemente è quello dell'*amore di Dio*. In Spinoza ne esistono almeno due definizioni: la prima è l'*unione con l'oggetto d'amore*[163], laddove Leone Ebreo sarebbe la fonte più prossima; la seconda è l'*effetto della conoscenza di Dio* di cui Spinoza parla, in opposizione a Crescas, nel capitolo IV del *Trattato teologico-politico* e nelle lunghe *Epistole XIX-XX* a Blyenberg[164]. Wolfson, tenendo separate le due definizioni e privilegiando la seconda, da cui scaturirebbe la *scientia intuitiva*, di fatto nega qualsiasi influenza di Leone Ebreo. «It is the intuitive and immediate kind of knowlwdge and not reason (ratio) that is the source of the love of God, though, of course, the second kind of knowledge may lead to the third and hence to the love of God»[165]. Ma Wolfson pare sostenere che la fonte principale dell'amore in Spinoza sia Ḥasdai Crescas, ossia di un amore che «consists in the permanency of its state of being, in the constancy of its perfection, and in the freedom from any change and transition»[166], da cui si genera una sensazione di "piacere" attribuita a Dio (*La luce del Signore*, *summa* I, cap. III, 5)[167].

2. Spinoza in dialogo con Leone Ebreo

[162] Cfr. R. DESCARTES, *Regole per la guida dell'intelligenza*, in ID., *Opere*, a cura di B. Widmar, UTET, Torino 1969, pp. 52-55.

[163] Cfr. B. SPINOZA, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 142; ID., *Etica*, p. 911; Ivi, p. 925.

[164] Cfr. B. SPINOZA, *Epistolario*, cit., pp. 107-130.

[165] H.A. WOLFSON, *The philosophy of Spinoza*, vol. II, cit., p. 282. Conoscenza che porta con sé quella che in Spinoza è la *laetitia*, in Aristotele è l'*αγάπησις* (*Met*. I, 1, 980a, 21-22) e in Descartes è il *gaudium intellectualis* (*Principia*, IV, 190).

[166] Ivi, p. 308.

[167] Cfr. ARISTOTELES, *Met*. XII, 7, 1072b.

La ripresa del platonismo nel XV secolo interessa anche il pensiero ebraico, che ha in Leone Ebreo (Jehuda Abravanel) uno dei principali esponenti. I suoi *Dialoghi d'amore* divennero subito un classico della letteratura "erotica", tramite un proficuo dialogo con i platonici fiorentini (si ricordi che anche Ficino scrisse un commento al *Simposio* intitolato *Libro d'amore*)[168]. Leone, scrive Feldman, produce «the first Jewish work to exhibits such an interest in pagan religion and literature. In these discussions Jehuda attempts to find philosophical significance in the Greek myths and to show the similarities, as well as differences, with biblical analogues»[169]. Al centro della sua speculazione non c'è più, infatti, la preoccupazione medievale per il rapporto tra ragione e rivelazione, ma, così com'era nel pensiero classico greco, la *felicità umana*.

L'interesse per il pensiero di Leone Ebreo, in particolar modo nel suo essere una possibile fonte di Spinoza, si accese nella seconda metà dell'Ottocento, in concomitanza con lo svilupparsi dell'attenzione per la genesi storica dei grandi sistemi filosofici. Si sviluppo in particolar modo in Italia, all'interno di quel progetto di nazionalizzazione della storia della filosofia che Giovanni Gentile ereditò da Bertrando Spaventa, che va sotto il nome di *circolazione del pensiero italiano all'interno di quello europeo*[170] e che vede come medio tra Leone Ebreo e Spinoza il pensiero di Giordano Bruno. Proprio un esponente "circolo" orbitante attorno alla figura di Gentile, Edmondo Solmi, nel 1903 pubblicò il primo studio su questa *fonte dimenticata dello spinozismo*[171], testo che ebbe una notevole eco. A questo seguirono una disamina accurata dello stesso Gentile[172] e del suo allievo Giuseppe Saitta[173], fino all'edizione critica tedesca curata da Carl Gebhardt all'interno della collana *Bibliotheca spinozana*, del 1924, e all'edizione italiana curata nel 1929 da Santino Caramella[174] per

---

[168] Cfr. N. BADALONI, *Il platonismo umanistico*, in *Storia della filosofia*, vol. VII, cit., pp. 165-166.

[169] S. FELDMAN, *The ends and the aftereffects of medieval Jewish philosophy*, cit., p. 426.

[170] B. SPAVENTA, *Prefazione dell'autore* a *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in ID., *Opere*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano 2009, pp. 1209-1217; Spaventa ne parla anche nella prolusione al corso di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Bologna nel 1860 (cfr. B. SPAVENTA, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, ID., *Opere*, cit., pp. 1209-1210).

[171] E. SOLMI, *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo: studio su una fonte italiana dimenticata dello spinozismo*, Vincenzi, Modena 1903.

[172] Cfr. G. GENTILE, *Leone Ebreo e Spinoza*, in ID., *Studi sul Rinascimento*, Vallecchi, Firenze 1936 (2° ed.), pp. 96-106.

[173] Cfr. G. SAITTA, *La filosofia di Leone Ebreo*, in ID., *Filosofia italiana e umanesimo*, La Nuova Italia, Venezia 1928.

[174] Cfr. LEÒN HEBREO, *Dialoghi d'amore*, hrsg. von C. Gebhardt, Winter, Heidelberg 1924; LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, a cura di S. Caramella, Laterza, Roma-Bari 1929. L'unica edizione successiva a questa è quella Laterza del 2008 curata da Delfina Giovannozzi. Qui si è scelto comunque di

Laterza. Queste due interpretazioni (Gentile e Saitta) meritano un'attenzione specifica, per la particolare interpretazione spinoziana che sta alla base del paragone. Il testo di Gentile parte come una recensione a Solmi, rispetto al quale però egli non vede tutta «quella convinzione che egli ne ha ricavata»[175] su una dipendenza in senso stretto di Spinoza da Leone Ebreo. Vede piuttosto i due ebrei inseriti in una tradizione, che e gli chiama *panteismo intellettualistico*[176], risalente a Plotino. Infatti, «per costui [Leone] l'identità è tra Dio intelletto e la cosa intesa, ossia tra Dio e le idee, non tra Dio e la natura (*Deus sive natura*), tra *substantia cogitans* e la *extensa*»[177]. Più lungo e dettagliato è lo studio di Saitta, secondo il quale la teoria della conoscenza di Leone partirebbe dal presupposto che «non era possibile parlare dell'unificazione tra il finito e l'infinito, tra l'intelletto umano e l'intelletto divino, senza penetrare appieno nel dominio della conoscenza», poiché tale unificazione risulta impossibile dal punto di vista dell'ontologia. Dice Filone nei *Dialoghi*:

> la cosa conosciuta sta, e s'imprime nel conoscente secondo il modo, natura di esso conoscente, e non del conosciuto. Mira che tutto l'emisperio visto dall'occhio, ed è impresso nella minima pupilla, non già secondo la grandezza e la natura celeste, ma secondo è capace la quantità e virtù della pupilla: così l'infinita bellezza si imprime nella finita mente angelica o beata, non secondo il modo della sua infinità, ma secondo la finita capacità della mente che la conosce: che l'occhio dell'aquila vede, e si trasfigura in quello il lucido e gran Sole direttamente, non come egli è in sé, ma come l'occhio dell'aquila è capace di riceverlo[178].

Saitta commenta che «sicché la mente infinita include a suo modo l'infinito, che rimane però in sé e per sé inattingibile. In più luoghi dei suoi *Dialoghi* Leone Ebreo vuol tener distinti il suo concetto della religione, che lo induceva a rispettare nella sua interezza il trascendente, e il motivo soggettivistico, che invece lo spingeva a risolvere il trascendente nell'atto immanente del conoscere umano. La sua teoria dell'amore è però una continua protesta contro

---

utilizzare l'edizione di Caramella, la cui accuratezza testimonia pienamente il grande interesse sviluppatosi attorno alla figura di Leone Ebreo in quegli anni. Recentemente è stata pubblicata un'imponente monografia su Leone, cfr. J.J. VILA-CHÃ, Amor intellectualis? *Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the intelligibility of love*, Publicações da faculdade de filosofia de Braga, Braga 2006.

[175] G. GENTILE, *Leone Ebreo e Spinoza*, cit., p. 101.

[176] Cfr. ivi, p. 103.

[177] *Ibid.*

[178] LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, a cura di S. Caramella, Laterza, Roma-Bari 1929, p. 277.

una tale distinzione, che ha tutta l'apparenza dell'artificiosità»[179]. È una *divinizzazione dell'anima umana* propria di Ficino. Questa unità, in Leone, è principalmente *unità tra amore e conoscenza*:

> l'uomo è intelligente, e la natura del fuoco è così intesa da lui: se sono in potenzia, sono due cose divise, uomo e fuoco, e la intelligenzia, così in potenzia è un'altra terza cosa: ma quando l'intelletto humano intende il fuoco in atto, si unisce con l'essenzia del fuoco, ed è una medesima cosa con quel fuoco intellettuale; e così la medesima intelligenzia in atto è la medesima cosa con l'intelletto, e col fuoco intellettuale senza alcuna divisione. Così l'amante in potenzia, è altro che l'amato in potenzia, e son due persone, l'amore in potenzia e un'altra cosa terza, che non è l'amato nell'amante: ma quando è amante in atto, si fa una cosa medesima con l'amato e con l'amore[180].

Come l'amore è unità tra colui che ama e l'oggetto d'amore, così l'intelletto in atto lo è tra colui che conosce e ciò che è conosciuto. «Il mondo platonico, in apparenza così solido, si sfascia all'urto di questa semplice idea, che l'unica realtà non è che la conoscenza umana. Questo concetto altissimo, che inizia davvero la filosofia moderna, è posto con una precisione e una chiarezza sorprendenti quando Leone pur tenendosi stretto alle teorie neoplatoniche si travaglia sul problema estetico, che colorisce di sé le sue ricerche sulla natura dell'amore. Il bello propriamente non si può, secondo lui, identificare col buono, perché il primo è interamente soggettivo, cioè particolare, laddove il secondo è oggettivo, universale»[181]. Tuttavia, in Leone, conoscenza e intelletto da sole non collimano: l'insistenza di Leone sulle bellezze formali, che "bisogna la representazione delle bellezze diffuse nelli corpi per dilucidare quelle latenti delle anime"[182], fa sì che sia una conoscenza di tipo *rappresentativo* ad unirsi con la pulsione erotica verso le cose spirituali. È un intelletto separato dalla materia, che si unisce a Dio solo tramite coscienza del fatto che Dio contiene l'essenza di tutte le cose ed è causa di tutte. Afferma Filone che:

> non si può negare che l'amore presuppone conoscimento, ma non per questo segue che l'amore sia l'ultimo atto dell'anima, perché tu puoi sapere, che di Dio tutte le cose amate e desiderate si trovano di due sorti di conoscere, l'una è

[179] G. SAITTA, *La filosofia di Leone Ebreo*, cit., p. 97.
[180] LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 257.
[181] G. SAITTA, *La filosofia di Leone Ebreo*, cit., p. 101.
[182] LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 329.

> innanzi dell'amore causato da quella, la quale non è cognizione perfettamente unitiva; l'altra è di poi dell'amore, dall'amore causata, la qual cognizione unitiva è fruizione di perfetta unione. […] Così accade nell'uomo con la donna, che conoscendola esemplarmente s'ama e desidera, e dall'amore si viene al *conoscimento unitivo*, che è il fine del desiderio; e così è in ogni altra cosa amata e desiderata; ché in tutte l'amore e desiderio è mezzo, *che ci leva dall'imperfetto conoscimento alla perfetta unità, che è il vero fine di amore e desiderio*, quali sono affetti della volontà, che fanno, dalla divisa cognizione, fruizione di cognizione perfetta e unità; e quando intenderai questa *naturalità intrinseca* conoscerai, che non sono lontani dal mentale desiderio, né si discostano d'amore mentale se bene l'aviamo di sopra in soggetto commune altrimenti esplicato, di modo che l'amore veramente si può diffinire, che sia desiderio di godere con unione la cosa conosciuta per buona, e ancor, che il desiderio come altra volta ti ho detto, presupponga assenzia della cosa desiderata ora ti dico, che quando bene la cosa buona sia, e si possegga, si può in ogni modo desiderare, non d'averla poi che è havuta, ma di fruirla con unione conoscitiva, e questa futura fruizione si può desiderare, perché ancor non è[183].

Commenta Saitta, ponendo un parallelo con Spinoza: «sicché la vera conoscenza non è, secondo Leone, la conoscenza meramente intellettuale, che è quella imperfetta; bensì l'altra che è chiamata *conoscimento intuitivo*, in cui, attraverso un processo, il conoscere e il volere formano una unità perfetta che egli chiama anche *naturalità intrinseca*. Questo risultato importantissimo della speculazione di Leone rimarrebbe inesplicabile se la coscienza di lui non fosse premuta da un concetto più profondo. Giacché l'identità del conoscere e del volere implica necessariamente l'identità della forma e del suo contenuto, del soggettivo e dell'oggettivo, che dallo Spinoza sarà formulata colle celebri parole: *ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum et viceversa*»[184]. Saitta parla di una "moderna teoria del conoscere come soggettività assoluta"[185]: la mente di Dio è un'idea che coincide con l'universo, in quanto anche Leone pone il problema gnoseologico in relazione ad una teoria delle cause. Come in Spinoza, la causa comprende l'effetto ma non coincide con esso; è una causa attiva, un'idea produttrice (*multifaria*, dice Leone). Dice Filone:

---

[183] Ivi, pp. 44-45.

[184] G. SAITTA, *La filosofia di Leone Ebreo*, cit., p. 108. In polemica con Gentile, qui Saitta afferma, forse un po' esagerando, che «il parallelismo di Spinoza non esiste, in verità, che nella fantasia degli storici della filosofia» (*ibid.*). La celeberrima prop. VII della parte II dell'*Etica*, a cui qui si fa riferimento, rappresenta un punto fondamentale del pensiero spinoziano: una determinata idea e il corrispettivo corpo esprimono entrambi la potenza di agire della sostanza, sotto due attributi diversi. Il parallelismo, infatti, non deve mai essere interpretato come una sorta di dualismo cartesiano, ma come un superamento di quest'ultimo: la sostanza è unica, ciò che cambia sono le sue *modalità di espressione*.

[185] Ivi, p. 110.

> tu sai che 'l mondo corporeo procede da l'incorporeo come proprio effetto da la sua causa e artefice: nientedimeno il corporeo non contiene la perfezione de l'incorporeo, e tu vedi quanto manca il corpo da l'intelletto, e se tu truovi nel corpo molti difetti, come la dimensione, la divisione, e in alcuni l'alterazione e la corruzione, non però giudicherai, che preesistono nelle lor cause intellettuali, in modo difettoso, ma giudicherai che ciò sia ne l'effetto solamente per il mancamento suo della causa. Così la pluralità, divisione e diversità, che si trovano nelle cose mondane, non credere che preesistano nelle notizie ideali di loro. Anzi quello che è uno indivisibile nell'intelletto divino, si moltiplica idealmente verso le parti del mondo causate, e in rispetto di quelle le idee sono molte, ma con esso intelletto è una e indivisibile[186].

Infine, commentando questo passo, Saitta parla di un *monismo razionalistico* di stampo neoplatonico[187], il cui passo avanti, in Leone quanto in Spinoza, sarebbe l'*immanenza del divino*. Da qui, nel primo, il mondo è prodotto tramite desiderio: Dio crea tramite un atto d'amore. Seguendo Aristotele e la sua definizione di *ευδαιμονία* del primo libro *dell'Etica Nicomachea*, ossia di una felicità coincidente con un atto conoscitivo, Leone, in un processo tipico dell'Umanesimo, coglie il nesso tra beatitudine e conoscenza. Questo è anche il punto d'arrivo dell'*Etica* di Spinoza. Quando Sofia chiede a Filone cosa possa tenere unite tutte le cose, finite e infinite, egli risponde che:

> l'intelletto di sua propria natura non ha un'essenza segnalata, ma è tutte le cose; e se è intelletto possibile, è tutte le cose in potenza: che la sua propria essenza non è altro, che l'intendere di tutte le cose in potenza; e se è intelletto in atto, puro essere e pura forma, contiene in sé tutti li gradi dell'essere e delle forme e degli atti dell'universo, tutti insieme in essere, in unità, e in pura semplicità, di modo che chi lo può conoscere vedendolo in essere, conosce in una sola visione e semplicissima cognizione tutto l'essere di tutte le cose dell'universo insieme, in molta maggior perfezione e purità intellettuale di quelle che si trovano in se medesime; perché le cose materiali hanno molto più perfetto essere nell'attuale intelletto che in quello che hanno in se proprio; sì che con il solo conoscimento dell'attuale intelletto si conosce il tutto delle scienze delle cose, e si fa l'uomo beato[188].

---

[186] LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., pp. 340-341.
[187] Cfr. G. SAITTA, *La filosofia di Leone Ebreo*, cit., p. 113.
[188] LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 41.

L'intelletto attuale, ossia Dio, è espresso in un'*intuizione universale*, a cui l'uomo perviene dopo un processo di "purificazione" (termine usato anche da Spinoza nel *Breve trattato*). *Può provenire da qui il concetto spinoziano di intuizione*?

Prima di tirare le somme sul rapporto tra Leone e Spinoza, è tuttavia necessario fare un passo indietro per trattare in maniera più dettagliata le posizioni di Leone Ebreo, anche alla luce del contesto in cui queste vennero alla luce. Jehuda Abravanel nacque verso il 1460 a Lisbona; suo padre era Isaac Abravnel, celebre rabbino autore di numerosi commentari e tesoriere di Alfonso V. Caduto in disgrazia il padre, Jehuda si trasferì con tutta la famiglia in Spagna esercitando la professione di "medico", fino alla cacciata degli ebrei del 1492. Venuto in Italia, visse a Napoli (sua città d'adozione), Genova, Barletta, Venezia e Ferrara, per poi morire a Napoli attorno al 1530. La data della morte è quasi certamente anteriore al 1535[189], anno di pubblicazione dei *Dialoghi*. Questi, che restano la sua opera più famosa (solo prima della nascita di Spinoza videro nove edizioni in italiano e traduzioni in spagnolo, aragonese, francese e latino), furono presumibilmente composti a Genova nei primi anni del secolo. Quella di Leone non sarebbe una filosofia dell'amore, ma una rappresentazione drammatica di come la filosofia sia una forma d'amore, che rispecchi «the nomadic aspect of the human condition in search of meaning»[190], derivante dagli eventi tragici vissuti dall'autore. Se così fosse, tuttavia, sarebbe una sorta di "esistenzialismo antico" (Sofocle e gli autori di età ellenistica, Orazio e Ovidio e, non secondariamente, gli autori del *Libro di Giobbe* e del *Qohelet*), mal conciliabile con il razionalismo spinoziano. Punto di partenza nell'analisi del suo pensiero resta comunque quel *sincretismo*, dominante nella storia dell'ebraismo, tra filosofia classica e le sue interpretazioni cristiane ed arabe. Ciò non esclude che in Leone possano esserci tracce profondamente originali: innanzitutto, rispetto alla teologia ebraica,

[189] La dedica del testo, scritta dall'editore romano Mariano Lenzi, recita: «che avendo io questi divini dialoghi tratti fuora de le tenebre in che essi stavano sepolti». Questa, aggiunto al fatto che non si hanno notizie di Leone dopo il 1521, può fare ipotizzare che egli sia morto nei primi anni di quel decennio. Scrive Angela Guidi: «Pubblicati a Roma nel 1535 e divisi in tre parti – *D'amore e desiderio*, *De la comunità d'amore* e *De l'origine d'amore* – i *Dialoghi* possono essere definiti un testo di carattere filosofico-letterario: Sofia, la donna amata, e Filone, il suo amante vi affrontano una discussione di argomento etico, astrologico, cosmologico e metafisico sulla natura e le funzioni dell'*eros*. La loro conversazione si sviluppa attraverso gli interrogativi – o meglio i 'dubbi' – che la donna sottopone a Filone e che questi accetta di 'risolvere' nel tentativo, peraltro fallito, di conquistarla. […] A mio avviso il progetto di Leone deve essere inserito all'interno della tradizione filosofica ed esegetica che fa riferimento alla figura di Salomone, alla sua leggendaria sapienza (*hokmah*) e al rapporto di emulazione ed antagonismo con la cultura straniera che ne costituisce una delle componenti fondamentali» (A. GUIDI, *Sofia e i suoi dubbi: l'immagine della filosofia nei* Dialoghi d'amore *di Leone Ebreo*, in *The Medieval Paradigm: Religious Thought and Philosophy*, ed. by G. d'Onofrio, Brepols, Turnhout 2012, pp. 843-844). Per una datazione più accurata del testo, cfr. J.N. NOVOA, *Appunti sulla genesi redazionale dei* Dialoghi d'amore *di Leone Ebreo alla luce della critica testuale attuale e la tradizione manoscritta del suo terzo dialogo*, in «Quaderni d'italianistica», XXX, No. 1, 2009, pp. 45-66.

[190] J.J. VILA-CHÃ, *Amor intellectualis?*, cit., p. 1.

aggiunge l'interesse tipicamente moderno verso l'uomo e la sua felicità, anche terrena, in un certo senso; inoltre, pur accordandosi con la tradizione platonica rinascimentale, porta il suo essere ebreo, la sua "Jewish *Weltanschauung*", basata sul dialogo[191] tra Dio e il suo popolo. Questa originalità porta a dover interpretare in tal senso anche il concetto di *amore*, che, proprio in funzione di questo carattere dialogico del pensiero ebraico, «appears not only as something *trascendent* to the world, i.e., as a principle located in the realm of ideas, but rather as a universal and immanent force that penetrates through all the degrees in the hierarchy of being. […] Hence the fact that according to the logic proper to the *Dialoghi* the human being is ultimately asked not to dwell in the sphere of contemplation alone, but rather to step into the world of action, in other words, to transport *love* from the realm of words into the realm of deeds»[192]. Questa posizione è propria del sincretismo rinascimentale, che aggiunge alla posizione platonica quella lucreziana e, in questo caso, quella ebraica (ossia la prevalenza della fede come azione sulla mera credenza[193]). Nelle parole di Vila-Chã, si può scorgere un riferimento alla *scientia intuitiva* di Spinoza (o comunque ad una forma di conoscenza non rappresentativa): «and so we shall that at the root of the dynamic proper to *Dialoghi* themselves there is the attempt to demonstrate how and why it is not enough that *Sofia* comes to the point of being instructed about the meaning and universal significance of *love*, but rather, that she must, in order to be consequent, also take the steps leading to a *real knowledge* by means of a real and committed relationship with *Filone*. Leone's *originality* is, as we have seen inseparable from his vision of the universe, a notion that, like the one developed by Marsilio Ficino, is profoundly religious and, as such, centered on the notion that everything is created by God and that everything is in the process of returning to God. It is in this context that he transforms the traditional *chain of being* into the image of a *chain of love*»[194].

Leone resta alquanto prudente nell'accettare il principio plotiniano che vede Dio oltre il dominio dell'intelligibilità[195]: Dio è suprema intelligenza e suprema intelligibilità, e si "riflette" nel mondo come *suprema bellezza*, in quanto la creazione è puramente frutto dell'amore che Dio ha per la sua saggezza. L'amore, dunque, è connaturato all'essenza stessa di Dio. L'amore estrinseco, invece, ovvero quello per le creature, è effetto di questo amore interno. Già si capisce che si tratta di un *amore intellettuale*, di un impulso spirituale che

[191] Cfr. M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.
[192] J.J. VILA-CHÃ, *Amor intellectualis?*, cit., p. 270.
[193] Cfr. J.F. LYOTARD, *Agire prima di capire. L'etica di Levinas*, in «Aut-Aut», 201, 1984, pp. 8-14.
[194] J.J. VILA-CHÃ, *Amor intellectualis?*, cit., p. 271.
[195] Cfr. *Enn.* II 9, 1.

regola l'universo, prima che di una passione. Questo attenuato neoplatonismo è il risultato della forte influenza della Kabbala sugli autori del XVI secolo, che implica una certa tendenza mistica ad approcciarsi direttamente a Dio[196]. Leone, infatti, seguendo un'usanza tipica del pensiero ebraico, interpreta il platonismo come una ramificazione della tradizione kabbalistica[197].

Sincretismo, dunque, è anche la mediazione interna al pensiero ebraico stesso, tra il razionalismo maimonideo e il misticismo dello *Zohar*. «In fact, we recognize that one of the major charatheristics of the *Dialoghi d'amore* can be seen in the process of *loving knowledge* that permeates the entire work and, as such, is determinate by the principle according to which the object of knowledge is always transformed by each and every act of knowing. […] Hence we believe that the sexual connotation of the *act of knowledge* as it emerges in the logic of the *Dialoghi* is a fact that, once again, bring to the forefront that *knowledge* always means the mutual transformation of the one who knows and of the one who is known. The fact that the entire work is grounded upon the relation between *Filone* and *Sofia* is itself of great symbolic importance. […] It is certainly for a reason that Leone Ebreo always comes back to the point of insisting that love is above all *unitive knowledge* or that love is always paired with the desire of *lover* to be transformed into the *beloved*»[198]. In questo sunto dell'epistemologia di Leone Ebreo, Vila-Chã pone l'accento sull'amore come conoscenza intuitiva, ossia il desiderio dell'amante di unirsi con l'amato, ciò che Leone chiama *coppulazione*, necessaria per giungere alla beatitudine. Nonostante questo richiamo, siamo comunque più vicini al misticismo dello Zohar che a Spinoza (volendo ammettere l'incompatibilità tra quest'ultimo e la tradizione kabbalistica): il concetto di *Devekut*[199] nella Kabbala è appunto espressione di una esperienza più vicina possibile alla comunione con Dio, espressa, a sua volta, dall'allontanarsi da una soluzione escatologica e messianica a favore di

---

[196] Dopo l'espulsione dalla Spagna nel 1492 e lo svilupparsi dei Nuovi Cristiani, gli ebrei credenti, anche e soprattutto gli studiosi, spostarono la ricerca della loro identità verso l'esoterismo messianico ed escatologico. Questo spiega perché, quando gli Abravanel arrivarono in Italia, lo studio della Kabbala fosse così diffuso anche tra i gentili (Cfr. H. KÜNG, *Ebraismo*, BUR, Milano 2013, pp. 203-226).

[197] Cfr. H. BLOOM, *Kabbalah and Criticism*, Continuum, New York 1983; G. SCHOLEM, *Origins of the Kabbalah*, Princeton University Press, Princeton 1987. Già Filone d'Alessandria leggeva Platone come un interprete della teologia mosaica. Secondo Shlomo Pines, infatti, Leone non farebbe altro che "atticizzare Mosè" (cfr. S. PINES, *Medieval doctrines in Renaissance garb? Some Jewish and Arabic sources of Leone Ebreo's doctrines*, in *Jewish thought in the Sixteenth Century*, ed. by D.B. Cooperman, Harvard University Press, Cambridge 1983, p. 365.

[198] J.J. VILA-CHÃ, *Amor intellectualis?*, cit., pp. 296-297.

[199] Cfr. G. SCHOLEM, *The messianic idea*, in ID., *Judaism and other essays on Jewish spirituality*, Schocken Books, New York 1973, p. 203.

una beatitudine individuale da perseguire in vita, che, seguendo Scholem[200], si accorda con il carattere totalmente immanente del Dio della *Shekhinah*. L'altra via, interna all'ebraismo, che percorre il pensiero di Leone è quella della *Torah* (appresa tramite il padre), la quale ha come obiettivo non il perseguimento di un'estasi mistica individuale, ma l'osservazione collettiva della legge (una via, ovviamente, che trova spazio in una certa misura anche nello *Zohar*[201]).

Tuttavia, il punto che avvicina maggiormente Leone a Spinoza non viene, ovviamente, dalla tradizione kabbalistica, ma da una *comune iper-interpretazione del neoplatonismo di Plotino*[202]: se il pensiero può coincidere con l'Uno in virtù di una potenza intrinseca, ma mai in atto (*Enn*. V 5-6), in Leone, così come in Spinoza, «the notion of an intelligence that reaches beyond itself, i.e., to something that would enable it not to act as intelligence is not found»[203]. Tuttavia non si deve pensare che il concetto di amore formulato da Leone si appiattisca su quello platonico: «noi abbiamo confabulato de l'amore de l'universo più universalmente di quello che fece Platone nel suo Convivio, però che noi qui trattiamo del principio de l'amore in tutto il mondo creato, ed egli solamente del principio de l'amore umano»[204]. Ciò dimostra l'autenticità della fede di Leone Ebreo, il quale, non vivendo sotto l'autorità di una comunità ebraica, non aveva motivi per essere prudente nei confronti dell'ortodossia, e la sua capacità di mettere in pratica il difficile sincretismo tra platonismo e aristotelismo (di chiara matrice araba[205]). Dunque, anche se non risultano contatti diretti tra Leone e la scuola fiorentina, appare evidente che, quando gli Abravanel arrivarono in Italia, i testi di Ficino e di Pico (soprattutto di quest'ultimo, che sostenne un'associazione tra le idee platoniche e le *sefirot* ebraiche) circolassero ampiamente[206]. Il rapporto con il pensiero ebraico medievale, invece, è reso necessario dal rifiuto del dualismo metafisico e dalla giustificazione del principio dell'unità dell'universo. Vila-Chã sostiene che «one of the axioms in Leone Ebreo's *philosophy of love* is that the objects of human *desire* cannot be

---

[200] Ivi, p. 209.

[201] Cfr. *Zohar: The book of splendor. Basic readings from the Kabbalah*, ed. By. G. Scholem, Schocken Books, New York 1995.

[202] Cfr. R. POPKIN, *Spinoza Neoplatonic kabbalist?*, in *Neoplatonism and Jewish thought*, ed. by L. Goodman, State University of New York Press, Albany 1992.

[203] J.J. VILA-CHÃ, *Amor intellectualis?*, cit., p. 313.

[204] LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., pp. 280-281.

[205] Sulla scia di al-Farabi (Cfr. AL-FARABI, *Philosophy of Plato and Aristotle*, ed. by C. Butterworth, T.L. Pangle, Cornell University Press, Ithaca 1969).

[206] Risulta che Isacco Abravanel ebbe rapporti epistolari con Saul ha-Cohen da Creta, che, assieme a Pico, fu allievo di Elia del Medigo a Perugia, Padova e Firenze, e fu esponente di quel tentativo di sincretismo tra Maimonide, Averroè e il platonismo rinascimentale (cfr. A.M. LESLEY, *Il ritorno agli antichi nella cultura ebraica tra Quattro e Cinquecento*, in *Gli Ebrei in Italia*, vol. I, a cura di C. Viventi, Torino, Einaudi 1996, pp. 387-409). Cfr. anche A. GUIDI, Chokhmà *e filosofia: i* Dialoghi d'amore *di Yehudà Abravanel nella cultura del Rinascimento*, in «La rassegna mensile di Israel», 3, 2007, pp. 17-19.

transformed into a source of *authentic pleasure* unless their "matter" is subjected to the form imposed on it by the *intellect*. Hence the intellectualism of the *Dialoghi d'amore*»[207]. Leone si inserisce nella tradizione socratica della dipendenza della virtù dalla conoscenza del vero fine proprio della condizione umana, espressa da ciò che Spinoza chiamerà emendazione dell'intelletto, ossia la capacità di superare «those lower parts or dimensions of our nature»[208] attraverso l'uso della ragione.

Ora si possiedono tutti gli elementi per procedere all'analisi della possibilità di considerare Leone Ebreo come fonte di Spinoza[209]. Questi, infatti, era uno degli autori più celebri nella comunità marrana di Amsterdam[210]. Si può, infine, andare oltre il semplice prestito linguistico del concetto di *amor Dei intellectualis*? Nel dialogo tra Amore e Intelletto del *Breve trattato*, Amore ammette che la sua esistenza dipenda dall'essenza di Intelletto, la cui perfezione non è altro che la corrispondenza con l'oggetto d'amore[211]. Amore, dunque, resta, da un punto di vista della conoscenza di se stesso, incompleto e mutilo senza l'intelletto[212], in un processo pienamente platonico («the one which integrates a wisdom that is ignorant and an ignorance that knows»[213]). Se, inoltre, in Spinoza, l'opposizione tra ragione discorsiva e intelletto intuitivo non è poi così marcata, nei *Dialoghi* Filone è posto in una netta posizione di superiorità nei confronti di Sofia (è comunque un dialogo tra un saggio ebreo e una donna non ebrea scritto da un ebreo credente[214]). Nel *Breve trattato*, come detto, è invece Amore ad avere un ruolo decisamente passivo. In definitiva, Filone segue sempre e comunque un processo deduttivo (il fine dell'opera è pedagogico, similmente alla *Guida* di Maimonide), che lo avvicina ad un procedimento razionale, mentre l'Intelletto del dialogo spinoziano non rende, quasi mai, ragione. Dunque non si può identificare Filone con il terzo

---

[207] Ivi, p. 859.

[208] *Ibid.*

[209] Vila-Chã dedica il decimo capitolo al rapporto con Spinoza, in una linea teorica che preveda una continuità tra Leone, Bruno e Spinoza, che, chiaramente, non prende tanto da Gentile, quanto da Joachim de Carvalho.

[210] Un Abravanel viveva ad Amsterdam all'epoca di Spinoza (e fu pure scomunicato) e la moglie di Menasseh ben Israel era una nipote di Leone (nipote del fratello). È ragionevole, dunque, pensare che Spinoza conoscesse bene gli Abravanel.

[211] B. SPINOZA, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., pp. 107-109.

[212] Cfr. F. MIGNINI, *Commento*, in B. SPINOZA, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, a cura di F. Mignini, Japadre, L'Aquila 1986, p. 502.

[213] J.J. VILA-CHÃ, *Amor intellectualis?*, cit., p. 1015. Cfr. anche B. OGREN, *Leone Ebreo on* prisca sapientia: *Jewish wisdom and the textual transmission of knowledge*, in *Umanesimo e cultura ebraica nel Rinascimento italiano*, a cura di S.U. Baldassarri, F. Lelli, Pontecorboli, Firenze 2016, pp. 181-194.

[214] Guidi parla di un sapere «dubbioso, fallace e straniero» (A. GUIDI, Chokhmà *e filosofia*, cit., p. 21), di marca spiccatamente aristotelica, che si rifarebbe all'incontro di Salomone con la regina di Saba descritto nel *primo Libro dei Re* (10). Spinoza accoglie parzialmente questo dato: non si può, infatti, accettare il dubbio aristotelico-cartesiano come punto di partenza metodologico, in quanto la *scientia intuitiva* poggia sull'autoevidenza.

genere di conoscenza. Tuttalpiù può rappresentare, in Spinoza, quella sottile linea che separa ragione e intelletto. La definizione di amore di Leone, come detto ripresa dall'*Etica Nicomachea*, ossia l'"affetto volontario di fruire con unione la cosa stimata buona", viene ripreso nel *Breve trattato* (II, 5, §1), ma superata, anche polemicamente, nell'*Etica* (III, *ad.* 6), laddove diviene la letizia concomitante all'idea della causa esterna, ossia Dio come causa immanente[215], in funzione pienamente anticartesiana. Per Spinoza, a differenza che per Leone, l'amore non si esaurisce nella semplice unione con l'oggetto amato (dimensione erotica), ma è sempre accompagnato da *laetitia*, conseguente alla consapevolezza di essere più vicini alla perfezione (e quindi alla *beatitudo*). Afferma Spinoza nel *Breve trattato* (II, 5, §3):

> dunque, l'amore nasce dal concetto e dalla conoscenza che abbiamo di una cosa e, a seconda che la cosa si mostri più grande ed eccellente, anche l'amore è in noi sempre più grande[216].

Come sottolinea Mignini, la conoscenza è sempre costituita da un'affezione della mente che esperisce attraverso le modificazioni del corpo. Ma se il collegamento tra Leone e Spinoza è evidente all'altezza del *Breve trattato*, come detto, è più problematico quando Spinoza "razionalizza" il concetto di amore nella parte V dell'*Etica* (XXXIII-XXXV).

L'ampio studio italiano più recente sull'argomento è sicuramente quello di Carla Gallicet Calvetti, che si propone di indagare, come chiave per interpretare i motivi etico-religiosi, le due teorie della conoscenza, entrambi culminate nell'*amor Dei intellectualis*[217].

---

[215] «L'amore è una gioia associata all'idea di una causa esterna. Questa definizione espone in modo sufficientemente chiaro l'essenza dell'amore; invece, quella degli autori che lo definiscono come la volontà dell'amante di congiungersi alla cosa amata non esprime l'essenza dell'amore, ma una sua proprietà» (B. SPINOZA, *Etica*, cit., p. 958). Ma quali sono gli autori «che non hanno colto a sufficienza l'essenza dell'amore» e «non ne hanno un concetto chiaro»? (*Ibid.*) Bersaglio polemico di questa ritrattazione è senz'altro Descartes, che, nelle Passioni dell'anima (II, 79), afferma che «l'amore è una emozione dell'anima, causata dal movimento degli spiriti, che la stimola a congiungersi volontariamente agli oggetti che paiono esserle convenienti» (R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, in ID., *Opere*, cit., p. 743), ma potrebbe benissimo essere qualsiasi platonico, compreso Leone Ebreo.

[216] B. SPINOZA, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 142.

[217] Scrive Alexandre Matheron recensendo il testo: «Without doubt Spinoza would have been able to find the same materials elsewhere than in Hebraeus writings: the authors knows this and expressly say so. But if there is any objection on this point, it comes only from the lazy argument. The sole means by which such an inevitably unilateral analysis coul be overcome would be to do, for all books Spinoza has read or could have read, what has here been accomplished in a quite satisfactory way for the *Dialoghi d'amore*» (A. MATHERON, *recensione* a C. GALLICET CALVETTI, *Benedetto Spinoza di fronte a Leone Ebreo (Jehudah Abarbanel). Problemi etico-religiosi e* «amor Dei intellectualis», CUSL, Milano 1982, in «Studia spinozana», I, 1985, p. 435). Se è vero quanto afferma Matheron, è pur vero che questo studio, come quelli di Solmi e Saitta del resto, resta incompleto in quanto manca di un'analisi approfondita delle fonti ebraiche.

Qui il primo parallelismo è posto all'altezza del rapporto tra conoscenza e amore, laddove il primo, per Leone, è presupposto del secondo. La stessa cosa dirà Spinoza nel già citato passo del *Breve trattato* (II, 5, §3), dando anche una definizione di amore, come detto, identica a quella di Leone, nel discorso preparatorio all'esposizione del terzo genere di conoscenza (II, XXII). Non si può, tuttavia, restare fermi al concetto di amore, ma bisogna partire, come detto, dalla teoria delle (o sarebbe meglio dire *della*) cause. Riprendendo un celeberrimo passaggio dei *Dialoghi*, in cui Leone afferma che:

> [Dio] è principio, perché da la divinità depende l'anima intellettiva agente di tutte le onestà umane: la quale non è altro che un piccolo *razo* de l'infinita chiarezza di Dio, appropriato a l'uomo per farlo razionale, immortale e felice. E ancora questa anima intellettiva, per venire a fare le cose oneste, bisogna che partecipi del lume divino: perché, non ostante che quella sia prodotta chiara come *razo* de la luce divina, per l'intendimento della colligazione che tiene col corpo e per essere offuscata da la tenebrosità de la materia, non può pervenire all'illustri abiti de la virtù e lucidi concetti de la sapienza, se non ralluminata da la luce divina ne' tali atti e condizioni[218].

Gallicet Calvetti commenta che «si nota innanzitutto la espressione iniziale di *tono vagamente neoplatonico*, che sembra presentare l'anima umana come facente parte della stessa infinita realtà divina, quasi derivazione dalla sua sovrabbondanza, come piccolo raggio della stessa luce divina a cui si unisce in una specie di legame immanentistico. […] Si pensi alla pluralità dei motivi filosofici, echeggianti scuole diverse, e non si potrà evitare di riconoscere, con la cultura di Leone, quel *sincretismo* presente nei suoi *Dialoghi* e che sarà ripreso più volte con l'inserimento di elementi platonici, aristotelici, neoplatonici, arabi ed ebrei. Tutto questo unito ad una *metafisica di stampo decisamente creazionista*, come vedremo più avanti, *conformemente all'insegnamento biblico*, non disgiunto tuttavia da affermazioni compromettenti, richiamanti l'*immanentismo*, quale espressione del legame fra il creatore e la sua creatura, soprattutto in rapporto alla teoria dell'*amor Dei intellectualis*»[219], senza tuttavia fare alcun collegamento con Spinoza, il quale è logicamente distante da questo retroterra culturale.

---

[218] LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 30.

[219] C. GALLICET CALVETTI, *Benedetto Spinoza di fronte a Leone Ebreo. Problemi religiosi e «amor Dei intellectualis»*, C.U.S.L., Milano 1982, p. 51. Cfr. anche *ibid.*, nota 164, in cui prende le distanze dalle posizioni che si concentrano unicamente sull'immanenza del divino (Saitta) e sul panteismo (Solmi).

Il discorso ontologico, usato come complemento di quello gnoseologico, porta al concetto-chiave di *coppulazione* «fra il nostro intelletto possibile [ndr. ossia ciò che è tutte le cose in potenza, a differenza dell'intelletto in atto che è puro essere e pura forma], che sembra individuale, e il nostro intelletto agente, che sembra unico, ma nel primo caso tale unione non pare esaurire il nostro intelletto in quello agente, pur ricevendo da esso la conoscenza in atto di tutte le cose *immediatamente* con una sorta di visione spirituale»[220]. Appare evidente che il confronto con lo Spinoza del *Breve trattato* possa aver luogo sul tema della felicità, discorso che, in Leone, porta alla definizione finale di *amore intellettuale* come conoscimento unitivo citata sopra.

Il citato cap. XXII della seconda parte del *Breve trattato* potrebbe prendere le mosse da qui: infatti Spinoza sostiene che l'unione con Dio, da cui deriva la *beatitudo* come contenimento delle passioni, sia possibile solo grazie alla conoscenza immediata di un oggetto come *buono*, cosa che provoca l'amore (che qui è proprio "desiderio di fruire con unione"). Questa è la prima esposizione, *morale*, del significato del terzo genere di conoscenza (l'unico elemento mancante è quello dell'eternità). Chiaramente, così come in Leone, questa unione non può *qui* essere totale: non è infatti ammessa una completa partecipazione dell'uomo in Dio, ma solo in ciò di cui Egli è causa (senso dell'immanentismo).

In Leone c'è un processo di evoluzione della conoscenza, la quale, come si evince, fa sia da presupposto all'amore (in Leone è pur sempre presente un certo finalismo) sia lo segue (la *coppulazione* è intesa dal punto di vista intellettuale). *È possibile, dunque, un paragone con l'*amor Dei intellectualis *di Spinoza*? In effetti, se in Leone lo schema può essere semplificato in *conoscenza come pulsione-amore-conoscenza come unione*, in Spinoza non è così: non può esserci, infatti, in un sistema completamente anti-finalistico, una forma di pulsione innata che spinga verso la conoscenza, o almeno, se così vuole essere interpretata la dialettica *conatus*-utile, questa non è immediata, ma successiva ad un'emendazione razionale. C'è da dire che l'espressione *amor Dei intellectualis* non compare mai in Leone[221]. Più importante, tuttavia, è il fatto che egli non escluda che la *coppulazione* possa avvenire anche in vita[222]. Gallicet Calvetti su questo istituisce un parallelo tra questo orientamento immanentistico di Leone e la prop. XXXVI della parte V dell'*Etica*[223]. Ma le pagine dei

[220] Ivi, pp. 55-56.
[221] Cfr. C. GALLICET CALVETTI, *Benedetto Spinoza di fronte a Leone Ebreo*, cit., p. 76.
[222] Cfr. LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 47.
[223] «Quanto più la mente è atta a conoscere le cose mediante il terzo genere di conoscenza, tanto più desidera conoscerle mediante questo stesso genere di conoscenza» (B. SPINOZA, *Etica*, cit., p. 1073).

Dialoghi che richiedono la maggiore attenzione sono quelle in cui Filone risponde al quesito sui fini della creazione: questa avviene tramite la volontà di Dio di produrre (causa efficiente) e trova il suo compimento nella *reduzione perfettiva* a Dio (causa finale). Questa *reduzione* porta poi alla *coppulazione*, ossia alla identificazione intellettuale del creatore nel creato[224]. L'intelletto si "fa divino" tramite la *coppulazione*[225]. È, senza ombra di dubbio, una posizione, in definitiva, che afferma la trascendenza di Dio, una trascendenza «recante le stigmate di un immanentismo probabilmente inavvertito»[226].

Può essere la *reduzione* di Leone Ebreo, che è un atto intellettuale, assimilata alla conoscenza *sub specie aeternitatis*? D'altronde, il tema centrale anche in Leone è la beatitudine, ossia la "cognizione dell'intelletto divino"[227] tramite l'*illuminazione* (che è un altro modo per dire *intuizione*!), resa possibile soltanto dalla possibilità della presenza delle cose in Dio (unione). Ciò che resta da chiedersi è *quanto* effettivamente gli enti possano essere in Dio, ossia se Egli sia *causa* immanente o transitiva. Gallicet Calvetti sostiene che sia una causalità immanente, sincretisticamente unita al concetto trascendente di creazione libera: «da notare il confronto fra *il più alto grado dell'intelletto*, che ha per oggetto l'essenza divina e la sua somma sapienza, destinato a "redurre la creatura nel suo creatore" secondo Leone, e lo sforzo supremo della *mente* celebrato da Spinoza ed equivalente al III genere di conoscenza, a cui si congiunge geneticamente lo stesso *amor Dei intellectualis*, come si è più volte accennato; in entrambe le posizioni poi, sia pure corrispondenti ai diversi sistemi, si parla rispettivamente di conoscenza della divina essenza che condiziona la intellezione delle cose, e di cognizione che, procedendo dall'idea adeguata di certi attributi di Dio, si volge alla intuizione delle cose, le quali, essendo modi dei divini attributi, quanto più sono penetrate, tanto più comprendiamo lo stesso Dio, in cui è tutto ciò che è e senza il quale nulla può essere, né essere concepito»[228]. Interessanti le conclusioni sostenute in questo studio: il *Breve trattato* prende le mosse dallo schema *conoscenza-amore-unione-beatitudine*, in cui l'amore di Spinoza è, come quello di Leone, una «trasfigurazione intellettualistica della stessa morale»[229]. In quest'ultimo resta una fenomenologia dell'amore, non potendo egli accettare

---

[224] Quando Leone parla di *reduzione* si riferisce alla sua teoria cosmologica del *circolo degli amori*, corrispondente ai gradi degli enti, riportando una teoria della "creazione" di chiaro stampo platonico, che, essendo libera, cozza totalmente con il necessitarismo spinoziano.

[225] Cfr. LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 375. Qui Gallicet Calvetti vede «la più chiara esposizione di Leone Ebreo della struttura dell'*amor Dei intellectualis*» (C. GALLICET CALVETTI, *Benedetto Spinoza di fronte a Leone Ebreo*, cit., p. 82).

[226] C. GALLICET CALVETTI, *Benedetto Spinoza di fronte a Leone Ebreo*, cit., p. 82.

[227] Ivi, p. 42.

[228] C. GALLICET CALVETTI, *Benedetto Spinoza di fronte a Leone Ebreo*, cit., pp. 106-107.

[229] Ivi, p. 129.

totalmente la fondazione immanentistica della realtà, che si risolve in una riduzione-unione con ancora ampi tratti misticheggianti, poi ripresi da Spinoza nel suo periodo “giovanile”.

Capitolo III

Cartesianesimo e anticartesianesimo nel metodo geometrico di Spinoza

Il presente capitolo vuole fungere da problematizzazione di un'affermazione di Harry Austryn Wolfson, il quale sostenne che, riguardo al concetto di *intuizione*, Spinoza sarebbe partito dalla definizione cartesiana[230]. Appare evidente, dunque, che, in un lavoro che intende analizzare la formazione della gnoseologia spinoziana, il confronto con Descartes sia inevitabile, fosse anche solo perché egli rimane l'unico autore con cui Spinoza si sia confrontato direttamente[231].

Descartes è, del resto, il fondatore di un nuovo modo di concepire la scienza, una scienza che «non si accontenta di cacciare l'uomo e la terra dal centro del Cosmo: questo Cosmo lo infrange, lo distrugge, lo annienta aprendo al suo posto l'immensità senza limiti dello spazio infinito»[232], una scienza che vuole, baconianamente, fare *tabula rasa* delle conoscenza precedenti e creare un nuovo ordine partendo dalle *cose semplici*. Da questo punto di vista, risulta immediatamente evidente che la rivoluzione filosofica della scienza in epoca moderna sia, con Descartes, una rivoluzione innanzitutto *metafisica*. Alla disillusione e allo scetticismo che fanno seguito alla Rivoluzione scientifica, Descartes reagisce, come buona parte del Seicento filosofico, tramite una *riforma dell'intelletto*, attuata tramite l'uso della ragione, che comporta primariamente il rifiuto dell'architettura del sapere scolastica (e della Scolastica), salvando solo *due certezze non filosofiche*: Dio e la matematica[233]. Il mezzo

---

[230] Cfr. H.A. WOLFSON, *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, Shocken books, New York 1969, p. 155. Ossia quella definizione di intuizione esposta nelle *Regole per la guida dell'intelligenza* (IV), che verrà riportata in seguito.

[231] Ferdinand Alquié sostiene, forse non del tutto correttamente, che Spinoza conoscesse i "cristiani liberali" fin dal 1648 (quando aveva 16 anni e Descartes era ancora vivo) e che già nel 1652 (ovvero ben 4 anni prima della scomunica) frequentasse le lezioni di latino di Van den Enden, cosa che gli avrebbe permesso di conoscere Descartes e la filosofia cristiana in giovanissima età (cfr. F. ALQUIÉ, *Il razionalismo di Spinoza*, Mursia, Milano 1981, p. 37).

[232] A. KOYRÉ, *Lezioni su Cartesio*, Tranchida, Milano 1990, p. 38.

[233] «Quest'idea non è nuova. Proviene da Cicerone, il quale probabilmente la prese in prestito a qualcun altro. Ma fra tutti coloro che l'hanno espressa, nessuno, nemmeno Bacone che l'aveva appena riproposta, l'aveva mai presa sul serio. Voglio dire che nessuno ha fatto di questa reminiscenza platonica un programma di azione. Nessuno, eccetto Cartesio che, nel modo più serio possibile, ripropone di rendere al nostro ingegno la sua

di questo rifiuto è il *dubitare*, l'atto di sottoporre tutte le cose che non siano chiare e distinte al dubbio. Un atto volontario, libero, che dà inizio al filosofare. Un dubbio attivo, proprio in quanto *metodico*, a differenza di quello scettico che dilagava nella Parigi descritta da padre Mersenne. Si tratta dunque di una *scienza della mente del soggetto*, non degli oggetti esterni: è un rivolgere contro gli aristotelismi imperanti del Medioevo il vecchio impianto teorico platonico-agostiniano[234]. Bisogna quindi liberare ("riformare" o "emendare") la ragione dai suoi condizionamenti esterni (i sensi prima di tutto), tornando a qualcosa che si avvicini molto alle idee innate di Platone. Partendo da idee semplici, chiare e distinte, nelle *Regole per la guida dell'intelligenza*, Descartes oppone ad Aristotele una nuova logica, basata sui giudizi[235], *intuitiva*, che sia «fondata sul primato intellettuale dell'infinito»[236]. Sostituisce all'ordine gerarchico dello spazio antropocentrico solo la meccanica: spazio e moto. I vuoti sono "riempiti" dalla prima idea innata: Dio[237].

Cosa aggiunge, dunque, Descartes al paradigma platonico-agostiniano? "Solo" il contesto meccanicistico? «A Sant'Agostino basta conoscere il suo Dio e la sua anima. Ma ciò non basta assolutamente a Cartesio: ha bisogno di una fisica, di una conoscenza del mondo per potere agire e orientarsi nella vita, per dare all'uomo il potere di ordinare e determinare, liberamente, la sua esistenza ed è per poter creare una fisica che egli crea una *metafisica*, e si rivolge a Dio»[238]. *La scienza cartesiana non esiste senza la sua metafisica*: rovesciando il progetto aristotelico e tornando a quello platonico[239], si parte dal semplice/perfetto per arrivare al complesso/finito. Koyré definisce l'uomo cartesiano come l'*essere che ha un'idea*

---

purezza e perfezione originarie (e in questo modo portare la natura umana al suo più alto grado di perfezione)» (Ivi, p. 55).

[234] Si potrebbe affermare, ad esempio, che la modernità sia platonica nella dimensione in cui lo spazio fisico aristotelico diventa un'entità intelligibile.

[235] "Io sono" è un giudizio, poiché il pensiero implica l'essere. Equivale a dire "io sono un essere in grado di pensare".

[236] Ivi, p. 67.

[237] Cfr. la lettera ad Elisabetta del 15.09.1645 (ora in CARTESIO, *Lettere sulla morale*, in ID., *Opere*, a cura di E. Garin, vol. II, Laterza, Bari 1967, pp. 558-562).

[238] Ivi, p. 76.

[239] Del resto, già il concetto di *mathesis universalis* non è un concetto originale. Platone, nel settimo libro della *Repubblica*, parla di un *κοινόν μάθημα*, risultato della distinzione tra *πίσθις* e *νόμος* (cfr. A. SCHMITT, *Autocoscienza moderna e interpretazione della verità. La loro reciproca interdipendenza illustrata sull'esempio della fondazione critica della conoscenza in Platone e Cartesio*, L'officina tipografica, Napoli 1993, p. 25). L'atto del pensare, in Descartes, è un *principio anipotetico*, ovvero, essendo ciò che è massimamente conoscibile (eccezion fatta per l'idea di Dio) in modo chiaro, funge da premessa per qualsiasi conoscenza: è un'*intuizione immediata*. Il cogito cartesiano non si allontana molto dall'essere medievale. Questo sarà un passaggio fondamentale anche per Spinoza: la conoscenza è ricavata innanzitutto dall'autocertezza del pensiero. Nella rappresentazione ideale di un oggetto sta la sua veridicità, legata alla coscienza immediata che ne si ha. Tuttavia, al contrario di Spinoza, l'essere oggettivo risiede nella rappresentazione, che esiste soltanto in virtù dell'immediatezza e certezza del pensiero.

di Dio, che, essendo un'idea, esiste in virtù del fatto che io lo penso[240]. È l'idea di Dio che garantisce la veridicità delle altre idee semplici (come ad esempio l'estensione[241]).

Nel suo lavoro sulla genesi delle teorie della conoscenza in epoca moderna, Emanuela Scribano si occupa lungamente del rapporto tra Descartes e due illustri predecessori: Tommaso d'Aquino e Duns Scoto. Se Tommaso e Scoto negano qualsiasi modello partecipativo, Descartes (e Spinoza dopo di lui) ritorna alla suggestione agostiniana della possibilità da parte della mente umana di "comprendere l'infinito". Allo stesso tempo, tuttavia, Descartes recupera un *innatismo* che ricorda vagamente quello degli angeli di Tommaso (che hanno idee innate delle cose materiali[242]) e di Scoto (idea innata di Dio[243]): anche in Descartes la conoscenza degli enti materiali è indipendente dall'esistenza del mondo non conosciuto. Nota Scribano come «la mente di Cartesio è portatrice di conoscenze che non derivano dai sensi; la sua unione con il corpo è contingente e reversibile. Se mai Cartesio avesse voluto cercare nella filosofia che lo aveva preceduto un modello cui ispirarsi, gli sarebbe stato impossibile rivolgersi alla natura umana descritta da Aristotele e assunta a modello da Tommaso, e avrebbe semmai dovuto rivolgersi a teorie che considerassero le modalità di conoscenza di menti disincarnate. La tradizione platonica, nella sua ampiezza, avrebbe certo potuto offrire materiali da utilizzare in questo senso»[244]. Descartes, dunque, interpretato come lettore di Platone attraverso Tommaso, il quale attinge da Platone per la teoria della conoscenza angelica: gli angeli, anche se non hanno un corpo, tramite le idee innate riescono egualmente a conoscere le cose materiali. Lo stesso vale per la mente in Descartes. Appare dunque necessario un passaggio sull'"innatismo" cartesiano, su cui si concentra in particolar modo Cassirer, che ne delinea due significati: come ogni attività autonoma della coscienza, in cui non si presenti l'essenza oggettiva delle cose, ma solo una reazione interna ad uno stimolo (ad esempio la ricezione di un colore o di un suono); come idee universali create dall'intelletto in modo "puro" (come ad esempio l'estensione)[245]. L'idea

---

[240] Cfr. ivi, p. 84.

[241] Al contrario di Spinoza, dunque, il fatto che io percepisca l'estensione non dipende immediatamente dalla identificazione tra corporeità ed esistenza. Descartes *ha* un corpo, non *è* un corpo.

[242] Cfr. E. GILSON, *Il Tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, a cura di C. Marabelli, Jaca Book, Roma 2011, pp. 275-296.

[243] E. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, a cura di C. Marabelli, D. Riserbato, Jaca Book, Roma 2008, pp. 405-448.

[244] E. SCRIBANO, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 121.

[245] Cfr. E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, vol. I, Il Saggiatore, Milano 1968, pp. 507-508. Aggiunge: «l'oggetto della conoscenza della natura, dal punto di vista che abbiamo raggiunto attraverso le argomentazioni finora sviluppate – e secondo le esigenze del metodo non possiamo conoscerne nessun altro –

innata di Dio è un'idea chiara e distinta. Tuttavia, a differenza di Spinoza, l'esistenza non è assunta come dato di partenza, ma è dedotta dall'idea stessa. Così Descartes nella *Quinta meditazione*, esponendo la *terza prova dell'esistenza di Dio*:

> se dal solo fatto che posso trarre dal mio pensiero l'idea di una cosa determinata, segue che tutto ciò che riconosco con chiarezza e distinzione come appartenente a questa cosa le appartiene effettivamente, perché non posso assumere questa considerazione come un argomento ed una prova dell'esistenza di Dio? È certo che la sua idea, ossia quella di un essere sovrannaturalmente perfetto, non è meno presente in me di quella di qualche figura o di qualche numero. Conosco, inoltre, che la sua natura implica un'esistenza attuale ed eterna, con non minore chiarezza e distinzione di quella con cui conosco che tutte le qualità dimostrabili di una figura o di un numero appartengono effettivamente alla natura di quella figura o di quel numero. Pertanto, se anche tutto ciò che ho concluso nelle meditazioni precedenti non fosse vero, l'esistenza di Dio dovrebbe apparire al mio spirito altrettanto certa quanto tutte le verità matematiche concernenti unicamente i numeri e le figure; ed è così anche se ciò sembri al primo momento non completamente chiaro, ma avere qualche apparenza di sofisma[246].

Descartes applica il metodo matematico all'esistenza di Dio, laddove Spinoza la pone in definizione (in Descartes, c'è conoscenza dell'essenza di Dio senza che il finito possa partecipare dell'infinito). Il discorso sull'innatismo cartesiano non toglie che ci sia anche un profondo dialogo con la logica aristotelica (che del resto era quella che conosceva meglio): il soggetto è identificazione del fondamento del reale e dell'idea di *ratio* come ordine, concezione a partire dalla quale la *ratio* diventa il criterio di lettura del rapporto soggetto-predicato (sostanza-accidente, necessario-contingente). Dunque, «il primato del soggetto come primato della mente istituisce il punto di vista della rappresentazione quale unico punto di vista possibile. […] Se il soggetto non si manifesta più come cosa, né come atto, allora si manifesta come rappresentazione di rappresentazioni»[247]. Se questo è il carattere della filosofia moderna, che prende le mosse da Descartes, la *scientia intuitiva* spinoziana

---

consiste in rapporti e funzioni, che noi dobbiamo rappresentare intuitivamente per mezzo di proporzioni tra linee» (ivi, p. 510).

[246] R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar, Utet, Torino 1969, pp. 237-238.

[247] S. NATOLI, *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Mondadori, Milano 1995, pp. 277-278.

sembrerebbe essere in controtendenza[248]: Natoli sottolinea come l'affermazione della superiorità dell'evidenza di Dio rispetto all'io (che in Spinoza è principio d'ordine, in quanto "assorbito" in Dio tramite una connessione necessaria tra le cose singole) era, del resto, già stata formulata da Descartes, ma soltanto come metafisica e *non* come teoria della conoscenza, come condizione per l'applicazione del vero e *non* come indagine sulle forme di conoscenza. «La manifestazione della natura divina, che poi è manifestazione della divinità della natura, ha il suo contrassegno nell'ordine. Il "cogito" cartesiano come sintesi di fondamento e metodo possiede tutti gli ingredienti teorici necessari per preparare l'assestamento e la risoluzione spinoziana. L'autore delle *Meditazioni* copre il primo tratto: dalla singolarità degli enti all'unità dello spirito; la riduzione del molteplice alla necessità della rappresentazione ordinata. Spinoza postula la necessità dell'ordine come condizione assoluta del rappresentare»[249].

Tuttavia, l'anticartesianesimo di Spinoza parte, ovviamente, dal *passaggio dal soggetto come io al "soggetto" come sostanza*, in cui l'avvio è dato dalla *coincidenza immediata tra sostanza e esistenza*. Afferma Spinoza nella proposizione VIII e, soprattutto, nello scolio della proposizione XI della prima parte dell'*Etica*:

> *ogni sostanza è necessariamente infinita.*
> Poiché la sostanza ha un solo attributo, non esiste se non unica (P5) e alla sua natura compete di esistere (P7). Dipenderà dunque dalla sua natura esistere o finita o infinita. Non finita, perché (Def. 2) dovrebbe essere determinata da un'altra della stessa natura, che dovrebbe esistere anch'essa necessariamente (P7); perciò si darebbero due sostanze dello stesso attributo, il che è assurdo (P5); esiste dunque come infinita. […]
>
> […] Tutto quel che una sostanza ha di perfezione non è dovuto a nessuna causa esterna; perciò anche la sua esistenza deve seguire dalla sua sola natura; dunque tale esistenza non è altro che la sua essenza[250].

[248] Anche se è pur vero che «la postulazione spinoziana della corrispondenza e della simmetria tra *ordo idearum* e *ordo rerum* consegue alla postulazione di un principio d'ordine che ridiede nello schema del soggetto ed è pensato come sostanza. Il pensiero quale fondamento di un ordine è discorso; più precisamente è discorso ordinato o ordine del discorso: *ratio* perché *λόγος*» (ivi, p. 280). Qui Natoli, chiaramente, si ferma al secondo genere di conoscenza.

[249] Ivi, p. 284.

[250] B. SPINOZA, *Etica*, in ID., *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2009, pp. 791, 798.

L'esistenza è già data e non va in alcun modo dedotta (cosa che, invero, non succede neppure in Descartes dato che l'idea di Dio è la prima idea "innata"). *L'esistenza*, nell'immanentismo spinoziano, *non ha soggetto*, in quanto tutto ciò che esiste è necessariamente connesso all'essenza della sostanza (che implica l'esistenza). Questo dato si esprime in una profonda differenza metodologica: Descartes usa il metodo geometrico per delimitare e ordinare il mondo[251], e in virtù di questo può applicarlo soltanto alle cose divisibili e determinabili; Spinoza, al contrario, dimostra come il soggetto cosciente ceda il posto alla sostanza[252]. Del resto, il "matematismo" spinoziano è funzionale all'annientamento dell'universo antropocentrico, che ha nella logica soggetto-fine il suo baluardo, sostituendo al soggetto un sistema di *potenze reali* già date. Così Spinoza nelle proposizioni XXIX e XXXVI della prima parte dell'*Etica*:

> *in natura non si dà nulla di contingente, ma tutto è determinato dalla necessità della natura divina a esistere e a operare in un certo modo*.
> Tutto ciò che è, è in Dio (P15); ma Dio non può esser detto cosa contingente. Infatti esiste in modo necessario e non contingente. Inoltre, anche i modi della natura divina sono seguiti da questa necessariamente e non contingentemente (P16), in quanto si consideri la natura divina determinata ad agire sia assolutamente (P21) sia in un certo modo (P27). Inoltre, Dio è causa di questi modi non solo in quanto semplicemente esistono (P24C), ma anche (P26) in quanto li si considera determinati a operare qualcosa. Infatti (per la stessa proposizione), se non sono determinati da Dio è impossibile, e non contingente, che determinino se stessi. Al contrario (P27), se sono determinati da Dio è impossibile, e non contingente, che rendano indeterminati se stessi. Perciò tutte le cose sono determinate dalla necessità della natura divina non soltanto a esistere, ma anche a esistere e a operare in un certo modo, e non si dà nulla di contingente. C.D.D. […]
>
> […] *Non esiste alcuna cosa dalla cui natura non segua qualche effetto*.
> Tutto ciò che esiste esprime in modo certo e determinato la natura o essenza di Dio; ossia (P34) tutto ciò che esiste esprime in modo certo e determinato la potenza di Dio, che è causa di tutte le cose; perciò (P16) da esso deve seguire qualche effetto. C.D.D[253].

---

[251] Cfr. CARTESIO, *Regole per la guida dell'intelligenza*, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 29.

[252] Cfr. *Et*. I, XV.

[253] B. SPINOZA, *Etica*, cit., pp. 817, 825.

Dunque un anticartesianesimo che è tale nell'iniziale costruzione della realtà, che passa dal soggetto al tutto; anticartesiano, come detto, è anche il rifiuto di qualsiasi processo che sia definitivamente soltanto dedotto. In conclusione, quella di Descartes non è una teoria della conoscenza stoico-scettica basata sull'*εποχή*, ma una metafisica della certezza, che si muove «tra l'esperienza comune del senso e la forza denotativa del sapere speciale dei limiti, quello esatto, definito, certo in sé»[254]. Un senso comune regolato dall'intelletto attraverso il metodo. Spiega Descartes nelle *Regole* (IV):

> per metodo poi intendo delle regole certe e facili, osservando le quali esattamente nessuno darà mai per vero ciò che sia falso, e senza consumare inutilmente alcuno sforzo della mente, ma gradatamente aumentando sempre il sapere, perverrà alla vera cognizione di tutte quelle cose di cui sarà capace[255].

Obiettivo di Descartes è quello di distinguere chiaramente il vero dal falso, ossia l'espressione di un *giudizio sul mondo* da parte del soggetto autocosciente, che si oppone all'*ob-jectum* dell'indistinzione sensibile. Questo è il "metodo" cartesiano *prima* del metodo, ossia prima dell'esposizione del cogito: nelle *Regole* e nei *Principi della filosofia*, la *res cogitans* "sottomette" logicamente il mondo, ma, così facendo, si chiude nella sfera privata della volontà[256]. Indispensabile è, tuttavia, il passaggio dalle *Regole* alle *Meditazioni metafisiche*: se le prime mostrano come sia possibile produrre la certezza, le seconde spiegano come prenderne coscienza, come arrivare all'*autocoscienza* certa. Questo risultato è ottenuto tramite la metafisica: il *cogito ergo sum* della *Seconda meditazione* esprime un principio di identità tra l'essere e la sua forma trascendentale immediatamente certo per chiunque pensi[257]. Tutte le altre forme di costituzione ontologica dell'io mancano di questo processo di autocoscienza e di *produzione* di un ordine razionale del mondo. Così Descartes arriva alla razionalità del

---

[254] G. ZARONE, *Cogito o della volontà di distinguere*, in B. DE GIOVANNI, R. ESPOSITO, G. ZARONE, *Divenire della ragione moderna. Cartesio, Spinoza, Vico*, Liguori, Napoli 1981, p. 31. Zarone spiega il senso del metodo cartesiano: «distinguere vuol dire negare preliminarmente la possibilità di ciò che non ha limiti. Ed infatti la cartesiana pretesa di *verità* presuppone un passaggio concludente, geo-metrico, attraverso corpi e parole comuni, sebbene con prudenza, circospezione, gradualità, dubbio. Egli non ignora i rischi filosofici di questo percorso, quella specie di doppiezza logico-metafisica del senso, e lo stesso peso di una tradizione culturale che mette in conto di una opzione per la ragione una presa di posizione radicale per l'essere o per il nulla» (*ibid.*).

[255] CARTESIO, *Regole per la guida dell'intelligenza*, cit., pp. 25-26.

[256] Cfr. G. ZARONE, *Cogito o della volontà di distinguere*, cit., p. 45.

[257] "L'*io sono* dunque perimetra trascendentalmente l'essere, in modo che l'essente fondamentale (la coscienza dell'uomo) si identifichi non solo con il finito della volontà di distinguere, ma con la stessa validità d'essere dell'idea di un'anteriore *unità di misura* che possa valere come universale criterio metrico di giudizio per ogni altro essente-del-mondo" (Cfr. G. ZARONE, *Cogito o della volontà di distinguere*, cit., p. 81).

mondo partendo dal metodo geometrico. Una razionalità la cui corrispondenza veridica con l'io è garantita, nella *Terza meditazione*, dalla prova ontologica dell'esistenza di Dio: si passa dall'intuizione certa dell'unità trascendentale e formale dell'essere alla *deduzione del suo legame con il mondo*.

1. Spinoza commentatore di Descartes. Introduzione al metodo

Nell'agosto del 1663, Spinoza pubblica, dietro richiesta di Lodewijk Meijer e altri membri del "circolo", i *Principi della filosofia di Cartesio*, rielaborazione di alcune lezioni sulla seconda parte dei *Principi della filosofia* di Descartes che egli aveva tenuto (seppur con non troppa voglia) ad un tal Caesarius, giovane studente di Leida con cui condivise per un certo periodo la casa di Rijnsburg. Quest'opera, assieme alle *Riflessioni metafisiche* uscite in appendice, fu l'unica pubblicata e firmata in vita da Spinoza. Il rapporto tra Spinoza e «quell'astro fulgidissimo del nostro secolo, René Descartes, il quale, dopo aver tratto con nuovo metodo dalle tenebre alla luce ciò che in matematica era rimasto inaccessibile agli antichi e, in più, ciò che poteva essere considerato dai suoi contemporanei, gettò fondamenta immutabili alla filosofia, sulle quali poter costruire molte verità con ordine e certezza matematica»[258], è chiarito dalla prefazione di Meijer, rivista e corretta dallo stesso Spinoza. Nella sua esposizione geometrica dei *Principi* cartesiani, «non soltanto nel proporre e spiegare gli assiomi, ma anche nella dimostrazione delle stesse proposizioni e delle altre conclusioni, il nostro autore si allontana molto spesso da Cartesio e si serve di una sequenza argomentativa molto diversa dalla sua. Cosa che nessuno interpreti come volontà di correggere quell'uomo tanto illustre; ma ritenga che questo è stato fatto per conservare meglio l'ordine da lui precedentemente adottato e per non aumentare troppo il numero degli assiomi [ndr. cosa che lo stesso Spinoza scrive al Meijer il 3 agosto (*Ep*. XV)]. […] È stato per lui religione non allontanarsi dal pensiero di questi neppure per la larghezza di un'unghia o di dettare qualcosa che non corrispondesse o fosse contrario alle tesi di Cartesio»[259]. L'opera cartesiana che più

[258] L. MEJER, *Prefazione* a B. SPINOZA, *Principi della filosofia di Cartesio*, in ID., *Opere*, cit., p. 223.
[259] Ivi, pp. 226-227.

influenzò Spinoza furono senz'altro i *Principi della filosofia*, usciti nel 1644 ad Amsterdam. Verosimilmente, infatti, quando poco più di dieci anni dopo, Spinoza cominciò ad avvicinarsi allo studio dei testi non ebraici e, successivamente, quando gravitò attorno all'università di Leida[260], quell'opera in particolare doveva essere considerata come la grande novità del panorama filosofico europeo, scritta, come *summa* del suo pensiero, dal filosofo più controverso dell'epoca. Sappiamo, dall'inventario dei beni fatto alla sua morte, che Spinoza possedeva, ad eccezione delle *Regole*, tutte le opere di Descartes: i *Principi*, il *Discorso sul metodo*, le *Meditazioni metafisiche* e le *Passioni dell'anima*, nei tre volumi dell'*Opera philosophica* pubblicata da Elzevier (stesso editore dei *Principi*) nel 1650; inoltre possedeva altre due edizioni delle *Meditazioni metafisiche* (1654, 1670 sempre uscite per Elzevier ad Amsterdam) e un'edizione de *L'Uomo* (1664). Si può dunque tranquillamente affermare che, già alla fine degli anni '50, Spinoza conoscesse ottimamente il pensiero di Descartes.

Ma qual è l'effettiva importanza dei *Principi della filosofia di Cartesio* nel considerare il rapporto tra i due filosofi? Ben poca, volendo seguire l'interpretazione di Toni Negri. O almeno, ci sarebbero ben pochi elementi originali (ma del resto era negli intenti di Spinoza) che non siano già stati esposti nel *Breve trattato* due anni prima[261]. Nonostante ciò però, ritratta Negri, questa "pausa di riflessione" dalla costruzione del suo sistema, gli avrebbe permesso, proprio grazie a Descartes, di «rivendicare lo spessore ontologico della sua filosofia. […] Se ci tenessimo a questo non ricaveremmo comunque nulla dai *Principia*: essi rappresentano, nell'esplicito confronto con Descartes, una ripresa dei temi fondanti del *Breve Trattato*, - sono solo una curvatura dell'asse teorico spinoziano. È nei *Cogitata* che questa curvatura è spinta così in fondo da giungere vicina allo spezzarsi. Improvvisamente, ma con estrema decisione, il pensiero si rivolge direttamente all'essere e mette in movimento una macchina d'attacco contro ogni possibile forma di idealismo»[262]. Tramite Descartes, del resto, Spinoza perfeziona un concetto fondamentale nel suo sistema: la *differenza tra l'essere reale*

---

[260] Erano gli anni della rivoluzionaria diffusione del cartesianesimo in un recalcitrante mondo accademico ancora troppo influenzato dal calvinismo ortodosso. Non va dimenticato che, nel periodo in cui Spinoza presumibilmente frequentò Leida, viveva lì anche Arnold Geulincx, che influenzò tutta una serie di "cartesiani". Cfr. S. NADLER, *Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Einaudi, Torino 2002.

[261] Cfr. A. NEGRI, *L'anomalia selvaggia*, in ID., *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2006, p. 72.

[262] *Ibid.* Negri esagera: il metodo geometrico dell'esposizione sarebbe un semplice espediente letterario (cfr. *ibid.*). Lungi dall'essere d'accordo con questa posizione, si potrebbe sostenere che l'uso del metodo geometrico, in un testo pubblicato, potesse essere una sorta di "prova generale" per una possibile pubblicazione dell'*Etica*. D'altronde sappiamo che Spinoza pubblicò i *Principi* unicamente per ottenere quella fama che, altrimenti, non avrebbe mai raggiunto. Negri, piuttosto, sottolinea la grande importanza delle *Riflessioni metafisiche*, le quali, anche se furono pubblicate in appendice ai *Principi*, devono essere considerate come un'opera a parte (anche perché sono senz'altro precedenti): queste rappresentano il vero *trait d'union* tra le forme misticheggianti del *Breve trattato* e l'esposizione matura dell'*Etica* (direbbe Negri tra l'emanazionismo e il materialismo).

e l'ente di ragione. Edwin Curley, più di tutti, si è interrogato sul senso di una dimostrazione geometrica del pensiero di Descartes[263], e lo ha fatto partendo dalla differenza cartesiana tra analisi e sintesi e dalla definizione di ordine, metodologicamente il centro logico delle *Meditazioni*, secondo quanto afferma lo stesso Descartes. Bisogna considerare che i *Principi della filosofia* sono scritti "sinteticamente", mentre nelle *Meditazioni* Descartes privilegia la via analitica. C'è da chiedersi, allora, perché Meijer definisca il metodo geometrico come "sintetico". È possibile sostenere, con Curley, che Spinoza e Meijer abbiano malinterpretato Descartes confondendo sintetico e analitico[264]?

Non si può, in questa analisi, non partire dall'enorme distanza strutturale tra le due filosofie in questione. Ontologicamente, anche in Descartes vi è una differenza tra ciò che è in sé (sostanza) e ciò che è in altro (modi)[265]. Descartes ha come obiettivo quello di chiarire le modalità della distinzione tra *le* sostanze, che da noi vengono concepite reali attraverso una distinzione modale tra modo finito e ciò a cui corrisponde. La conoscibilità del modo deriva dal suo essere compreso in un attributo, come afferma nei *Principi* (I, art. 63-64). Commentando questo passo, Deleuze afferma che «se nel primo caso gli attributi distinguono le sostanze che essi qualificano, nel secondo sembra che i modi distinguano le sostanze dallo stesso attributo. […] Possiamo solo ricordarne la conseguenza: *esistono sostanze del medesimo attributo. Ossia, esistono distinzioni numeriche che sono allo stesso tempo reali o sostanziali*»[266]. Qui si innesta la critica spinoziana: partendo dalla sostanza come semplice in sé, come idea escludente un'altra idea all'interno dello stesso attributo, non è possibile che questa sia distinta numericamente, ossia quantitativamente e modalmente[267]. Chiarisce Deleuze: «non bisogna mai pensare che la sostanza comprenda i suoi attributi eminentemente e che gli attributi contengano eminentemente le essenze dei modi. Gli attributi si affermano formalmente della sostanza. Gli attributi sono predicati formalmente della sostanza, della quale costituiscono l'essenza, e dei modi, dei quali contengono le essenze. Spinoza ripete sempre che il carattere dei modi che definiscono la sostanza è affermativo, così come deve essere affermativa ogni definizione. Gli attributi sono affermazioni, ma l'affermazione, nella sua essenza, è sempre formale, attuale, univoca. Solo così è espressiva. La filosofia di Spinoza è una filosofia dell'affermazione pura. […] Possiamo vedere a questo punto come

[263] Cfr. soprattutto E. CURLEY, *Spinoza as an expositor of Descartes*, in *Speculum spinozanum 1677-1977*, ed. by S. Hessing, Routledge, London 1977, pp. 133-142.

[264] Cfr. *ibid*. Curley attenua questa posizione spiegando come in effetti Spinoza non potesse beneficiare della lettura delle *Regole*, in cui è presente una chiara distinzione tra analisi e sintesi.

[265] Cfr. *Principi della filosofia*, I, art. 48.

[266] G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999, p. 21.

[267] Cfr *Et*. I, V; I, VIII *sch*.

Spinoza si imbatta in un'idea cartesiana e come ne faccia uso, dal momento che la distinzione reale fornisce al concetto di affermazione una vera e propria logica. Infatti, la distinzione reale, così come la usa Cartesio, ci permette di scoprire un principio importante, ovvero che i termini distinti, invece di definirsi l'uno contro l'altro, conservano integralmente la loro rispettiva positività»[268]. Spinoza sostituisce alla distinzione reale una *distinzione formale* (la *quidditas* di Scoto), che è tale per gli attributi, ma non ha una corrispondenza nella sostanza[269].

2. Il metodo geometrico tra deduzione e intuizione

La moderna teoria della conoscenza non è altro che la pretesa critica della scienza di superare la logica medievale del sillogismo. Se «lo spirito non ha più bisogno delle scuole»[270], questo tipo di sapere lascia il posto all'esperienza, tanto in Galilei e Bacon quanto in Descartes e Spinoza. «Secondo il suo senso originario vero e proprio, la necessità non si riferisce a cose o processi determinati, ma unicamente a conoscenze determinate. È una caratteristica riguardante i giudizi e la diversa validità di classi di giudizi. La concezione matematica della natura, che Cartesio scopre indipendentemente e parallelamente a Galileo, applica questo temine del pensiero direttamente all'essere»[271]. Cassirer, nell'analisi della gnoseologia cartesiana, parte dalla delimitazione dello "spirito", non dagli oggetti esterni che fanno parte della molteplicità infinita e indistinta. Il punto di partenza, dunque, è l'*intelletto puro* e la sua unità[272], sviluppata tramite un metodo deduttivo che si basa sulla scoperta degli elementi

[268] G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 44.
[269] Da qui partirà la critica hegeliana.
[270] E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, cit., p. 483.
[271] Ivi, p. 486.
[272] Celeberrimo è l'esempio delle arti meccaniche esposto nelle *Regole* (VIII): «se uno invero volesse esercitare l'arte del fabbro e fosse privo di ogni ferro del mestiere, da principio sarebbe certamente costretto a usare una dura pietra o qualche rozzo pezzo di ferro come incudine, a prendere un sasso in luogo del martello, ad adattare a tenaglie dei pezzi di legno, e a procacciarsi, per necessità, altre cose del genere: e infine, preparate queste cose, non si affaticherà subito a martellare per uso degli altri spade o elmi, né alcuna di quelle cose che si fanno col ferro; ma innanzi tutto fabbricherà martelli, incudini, tenaglie e tutte le altre cose che gli sono utili. Da tale esempio ci viene insegnato che quando da principio non abbiamo potuto trovare se non certi informi precetti e che sembrano piuttosto ingeniti nelle nostre menti che preparati ad arte, non è da tentare, col loro aiuto, di dirimere liti o di risolvere problemi di matematica; ma di essi bisogna prima servirsi per ricercare col massimo

semplici. Se Descartes è il fondatore di una nuova scienza, quest'ultima è impensabile senza un *nuovo metodo*. Una tale novità era, invero, già stata annunciata da Bacon[273], ma è solo con Descartes che essa trova una sua prima attuazione. «Il metodo, metodo del dubbio e delle idee chiare, forma un blocco che non può essere suddiviso. Il *metodo*, cioè la *via*, è la sola via che ci possa liberare dall'errore e ci possa condurre alla conoscenza della verità. Sì, senza dubbio, il metodo di Cartesio non è di una applicazione universale. La via che egli ha seguito non è buona per tutti e Cartesio non ce la propone come un modello che tutti dovrebbero imitare. […] Egli ce la racconta, al contrario, per farci ritornare su noi stessi, per farci vedere in questa storia individuale, personale, il riassunto, l'espressione della situazione *essenziale* dell'uomo del *suo tempo*. E per portarci a compiere, con lui, gli atti *essenziali* che solo permettono all'uomo di superare e vincere il male del *suo tempo*. E del nostro»[274].

Spinoza definisce, non senza alcuni apparenti rimandi a Descartes, il *suo* metodo nell'*Epistola XXXVII* a Bouwnmeester del 10 giugno 1666:

> Si deve dare necessariamente un metodo col quale noi possiamo dirigere e coordinare le nostre percezioni chiare e distinte, e che il nostro intelletto non è, come il corpo, esposto al caso. E ciò risulta dal solo fatto che una sola o più percezioni chiare e distinte possono assolutamente essere causa di un'altra percezione chiara e distinta. Anzi tutte le percezioni chiare e distinte che noi abbiamo, non possono sorgere che da altre percezioni chiare e distinte che sono in noi, e non riconoscono altra causa fuori di noi. Onde segue che le percezioni chiare e distinte che noi formiamo dipendono dalla nostra sola natura e dalle sue leggi certe e fisse, ossia dall'assoluta nostra potenza, e non dalla fortuna, ossia da cause che, per quanto agiscano secondo leggi certe e fisse a loro volta, sono tuttavia a noi sconosciute ed estranee alla nostra natura e alla nostra potenza. […] Di qui appare chiaramente quale debba essere il vero metodo e in che cosa sopra tutto esso consista, ossia nella sola conoscenza del puro intelletto, della sua natura e delle sue leggi; e per acquistarlo è d'uopo distinguere anzitutto tra l'intelletto e l'immaginazione, ossia tra le idee vere e le altre, e cioè le fittizie, le false e le dubbie, in una parola tutte quelle che dipendono dalla sola memoria. Per comprendere ciò, almeno per quel che concerne il metodo, non è necessario conoscere la natura della mente nella sua causa prima, ma è sufficiente descrivere della mente, o delle percezioni, una storiella simile a quella che insegna Bacone[275].

---

impegno tutte quelle altre cose che siano più necessarie all'indagine della verità» (CARTESIO, *Regole per la guida dell'intelligenza*, cit., pp. 42-43).

[273] Cfr. M. MALHERBE, *Bacon's method of science*, in *The Cambridge companion to Bacon*, ed. by M. Peltonen, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 75-98.

[274] A. KOYRÉ, *Lezioni su Cartesio*, cit., pp. 39-40.

[275] B. SPINOZA, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974, pp. 185-186.

Questo, tuttavia, finisce per essere l'esatto contrario del metodo di Descartes, che prevede che, al posto di partire da idee vere, si debbano avere i mezzi per riconoscerle. Il metodo, dunque, non può escludere il sillogismo, anche se quest'ultimo non è sufficiente per risalire ai principi. Dunque, resta un confronto critico con Aristotele, che passa attraverso la riscoperta (seppur indiretta) di alcuni spunti platonici riguardanti l'uso della geometria, per arrivare ad una regola universale, la *mathesis*. Analizzando il rapporto tra intuizione e deduzione[276] Cassirer spiega che «ogni conoscenza che non risulta da un atto semplice, intuitivo dello spirito viene raggiunta attraverso la *comparazione* di due o più contenuti. Perché sia possibile una tale comparazione è necessario che tutti gli elementi noti e ignoti vengano riferiti a una "natura comune", per poterli conoscere indirettamente anche nella loro dipendenza reciproca, secondo la loro relazione con questo *sistema comune di riferimento*. Tutta l'attività metodica della ragione consiste nel preparare quest'operazione conclusiva»[277]. Così Descartes in un passaggio fondamentale delle *Regole* (XIV):

> ogni qual volta un qualcosa di ignoto vien dedotto da qualcosa d'altro già conosciuto, non perciò si scopre un qualche nuovo genere di ente, ma soltanto viene estesa ad esso tutta questa conoscenza, in maniera da comprendere che la cosa cercata partecipa in un modo o in un altro della natura di quelle cose che sono date nell'enunciato[278].

L'intuizione, al contrario che in Spinoza, viene completata dalla deduzione. Sono due facce dello stesso metodo, quello dell'*induzione sperimentale*, che funge da momento conclusivo in una concatenazione di componenti semplici[279]. Come detto, tuttavia, se la gnoseologia cartesiana è completata inevitabilmente dall'identità metafisica di concetto ed essere, il metodo diviene, nelle *Meditazioni*, *riflessivo*. Infatti «può rimanere oscuro cosa sia in sé l'"oggetto" delle rappresentazioni, ma è necessario determinare chiaramente cosa rientra nel

[276] Nella quarta regola, per *intuito* Descartes intende "un concetto della mente pura ed attenta, tanto ovvio e distinto […] il quale nasce dalla sola luce della ragione", come ad esempio "l'animo" intuisce di esistere; per *deduzione* "tutto ciò che viene concluso da necessariamente da certe altre cose conosciute con certezza" (cfr. CARTESIO, *Regole per la guida dell'intelligenza*, cit., pp. 23-24).

[277] E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, cit., p. 501.

[278] CARTESIO, *Regole per la guida dell'intelligenza*, cit., p., 71.

[279] Per la descrizione dettagliata delle parti del metodo sperimentale, cfr. *Regole*, VII.

pensiero dell'oggetto»[280]. Dal punto di vista del soggetto, l'io coglie in maniera immediata e certa e intuisce la propria unità. Dal punto di vista della conoscenza dell'oggetto, invece, non si ha mai la certezza immediata di un determinato oggetto, ma è sempre una *relazione tra il pensante e il pensato*. «Se la nostra conoscenza non deve ridursi a relazioni vuote, senza un fondamento reale, dev'esserci in essa almeno un punto nel quale si risolvano l'una nell'altra le opposizioni in essa esistenti. Nel mondo della coscienza dev'esserci un'*idea* che porti in sé direttamente la garanzia dell'esistenza assoluta del suo contenuto; è necessario trovare un concetto nel quale essenza ed esistenza siano fuse indissolubilmente l'una con l'altra. Così è proprio un problema fondamentale della conoscenza a guidarci al *concetto di Dio*, il solo che possa soddisfare a quelle esigenze»[281]. Descartes spiega questo concetto nella *Quinta meditazione*:

> quando immagino un triangolo, anche se questa figura non esiste e non è mai esistita in nessun luogo all'infuori del mio pensiero, non cessa, tuttavia, di esistere in questa figura una determinata natura, forma od essenza, immutabile ed eterna, che non ho inventato io e che non dipende in alcun modo dal mio spirito; ciò è reso evidente dalla possibilità di dimostrare diverse proprietà del triangolo, come, ad esempio, che la somma dei suoi tre angoli è uguale a due retti, che l'angolo maggiore è sotteso dal lato maggiore e altre simili; ma queste proprietà, adesso, che io lo voglia o no, devo riconoscere con estrema chiarezza ed evidenza che sono in esso, anche se, quando mi sono immaginato un triangolo per la prima volta, non mi sia mai venuto in mente di pensarci. E questa considerazione mi fa concludere che non posso averlo né costruito né inventato[282].

Qui si innesta il discorso sull'argomento ontologico come garanzia della realtà dell'esperienza: tuttavia resta pur sempre una garanzia della conoscenza che si trova al di fuori dei limiti dell'intelletto.

Che ruolo ha, dunque, l'intuizione nel pensiero di Descartes? Egli, a fasi alterne, considera l'intuito come modello privilegiato di conoscenza: l'immediatezza è più chiara e distinta di un procedimento che deve essere filtrato attraverso numerosi passaggi. Tuttavia questa posizione esposta nelle *Regole* (XI), non è definitiva. C'è da sottolineare, come fa Scribano, che l'idea di Dio prevede che la sua esistenza sia dedotta tramite un metodo

[280] E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, cit., p. 533.
[281] E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, cit., p. 541.
[282] R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 237.

“astrattivo”, anche se «può essere riassunta in una sola intuizione da chi la domini completamente»[283]. Nonostante i suoi intenti, il concetto di intuizione è ancora pienamente scotista, è l’opposto della deduzione. Resta esclusa qualsiasi tipo di conoscenza sensibile, come espone Descartes, in uno dei suoi passi più famosi, all’inizio della *Terza meditazione*:

> voglio ora chiudere gli occhi, turarmi le orecchie, distrarre tutti i miei sensi, rigettare dal mio pensiero tutte le immagini delle cose temporali o almeno, dato che ciò è molto difficile, voglio stimarle vane e false; e così concentrandomi solo su me stesso cercherò di rendermi, a poco a poco, più conosciuto e familiare a me stesso. Io sono una cosa che pensa, cioè che dubita, afferma, nega, conosce qualcosa e ne ignora molte altre, ama, odia, vuole e non vuole, immagina e sente. Perché come ho notato prima, benché le cose che sento e immagino non siano forse nulla al di fuori di me ed in se stesse, io sono certo tuttavia che questi modi di pensare da me chiamati sentimento e immaginazione, per il solo fatto che sono tali, risiedono e si incontrano certamente in me. E nel poco che ho detto ora, credo di aver ricondotto tutto ciò che so veramente o almeno tutto ciò che finora mi sono accorto di sapere. Ora guarderò più attentamente se forse non si trovino in me altre conoscenze che non ho ancora notate. Sono certo di essere una cosa che pensa; ma non conosco dunque anche le condizioni richieste per rendermi conto di qualcosa? In questa prima conoscenza non trovo nessun’altra garanzia della verità tranne che una chiara e distinta percezione di ciò che conosco, percezione però che non sarebbe sufficiente ad assicurarmi della verità se potesse mai accadere che una cosa che concepisco così chiaramente e distintamente si riscontrasse falsa. Pertanto mi sembra che io possa già stabilire come regola generale che tutte le cose che noi concepiamo molto chiaramente e distintamente sono vere[284].

Riguardo la conoscenza di Dio, sottolinea Scribano, «tutta la conoscenza umana di Dio, secondo Cartesio, ricade sotto la conoscenza che Scoto aveva chiamato astrattiva, e che può essere sia intuitiva che deduttiva. E non può essere altrimenti se si vuol distinguere la conoscenza umana da quella dei beati, come già aveva inteso fare Scoto con la conoscenza angelica»[285]. In seguito aggiunge che «non sfugge che poi Cartesio oppone la conoscenza intuitiva della beatitudine – e del *cogito* – alle conoscenze acquisite per insegnamento e a quelle acquisite per via di ragionamento. In questo modo, Cartesio ripercorre quella distinzione platonica tra *pistis* – qui interpretata come ‘credenza’ all’insegnamento del maestro -, *dianoia* e *nous*, che attraverso la riflessione agostiniana sulla scienza e la sapienza,

[283] E. SCRIBANO, *Angeli e beati*, cit., p. 145.
[284] R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 212.
[285] E. SCRIBANO, *Angeli e beati*, cit., p. 155.

e, poi, attraverso tutto il platonismo che era confluito nelle discussioni sulla visione beatifica, arriverà fino a Spinoza»[286]. Il cogito, dunque, è il superamento della *διάνοια* come *visione del vero*. È una conoscenza non discorsiva e non rappresentativa, come sarà il terzo genere spinoziano[287]. Tuttavia Spinoza delinea un modello "partecipativo" che, chiaramente, Descartes non può accettare.

È necessario, ovviamente, considerare la ricezione di queste problematiche in Spinoza. Come detto, già nella prima lettera ad Oldenburg (II), si concentra sulla demolizione della gnoseologia baconiana e cartesiana. L'*historiola* della conoscenza puramente descrittiva di Bacon viene accantonata in nome di una metodologia che si allontani il più possibile dall'astrazione[288]; allo stesso tempo, nella critica rientra anche Descartes, nel rifiuto di quel pregiudizio soggettivo di uniformazione della natura al soggetto. Il nuovo schema epistemologico sarà quello di un *intelligere* onnicomprensivo e non più astratto. Esemplificativa è la celeberrima *Epistola XXX* a Henry Oldenburg, in cui Spinoza ricollega la sua ricerca della verità all'indagine sulla natura umana. In quella coincidenza di ben *intelligere* e ben agire che sarà fondamentale nell'ultimo Spinoza, quello del *Trattato politico*, «la ricerca e approfondimento dei mezzi atti a condurre in porto il perfezionamento di cui si è accennato – ossia, in ultima analisi, la possibilità che si dia un fine pratico alla filosofia – trae il suo spunto originario dalla capacità di *concepire* originariamente la realizzabilità di tale progetto, sia nel senso di prendere coscienza che la più perfetta natura cui si tende non presenta alcuna contraddizione – è cioè in sé concepibile logicamente -, sia nel senso di acquisire la certezza dell'assenza di ostacoli che rendano il progetto di fatto irrealizzabile»[289]. Ritornando al tema in questione, il senso dell'utilizzo del metodo geometrico è proprio questo suo essere incontrovertibilmente universale, senza essere astratto. È evidente che Spinoza si muova all'interno del solco del cartesianesimo, sia pure dei suoi "difetti". Sarebbe infatti potuta sembrare rivoluzionaria al giovane Spinoza l'enunciazione cartesiana di una

---

[286] Ivi, p. 157.

[287] Spiega, a tal proposito, Paola Rodano: «l'immensa luce della somma perfezione oscura o annebbia, dunque, l'*ingenium*, il quale, costretto a sospendere la *cogitatio*, si trasforma in facoltà intuitiva, (un "intueri" che tuttavia nulla ha più a che fare con la facoltà dell'"evidenza", perché è immediatamente un "admirari" e un "adorare", certo non un "conoscere"). L'idea di infinito, così, ribadisce la sua natura ambigua e insieme radicalmente sconvolgente: mentre, da un lato, non ammette una reale, rigorosa, dimostrazione dell'esistenza di un Dio creatore (che, con la sua "veracità" resterebbe l'unica garanzia ormai, per Cartesio, di poter riguadagnare il "mondo" e uscire dalla solitudine del *cogito*), dall'altro impone una radicale eccezione al potere dell'intelletto e delle sue funzioni "logico-discorsive", restituendo alla libera volontà – per lungo tratto rimasta come in disparte – il ruolo decisivo di superare i limiti» (P. RODANO, *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Bibliopolis, Napoli 1995, p. 267).

[288] Cfr. anche la già citata lettera a Bouwnmeester.

[289] F. BIASUTTI, *La dottrina della scienza in Spinoza*, Patron, Bologna 1979, p. 25.

universalità del pensiero scientifico annunciata nelle *Regole*[290]: è qui che il ricorso alla matematica fa si che la mente umana possa avere *qualcosa di divino*[291], in una razionalizzazione immediata del reale, che fungerà da avvio per lo sviluppo del pensiero originale di Spinoza. Descartes, tuttavia, come Bacon, parte da qualcosa di non assoluto, il soggetto, per arrivare a comprendere razionalmente una totalità che, logicamente, sarebbe esterna al soggetto stesso[292]. Nella celeberrima prefazione della terza parte dell'*Etica*, in cui Spinoza afferma "di voler trattare la natura e gli affetti come se fossero linee, superfici e corpi", «ad un unitario concetto della natura, tale che essa è sempre una e la stessa, ed agisce secondo le medesime leggi, corrisponde un unitario concetto dell'uomo, che non è suddivisibile in facoltà opposte tra loro, e che va perciò concepito come un unico organismo sottoposta principi che sono sempre i medesimi ed omogenei tra loro. Perciò, proprio perché il mondo stesso della prassi umana va vagliato alla luce dello stesso metodo con cui si analizzano "linee, superfici, corpi", risulta assurdo concepire una facoltà razionale ed obbediente a meccanismi propri. Così la distinzione tra intelletto e volontà non trova nessun corrispettivo reale, e si riduce a un ente di ragione: la difesa di tale distinzione in Cartesio è vista da Spinoza come una ingiustificata deroga dal metodo rigoroso dell'evidenza, cioè come un venir meno ai principi su cui doveva essere edificata la nuova filosofia»[293].

La "matematica", dunque, per Spinoza, non è un'astratta concezione quantitativa di enti di ragione (tempo come durata e numero), ossia una matematica che si appoggi su "sussidi dell'immaginazione", ma una matematica che concepisca la quantità a partire dalla sostanza[294]. Spiega Ferdinand Alquié che «la filosofia di Spinoza intende però parlarci di ciò che è, e condurci davvero alla salvezza; non può dunque ridursi ad un matematicismo, e fa ricorso ad affermazioni propriamente metafisiche che difficilmente possono venir considerata

---

[290] È da sottolineare, invero, che Spinoza non può leggere le *Regole*, che verranno pubblicate solo in seguito.

[291] Cfr. R. CARTESIO, *Regole per la guida dell'intelligenza*, cit., p. 26.

[292] Critica poi riesposta nel secondo scolio della proposizione X della prima parte dell'*Etica*. Commenta Biasutti che «la sistematicità, la necessità del procedere scientifico viene a coincidere assolutamente col criterio dell'evidenza: la conoscenza è scienza quando essa è in grado di porre nessi chiari ed evidenti. L'idea chiara e distinta deve essere riconosciuta alla base di ogni conoscenza e fonte di ogni dimostrazione, come condizione unica ed indispensabile per esorcizzare l'ipotesi del genio maligno e dare al sapere una rigorosità pari a quella delle matematiche. Perciò se, come Cartesio afferma, fonte della chiarezza ed evidenza è Dio, il sistema della scienza deve partire dall'idea chiara e distinta di Dio» (F. BIASUTTI, *La dottrina della scienza in Spinoza*, cit., p. 38).

[293] F. BIASUTTI, *La dottrina della scienza in Spinoza*, cit., pp. 39-40.

[294] Cfr. F. CHIEREGHIN, *Introduzione a Spinoza. La critica al sapere matematico e le aporie del linguaggio*, in «Verifiche», 1, 1976, pp. 3-23.

come interamente fondate per evidenza immediata o per deduzione»[295]. Spinoza non può accontentarsi di una conoscenza razionale, seppur vera, in quanto il suo fine è diverso da quello di Descartes: se per quest'ultimo l'obiettivo resta quello di fondare una nuova scienza con una forte base metafisica, quello di Spinoza è puramente *morale*, ossia la liberazione dalle passioni e la relativa beatitudine. Per questo motivo, logicamente, Spinoza non può che partire dall'"assoluto", per poter costruire la sua concatenazione logica necessaria allo svolgimento del sistema. Nonostante ciò, quanto detto sopra rappresenta un ulteriore argomento a favore del fatto che l'intuizione, anche in Spinoza, soprattutto nelle prime opere, comporti una qualche forma di deduzione, allo stesso modo in cui non si ha una netta differenziazione tra conoscenza razionale ed intellettuale[296]. Perfino nell'esempio del quarto proporzionale, usato "definitivamente" alla fine della seconda parte dell'*Etica* per illustrare la *scientia intuitiva*, compare il termine *deducere*[297].

Volendo invece trovare una posizione "definitiva" in Descartes, nelle *Seconde risposte*, quelle in cui abbozza anche un *more geometrico*, ammette una netta preferenza per un metodo analitico di dipendenza causa-effetto:

> l'analisi mostra la vera via attraverso la quale una cosa è stata scoperta con metodo, e *a priori*, in modo che se il lettore la vuole seguire e considerare bene la intenderà e la farà sua non meno perfettamente che se l'avesse egli stesso trovata. […] Nelle mie Meditazioni ho seguito soltanto l'analisi che è una vera ed ottima via per insegnare; ma quanto alla Sintesi, che senza dubbio è quella che qui voi richiedete da me, anche se nelle questioni Geometriche possa essere posta in modo utile dopo l'Analisi, non si può applicare in modo altrettanto utile alle questioni Metafisiche[298].

---

[295] F. ALQUIÉ, *Il razionalismo di Spinoza*, cit., p. 157. Conclude Alquié: «allora è lecito il sospetto che la "deduzione" dell'uomo a partire da Dio riposi su un circolo logico, e che le "nozioni comuni" proprie della ragione, nozioni che con tanta cura Spinoza oppone alle idee generali, abbiano un'origine empirica come queste ultime» (ivi, p. 161).

[296] Ovviamente, il terzo genere di conoscenza si differenzia in quanto, a differenza del sapere razionale, considera l'essenza delle cose, ossia il loro avere Dio come causa immanente, invece delle proprietà.

[297] Cfr. *Et*. II, XLVII, *sch*. Spiega Alquié come «non si tratta tuttavia di una difficoltà insormontabile [ndr. capire cosa Spinoza intenda per *scientia intuitiva*, in relazione ad un'assenza o meno di deduzione], poiché su questo punto Spinoza rimane cartesiano. Cartesio, pur distinguendo tra intuizione e deduzione, sostiene che la deduzione non è possibile se non tramite l'appercezione intuitiva di un legame tra le idee. Egli ritiene che certi ragionamenti possano essere ridotti ad un'unica intuizione» (ivi, pp. 167-168). Cfr. *Regole*, III.

[298] R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, cit., pp, 308-309.

Parte dunque dagli effetti per analizzare le cause. Questo è il metodo inferenziale che caratterizza le *Meditazioni*[299]. Spinoza rifiuta questa posizione già nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* (§19), quando, esponendo il terzo genere di conoscenza, critica in un colpo solo sia Descartes che Aristotele: questa conoscenza negativa della causa non ci fa conoscere nulla al di fuori delle proprietà in comune col causato. Afferma, infatti, che:

> non intendiamo della causa se non ciò che consideriamo nell'effetto. Questo risulta sufficientemente da ciò, che la causa non venga spiegata se non con termini generalissimi, ossia questi: *dunque è dato qualcosa, dunque è data una qualche potenza* ecc. Oppure anche da ciò, che la esprimano negativamente: *dunque non è questo o quello* ecc. Nel secondo caso si attribuisce alla causa, in virtù dell'effetto, qualcosa che è concepito chiaramente, come mostreremo nell'esempio; ma si attribuiscono soltanto proprietà, non invece l'essenza particolare della cosa[300].

La certezza dell'idea chiara e distinta non basta più a Spinoza. «Cartesio scopre i criteri del chiaro e distinto, ma il "chiaro e distinto" è ancora un proprio, una determinazione estrinseca dell'idea che non dice nulla della natura e della possibilità della cosa come idea, né tantomeno del pensiero in quanto tale. Cartesio rimane al livello del contenuto rappresentativo dell'idea e della forma della coscienza psicologica che la pensa: manca così il vero contributo dell'idea, in quanto forma logica vera, come anche l'unità di entrambi (l'automa spirituale). Ci dice che il vero è presente nell'idea chiara e distinta, ma che cos'è quel che è presente nell'idea vera?»[301]. Spinoza cerca l'idea adeguata, ribaltando il metodo cartesiano e affidandosi ad un metodo sintetico dello *scire per causas* (o meglio, *causam*), tornando paradossalmente ad Aristotele, per il quale conoscere le cause era già dare delle definizioni[302]. Tuttavia, egli non può accettare che la conoscenza si "fermi" a generi e specie. «Quel che manca in Cartesio è

---

[299] Cfr. in particolar modo la *Terza*.

[300] B. SPINOZA, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, in ID., *Opere*, cit., p. 31.

[301] G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 255.

[302] «La dimostrazione deve procedere da premesse prime indimostrabili, perché non si avrebbe conoscenza scientifica senza avere dimostrazione di esse; infatti conoscere scientificamente in modo non accidentale ciò di cui vi è dimostrazione è avere dimostrazione. Le premesse devono essere ragioni e più note e anteriori: ragioni perché riteniamo di conoscere scientificamente solo quando sappiamo la ragione; anteriori, se è vero che sono ragioni e preconosciute, non solo nel secondo dei due modi indicati, cioè nel senso di comprenderle, ma anche nel senso che si sa che sono. […] Principio di una dimostrazione è la premessa immediata e immediata è quella premessa della quale non c'è un'altra anteriore» (ARISTOTELES, *Analytica posteriora* I, 2, 71b, 30-36. Qui in ARISTOTELE, *Analitici secondi. Organon IV*, a cura di M. Mignucci, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 7) . Sul rapporto tra Spinoza e il concetto aristotelico di definizione (seppur filtrato da Hobbes e Zabarella), cfr. A.V. GARRETT, *Meaning in Spinoza's method*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 144-180.

quindi una ragione in virtù della quale la causa di sé possa essere colta in sé e direttamente fondata sul concetto o sulla natura di Dio. È questa la ragione che Spinoza scopre distinguendo la natura divina dai propri, l'assoluto dall'infinito. Gli attributi sono gli elementi formali immanenti che costituiscono la natura assoluta di Dio. Essi non possono costituire l'essenza di Dio senza costituirne anche l'esistenza, e non esprimono l'essenza senza esprimere anche l'esistenza che necessariamente ne deriva; per questo motivo l'esistenza e l'essenza sono la stessa cosa. Gli attributi costituiscono così la ragione formale che fa della sostanza in sé la causa di sé, direttamente e non per analogia»[303]. La *causa sui* viene colta in se stessa, ed arriva a coincidere con la causa efficiente. Come ricorda Deleuze, lo spinozismo, del resto, non è altro che il *rifiuto di qualsiasi teologia negativa in nome dell'immanenza*[304].

3. Alcune digressioni sul rapporto tra Descartes e Spinoza

Di grande interesse, per cercare di fornire un'interpretazione del rapporto Descartes-Spinoza che vada oltre la concezione del metodo geometrico, è la tesi esposta da Emanuela Scribano: «se è vero che in Spinoza coesiste un'anima cartesiana e una anticartesiana, è possibile che in Cartesio stesso convivano più voci, e che da queste voci prendano origine filiere concettuali diverse, se non addirittura tra di loro in tensione. Se così fosse, Spinoza potrebbe aver operato una scelta a favore di una di queste voci, respingendo l'altra»[305]. Le due anime in Descartes sarebbero, da una parte, lo studio sulla sensazione e sulla capacità del corpo di vivere indipendentemente dalla mente (è la seconda parte de *Il Mondo*, intitolata *L'Uomo*), dall'altra, il potere della mente di ordinare i dati della percezione sensibile (nelle *Meditazioni metafisiche*). La tesi di Scribano prevede che Spinoza avrebbe costruito una teoria della conoscenza (più che nell'*Etica*, nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* e nelle *Riflessioni metafisiche*) partendo dagli spunti della *fisiologia* cartesiana. Cosa che,

[303] G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 130.
[304] Cfr. *ibid.*
[305] E. SCRIBANO, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci, Roma 2015, p. 9.

paradossalmente, il *metafisico* Descartes evita di fare[306]. Scribano parte dall'inizio delle *Riflessioni metafisiche*, in cui Spinoza espone una definizione della mente secondo la quale non sarebbero gli oggetti ad essere percepiti, ma le *tracce* che tali oggetti lasciano nella mente[307] (il cervello di Descartes), tesi che sarà fondamentale (e Scribano, invero, non lo sottolinea abbastanza) per la teoria spinoziana delle passioni[308].

Come già fece Piero Martinetti, tra gli altri, prima di lei, Scribano sottolinea come il principale confronto tra Descartes e Spinoza si giochi sulla *teoria dell'errore*, tra risvolti gnoseologici e morali, fin dalla già citata prima lettera ad Oldenburg del 1661[309]. Il tema è ripreso consistentemente nell'*Etica* (II, XVII, *sch.*):

> per iniziare a indicare che cosa sia l'errore, vorrei che notaste che le immaginazioni della mente, considerate in sé, non contengono nessun errore. La mente non erra in quanto immagina, ma solo in quanto la si considera priva dell'idea che esclude l'esistenza di quelle cose che immagina a sé presenti. Infatti, se la mente, che immagina a sé presenti le cose non esistenti, sapesse al tempo stesso che quelle cose in realtà non esistono, senza dubbio attribuirebbe questa potenza di immaginare non a un difetto, ma al potere della sua natura; soprattutto se questa capacità di immaginare dipendesse dalla sola sua natura, cioè (1Def7) se questa capacità di immaginare della mente fosse libera[310].

Commenta Scribano: «Nel Cartesio delle *Meditationes* nessuna idea implicava un giudizio di esistenza sul mondo esterno. Il giudizio sull'esistenza di un mondo esterno conforme alla percezione era presentato come un dato che si aggiunge alla percezione stessa. Anche per questo le idee non sono mai di per sé false, perché dicono solo come il mondo appare al

---

[306] Prova immediata di ciò è la celeberrima definizione della mente a partire dal corpo di *Et.* II (XIII), cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 848.

[307] Cfr. E. SCRIBANO, *Macchine con la mente*, cit. p. 127.

[308] Da qui parte la formulazione del concetto spinoziano di immaginazione equiparata alla sensazione, esposto in *Et.* II, XVII: «se un corpo umano è affetto in un modo che implica la natura di qualche altro corpo esterno, la mente umana contemplerà lo stesso corpo esterno come esistente in atto o come a sé presente, fino a quando il corpo non venga affetto da una affezione che escluda l'esistenza o presenza dello stesso corpo» (B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 857).

[309] B. SPINOZA, *Epistolario*, cit., pp. 41-42.

[310] B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 859. Già Piero Martinetti, nella sua *Esposizione e commento* dell'*Etica*, parla di una "spiegazione apparentemente fisiologica": «laddove l'intelletto collega le idee secondo la loro natura in un ordine obbiettivo uguale per tutti, l'associazione immaginativa le collega secondo le affezioni del corpo: ossia secondo quei rapporti soggettivi che si stabiliscono fra le rappresentazioni per effetto della causalità empirica e che riproducono i rapporti accidentali che la causalità empirica stabilisce fra gli elementi del nostro corpo e gli altri corpi; che cioè riproducono i rapporti accidentali che si stabiliscono fra le nostre affezioni corporee» (B. SPINOZA, *Etica. Esposizione e commento di Piero Martinetti*, Castelvecchi, Roma 2014, p. 74). Cfr. anche P. MARTINETTI, *Spinoza*, a cura di F.S. Festa, Castelvecchi, Roma 2017, pp. 99-101.

soggetto percipiente e non che esso è, né tantomeno come è. Il giudizio di esistenza è sempre un'aggiunta, talvolta temeraria, al contenuto delle idee. Secondo Spinoza, invece, ogni percezione implica necessariamente un giudizio di esistenza, e per questo nessuna percezione, di per sé, rende possibile discernere l'apparenza dalla realtà. Ma gli elementi che compongono la tesi anticartesiana di Spinoza derivano dalla fisiologia cartesiana»[311]. L'errore è, in definitiva, la parte mancante della percezione, spinozianamente dell'*idea*. Idea che, in Spinoza quanto in Descartes, non si può mai separare dal relativo giudizio. Scribano definisce la mente in Spinoza come un *mosaico*[312]: non è necessaria una conoscenza perfetta affinché un giudizio sia vero. In Descartes, il giudizio è combinazione di intelletto, inteso come atto del conoscere, e volontà, ossia facoltà di scelta. L'errore è dovuto al fatto che la volontà cerchi sempre di sopravanzare la finitudine della conoscenza razionale. La critica che Spinoza espone alla fine della seconda parte dell'*Etica* è celeberrima: volontà e intelletto sono enti di ragione e, soprattutto, sono "una sola e medesima cosa" (*unum et idem sunt*[313]). In questa stessa parte dell'*Etica*, quella in teoria in cui Spinoza si distaccherebbe maggiormente da Descartes, vi è ancora un'oscillazione tra accettazione degli spunti e rifiuto delle conclusioni cartesiane: nel dimostrare l'unità di volontà e intelletto, Spinoza ammette che l'affermazione *non* può essere concepita senza l'idea di riferimento, come in Descartes; tuttavia, lo oltrepassa quando afferma che è l'idea stessa a determinare necessariamente il relativo giudizio. Esempio lampante è costituito dal famosissimo ultimo scolio, in cui Spinoza distingue l'idea dall'immagine:

> concepiamo un ragazzo che immagini un cavallo alato e non percepisca nient'altro. Poiché quest'immaginazione implica l'esistenza del cavallo (2P17C) e il ragazzo non percepisce alcunché che tolga l'esistenza del cavallo, egli contemplerà necessariamente il cavallo come esistente; né potrà dubitare della sua esistenza, sebbene non sia certo di essa. Questo lo sperimentiamo quotidianamente anche nei sogni: non credo che vi sia qualcuno che ritenga di avere, mentre sogna, il libero potere di sospendere il giudizio sulle cose che sogna e di far sì che non sogni le cose che sogna di vedere; e tuttavia accade che nei sogni sospendiamo il giudizio, cioè quando sogniamo di sognare. Inoltre concedo che nessuno si inganna in quanto percepisce, e cioè che le immaginazioni della mente, considerate in sé, non

[311] E. SCRIBANO, *Macchine con la mente*, cit. p. 172.
[312] Cfr. ivi, p. 180.
[313] Per il testo latino cfr. B. SPINOZA, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010, p. 1302. Sangiacomo e Mignini (B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 887) traducono l'*idem* letteralmente. Si discosta leggermente Giancotti, che traduce come "una sola e stessa cosa" (B. SPINOZA, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, a cura di E. Giancotti, Editori riuniti, Roma 2000, p. 164).

> implicano errore (2P17S); ma nego che l'uomo non affermi qualcosa in quanto percepisce. Infatti, cos'altro è percepire un cavallo con le ali, se non affermare le ali del cavallo? […] Nego assolutamente che noi abbiamo bisogno di una eguale potenza di pensare per affermare che è vero ciò che è vero come per affermare che è vero ciò che è falso. […] Perciò si deve notare qui anzitutto quanto sia facile ingannarci quando confondiamo gli universali con le cose singole e gli enti di ragione e le cose astratte con gli enti reali[314].

All'inizio la sua considerazione è pienamente cartesiana[315]. Diventa profondamente anticartesiano, sottolinea Curley, a partire dal fatto che «to trace the doctrine that ideas *per se* involve no affirmation to a confusion of ideas with images is to suggest that there is an important incoherence in Descartes' notion of an idea»[316].

Volendo concludere con una digressione, la critica che Hegel muoverà al metodo di Spinoza, ossia quella di «subordinare di fatto la verità filosofica a una garanzia di evidenza formale, a una regola esterna e astratta»[317], è la stessa che quest'ultimo muove a Descartes. Il ritorno agli antichi annunciato da Spinoza viene preso troppo sul serio da Hegel, e, in una lettura che non può essere considerata del tutto priva di strumentalizzazioni, è visto come un richiamo diretto ad un metodo che sia ancora basato sulla riflessione e sull'induzione (tramite la definizione). Afferma Hegel che «la filosofia spinoziana è già contenuta tutta intiera in queste definizioni, che però in complesso sono formali; questo di cominciar sempre con definizioni è un difetto generale di Spinoza. In matematico è cosa ammissibile, perché si prendono le mosse da presupposti, come il punto, la linea, ecc.; ma in filosofia il contenuto si deve conoscere come quel ch'è vero in sé e per sé. […] Come sopraggiunge, all'infuori di Dio, l'intelletto, il quale applica le due forma del pensiero e dell'estensione alla sostanza assoluta? E donde vengono queste due forme medesime? In tal modo tutto va dentro, niente vien fuori; le determinazioni non vengono ricavate dalla sostanza, essa si schiude a questi attributi»[318]. Il metodo hegeliano non può essere separato dal sapere per il quale è concepito[319]. Come ricorda Macherey, commentando la citata lettera a Bouwnmeester, «ciò

---

[314] B. SPINOZA, *Opere*, cit., pp. 891-893.

[315] Cfr. *Meditazioni*, VI.

[316] E. CURLEY, *Descartes, Spinoza and the ethics of belief*, in *Spinoza. Essays in interpretation*, ed. by M. Mandelbaum and E. Freeman, Open Court, La Salle 1975, p. 170.

[317] P. MACHEREY, *Hegel o Spinoza*, Ombre corte, Verona 2016, p. 41.

[318] G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III, tomo 2, PiGreco, Roma 2015, pp. 116-117.

[319] Nel *Concetto generale della logica*, che funge da introduzione alla *Scienza della Logica*, Hegel afferma che «il metodo è la coscienza intorno alla forma dell'interno muoversi del suo contenuto», ossia «la

significa che il metodo non è una conoscenza, nel senso abituale del termine; in realtà esso conosce solo il nostro potere di conoscere, l'intelletto di cui esprime la natura. Tale discriminazione colloca il metodo al di fuori dell'ordine delle conoscenze e rappresenta per eccellenza l'anticartesianesimo di Spinoza. Cosa significa in realtà "conoscere le forme e la natura dell'intelletto"? Non vuole assolutamente dire, come in Cartesio, circoscrivere i limiti del suo uso. Il potere dell'intelletto, infatti, non è determinato *a priori* dalle condizioni che limiterebbero la sua attività; per contro, il poter conoscere tutto, quindi raggiungere un sapere assoluto, è un tema costante in Spinoza, e proprio a condizione di incanalare il pensiero lungo una strada diversa da quella fissata da Cartesio sulla base del suo "metodo". […] Vediamo che qui il tradizionale ordine di precedenza è rovesciato: l'idea dall'idea, la conoscenza riflessiva che ha per "oggetto" il potere dell'intelletto, non è la condizione di manifestazione del vero, ma ne è al contrario un effetto, un suo risultato. Il metodo non precede lo sviluppo delle conoscenze, ma lo esprime o lo riflette. Questo significa che è necessario produrre delle idee vere prima di poter ri-conoscere (formalmente direbbe Hegel) le condizioni della loro apprensione»[320]. Nel *Trattato teologico-politico*, ad esempio, solo dopo l'analisi del concetto di profezia e di miracolo, Spinoza espone il suo metodo di analisi scritturale[321]. A differenza di Descartes, *la conoscenza precede il metodo*. Il primato e l'anteriorità logica del metodo di Descartes vengono ribaltati già nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* (§§30-31), in cui Spinoza riprende la celebre metafora del fabbro usata nella *Regole* (VIII):

> per battere il ferro è necessario il martello e per avere il martello è necessario produrlo; per questo c'è bisogno di un altro martello e di altri strumenti, per avere i quali ci sarà bisogno di altri strumenti e così all'infinito; ma in tal modo ci si sforzerebbe invano di provare che gli uomini non hanno alcun potere di battere il ferro. Invece, come gli uomini all'inizio poterono fare alcune cose molto facili con strumenti innati, anche se con fatica e imperfettamente e, costruite queste, ne costruirono altre più difficile con minor fatica e maggiore perfezione, così, avanzando gradualmente da opere semplicissime agli strumenti e dagli strumenti ad altre opere e altri strumenti, giunsero al punto di compiere tante opere e così difficili con poca fatica. Allo stesso modo anche l'intelletto, mediante la sua forza innata, si appronta degli strumenti intellettuali, con i quali acquisisce altre forze per altre opere intellettuali, e da

conoscenza di questa proposizione logica, che il negativo è insieme anche positivo. […] Nel risultato è essenzialmente contenuto quello da cui esso risulta» (G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, a cura di L. Lugarini, vol. I, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 36.

[320] P. MACHEREY, *Hegel o Spinoza*, cit., 51.

[321] Cfr. B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, in ID., *Opere*, cit., pp. 543-569.

queste opere altri strumenti, ossia la capacità di indagare ulteriormente avanzando in modo graduale fino ad attingere il culmine della sapienza[322].

Così egli impedisce la regressione all'infinito del metodo che Descartes pericolosamente lascia intendere. «All'inizio l'intelletto ha dovuto lavorare con le idee che aveva, usandole come se fossero delle conoscenze autentiche, per far loro produrre tutti gli effetti di cui erano capaci e poi rettificare gradualmente la propria attività, per arrivare, infine, realizzando le sue opere intellettuali, "al culmine della sapienza"»[323]. Dunque, il metodo spinoziano è un *processo di produzione delle idee*, un'*attività* e *non* una rappresentazione. È un metodo "genetico", direbbe Deleuze. Ed è questa la grande differenza con Descartes e la tradizione precedente[324]. Commenta, infine, Negri: «il momento genetico fondamentale sembra consistere nella critica nominalistica, empiristica, scettica talora, dell'universale, e cioè di ogni modo conoscitivo che voglia recuperare un nesso gnoseologico con la realtà. La critica dell'universale rappresenta qui [ndr. si riferisce al rapporto con Descartes nelle *Riflessioni*] il passaggio centrale dell'analisi spinoziana nel suo movimento genetico. Ma importante è anche qui il recupero di Cartesio, in senso anticartesiano. Ché infatti il meccanismo del dubbio viene utilizzato non per la fondazione idealistica della conoscenza ma per il passaggio all'apprensione dell'essere. Il metodo del razionalismo viene sussunto a quello del materialismo. In particolare vive sull'orizzonte della totalità. E il concetto reale di "*potentia*" costituisce l'unica mediazione. Mediazione interna all'essere, quindi neppur mediazione ma forma della tensione, vita dell'essere. Certo, qui l'analisi della "*potentia*" non è sviluppata, è solo fondata, e allusa nella sua espansività concettuale. Il paradosso metafisico, dunque, è solo posto, non risolto. Bisognava andare avanti. Bisognava lasciare questo paradosso sulla realtà, individuarne la figura e la forza costitutive. E misurarne, in questo cammino, la crisi – e con essa la possibilità di una filosofia dell'avvenire»[325].

---

[322] B. SPINOZA, *Opere*, cit., pp. 35-36.

[323] P. MACHEREY, *Hegel o Spinoza*, cit., 57.

[324] Tuttavia, ricorda Ferdinand Alquié, «non bisogna credere che col sapere intuitivo usciremo dall'ambito della ragione, e neppure rinunceremo a quel modello geometrico che, per Spinoza, deve dominare ogni filosofia. La conoscenza che Spinoza chiama intuitiva procederà per idee adeguate, come la conoscenza razionale, e come questa scoprirà le cause dei suoi oggetti, li ricostruirà dall'interno» (F. ALQUIÉ, *Il razionalismo di Spinoza*, cit., p. 164).

[325] A. NEGRI, *L'anomalia selvaggia*, cit., pp. 74-75.

Conclusioni

Il presente lavoro, nonostante parta dall'analisi del terzo genere della conoscenza spinoziana, la *scientia intuitiva*, e dalle sue possibili fonti, intende porre l'accento sul *percorso profondamente originale* del suo pensiero, individuandone come fulcro il *rapporto tra causalità divina e conoscenza non rappresentativa*. Alla luce dei collegamenti fatti con le possibili fonti medievali e moderne, c'è da chiedersi se sia effettivamente corretto separare lo Spinoza delle "opere giovanili" da quello della maturità dell'*Etica*. È corretto ipotizzare che ci sia un primo Spinoza, il mistico neoplatonico-ebraico del *Breve trattato*[326], e un secondo, il razionalista monista e filosofo della liberazione della parte V dell'*Etica*? Ormai si potrebbe tranquillamente affermare di *no*. C'è un'evoluzione del significato del terzo genere di conoscenza tra queste due opere? Certamente. Ma questo non esclude che la formulazione matura della *scientia intuitiva* non sia già contenuta in nuce nel *Breve trattato*[327]. Come analizzato nel primo capitolo, nel *Breve trattato* non vi è una distinzione precisa e netta tra gli elementi intuitivi del secondo genere di conoscenza e la *scientia intuitiva* vera e propria. C'è un passaggio lineare e progressivo dal secondo al terzo genere, che risolve le aporie di una conoscenza puramente deduttiva. Nell'*Etica*, invece, questo passaggio, che era reso possibile da alcuni elementi ancora legati ad una non totale adesione ai paradigmi della scienza moderna[328], perde la sua "linearità": in effetti è l'intuizione a precedere qualsiasi altro tipo di

[326] Si fa qui riferimento al *Breve trattato*, e non al *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, in quanto è dichiaratamente il primo abbozzo del sistema spinoziano.

[327] Il *Breve trattato*, sin dalla sua riscoperta ad opera di Sigwart a metà del XIX secolo, è stato considerato come un trattato preparatorio all'*Etica*. Anche se questa lettura è ampiamente riduttiva (si sono sopra sottolineate le differenze formali e teoriche tra i due testi), non può essere considerata scorretta. Basta analizzare, a tal proposito, le pagine finali delle due opere. Nel *Breve trattato*, il capitolo finale (II, XXVI) si intitola *Van de waare Vryheid* (*Sulla vera libertà*) e, pur contenendo una serie di definizioni che saranno rielaborate nella parte IV dell'*Etica*, contiene un passaggio che sarà ripreso nella quinta: «il vero intelletto non può mai perire perché non può avere alcuna causa in se stesso che lo faccia perire, per la seconda proposizione. Non essendo prodotto da cause esterne ma da Dio, non può subire da esse alcun mutamento, per la terza proposizione. E poiché Dio lo ha prodotto n modo immediato ed è solo una causa interna, segue necessariamente che esso non può perire finché permane questa sua causa, per la quarta proposizione. Ora questa causa è eterna, dunque esso pure [lo è]» (B. SPINOZA, *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2009, p. 193).

[328] Resta innegabile che nel *Breve trattato*, come esposto nel primo capitolo, ci siano numerosi rimandi linguistici e teorici a quello che Yovel ha definito come una "versione semi-mistica del razionalismo classico" (cfr. Y. YOVEL, *Intuitive knowledge in the* Korte Verhandeling *and the* Ethica, in *Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul* Breve trattato *di Spinoza*, a cura di F. Mignini, Japadre, L'Aquila 1990, p. 281). La conoscenza razionale,

idea vera, ma quest'ultima deve basarsi necessariamente su una conoscenza discorsiva che ne rende possibile la "socializzazione". Come detto, Spinoza non è Descartes, e la ricerca della verità annunciata all'inizio del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* e nell'*Epistola XXX* a Oldenburg ha un significato prettamente *morale*. Quindi, all'emendazione lineare dell'intelletto, che passa dalla convenzionalità della conoscenza per sentito dire ad un semi-mistico sapere intuitivo, si sostituisce una *circolarità della conoscenza che trova la sua espressione nel metodo geometrico*: dalla certezza intuitiva della fondazione del reale nella sostanza, alla conoscenza delle singole cose in esso. Non si vuole però qui porre l'accento sulla svalutazione del corporeo e della conoscenza delle cose singole a favore dell'unione mistica con Dio. Ciò allontanerebbe di molto il *Breve trattato* dall'*Etica*. Si deve invece sottolineare che, nei quindici anni circa che separano la composizione del *Breve trattato* dalla stesura finale della parte V dell'*Etica* (che, com'è noto, fu rivista da Spinoza poco prima della morte, ai fini di una possibile pubblicazione), il linguaggio spinoziano è profondamente cambiato, e, nonostante non si possa parlare di un "primo Spinoza", bisogna considerare che nel 1661 egli potesse avere più difficoltà a staccarsi dall'impostazione misticheggiante che caratterizzò la sua formazione ebraica. Se gli interessanti spunti su un'adesione di Spinoza all'impostazione platonico-agostiniana del sapere, che emergono dalle letture di Deleuze, Negri e Scribano, sono senz'altro da accogliere, non bisogna dimenticare che Spinoza espone il suo sistema in seguito ad un percorso squisitamente originale. Un sistema che deve essere considerato coerente in tutta la sua evoluzione. Ad esempio, il concetto che chiude il sistema, ossia la beatitudine da perseguire tramite l'amore intellettuale di Dio[329], rappresenta un punto di continuità tra il *Breve trattato* (II, 7, §3) e l'*Etica* (V, XXVII e dim.; V, XXXII, coroll.), in un discorso tutt'altro che mistico, bensì "affettivo". Così nel *Breve trattato*:

> infine chi usa bene il suo intelletto, deve necessariamente conoscere anzitutto Dio. Ora, come abbiamo mostrato, Dio è il sommo bene e ogni bene; dunque segue inconfutabilmente che chi usa bene il proprio intelletto non può mai cadere in alcuna tristezza. Come, infatti? Egli riposa in quel bene che è ogni bene e nel quale consistono tutta la gioia e la soddisfazione della pienezza[330].

---

deduttiva e discorsiva, rappresenta nell'*Etica* il carattere rappresentativo della scienza moderna, espressione delle semplici e basilari leggi che regolano l'universo meccanico.

[329] Come detto nel primo capitolo, l'*amor Dei intellectualis* nasce dal terzo genere di conoscenza, che ne è logicamente anteriore.

[330] B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 148.

Riprende il concetto nell'*Etica* quindici anni dopo:

> *da questo terzo genere di conoscenza nasce il supremo acquietamento possibile della mente*.
> Suprema virtù della mente è conoscere Dio (4P28), ossia conoscere le cose mediante il terzo genere di conoscenza (5P25). Tale virtù è tanto maggiore quanto più la mente conosce le cose mediante questo genere di conoscenza (5P24). Perciò chi conosce le cose con questo genere di conoscenza passa alla più alta perfezione umana, e conseguentemente (AD2), è affetto dalla gioia più alta, e ciò (2P43) in associazione all'idea di sé e della propria virtù. Dunque (AD25) da questo genere di conoscenza nasce il supremo acquietamento che possa darsi. C.D.D. […]
>
> Dal terzo genere di conoscenza sorge necessariamente l'amore intellettuale di Dio. Infatti da questo genere di conoscenza sorge (per la proposizione precedente), la gioia, associata all'idea di Dio come causa; cioè (AD6) l'amore di Dio, non in quanto lo immaginiamo come presente (P29), ma in quanto intendiamo che Dio è eterno. Questo è ciò che io chiamo amore intellettuale di Dio[331].

Dunque la presente ricerca può essere riassunta tramite la comprensione del terzo genere di conoscenza, e la sua fondazione affettiva, all'interno di un idea di Dio come causa immanente: in questo concetto si può osservare come Spinoza giunga alla formazione di un sistema completamente originale tenendo assieme varie fonti, dal misticismo neoplatonizzante di Leone Ebreo agli spunti immanentistici del pensiero ebraico medievale, fino ad arrivare all'interesse moderno per le passioni umane. La lettura di un neoplatonismo mistico come punto di arrivo del discorso spinoziano sulla liberazione, che ad esempio fu sostenuta da Piero Martinetti[332], sembra non poter reggere di fronte alla netta *prevalenza dell'interesse verso le "passioni"*. Così, infatti, si chiude l'*Etica* (V, XLII):

> l'ignorante, infatti, non solo è spinto qua e là in molti modi dalle cause esterne e non raggiunge mai un vero acquietamento dell'animo, ma vive quasi inconsapevole di sé, di Dio e delle cose; e appena cessa di patire, cessa pure di

[331] Ivi, p. 1073, 1077. Filippo Mignini parla di una "funzione demitizzatrice" dell'*amor Dei* (cfr. ivi, p. 1672; cfr. anche Y. YOVEL, *The third kind of knowledge as alternative salvation*, in *Spinoza. Issues and directions*, ed. by E. Curley, P.F. Moreau, Brill, Leiden 1990, pp. 169-170.

[332] Cfr. P. MARTINETTI, *Spinoza*, a cura di F.S. Festa, Castelvecchi, Roma 2017, p. 300. Non a caso, il passaggio finale dello *Spinoza* di Martinetti, che si concentra sul tema dell'immortalità dell'intelletto e della nullità del male assoluto, si rifà al *Breve trattato* e non all'*Etica*.

> esistere. Il saggio, invece, considerato come tale, difficilmente è turbato nell'animo, ma consapevole di sé, di Dio e delle cose per una certa eterna necessità, non cessa mai di esistere, possedendo sempre il vero acquietamento dell'animo. Ora, se la via che ho mostrato condurre a questa meta, sembra molto ardua, può essere tuttavia trovata. E senza dubbio dev'essere ben difficile ciò che si trova così raramente. Come potrebbe accadere, infatti, se fosse facile e si potesse trovare senza grande applicazione, che la salvezza venga trascurata quasi da tutti? Ma tutte le cose preziose sono tanto difficili quanto rare[333].

Cosa rappresenta dunque il terzo genere di conoscenza all'interno del sistema spinoziano? Può davvero essere considerato espressione di quel *residuo di trascendenza* che Spinoza tenta in ogni modo di eliminare? Alla luce di quanto detto finora, è lecito sostenere di no. La presenza di Dio nel mondo come causa immanente e non transitiva è il cardine del sistema spinoziano. Ma, dunque, ammettendo che la *scientia intuitiva* non possa avere un significato meramente epistemologico, come va interpretata? Come detto, se Descartes fu un uomo di scienza, gli interessi di Spinoza si spinsero altrove, verso la comprensione della natura umana: il suo obiettivo è sempre stato quello di trovare gli elementi necessari per la fondazione di un agire universale, partendo dall'analisi delle affezioni della mente; il suo obiettivo, etico-politico, fu quello di trovare un *modello della natura umana*[334], liberando quest'ultima dai pregiudizi e dalle paure che le vengono imposte. Spinoza, infatti, chiude tutte le sue opere principali (*Breve trattato*, *Etica*, *Trattato teologico-politico*) parlando della vera libertà, in un discorso meramente etico-politico. Non si tratta di un "semplice" critica della religione ai fini di una escatologia individuale (come sembra trapelare da alcune pagine dei lavori di Martinetti e Alquié), ma di una vera e propria teologia politica alternativa a quella hobbesiana[335], proprio in quanto si basa sulla comprensione della natura umana e non sulla

---

[333] B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1086.

[334] Spinoza parla di *exemplar humanae naturae* nella *Prefazione* della parte IV dell'*Etica* (cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 972). Concetto ripreso anche nello scolio della proposizione X della parte V: «la cosa migliore che possiamo fare, finché non abbiamo una conoscenza perfetta dei nostri affetti, è di concepire una retta regola di vita, ossia precetti certi di vita, impararli a memoria e applicarli continuamente alle cose particolari che capitano frequentemente nella vita, affinché la nostra immaginazione ne venga in tal modo ampiamente affetta ed essi ci siano sempre presenti» (Ivi, p. 1062).

[335] Ricorda Piero Martinetti come «il *Trattato teologico-politico* culmina così nella filosofia religiosa dell'*Ethica* e in un certo senso la completa. […] Pur professando la stessa dottrina dell'*Ethica*, esso ce la espone sotto un altro punto di vista, in modo più accessibile ed umano» (P. MARTINETTI, *Spinoza*, cit., pp. 259-260), ossia attraverso l'analisi della religione storica e delle forme dello Stato. «Allontanandosi da Hobbes in nome della distinzione tra Stato e società civile, tra sfera religiosa privata e costituzionalità dello Stato moderno, non resta forse altra via a Spinoza che far di tutto per far sì che nel confronto tra Stato e religione, tra ragione e fede, non fosse la ragione, e la ragion politica, a dover soccombere? […] La soluzione hobbesiana non poteva non esser un artificio, il *Leviathan*, mentre la soluzione di Spinoza è la più *naturale* possibile o, se si vuole, la più razionale possibile» (F.S. FESTA, *Lo* Spinoza *di Piero Martinetti. Introduzione* a P. MARTINETTI, *Spinoza*, cit.,

correzione di essa. È evidente che, in un sistema che si prefigge l'obiettivo di *intelligere*, la teoria della conoscenza svolga un ruolo fondamentale. La conoscenza di Dio, ad esempio, è spiegata chiaramente attraverso i canoni del meccanicismo, in quanto prende le sue mosse dalla conoscenza delle leggi necessarie della natura, che caratterizzano anche l'agire umano[336] (di qui il riferimento incessante al *conatus sese conservandi* e al principio dell'utilità). Ma qual è allora il ruolo del terzo genere? È Gilles Deleuze che, in chiusura del suo lavoro, espone con chiarezza la posizione che qui si sta riprendendo: le idee che formano il terzo genere di conoscenza (io, le cose e Dio) "creano" tre affezioni (gioia, cupidità e amore). Questo è il senso "affettivo" a cui si faceva riferimento sopra. «L'essenza di Dio affetta la mia, tutte le essenze sono affette reciprocamente, ma le affezioni di un'essenza sono spiegate formalmente per mezzo dell'essenza stessa, in concomitanza con l'idea di sé come causa formale o della contemplazione della potenza di agire. Dalla gioia che deriva dall'idea adeguata di noi stessi, nasce una cupidità, cupidità di conoscere sempre più cose secondo la loro essenza o sotto una specie di eternità. Ma soprattutto nasce un amore. Nel terzo genere, infatti, l'idea di Dio è anche la causa materiale di tutte le cose. Tutte le essenze esprimono Dio poiché sono concepite per mezzo di Dio: l'idea della mia essenza rappresenta la mia potenza di agire, ma la mia potenza di agire non è altro che la potenza di Dio in quanto si esplica per mezzo della mia essenza»[337]. La capacità di essere affetti, dunque, vero motore del sistema spinoziano, è un progressivo e necessario calarsi nel mondo, un agire. Nella perfetta coincidenza di intelletto e volontà, i generi di conoscenza sono *modi di vivere*. Ma perfino Deleuze, a tratti, sembra abbracciare l'interpretazione "individualistica" del suo maestro Ferdinand Alquié. È infatti il concetto di *transindividualità*, portato avanti per primo, in rapporto a Spinoza, da Etienne Balibar, a far capire il senso profondo della liberazione spinoziana dalla schiavitù delle passioni attraverso la conoscenza. Se questa dimensione collettiva è evidente all'altezza della formazione delle *notiones communes* (secondo genere di

---

pp. 16-17). Per Spinoza, al contrario che per Hobbes, non può bastare la sopravvivenza biologica, ma la possibilità di creare quelle condizioni naturali e necessarie all'accrescimento della potenza della mente. E ciò è possibile solo nella collettività (*Trattato politico*, II, 15).

[336] Si chiede Saverio Ansaldi, se, nella parte V «esiste una potenza, più intensa, attribuibile o già *attribuita* alla natura umana, la cui determinazione non dipende più da un 'modello' [ndr. come nella parte IV]» (S. ANSALDI, *Amore, perfezione e potenza. Un modello della natura umana?*, in *Sulla scienza intuitiva di Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, a cura di F. Del Lucchese, V. Morfino, Ghibli, Milano 2003, p. 16). Esiste, è l'*acquiescentia* che nasce dal concepire la nostra essenza e quella delle cose singole in Dio: il possesso della beatitudine. È evidente che, e questo è il passaggio dalla quarta alla quinta parte dell'*Etica*, chi possiede questa perfezione non ha più bisogno di un modello di natura umana a cui tendere. Ciò non significa che questo passaggio non sia fondamentale, basti solo pensare a quanti, secondo Spinoza, sono veramente in grado di raggiungere la beatitudine. Questa è la base dell'interesse spinoziano per la politica.

[337] G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, a cura di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999, p. 239. Chiaramente qui Deleuze fa riferimento al corollario della proposizione XXXII della parte V dell'*Etica*.

conoscenza), il discorso si complica per la *scientia intuitiva*. Ci si deve dunque spostare all'analisi del rapporto conoscenza-agire politico del *Trattato politico*. Lì il diritto, definito come comune potenza della moltitudine, di coloro che sono «guidati come da una sola mente»[338], segue lo schema *conatus*-utile comune esposto nella parte IV dell'*Etica*[339]. Ma qui si rimane ancora nell'ambito del secondo genere di conoscenza: la moltitudine, sotto forma di individuo, chiama il suo *conatus* "ragione", ossia il diritto che le impone di governare il suo appetito. Ma questa è una nozione comune. Attraverso l'*amor erga Deum*, invece, gli uomini possono fare esperienza di quella che Balibar chiama una "solidarietà oggettiva"[340], arrivando a considerare le cose che apparivano razionalmente necessarie, tramite la conoscenza delle cause esterne, come il risultato di un affetto immutabile che converte le passioni negative: è questo il principio organizzativo della società spinoziana, che spinge gli uomini a convivere, in nome di quell'*eternità in atto* che rappresenta la concezione massimamente adeguata dell'oggetto attraverso l'idea e la relativa esperienza (quindi potenza di agire). Questa idea è l'esatto contrario dell'idea platonica: non è un'idea rappresentativa, ma è un atto che si compie in noi attraverso le cose che percepiamo[341]. Dio ama tutti gli uomini come se stesso, nella misura in cui tutti gli uomini amano la propria mente (per la proposizione XXXVI di *Et*. V): il reciproco amore di Dio verso gli uomini e da parte degli uomini è dunque un'*esperienza collettiva*, in quanto la mente umana fa esperienza dell'eternità di Dio tramite i singoli atti del pensiero. In conclusione, non dimenticando comunque la difficoltà di applicare *in toto* la *scientia intuitiva* alla teoria politica, quanto più comprendiamo le cose singolari, tanto più comprendiamo Dio e tanto più aumenta il nostro desiderio di conoscere seguendo il *carattere irreversibile della conoscenza*. E questo si applica, in un'etica, anche alla vita politica. Dice Spinoza nel *Trattato politico* (X, 9):

> abbiamo mostrato che le leggi fondamentali di entrambi gli Stati aristocratici si accordano con la ragione e con il comune sentire degli uomini. Possiamo dunque affermare che questi Stati, se mai se ne daranno alcuni, saranno

[338] Espressione che si trova in un passaggio fondamentale del *Trattato politico* (II, 16).

[339] La moltitudine è giustificata logicamente dal fatto che la mente ha un'idea del corpo esistente in atto, ossia quello che si compone di più corpi, individui e cose singolari. Viene dunque concepita come un unico individuo, la cui mente è, aristotelicamente, superiore a quella del singolo. Questa unione delle menti si caratterizza non in base a rapporti fusionali (Hobbes), ma *relazionali*: non è un ente sostanziale, ma un sistema di relazioni transindividuali, che la rende anche *un'unione affettiva*.

[340] Cfr. E. BALIBAR, *Spinoza e la politica*, Manifestolibri, Roma 1996, p. 126.

[341] L'idea in Spinoza è l'azione della mente che pensa il corpo.

> necessariamente eterni, ossia non saranno distrutti per qualche causa a loro imputabile, bensì per qualche destino avverso, che nessuno poteva evitare[342].

Dunque il vero senso del terzo genere di conoscenza, *file rouge* dell'opera spinoziana, non è solo quello di condurre ad una salvezza individuale, ma è anch'esso espressione della valenza affettiva, etica e politica che domina tutto il sistema.

[342] B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1213.

Bibliografia dei testi utilizzati

B. SPINOZA, *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2009.

B. SPINOZA, *Tutte le opere*, a cura di Andrea Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010.

B. SPINOZA, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974.

E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, 2 voll., Il Saggiatore, Milano 1968.

G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola, G. Sanna, vol. III, t. 2, PiGreco, Roma 2015.

LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, a cura di S. Caramella, Laterza, Bari 1929.

M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, Utet, Torino 2013.

CARTESIO, *Opere*, a cura di E. Garin, 2 voll., Laterza, Bari 1967.

R. DESCARTES, *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar, Utet, Torino 1969.

Su Spinoza

ALQUIÈ, F., *Il razionalismo di Spinoza*, Mursia, Milano 1981.

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

CARR, S., *Spinoza's distinction between rational and intuitive knowledge*, in «The philosophical review», 1978.

CHAMLA, M., *Spinoza e il concetto della* tradizione ebraica, Franco Angeli, Milano 1996.

CHIEREGHIN, F., *Introduzione a Spinoza. La critica al sapere matematico e le aporie del linguaggio*, in «Verifiche», 1, 1976.

CRISTOFOLINI, P., *La scienza intuitiva di Spinoza*, Morano, Napoli 1987.

CURLEY, E., *Descartes, Spinoza and the ethics of belief*, in *Spinoza. Essays in interpretation*, ed. by M. Mandelbaum, E. Freeman, Open Courte, La Salle 1975.

CURLEY, E., *Spinoza as an expositor of Descartes*, in *Speculum spinozanum 1677-1977*, ed. by S. Hessing, Routledge, London 1977.

DELEUZE, G., *Spinoza e il problema dell'espressione*, a cura di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999.

Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul Breve trattato *di Spinoza*, a cura di F. Mignini, Japadre, L'Aquila 1990.

DI VONA, P., *Studi sull'ontologia di Spinoza*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1960-1968.

DI VONA, P., *La conoscenza «sub specie aeternitatis» nell'opera di Spinoza*, Loffredo, Napoli 1995.

FRANKEL, S., *The piety of an heretic: Spinoza's interpretation of Judaism*, in «The Journal of Jewish thought and philosophy», 2, 2002.

GARRETT, A.V., *Meaning in Spinoza's method*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

LEVY, Z., *Baruch or Benedict: on some aspects of Spinoza's philosophies*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1989.

MACHEREY, P., *Hegel o Spinoza*, Ombre corte, Verona 2016.

MARTINETTI, P., *Spinoza*, a cura di F.S. Festa, Castelvecchi, Roma 2017.

MIGNINI F., *Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del «Tractatus de intellectus emendatione»*, in *Spinoza nel 350º anniversario della nascita*, a cura di E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli 1985.

MIGNINI, F., *In order to interpret Spinoza's theory of the third kind of knowledge: should intuitive science be considered "per causam proximam" knowledge?*, in *Spinoza. Issues and directions*, ed. by E. Curley, P.F. Moreau, Brill, Leiden-New York-København-Köln 1990.

NADLER, S., *Spinoza e l'Olanda del Seicento*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2002.

NEGRI, A., *L'anomalia selvaggia*, in ID., *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2006.

POZZI, P., *Visione e parola. Un'interpretazione del concetto spinoziano di* scientia intuitiva. *Tra finito e infinito*, Franco Angeli, Milano 2012.

SANGIACOMO, A., *Naufragi e approdi. Introduzione* a B. SPINOZA, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010.

SCHWARTZ, D.B., *The first modern Jew. Spinoza and the history of an image*, Princeton University Press, Princeton 2012.

SCRIBANO, E., *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Sulla scienza intuitiva in Spinoza, Ontologia, politica, estetica, a cura di F. Del Lucchese, V. Morfino, Ghibli, Milano 2003.

STRAUSS, L., *La critica della religione di Spinoza*, a cura di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003.

STRAUSS, L., *Come studiare il* Trattato teologico-politico *di Spinoza*, in ID., *Scrittura e persecuzione*, a cura di G. Ferrara, Marsilio, Venezia 1990.

YOVEL, Y., *Spinoza and the other heretics*, 2 voll., Princeton University Press, Princeton 1989.

WOLFSON, H.A., *The philosophy of Spinoza*, 2 voll., Schocken Books, New York 1973.

Sul pensiero ebraico

D'ONOFRIO, G., *Storia del pensiero medievale*, Città Nuova, Roma 2011.

FRAENKEL, C., *Hasdai Crescas on God as the place of the world and Spinoza's notion of God as* res extensa, in «Aleph», 1, 2009.

FRANKEL, S., *Spinoza's response to Maimonides: a pratical strategy for resolving the tension between reason and revelation*, in «International Philosophical Quarterly», 3, 2005.

GUTTMAN, G., *Philosophies of Judaism*, Schocken Books, New York 1973.

La storia della filosofia ebraica, a cura di I. Kajon, Cedem, Milano 1993.

ROTH, C., *Storia dei Marrani*, Serra e Riva, Milano 1991.

SCHOLEM, G., *Judaism and other essays on Jewish spirituality*, Schocken Books, New York 1973.

SCHOLEM, G., *Origins of the kabbalah*, Princeton University Press, Princeton 1987.

SIRAT, C., *A history of Jewish philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

The Cambridge Companion to medieval Jewish philosophy, ed. by D.H. Frank, O. Leeman, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Su Leone Ebreo

GALLICET CALVETTI, C., *Benedetto Spinoza di fronte a Leone Ebreo. Problemi religiosi e «amor Dei intellectualis»*, CUSL, Milano 1982.

GENTILE, G., *Leone Ebreo e Spinoza*, in ID., *Studi sul Rinascimento*, Vallecchi, Firenze 1936.

GUIDI A., Chokmà *e filosofia: i* Dialoghi d'amore *di Yehudà Abravanel nella cultura del Rinascimento*, in «La rassegna mensile di Israel», 3, 2007.

GUIDI, A., *Sofia e i suoi dubbi: l'immagine della filosofia nei* Dialoghi d'amore *di Leone Ebreo*, in The medieval paradigm: religious thought and philosophy, ed. by G. d'Onofrio, Brepols, Turnhout 2012.

OGREN, B., *Leone Ebreo on* prisca sapientia: *Jewish wisdom and the textual trasmission of knowledge*, in *Umanesimo e cultura ebraica nel Rinascimento italiano*, a cura di U. Baldassarri, F. Lelli, Pontecorboli, Firenze 2016.

PINES, S., *Medieval doctrines in Renaissance garb? Some Jewish and Arabic sources of Leone Ebreo's doctrines*, in *Jewish thought in the Sixtheen Century*, ed. by G.B. Cooperman, Harvard University Press, Cambridge 1983.

SAITTA, G., *La filosofia di Leone Ebreo*, La Nuova Italia, Venezia 1928.

SOLMI, E., *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo: studio su una fonte dimenticata dello spinozismo*, Vincenzi, Modena 1903.

VILA-CHÃ, J.J., Amor intellectualis*? Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the intelligibility of love*, Pubblicações da faculdade de Filosofia de Braga, Braga 2006.

Su Descartes

KOYRÈ, A., *Studi su Cartesio*, Tranchida, Milano 1990.

RODANO, F., *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Bibliopolis, Napoli 1995.

SCHMITT, A., *Autocoscienza moderna e interpretazione della verità. LA loro reciproca interdipendenza illustrata sull'esempio della fondazione critica della conoscenza in Platone e Cartesio*, L'officina tipografica, Napoli 1993.

NATOLI, S., *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Mondadori, Milano 1995.

SCRIBANO, E., *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci, Roma 2015.

ZARONE, G., *Cogito o della volontà di distinguere*, in B. DE GIOVANNI, R. ESPOSITO, G. ZARONE, *Divenire della ragione moderna. Cartesio, Spinoza, Vico*, Liguori, Napoli 1981.

Indice

Introduzione p. 3

I. *Genesi e struttura della scientia intuitiva* p. 17

1) Il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* p. 20

2) Il *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene* p. 26

II. *Spinoza e le fonti ebraiche dell'immanentismo* p. 36

1) Forme di conoscenza non rappresentativa nel pensiero ebraico medievale p. 39

2) Spinoza in dialogo con Leone Ebreo p. 51

III. *Cartesianesimo e anticartesianesimo nel metodo geometrico di Spinoza* p.68

1) Spinoza commentatore di Descartes. Introduzione al metodo p. 75

2) Il metodo geometrico tra deduzione e intuizione p. 78

3) Alcune digressioni sul rapporto tra Descartes e Spinoza p. 87

Conclusioni p. 94

Bibliografia p. 102