

EXPERIENTIA NELLA FILOSOFIA DI SPINOZA

PINA TOTARO

*What is the subject of our thought?
Experience! Nothing else.¹*

«Est [...] ratio sine experientia velut navis sine rectore fluctuans» scrive Étienne Chauvin nel suo *Lexicon philosophicum*,² trasferendo l'accostamento di *ratio* ed *experientia* dal piano della filosofia naturale a quello della filosofia morale. In una delle metafore tra le più adottate nella trattazione delle passioni tra Cinquecento e Seicento, la famiglia lessicale dei termini *fluctuatio*, *fluctuare* assume un ruolo di tutto rilievo: «Mare igitur anima hominum est», afferma ad esempio Agostino Mascardi;³ l'anima umana è generalmente *flottante* tra un affetto e l'altro ad esso contrario secondo il domenicano Nicolas Coeffeteau,⁴ mentre gli uomini tutti, a giudizio di Spinoza, in balia di una fortuna quanto mai incerta, «inter spem metumque misere fluctuant».⁵ *Haesitatio animi* definisce Chauvin la *fluctuatio*, quasi una sorta di

¹ H. ARENDT, *The recovery of the public world*, ed. M. A. Hill, New York, St. Martin Press, 1979, p. 308. Il passo è citato in K. T. TENNENBAUM, *Esperienza e pensiero in tempi oscuri*, «Micro-mega», 4-2000, p. 226.

² É. CHAUVIN, *Lexicon Philosophicum*, Leovardiae, excudit Franciscus Halma, 1713² (rist. anast. Düsseldorf, Stern-Verlag Janssen & Co. 1967), p. 229.

³ A. MASCARDI, *Romanae Dissertationes de affectibus sive perturbationibus animi & Ethicae Prolusiones*, Mediolani, ex typographia Francisci Vigoni, 1667 (Parisiis, apud Sebastianum Cra-moisy, 1639¹), p. 31.

⁴ F. N. COEFFETEAU, *Tableau des Passions humaines, de leurs causes et de leurs effets*, Édition nouvelle, revue & augmentée, Paris, chez Nicolas De La Vigne, 1648, pp. 162-163.

⁵ B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, in *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg, C. Winters Universitätsbuchhandlung, 1925 (rist. anast. 1972), 4 voll., III, p. 5. Nel presente saggio, all'indicazione del volume degli *Opera* di Spinoza (SO) seguirà il numero della pagina e della riga cui si riferisce la citazione; le singole opere saranno indicate in forma abbreviata con le seguenti sigle: KV (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 F. Mignini, L'Aquila, Japadre, 1986); TIE (*Tractatus de intellectus emendatione*); E (*Ethica ordine geometrico demonstrata*); TTP (*Tractatus theologico-politicus*); TP (*Tractatus politicus*). Per la metafora acquee degli uomini che *fluctuant* in balia delle loro immaginazioni, anche se «plura experti sunt», cfr. E III, pr. 18, sch. 1; SO II, 154, 25-155, 5.

tristitia che avvince la mente in preda al dubbio e per la quale l'*experientia* è invece riferimento sicuro. Tre i generi di esperienza che, in accordo con la filosofia cartesiana, Chauvin cataloga nel suo *Lexicon*, ove, peraltro, al termine *experimentum* è riservata un'entrata autonoma.⁶ In un suo primo significato, l'*experientia* consiste nel semplice accumulo di osservazioni empiriche; in un secondo senso, essa consente la formulazione di possibili congetture; ma solo l'*experientia* del terzo genere può rendere *immediate* manifesta la fondatezza dei concetti. Per assurgere ad una valenza filosofica, l'*experientia* deve infatti rispondere a diversi requisiti, tra i quali Chauvin include gli elementi della novità e della varietà, ma, anzitutto, una piena consapevolezza da parte dello 'sperimentatore' dei dati quantitativi ad essa relativi, quali numeri, pesi, dimensioni. È questa la strada tracciata da Galilei e da Descartes⁷ e nella quale si muove anche Spinoza, ma nel filosofo olandese

⁶ Chauvin attribuisce significativamente nel suo *Lexicon* due entrate distinte, l'una a *experientia*, l'altra ad *experimentum*: quest'ultimo termine in particolare, rinvia al rapporto di *convenientia* che si stabilirebbe tra la realtà sensibile e l'immagine mentale da questa risvegliata: «Experimentum est, ut Scholasticis arridet, aliquorum collatio prius sensorum in memoria retentorum, in aliquo uno sibi simili conveniente» (E. CHAUVIN, *Lexicon Philosophicum* cit., p. 230). Per un'analisi della diversa valenza dei termini *experientia* ed *experimentum*, con particolare riferimento alla cosiddetta rivoluzione scientifica del Seicento, si vedano, nell'ampia bibliografia sull'argomento, oltre al classico L. THORNDIKE, *History of magic and experimental science*, London-New York, Macmillan-Columbia University Press, 1923-1958, 8 voll.; CH. B. SCHMITT, *Experimental evidence for and against a void: the sixteenth-century arguments*, «Isis», LVIII (1967), pp. 352-366 e ID., *Experience and Experiment: a comparison of Zabarella's view with Galileo's in «De motu»*, «Studies in the Renaissance», XVI (1969), pp. 80-138 (entrambi i saggi sono stati ristampati in ID., *Studies in Renaissance Philosophy and Science*, London, Variorum Reprints, 1981); *Forme di esperienza e rivoluzione scientifica*, a cura di G. BARONCINI, Firenze, Olschki, 1992; P. DEAR, *Discipline and experience: the mathematical way in the scientific revolution*, University of Chicago Press, 1995; D. G. BURNETT, *The cosmogonic experiments of Robert Fludd: a translation with introduction and commentary*, «Ambix», XLVI (1999), pp. 113-170.

⁷ «La filosofia di Galilei – ha scritto Garin – è “scienza”, ossia frutto di ragione ed esperienza, ed è valida pienamente, in una sfera destinata ad ampliarsi progressivamente, senza barriere, ma nei suoi campi, ossia in dimensioni diverse dall'assoluto e dal divino» (E. GARIN, *Galileo pensatore*, «De homine», XIII-XIV, 1965, pp. 3-24: 19). In generale, almeno sino alla fine del Cinquecento il termine *experientia* indicava una sorta di costruzione a priori, utile a corroborare teorie della natura preventivamente stabilite e circoscritte ad un ambito puramente teorico: «To the degree that such general experiences were invoked as part of natural philosophical debate, they generally served as corroborative and exemplary “instances”, useful for rendering more evident theories of nature that were themselves put forward as fundamentally theoretical, *a priori* construction» (D. G. BURNETT, *The cosmogonic experiments of Robert Fludd* cit., p. 122). Riprendendo gli studi di Schmitt, P. Dear ha sostenuto che il concetto di esperienza «philosophically relevant» subisce un completo rivolgimento dalla scolastica alla prima età moderna: da osservazioni generali dell'opera della natura, le esperienze-esperimenti divengono esempi di una natura che opera in condizioni strettamente artificiali e forzatamente create per l'occasione: cfr. P. DEAR, «*Totius in verba*»: *Rhetoric and authority in the early Royal Society*, «Isis», LXXVI (1985), pp. 145-161; ID., *Jesuit mathematical science and the reconstitution of experience in the early seventeenth century*, «Studies in history and philosophy of science», XVIII (1987), pp. 133-175. Per il concetto di espe-

dese lo statuto di *experientia* assumerà contorni e registri semantici diversamente articolati.

Nel proemio del *Tractatus de intellectus emendatione* Spinoza si rivolge direttamente al lettore e, parlando in prima persona, presenta un bilancio appassionato dell'esperienza passata e una professione d'intenti per il futuro: «Postquam me experientia docuit [...]», queste le parole con cui si apre l'opera.⁸ È l'*experientia*, infatti, ad aver insegnato al filosofo la necessità di spingersi alla ricerca di qualcosa «quod verum bonum, & sui communicabile esset, & a quo solo, rejectis caeteris omnibus, animus afficeretur».⁹ Qualcosa, insomma, la cui acquisizione consenta di godere di una «continua, ac summa [...] laetitia» e che protegga dai colpi che l'avversa fortuna necessariamente infligge. Questa accezione del termine rinvia ad una funzione più volte sottolineata da Spinoza e che non sfuggirà ai curatori degli *Opera posthuma*, i quali, nell'*Index rerum* lì pubblicato, fanno menzione del ruolo docente dell'*experientia* insieme a quello più propriamente gnoseologico affidato ai diversi modi di conoscenza attraverso i quali è possibile pervenire al perfezionamento e all'emendazione della *mens*.¹⁰ Nel *Tractatus*, infatti, il secondo dei quattro *modi percipiendi* – il primo, come è noto, «est perceptio, quam ex auditu, aut ex aliquo signo, quod vocant ad placitum, habemus» – consiste in una «experientia vaga», non determinata dall'intelletto e così denominata in quanto, attinta accidentalmente, permane incontrastata senza essere smentita da altro *experimentum*:

Quod ut fiat, exigit ordo, quem naturaliter habemus, ut hic resumam omnes modos percipiendi, quos hucusque habui ad aliquid indubie affirmandum, vel negandum, quo omnium optimum eligam, & simul meas vires, & naturam, quam perficere cupio, noscere incipiam. [...] II. Est perceptio, quam habemus ab *experientia* vaga, hoc est, ab *experientia*, quae non determinatur ab intellectu; sed tantum ita dicitur, quia casu sic occurrit, & nullum aliud habemus *experimentum*, quod hoc oppugnat, & ideo tanquam inconcussum apud nos manet.¹¹

Tramite questo modo di conoscenza, frammentario e parziale, sappiamo, ad esempio, che l'uomo è animale mortale per averlo verificato in altri

rienza e la valutazione delle *sensate esperienze* e delle *certe dimostrazioni* in Galilei, si veda il saggio di G. Stabile in questo volume.

⁸ SO II, 5, 7.

⁹ SO II, 5, 13-14.

¹⁰ A questo valore di *experientia* rinviano infatti le seguenti voci registrate nell'*Index rerum*: «Experientia homines gubernare docuit; [...] Docuit tantum accidentia; [...] cui inserviat, & quid doceat». Dopo essere comparso nel 1677, nell'edizione originale degli *Opera posthuma* di Spinoza, l'*Index rerum* è stato ristampato a cura di W. Klever in «Studia Spinozana», II (1986), pp. 320-350.

¹¹ SO II, 10, 2-15.

nostri simili attraverso la vista («hoc enim ideo affirmo, quia vidi alios mei similes obiisse mortem»), sappiamo che l'olio è materiale idoneo ad alimentare la fiamma e l'acqua è atta ad estinguerla: conosciamo, insomma, tutto quanto ci occorra «ad usum vitae». Pochi gli uomini che, invece, sono in grado di pervenire ad un genere di percezione che consente di desumere «essentia rei ex alia re», sebbene «non adaequate», operando selettivamente e deduttivamente sui dati fattuali; a pochissimi soltanto, infine, è dato di percepire intuitivamente senza l'ausilio di ulteriori operazioni intermedie («Denique Perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae»).¹² Il genere di certezza acquisito per *experientia* è assai fragile e dubbio: esso non ha valore scientifico e anzi differisce da quello proprio della scienza. Per questa via ogni indagine resta «admodum incerta, & sine fine», cosicché delle cose naturali attinte per *experientia* non si può arrivare a conoscere altro che «accidentia», i quali non si intendono mai chiaramente se non avendone già conosciuto le essenze: «unde – conclude Spinoza contro quei filosofi che genericamente definisce *empirici e recentes* – etiam & ille secludendum est».¹³

Lo statuto di *experientia* qui delineato assume il valore del semplice sentito dire, quasi cioè una *perceptio ex auditu* o *ex aliquo signo*, cui si attribuisce una portata cognitiva legata alla struttura sensoriale umana: per attingere la vera conoscenza, al contrario, si dovranno predisporre *experimenta* particolari, tali da inferirne leggi eterne e nature intime delle cose, quasi delle domande rivolte alla natura in un linguaggio scientifico e matematico («experimenta certis legibus, & ordine facere») ¹⁴ al fine di potere, altrettanto adeguatamente, comprenderne le risposte.¹⁵ Nel *Tractatus de intellectus emendatione*, l'*experientia*, che è cosa diversa dall'*experimentum* – termine peraltro poco frequente in Spinoza – sembra destinata a fornire soltanto frammenti di un sapere la cui natura differisce da quel genere di conoscenza che è ricerca di cose certe, delle leggi e delle essenze. Come si apprende da una lettera a Simon de Vries del 1662, l'*experientia* dà accesso ad una se-

¹² SO II, 10, 20-21.

¹³ SO II, 13, 1-6.

¹⁴ «Antequam ad rerum singularium cognitionem accingamur, tempus erit, ut ea auxilia tradamus, quae omnia eo tendent, ut nostris sensibus sciamus uti, & *experimenta* certis legibus, & ordine facere, quae sufficient ad rem, quae inquiritur, determinandam, ut tandem ex iis concludamus, secundum quasnam rerum aeternarum leges facta sit, & intima ejus natura nobis innotescat, ut suo loco ostendam» (SO II, 37, 21-27).

¹⁵ Questo significato di *experientia* differisce da quello aristotelico che assimila l'esperienza all'osservazione e descrizione (*historia*). Per un approfondimento del termine nel lessico scientifico, si veda anche A. KOYRÉ, *Concept and Experience in Newton's scientific thought*, in *Newtonian Studies*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1965, pp. 25-52.

rie di dati che non sono in alcun modo deducibili dalle definizioni e indica, dunque, quella vasta area di sapere che sfugge all'ambito del razionale e che non va ad alimentare o ad annettersi alle operazioni della *ratio*:

Petis a me, an egeamus *experientia* ad sciendum, utrum Definitio alicujus Attributi sit vera? Ad hoc respondeo, nos nunquam egere *experientia*, nisi ad illa, quae ex rei definitione non possunt concludi, ut, ex. gr. existentia Modorum: haec enim a rei definitione non potest concludi. Non vero ad illa, quorum existentia ab eorundem essentia non distinguitur, ac proinde ab eorum definitione concluditur. Imo nulla *experientia* id unquam nos edocere poterit: nam *experientia* nullas rerum essentias docet; sed summum, quod efficere potest, est mentem nostram determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet. Quare, cum existentia attributorum ab eorum essentia non differat, eam nulla *experientia* poterimus assequi.¹⁶

L'*experientia* non attinge le essenze, ma è necessaria per stabilire, ad esempio, l'esistenza dei modi, la quale non può in alcun modo ricavarsi dalla semplice definizione; tutt'al più – spiega Spinoza – essa potrà determinare soltanto la nostra mente a riflettere intorno all'essenza di cose certe. Perciò – conclude – siccome l'esistenza degli attributi non differisce dalla loro essenza, non potremo pervenirvi col mezzo di alcuna *esperienza*. In una prima istanza definitoria, l'*experientia* è momento di osservazione e di apprensione della realtà esterna. Essa mostra, ad esempio, che gli effetti dell'immaginazione, quali febbri e altri stati di alterazione, derivano dalla costituzione del corpo; essa insegna anche che l'immaginazione è determinata dalla costituzione dell'anima e che essa segue in ogni cosa le tracce dell'intelletto, concatenando e connettendo le immagini e le parole così come l'intelletto concatena e connette le sue dimostrazioni.

Nella *Korte Verhandeling* Spinoza ricorre a quattro termini diversi per indicare l'esperienza: *Bevindinge*, *Ervarentheid*, *Ervaring*, *Ondervinding*. In particolare, il primo dei modi (*wysen*) «di cui l'uomo consiste», ovvero l'opinione (*Geloov*, *Waan* e *Opinie*) – gli altri sono, nell'ordine, la convinzione (*Waar geloov*) e la conoscenza chiara e distinta (*Verstand*) – nasce o dall'esperienza (*Ondervinding*) o dal sentito dire (*Hooren zeggen*), ma esso resta comunque soggetto all'errore da cui sono invece esenti il secondo e il terzo modo.¹⁷ Nel senso inteso qui, l'esperienza indica una conoscenza diretta ac-

¹⁶ SO IV, 47, 6-17.

¹⁷ «Dicevamo, dunque, che le opinioni nascono o per sentito dire o per esperienza. E poiché tutto ciò che troviamo in noi ha su di noi più potere di ciò che sopraggiunge da fuori, consegue che la ragione può essere causa della distruzione di quelle opinioni che abbiamo solo per sentito dire (e questo perché la ragione non ci è giunta da fuori), ma non di quelle che abbiamo per esperienza» (KV II, § 21, p. 315).

quisita soprattutto tramite la vista, mentre l'opinione per «sentito dire» si avvale di dati forniti da terzi. Questa particolare dottrina gnoseologica che risente dell'influenza di vari autori, si coniugherà però in Spinoza alla sua teoria delle passioni, ridefinendo e ridisegnando gli ambiti e le sfere di competenza della politica e della fede, il cui tratto comune sembra risiedere nella capacità di fare leva su quella sfera emozionale umana, che non risponde a parametri scientifici, ma piuttosto a criteri e a sollecitazioni di natura non razionale. Non a caso, un'oscillazione terminologica tra *Ondervinding* e *Opinie* è anche rilevabile, sempre nella *Korte Verhandeling*, nel cap. 1, § 2 della II parte, dedicato all'origine delle passioni e, in particolare, alle passioni che si originano da opinione. Entrambi riferiti al primo genere di conoscenza, i due termini assumono una diversa sfumatura semantica, così come avviene nel caso di *geloof-gelooven* che, in un primo senso, indica la fede rispetto ad una testimonianza esterna, e, in un secondo senso, fa riferimento ad una credenza acquisita per esperienza personale:¹⁸ termini tutti, questi ultimi, che, come si vede, annunciano già il rinvio ad un ambito extrascientifico, alla dimensione magmatica e ambivalente del potere della trasmissione orale e scritta, dell'arte della persuasione e della retorica, al dinamismo della vita emotiva.

Esiste ancora nella *Korte Verhandeling* un terzo genere di conoscenza, «sommamente chiara» nel senso che essa «non ha bisogno né del sentito dire, né dell'esperienza, né dell'arte di ragionare», e che si origina direttamente per intuizione, ovvero attraverso la contemplazione della realtà «non mediante qualcos'altro, ma in se stessa».¹⁹ L'esperienza è qui considerata alla luce di una prospettiva gnoseologica le cui radici metafisiche sono da ricercarsi nelle definizioni spinoziane degli attributi della sostanza e dei suoi modi, mentre il termine assume la valenza di un'attività tutta interna alla *mens*, intesa come struttura riflessiva²⁰ che pone l'uomo stesso quale «essere che,

¹⁸ Per un approfondimento di queste tematiche, si veda l'ampio commento di F. Mignini, in KV, pp. 580 sgg. e, in particolare, la nota 16, p. 584.

¹⁹ Cfr. KV II, cap. 1, § 3. Infine, Spinoza conclude nel cap. 4, § 9: «E poiché abbiamo visto gli effetti di tutti questi modi, da ciò è evidente che il quarto, cioè la conoscenza chiara, è il più perfetto di tutti. Infatti l'opinione ci induce spesso in errore; la convinzione è buona solo perché essa è la via alla conoscenza chiara, esortandoci alle cose che sono veramente degne di amore; sicché l'ultimo fine che cerchiamo e il più nobile che conosciamo è la vera conoscenza» (KV, p. 223).

²⁰ «Infine – scrive Spinoza concludendo la seconda Appendice con cui si chiude l'opera – poiché ora abbiamo spiegato che cos'è la sensazione, possiamo facilmente vedere come da ciò abbia origine un'idea riflessiva o la conoscenza di se stessi, l'esperienza e il ragionamento. E si può anche vedere chiaramente da tutto ciò (come pure dal fatto che la nostra mente è unita a Dio ed è una parte dell'idea infinita che nasce immediatamente da Dio) l'origine della conoscenza chiara e l'immortalità della mente» (KV, Appendice II, p. 365).

costitutivamente, si piega su se stesso nella consapevolezza di sé»: ²¹ non semplice osservazione di dati empirici cui trovare una collocazione adeguata nella pinacoteca della memoria, ma esperienza quale momento vivo di elaborazione, insieme, di mente e di corpo, ed espressione del dialogo della *mens* con se stessa, in se stessa causata, in quanto modo dell'attributo del pensiero. L'*experientia* in questo senso si configura allora come un'operazione dei sensi interni, di quei sensi cioè che un'antica tradizione poneva come sorta di strumenti interiori e che Spinoza riprende, in una chiave inedita, nell'ambito della sua generale riconsiderazione delle operazioni mentali riconducibili tutte alla sola causalità formale della mente, quale modo dell'attributo del pensiero. Così intesa, sembra quasi che il filosofo conduca alle sue estreme conseguenze quella dequalificazione del mondo che Galilei aveva indicato come necessaria alla conoscenza scientifica. Se il mondo non è definito dalle qualità secondarie, ma solo da rapporti matematici e da relazioni di carattere quantitativo, ogni operazione di elaborazione sul mondo rientra nell'ambito delle attività della mente e, in questo senso, si può affermare che per Spinoza anche gli altri due generi di conoscenza, la ragione e l'intuizione, costituiscono, ciascuno a suo modo, specie diverse di esperienza.

Nella prima parte dell'*Ethica*, il termine indica l'esperienza quotidiana la quale, ad esempio, smentendo le superstizioni antropomorfe di gran parte dell'umanità, mostra con infiniti esempi che eventi fortunati e circostanze sfavorevoli sono comuni a tutti, ai più devoti come agli empi. ²² Ma nella seconda parte, ove si parla dei corpi, dell'*experientia* non è lecito dubitare dal momento che essa consente di affermare che, proprio in quanto noi lo sentiamo, per ciò stesso il corpo esiste. ²³ Riformulando nello scolio II della pr. 40 la teoria della conoscenza già variamente esposta nel *Tractatus de intellectus emendatione* e nella *Korte Verhandeling*, Spinoza distingue il primo genere di conoscenza in conoscenza acquisita «ab experientia vaga» e conoscenza acquisita «ex signis, ex. gr. ex eo, quod auditis, aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur, & earum quasdam ideas formemus similes iis, per quas res imaginamur». Pur all'interno dello stesso modo di conoscenza, l'*experientia vaga* presenta uno statuto diverso dalla conoscenza per segni, cioè quella per immagini e parole fissate nella memoria, le cui molte-

²¹ F. MIGNINI, «Sensus/sensatio» in Spinoza, in *Sensus-sensatio. Atti dell'VIII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, a cura di M. L. Bianchi, Firenze, Olschki, 1996 («Lessico Intellettuale Europeo», 66), pp. 267-296: 280.

²² «[...] & quamvis experientia indies reclamaret, ac infinitis exemplis ostenderet, commoda, atque incommoda piis aequae, ac impiis promiscue evenire, non ideo ab inveterato praejudicio destiterunt» (E I, *Appendix*; SO II, 79, 23-26).

²³ E II, pr. 17 sch.; SO II, 105, 26-30.

plici combinazioni e i possibili raffronti consentono all'immaginazione di formare delle idee. L'*experientia vaga* si adatta infatti a esperienze diverse: essa è «sine ordine» perché è solo parte, porzione limitata e slegata di un insieme, ma cui compete di determinare la *mens a reflectere* in materia di verità eterne ed essenze di cose certe, anello insostituibile del processo cognitivo e dell'unità del sistema:

Ex omnibus supra dictis clare apparet, nos multa percipere, & notiones universales formare. I^o. Ex singularibus, nobis per sensus mutilate, confuse, & sine ordine ad intellectum repraesentatis (vide Coroll. Prop. 29. hujus): & ideo tales perceptiones cognitionem ab *experientia vaga* vocare consuevi. II^o. Ex signis, ex. gr. ex eo, quod auditis, aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur, & earum quasdam ideas formemus similes iis, per quas res imaginamur (vide Schol. Prop. 18. hujus). Utrumque hunc res contemplandi modum cognitionem primi generis, opinionem, vel imaginationem in posterum vocabo. III^o. Denique ex eo, quod notiones communes, rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus (vide Coroll. Prop. 38. & 39. cum ejus Coroll. & Prop. 40. hujus); atque hunc rationem, & secundi generis cognitionem vocabo. Praeter haec duo cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam, aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum.²⁴

Per conoscenza «ab experientia vaga» Spinoza intende riferirsi alle cose singolari percepite mediante i sensi in modo mutilato, confuso e senza ordine («per sensus mutilate, confuse, & sine ordine»), ma, pur sempre, ad operazioni esclusive della mente. Questo *modus contemplandi*, che il filosofo considera – insieme a quello «ex signis» che crea la memoria e consente le operazioni dell'immaginazione – primo dei tre modi secondo i quali è dato all'uomo di percepire ed elaborare nozioni universali, consiste nella rappresentazione immediata di cose singolari. Attraverso tale «esperienza», infatti, la mente forma immagini, ovvero modificazioni immediate in relazione ad un oggetto dato: essa è dunque un'idea, un atto della mente che ha per oggetto il corpo o le sue affezioni. L'*experientia* anzi, insiste Spinoza, è l'atto primario da cui si origina ogni ulteriore conoscenza riflessiva, alla luce del principio metafisico dell'unicità della sostanza nella pluralità degli attributi affermato nello scolio della pr. 7 della seconda parte, ove si legge, come è noto, che la *mens* e il *corpus* sono una sola e medesima cosa concepita ora sotto l'attributo del pensiero e ora sotto l'attributo dell'estensione.²⁵ L'*expe-*

²⁴ E II, pr. 40 sch. 2; SO II, 122, 2-19.

²⁵ «Hic, antequam ulterius pergamus, revocandum nobis in memoriam est id, quod supra ostendimus; nempe, quod quicquid ab infinito intellectu percipi potest, tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet, & consequenter quod sub-

riencia mostra cioè l'azione simultanea di mente e corpo a fronte del rifiuto di qualsiasi libertà dell'umano arbitrio che presupporrebbe un rapporto di causalità dell'una rispetto all'altro.²⁶

Suggerimenti e influenze diverse convergono in questa nuova valutazione dell'attività unica di *corpus e mens*, ovvero dell'attività della *mens* in se stessa, in quanto percepisce, avverte, sente, senza la mediazione temporale, sia le idee concepite con l'intelletto sia quelle presenti con l'immaginazione. Così come agli esordi della sua riflessione filosofica Spinoza scriveva, ad esempio, che per *experientia vaga* noi sappiamo di essere mortali e di dover morire, nell'epilogo della quinta parte dell'*Ethica*, consacrata a quella «scienza intuitiva» che procede dall'idea adeguata dell'essenza formale degli attributi alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose, egli conclude che, in quanto avvertiamo che la nostra esistenza non può essere definita dal tempo, ovvero essere spiegata mediante la durata, in tanto sperimentiamo la nostra eternità: «At nihilominus sentimus, experimurque, nos aeternos esse».²⁷ Come atto tutto interiore ed intuitivo, tale esperienza non si definisce in opposizione alla conoscenza astratta: essa è invece strumento non diverso dalla riflessione, poiché solo riflettendo su se stessa la mente opera in funzione della conoscenza. In questo senso, la famiglia lessicale di *experientia* assume nell'*Ethica* il valore di 'interiorità riflessiva', di una riflessione sull'attività psicologica umana atta ad attingere non la realtà empirica, ma la scienza intuitiva e la beatitudine. Tale *experientia* trascende il significato e il rapporto di interiorità ed esteriorità, il momento dell'azione e quello della contemplazione per indicare una certezza interiore in cui si sono intravisti anche motivi risalenti alla tradizione ebraica e cristiana.²⁸

stantia cogitans, & substantia extensa una, eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis, & idea illius modi una, eademque est res, sed duobus modis expressa» (SO II, 90, 2-9).

²⁶ «Qui igitur credunt, se ex libero Mentis decreto loqui, vel tacere, vel quicumque agere, oculis apertis somniant» (E III, pr. 2 sch.; SO II, 144, 29-30).

²⁷ E V, pr. 23 sch.: «Est, uti diximus, haec idea, quae Corporis essentiam sub specie aeternitatis exprimit, certus cogitandi modus, qui ad Mentis essentiam pertinet, quique necessario aeternus est. Nec tamen fieri potest, ut recordemur nos ante Corpus exstitisse, quandoquidem nec in corpore ulla ejus vestigia dari, nec aeternitas tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilominus sentimus, experimurque, nos aeternos esse. Nam Mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt, observatque, sunt ipsae demonstrationes. Quamvis itaque non recordemur nos ante Corpus exstitisse, sentimus tamen Mentem nostram, quatenus Corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse, & hanc ejus existentiam tempore definiri, sive per durationem explicari non posse. Mens igitur nostra eatenus tantum potest dici durare, ejusque existentia certo tempore definiri potest, quatenus actualem Corporis existentiam involvit, & eatenus tantum potentiam habet rerum existentiam tempore determinandi, easque sub duratione concipiendi» (SO II, 295, 29-296, 15).

²⁸ A proposito della esperienza, come conoscenza immediata ed esperienza affettiva immediata, nel *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, IV-2, Paris, Beau-

Mentre l'*Ethica* si chiude sul grande affresco della *Mens* i cui occhi (*Mentis oculi*, quali sensi interni della vista)²⁹ sono le stesse dimostrazioni con le quali essa vede e osserva le cose facendoci sentire e sperimentare l'eternità, il primo capitolo del *Tractatus theologico-politicus* si apre con l'evocazione di quella certezza intellettuale che è esperibile in noi stessi quando noi conosciamo le cose in maniera chiara e distinta, poiché esse ci sono dettate direttamente dall'idea e dalla natura di Dio, non a parole, ma in modo assai più congruo alla natura dell'intelletto:

ea enim omnia, quae clare, & distincte intelligimus, Dei idea (ut modo indicavimus), & natura nobis dictat, non quidem verbis, sed modo longe excellentiore, & qui cum natura mentis optime convenit, ut unusquisque, qui certitudinem intellectus gustavit, apud se, sine dubio *expertus* est.³⁰

L'*experientia*, in particolare, sovrintende a livelli di conoscenza e capacità di intervento nel mondo diversi da quelli della *ratio*, termine a cui si affianca nel *Tractatus theologico-politicus* con maggiore frequenza di quanto avvenga nelle altre opere. *Ratio* ed *experientia* costituiscono così chiavi di lettura e di interpretazione della realtà che si servono di strumenti diversi. Entrambe tuttavia hanno molto da insegnare circa la natura umana e la forza degli affetti: da esse apprendiamo anzitutto che più viva è l'immaginazio-

chesne, 1967, *sub voce*, col. 2009, si legge: «Il est traditionnel et légitime d'user des mots *expérience* et *expérimental*, ou même de parler de connaissance "immédiate", et plus certainement encore d'expérience affective immédiate. Une expérience affective, par définition, désigne la perception directe d'une réalité présente, par opposition à une connaissance qui procède de façon discursive d'un terme à un autre. Il n'y a pas d'expérience sans une certaine immédiateté qui pourrait être d'ailleurs une impression psychologique sans être nécessairement une réalité épistémologique». Sul tema si veda anche A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1956⁷, pp. 321-324, *sub voce*; R. LENOBLE, *Essai sur la notion d'expérience*, Paris, J. Vrin, 1943. Concludendo la sua *Note sur les termes «intuition» et «expérience»*, «Revue philosophique de Louvain», XLIV (1946), pp. 401-415, F. GRÉGOIRE scrive: «On trouve à tous ces sens du terme "expérience" un élément commun. C'est celui de *connaissance immédiate des choses concrètes*, singulières, par opposition à connaissance abstraites, universelles et discursives».

²⁹ Nella corrispondenza con U. Boxel sulla questione dell'esistenza degli spiriti, Spinoza parla – riproponendo la dottrina cartesiana dei sensi interni, veri duplicati di quelli esterni – di 'orecchie dell'intelletto': «Hoc ergo, & quod restat praetermittens, concludo, quod hae, hisque similes rationes neminem convincent, Spectra, vel Lemures omnis generis dari, quam eos, qui aures intellectui occludentes, se a Superstitione seduci patiuntur; quae adeo rectae rationi infesta est, ut potius, quo Philosophorum aestimationem minuat, vetulis fidem habeat» (SO IV, 253, 30-35). Per la trattazione di questi temi in autori di epoca medievale, cfr. T. GREGORY, *I sogni e gli astri*, in *I sogni nel Medioevo*. Seminario internazionale, Roma 2-4 ottobre 1983, Atti a cura di T. Gregory, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985 («Lessico Intellettuale Europeo», 35), pp. 111-148, ora in ID., «*Mundana sapientia*». *Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992 («Raccolta di studi e testi», 181), pp. 347-387.

³⁰ SO III, 16, 14-19.

ne meno acuto ed esercitato è l'intelletto e che, viceversa, più moderata è la potenza immaginativa e meno essa si confonderà con l'intelletto:

Ex superiori capite, ut jam indicavimus, sequitur Prophetas non fuisse perfectiore mente praeditos, sed quidem potentia vividius imaginandi, quod Scripturae narrationes abunde etiam docent [...] Quod etiam cum *experientia*, & ratione convenit: Nam qui maxime imaginatione pollent, minus apti sunt ad res pure intelligendum, & contra, qui intellectu magis pollent, eumque maxime colunt, potentiam imaginandi magis temperatam, magisque sub potestatem habent, & quasi freno tenent, ne cum intellectu confundatur.³¹

Ragione ed esperienza insegnano poi ad un'umanità bellicosa e per sua natura egoista che per vivere in tranquillità e sicurezza non vi è altro mezzo che unirsi in società, darsi delle leggi, stabilirsi in una determinata regione del mondo, riunire le proprie forze come a costituire un solo corpo.³² Cosa Spinoza intenda per ragione e ragionamento è stato in altre occasioni sufficientemente esaminato; i materiali concettuali di una definizione del termine *experientia* sono invece richiamati in quel cap. V del *Tractatus theologico-politicus* in cui egli analizza modalità e termini della dimostrazione. Se qualcuno vuol insegnare una qualche dottrina a tutto il popolo, per non dire all'intero genere umano, e vuol essere inteso da tutti in ogni cosa, deve desumere i propri argomenti dalla sola esperienza («& sola experientia comprobari»), adeguare al massimo le proprie ragioni e le definizioni delle cose che intende insegnare all'intelligenza del volgo («ad captum vulgi»), e non invece concatenarle, e nemmeno corredarle di definizioni: diversamente, avverte, si parlerebbe soltanto per i più dotti e si rischierebbe di venire intesi, in proporzione, da pochissimi uomini. In questo senso, l'*experientia* diviene anzitutto strumento di persuasione o dissuasione: valendosi di eventi che gli uomini constatano verificarsi in natura mediante i sensi, essa può, infatti, facilmente essere intesa da larga parte dell'umanità:

Si quis hominibus aliquid suadere, vel dissuadere vult, quod per se notum non est, is, ut id iidem amplectantur, rem suam ex concessis deducere, eosque *experien-*

³¹ SO III, 29, 16-29.

³² La nascita dello Stato si deve per Spinoza ad una scelta dettata da razionalità e fondata sull'esperienza: è questo un tratto caratteristico dello Stato moderno i cui connotati in termini di laicità e aconfessionalità sono stati sottolineati da N. Bobbio a proposito della filosofia politica di Th. Hobbes: si veda, in particolare, il saggio introduttivo alle *Opere politiche* di Hobbes del 1948 (ed. consultata: Torino, UTET, 1988, pp. 9-43). In Spinoza, a questa moderna concezione della politica, si affianca l'esigenza teoretica del perseguimento di una perfezione individuale che è resa impossibile senza che, insieme al *verum bonum* del singolo individuo, non si realizzi quel *summum bonum* consistente nella felicità e nel benessere sociale (TIE; E IV, pr. 37).

tia vel ratione convincere debet, nempe ex rebus, quas per sensus *experti* sunt, in natura contingere, vel ex axiomatibus intellectualibus per se notis.³³

Essa è maestra universale, idonea all'umana comprensione e, come tale, strumento di rivelazione adottato nella Scrittura che infatti si avvale della sua sola testimonianza, poiché in generale «homines ab experientia doceri malunt». La Scrittura insegna così in modo adeguato alla mentalità del volgo quelle verità di ordine puramente speculativo che una deduzione dai soli principi intellettuali renderebbe del tutto incomprensibile alla gran parte dell'umanità poco avvezza a lunghe concatenazioni di percezioni la cui complessa elaborazione necessita di «summa precautio, ingenii perspicacitas, & summa continentia», doti di cui solo pochi sembrano disporre:

Verum quia ad res ex solis notionibus intellectualibus deducendum, longa perceptionum concatenatio saepissime requiritur, & praeterea etiam summa precautio, ingenii perspicacitas, & summa continentia, quae omnia raro in hominibus reperiuntur, ideo homines ab *experientia* doceri malunt, quam omnes suas perceptiones ex paucis axiomatibus deducere, & invicem concatenare [...] Cum itaque tota Scriptura in usum integrae nationis prius, et tandem universi humani generis revelata fuerit, necessario ea, quae in ipsa continentur, ad captum plebis maxime accommodari debuerunt, & sola *experientia* comprobari.³⁴

L'*experientia* non dà definizioni, non insegna cosa sia Dio e come regoli e si prenda cura di ogni cosa, ma ha la funzione di istruire e illuminare gli uomini in modo tale da imprimere nel loro animo l'obbedienza e la devozione:

Et quamvis *experientia* nullam harum rerum claram cognitionem dare possit, nec docere, quid Deus sit, & qua ratione res omnes sustentet, & dirigat, hominumque curam habeat, potest tamen homines tantum docere, & illuminare, quantum ad obedientiam, & devotionem eorum animis imprimendum sufficit.³⁵

Pur non essendo in grado di rispondere alle domande circa il «cosa è» e il «come è» l'oggetto della conoscenza, essa costituisce un genere di percezione che non mira a convincere per passaggi logici successivi, ma intende piuttosto persuadere e indurre. Rientra in questa sfera tutto quanto può essere *facillime* percepito e altrettanto facilmente essere trasmesso e insegnato, facendo leva sull'emotività, sui desideri e su altre operazioni di natu-

³³ TTP V; SO III, 76, 30-34.

³⁴ TTP V; SO III, 77, 5-23.

³⁵ TTP V; SO III, 77, 32-78, 1.

ra extrarazionale. In questo senso, i miracoli e i racconti (le *historiae*) costituiscono lo specifico dell'*experientia*, anzi meglio, della *sola experientia*, la quale conferma ciò che la Scrittura espone ed insegna «tantum simpliciter [...] ad fidem faciendam»:

Ostendimus deinde in Cap. V. Scripturam res eo modo tradere, & docere, quo facillime ab unoquoque percipi possunt; quae scilicet non ex axiomatibus, & definitionibus res deducit, & concatenat, sed tantum simpliciter dicit, & ad fidem faciendam, sola *experientia*, miraculis scilicet, & historiis dicta confirmat, quaeque etiam tali stylo, & phrasibus narrantur, quibus maxime plebis animus commoveri potest.³⁶

Non a caso, dopo averlo quasi abbandonato per lunghi capitoli, Spinoza ripropone il concetto di *experientia* con il valore di testimonianza, di insegnamento e prova a partire da quel capitolo XVI che segna l'inizio della sezione specificamente politica del *Tractatus*. Così come in sede teologica l'*experientia* muove l'animo alla fede tramite i miracoli e il racconto di eventi eccezionali, in campo politico essa dà insegnamenti non meno chiari ed efficaci attingendo al patrimonio documentale della storia, ovvero a quell'insieme disomogeneo di fatti che l'umanità ha di volta in volta avallato, occultato o alimentato. *Ratio* ed *experientia* tracciano allora due percorsi, ma che conducono entrambi all'acquisizione di convinzioni chiarissime, l'una ottenuta perseguendo la via del convincimento tramite lunghe catene deduttive, l'altra attraverso il cammino più diretto della persuasione. Ma quest'ultimo ambito rinvia anch'esso, come si vede, alla descrizione dei generi di conoscenza di cui Spinoza aveva delineato i tratti a partire dal *Tractatus de intellectus emendatione* e che, nel caso del primo genere, si originava tramite parole («ex auditu») o immagini («ab vaga experientia»). Lì però, pur nella povertà del vocabolario che vi è stata ravvisata,³⁷ Spinoza tentava, in generale, una definizione dei paradigmi cognitivi e delle strategie di emendazione metodologicamente fondate. Qui invece, le molteplici potenzialità dell'*experientia* vengono esaminate e ancorate a due discipline particolari, la storia e la politica, pur conservando sempre la funzione di testimoniare (*experientia testatur*), confermare (*confirmat*), insegnare (*docet*), attestare (*comprobat*). L'*experientia* come scienza viene cioè a distinguersi dall'*experientia* come storia il cui alto magistero è ribadito nel *Tractatus politicus*,

³⁶ TTP XIII; SO III, 167, 10-16.

³⁷ F. AKKERMAN, *La pénurie de mots de Spinoza*, in *Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*, I, Lire et traduire Spinoza, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1989, pp. 9-37.

l'ultimo scritto del filosofo, in cui alla «vaghezza» attribuitale nella prima opera, si sostituisce la sinonimia di *experientia* e *praxis*:

Et sane mihi plane persuadeo, *experientiam* omnia Civitatum genera, quae concipi possunt, ut homines concorditer vivant, & simul media, quibus multitudo dirigi, seu quibus intra certos limites contineri debeat, ostendisse: ita ut non credam, non posse aliquid, quod ab *experientia*, sive praxi non abhorreat, cogitatione de hac re assequi, quod nondum *expertum*, compertumque sit.³⁸

Da qui la preferenza per quegli autori che hanno scritto di politica assai meglio dei filosofi: Tacito, Machiavelli, Thomas More, avendo assunto a maestra l'esperienza si sono preoccupati soltanto, nella prospettiva spinoziana, di quanto potesse tradursi in rapida e concreta attuazione, cogliendo e radicalizzando il significato della *experientia*. Essa rivela l'indole mutevole delle masse ed insegna – come Spinoza scrive a G. H. Schuller nel 1674 – che non vi è nulla di cui gli uomini siano meno capaci che di moderare le loro passioni e che, spesso, in balia di passioni contrarie, assumono atteggiamenti incerti ed ambigui.³⁹ La politica è allora l'area propria dell'*experientia* il cui tormentato e progressivo accumularsi può essere all'occasione oggetto di consultazione («si ipsam experientiam consulamus»): come avviene per le Sacre Scritture, essa non deve dimostrare nulla, ma riuscire piuttosto a suscitare tanta fede da rendersi credibile ai fini dell'obbedienza, scavando, con uno stile e una fraseologia congrui, nel fondo di coscienze inidonee ai procedimenti della ragione.⁴⁰

Il percorso delineato descrive l'emergere progressivo del significato e della funzione dell'*experientia*, nel suo articolarsi in ambiti e discipline diverse. L'*experientia* cui Spinoza fa riferimento nel *Tractatus de intellectus emendatione* indica un sapere incapace di pervenire alle «rerum definitiones». Essa è piuttosto un sentire personale o altrui,⁴¹ un genere di conoscenza che, non attingendo le cause o le leggi e tanto meno le essenze, resta connotato da un ineliminabile tratto di vaghezza ascrivibile al carattere di incompiutezza e finitezza che le è proprio. Nelle ultime opere, invece, facendo riferimento a strutture di percezione immediata, e dunque più efficaci e

³⁸ TP, cap. I, § 3; SO III, 274, 10-16.

³⁹ SO IV, 266, 26-29: «Nam quamvis *experientia* satis superque doceat, homines nihil minus posse, quam appetitus moderari suos, & quod saepe, dum contrariis affectibus conflictantur, meliora videant, & deteriora sequantur».

⁴⁰ TTP XVII; SO III, 203, 12-20.

⁴¹ Scrive P.-F. MOREAU che a questo tema ha dedicato un ampio studio: «L'expérience se donne donc à lire selon trois registres: ce que j'ai vécu; ce que j'ai vu les autres vivre; ce que nous avons appris ensemble que d'autres ont vécu et nous ont transmit, et que répète ce que nous vivons» (*Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 59).

generali, l'*experientia* costituisce il congegno di alimentazione della fede e della politica. Nel loro essere anzitutto ricerca e perseguimento di *consensus*, esse sfruttano gli elementi di cui l'*experientia* è primariamente dotata, ovvero i sentimenti e gli affetti, per poter fare entrambe riferimento alla memoria di *experientia* da tutti condivisa. Essa è un conoscere per accumulo e reiterazione di fenomeni, per informazioni ricevute e sedimentate in una sorta di dialogo tacito tra l'esperienza individuale e le esperienze del mondo.⁴²

Anche ad essa ben si attaglia la proprietà della chiarezza, ma l'avverbio *clare* («*Ipsa experientia non minus clare quam ratio doceat*»), o *clarissime* («*Atque hoc ipsam etiam experientiam clarissime docere*»),⁴³ se riferito all'*experientia* assume un significato diverso dalla chiarezza dell'idea adeguata: l'*experientia* in tal caso è chiara in quanto è semplice e indubitabile e tale da poter essere recepita *facillime*. «Docere», «illuminare», «tradere»: questi gli elementi verbali che meglio definiscono il ruolo dell'*experientia*; ossequio e devozione i sostantivi ad essa correlati. Una profonda ambiguità pervade allora il significato che l'*experientia* assume nel *Tractatus theologico-politicus* come conseguenza della divaricazione qui definitivamente tracciata tra l'arte del persuadere e l'arte del dimostrare, nelle quali, rispettivamente, l'*experientia* si offre a letture e interpretazioni differenti. Persuasione e dissuasione, infatti, implicano la *fides*, che è essenzialmente mancanza di *experientia* in quanto essa si avvale di elementi che la corroborano, ma che non la possono provare. In questo senso, fede e politica si pongono come discipline che, non legate a dati di fatto verificabili, si fondano sull'*experientia* come *traditio*, come trasferimento, evidenziando ed esaltando l'importanza della dialettica e della retorica in questi ambiti.

Ma un altro aspetto è qui da sottolineare. Nella formula enigmatica della prop. 23 della V parte dell'*Ethica*, «*At nihilominus sentimus experimurque nos aeternos esse*» – ma, in generale, nell'esposizione e nella fraseologia relativa alla *scientia intuitiva* –, si delinea il tema dell'*experientia* come ispirazione, nel senso di una forma di conoscenza più intuitiva della ragione stessa. Nell'intuizione, infatti, non si dà luogo a dimostrazione e anzi una ta-

⁴² P.-F. Moreau definisce l'esperienza quale è esposta anzitutto nel TIE come «un terrain commun à toutes les vies individuelles, qui est d'une certaine façon enregistrée dans la mémoire de tous les individus, bien qu'elle ait été pour chacun remplie d'une façon diverse» (*ivi*, p. 57).

⁴³ «*Nam nemo unquam suam potentiam & consequenter neque suum jus ita in alium transferre poterit, ut homo esse desinat; nec talis ulla summa potestas unquam dabitur, quae omnia ita, ut vult, exequi possit [...] Atque hoc ipsam etiam experientiam clarissime docere existimo; nam nunquam homines suo jure ita cesserunt, suamque potentiam in alium ita transtulerunt, ut ab iis ipsis, qui eorum jus, & potentiam acceperunt, non timerentur, & imperium, non magis propter cives, quanquam suo jure privatos, quam propter hostes periclitaretur*» (TTP XVII; SO III, 201, 14-26).

le *experientia* si compie senza alcuna mediazione interiore, riducendo al massimo i procedimenti dimostrativi e dilatando invece l'elemento della contemplazione. Essa diviene così, nella terminologia di Spinoza, «beatitudo», «acquiescentia Mentis», la quale appare, propriamente, come negazione dell'*experientia* nel tempo, dischiudersi alla dimensione atemporale dell'eternità. Vi è infatti una stretta correlazione tra esperienza e tempo poiché finché c'è il tempo il genere, e la qualità, dell'*experientia* è tale da richiedere continui confronti al suo interno, un susseguirsi e un rincorrersi di dati frammentati e disomogenei. L'*intuitus*, al contrario, è un'esperienza atemporale, in quanto si attua in modo immediato e sincronico. Nell'intuizione, la singolarità – perché la conoscenza è sempre conoscenza di cose singole – è data nella sua totalità e nella completezza degli elementi; ogni diversità tra il materiale e il teorico è bruciata: nell'atto del vedere immediato, l'*intuitus* si esperisce come compresenza della *mens* a se stessa.

Lo statuto epistemologico di *experientia* in Spinoza non può dunque prescindere da una continua e prudente distinzione di piani: ma solo questa congerie di motivi diversi, questa ampia articolazione di strutture, registri e campi semantici è in grado di trasmettere, senza inficiare l'unità del sistema, la ricchezza e la vitalità del significato di un termine che si consegnerà alla riflessione filosofica dei secoli successivi nel suo perpetuo oscillare tra l'aspirazione ad una adeguatezza perfetta e una positiva parzialità, tra una eternità ideale e una contingenza effettiva.