

GIUSEPPINA TOTARO

PERFECTIO E REALITAS NELL'OPERA DI SPINOZA \*

«Per *realitatem*, & *perfectionem* idem intelligo». In questa VI definizione del II libro dell'*Ethica* sono presenti alcuni nuclei teorici della filosofia spinoziana: il rifiuto della concezione di Dio come personale e trascendente, l'attacco al dualismo delle sostanze, la convinzione della possibilità per l'uomo di raggiungere la vera conoscenza nella quale consiste tutta la sua beatitudine. I termini *perfectio* e *realitas* diventano una chiave di accesso non solo all'*Ethica* — dove assumono un significato emblematico per l'architettura complessiva dell'opera — ma all'intera produzione del filosofo olandese. *Perfectio* è termine antico, attestato in tutti i dizionari e lessici filosofici dell'epoca; *realitas* nasce nel Medioevo da *res* diffondendosi rapidamente in autori di ambito latino — «*Realitas est aliquid in re. Ideoque in unaquaque re possunt multae realitates poni*»<sup>1</sup> — e, in traduzione, nei diversi ambiti linguistici nazionali. A volte, l'esame dei testi non è sufficiente a sciogliere gli interrogativi e i nodi che si presentano nello studio dell'incidenza e della densità filosofica dei due termini nell'opera di Spinoza: l'esposizione dei dati statistici relativi alle famiglie lessicali di *perfectio* e *realitas*, ricavati da spogli elettronici e manuali del vocabolario spinoziano, costituisce una sorta di premessa all'analisi dei due termini esaminati opera per opera, dal *Tractatus de intellectus emendatione* al *Tractatus politicus*<sup>2</sup>.

---

\* Nel presente lavoro sono riassunti i risultati della ricerca svolta per la mia tesi di laurea dall'omonimo titolo, discussa nell'a.a. 1982-83.

<sup>1</sup> J. MICRAELIUS, *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, Düsseldorf, Stern-Janssen 1966 (ripr. anast. ed. Stettin 1662<sup>2</sup>), col. 1203. Il lemma *Realitas* non compare qui come entrata autonoma, ma come sottolemma della voce *Reale* che presenta, a sua volta, un rinvio a *Res*. Per uno studio specifico su questo tema si veda: LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO, *Res. III Colloquio Internazionale*, Roma, 7-9 gennaio 1980, Atti a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1982.

<sup>2</sup> Per l'*Ethica* e per il *Tractatus politicus* sono stati consultati gli spogli elettronici: M. GUERET, A. ROBINET, P. TOMBEUR, *Spinoza. Ethica. Concordances, index, listes de fréquence, tables comparatives*, Louvain La Neuve, CETEDOC 1977; SPINOZA, *Traité politique*, Paris, Edition Réplique 1979. La lista di concordanze dell'*Ethica* attesta 63 occorrenze del termine *perfectio* e 41 di *perfectus*. Durante il controllo effettuato sull'edizione Gebhardt, si è potuto riscontrare che una delle occorrenze riportata sotto il lemma *perfectio* è in realtà da ricondurre all'aggettivo *perfectus*. Si tratta del passo

La famiglia lessicale di *realitas*, di cui non esiste nel lessico spinoziano un termine antonimo, comprende complessivamente 124 occorrenze, suddivise nel modo seguente tra il sostantivo, l'aggettivo e l'avverbio:

|          |           |
|----------|-----------|
| realis   | 55        |
| realitas | 49        |
| realiter | 20        |
|          | <hr/> 124 |

La famiglia di *perfectio* presenta invece 392 occorrenze così ripartite:

|           |           |             |          |
|-----------|-----------|-------------|----------|
| perfecte  | 6         | imperfecte  | 1        |
| perfectio | 167       | imperfectio | 37       |
| perfectus | 137       | imperfectus | 28       |
| perficere | 16        |             | <hr/> 66 |
|           | <hr/> 326 |             |          |

«Nihil enim intelligere possumus quod ad *perfectiorem* intellectionis cognitionem non conducatur» (Geb. II, 72, 16-17; parte I, scolio proposizione 31), che è stato erroneamente trascritto «Nihil enim intelligere possumus quod ad *perfectionem* intellectionis cognitionem non conducatur» (p. 254).

Per la citazione delle opere verranno utilizzate le seguenti abbreviazioni:

- Geb. SPINOZA, *Opera*, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Carl Gebhardt, Heidelberg, Winters Universitätsbuchhandlung 1925, 4 voll.
- BT Del *Korte Verhandeling*, in olandese, si è seguita qui la traduzione italiana di Semerari (*Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, trad., pref. e note a cura di Giuseppe Semerari, Firenze, Sansoni 1953), senza tuttavia tenerne conto ai fini dell'analisi statistica che si limita alle opere latine di Spinoza. All'atto di consegnare il manoscritto in tipografia, è stata pubblicata l'edizione critica dell'opera curata da Mignini (B. DE SPINOZA, *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand. Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*. Intr., ed., trad. e commento di Filippo Mignini, L'Aquila, Japadre 1986).
- TI *Tractatus de intellectus emendatione* in *Opera* cit., II, pp. 3-40.
- CM *Cogitata Metaphysica* in *Opera* cit., I, pp. 231-281.
- PP *Principia philosophiae cartesianae* in *Opera* cit., I, pp. 125-230.
- Ep *Epistolae* in *Opera* cit., IV, pp. 3-342.
- Eth *Ethica* in *Opera* cit., II, pp. 43-308.
- TTP *Tractatus theologico-politicus* in *Opera* cit., III, pp. 3-247.
- TP *Tractatus politicus*, in *Opera* cit., III, pp. 271-360.

Ai fini dell'analisi statistica si seguirà la successione cronologica delle epistole adottata da E. Giancotti Boscherini in G. CRAPULLI, E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Studi lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1969, pp. 132-133. L'epistolario spinoziano sarà diviso in due gruppi comprendenti, il primo, le lettere 2, 4, 9, 12, 13, il secondo, le lettere 19, 21, 23, 34, 35, 36, 54, 56, 60, e siglati rispettivamente EP1 e EP2. L'epistola 84, cronologicamente posteriore alle precedenti e in cui compare il termine *realibus*, è compresa nel secondo gruppo. Escluso il BT, in olandese, la successione cronologica delle opere esaminate risulta dunque la seguente: TI, EP1, PP, CM, Eth., EP2, TTP, TP.

La sproporzione numerica esistente tra le due famiglie lessicali pone alcuni problemi di carattere interpretativo; d'altra parte, la mancanza di spogli integrali di ogni singola opera non consente di eseguire controlli in termini di frequenze relative<sup>3</sup>. Dalla schedatura dei testi è possibile tuttavia ricavare diverse informazioni: contrariamente a quanto avviene nel caso di *perfectio* e *perfectus*, l'aggettivo *realis* è usato più frequentemente che il sostantivo *realitas*, ma *realis* ricorre 55 volte contro le 137 di *perfectus* e *perfectio* 167 volte contro le 49 di *realitas*; rapsodici gli avverbi *perfecte* (6 occorrenze) e *imperfecte* (1 sola occorrenza); più volte compare invece *realiter* (20 occorrenze). Benché in Spinoza ricorra spesso l'espressione «*perfectio seu realitas*», la maggiore frequenza d'uso del primo dei due termini indica una più acuta attenzione per quella che verrà via via definendosi come *ratio cognoscendi*, identica tuttavia alla *ratio essendi*.

Nella scansione cronologica delle opere, le famiglie lessicali considerate appaiono così distribuite:

|      | IMPERFECTIO | PERFECTIO | IMPERF.+PERF. | REALITAS |
|------|-------------|-----------|---------------|----------|
| TI   | 5           | 23        | 28            | 15       |
| EP1  | 0           | 3         | 3             | 6        |
| PP   | 12          | 80        | 92            | 31       |
| CM   | 4           | 29        | 33            | 29       |
| Eth. | 24          | 111       | 135           | 31       |
| EP2  | 20          | 52        | 72            | 6        |
| TTP  | 1           | 27        | 28            | 6        |
| TP   | 0           | 1         | 1             | 0        |

Tav. 1

Il numero delle occorrenze dei termini compresi nella famiglia di *perfectio* è, come si vede, sempre maggiore di quello relativo alla famiglia di *realitas*; solo nei CM tali occorrenze presentano la stessa frequenza; nell'Eth. e nel TTP, al contrario, il rapporto è quasi di 1 a 4.

<sup>3</sup> Il termine 'frequenza relativa' è usato qui nel senso di 'coefficiente di frequenza' o 'quoziente di frequenza': per le diverse accezioni e, più in generale, per l'utilizzazione dei dati statistici, si veda la relazione di G. T. GUILBAUD, *Statistique et philologie* in LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO, Res. III Colloquio Internazionale cit., pp. 11-28.

Distribuzione per ranghi delle famiglie lessicali di *perfectio*, *realitas* e *imperfectio*:

| Rango | PERFECTIO |       | REALITAS  |       | IMPERFECTIO |       |
|-------|-----------|-------|-----------|-------|-------------|-------|
|       | Frequenza | Opera | Frequenza | Opera | Frequenza   | Opera |
| 1     | 111       | Eth.  | 31        | Eth.  | 24          | Eth.  |
| 2     | 80        | PP    | 31        | PP    |             |       |
| 3     | 52        | Ep2   | 29        | CM    | 20          | Ep2   |
| 4     | 29        | CM    | 15        | TI    | 12          | PP    |
|       |           |       | 6         | Ep1   | 5           | TI    |
|       |           |       | 6         | Ep2   |             |       |
|       |           |       | 6         | TTP   |             |       |
| 5     | 27        | TTP   | 0         | TP    | 4           | CM    |
| 6     | 23        | TI    |           |       | 1           | TTP   |
| 7     | 3         | Ep1   |           |       | 0           | Ep1   |
| 8     | 1         | TP    |           |       | 0           | TP    |

Tav. 2

Nella scansione quantitativa dei valori assoluti, l'Eth. occupa il primo rango, sia per il numero delle occorrenze di *perfectio* e *imperfectio*, sia per quello di *realitas*: ma questi dati vanno confrontati con quelli ottenuti dalla schedatura di altre opere che pure presentano numerose occorrenze. Valga d'esempio il TI che, in poche pagine, ne conta ben 23 per il termine *perfectio*, 5 per *imperfectio* e 15 per *realitas*, mentre nel TTP, dove la ricerca verte su altri temi, i termini considerati scompaiono del tutto.

La mancanza di spogli integrali relativi a tutte le opere di Spinoza non permette di procedere al calcolo dello scarto ridotto, la cui interpretazione offre un contributo notevole all'analisi del lessico di un autore<sup>4</sup>. Le tavole seguenti illustrano la presenza dei termini presi in esame all'interno di ciascuna opera e nel loro insieme:

<sup>4</sup> «Grâce au calcul de l'écart réduit, on peut apprécier la probabilité qu'a l'écart constaté d'apparaître sous le seul effet du hasard. Ce calcul offre en plus l'avantage de tenir compte de la longueur différente des œuvres étudiées»: CH. MULLER, *Introduction aux méthodes de la statistique linguistique*, Paris, 1983, p. 69.

|          | TI | EP1 | PP | CM | Eth. | EP2 | TTP | TP |     |
|----------|----|-----|----|----|------|-----|-----|----|-----|
| REALIS   | 12 | 3   | 2  | 26 | 5    | 2   | 5   | 0  | 55  |
| REALITAS | 0  | 1   | 22 | 1  | 21   | 4   | 0   | 0  | 49  |
| REALITER | 3  | 2   | 7  | 2  | 5    | 0   | 1   | 0  | 20  |
|          | 15 | 6   | 31 | 29 | 31   | 6   | 6   | 0  | 124 |

Tav. 3

|           |    |   |    |    |     |    |    |   |     |
|-----------|----|---|----|----|-----|----|----|---|-----|
| PERFECTE  | 1  | 0 | 2  | 0  | 1   | 1  | 1  | 0 | 6   |
| PERFECTIO | 6  | 0 | 49 | 17 | 62  | 21 | 11 | 1 | 167 |
| PERFECTUS | 13 | 3 | 29 | 12 | 42  | 29 | 9  | 0 | 137 |
| PERFICERE | 3  | 0 | 0  | 0  | 6   | 1  | 6  | 0 | 16  |
|           | 23 | 3 | 80 | 29 | 111 | 52 | 27 | 1 | 326 |

Tav. 4

|             |   |   |    |   |    |    |   |   |    |
|-------------|---|---|----|---|----|----|---|---|----|
| IMPERFECTE  | 1 | 0 | 0  | 0 | 0  | 0  | 0 | 0 | 1  |
| IMPERFECTIO | 0 | 0 | 9  | 3 | 10 | 15 | 0 | 0 | 37 |
| IMPERFECTUS | 4 | 0 | 3  | 1 | 14 | 5  | 1 | 0 | 28 |
|             | 5 | 0 | 12 | 4 | 24 | 20 | 1 | 0 | 66 |

Tav. 5

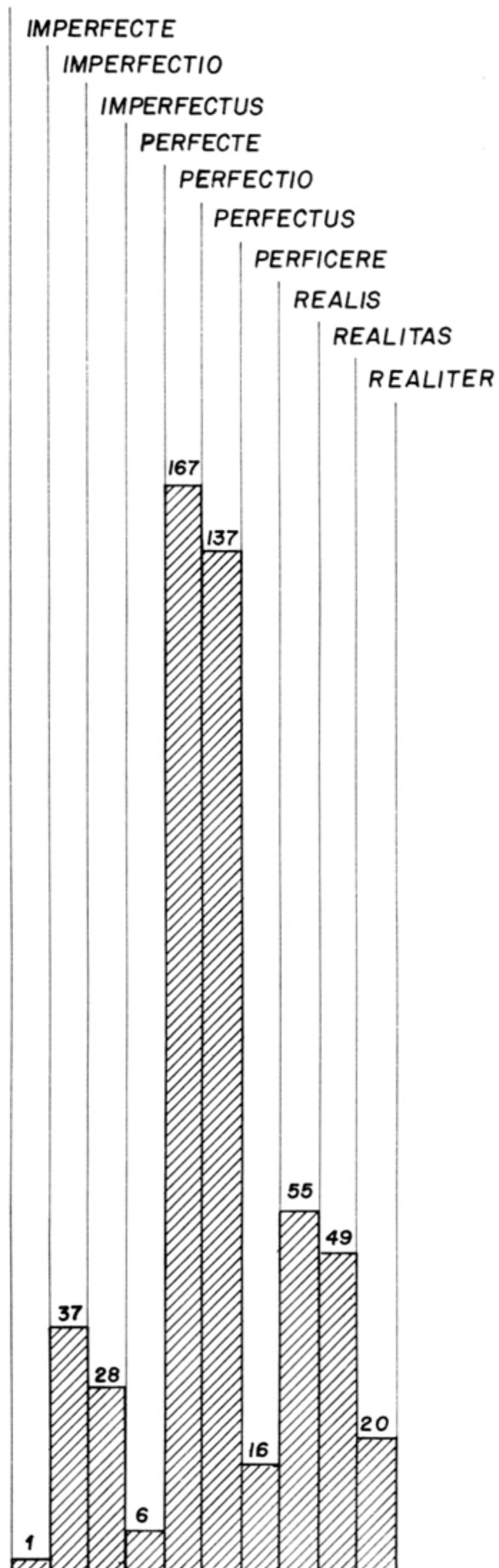


Fig. 1

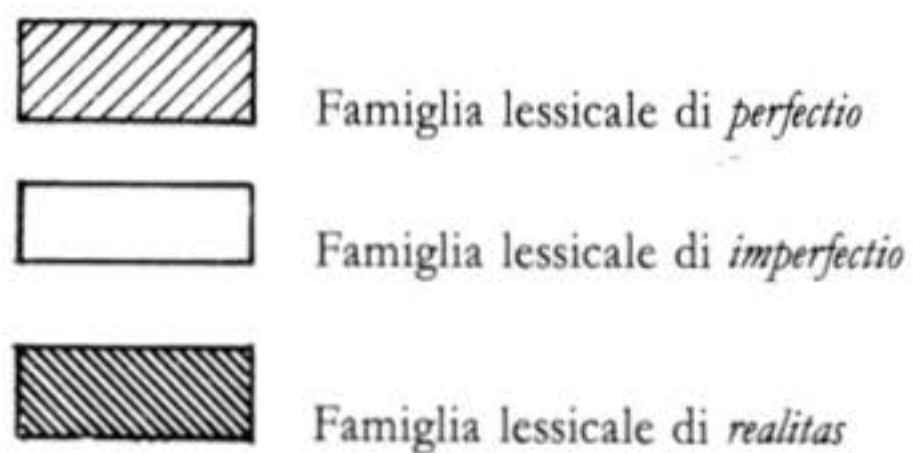
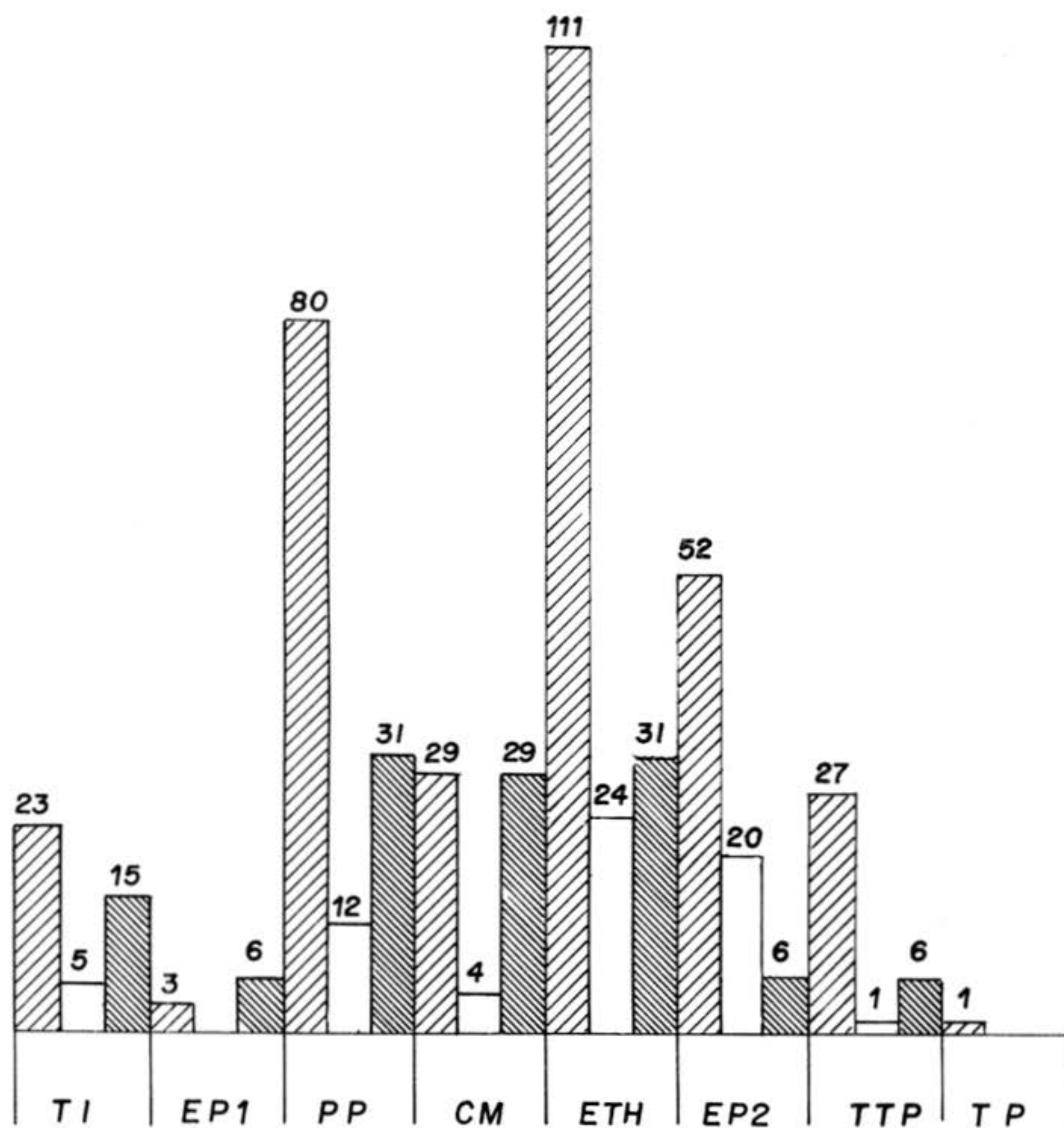


Fig. 2a

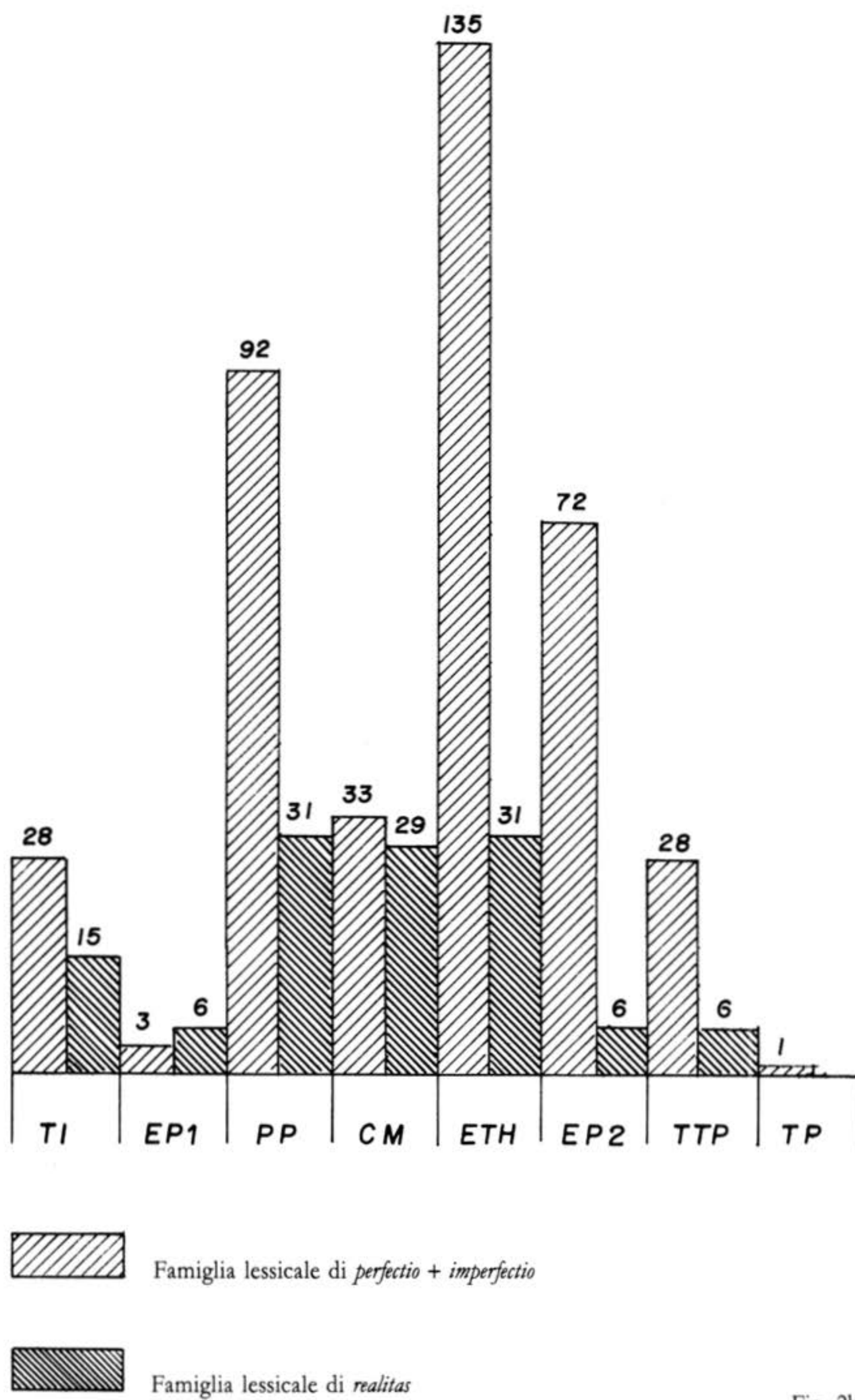


Fig. 2b

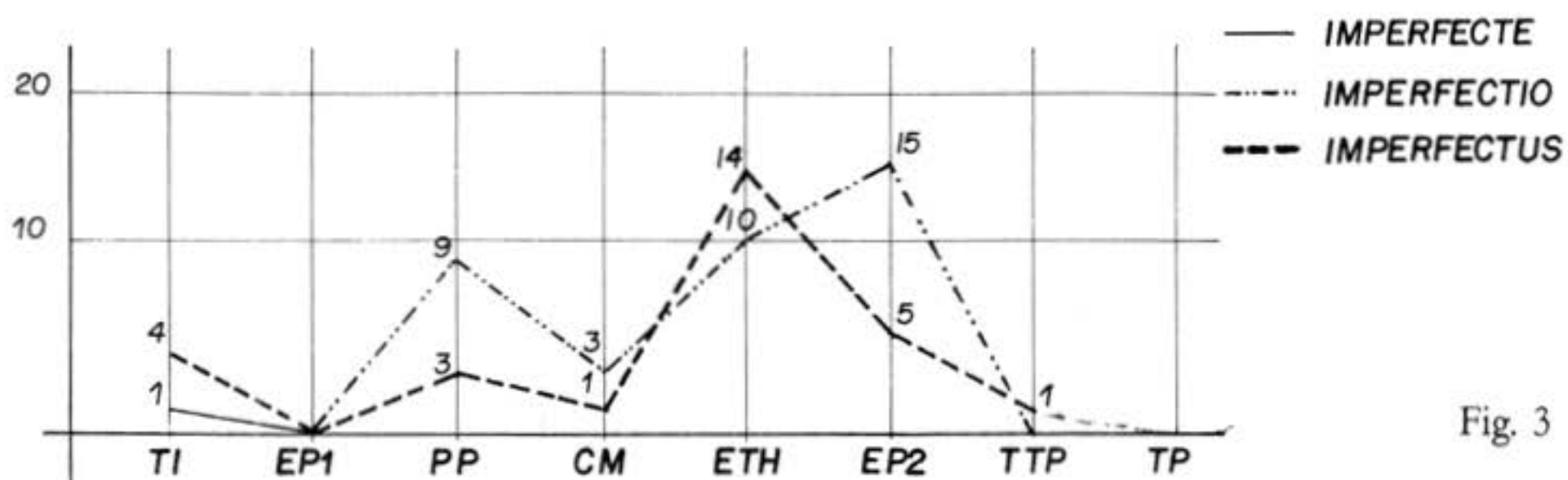


Fig. 3

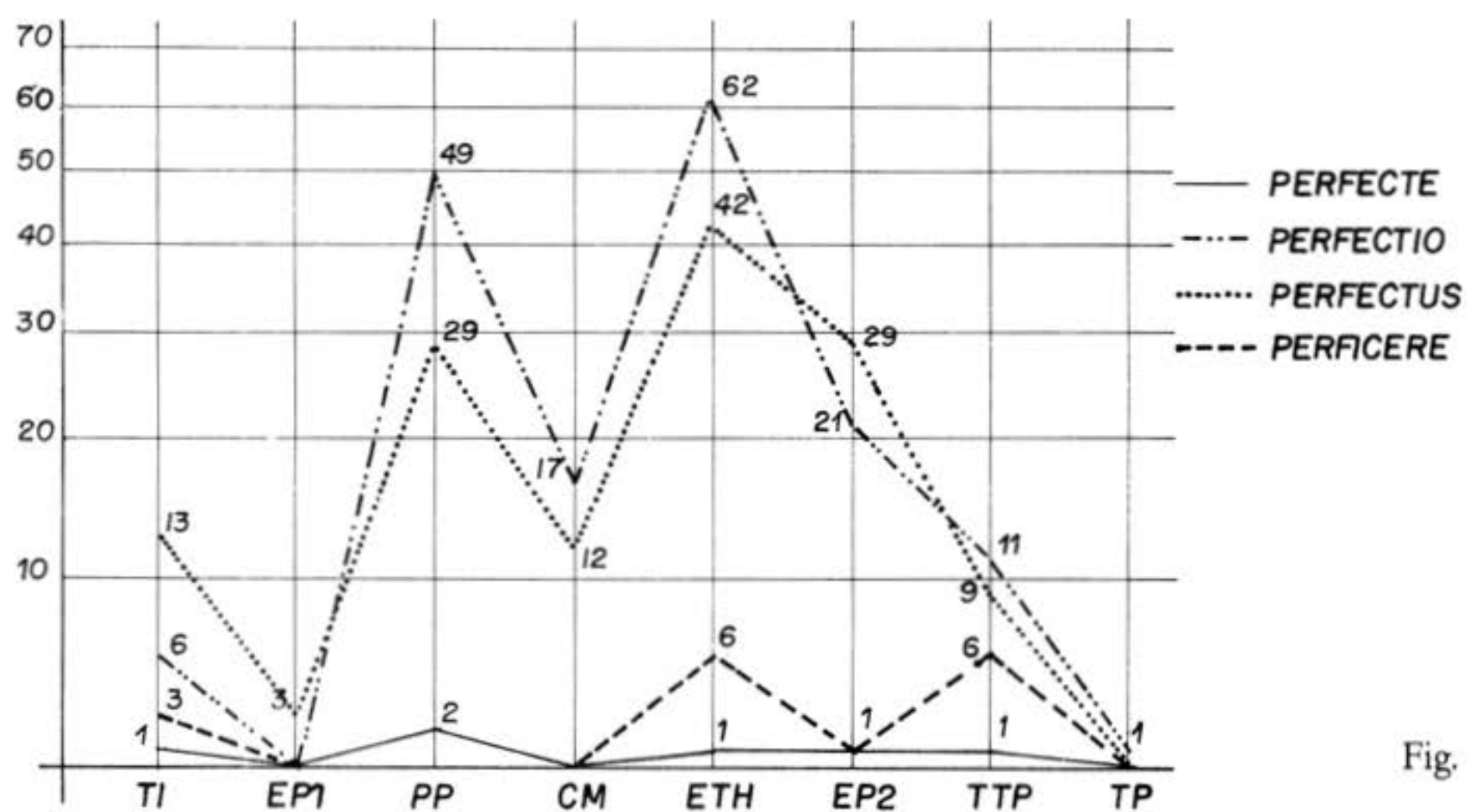


Fig. 4

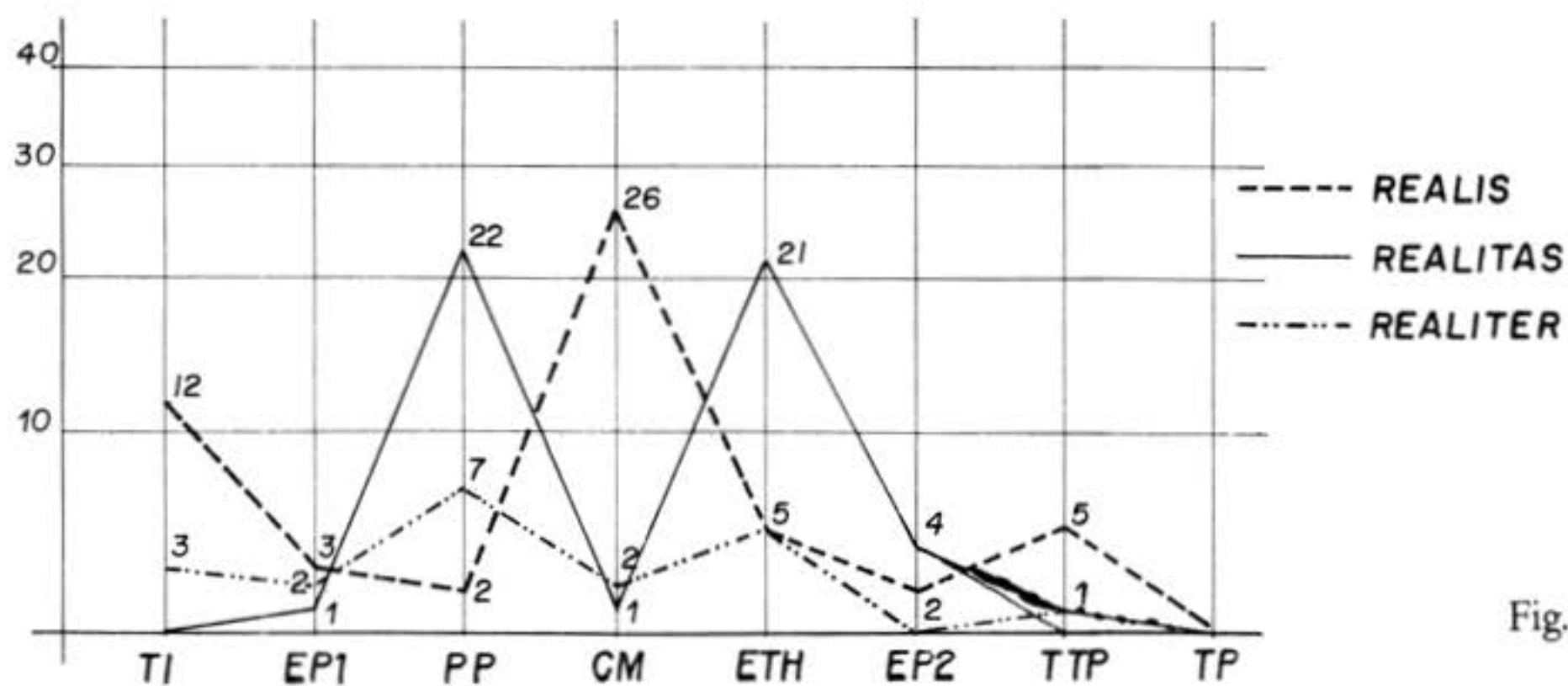


Fig. 5

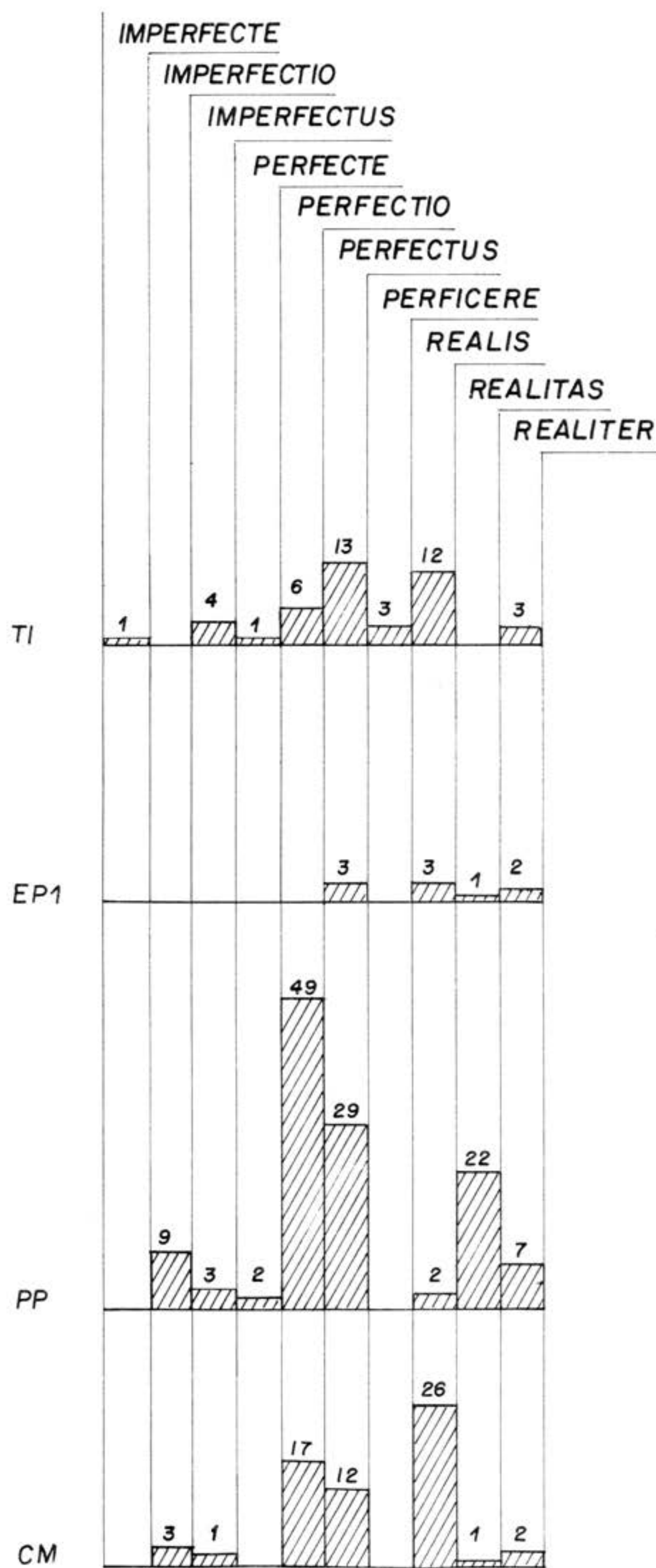


Fig. 6

Fig. 7

Fig. 8

Fig. 9

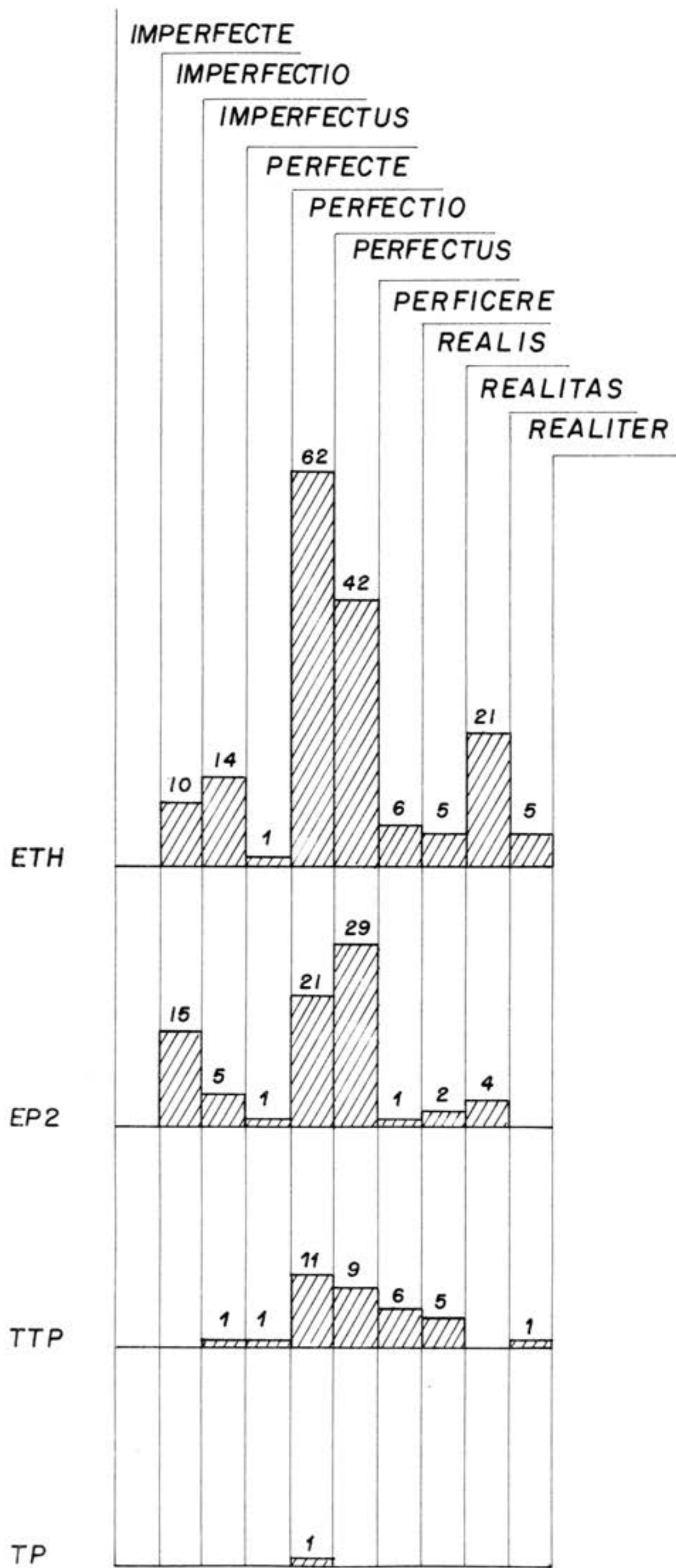


Fig. 10

Fig. 11

Fig. 12

Fig. 13

Qui di seguito i valori effettivi (e) assunti da ogni occorrenza nel testo considerato (tavv. 6, 9, 12), i valori teorici (t) che i diversi termini dovrebbero registrare secondo una considerazione puramente quantitativa (tavv. 7, 10, 13) e infine gli scarti ottenuti dalla differenza tra i valori realmente assunti e quelli teoricamente calcolati (e-t) (tavv. 8, 11, 14):

### FAMIGLIA LESSICALE DI *IMPERFECTIO*

| e           | TI | EP1 | PP | CM | Eth. | EP2 | TTP | TP |    |
|-------------|----|-----|----|----|------|-----|-----|----|----|
| IMPERFECTE  | 1  | 0   | 0  | 0  | 0    | 0   | 0   | 0  | 1  |
| IMPERFECTIO | 0  | 0   | 9  | 3  | 10   | 15  | 0   | 0  | 37 |
| IMPERFECTUS | 4  | 0   | 3  | 1  | 14   | 5   | 1   | 0  | 28 |
|             | 5  | 0   | 12 | 4  | 24   | 20  | 1   | 0  | 66 |

Tav. 6

| t           |   |   |    |   |    |    |   |   |    |
|-------------|---|---|----|---|----|----|---|---|----|
| IMPERFECTE  | 0 | 0 | 0  | 0 | 0  | 0  | 0 | 0 | 0  |
| IMPERFECTIO | 3 | 0 | 7  | 2 | 13 | 11 | 1 | 0 | 37 |
| IMPERFECTUS | 2 | 0 | 7  | 2 | 10 | 8  | 0 | 0 | 29 |
|             | 5 | 0 | 14 | 4 | 23 | 19 | 1 | 0 | 66 |

Tav. 7

| (e-t)       |    |   |    |    |    |    |    |   |    |
|-------------|----|---|----|----|----|----|----|---|----|
| IMPERFECTE  | 1  | 0 | 0  | 0  | 0  | 0  | 0  | 0 | 1  |
| IMPERFECTIO | -3 | 0 | 2  | 1  | -3 | 4  | -1 | 0 | 0  |
| IMPERFECTUS | 2  | 0 | -4 | -1 | 4  | -3 | 1  | 0 | -1 |
|             | 0  | 0 | -2 | 0  | 1  | 1  | 0  | 0 | 0  |

Tav. 8

FAMIGLIA LESSICALE DI *PERFECTIO*

| e         | TI | EP1 | PP | CM | Eth. | EP2 | TTP | TP |     |
|-----------|----|-----|----|----|------|-----|-----|----|-----|
| PERFECTE  | 1  | 0   | 2  | 0  | 1    | 1   | 1   | 0  | 6   |
| PERFECTIO | 6  | 0   | 49 | 17 | 62   | 21  | 11  | 1  | 167 |
| PERFECTUS | 13 | 3   | 29 | 12 | 42   | 29  | 9   | 0  | 137 |
| PERFICERE | 3  | 0   | 0  | 0  | 6    | 1   | 6   | 0  | 16  |
|           | 23 | 3   | 80 | 29 | 111  | 52  | 27  | 1  | 326 |

Tav. 9

| t         |    |   |    |    |     |    |    |   |     |
|-----------|----|---|----|----|-----|----|----|---|-----|
| PERFECTE  | 0  | 0 | 1  | 1  | 2   | 1  | 0  | 0 | 5   |
| PERFECTIO | 12 | 1 | 41 | 15 | 57  | 27 | 14 | 0 | 167 |
| PERFECTUS | 10 | 1 | 34 | 12 | 47  | 22 | 11 | 0 | 137 |
| PERFICERE | 1  | 0 | 4  | 1  | 5   | 3  | 1  | 0 | 15  |
|           | 23 | 2 | 80 | 29 | 111 | 53 | 26 | 0 | 324 |

Tav. 10

| (e-t)     |    |    |    |    |    |    |    |   |   |
|-----------|----|----|----|----|----|----|----|---|---|
| PERFECTE  | 1  | 0  | 1  | -1 | -1 | 0  | 1  | 0 | 1 |
| PERFECTIO | -6 | -1 | 8  | 2  | 5  | -6 | -3 | 1 | 0 |
| PERFECTUS | 3  | 2  | -5 | 0  | -5 | 7  | -2 | 0 | 0 |
| PERFICERE | 2  | 0  | -4 | -1 | 1  | -2 | 5  | 0 | 1 |
|           | 0  | 1  | 0  | 0  | 0  | -1 | 1  | 1 | 2 |

Tav. 11

FAMIGLIA LESSICALE DI *REALITAS*

| e        | TI | EP1 | PP | CM | Eth. | EP2 | TTP | TP |     |
|----------|----|-----|----|----|------|-----|-----|----|-----|
| REALIS   | 12 | 3   | 2  | 26 | 5    | 2   | 5   | 0  | 55  |
| REALITAS | 0  | 1   | 22 | 1  | 21   | 4   | 0   | 0  | 49  |
| REALITER | 3  | 2   | 7  | 2  | 5    | 0   | 1   | 0  | 20  |
|          | 15 | 6   | 31 | 29 | 31   | 6   | 6   | 0  | 124 |

Tav. 12

| t        |    |   |    |    |    |   |   |   |     |
|----------|----|---|----|----|----|---|---|---|-----|
| REALIS   | 7  | 3 | 14 | 13 | 14 | 3 | 3 | 0 | 57  |
| REALITAS | 6  | 2 | 12 | 11 | 12 | 2 | 2 | 0 | 47  |
| REALITER | 2  | 1 | 5  | 5  | 5  | 1 | 1 | 0 | 20  |
|          | 15 | 6 | 31 | 29 | 31 | 6 | 6 | 0 | 124 |

Tav. 13

| (e-t)    |    |    |     |     |    |    |    |   |    |
|----------|----|----|-----|-----|----|----|----|---|----|
| REALIS   | 5  | 0  | -12 | 13  | -9 | -1 | 2  | 0 | -2 |
| REALITAS | -6 | -1 | 10  | -10 | 9  | 2  | -2 | 0 | 2  |
| REALITER | 1  | 1  | 2   | -3  | 0  | -1 | 0  | 0 | 0  |
|          | 0  | 0  | 0   | 0   | 0  | 0  | 0  | 0 | 0  |

Tav. 14

I dati illustrati nelle tavole 3, 4, 5 consentono o di rilevare l'esistenza di legami significativi tra l'uno e l'altro termine o, al contrario, di considerarli come statisticamente trascurabili: «les fréquences observées — infatti — ne sont que le reflet, toujours imparfait, inconstant et aléatoire, d'une réalité constante (dans des limites à définir) qui est faite de probabilités. Celui qui n'observe et n'interprète que les fréquences ne voit que des apparences, comme les prisonnières qui, enchaînés dans la caverne mytique, ne voient que les ombres des objets et des êtres. Le calcul statistique et la connaissance des lois statistiques communes aux phénomènes les plus diverses sont des moyens d'atteindre une réalité plus solide et plus simple. En linguistique, ce sont des moyens qui, derrière les apparences du discours font entrevoir les réalités de la langue»<sup>5</sup>.

Applicando ora il test di Pearson — che permetterà di valutare, in termini di probabilità, la distribuzione delle occorrenze per opere<sup>6</sup>, confrontando i valori realmente osservati con la loro ripartizione teorica secondo l'ipotesi di una distribuzione regolarmente aleatoria del vocabolo considerato nell'insieme dell'opera — dalla tav. 3 si ottiene:

$$\begin{aligned}v &= 14 \\ \chi^2 &= 73,118\end{aligned}$$

Tali risultati indicano che la ripartizione dei termini compresi nella famiglia di *realitas* ha meno di una probabilità su 1000 di essere puramente casuale

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>6</sup> La distribuzione effettiva dei termini nei testi, sarà confrontata con la distribuzione teorica che risulterebbe da una loro ripartizione omogenea secondo la formula  $\chi^2 = \sum \frac{(e-t)^2}{t}$ . Come ampiamente spiegato da A. LAMARRA e P. PIMPINELLA, nella relazione *Per uno studio dei derivati di res in Locke e in Leibniz* in LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO, op. cit., in particolare alle pp. 209-211, le probabilità associate ai valori assunti da  $\chi^2$  variano in funzione della complessità della tavola sulla quale viene calcolato, più precisamente in funzione dei gradi di libertà (g.d.l.) di quella, determinati dalla formula  $v = (n-1)(k-1)$  dove  $n$  sta per il numero delle righe e  $k$  per il numero delle colonne della tavola. Si tratta quindi di determinare i valori teorici ( $t$ ) di ogni termine e di calcolarne lo scarto rispetto ai valori effettivamente osservati ( $e$ ). Nel caso di una distribuzione omogenea, le occorrenze complessive di ciascun testo si troverebbero distribuite fra i termini secondo il valore indicato dal  $t$ , o in una proporzione molto vicina. Pertanto i valori teorici richiesti ( $t$ ) sono dati dal prodotto fra i totali marginali della colonna e della riga relativa al termine e all'opera considerati, divisi per il totale delle occorrenze di tutti i testi; lo scarto ( $e-t$ ) è la differenza tra ciascun valore osservato ( $e$ ) e il corrispondente valore teorico ( $t$ ).

( $p < 0,001$ ). Analogamente, dalle tavole 4 e 5, che rappresentano la suddivisione delle occorrenze della famiglia di *perfectio*, si ottengono i valori seguenti:

$$v = 42$$

$$\chi^2 = 75,993$$

Le tavole 15, 16 e 17 e la figura 12 di questa pagina, illustrano la distribuzione delle occorrenze per ciascuno dei 5 libri dell'Eth.: nel I, *De Deo*, si registra la maggiore presenza delle famiglie lessicali di *perfectio* e *realitas*; il livello più basso è rappresentato invece dal II libro dove pure è stabilita, tra le definizioni, l'identità dei due termini. Nel IV libro, dove è tracciata la genesi e lo sviluppo dell'accezione tradizionale del termine *perfectio*, si registra uno dei valori più alti statisticamente assunti. Scorrendo infine l'indice dei vocaboli in ordine decrescente eseguito elettronicamente dall'équipe del CETEDOC, *perfectio* e *realitas* si situano in questa opera nella fascia intermedia compresa tra le paro-

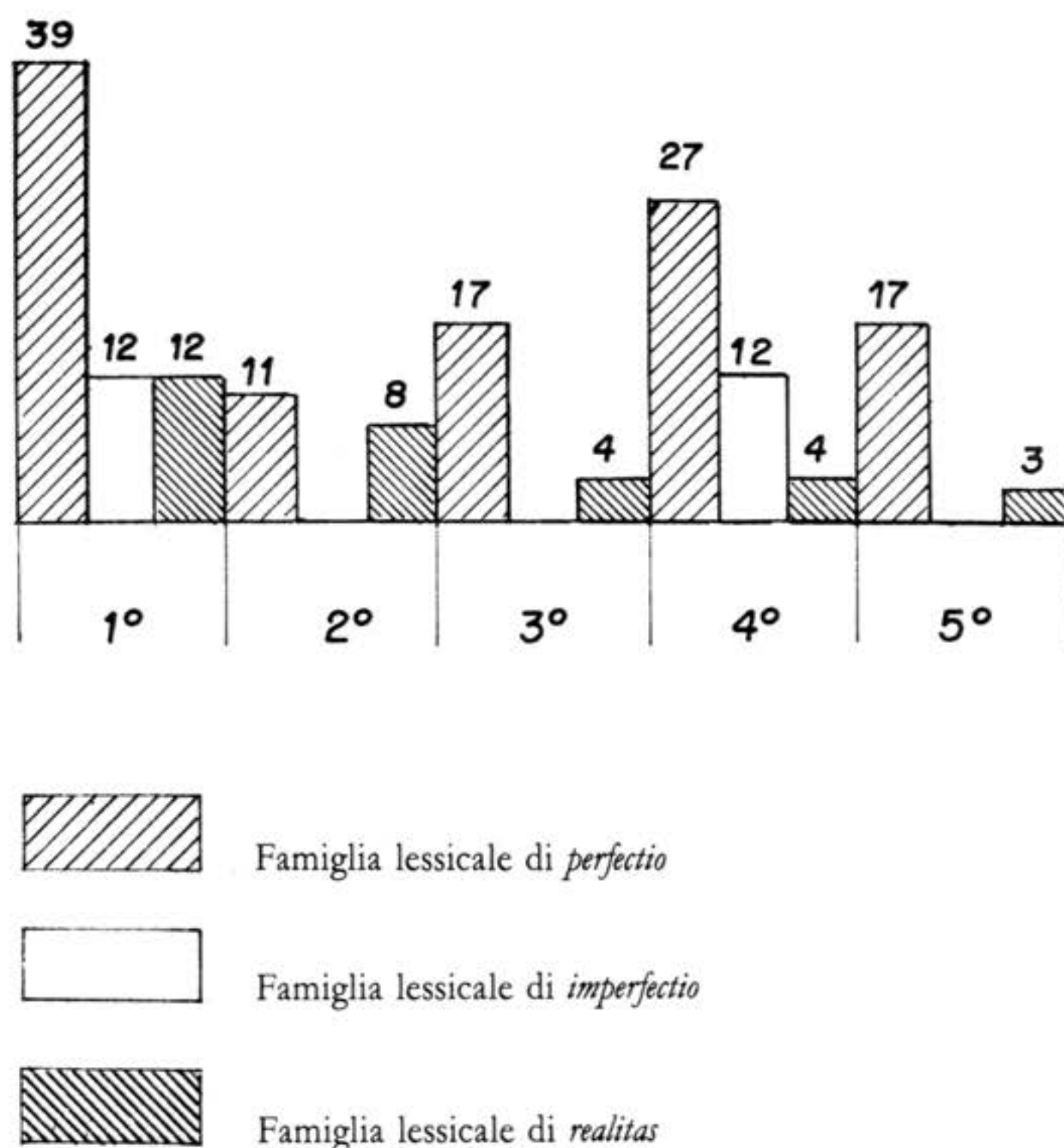


Fig. 12

le ad alta frequenza e quelle a bassa frequenza secondo le definizioni di questi termini proposta nella già citata relazione di Guilbaud<sup>7</sup>.

### ETHICA: DISTRIBUZIONE PER LIBRI

|          | I  | II | III | IV | V |    |
|----------|----|----|-----|----|---|----|
| REALIS   | 0  | 1  | 1   | 1  | 2 | 5  |
| REALITAS | 7  | 7  | 3   | 3  | 1 | 21 |
| REALITER | 5  | 0  | 0   | 0  | 0 | 5  |
|          | 12 | 8  | 4   | 4  | 3 | 31 |

Tav. 15

|           |    |    |    |    |    |     |
|-----------|----|----|----|----|----|-----|
| PERFECTE  | 0  | 1  | 0  | 0  | 0  | 1   |
| PERFECTIO | 23 | 4  | 17 | 10 | 8  | 62  |
| PERFECTUS | 16 | 6  | 0  | 12 | 8  | 42  |
| PERFICERE | 0  | 0  | 0  | 5  | 1  | 6   |
|           | 39 | 11 | 17 | 27 | 17 | 111 |

Tav. 16

|             |    |   |   |    |   |    |
|-------------|----|---|---|----|---|----|
| IMPERFECTIO | 8  | 0 | 0 | 2  | 0 | 10 |
| IMPERFECTUS | 4  | 0 | 0 | 10 | 0 | 14 |
|             | 12 | 0 | 0 | 12 | 0 | 24 |

Tav. 17

<sup>7</sup> «Les fréquences que je propose d'appeler hautes sont telles qu'à chacune correspond un vocable et un seul. [...] On arrive aux fréquences moyennes avec le premier cas d'ex aequo». La zona delle basse frequenze viene invece definita come quella che, risalendo dalla fine dell'elenco degli items ordinati in senso decrescente, giunge sino alla prima lacuna della serie. (cfr. G. T. GUILBAUD, *Statistique et philologie* cit., pp. 19-21).

Il *Tractatus de intellectus emendatione*.

Nel TI, opera presumibilmente anteriore al BT<sup>8</sup>, Spinoza non definisce il concetto di *perfectio*, né lo identifica ancora con quello di *realitas*. In una prima istanza definitoria, i termini *perfectum* ed *imperfectum* sono validi solo *respective*, come pure *bonum* e *malum*:

Quod ut recte intelligatur, notandum est, quod bonum, & malum non, nisi *respective*, dicantur; adeo ut una, eademque res possit dici bona, & mala secundum diversos respectus, eodem modo ac *perfectum*, & *imperfectum*. Nihil enim, in sua natura spectatum, *perfectum* dicitur, vel *imperfectum*; praesertim postquam noverimus, omnia, quae fiunt, secundum aeternum ordinem, & secundum certas Naturae leges fieri<sup>9</sup>.

Poco oltre, Spinoza fa coincidere la *summa humana perfectio* con la *cognitio*, con la coscienza cioè dell'unione della *Mens* con tutta la natura:

Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere, & ut multi mecum eam acquirant, conari, hoc est, de mea felicitate etiam est operam dare, ut alii multi idem, atque ego intelligant, ut eorum intellectus, & cupiditas prorsus cum meo intellectu, & cupiditate convenient; utque hoc fiat, necesse est <Vooreest> tantum de Natura intelligere, quantum sufficit, ad talem naturam acquirendam; deinde formare talem societatem, qualis est desideranda, ut quamplurimi quam facillime, & secure eo perveniant [...] Unde quisque jam poterit videre, me omnes scientias ad unum finem, & scopum velle dirigere, scilicet, ut ad summam humanam, quam diximus, perfectionem perveniatur; & sic omne illud, quod in scientiis nihil ad finem <et scopum> nostrum nos promovet, tanquam inutile erit rejiciendum, hoc est, ut uno verbo dicam, omnes nostrae operationes, simul & cogitationes ad hunc sunt dirigendae finem<sup>10</sup>.

L'uomo deve purificare l'*intellectus*, emendarlo e rifiutare come inutile tutto ciò che non lo fa avanzare nel conseguimento del proprio fine, nella comparazione cioè della natura con la umana *potentia*<sup>11</sup>. Dei quattro gradi di cono-

<sup>8</sup> Per la cronologia del TI e del BT, cfr. F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza 1983, pp. 5-35 e, dello stesso autore, *Per la datazione e l'interpretazione del «Tractatus de intellectus emendatione» di Spinoza*, «La cultura», 1-2, 1979, pp. 87-160.

<sup>9</sup> Geb. II, 8, 11-17.

<sup>10</sup> Geb. II, 8, 27-9, 3; 12-19.

<sup>11</sup> Cfr. Geb. II, 12, 14-24. In particolare:

«I. Nostram naturam, quam cupimus *perficere*, exacte nosse, & simul tantum de rerum natura, quantum sit necesse.

II. Ut inde rerum differentias, convenientias, & oppugnantias recte colligamus.

III. Ut recte concipiatur, quid possint pati, quid non.

IV. Ut hoc conferatur cum natura, & potentia hominis. Et ex istis facile apparebit summa, ad quam homo potest pervenire, *perfectio*.» (Geb. II, 12, 17-24).

scienza — *perceptio ex auditu; perceptio ab vaga experientia; perceptio ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate; perceptio per solam essentiam rei*<sup>12</sup> — il quarto «comprehendit essentiam rei adaequatam, & absque erroris periculo»<sup>13</sup>. Per conseguenza, il bene è nella *cognitio* che la *Mens* ha di se stessa, di sé in unione con il tutto, della sua funzione e del ruolo che le spetta nell'ordine immutabile ed eterno della natura<sup>14</sup>. La vera *Methodus* indica «quomodo mens sit dirigenda ad datae verae ideae normam»<sup>15</sup>: con la sua forza innata (*vis sua nativa*)<sup>16</sup>, l'*intellectus* elabora degli strumenti intellettuali (*instrumenta intellectualia*) con cui acquista il potere (*potestas*) di indagare ulteriormente sino ad attingere al culmine della sapienza (*culmen sapientiae*)<sup>17</sup>:

quo plura mens novit, eo melius & suas vires, & ordinem Naturae intelligit: quo autem melius suas vires intelligit, eo facilius potest seipsam dirigere, & regulas sibi proponere; & quo melius ordinem Naturae intelligit, eo facilius potest se ab inutilibus cohibere; in quibus tota consistit Methodus<sup>18</sup>.

L'unità di idea e ideato è garantita dall'unità stessa della sostanza, poiché la «veritas se ipsam patefacit»; *veritas* e *falsitas* infatti non indicano delle proprietà insite nella cosa, ma «in ideis dari aliquid *reale*, per quod verae a falsis distinguuntur»<sup>19</sup>. Le *ideae inadaequatae* dunque:

ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt<sup>20</sup>.

In virtù di questa partecipazione è possibile avere vera scienza evitando l'errore che nasce quando gli uomini confondono gli elementi e l'ordine della natura con assiomi astratti<sup>21</sup> e «se ipsos confundunt, ordinemque Naturae pervertunt»<sup>22</sup>. Se la scienza procede deduttivamente dalla causa all'effetto —

<sup>12</sup> Cfr. Geb. II, 10, 7-21.

<sup>13</sup> Geb. II, 13, 11-12.

<sup>14</sup> Cfr. H. H. JOACHIM, *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione*, Oxford, Clarendon Press 1940, pp. 16, 23-24, 33-36.

<sup>15</sup> Geb. II, 17, 9-10.

<sup>16</sup> «Per vim nativam intelligo illud, quod in nobis a causis externis non causatur, quodque postea in mea Philosophia explicabimus» (Geb. II, 14, nota k).

<sup>17</sup> Cfr. Geb. II, 13, 30-14, 11. L'idea è uno strumento intellettuale in cui *realitas* e *intelligibilitas* coincidono: «idea vera (habemus enim ideam veram) est diversum quid a suo ideato», così come l'idea di Pietro, cioè la sua *essentia objectiva* è qualcosa di diverso da Pietro stesso; ma la *realitas* che compete all'idea è segno della sua stessa *intelligibilitas* (cfr. Geb. II, 14, 13-15, 6).

<sup>18</sup> Geb. II, 16, 21-25.

<sup>19</sup> Geb. II, 26, 25-26.

<sup>20</sup> Geb. II, 28, 10-13.

<sup>21</sup> Cfr. Geb. II, 28, 29-29, 1.

<sup>22</sup> Geb. II, 28, 35-29, 1.

«Nam revera cognitio effectus nihil aliud est, quam *perfectiorem* causae cognitionem acquirere»<sup>23</sup> — ci si atterrà esclusivamente alle cause o cose, partendo da una perfetta *definitio*<sup>24</sup> e rifiutando i termini astratti che sono *in intellectu*, ma non *in re*<sup>25</sup>. Limite e scopo della conoscenza è il cammino verso l'eterno; le regole indicate sono proprietà dell'intelletto nell'apprendimento della verità, nello svolgimento del processo metodico.

Nel TI, dove identifica l'*ens reale* con l'*ens physicum*, Spinoza non intende con questi termini la serie «rerum singularium mutabilium», bensì la serie «rerum fixarum aeternarumque», che non coincidono con i termini astratti o universali né con le cose sottoposte al divenire e transeunti<sup>26</sup>. L'*ens reale* è una realtà singolare, fissa ed eterna, ma tra le cose singolari mutevoli e quelle fisse ed eterne vi è un rapporto di tale intimità che le prime non possono essere, né essere concepite senza le seconde:

Unde possumus videre, apprime nobis esse necessarium, ut semper a rebus Physicis, sive ab entibus realibus omnes nostras ideas deducamus, progrediendo, quoad ejus fieri potest, secundum seriem causarum ab uno ente reali ad aliud ens reale, & ita quidem, ut ad abstracta, & universalia non transeamus, sive ut ab iis aliquid reale non concludamus, sive ut ea ab aliquo reali non concludantur: Utrumque enim verum progressum intellectus interrumpit. Sed notandum, me hic per seriem causarum, & realium entium non intelligere seriem rerum singularium mutabilium, sed tantummodo seriem rerum fixarum, aeternarumque. [...] rerum singularium mutabilium essentiae non sunt depromendae ab earum serie, sive ordine existendi [...]. Haec vero tantum est petenda a fixis, atque aeternis rebus, & simul a legibus in iis rebus, tanquam in suis veris codicibus, inscriptis, secundum quas omnia singularia, & fiunt, & ordinantur; imo haec mutabilia singularia adeo intime, atque essentialiter (ut sic dicam) ab iis fixis pendent, ut sine iis nec esse, nec concipi possint<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Geb. II, 34, 13-15. Il passo è un'elaborazione del noto adagio aristotelico: «Scire duce-mur cum rem per causas cognoscimus».

<sup>24</sup> La dottrina spinoziana della *definitio* risulta nel TI dal principio che il pensiero può comprendere solo ciò che è in grado di produrre: ogni conoscenza veramente produttiva è sintetica in quanto parte da elementi primitivi per collegarli e ridurli poi a contenuti nuovi del sapere. Per le fonti e l'esposizione del concetto di *definitio* in Spinoza si veda il commento di Gentile in B. DE SPINOZA, *Ethica*, Bari, Laterza 1915, intr. e note di G. Gentile, parte I, nota 1, pp. 294-5. Su questo argomento e, più in generale, per uno studio approfondito sulle fonti, si rinvia a H. A. WOLFSON, *The philosophy of Spinoza*, Cambridge, Harvard University Press 1934.

<sup>25</sup> «Unde numquam nobis licebit, quamdiu de Inquisitione rerum agimus, ex abstractis aliquid concludere, & magnopere cavebimus, ne misceamus ea, quae tantum sunt in intellectu, cum iis, quae sunt in re.» (Geb. II, 34, 15-18).

<sup>26</sup> Cfr. Geb. II, 36, 21-23; 37, 5-9. Gli universali ledono la *vera cognitio* perché la conoscenza riguarda sempre realtà particolari e procede dalla causa all'effetto; l'universale, in quanto termine generale, non ha in sé il proprio essere, all'*ens rationis* non corrisponde un *ens reale*.

<sup>27</sup> Geb. II, 36, 13-23; 31-32; 35-37, 5.

Il fine dell'uomo, la conoscenza del IV genere, consiste nel raggiungimento della *perfectio*; il mezzo per pervenirvi nell'*emendatio intellectus*: l'uomo avanza progressivamente su questa strada, acquisendo strumenti intellettuali sempre più raffinati fino a giungere alla conoscenza dell'*ens perfectissimum*<sup>28</sup>; le idee umane sono dedotte «a rebus physicis & realibus», ovvero dalle «*res fixae et aeternae*»<sup>29</sup>; le cose mutevoli restano escluse da ogni conoscenza possibile.

Il *Breve Trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*.

Nel BT, il concetto di *perfectio* (volmaaktheid) acquista una definizione più vicina alla prospettiva dell'*Ethica*.

Per *perfectiones* Spinoza intende qui delle 'proprietà' in cui si determina la *perfectio*:

Riflettendo sulla natura, noi, fino a questo momento, non abbiamo trovato che due proprietà, che possano convenire a quest'essere infinitamente perfetto. Ma queste due proprietà sono lungi dall'essere bastevoli a darci, da sole, l'idea dell'essere perfetto; al contrario noi troviamo in noi qualche cosa che ci annuncia non solamente numerosi attributi, ma un numero infinito di attributi infiniti, che devono appartenere all'essere perfetto, affinché egli possa dirsi perfetto. Donde viene, adunque, quest'idea della perfezione? Non può essere formata dalle due summenzionate idee; poiché due non fanno che due, e non un numero infinito. Donde allora? Non da me certamente: io dovrei dare ciò che non ho. Da nient'altro che dalle medesime infinite perfezioni, che ci dicono che esse sono, senza dirci ciò che sono: poiché di due soltanto noi sappiamo ciò che esse sono<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Cfr. Geb. II, 16, 16-21; 18, 26-19, 5.

<sup>29</sup> Rivaud e Couchoud ritengono che le realtà eterne siano le *essentiae* e le loro leggi (cfr. A. RIVAUD, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Alcan 1906; P. L. COUCHOUD, *Benoit de Spinoza*, Paris, Alcan 1924<sup>2</sup>, pp. 62-63); contro queste ipotesi polemizza P. DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, I, Firenze, La Nuova Italia 1960, p. 55, il quale critica pure l'interpretazione delle *res fixae* come essenze matematiche o fisico-matematiche, quasi equivalenti alle idee innate cartesiane e le intende come enti singolari e non realtà astratte, né principi di metodo sperimentale. Per una breve presentazione delle principali interpretazioni delle *res fixae et aeternae*, cfr. B. SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement*, texte, trad. et notes par A. Koyré, Paris, Vrin 1964<sup>3</sup>, p. 112, nota 100.

<sup>30</sup> BT, p. 8, nota. Dagobert D. Runes, curatore dell'edizione inglese del *Korte Verhandelng* di Spinoza, lo considera «a draft for his later Ethics» nonché una «Guide for the Bewildered» suggerendo un qualche riferimento all'opera di Maimonide (B. SPINOZA, *The book of God*, ed. by D. D. Runes, New York, Philosophical Library 1958, p. 5). Per la traduzione italiana del BT qui utilizzata si rimanda alla nota 2; per ragioni di uniformità si è preferito mantenere nel commento le espressioni latine *perfectio* e *realitas* anziché le corrispondenti italiane o olandesi.

L'idea di *perfectio* si acquisisce dunque dalle *perfectiones* stesse, la cui *existentia* è eterna e necessaria al contrario delle *res particulares* la cui *existentia* è finita, contingente e possibile. Il significato del termine *perfectio* viene definendosi a proposito della domanda «che cosa sia Dio»; di Dio infatti:

Noi diciamo che è un essere di cui tutto si può affermare, cioè un numero infinito di attributi dei quali ciascuno, nella sua specie, è perfetto infinitamente<sup>31</sup>.

L'uomo ha l'idea di Dio in quanto conosce i suoi attributi:

in effetti, egli sa, per esempio, che l'infinito non può essere formato di diverse parti finite; che non vi possono essere due infiniti, bensì uno solo; che esso è perfetto e mutevole; sa anche che nessuna cosa ricerca da se stessa la propria distruzione, e poi che l'infinito non si può mutare in qualcosa di meglio, poiché è perfetto, e perfetto non sarebbe se si cambiasse; e ancora che non può essere subordinato a qualche altra cosa, poiché è onnipotente ecc.<sup>32</sup>

Il nulla, privo di validità ontologica, è opposto al tutto che possiede invece tutti gli attributi:

e come il niente non ha attributi, perché è niente, ciò che è qualcosa, appunto perché è qualcosa, ha degli attributi e, in conseguenza, più un essere è qualcosa, più deve avere attributi. Naturalmente Dio, che è il più perfetto, l'Infinito o il Tutto, deve dunque godere infiniti, perfetti attributi e tutti gli attributi<sup>33</sup>.

L'*ens perfectum*, unico e indivisibile, comprende l'estensione, anch'essa indivisibile e non costituita di parti:

il tutto e la parte non sono esseri reali, ma enti di ragione: e perciò nella natura non vi sono né tutto né parti<sup>34</sup>.

La *perfectio*-attributo si pone dunque come infinità e nell'estensione non vi è, né può esservi, aumento o diminuzione, movimento o separazione. L'*imperfectio*, al contrario, consiste nella passività, determina la distinzione tra colui che agisce e colui che patisce e non esiste in Dio che è un agente che agisce in se stesso; così pure l'*intellectus* non può essere *imperfectus* per tutto il tempo che è causa, e causa immanente, della sua passione<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> BT, p. 11.

<sup>32</sup> BT, p. 9. Per l'interpretazione di questo passo come definizione immediatamente qualitativa dell'essere, né cartesiana, né aritmetica, cfr. G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Edition de minuit 1968, p. 22.

<sup>33</sup> BT, p. 11, nota 1.

<sup>34</sup> BT, p. 17.

<sup>35</sup> Cfr. BT, p. 19.

Il raggiungimento della *perfectio* esige la liberazione dalla passione-passività secondo un percorso descritto dall'intelletto:

Poiché bene conosciamo la nostra potenza e la nostra perfezione, vediamo chiaramente ciò che dobbiamo fare per raggiungere il nostro vero fine; e anche, conoscendo la nostra impotenza e la nostra mancanza, vediamo ciò che dobbiamo evitare<sup>36</sup>.

Senza affrontare lo schema gnoseologico del BT, si ricorderà soltanto che qui la conoscenza è ancora considerata come un puro patire<sup>37</sup>; *veritas* e *falsitas* come maggiore o minore *perfectio*:

Donde si vede la perfezione di quegli che è nella verità, a paragone di chi sta al di fuori di essa. Poiché l'uno è più facile a lasciarsi modificare, e l'altro meno, segue che l'uno ha più solidità e più essere dell'altro<sup>38</sup>.

Contro alcuni «abituati ad occupare il loro spirito più con enti di ragione che con le cose particolari, che sole realmente esistono nella natura», Spinoza nega che alla *voluntas* e all'*intellectus* competa alcuna *realitas*<sup>39</sup>: essi non sono enti reali e non possiedono alcuna *perfectio*.

Nel «Dialogo tra Intelletto, Amore, Ragione e Concupiscenza», l'Amore è inteso come *passio* e solo all'*intellectus*, che concepisce la natura come totalità, è dato di raggiungere la suprema conoscenza o perfezione:

Amore — Io vedo, o fratello, che il mio essere e la mia perfezione dipendono assolutamente dalla tua perfezione, e che la tua perfezione, da cui la mia dipende, non è altro che la perfezione stessa dell'oggetto che tu hai compreso: dimmi, ti prego, se tu hai concepito un essere che è sovranamente perfetto, che non può essere limitato da nulla, e nel quale io stesso sono ricompreso.

Intelletto — Per me, non v'è che la natura, nella sua totalità, che io concepisca come infinita e sovranamente perfetta<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> BT, p. 74.

<sup>37</sup> «Per bene ciò intendere, bisogna rilevare che il comprendere (sebbene questa parola sembri indicare il contrario) è un puro patire, cioè la nostra anima viene modificata in modo tale che essa sperimenta certi modi di conoscenza che essa non aveva per l'innanzi» (BT, p. 88).

<sup>38</sup> BT, p. 88. E ancora: «La verità è affermazione o negazione d'una cosa, la quale con questa cosa conviene. Il falso è affermazione o negazione d'una cosa, la quale con questa cosa non conviene» (BT, p. 87).

<sup>39</sup> BT, p. 91.

<sup>40</sup> BT, p. 20. Ricostruendo le fonti della filosofia di Spinoza, P. COUCHOUD, op. cit., pp. 7 sgg., osserva che nel BT sono presenti diversi temi del *De causa principio et uno* di Giordano Bruno, tra cui quello che definisce il fine della filosofia come la conoscenza dell'unità delle cose e la concezione della *causa sui* come causa immanente, sebbene non espressa chiaramente da Bru-

Dalla *perfectio Dei*, che consiste nell'essere causa prima o iniziale «in virtù della quale è causa di se stesso e conseguentemente di tutte le altre cose», segue che Dio non potrebbe non fare ciò che fa e che concepisce le cose con la stessa *perfectio* con cui le compie non ponendosi altro fine che quello di realizzare la propria natura, la sua stessa *perfectio*:

Allora faremo vedere che tutte le cose scaturiscono dalle loro cause in modo necessario: ma questo si può ancora dimostrare con la perfezione di Dio, poiché è al riparo da ogni dubbio, che Dio possa produrre, nella realtà, tutte le cose così perfette come sono concepite nella sua idea. E, come le cose da lui concepite non possono essere concepite più perfettamente di quanto egli non le concepisca, così tutte le cose possono essere da lui compiute tanto perfettamente che esse non potrebbero essere più perfettamente da lui fatte (*dat ze van hem niet volmaakter kunnen voortkomen*). Ora, quando noi concludiamo che Dio non può non fare ciò che ha fatto, noi l'affermiamo in ragione della sua perfezione, poiché sarebbe imperfezione in Dio poter non fare ciò che fa, senza tuttavia porre in Dio una causa secondaria determinante, che lo avrebbe spinto all'azione: perché non sarebbe allora Dio<sup>41</sup>.

La polemica contro le cause finali si intreccia qui intimamente al tema della *perfectio*, infatti:

in Dio la vera perfezione consiste nel dare a tutte le cose, dalle più piccole alle più grandi, la loro essenza o, a dir meglio, a possedere in se stesso tutte le cose in maniera perfetta<sup>42</sup>.

Così:

in una cosa creata è perfezione l'essere, e l'essere da Dio prodotta; poiché di tutte le imperfezioni la più grande è di non essere<sup>43</sup>.

Smantellata ogni concezione volontaristica e teleologica dell'azione divina, Spinoza afferma che la vera *libertas*, che non consiste nel poter scegliere di fare il bene o il male:

---

no. Dilthey e Cassirer ritengono che Spinoza sia la conclusione della 'grande stagione del naturalismo rinascimentale' e Alquié suppone un'influenza diretta del pensiero di Bruno su quello di Spinoza. Anche Pollock cita Bruno come fonte di Spinoza e Sigwart vi rinvia spesso, Freudenthal mostra invece come l'influenza di Bruno sia stata piuttosto modesta: su questa complessa questione cfr. A. RIVAUD, op. cit., pp. 196-197.

<sup>41</sup> BT, p. 29.

<sup>42</sup> BT, p. 37.

<sup>43</sup> BT, p. 30. Il passo prosegue così: «Dal momento che la salute e la perfezione di tutte le cose sono la volontà di Dio, se Dio non volesse l'esistenza di queste cose, la loro salvezza e perfezione consisterebbe nel non essere: il che è contraddittorio».

riposa nel fatto che la causa prima, da null'altro sollecitata o costretta, solo in virtù della sua perfezione è causa di ogni perfezione. Per conseguenza, se Dio potesse omettere di fare, egli non sarebbe essere perfetto: poter omettere di fare, nelle proprie opere, un bene o perfezione è incompatibile con la sua natura, poiché ciò implicherebbe qualche deficienza<sup>44</sup>.

Causa libera e causa necessaria si identificano: l'arbitrio non è libertà, ma schiavitù, non è *perfectio*, ma *imperfectio*:

Queste conseguenze risultano ancora dall'analisi che noi abbiamo fatta della libera causa, che non consiste nel potere agire o non agire, ma solo nel non dipendere da nulla, di modo che tutto ciò che Dio fa viene da lui fatto e prodotto come dalla causa più libera di tutte. Ora, Dio essendo la causa prima di tutte le cose, deve in sé avere qualcosa, in forza di che fa ciò che fa e non può non farlo: e, siccome ciò che lo fa agire altro non può essere che la sua propria perfezione, noi concludiamo che, se la sua perfezione non lo facesse agire in tal modo, le cose non esisterebbero e non avrebbero cominciato ad essere nel modo che sono<sup>45</sup>.

Il concetto di bene e perfezione qui introdotto non fa più riferimento alla morale tradizionale: una divaricazione profonda si instaura al di là dell'iniziale fiducia nella connessione di fede e ragione:

Concludiamo dunque [...] che bene e male o peccato non sono che dei modi di pensiero e non delle cose aventi una reale esistenza, come dimostreremo, forse ancora più ampiamente, nei seguenti capitoli, poiché tutte le cose e le opere della natura sono perfette<sup>46</sup>.

La conoscenza deve rivolgersi alle cose realmente esistenti, deve cioè avere come oggetto esclusivamente le cose particolari che «vengono ad esistere»<sup>47</sup>. «Realmente esistenti» sono per Spinoza le sostanze e i loro modi e tutto ciò che tale diventa «mercé il movimento e la quiete, e così sono nella sostanza estesa tutti i modi, che chiamiamo corpi»<sup>48</sup>.

Nel BT viene negata l'esistenza dei demoni<sup>49</sup> e, in generale, ogni tentativo di assolutizzare il negativo: il vero culto di Dio consiste nell'adempiere alla funzione che ad ogni individuo è stata assegnata, in quanto unica *perfectio* e fine supremo<sup>50</sup>. Poiché più una cosa possiede di realtà e di divinità, più essa è

<sup>44</sup> BT, p. 30.

<sup>45</sup> BT, p. 32.

<sup>46</sup> BT, p. 37. Per le implicazioni della concezione spinoziana di bene e di male cfr. Eth., pr. 37, sch. 2; TTP, capp. 16, 19.

<sup>47</sup> BT, p. 49, nota 1.

<sup>48</sup> BT, p. 50, nota.

<sup>49</sup> Cfr. BT, cap. XXV.

<sup>50</sup> Cfr. BT, p. 99.

durevole<sup>51</sup>, il diavolo, cui non compete alcun grado di *perfectio*, non può in nessun modo esistere.

Pur nella diversità della terminologia e nell'ambiguità che permane in alcuni concetti, il BT presenta una sostanziale continuità di argomentazioni e una prospettiva meno rigorosa, ma vicina, come si è detto, a quella dell'Eth. Dall'analisi dei termini *perfectio* e *realitas* emerge il distacco dal dogmatismo, la polemica contro la morale tradizionale e contro la pretesa di assegnare realtà a categorie generali presenti soltanto nel nostro pensiero. Spinoza può dunque concludere che l'inferno consiste solo nella soggezione alle passioni, il paradiso, nella piena e consapevole adesione all'ordinamento e all'unità del tutto.

### I *Principia philosophiae cartesianae*.

Nei PP, il commento spinoziano ai *Principia* di Descartes e l'unica opera pubblicata da Spinoza col suo nome, il solo fondamento della filosofia consiste nel *cogito*; le cose, concepite *clare et distincte*, quelle che ognuno osserva in se stesso in quanto è un essere pensante, sono:

Ut ex. grat. se hoc, & illud velle, se certas tales habere ideas, unamque ideam plus realitatis, & perfectionis in se continere, quam aliam; illam scilicet, quae objective continet esse, & perfectionem substantiae, longe perfectiorem esse, quam illam, quae tantum objectivam perfectionem alicujus accidentis continet; illam denique omnium esse perfectissimam, quae est entis summe perfecti<sup>52</sup>.

La *realitas*, identica all'*entitas*, si definisce nei vari esseri secondo una progressione scalare e coincide con la *perfectio*<sup>53</sup>:

Sunt diversi gradus realitatis, sive entitatis: nam substantia plus habet realitatis, quam accidens, vel modus; & substantia infinita, quam finita; ideoque plus realitatis objectivae in idea substantiae, quam accidentis; & in idea substantiae infinitae, quam in idea finitae. [...] scimus enim quantum realitatis, sive perfectionis idea substantiae de substantia affirmat; quantum vero idea modi de modo. Quod cum ita sit, necessario etiam comperimus ideam substantiae plus realitatis objectivae continere, quam ideam alicujus accidentis &c.<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Cfr. BT, p. 123.

<sup>52</sup> Geb. I, 153, 29-154, 3.

<sup>53</sup> L'identificazione di *perfectio* e *realitas* ha, secondo Wolfson, un diretto riscontro nella III Meditazione di Descartes (H. A. WOLFSON, op. cit., p. 141); Pollock ritiene che «this equivalence of reality and perfection is one of the key-notes of Spinoza's metaphysic» (F. POLLOCK, *Spinoza, his life and philosophy*, London, Kegan Paul & Co. 1880, p. 48) e che «from the universal point of view perfection is fulness of being, and has nothing to do with the perfection that is relative to man's use or convenience» (p. 352).

<sup>54</sup> Geb. I, 154, 27-31; 155, 2-5.

Essendo privo di entità, al *nihil* non compete alcun grado di *perfectio*:

Nulla res, neque ulla rei *perfectio* actu existens potest habere nihil, sive rem non existentem pro causa suae existentiae<sup>55</sup>.

E, più oltre:

Nam cum de nihilo nullam possimus affirmare existentiam (vide Schol. Propos. 4.), quantum ejus perfectioni cogitatione detrahimus, ac proinde magis, ac magis, de nihilo participare concipimus, tantum etiam possibilitatis existentiae de ipso negamus. Ideoque, si ejus gradus perfectionis in infinitum diminui concipiamus usque ad O, sive ciphram: nullam existentiam, sive absolute impossibilem existentiam continebit. Si autem contra ejus gradus in infinitum augeamus, summam existentiam, ac proinde summe necessariam involvere concipiemus<sup>56</sup>.

Il *nihil* non può dunque essere causa di qualcosa che esiste e che, in quanto tale, ha una causa, positiva ed esterna, della sua stessa esistenza; infatti «dantur diversi gradus *realitatis* sive entitatis in ideis» e «pro gradu *perfectionis*, *perfectiorem* causam requirunt»<sup>57</sup>.

Se la *libertas* e la *perfectio* umane consistono nell'*actio* e non nell'indifferenza, dare l'assenso ad una percezione chiara e distinta è realmente una *perfectio*; l'errore è al contrario una *imperfectio*: tutto ciò che è positivo infatti, che contiene *esse*, *realitas*, *perfectio*, non possiede *imperfectio* se non come *privatio* di una *perfectio* propria alla sua natura:

Tota igitur imperfectio erroris in sola optimae libertatis privatione consistet, quae error vocatur; Privatio autem dicitur, quia aliqua perfectione, quae nostrae naturae competit, privamur; Error vero, quia nostra culpa ea perfectione caremus, quatenus, quemadmodum possumus, voluntatem non intra limites intellectus continemus. Cum igitur error nihil aliud sit respectu hominis, quam privatio perfecti, sive recti usus libertatis<sup>58</sup>.

Dio dunque non potrebbe aver dotato gli uomini di una facoltà più perfetta di intendere, così come non si può dire che abbia privato il cerchio delle proprietà della sfera e la circonferenza delle proprietà della superficie della sfera<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> Geb. I, 155, 17-19.

<sup>56</sup> Geb. I, 164, 17-26.

<sup>57</sup> Geb. I, 156, 18-20.

<sup>58</sup> Geb. I, 175, 31-76, 5.

<sup>59</sup> Cfr. Geb. I, 176, 7-16.

I *Cogitata metaphysica*.

Dei quattro termini universali della metafisica tradizionale, nei CM Spinoza affronta solo la definizione del concetto di *ens* con cui gli uomini misurano, come dirà nell'Eth., il grado di *perfectio* e *realitas* di un individuo<sup>60</sup>. *Ens* ed *ens reale*, del tutto equivalenti, sono intesi come:

Id omne, quod, cum clare, & distincte percipitur, necessario existere, vel ad minimum posse existere reperimus<sup>61</sup>.

Spinoza non considera invece come *entia*, la *chymaera*, l'*ens fictum* e l'*ens rationis*<sup>62</sup> e anzi respinge la distinzione tra *ens reale* e *ens rationis* che scinde l'*ens* in *ens* e *non ens*, o in *ens* e *modus cogitandi*<sup>63</sup>:

Nec minus inepte loquitur, qui ait ens rationis non esse merum nihil. Nam si id, quod istis nominibus significatur, extra intellectum quaerit, merum nihil esse reperiet: si autem ipsos modos cogitandi intelligit, vera entia realia sunt<sup>64</sup>.

Ammettendo come unica la distinzione tra l'*ens* che per sua natura esiste necessariamente (la cui natura implica l'*existentia*) e l'*ens* la cui *essentia* non implica altra esistenza che la possibile<sup>65</sup>, Spinoza distingue l'*ens reale*, «respectu suae essentiae» o «respectu suae causae». La differenza è conseguente all'*adaequatio* dell'*ens reale* e dell'*ens necessarium* nata dal rifiuto di conferire realtà al contingente:

si enim ad naturam attendat, & quomodo ipsa a Deo dependet, nullum contingens in rebus esse reperiet, hoc est, quod ex parte rei possit existere, & non existere, sive, ut vulgo dicitur, contingens reale sit<sup>66</sup>.

<sup>60</sup> Cfr. Eth. IV, Praef. (Geb. II, 207, 18-25).

<sup>61</sup> Geb. I, 233, 21-22.

<sup>62</sup> «Chimaera, Ens fictum, & Ens rationis nullo modo ad entia revocari possint» (Geb. I, 233, 24-25).

<sup>63</sup> Cfr. Geb. I, 235, 4-9.

<sup>64</sup> Geb. I, 235, 10-13.

<sup>65</sup> «Ex entis definitione, vel, si mavis, descriptione jam tradita facile videre est, quod ens dividendum sit in ens, quod sua natura necessario existit, sive cujus essentia involvit existentiam, & in ens, cujus essentia non involvit existentiam, nisi possibilem» (Geb. I, 236, 24-28). A questa distinzione dell'*ens*, che è la divisione di Descartes, appartengono la sostanza e il modo, ma non l'*accidens* che, indicando solo una relazione, è un semplice *modus cogitandi*.

<sup>66</sup> Geb. I, 242, 27-30. Cfr. pure Eth. I, pr. 29: «In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum, & operandum» (Geb. II, 70, 17-19); BT I, cap. 6. Sul rifiuto del concetto di contingenza espresso da Spinoza nei CM, cfr. S. VANNI ROVIGHI, *L'ontologia spinoziana nei «Cogitata Metaphysica»*, «Rivista di filosofia neoscolastica», LII (1960), pp. 399-412.

Torna ancora nei CM la duplice determinazione del concetto di *perfectio*: alla pari del *bonum* e del *malum*, *perfectum* ed *imperfectum* «non dicitur nisi respective», tranne il caso in cui con il termine *perfectio* si indichi l'*essentia* di una *res*:

Porro uti bonum, & malum non dicitur nisi respective, sic etiam perfectio, nisi quando perfectionem sumimus pro ipsa rei essentia, quo sensu antea diximus Deum infinitam perfectionem habere, hoc est, infinitam essentiam, seu infinitum esse<sup>67</sup>.

Se la *perfectio* coincide con l'*essentia*, l'*imperfectio* consiste in un semplice *nihil*:

Docuimus antea, nullum ens posse concipi finitum, & imperfectum, id est, de nihilo participans, nisi prius ad ens perfectum, & infinitum attendamus, hoc est, ad Deum; quare solus Deus dicendus absolute infinitus, nimirum quatenus reperi-mus ipsum revera constare infinita perfectione. At immensus sive interminabilis etiam potest dici, quatenus respicimus ad hoc, quod nullum detur ens, quo perfectio Dei terminari possit. Ex quo sequitur, quod Dei Infinitas, invito vocabulo, sit quid maxime positivum; nam eatenus ipsum infinitum esse dicimus, quatenus ad ejus essentiam sive summam perfectionem attendimus<sup>68</sup>.

*Essentia*, *perfectio* e *potentia* sono identiche; contro la distinzione dell'immensità divina in immensità dell'*essentia*, immensità della *potentia* e immensità della presenza — che introduce una separazione tra l'*essentia* e la *potentia* divine — Spinoza replica:

Quod idem etiam alii magis aperte dixerunt, ubi nempe ajunt, Deum esse ubique per potentiam; non autem per essentiam: quasi vero Dei potentia distinguatur ab omnibus ejus attributis, seu infinita essentia: cum tamen nihil aliud esse possit<sup>69</sup>.

Nella negazione di ogni illusione circa i trascendentali, nel rifiuto del concetto cristiano di «creatio ex nihilo», nell'affermazione dell'identità di «libere agere» e «agere suae naturae necessitate», si definisce il distacco dalla tradizione scolastica; in particolare, contro la *creatio ex nihilo*, Spinoza individua nel *nihil*, non *aliquid reale*, ma solo la *negatio omnis realitatis*:

Unde non dubium est, quin illi τὸ nihil non ut negationem omnis realitatis consideraverint, sed aliquid reale esse finxerint, aut imaginati fuerint<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> Geb. I, 249, 3-6. Cfr. pure Eth. III, deff. 1 e 2.

<sup>68</sup> Geb. I, 253, 24-254, 1.

<sup>69</sup> Geb. I, 255, 5-9.

<sup>70</sup> Geb. I, 268, 22-24.

Privato il *nihil* di qualsiasi dimensione ontologica e conoscitiva, Spinoza sembra respingere ogni concezione analogica dell'essere: l'essere è univocità, tra la modalità e la totalità non sussiste alcuno scarto o mediazione.

### L'*Ethica*.

Oltre alle definizioni di *perfectio* e *realitas* e dei loro reciproci rapporti, nell'*Eth.* si rintraccia anche l'identificazione di *perfectio* ed *essentia*<sup>71</sup> con cui Spinoza indica ciò che la *mens* concepisce come reale, la struttura immanente della cosa espressa nella sua *definitio*<sup>72</sup>:

quod ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem (hoc est, ipsa rei essentia) necessario sequuntur, & eo plures, quo plus realitatis rei definitio exprimit, hoc est, quo plus realitatis rei definitae essentia involvit. Cum autem natura divina infinita absolute attributa habeat (per Defin. 6), quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit, ex ejusdem ergo necessitate infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) necessario sequi debent<sup>73</sup>.

Il principio enunciato dalla pr. 9 della I parte dell'*Eth.*, secondo cui «quo plus *realitatis*, aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt»<sup>74</sup>, presenta un diretto riscontro con l'ep. IX a Simon De Vries del febbraio 1663:

nihil nobis evidentius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo a nobis concipiatur, & quo plus *realitatis*, aut esse aliquod ens habet, eo plura attributa ei sunt tribuenda<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> *Eth.* III, Aff. gen. def., Expl. (Geb. II, 204, 18-23): «Et quia essentia Mentis in hoc consistit (per Prop. 11. & 13. p. 2.), quod sui Corporis actualement existentiam affirmat, & nos per perfectionem ipsam rei essentiam intelligimus, sequitur ergo, quod Mens ad majorem, minoremve perfectionem transit, quando ei aliquid de suo corpore, vel aliqua ejus parte affirmare contingit, quod plus, minusve *realitatis* involvit, quam antea». Per uno studio specifico sull'*essentia* in Spinoza, sebbene tali interventi tendano a ricondurre l'interpretazione spinoziana nell'ambito della tradizione, oltre al già citato lavoro di Rivaud, si veda: P. DI VONA, *La definizione dell'essenza in Spinoza*, «Revue internationale de philosophie», XXXI, 1977, pp. 39-52. E, dello stesso autore, *Spinoza e i trascendentali*, Napoli, Morano 1977.

<sup>72</sup> Per il rapporto *definitio-essentia*, cfr. TI (Geb. II, 34, 29-31): «Definitio ut dicatur perfecta, debet intimam essentiam rei explicare, & cavere, ne ejus loco propria quaedam usurpemus»; BT, I, capp. 7, 9, 10; ep. IX a S. De Vries (Geb. IV, 42, 28-44, 16); ep. XXXIV a Hudde del 7.1.1666 (Geb. IV, 179, 18-19); *Eth.* I, sch. 2, pr. 8 (Geb. II, 50, 21-51, 21).

<sup>73</sup> *Eth.* I, dem., pr. 16 (Geb. II, 60, 22-30). L'*essentia* coincide in Dio con la *potentia*: «Dei potentia est ipsa ipsius essentia» (*Eth.* I, pr. 34: Geb. II, 76, 36).

<sup>74</sup> *Eth.* I, pr. 9 (Geb. II, 51, 23-24).

<sup>75</sup> Geb. IV, 45, 1-3.

Qui Spinoza non identifica solo l'*ens* e la *substantia* — «substantiam (sive ens)»<sup>76</sup> — ma anche la *realitas* con l'*esse*. La proporzionalità degli attributi al grado di *realitas* di ogni sostanza è solo il caso particolare di una regola universale secondo cui più una cosa ha di *esse*, più possiede di *perfectio*<sup>77</sup>.

L'interscambiabilità degli attributi (principi ontologici della sostanza e della sua stessa intellegibilità) con la *substantia* — «substantias, sive quod idem est (per Defin. 4) earum attributa»<sup>78</sup> — non si oppone all'unità ontologica della *substantia* stessa ma, al contrario, la costituisce:

Ex his apparet, quod, quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia, sive duas diversas substantias constituere; [...] sed unumquodque realitatem, sive esse substantiae exprimit. Longe ergo abest, ut absurdum sit, uni substantiae plura attributa tribuere; quin nihil in natura clarius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi, & quo plus realitatis, aut esse habeat, eo plura attributa, quae & necessitatem, sive aeternitatem, & infinitatem exprimunt, habeat; & consequenter nihil etiam clarius, quam quod ens absolute infinitum necessario sit definiendum (ut Defin. 6. tradidimus) ens, quod constat infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam certam essentiam exprimit<sup>79</sup>.

Nell'Eth. è anche affermata l'equivalenza di *perfectio* e *potentia*<sup>80</sup>; poiché «Posse non existere impotentia est, & contra posse existere potentia est»<sup>81</sup>, «quo plus *realitatis* alicujus rei naturae competit, eo plus virium a se habere, ut existat»<sup>82</sup>.

La *substantia, causa sui*, ha in sé la sua stessa *perfectio*, e l'*essentia* coincide con l'*existentia*:

Contra, quicquid substantia perfectionis habet, nulli causae externae debetur; quare ejus etiam existentia ex sola ejus natura sequi debet, quae proinde nihil aliud est, quam ejus essentia. Perfectio igitur rei existentiam non tollit, sed contra ponit; imperfectio autem contra eandem tollit, adeoque de nullius rei existentia certiores

<sup>76</sup> Geb. IV, 44, 17.

<sup>77</sup> L'uso di questa regola è stato suggerito a Spinoza da Descartes, come testimoniano ampiamente i PP. Tuttavia essa assume una funzione che non aveva in Descartes poiché è utilizzata per «costruire» l'*essentia* stessa di Dio che diventa, in tal modo, perfettamente intelligibile.

<sup>78</sup> Eth. I, pr. 4, dem. (Geb. II, 47, 30-48, 1); cfr. pure: ep. IX a S. De Vries (Geb. IV, 46, 24); Eth. I, pr. 19, dem.; pr. 20, cor. 2.

<sup>79</sup> Eth. I, pr. 10, sch. (Geb. II, 52, 2-17).

<sup>80</sup> Per un'esposizione del concetto di *potentia* in Spinoza cfr. G. DELEUZE, op. cit., pp. 134 sgg.: «Toute l'Ethique se presente comme une théorie de la puissance, par opposition à la morale comme théorie des devoirs» (p. 143).

<sup>81</sup> Eth. I, pr. 11, al. (Geb. II, 53, 29-30).

<sup>82</sup> Eth. I, pr. 11, sch. (Geb. II, 54, 5-7).

esse possumus, quam de existentia Entis absolute infiniti, seu perfecti, hoc est, Dei. Nam quandoquidem ejus essentia omnem imperfectionem secludit, absolutamque perfectionem involvit, eo ipso omnem causam dubitandi de ipsius existentia tollit, summamque de eadem certitudinem dat, quod mediocriter attendenti perspicuum fore credo<sup>83</sup>.

Essendo *realitas absolute infinita*, Dio è altresì *potentia absolute infinita*: è così stabilita l'identità di *essentia* e *potentia*, di *essentia infinite infinita* e *potentia infinite infinita*, di questa stessa *potentia* e della *necessitas absoluta existendi*. In virtù di questa identità, può applicarsi al rapporto tra *essentia* ed *existentia* la regola della proporzionalità stabilita dalla pr. 9 tra la quantità di *essentia* e la quantità degli attributi. Se la *perfectio* riguarda ciò che è reale, nessuna *realitas* appartiene a ciò che è *contingens*<sup>84</sup>:

Ex praecedentibus clare sequitur, res summa perfectione a Deo fuisse productas: quandoquidem ex data perfectissima natura necessario secutae sunt. Neque hoc Deum ullius arguit imperfectionis; ipsius enim perfectio hoc nos affirmare coëgit. Imo ex hujus contrario clare sequeretur (ut modo ostendi), Deum non esse summe perfectum; nimirum quia, si res alio modo fuissent productae, Deo alia natura esset tribuenda, diversa ab ea, quam ex consideratione Entis perfectissimi coacti sumus ei tribuere<sup>85</sup>.

Nell'ep. XIX a Blyenbergh del 5 gennaio 1665, la *perfectio* di una *res* viene considerata coestensiva con la sua *essentia*, anzi essa «nihil aliud est»:

novimus quicquid est, in se consideratum sine respectu ad aliud quid, perfectionem includere, quae sese eo usque in quacunque re extendit, quo se extendit ipsa rei essentia: nam essentia etiam nihil aliud est. Sumo, exempli gratia, consilium, sive determinatam Adami voluntatem ad edendum de fructu prohibito: hoc consilium, sive illa determinata voluntas in se sola considerata tantum perfectionis includit, quantum realitatis exprimit; & hoc inde intelligi potest, nempe, quod in rebus nullam imperfectionem possimus concipere, nisi ad alias res attendamus, quae plus habent realitatis<sup>86</sup>.

Confondendo l'*imaginatio* con l'*intellectus*, ignari delle cose e della propria natura, gli uomini credono che vi sia un ordine nelle cose e preferiscono l'ordine alla confusione, «quasi ordo aliquid in natura praeter respectum ad

<sup>83</sup> Eth. I, pr. 11, sch. (Geb. II, 54, 24-34).

<sup>84</sup> Cfr. Eth. I, pr. 33, sch. (Geb. II, 74, 2-3): «Quoniam his luce meridiana clarius ostendi, nihil absolute in rebus dari, propter quod contingentes dicantur».

<sup>85</sup> Geb. II, 74, 20-27.

<sup>86</sup> Geb. IV, 89, 1-10.

nostram imaginationem esset»<sup>87</sup>; essi creano così *entia imaginationis* in base ai quali giudicano le cose, considerando perfetto ciò che è a loro utile e imperfetto ciò che ripugna alla natura umana:

Solent enim multi sic argumentari. Si omnia ex necessitate perfectissimae Dei naturae sunt consecuta, unde ergo tot imperfectiones in natura ortae? Videlicet, rerum corruptio ad faectorem usque, rerum deformitas, quae nauseam moveat, confusio, malum, peccatum &c. Sed, ut modo dixi, facile confutantur. Nam rerum perfectio ex sola earum natura, & potentia est aestimanda, nec ideo res magis, aut minus perfectae sunt, propterea quod hominum sensum delectant, vel offendunt, quod humanae naturae conducunt, vel quod eidem repugnant<sup>88</sup>.

Contro il pregiudizio finalistico insito nel concetto tradizionale di *perfectio*, Spinoza stabilisce: «Per *realitatem*, & *perfectionem* idem intelligo»<sup>89</sup>. Elemento privo di determinazione ontologica che non indica «nil nisi *imperfectum*», l'*imperfectio* si rivela solo dal paragone di una cosa con un'altra e non si manifesta senza un confronto. Poiché «Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum»<sup>90</sup>, le idee si distinguono a seconda della *realitas* contenuta in ognuna:

Attamen nec etiam negare possumus, ideas inter se, ut ipsa objecta, differre, unamque alia praestantiorum esse, plusque realitatis continere, prout objectum unius objecto alterius praestantius est, plusque realitatis continet<sup>91</sup>.

Se il grado di virtù di un'anima dipende dal grado della sua conoscenza e questo dal grado di *perfectio* del corpo a cui è unito, l'uomo può giungere alla suprema *virtus* o *perfectio* che consiste nella conoscenza del terzo genere poiché ogni *idea adaequata* in lui è identica all'*idea adaequata* in Dio:

<sup>87</sup> Geb. II, 82, 8-9.

<sup>88</sup> Geb. II, 83, 17-26.

<sup>89</sup> Geb. II, 85, 15. Si condivide in generale l'opinione di Misrahi che individua nell'idea di «*désir*» uno dei temi unificatori dello spinozismo benché egli insista sulle suggestioni assiologiche implicate dall'identità di *perfectio* e *realitas*: «L'Appendice I, était le fondement ontologique de ce système 'axiologique' que définit la Préface IV, système dont nous savons qu'il est le souci essentiel de Spinoza. Or ce système ne consiste en rien d'autre qu'en l'approfondissement de cette identité de la réalité et de la perfection qui fonde toute la doctrine de la vertu» (R. MISRAHI, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris-Londres-New York, Gordon & Breach 1972, p. 293). «La perfection, c'est-à-dire la vertu, c'est l'action même et la puissance. Et comme le fondement de cette vertu et son sol c'est le Désir, le contenu total de la perfection et pour ainsi dire le souverain bien, c'est le Désir même comme puissance véritable d'exister» (pp. 229-300).

<sup>90</sup> Eth. II, pr. 7 (Geb. II, 89, 21-22).

<sup>91</sup> Eth. II, sch., pr. 13 (Geb. II, 96, 32-97, 3).

Omnis idea, quae in nobis est absoluta, sive adaequata, & perfecta, vera est. Demonstratio. Cum dicimus, dari in nobis ideam adaequatam, & perfectam, nihil aliud dicimus (per Coroll. Prop. 11. hujus), quam quod in Deo, quatenus nostrae Mentis essentiam constituit, detur idea adaequata, & perfecta, & consequenter (per Prop. 32. hujus), nihil aliud dicimus, quam quod talis idea sit vera<sup>92</sup>.

La *veritas* è dunque per Spinoza *index sui* — «Sane sicut lux seipsam, & tenebras manifestat, sic veritas norma sui, & falsi est»<sup>93</sup> — e un'idea vera in noi è un'idea *adaequata* in Dio: «veram namque habere ideam, nihil aliud significat, quam *perfecte*, sive optime rem cognoscere»<sup>94</sup>. Se *perfectio* e *realitas* coincidono, alla *realitas* non compete né errore né vizio e la sua natura è eterna e immutabile, necessaria e regolata da leggi divine:

Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem, & ubique una, eademque ejus virtus, & agendi potentia, hoc est, naturae leges, & regulae, secundum quas omnia fiunt, & ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique, & semper eadem, atque adeo una, eademque etiam debet esse ratio rerum quaecumque naturam intelligendi, nempe per leges, & regulas naturae universales<sup>95</sup>.

L'*actio* conseguente all'*adaequatio idearum*, aumenta la *potentia* dell'uomo, cosicché l'anima agisce in quanto ha *ideae adaequatae* e patisce in quanto ha *ideae inadaequatae*<sup>96</sup>:

Videmus itaque Mentem magnas posse pati mutationes, & jam ad majorem, jam autem ad minorem perfectionem transire, quae quidem passiones nobis explicant affectus Laetitiae & Tristitiae. Per Laetitiam itaque in sequentibus intelligam passionem, qua Mens ad majorem perfectionem transit. Per Tristitiam autem passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem<sup>97</sup>.

La *perfectio* è quindi *potentia cogitandi* che si accresce e diminuisce a seconda della passione da cui la *mens* è affetta; in questo senso:

II. Laetitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem. III. Tristitia est hominis transitio a majore ad minorem perfectionem. Explicatio. Dico transitionem. Nam Laetitia non est ipsa perfectio. Si enim homo cum per-

<sup>92</sup> Geb. II, 116, 19-26.

<sup>93</sup> Eth. II, pr. 43 sch., (Geb. II, 124, 15-16).

<sup>94</sup> Geb. II, 124, 7-9.

<sup>95</sup> Geb. II, 138, 11-18.

<sup>96</sup> In questo senso la *virtus* è la *potentia* di cui l'essere dispone: «Quicquid Corporis nostri agendi potentiam auget, vel minuit, juvat, vel coërcet, ejusdem rei idea Mentis nostrae cogitandi potentiam auget, vel minuit, juvat, vel coërcet». (Geb. II, 148, 24-26).

<sup>97</sup> Geb. II, 148, 31-149, 4.

fectione, ad quam transit, nasceretur, ejusdem absque Laetitiae affectu compos esset; quod clarius apparet ex Tristitiae affectu, qui huic est contrarius. Nam quod Tristitia in transitione ad minorem perfectionem consistit, non autem in ipsa minore perfectione, nemo negare potest, quandoquidem homo eatenus contristari nequit, quatenus alicujus perfectionis est particeps. Nec dicere possumus, quod Tristitia in privatione majoris perfectionis consistat; nam privatio nihil est; Tristitiae autem affectus actus est, qui propterea nullus alius esse potest, quam actus transeundi ad minorem perfectionem, hoc est, actus quo hominis agendi potentia minuitur, vel coërcetur (vide Schol. Prop. 11. hujus)<sup>98</sup>.

Nella ricostruzione della storia del concetto di *perfectio*, affrontata nella IV parte dell'Eth., Spinoza afferma che inizialmente il termine aveva il significato di «condotto a fine, compiuto», indicava il raggiungimento di uno scopo e implicava una valenza finalistica, tanto che *perfectus* e *imperfectus* si potevano attribuire a qualcosa solo qualora se ne conoscesse il fine:

Qui rem aliquam facere constituit, eamque perfecit, rem suam perfectam esse, non tantum ipse, sed etiam unusquisque, qui mentem Auctoris illius operis, & scopum recte noverit, aut se novisse crediderit, dicet. Ex. gr. si quis aliquod opus (quod suppono nondum esse peractum) viderit, noveritque scopum Auctoris illius operis esse domum aedificare, is domum imperfectam esse dicet, & contra perfectam, simulatque opus ad finem, quem ejus Auctor eidem dare constituerat, perductum viderit. Verum si quis opus aliquod videt, cujus simile nunquam viderat, nec mentem opificis novit, is sane scire non poterit, opusne illud perfectum, an imperfectum sit. Atque haec videtur prima fuisse horum vocabulorum significatio<sup>99</sup>.

La critica al finalismo si connette strettamente alla polemica contro i termini universali:

Sed postquam homines ideas universales formare, & domuum, aedificiorum, turrium, &c. exemplaria excogitare, & alia rerum exemplaria aliis praeferre inceperunt, factum est, ut unusquisque id perfectum vocaret, quod cum universali idea, quam ejusmodi rei formaverat, videret convenire, & id contra imperfectum, quod cum concepto suo exemplari minus convenire videret, quanquam ex opificis sententia consummatum plane esset. Nec alia videtur esse ratio, cur res naturales etiam, quae scilicet humana manu non sunt factae, perfectas, aut imperfectas vulgo appellent; solent namque homines tam rerum naturalium, quam artificialium ideas formare universales, quas rerum veluti exemplaria habent, & quas naturam (quam nihil nisi alicujus finis causa agere existimant) intueri credunt, sibi exemplaria proponere. Cum itaque aliquid in natura fieri vident, quod cum concepto exemplari, quod rei ejusmodi

<sup>98</sup> Geb. II, 191, 1-17.

<sup>99</sup> Geb. II, 205, 16-206, 2.

habent, minus convenit, ipsam naturam tum defecisse, vel peccavisse, remque illam imperfectam reliquisse, credunt. Videmus itaque homines consuevisse, res naturales perfectas, aut imperfectas vocare, magis ex praejudicio, quam ex earum vera cognitione<sup>100</sup>.

Contro la trascendentalità dell'ente, Spinoza riconduce tutti gli individui «ad unum genus, quod generalissimum appellatur», «nempe ad notionem entis, quae ad omnia absolute Naturae individua pertinet»<sup>101</sup> e che permette di stabilire la maggiore o minore *entitas seu realitas* di ciascuno. Tuttavia:

Perfectio igitur, & imperfectio revera modi solummodo cogitandi sunt, nempe notiones, quas fingere solemus ex eo, quod ejusdem speciei, aut generis individua ad invicem comparamus: & hac de causa supra (Defin. 6 p. 2) dixi me per realitatem, & perfectionem idem intelligere<sup>102</sup>.

Così pure, ma a proposito di altri termini, nell'ep. XXXII a Oldenburg del 20 novembre 1665 Spinoza afferma:

attamen prius monere velim, me Naturae non tribuere pulchritudinem, deformitatem, ordinem, neque confusionem. Nam res non, nisi respective ad nostram imaginationem, possunt dici pulchrae, aut deformes, ordinatae, aut confusae<sup>103</sup>.

Bellezza e perfezione quindi non sono concetti assoluti; ma nei CM, dove non indicava una qualità dell'oggetto, la *perfectio* significava la stessa natura o *essentia*<sup>104</sup>. Nel 1666, scrivendo da Woorburg a Hudde, Spinoza ribadiva la coincidenza di *perfectio* ed *esse* e la definizione di *imperfectio* come privazione di *esse*:

In quinta solummodo praesupposui, perfectionem in τω esse, & imperfectionem in privatione τού esse consistere. Dico privationem; quamvis enim ex. gr. extensio de se cogitationem neget, nulla tamen hoc ipsum in ea est imperfectio. Hoc vero, si nimirum extensione destitueretur, in ea imperfectionem argueret, ut revera fieret, si esset determinata, similiter si duratione, situ &c. careret<sup>105</sup>.

In quegli anni Spinoza, insistendo nell'Eth. sulla valenza filosofica del termine *perfectio*, ne stabiliva limiti e connessioni:

Bonum, & malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt, praeter cogitandi modos, seu notiones, quas forma-

<sup>100</sup> Geb. II, 206, 2-21.

<sup>101</sup> Geb. II, 207, 23-25.

<sup>102</sup> Geb. II, 207, 18-22.

<sup>103</sup> Geb. IV, 170, 7-11.

<sup>104</sup> Cfr. CM (Geb. I, 249, 4-6).

<sup>105</sup> Geb. IV, 184, 32-185, 3.

mus ex eo, quod res ad invicem comparamus. [...] Deinde homines perfectiores, aut imperfectiores dicemus, quatenus ad hoc idem exemplar magis, aut minus accedunt. Nam apprime notandum est, cum dico, aliquem a minore ad maiorem perfectionem transire, & contra, me non intelligere, quod ex una essentia, seu forma in aliam mutatur. [...] sed quod ejus agendi potentiam, quatenus haec per ipsius naturam intelligitur, augeri, vel minui concipimus<sup>106</sup>.

Ma finalmente, nel passo finale della prefazione al IV libro egli chiarisce il senso attribuito all'identità di *perfectio* e *realitas*:

Denique per perfectionem in genere realitatem, uti dixi, intelligam, hoc est, rei cujuscunque essentiam, quatenus certo modo existit, & operatur, nulla ipsius durationis habita ratione<sup>107</sup>.

In una prima istanza definitoria, per *perfectio* e *imperfectio* si intendono quindi quei nomi, ossia quelle *notiones* che gli uomini creano paragonando tra loro individui dello stesso genere; sul terreno dell'adeguatezza reale invece, *perfectio* è l'*essentia* di una cosa in quanto esiste ed opera in una determinata maniera. Se per *perfectio* e *essentia* Spinoza indica la *realitas* ossia l'*esse*, l'*essentia* è — lo si è già visto — *virtus* o *potentia*:

Per virtutem, & potentiam idem intelligo, hoc est (per Prop. 7. p. 3) virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia, seu natura, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi<sup>108</sup>.

Il raggiungimento della *beatitudo* dunque passa attraverso il 'perfezionamento' dell'*intellectus*:

In vita itaque apprime utile est, intellectum, seu rationem, quantum possumus, perficere, & in hoc uno summa hominis felicitas, seu beatitudo consistit; quippe beatitudo nihil aliud est, quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur: at intellectum perficere nihil etiam aliud est, quam Deum, Deique attributa, & actiones, quae ex ipsius naturae necessitate consequuntur, intelligere. Quare hominis, qui ratione ducitur, finis ultimus, hoc est, summa Cupiditas, qua reliquas omnes moderari studet, est illa, qua fertur ad se, resque omnes, quae sub ipsius intelligentiam cadere possunt, adaequate concipiendum<sup>109</sup>.

<sup>106</sup> Eth. IV, praef. (Geb. II, 208, 8-11; 22-27; 28-209, 1).

<sup>107</sup> Geb. II, 209, 1-4.

<sup>108</sup> Geb. II, 210, 19-23. «La vertu conçue traditionnellement comme la recherche du bien, c'est rien d'autre, en vérité, que l'essence c'est-à-dire la réalité de l'homme, puisque cette réalité est précisément la poursuite du "bien" c'est-à-dire en dernière analyse l'effort pour conserver son être, qui est le Désir lui-même, ou l'existence en acte» (R. MISRAHI, *Le désir et la réflexion* cit., p. 291).

<sup>109</sup> Geb. II, 267, 2-13; cfr. pure Eth. IV, caput XXV (Geb. II, 273, 9-15).

Raggiungere la *perfectio* significa per l'uomo partecipare della natura divina in quanto egli diventa consapevole di esser parte di tutto l'Essere di cui segue l'ordine<sup>110</sup>:

Summa Mentis virtus est Deum cognoscere (per Prop. 28. p. 4), sive res tertio cognitionis genere intelligere (per Prop. 25. hujus); quae quidem virtus eo major est, quo Mens hoc cognitionis genere magis res cognoscit (per Prop. 24. hujus); adeoque qui res hoc cognitionis genere cognoscit, is ad summam humanam perfectionem transit, & consequenter (per 2. Affect. Defin.), summa Laetitia afficitur, idque (per Prop. 43. p. 2.) concomitante idea sui, suaeque virtutis, ac proinde (per 25. Affect. Defin.) ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, oritur acquiescentia<sup>111</sup>.

Il mondo vero e reale — non quello transeunte concepito nella *duratio* — segue dalla stessa necessità della natura divina; «sub specie aeternitatis» le cose sono concepite «per Dei essentiam, ut entia *realia*», tali cioè da implicare l'*existentia*<sup>112</sup>. È nell'alternanza di presenza e eternità, di corpo e di mente che si realizza la beatitudine umana come tensione dell'individuo verso la *perfectio* stessa:

Quod si Laetitia in transitione ad maiorem perfectionem consistit, beatitudo sane in eo consistere debet, quod Mens ipsa perfectione sit praedita<sup>113</sup>.

L'identità di *perfectio* e *realitas*, già stabilita da San Tommaso e Descartes, assume qui una particolare valenza filosofica dovuta da un lato all'impostazione stessa del sistema, dall'altro all'ambivalenza del lessico spinoziano: pur utilizzando la terminologia della tradizione filosofica e teologica, Spinoza ne mina profondamente i presupposti teorici<sup>114</sup>.

<sup>110</sup> «At superstitio id contra videtur statuere bonum esse, quod Tristitiam, & id contra malum, quod Laetitiam affert. Sed, ut jam diximus (vide Schol. Prop. 45. p. 4.), nemo, nisi invidus, mea impotentia, & incommodo delectatur. Nam quo majori Laetitia afficimur, eo ad maiorem perfectionem transimus; & consequenter eo magis de natura divina participamus, nec Laetitia unquam mala esse potest, quam nostrae utilitatis vera ratio moderatur. At qui contra Metu ducitur, & bonum, ut malum vitet, agit, is ratione non ducitur» (Geb. II, 275, 21-276, 3).

<sup>111</sup> Geb. II, 297, 15-23.

<sup>112</sup> Cfr. Eth. IV, pr. 4, dem.; V, pr. 39.

<sup>113</sup> Geb. II, 301, 11-13.

<sup>114</sup> Già Francesco Maria Spinelli nelle sue *Riflessioni* del 1733, polemizzando con Paolo Mattia Doria, accusava Spinoza di usare «nomi noti» «ad arbitrio» e con un significato lontano da quello tradizionale: pur utilizzando il linguaggio dei teologi, egli introduceva concetti del tutto contrari alla religione. Sulla questione si rimanda a E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Nota sulla diffusione della filosofia di Spinoza in Italia*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1963, p. 348. E, la stessa Giancotti Boscherini, nella sua introduzione al Lessico spinoziano: «Convinto della propria posizione antitetica nei confronti della cultura filosofica contemporanea, Spinoza si è trovato tuttavia a doversi servire di termini che avevano assunto nell'uso un significato che egli non

Il termine *perfectio* si delinea come *ratio cognoscendi*, mentre *realitas* è *ratio essendi*<sup>115</sup>: il raggiungimento del sommo bene o *perfectio humana*, ideale espresso sin dal TI e consistente nella conoscenza intellettuale di Dio, percorre tutta la produzione del filosofo olandese e ritorna, a volte con le medesime espressioni, nel TTP<sup>116</sup>. Se «libere agere» e «agere suae naturae necessitate» coincidono

---

condividendo, con tutta la difficoltà implicita nel dovere esprimere concetti nuovi con termini ai quali era legato un ben preciso valore semantico. In questa difficoltà è in gran parte la ragione dell'incomprensione del linguaggio spinoziano diffusa tra i suoi contemporanei e dopo di essi, come dimostrano anche gli sforzi che egli faceva per farsi intendere dai suoi corrispondenti» (*Lexicon Spinozanum*, a cura di E. Giancotti Boscherini, La Haye, Martinus Nijhoff 1970, p. XV). Watt sostiene che l'«ambivalent attitude» di Spinoza «to theological statements looks at time like an invitation to hypocrisy»; «At the same time, his attempt to separate philosophy and religious belief so fundamentally that they could never be in conflict was not entirely satisfactory, and the balance between his two attitudes to religious language is sometimes precarious» (A. J. WATT, *Spinoza's Use of Religious Language*, «The new Scholasticism», XLVI (1972), p. 307). E nell'introduzione al suo breve dizionario spinoziano, D. D. RUNES, (*Spinoza Dictionary*, New York, Philosophical Library 1951) afferma: «There are so many new concepts in his metaphysical web, but hardly a single new term or word. He borrowed his words from the Atomists of ancient Greece, the Stoics, the scholastic theologians, as well as from his Hebrew predecessors: Maimonides, Averroes, Crescas, and of course, the Frenchman Descartes» (p. VIII). Ancora più radicale il giudizio espresso da Robert Misrahi nel già citato *Le désir et la réflexion*, in cui si dimostra come l'ontologia della sostanza e dei modi significhi in realtà l'ateismo stesso: «Car il y a ambiguïté dès lors qu'un langage philosophique comme celui de Spinoza reprend à peu près tous les termes de la philosophie religieuse traditionnelle en les vidant en fait de tout leur contenu traditionnel. Et il y a ambiguïté aussi, dès lors qu'on est conscient, comme Spinoza, de l'existence d'un problème urgent du langage, et qu'on lui donne la solution effectivement spinoziste en pleine connaissance de cause» (p. 187).

<sup>115</sup> Il concetto di *ratio* introduce una determinazione causale in quanto indica la legge universale secondo cui si scandiscono gli eventi della natura. Secondo Antonio Banfi, Spinoza risolve i rapporti dell'essere nelle pure relazioni teoretiche, il fondamento reale nel principio razionale; abbandonando l'«astrattezza dogmatica» delle entità intelligibili degli scolastici, egli parte dall'origine razionale della natura e ritiene che il pensiero agisca secondo le assolute leggi della ragione: «la causa è identificata alla *ratio* e in ciò si è sciolta da ogni elemento di empiricità. Ciò è possibile appunto perché nella scienza il concetto fisico di causa è stato risolto nella necessità funzionale dei rapporti matematici. [...] Nel concetto di Sostanza, considerato nella sua razionale purezza, non è posto un principio in sé al di fuori della realtà determinata empirica, ma la legge razionale dell'empiricità stessa» (A. BANFI, *Spinoza e il suo tempo*, Firenze, Vallecchi 1969, pp. 238-239).

<sup>116</sup> «Dès le début du Traité théologico-politique, Spinoza exprime sa préférence pour la religion philosophique, religion naturelle, connaissance par notions communes à partir de l'idée de Dieu contenue objectivement dans notre entendement, dont la vérité transforme notre mode d'existence». (S. ZAC, *Spinoza et le langage*, «Giornale critico della filosofia italiana», LVI (1977), pp. 622-623). A proposito della «unità» e «permanence» della dottrina di Spinoza in tutte le sue opere come condizione dell'esistenza stessa del 'sistema', si veda R. MISRAHI, *Le Système de la joie dans la philosophie de Spinoza*, ivi, pp. 458-477.

no<sup>117</sup>, allora la *realitas-perfectio* consiste nell'essere che agisce ed opera senza altro scopo che quello di manifestare la *potentia* dell'unico essere. La catena di identità stabilita tra i termini *esse*, *entitas*, *potentia* ed *essentia*<sup>118</sup>, riproponendo da un lato l'identità di *perfectio* e *realitas*, presuppone dall'altro l'unità della *substantia* e il suo coincidere con la natura-Dio<sup>119</sup>. Se la *perfectio* di ciascuna *res* consiste nell'*essentia*, ogni cosa riconduce alla *perfectio* divina in base al principio, più volte espresso, che la perfezione dell'effetto dipende dalla perfezione della causa e quanta più perfezione implica un effetto, tanto più esprime la perfezione della causa<sup>120</sup>. L'ordine e la connessione delle cose è identico all'ordine e alla connessione delle idee<sup>121</sup>, ma il mondo delle cose singole visibili è l'universo del cambiamento e della durata, della corruttibilità e della morte; fisse ed eterne sono le essenze<sup>122</sup> e, per quanto attiene all'uomo, l'*intellectus* che, adeguata-

<sup>117</sup> «Concludimus itaque, Deum non nifi ex captu vulgi, & ex solo defectu cogitationis tanquam legislatorem aut principem describi, & justum, misericordem, &c. vocari, Deumque revera ex solius suae naturae, & perfectionis necessitate agere, & omnia dirigere, & ejus denique decreta, & volitiones aeternas esse veritates, semperque necessitatem involvere» (Geb. III, 65, 28-33).

<sup>118</sup> Non potendo in questa sede approfondire il tema dell'influenza esercitata sui contemporanei dall'identità di *perfectio-essentia-potentia-virtus-beatitudo*, vorrei solo segnalare, per quanto riguarda il rapporto Spinoza-Tschirnhaus su questi temi, il cauto intervento di J. P. WURZ, *L'éthique et le concept de Dieu chez Tschirnhaus: l'influence de Spinoza*, in *Spinoza's Political and theological Thought*, ed. by C. De Deugd, Amsterdam-Oxford-New York, North-Holland Publishing Company 1984, pp. 230-242.

<sup>119</sup> Da questo punto di vista, l'infinità degli attributi è l'espressione dell'infinità della ragione che non può esaurirsi nel dato empirico, "e gli attributi si specificano a loro volta nei modi eterni ed infiniti che sono le categorie supreme implicite alla natura stessa degli attributi e dominano e connettono i modi finiti, le essenze individuali, come le leggi che fondano la loro validità razionale. La Sostanza, da questo punto di vista, è l'universale sistematicità della ragione, che ha la sua attualità nella totalità infinita del reale, ed è la connessione universalmente autonoma in cui i modi finiti della realtà hanno l'assoluta validità del loro essere stesso» (A. BANFI, op. cit., p. 239.). Per alcune diverse interpretazioni dell'identità di *perfectio* e *realitas* cfr. FLØISTAD, *Reality or perfection*, in *Speculum Spinozanum 1677-1977*, London, Henley and Boston, Routledge & Kegan Paul 1978, pp. 165-169.

<sup>120</sup> Tale affermazione risulta da una considerazione quantitativa del concetto di perfezione che va riferito anzitutto al rapporto sostanza-attributi: «Causation is seen to be a universal category, which legitimizes the concept of self-cause; and perfection is handled in a purely quantitative way (as is required by Galileo's own concept of analysis) which legitimizes the introduction of attributes as orders of causality corresponding to the quantitative levels of reality or perfection» (L. C. RICE, *Methodology and modality in the first part of Spinoza's Ethics*, in *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*, ed. by J. V. Van der Bend, Assen, van Gorcum & C. 1974, p. 153).

<sup>121</sup> Cfr. E. E. HARRIS, *The order and connexion of ideas*, in *Spinoza on Knowing, Being and Freedom* cit., pp. 103-113.

<sup>122</sup> Per le «*res fixae & aeternae*», oltre alle diverse interpretazioni riportate qui alla nota 29, si veda in G. T. RICHTER, *Spinozas Philosophische Terminologie*, Leipzig, Verlag Johann Ambrosius

mente perfezionato, conduce alla suprema conoscenza e all'amore intellettuale di Dio, cioè alla libertà, alla salvezza e alla beatitudine. La *substantia*, unica e assolutamente infinita, priva di negazione o limitazione alcuna, non contiene *imperfectio* se con questo termine si intende un vuoto da colmare, un difetto o un limite<sup>123</sup>, così come, in senso assoluto, non si può dire che esistano, se non come *modi cogitandi* o piuttosto *imaginandi*, i concetti di bene, male, ordine, confusione, bellezza<sup>124</sup>, sacro e profano, semplici *entia rationis* che l'uomo costruisce confrontando le cose tra loro e attribuendo esistenza a ciò che è solo il prodotto della sua immaginazione<sup>125</sup>. Così nel TTP, riprendendo un tema già affrontato nel TI, Spinoza afferma:

Ex quo sequitur nihil extra mentem absolute, sed tantum respective ad ipsam, sacrum aut profanum aut impurum esse<sup>126</sup>.

L'*intellectus*, la «melior pars nostri»<sup>127</sup>, emendato e perfezionato, rende possibile quella «transitio a minore ad maiorem perfectionem» di cui Spinoza aveva parlato nell'Eth. Egli partecipa al dibattito seicentesco intorno alla natura delle passioni in modo del tutto personale: l'uomo deve liberarsi dalle passioni non perché cattive — bene e male non esistono se non in quanto *modi imagi-*

---

Barth 1913, la II appendice dal titolo *Die Bedeutung der «res fixae et aeternae» in Spinozas Tractatus de Intellectus Emendatione*, pp. 117-121.

<sup>123</sup> Cfr. Ep. XXXV e XXXVI a Hudde e Ep. LIV a Boxel.

<sup>124</sup> Cfr. Ep. XXXII a Oldenburg.

<sup>125</sup> Nella sezione dedicata a Spinoza del suo *La critica del finalismo nella cultura cartesiana*, Firenze, Le Monnier 1967, E. DE ANGELIS rintraccia come precedenti della concezione spinoziana di bene e di male, di perfetto ed imperfetto, «una gran quantità di testi di tradizione aristotelica», tra cui cita Maimonide, San Tommaso e Suarez, ma conclude: «Pur utilizzando ampiamente un patrimonio di pensiero appartenente ad una lunga tradizione, [...] Spinoza poteva vantare la novità della sua dottrina morale, pur riconoscendo i suoi debiti verso altri filosofi» (pp. 140-141). Sull'argomento cfr. anche P. SIWEK, *La finalité dans la philosophie de Spinoza*, in *Proceedings of the tenth International Congress of Philosophy*, ed. by E. W. Beth, Amsterdam, H. J. Pos and J. H. HOLLAK 1948, pp. 1136-1141. In generale per gli *entia rationis* in Spinoza, oltre ai noti lavori critici ed interpretativi cui non è il caso qui di rinviare, si veda D. SAVAN, *Spinoza and language*, in «The philosophical review», 1958, pp. 212-225, ripreso e discusso da G. H. R. PARKINSON, *Language and Knowledge in Spinoza*, «Inquiry», XII (1969), pp. 15-40.

<sup>126</sup> Geb. III, 160, 30-32.

<sup>127</sup> Cfr. TTP, cap. V (Geb. III, 59, 29). Analizzando le fonti di questa particolare dottrina Couchoud individua nella *Guida* di Mosé Maimonide, che Spinoza possedeva nella sua biblioteca, l'idea della perfezione dell'intelletto come fine supremo della vita umana; nei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo, la convinzione che lo scopo ultimo è «tout autant la perfection de l'amour que la perfection de l'intelligence»; nel *De causa, principio et uno*, di Giordano Bruno ritrova il concetto espresso nel BT che il fine della filosofia è la conoscenza dell'unità delle cose (B. COUCHOUD, *Benoît de Spinoza*, Paris, 1902, pp. 7-13).

*nandi* — ma perché sottomettono l'uomo alla forza delle cause esteriori privandolo della conoscenza suprema che sola gli permette di realizzare il paradiso, di raggiungere la beatitudine, come si legge nell'*Eth.*, o la «vera vita» come è definita nel TTP. L'approccio spinoziano a quest'ultimo tema non si situa nel TTP in un orizzonte religiosamente definito, ma implica una valenza gnoseologica:

Cum melior pars nostri sit intellectus, certum est, si nostrum utile revera quærere velimus, nos supra omnia debere conari, ut eum quantum fieri potest, perficiamus; in ejus enim perfectione summum nostrum bonum consistere debet. Porro quoniam omnis nostra cognitio, & certitudo, quæ revera omne dubium tollit, a sola Dei cognitione dependet, tum quia sine Dei nihil esse, neque concipi potest, tum etiam, quia de omnibus dubitare possumus, quam diu Dei nullam claram, & distinctam habemus ideam, hinc sequitur, summum nostrum bonum, & perfectionem a sola Dei cognitione pendere &c. Deinde cum nihil sine Deo nec esse, nec concipi possit, certum est, omnia, quæ in natura sunt, Dei conceptum, pro ratione suæ essentiae suæque perfectionis involvere, atque exprimere, ac proinde nos, quo magis res naturales cognoscimus, eo majorem, & perfectiorem Dei cognitionem acquirere; vel (quoniam cognitio effectus per causam nihil aliud est, quam causæ proprietatem aliquam cognoscere) quo magis res naturales cognoscimus, eo Dei essentiam (quæ omnium rerum causa est) perfectius cognoscere; atque adeo tota nostra cognitio, hoc est, summum nostrum bonum, non tantum a Dei cognitione dependet, sed in eadem omnino consistit: quod etiam ex hoc sequitur, quod homo pro natura, & perfectione rei, quam præ reliquis amat, eo etiam perfectior est, & contra: adeoque ille necessario perfectissimus est, & de summa beatitudine maxime participat, qui Dei, entis nimirum perfectissimi, intellectualem cognitionem supra omnia amat, eademque maxime delectatur. Huc itaque nostrum summum bonum, nostraque beatitudo redit, in cognitionem scilicet & amorem Dei<sup>128</sup>.

Il passo ripropone nelle argomentazioni e nella terminologia, tematiche già svolte altrove, ma qui, inserite nell'analisi della legge naturale e divina, introducono il dibattito sulle tesi politiche successive. La legge divina naturale non esige riti, cioè azioni concepite come 'buone' soltanto per 'istituzione':

Quæ autem ex solo mandato, & instituto bona sunt, vel ex eo, quod alicujus boni sint repræsentamina, ea nostrum intellectum perficere nequeunt, nec aliud, nisi meræ umbræ sunt, nec inter actiones, quæ quasi proles, aut fructus intellectus, & sanæ mentis sunt, numerari possunt<sup>129</sup>.

Il lume naturale infatti non esige nulla che non sia raggiungibile tramite il lume naturale stesso, «sed id tantum, quod nobis clarissime indicare potest,

<sup>128</sup> Geb. III, 59, 29-60, 20.

<sup>129</sup> Geb. III, 62, 12-16.

bonum, sive medium ad nostram beatitudinem esse»<sup>130</sup>. Il sommo bene e perfezione consiste dunque nel terzo genere di conoscenza, nella possibilità di comprendere le leggi immutabili ed eterne della natura cui neanche Dio può sottrarsi senza annullare e distruggere se stesso completamente.

La critica dell'idea di infinito e di perfetto ci dà la misura dello scarto che nella teodicea, più ancora forse che nella psicologia, separa Spinoza da Descartes. E benché Descartes parli di 'gradi' della conoscenza, termine a cui Spinoza sostituisce quello di 'generi' che introduce l'idea di una perfezione relativa ad ognuno di essi — e qui la questione terminologica diviene filosofico-interpretativa — nell'opera di Spinoza si assiste ad una «dissoluzione» del problema stesso della teodicea che in qualche modo annuncia l'«infondabilità» di questa stabilita poi da Kant<sup>131</sup>.

<sup>130</sup> Geb. III, 62, 10-12.

<sup>131</sup> L'Appendice della I parte dell'Eth. e la Prefazione alla IV sono estremamente significative da questo punto di vista: «E perché la teodicea di Spinoza sia compiuta (ma meglio sarebbe qualificarla come una dissoluzione pura e semplice, del problema stesso della teodicea), bastava aggiungere anche la conclusione a cui Descartes era pervenuto nella IV Meditazione: se per noi è certamente 'privazione', il male è però mera *negazione* rispetto a Dio. Così, anche in quest'altro modo Spinoza veniva a generalizzare una posizione che Descartes aveva sostenuto solo limitatamente (limitatamente al male 'morale', nella fattispecie)» (S. LANDUCCI, *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli, Bibliopolis 1986, pp. 26-27).