

La Natura e il Metodo

La conoscenza come lotta per la libertà in Spinoza

Luigi Emilio Pischedda

Università Ca' Foscari Venezia, Italia; Université Paris 1 Panthéon - Sorbonne, France

Abstract The naturalistic approach to knowledge, as emerges from of Quine's and Sellars' works, puts an absolute trust in the way science operates, insomuch that it suggests that philosophy should adopt its criteria and methods. This subsumption of philosophy to science is possible only reducing every discourse on their relationship to a mere question of method. This article aims to point out, by using Spinoza's thought, the possibility of an escape from this rigid dichotomy. For the Dutch philosopher the study of nature is, in fact, the occasion for a broader consideration on the possibilities of knowledge in contributing to the achievement of an authentic freedom.

Keywords Spinoza. Method. Naturalism. Political epistemology. Theory of knowledge.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Meravigliarsi della natura: pregiudizi e uso politico dei metodi conoscitivi. – 3 *Alia veritatis norma*: rivedere il metodo. – 4 Conclusione.

1 Introduzione

Istituire un'immediata correlazione tra il pensiero di Spinoza e quella macro-categoria che, sotto il nome di 'naturalismo',¹ è stata dominante all'interno della riflessione analitica, a partire dalla seconda metà del Novecento, appare come un'operazione quanto meno problematica. Certamente è possibile solo a patto di sacrificare e appiattare la trama di questioni che emergono

1 Per avere una panoramica il più possibile esaustiva si vedano, in proposito, Quine 1969; De Caro, Macarthur 2004; Sellars 2007; Laudisa, Datteri 2011; Laudisa 2014.



da alcuni luoghi dell'opera di Spinoza (es. *Deus sive natura*, la coppia *natura naturans* – *natura naturata*). Un aspetto che già i contemporanei del filosofo desideravano scongiurare, esortando lo stesso autore a chiarire i passi più oscuri.² D'altra parte, anche lo stesso naturalismo, nel suo affermarsi all'interno della comunità filosofica di stampo analitico, ha sviluppato una forte polisemia, andando a costituire quello che Federico Laudisa (2014, 3) ha definito come un «vero e proprio albero genealogico di concetti».

A margine di queste difficoltà, provare a valutare se vi siano o meno punti di tangenza tra Spinoza e il Naturalismo può essere un esercizio non banale e meno semplice del previsto. Per poterlo svolgere è perciò necessario tratteggiare brevemente i termini del confronto.

Il naturalismo è l'espressione di quell'orizzonte teorico che ripone un'assoluta fiducia nel modo di operare della scienza, tanto da suggerire alla filosofia, in quanto conoscenza filosofica, di assumerne i paradigmi di indagine. Fare ricerca in campo filosofico, significa allora essere in grado di ridurre il problema in esame alle sue basi naturali. Ciò vuol dire, riprendendo l'analisi di Laudisa, che il naturalismo:

- (N1) accetta come possibili entità del mondo soltanto i tipi di cose che le *teorie scientifiche* pongono come oggetti effettivi della loro indagine;
- (N2) ritiene che i metodi delle teorie scientifiche siano gli unici che producono autentica conoscenza;
- (N3) nega all'analisi concettuale tipica della filosofia un ruolo privilegiato nella giustificazione della conoscenza stessa. (Laudisa 2014, 4)

La scienza e il metodo che da essa discende non solo costituiscono il modello di conoscenza a cui la filosofia deve richiamarsi ma, aspetto cruciale, ne definiscono il vero e proprio campo d'esistenza. L'identità stessa della filosofia è in gioco: solo ciò a cui viene riconosciuta la dignità di 'esistenza scientifica' può essere 'anche' indagato dalla filosofia. Questo approccio che determina fortemente il tipo di razionalismo insito nel naturalismo (entro tutte le sue varianti) è il frutto della sedimentazione progressiva di quell'evento fondamentale per la cultura occidentale che è stata la Rivoluzione scientifica (Laudisa 2014, 8-16). È in quell'arco di tempo, che vede la pubblicazione, prima, delle opere di Copernico, poi di Galilei ed infine di Newton,

² Nello specifico degli argomenti che verranno presi in esame dal presente studio, non può che essere utile rifarsi alla lettera del 15 novembre 1675 che Henry Oldenburg invia a Spinoza, scrivendo: «Non posso non approvare la decisione, che mi esprimi, di voler chiarire e rendere meno duri quei punti del *Trattato teologico-politico* che hanno tormentato i lettori. In primo luogo, io credo, quanto li hai espresso ambiguamente su Dio e la natura: quasi tutti pensano che tu confonda le due cose» (*Ep*, XXIII).

che si costituisce una visione più unitaria del mondo naturale che rinuncia ai particolarismi delle teorie cosmo-teologiche premoderne. Questo processo avviene grazie alla concomitanza di due fattori tra loro non disgiungibili: una marcata predisposizione all'astrazione-modellizzazione e, parallelamente, una necessaria riconsiderazione del ruolo dell'esperienza attraverso la sua trasformazione in esperimento. È quanto non manca di sottolineare il grande storico della scienza Alexandre Koyré nelle sue pagine dedicate all'analisi dei lavori di Galileo:

L'esperienza, nel senso dell'esperienza bruta o dell'osservazione nel senso comune, non ha svolto alcun ruolo, se non quello di ostacolo, nella nascita della scienza classica [...]. Quanto all'esperimento - nel senso di *interrogazione metodica della natura* - esso presuppone sia il linguaggio nel quale porre le sue domande, sia un vocabolario che consenta di interpretare le risposte. Ora, se è in un linguaggio matematico, o più esattamente geometrico, che la scienza interroga la natura, questo linguaggio - o più esattamente la decisione di utilizzarlo, decisione che corrisponde ad un *nuovo atteggiamento metafisico* - non poteva essere dettato dall'esperienza che esso avrebbe condizionato. (Koyré 1976, 5; corsivi aggiunti)

Il nuovo approccio metodico allo studio dei fenomeni naturali porta la scienza moderna a ritagliarsi un proprio ruolo nel compito di fornire un'immagine del mondo; anzi si può dire che distaccandosi progressivamente³ dalla filosofia, la scienza lotti per raggiungere l'egemonia nel definire i termini stessi secondo cui sarebbe possibile comprendere la realtà come autentica. Tale è, in sintesi, l'ossatura interna del naturalismo, dopo aver delineato la quale è possibile aprirsi al confronto con la filosofia di Spinoza.

Il filosofo olandese - come i critici non hanno mai mancato di sottolineare -⁴ s'inserisce pienamente tra quelli che accolgono positivamente

3 Un processo non lineare a cui hanno concorso diversi elementi: «Se nel Seicento comincia a delinarsi la scienza ma non ancora lo scienziato, l'età dei Lumi vede ormai come protagonisti l'una e l'altro. [...] Il Settecento rappresenta per l'uomo di scienza una sorta di età-laboratorio della modernità. In quell'epoca infatti giunsero a maturazione processi di lungo periodo come la fase di identificazione di un nuovo sapere, la sua legittimazione, il suo consolidamento istituzionale necessario per creare le basi di una vera e propria professione, così come apparvero all'orizzonte questioni nuove e laceranti tra cui spicca, per la prima volta ufficialmente dibattuto, il gran tema della demarcazione, cioè l'interrogativo su ciò che debba essere considerato scienza e ciò che invece è da considerarsi estraneo ad essa» (Ferrone 1994, 61-2).

4 Si veda a tal proposito Messeri 1990 e il volume monografico «Spinoza's Epistemology» (Curley, Mignini, Klever 1986).

mente il nuovo modo di accostarsi al «Libro della Natura». ⁵ Tuttavia la partecipazione di Spinoza non è ascrivibile solo ad un interesse erudito o alla passiva curiosità per il nuovo. Fin dai primi scritti, in effetti, emerge chiaramente quale sia la tensione che anima il filosofo nello studio delle scienze, il cui esito vorrebbe essere il «conseguimento della suprema perfezione umana» (*TIE*, § 16); si tratterebbe della capacità dell'uomo di pervenire ad una più stabile esistenza, entro un percorso che si prefigura come inscindibile da quello di tutti gli altri individui:

Questo è dunque il fine al quale tendo: acquisire tale natura e sforzarmi affinché molti l'acquisiscano con me. Ciò significa che è costitutivo della mia felicità anche adoperarmi a che molti altri intendano la stessa cosa che intendo io, affinché il loro intelletto e la loro cupidità convengano pienamente con il mio intelletto e la mia cupidità. (*TIE*, § 14)

«Perfezione umana» che rimane irraggiungibile se non si adoperava una capacità intellettuale in grado di dare conto della «conoscenza dell'unione che la mente ha con l'intera natura» (*TIE*, § 13), ovvero, diventare consapevoli di far parte di quell'unico essere oltre il quale non vi è alcun essere e in virtù di quanto tutto avviene, «secondo un ordine eterno e secondo leggi determinate» (*TIE*, § 12).

Per Spinoza, quindi, lo studio della natura comprende sempre una dimensione etica irrinunciabile. Non si può progredire veramente nella conoscenza se non ci si prodiga affinché anche gli altri vi pervengano. Più sottilmente ciò implica che nella relazione che si instaura con l'altro si sia anche disposti, in qualche modo, ad aprirsi allo scambio. Un progetto ambizioso, a cui Spinoza dedicherà gli sforzi di una vita ⁶ e che acquista forma sistematica nelle pagine dell'*Etica* e sicuramente non privo di ostacoli come si vedrà a breve.

Dopo questa breve contestualizzazione, è forse possibile comprendere meglio perché all'inizio della trattazione si è stati cauti riguardo la possibilità di utilizzare l'etichetta 'naturalismo' per Spinoza. Per quanto, infatti, a orientare la sua riflessione sia proprio il nuovo modo d'intendere e d'indagare il mondo, non vi è però una vera e propria separazione di ruoli tra filosofia e scienza; anzi alcune delle parole-chiave dello spirito scientifico (es. natura, metodo, estensione, moto), vengono utilizzate per dar conto della dimensione etica e politica propria dell'uomo.

⁵ Come testimonia ampiamente la corrispondenza di Spinoza. A tal proposito si veda la questione degli spettri affrontata nella lettera scritta a Hugo Boxel (*Ep*, LVI) e le riflessioni date a Henry Oldenbourg (*Ep*, XI) rispetto al trattato sul nitro di Boyle.

⁶ Oltre all'*Etica*, si pensi al ruolo centrale che questa dimensione 'comunicativa' riveste nel *Trattato teologico-politico*.

L'approccio inaugurato dalla Rivoluzione scientifica non viene utilizzato per 'disporre' una gerarchia entro i saperi, quanto per 'dimostrare' che la natura racchiude in sé tutte le condizioni per il pieno e libero sviluppo dell'uomo. Da un lato, quindi, si mostrerà che il rapporto che si delinea tra la natura e chi la osserva non ha i caratteri di un'immediata intelligibilità; la natura non è «quella pittura muta in un quadro» (*E II*, prop. XLIX, schol.) che si presta, in maniera chiara e distinta, ad essere interpretata. Dall'altro, proprio questa mancanza di trasparenza permetterà di chiarire quale fisionomia e funzione la nozione di metodo assume nel discorso spinoziano.

2 Meravigliarsi della natura: pregiudizi e uso politico dei metodi conoscitivi

Spinoza è consapevole che il proprio progetto etico possa risultare di difficile comprensione. Un problema dovuto non tanto al carattere esoterico dell'approccio scelto,⁷ quanto piuttosto alla persistenza di alcuni pregiudizi qualora si intraprenda lo studio della natura:

Ma poiché rimangono ancora non pochi pregiudizi che anche, anzi massimamente, potevano e possono impedire che gli uomini siano in grado di comprendere la *concatenazione* delle cose nel modo in cui l'ho spiegata, ho ritenuto che valesse la pena di sottoporli qui all'esame della ragione. E poiché tutti i pregiudizi che qui intraprendo a denunciare dipendono soltanto da questo unico pregiudizio, che comunemente gli uomini suppongono che *tutte le cose naturali, come essi stessi, agiscano in vista di un fine*. (*E I*, app.; corsivi aggiunti)

Alla base dell'incapacità umana di cogliere la *concatenatio* delle cose naturali - ovvero l'infinita potenza di Dio - vi è un pregiudizio di base (*praeiudicia pendant ab hoc uno*), il finalismo. Quest'ultimo è, a sua volta, l'inevitabile conseguenza di un'errata convinzione umana riguardo la libertà delle proprie scelte. Una convinzione che scaturisce dall'uso della sola immaginazione, una facoltà che opera sempre con idee incomplete:⁸ inganna gli uomini illudendoli di essere liberi perché, se da una parte li rende consapevoli di desiderare alcune cose, dall'altra non permette loro di riflettere sulle «cause che li dispongono a ricercare e volere». È l'assenza di un ulteriore passaggio

⁷ La filosofia di Spinoza è un cammino che potenzialmente tutti possono intraprendere, si veda a tal proposito *E V*, pp. XLI-XLII e scolii.

⁸ Il tema dell'immaginazione è centrale nell'economia del pensiero spinoziano e non si limita ad una sua ricezione esclusivamente negativa, come segnalano tra gli altri Bertrand (1983), Bostrenghi (1996), Mignini (1981), Vinciguerra (2005).

riflessivo a far identificare *tout court* l'umana libertà con la libera volontà di scelta⁹ e a indirizzare gli uomini sempre verso la conoscenza delle «cause finali di ciò che è avvenuto». Un modello conoscitivo utilizzato non solo per dar conto dell'agire umano ma che viene indiscriminatamente applicato anche alla natura e al suo studio:

Siccome poi scoprono in se stessi e fuori di sé non pochi mezzi che contribuiscono notevolmente al raggiungimento del loro utile, come per esempio gli occhi per vedere, i denti per masticare, i vegetali e gli animali per nutrirsi, il sole per illuminare, il mare per alimentare i pesci, va a finire che considerano tutte le cose naturali come mezzi per il loro utile, e poiché quei mezzi sanno di averli scoperti, ma senza averli predisposti, ne hanno tratto motivo per credere che ci sia qualcun altro che li avrebbe predisposti ad uso loro. (*E*, I, app.)

Spinoza non solo è convinto che il pregiudizio finalistico antropomorfizzi la natura ma, come sottolinea più avanti nel testo dell'Appendice, lo reputa lo strumento con cui si sono fornite «le nozioni in base alle quali spiegare la natura delle cose», nozioni quali bene e male, bello e brutto, ordine e confusione. I valori morali ed estetici che l'uomo ha così approntato e che crede assoluti non sono che illusori. La loro formulazione è, infatti, frutto di un meccanismo puramente soggettivo e singolare che assume oggettività a partire da una prospettiva erroneamente teleologica. È quanto suggeriscono le sfumature verbali e lessicali adoperate da Spinoza nel descrivere questo procedimento: l'uomo sembra trovarsi, suo malgrado, 'necessitato' a costruire tali valori basandosi, tra le tante possibili esperienze vissute, su quelle che ricorrono con maggiore evidenza «[homines] iudicare debuerunt [...] illa omnia praestantissima aestimare, a quibus optime afficiebantur» (*E*, I, app.).

Dal percorso fin qui seguito è possibile trarre alcune considerazioni. Con l'utilizzo della sola facoltà immaginativa è impossibile pervenire a una comprensione autentica della natura. Bisogna essere in grado di guidare l'immaginazione lungo la via delle cause che esprimono realmente l'*ordo et connexio naturae*. È necessario, quindi, comprendere meglio l'*impasse* in cui si trova l'immaginazione qualora si rivolga allo studio della natura. Nell'approccio a questo compito, infatti, si possono assumere due atteggiamenti: o indagare i fenomeni naturali come un dotto (*quique res naturae ut doctus intelligere*) oppure ammirarli come uno stolto (*ut stultus admirari*). Se si fa brevemente mente locale sul ruolo che la meraviglia ha giocato nel discor-

⁹ «Ex his enim sequitur, primo, quod homines, se liberos esse, opinentur, quandoquidem suarum volitionum, sui que appetitus sunt consci» (*E*, I, app.). Sul tema cf. *Ep*, LVIII.

so filosofico, non si può non rimanere sorpresi dalle parole di Spinoza. Infatti, se lungo l'arco della storia della filosofia la meraviglia è stata considerata come quel principio che promuoveva la ricerca filosofica e che poteva esserne motore – si considerino a tal proposito le riflessioni di Platone (*Teet*, 11, 155 d), Aristotele (*Met*, 1, 2, 982 b12 ss.) e Cartesio (*Passions de l'âme*, II, 53) –¹⁰ le parole di Spinoza appaiono invece come una svalutazione della meraviglia.¹¹

Questo cambio di prospettiva viene confermato dalla definizione di meraviglia contenuta alla fine della terza parte dell'*Etica*:

La meraviglia è l'immaginazione di una cosa sulla quale la mente si fissa per il fatto che questa *singola immaginazione non ha alcun nesso* con le altre. (*E*, III, def. aff. IV; corsivi aggiunti)

Nella spiegazione che segue la definizione vengono messi in luce alcuni aspetti interessanti. L'assenza di connessione dell'immaginazione in quanto *admiratio* non può imputarsi a una caratteristica della cosa ammirata; è per questo che Spinoza rimarca che, anche nel caso 'limite' del presentarsi di un'immagine di una cosa nuova, bisognerebbe sempre considerarla «della stessa natura delle altre». Questa sconnesione, o, più giustamente «distrazione della mente», non ha una causa oggettiva nella realtà di cui si fa esperienza: ha origine solo in noi. È per meglio comprendere questo aspetto che, all'inizio del testo della spiegazione della definizione, viene richiamato il testo della proposizione XVIII della seconda parte con il suo scolio, dove si illustra il funzionamento del processo immaginativo e mnemonico:

Se il corpo umano sarà stato una sola volta colpito da due o più corpi simultaneamente, quando poi la mente ne immaginerà uno, subito, si ricorderà degli altri. [...] E da qui inoltre intendiamo chiaramente come mai la mente, partendo dal pensiero di una cosa passi (*incidat*) al pensiero di un'altra che non ha alcuna somiglianza con la precedente: come per esempio, un antico romano dal pensiero della parola *pomum* passa subito al pensiero di un frutto che non ha alcuna somiglianza né alcunché in comune con quel suono articolato, se non il fatto che il corpo di quell'uomo è stato spesso colpito da quelle due cose, ossia, che quell'uomo ha spesso sentito la parola *pomum* mentre vedeva quel frutto. (*E*, II, prop. XVIII, sch.)

¹⁰ Il discorso sulla meraviglia in Cartesio assume delle sfumature che lo differenziano, in parte, dalla riflessione antica, si veda a tal proposito Scribano 2017.

¹¹ Su questo tema più studiosi si sono confrontati, cercando di rintracciare le fonti da cui parte Spinoza per poi vederne il suo differenziarsi (cf. Scribano 2017; Severac 2005, 244-301; Piro 2009; Vinciguerra 2005, 43-56).

Come ha giustamente sottolineato Pascal Sévérac (2010, 12) il processo immaginativo è regolato dal 'passare' (*incidere*) del pensiero di una cosa al pensiero di un'altra; è un meccanismo dinamico quello rappresentato dalla mente che immagina, poiché nell'atto immaginativo la mente cerca di seguire¹² l'ordine e la concatenazione delle immagini inscritte nel corpo. Un tentativo di comprendere, in termini più generali, il rapporto di unione che intercorre tra la Natura e la molteplicità delle sue parti. La meraviglia, al contrario, è indice di grande passività (Sévérac 2010, 12) perché, come dichiara la definizione, non fa altro che fissare la mente su una singola immagine, facendola apparire straordinaria, in quanto percepita al di fuori del comune ordine naturale. Una deriva di cui Spinoza non manca di sottolineare la pericolosità, al fine di mettere in guardia i propri interlocutori da chi utilizza la meraviglia per soggiogare gli altri o avere un tornaconto politico:

Vi dirò schiettamente che cosa penso delle ragioni e delle storie dalle quali concludete che «esistono spettri di tutti i generi, salvo forse che di genere femminile». Il motivo per cui non vi ho risposto prima è che non ho a mano i libri da voi citati e non ho potuto trovare che Plinio e Svetonio. Ma questi due mi dispensano dalla fatica di cercare altri, perché sono persuaso che essi farfeticano tutti allo stesso modo e sono ghiotti di storie straordinarie che lasciano attoniti e pieni di meraviglia (*quae attonitus reddunt, ac in admirationem rapiunt*). Io confesso che mi stupisco (*fateor me obstupuisse*), non tanto delle storie stesse, quanto piuttosto di coloro che le scrivono. Mi stupisco (*miror*) che uomini d'ingegno e di giudizio sprechino la loro eloquenza nel tentativo di farci credere simili fandonie. (*Ep*, LVI; corsivi aggiunti)

E come esplicitamente denuncia il testo dell'appendice che contiene le due possibili prospettive riguardo lo studio della natura:

¹² Il corrispettivo etimo latino *sequi*, compare nell'*Etica*, per spiegare e caratterizzare il dispiegamento dall'unità al molteplice (*E*, I, prop. XV): «Questo verbo connota il rapporto secondo una forte accentuazione logico-geometrica. Non è casuale che nei trattati di geometria esso venga impiegato per indicare la derivazione delle proprietà dalla definizione. In questo contesto, l'utilizzo di tale verbo implica che le parti della natura instaurino con l'unità un rapporto di derivazione necessario. L'impiego del verbo *sequi* rende il rapporto fra Dio e natura scevro da ogni connotazione *creativa*» (Cerrato 2008, 247). L'immaginazione è sì un genere di conoscenza 'imperfetto' ma, essendo in grado di seguire l'ordine delle affezioni del corpo, contiene già in sé la potenzialità per un suo successivo correggersi.

E così avviene che colui il quale ricerca le vere cause dei miracoli si sforza di intendere le cose naturali come dotto e non di ammirarle come uno stolto, per lo più è considerato e dichiarato come eretico ed empio da coloro che il volgo adora quali interpreti della natura e degli Dei. Sanno infatti che, eliminata l'ignoranza, viene tolto anche *lo stupore, cioè l'unico mezzo che essi abbiano di argomentare e difendere la propria autorità.* (E, I, app.; corsivo aggiunto)

Lo sguardo critico dell'autore non si limita quindi a rilevare la povertà epistemologica dell'*admiratio* quale approccio al mondo naturale, ma ne mette pure in luce un risvolto antropologico problematico. L'ammirazione costituisce infatti un arresto del processo cognitivo che contribuisce a innescare quei meccanismi politico-simbolici finalizzati ad «argomentare e difendere» l'ordine costituito. Ecco qui emergere quella tensione etico-politica cui si accennava in precedenza: per Spinoza l'epistemologia è sostanzialmente intrecciata alla politica, laddove una conoscenza fallace o carente può essere facilmente piegata ai fini di un controllo politico. Questa presa di coscienza critica non dovrebbe stupire se, in quest'ottica, ci si rivolge ad altri luoghi della produzione spinoziana come la *Prefazione del Trattato teologico-politico*. In tal senso riprendendo le indicazioni di Chantal Jaquet (2013, 52), il *Trattato teologico-politico* appare «uno strumento di analisi privilegiato», per la posizione mediana che occupa nello sviluppo del pensiero del filosofo olandese. Il testo della *Prefazione* presenta, infatti, alcune riflessioni che già si sono incontrate nell'esaminare il rapporto che intercorre tra superstizione e immaginazione; e, anzi, alcuni passaggi chiariscono come un certo modo di conoscere, l'*admiratio*, rivesta un ruolo strategico nel veicolare una specifica visione del mondo e dei rapporti tra gli individui:

Se poi assistono a qualcosa d'insolito, che susciti in loro grande meraviglia, credono si tratti di un prodigio; [...] e inventano così un'infinità di cose, *interpretando la natura* - quasi che questa sragionasse insieme a loro - nei modi più strani. (TTP, praef., § 2; corsivo aggiunto)

E poco più avanti:

Interrogandomi sulla causa di questo male [*il travisamento del messaggio cristiano*], non ho mai dubitato che la sua origine fosse da ricercarsi nel fatto che per il volgo la religione è sempre consistita nel *ritenere i misteri ecclesiastici dei gradi di prestigio, e i doveri della Chiesa dei privilegi, e nel tenere i pastori in sommo onore*. Quando nella Chiesa cominciò ad affermarsi questo abuso [...], il fervore nel *diffondere la religione divina degenerò in sordida avidità e in ambizione*, e così il tempio stesso in un teatro dove

non si ascoltavano più dottori della Chiesa, ma oratori, *nessuno dei quali desiderava istruire il popolo, ma solo conquistarne l'ammirazione*, attaccare pubblicamente i propri avversari e insegnare solamente cose nuove e insolite di cui il volgo soprattutto restasse ammirato; *ne dovettero certamente nascere grandi tensioni, invidie e un odio che nemmeno il volgere del tempo è riuscito a sedare.* (TTP, praef., § 9; corsivi aggiunti)

È l'ammirazione in quanto fissazione ostinata dell'attenzione su un singolo oggetto (i misteri ecclesiastici, i doveri, i pastori), che, creando una sorta di legame feticistico con ciò che si osserva, permette quell'atteggiamento di rispetto, di reverenza¹³ verso determinate istituzioni e che da esse viene controllato. Un delinarsi dei rapporti sociali e politici compromesso in partenza e foriero di «tensioni, invidie e odi» difficili da sedare, perché basato su una conoscenza parziale della natura e del suo funzionamento.¹⁴ Se, dunque, provare ammirazione verso i fenomeni naturali conduce a sragionare e il perseverarvi «sovrverte completamente la natura», qual è la strada per *res naturales, ut doctus, intelligere?*

3 *Alia veritatis norma: rivedere il metodo*

Si tratta ora di comprendere quale ruolo Spinoza assegni al concetto di metodo nel campo della conoscenza e quale ne sia il contenuto. Un approccio alla questione è dato da alcuni famosi giudizi che Hegel, all'interno dei suoi corsi di filosofia alla Humboldt Universität, esprime su Spinoza:

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

¹³ La *reverentia* viene presa in considerazione da Spinoza all'altezza del XVII capitolo del *Trattato teologico-politico*, come quella passione - misto di ammirazione e paura - funzionale a garantire il perdurare dell'obbedienza. Sul rapporto tra fissazione ostinata o, meglio, allucinatoria e meccanismi di legittimazione del potere si veda Visentin 2012.

¹⁴ L'ammirazione è una condizione instabile e soggetta a venire meno con l'abitudine e le delusioni, cf. TP, V, 4.

e cade nel soggetto filosofico: e questo si mostra appunto nel metodo specifico della filosofia spinoziana. (Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, III/2, 137)

Spinoza, secondo Hegel, non farebbe altro che ripercorre la strada a suo tempo battuta da Cartesio: il processo di verificazione del contenuto della filosofia viene garantito dal seguire o meno l'ordine dimostrativo. L'oggetto della filosofia - «il concetto e il concepito» - passa in secondo piano a scapito della forma argomentativa che viene scelta. Sono le relazioni reciproche che organizzano le proposizioni e che si strutturano a partire da definizioni prime a essere regola del vero. Sparisce, agli occhi di Hegel, il concetto quale determinazione reale, ciò che è vero in sé e per sé.¹⁵

L'analisi hegeliana è certamente severa e a tratti - come già altri hanno suggerito (Macherey 1979, 59) - sembra rivolgersi più a Descartes, utilizzando Spinoza come pretesto. Tuttavia le sue considerazioni sintetizzano bene le osservazioni e le perplessità di quanti nel corso dei secoli si sono confrontati con il famigerato *mos geometricus*.¹⁶ Per quanto si sia abituati a considerare la nozione di metodo legata a doppio filo all'opera che, dopo la sua morte, ha consolidato la fama di Spinoza, è utile riprendere alcuni passi del *Tractatus de intellectus emendatione* sotto la scorta delle lucide analisi di Pierre Macherey (1979, 55-68):¹⁷

15 «La filosofia spinoziana è già contenuta tutta intiera in queste definizioni, che però in complesso sono formali; questo cominciare sempre con definizioni è un difetto generale di Spinoza. In matematica è una 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. Si può certamente concedere che sia esatta la definizione nominale, per modo che la parola 'sostanza' corrisponda alla rappresentazione che ci offre la definizione; altra cosa è però, se questo contenuto sia poi vero in sé e per sé. Simile quesito non sorge affatto per le proposizioni geometriche, ma per la considerazione filosofica è proprio quel che più conta; e Spinoza lo trascura. Invece di limitarsi a spiegare nelle definizioni, ch'egli formula, e a presentare come concreti questi pensieri semplici, sarebbe stato necessario indagare se questo contenuto sia anche verace» (Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, III/2, 116-17).

16 Sul metodo geometrico e la sua fortuna nel Seicento un riferimento imprescindibile è il saggio di De Angelis (1964). Per un'analisi, invece, che ne veda gli sviluppi il rimando è a Basso 2004.

17 L'analisi di Macherey continua e approfondisce le suggestioni proposte da Gueroult: «On peut comprendre maintenant le rapport que, à cet égard, soutiennent entre eux le *De intellectus emendatione* et l'*Ethique*. Alors que, procédant *more geometrico*, l'*Ethique*, située sur le plan de la théologie et de l'ontologie, fonde en droit, deductivement, par sa théorie de l'idée adéquate, la méthode génétique qu'elle pratique en fait, le *De intellectus emendatione*, situé sur le plan psycho-épistémologique, réfléchissant directement sur le fait de la connaissance géométrique, en dégage le concept de genèse interne comme celui de la seule méthode possible pour la science adéquate des choses physiquement réelles. Saisissant dans la pensée géométrique l'acte fondamental de l'intellection et le processus nécessaire qui l'exprime, il y découvre l'essence même de l'entendement» (1974, 473).

Avendo appreso quale conoscenza ci è necessaria si deve esporre il metodo con il quale conosciamo per mezzo di essa, quel che è da conoscere. Affinché ciò avvenga si deve innanzitutto considerare che qui non si darà una ricerca all'infinito, ossia: per trovare il metodo migliore per indagare la verità è necessario un secondo metodo che indaghi il metodo di indagine della verità e, per indagare il secondo metodo, è necessario un terzo e così via all'infinito. In tal modo non si perverrebbe mai alla conoscenza del vero, anzi a nessuna conoscenza. (*TIE*, § 30)

Il metodo non è l'espressione di una conoscenza in quanto tale, cioè oggettivabile. Per di più non esistono regole di produzione fissate al di fuori dell'esercizio effettivo del pensiero; ogni possibile norma estrinseca che ne vincoli il procedere a garanzia del conseguimento di uno statuto di verità perde la sua ragione d'essere.

Pertanto se vogliamo investigare la realtà che è prima di tutte, è necessario che si dia un qualche fondamento che diriga a quel punto i nostri pensieri. Quindi poiché *il metodo è la stessa conoscenza riflessiva*, questo fondamento, che deve dirigere i nostri pensieri, non può essere se non la conoscenza di ciò che costruisce la forma della verità e la conoscenza dell'intelletto, delle sue proprietà e delle sue forze. Acquisita infatti tale conoscenza, avremo un fondamento dal quale dedurre i nostri pensieri e *la via attraverso la quale l'intelletto, per quanto consente la sua capacità*, potrà giungere alla conoscenza delle cose eterne, tenuto conto certamente delle sue forze. (*TIE*, § 105; corsivi aggiunti)

Contrariamente a quanto avviene in Cartesio, per Spinoza, incanalare il pensiero lungo un metodo non vuol dire sondare i limiti del suo uso. Tutti possono in base alle proprie forze e alle proprie capacità giungere alla conoscenza delle cose eterne. Il metodo, poiché è diretto alla capacità che ciascuno possiede di conoscere degli oggetti e non agli oggetti stessi, presuppone in realtà l'esercizio di questa potenza (Macherey 1979, 56); logicamente poi ha per condizione preliminare le conoscenze che produce:

Da ciò si conclude che il metodo non è altro che conoscenza riflessiva o idea di idea. E poiché non si dà idea d'idea se prima non si dà idea. Perciò sarà buon metodo quello che mostra in che modo la mente debba essere diretta secondo la norma di un'idea vera data. (*TIE*, § 38)

Spinoza opera, quindi, una simultanea inversione e rivalutazione del metodo: da una parte, come appena mostrato, il metodo è un prodot-

to, non viene prima ma dopo la conoscenza;¹⁸ dall'altra esso si prefigura, in parte, come censimento empirico di processi, esterno a ogni determinazione di quelle cause reali che ne dirigono il funzionamento.¹⁹ Come ha efficacemente sottolineato Macherey:

La méthode a perdu la fonction juridique de garantie que lui assignait la théorie cartésienne de la connaissance: elle n'a plus le pouvoir d'assigner à la vérité ses conditions originaires, mais elle en dégage après coup quelques propriétés, quelques aspects, de manière d'ailleurs isolée e arbitraire. (1979, 57; corsivo aggiunto)

La perdita della «funzione giuridica di garanzia» apre a una risignificazione completa del concetto di 'ordine': lo sviluppo di un ordine di conoscenza razionale non è più subordinato a una stretta gerarchia di operazioni successive il cui concatenamento sarebbe fissato una volta per tutte. Per Spinoza, l'ordine delle idee corrisponde a quello della loro produzione effettiva, la sua necessarietà non è legata, per l'appunto, da un obbligo legale, ma in ragione della causalità intrinseca dell'idea vera che determina a produrre la totalità degli effetti.

Qui si ha invece la stessa cosa che accade negli strumenti corporei, a proposito dei quali sarebbe possibile argomentare allo stesso modo. Infatti 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 difficili e con minor fatica e maggior 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

18 A supporto di tale affermazione Macherey ha portato l'esempio del 'metodo storico' utilizzato da Spinoza nell'interpretazione delle Scritture. Solo al capitolo VII dopo aver proceduto all'analisi delle profezie e miracoli, Spinoza spiega il suo metodo, mostrando che bisogna far funzionare un metodo prima addirittura di poterlo formulare (Macherey 1979, 57).

19 «Per comprendere queste altre idee, almeno secondo quanto esige il metodo, non è necessario conoscere la natura della mente attraverso la sua causa prima, ma è sufficiente approntare una breve descrizione della mente al modo che insegna Bacone» (*Ep*, XXXVII).

opere intellettuali, e da queste opere altri strumenti, *ossia la capacità di indagare ulteriormente avanzando in modo graduale fino ad attingere il culmine della sapienza*. (TIE, §§ 30-31; corsivi aggiunti)

4 Conclusione

Il paragone proposto da Spinoza tra metodo, conoscenza e arti meccaniche è tratto dall'ottava delle *Regulae ad directionem ingenii* di Cartesio. La conclusione che ne viene tratta è, però, diametralmente opposta. Non è possibile operare una separazione netta tra metodo e conoscenza, tra gli strumenti che si adoperano e ciò che viene prodotto. Tutto, infatti, si produce per mezzo di una «forza nativa», cioè interiore, che si svolge secondo un naturale e necessario processo di graduale aggiustamento tra gli strumenti e le opere e viceversa. La pratica confuta qualsiasi norma dimostrativa che si situi al di fuori di questo processo: la conoscenza impiega degli strumenti nella misura in cui li ha elaborati. Il passaggio da un minore a un maggiore grado di sapienza è un'attività costante e interna sullo sfondo di leggi che operano allo stesso modo secondo vincoli necessari (E, II, prop. XXXVI).

È a questa altezza che è possibile comprendere in pieno alcune delle sollecitazioni proposte nell'introduzione del presente articolo. Proprio perché pensare adeguatamente significa svolgere un'azione contraria a ciò che, non solo rende schiavi nella mente, ma obbliga anche il corpo (cf. E, II, prop. XIV), la riflessione epistemologica spinoziana si estende alla questione della libertà. Poiché a una maggiore potenza della propria mente e quindi del proprio corpo corrisponde un impulso espansivo verso altri corpi e altre menti, si amplierà anche il raggio d'azione all'interno della Natura, ovvero di quel «solo individuo le cui parti, cioè tutti i corpi, variano in infiniti modi senza alcun mutamento dell'intero individuo» (E, II, lem. VII, schol.). Pertanto, la categoria di 'naturalismo' è applicabile a Spinoza solo a condizione di non sclerotizzare l'immane produttività della natura, sottoponendola ad un metodo d'indagine rigidamente normativo; al contrario, l'invito del filosofo è di utilizzare un metodo marcatamente euristico nella sua adattabilità.

Lista delle abbreviazioni

Opere di Spinoza

<i>E</i>	<i>Ethica</i>
<i>Ep</i>	<i>Epistolae</i>
<i>TIE</i>	<i>Tractatus de intellectus emendatione</i>
<i>TP</i>	<i>Tractatus Politicus</i>
<i>TTP</i>	<i>Tractatus theologico-politicus</i>

Abbreviazioni per le citazioni dall'*Etica*, dal *TTP* e dal *TP*

aff. def.	affectum definitio
app.	appendix
def.	definitio
lem.	lemma
praef.	praefatio
prop.	propositio
schol.	scholium

Bibliografia

- Basso, Paola (2004). *Il secolo geometrico: La questione del metodo matematico in filosofia da Spinoza a Kant*. Firenze: Le Lettere.
- Bertrand, Michèle (1983). *Spinoza et l'imaginaire*. Paris: Presses universitaires de France.
- Bostrenghi, Daniela (1996). *Forme e virtù dell'immaginazione in Spinoza*. Napoli: Bibliopolis.
- Cerrato, Francesco (2008). *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*. Macerata: Quodlibet.
- Curley, Edwin; Mignini, Filippo; Klever, Win (1986). «Spinoza's Epistemology». Num. monogr., *Studia Spinozana*, 2.
- De Angelis, Enrico (1964). *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*. Firenze: Le Monnier.
- De Caro Mario; Macarthur David (eds) (2004). *Naturalism in Question*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Ferrone, Vincenzo (1994). «L'Età dei Lumi». Rossi, Paolo; Ferrone, Vincenzo (a cura di), *Lo scienziato nell'età moderna*. Roma-Bari: Laterza, 61-129.
- Gueroult, Martial (1974). *Spinoza: II. L'âme (Ethique, II)*. Paris: Aubier.
- Hegel, G.W. Friedrich (1964). *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III/2. Firenze: La Nuova Italia.
- Jaquet, Chantal (2014). *L'unità del corpo e della mente. Affetti, azioni e passioni in Spinoza*. Milano; Udine: Mimesis.
- Koyré, Alexandre (1976). *Studi galileiani*. Torino: Einaudi.

- Laudisa, Federico (2014). *Naturalismo. Filosofia, scienza, mitologia*. Roma-Bari: Laterza.
- Laudisa, Federico; Datteri Edoardo (2011). *La natura e i suoi modelli. Introduzione alla filosofia della scienza*. Bologna: Archetipo.
- Macherey, Pierre (1979). *Hegel ou Spinoza*. Paris: Maspero.
- Messori, Marco (1990). *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e sulle menti*. Milano: Il saggiatore.
- Mignini, Filippo (1981). *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Piro, Francesco (2009). «L'ammirazione in Cartesio e Spinoza. Classificazione degli affetti e costituzione dello spazio antropologico». *Laboratorio dell'ISPF*, 6(1/2), 1-19. URL http://www.ispf.cnr.it/file.php?file=/ispf_lab/documenti/saggi_2009_pirofrancesco_01.pdf (2019-01-07).
- Quine, Willard V.O. (1969). *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press. Trad. it.: *La relatività ontologica e altri saggi*. Trad. di Michele Leonelli. Roma: Armando, 1986.
- Scribano, Maria Emanuela (2017). «Il controllo delle passioni. Ascesa e caduta della meraviglia da Descartes a Spinoza». *INGENIUM*, 11, 151-61. DOI <https://doi.org/10.5209/INGE.58364>.
- Sellers, Wilfrid (2007). *La filosofia e l'immagine scientifica del mondo*. Roma: Armando.
- Sévérac, Pascal (2005). *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris: Honoré Champion.
- Sévérac, Pascal (2010). «L'admiration de la nature chez Spinoza». Ramond, Charles (éd.), *Spinoza. Nature, Naturalisme, Naturation*. Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, 11-25.
- Spinoza, Baruch [1670] (2007). *Tractatus teologico-politicus – Trattato teologico-politico*. A cura di Pina Totaro. Napoli: Bibliopolis.
- Spinoza, Baruch [1677] (2010). *Etica*. A cura di Paolo Cristofolini. Pisa: ETS.
- Spinoza, Baruch [1677] (2011). *Trattato Politico*. A cura di Paolo Cristofolini. Pisa: ETS.
- Spinoza, Baruch (2009). *Epistolario*. Mignini, Filippo; Proietti, Omero (a cura di), *Opere*. Milano: Mondadori.
- Vinciguerra, Lorenzo (2005). *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*. Paris: Vrin.
- Visentini, Stefano (2012). «Volonté d'être esclave et désir d'être libre: Ambivalence de la multitude chez Spinoza». Jaquet, Chantal; Moreau, Pierre-François (éds), *Spinoza transalpin: Les interprétations actuelles en Italie*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 183-205. DOI <https://doi.org/10.4000/bo-oks.porsorbonne.271>.