



Adolfo Levi

**Il problema dell'errore
nella filosofia di B. Spinoza**



www.liberliber.it

Questo e-book è stato realizzato anche grazie al sostegno di:



E-text

**Web design, Editoria, Multimedia
(pubblica il tuo libro, o crea il tuo sito con E-text!)**

www.e-text.it

QUESTO E-BOOK:

TITOLO: Il problema dell'errore nella filosofia di
B. Spinoza

AUTORE: Levi, Adolfo <1878-1948>

TRADUTTORE:

CURATORE:

NOTE:

CODICE ISBN E-BOOK: n. d.

DIRITTI D'AUTORE: no

LICENZA: questo testo è distribuito con la licenza
specificata al seguente indirizzo Internet:
www.liberliber.it/online/opere/libri/licenze

COPERTINA: n. d.

TRATTO DA: Il problema dell'errore nella filosofia
di B. Spinoza / Adolfo Levi. - Palermo : Industrie
Riunite Editoriali Siciliane, 1933. - 17 p. ; 24 cm.
- (Estr. da: Sophia, anno 11, aprile-giugno 1933).

CODICE ISBN FONTE: n. d.

1a EDIZIONE ELETTRONICA DEL: 24 gennaio 2019

INDICE DI AFFIDABILITÀ: 1

0: affidabilità bassa

1: affidabilità standard

2: affidabilità buona

3: affidabilità ottima

SOGGETTO:

PHI009000 FILOSOFIA / Storia e Studi / Generale

DIGITALIZZAZIONE:

Catia Righi, catia_righi@tin.it

REVISIONE:

Paolo Alberti, paoloalberti@iol.it

IMPAGINAZIONE:

Catia Righi, catia_righi@tin.it

PUBBLICAZIONE:

Catia Righi, catia_righi@tin.it

Liber Liber



Se questo libro ti è piaciuto, aiutaci a realizzarne altri.
Fai una donazione: www.liberliber.it/online/aiuta.

Scopri sul sito Internet di Liber Liber ciò che stiamo realizzando: migliaia di ebook gratuiti in edizione integrale, audiolibri, brani musicali con licenza libera, video e tanto altro: www.liberliber.it.

Indice generale

Liber Liber.....	4
IL PROBLEMA DELL'ERRORE NELLA FILOSOFIA DI B. SPINOZA.....	7

ADOLFO LEVI

IL PROBLEMA DELL'ERRORE
NELLA FILOSOFIA DI B. SPINOZA

ESTRATTO DALLA RIVISTA "SOPHIA"
APRILE-GIUGNO 1933 – A. XI.

IL PROBLEMA DELL'ERRORE NELLA FILOSOFIA DI B. SPINOZA

Nella filosofia dello Spinoza la concezione della verità e dell'errore non soltanto si collega indissolubilmente con le intuizioni metafisiche fondamentali, ma su di esse si fonda e da esse deriva il suo significato. Infatti è vero che quella filosofia, quale è sistematicamente presentata nell'*Ethica*, sembra presupporre una ricerca gnoseologica che, accennata in alcuni punti in tale opera, è delineata nel frammentario *De intellectus emendatione*, ma in effetti la gnoseologia è implicitamente contenuta nelle dottrine metafisiche che costituiscono il nucleo del sistema, sicchè, per ciò che riguarda i rapporti fra le seconde e la prima, l'*Ethica* rappresenta il procedimento vero del pensiero dell'autore in modo più fedele del frammento. Ora è appunto nella determinazione della concezione della verità e dell'errore che appaiono i presupposti metafisici della gnoseologia spinozistica¹.

¹ La parte stampata fra virgolette riproduce, con qualche omissione e con insignificanti cambiamenti, alcune pagine dell'«Introduzione» del mio volume *Il pensiero di F. Bacone* (Torino, 1925: pp. 108-112) che trattano gli stessi argomenti. Ho preferito una lunga citazione a modificazioni verbali.

«Per lo Spinoza l'idea vera deve corrispondere al suo ideato (da cui si distingue), cioè al suo oggetto, inteso come essenza intelligibile; è, cioè, l'essenza in quanto è pensata: ma questa corrispondenza è un carattere estrinseco della idea vera che dipende dalla sua natura intrinseca, perchè un'idea può essere vera senza che le si possa assegnare in natura alcun oggetto correlativo. L'essenza della verità non ha per causa l'oggetto, ma deve dipendere soltanto dalla potenza e dalla natura dell'intelletto (*De intell. emend.* § 33, 69, 71). Ora i caratteri intrinseci dell'idea vera sono la sua chiarezza e la sua distinzione (ivi, § 62, 64, 65, 68), che appartengono alle nozioni semplicissime (perchè non possono conoscersi se non completamente) e a quelle che da esse si deducono (ivi, § 64, 68, 72, 85). Sono chiare e distinte soltanto le idee che provengono dalla potenza stessa dell'intelletto, non da cause esterne (ivi, § 84, 91). Lo Spinoza però non vuole così prescrivere soltanto di risolvere analiticamente tutte le conoscenze nei loro elementi semplici e di ricostruire le complesse: sebbene nel *De emendatione* egli non chiarisca completamente il suo pensiero, è possibile, se si tien conto di altri scritti, vedere come e perchè egli si allontani dalla concezione ora indicata. Le idee finte e false che si riferiscono alle essenze sono confuse e perciò l'analisi che le riduce a quelle semplici di cui risultano mette in luce che queste sono incompatibili (ivi, § 63-65; 68). Ma bisogna rilevare che questa incompatibilità non si riduce alla semplice contraddizione. Ciò che è contraddittorio è impossibile,

quindi l'idea che contiene elementi che si negano reciprocamente non corrisponde ad alcuna essenza (*De int. em.* § 53 [cf. 58; 64]; cf. *Eth.* I, pr. 11; pr. 33, sc. 1); propriamente anzi la chimera, quale simbolo della contraddizione, non può essere, nonchè pensata, nemmeno immaginata, è soltanto un ente verbale (*Cogitata metaphysica* I, 3, § 3-4). Ma si possono formare malamente idee complesse, affermando di una cosa ciò che non è contenuto nel suo concetto: e questo avviene perchè abbiamo cognizioni futile e quasi troncate. Così posso supporre che la sfera sia generata dalla rotazione di un semicerchio intorno al centro: ora, l'affermazione di questo movimento che sarebbe falsa per sè, se fosse presa in senso assoluto, perchè non è contenuta nell'idea del semicerchio, nè deriva da quella di una causa che determini il movimento, diventa vera quando è unita al concetto della sfera o di qualche causa di quel moto (*De int. em.* § 72-73). Insomma è il tutto che fonda e giustifica la verità delle parti, e integrandole, toglie la falsità derivante dalla loro incompiutezza. In altro modo, i *Cogitata metaphysica* esprimono un pensiero simile quando dicono che se conoscessimo l'ordine della natura, cioè le sue leggi eterne, comprenderemmo che molte cose che concepiamo in modo chiaro e distinto, non possono esistere (in quanto essenze, non come esseri che hanno una durata), perchè troveremmo in ciò la stessa impossibilità che ora scorgiamo nel caso d'un grosso elefante che passi per la cruna di un ago, sebbene pensiamo con chiarezza la natura dell'uno e dell'altra; perciò la loro

esistenza non è altro che una chimera (I, 3, 6). Ciò mostra che può esistere un'impossibilità non riducibile alla contraddizione che può scorgersi soltanto quando le singole conoscenze, chiare e distinte per sé, sono incluse in altre più ampie, cioè più adeguate. In tal modo lo Spinoza identifica senza riserve l'idea vera e l'adeguata (*De int. emend.* § 35, 73). L'idea è vera se adeguata; ma questa parola deve intendersi nel suo senso proprio di conoscenza completa, integrale: è questo il criterio dominante, cui quello della chiarezza e della distinzione effettivamente rimane subordinato.

«Infatti, sebbene lo Spinoza dichiari che l'idea che ha questi caratteri è vera, cioè adeguata, le sue parole mostrano che ad eccezione di ciò che riguarda le nozioni veramente semplici, non accetta completamente tale identificazione e che ritiene che un concetto complesso, pur possedendoli, può non esser vero perchè non adeguato (completo). Le idee finte, false e dubbie provengono dalla immaginazione, cioè da alcune sensazioni fortuite e sconnesse che non hanno la loro origine nella stessa potenza della mente, ma in cause esterne (*De int. em.* § 84): in altri termini non hanno valore di verità, perchè non rientrano in un ordine più completo di conoscenze. Il vero punto di partenza, quindi, sarà dato dalla conoscenza dei primi elementi, cioè della sorgente e origine della natura, ossia di Dio che include la totalità dell'essere. (*De int. em.* § 75-76). L'ordine della natura infatti risiede in una serie di cose fisse ed eterne, cioè in un sistema di essenze intelligibili derivante da realtà su-

periori, ossia da quelli che l'*Ethica* chiama gli attributi della sostanza divina, come ad esempio l'estensione, e i modi infiniti che ne provengono (il moto e il riposo, in questo caso): tale ordine costituisce non una serie che si svolge nella durata, ma una gerarchia puramente razionale di dipendenza (ivi, § 100-102): ora, nello stesso modo che l'idea vera deve corrispondere al suo ideato intelligibile, il nesso delle idee deve rispecchiare quello della natura, cioè l'ordinamento sistematico delle essenze. Ma ciò è possibile soltanto se si parte dall'idea da cui derivano tutte le altre, perchè dal suo oggetto proviene ogni cosa (ivi, § 42; 99; cf. 38-39). Essa deve servire di norma per connettere tutte le idee e ridurle a unità, cioè per formare un sistema organico che rispecchi l'ordine reale della natura (ivi, § 91); e ciò permetterà di fondare la loro verità».

Da quanto precede risulta che l'identificazione della verità e della falsità colla adeguatezza e inadeguatezza della conoscenza, cioè colla conoscenza integrale o incompleta, significa non soltanto che la prima si può conseguire esclusivamente quando si considerano le cose dal punto di vista del tutto, mentre una visione diversa è causa di errore (dottrine di tal genere sono state presentate da pensatori che non difendono una metafisica monistica simile a quella spinozistica), ma anche che occorre, per cogliere il vero, derivare tutte le idee da quella dell'essere da cui ogni cosa proviene. Il monismo metafisico è quindi il fondamento della gnoseologia dello Spinoza. È possibile questa derivazione?

«Il *De emendatione* mostra che lo Spinoza, quando lo scriveva, credeva di potere derivare il sistema delle essenze da principî superiori e, in ultimo, da un'idea suprema; e la conoscenza di esso doveva permettere poi di determinare a quali idee chiare e distinte corrisponda realmente un ideato intelligibile. Ma nel 1665² lo Spinoza dichiarava di non possedere la conoscenza di tutta la natura e delle sue parti, cioè del sistema delle essenze. Quindi se dagli attributi divini non si può dedurre tale sistema, che si dovrebbe conoscere per sapere quali parti di esso esistano appunto in quanto essenze, occorre rivolgersi all'esperienza che, mostrandoci quelle che hanno esistenza fenomenica nella durata, ci garantisce che ne possiedono una superiore, l'intelligibile, sebbene spetti sempre al pensiero definirne la vera natura. Perciò la filosofia dello Spinoza nell'*Ethica* potrà cercare di derivare analiticamente da un gruppo di definizioni che lumeggiano in vario modo l'idea della sostanza divina, ciò che essa include (per quanto, anche in questo caso, come nelle dimostrazioni matematiche, che si considerano puramente analitiche, il fatto stesso di connettere più proposizioni richieda sempre un certo processo sintetico): ma dovrà poi, considerando gli esseri la cui esistenza non è implicata dall'essenza, i modi finiti, valersi dell'esperienza per sapere quali siano quelli che esistono; in seguito potrà ricostruirli sinteticamente e mostra-

² *Ep.* 32 all'Oldenburg (20 novembre): *Opera*, ed. C. Gebhardt: Heidelberg, Winter, v. IV, p. 170.

re, mettendoli in rapporto col primo principio, che essi pure ne debbono necessariamente provenire. È in questa parte appunto che si manifesta il carattere essenzialmente sintetico della filosofia spinozistica, la quale però non vuole costruire il tutto per mezzo delle parti, bensì mostrare come debbano essere pensati certi esseri in relazione col principio da cui sono condizionati»³.

La metafisica spinozistica parte dalla definizione che il Descartes aveva dato della sostanza, per cui questa era intesa come ciò che può esistere per sè, senza l'aiuto di nessun'altra sostanza (*Quartae responsiones*)⁴, come ciò che esiste in tal maniera che ha bisogno solamente di sè stessa per esistere (*Principia philosophiae*, I, 51). Però, mentre nella dottrina cartesiana questa definizione, che si applica propriamente a Dio soltanto, perchè le creature hanno d'uopo sempre della potenza divina per essere conservate (*Principia*, ivi), è riferita anche agli esseri finiti, in quella spinozistica essa è interpretata in tutto rigore. «Per sostanza intendo ciò che è in sè e si pensa per sè; cioè ciò, il cui concetto non abbisogna del concetto di un'altra cosa, dal quale debba essere formato (*Ethica*, I, def. III)»; perciò la sostanza, non potendo essere prodotta da altro (ivi, I, prop. VI, cor.), è *causa sui*, ossia la sua natura non può pensarsi che come esistente (ivi, I, prop. VII; def. 1). La sostanza, che non può essere limitata da altre, è per necessità infinita (ivi, I, pr. VIII) e

3 V. P. MARTINETTI, *La dottrina della conoscenza e del metodo nella filosofia di B. Spinoza*: RIV. DI FILOSOFIA, VIII (1916), p. 320.

4 Ed. Adam-Tannery, v. VII, p. 226, 3-5.

quindi è unica (ivi, I, pr. XIV, cor. I); perciò essa si identifica con Dio, perchè questo è (ivi, I, def. VI) l'essere assolutamente infinito, cioè la sostanza costituita da infiniti attributi (ivi, I, def. VI) che costituiscono Dio e sono eterni al pari di lui (ivi, I, pr. XIX). Due soli di essi noi conosciamo, il pensiero e l'estensione (ivi, II, pp. I-II; *ep.* 64 del 29 luglio 1675)⁵, che sono soltanto due espressioni diverse della stessa sostanza, Dio (ivi, II, pr. VII, sc.).

Da ciò segue che Dio è unico ed esiste in modo necessario, perchè l'essenza ne implica l'esistenza (ivi, I, pr. XI). Siccome esiste soltanto ciò che è in sè, ossia la sostanza, e ciò che è in altro, cioè i modi (o le affezioni della prima), tutto ciò che è, è in Dio, poichè i secondi non possono essere nè venir pensati senza la prima: questo significa che tutto ciò che è, è in Dio (ivi, I, def. XVIII). La natura divina possiede infiniti attributi; perciò da essa debbono necessariamente provenire infinite cose in modi infiniti (ivi, I, pr. XVI) e senza uscire da Dio, per la sola necessità della natura di questo, come dalla essenza del triangolo deriva che la somma degli angoli equivale a due retti (ivi, I, pr. XVIII, sc.). Siccome Dio non è persona e quindi non ha in senso proprio nè intelligenza nè volontà (ivi, I, pr. XXXII e corollari), non opera teleologicamente, ma soltanto come causa efficiente e necessaria: quindi tutte le cose sono necessarie e perfette perchè provengono per necessità da una realtà

⁵ *Opera*, v. IV, p. 278.

perfettissima. Chiedere come ne derivino le imperfezioni che presenta la natura significa non comprendere che la perfezione delle cose deve essere giudicata secondo la loro natura e potenza, non secondo il criterio di ciò che piace agli uomini o è loro utile (ivi, I, pr. XXIX, pr. XXXIII e Appendice). Così lo Spinoza deve, come ogni monista coerente, negare la realtà di qualsiasi forma di imperfezione e quindi anche dell'errore.

La natura naturata include i modi infiniti (che, pure essendo tutti eterni, sono immediati se derivano immediatamente dalla natura assoluta di qualche attributo divino, mediati se ne provengono in quanto esso attributo è modificato da una modificazione infinita) e i finiti (ivi, I, pr. XXI-XXIII, XXVIII sc.). Rispondendo allo Schuller, che chiedeva spiegazioni in proposito, lo Spinoza offriva come esempio dei modi infiniti immediati, per ciò che riguarda l'estensione il moto e la quiete, rispetto al pensiero, l'intelletto infinito, e fra i mediati, ricordava la «*facies totius Universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem*», rimandando all'*Ethica*⁶ (scolio del lemma VII, prima della pr. XIV). Stando allo Spinoza infatti, tutta la natura corporea è un individuo unico che non varia affatto, sebbene le sue parti (cioè i corpi) movendosi mutino in modi infiniti, perchè la somma totale del movimento e della quiete di queste persiste inalterata. In ciò consiste la *facies totius universi*; la sua essenza risiede in un rapporto fisso, im-

6 *Ep.* 64 (29 luglio 1675): *Opera*, v. IV, p. 278.

mutabile, eterno di movimento e di quiete. (V. Assiomi, lemmi e definizioni che seguono la pr. XIII della seconda parte dell'*Ethica*). In altri termini, la legge suprema dell'universo è la conservazione della stessa quantità di movimento e di riposo.

I modi finiti del pensiero sono le idee, quelli dell'estensione, i corpi; presi insieme, sono gli unici esseri singoli che noi conosciamo (ivi, II, ass. V); da ciò deriva che un corpo e la sua idea sono due diverse espressioni della stessa cosa (ivi, II, pr. VII, sc.). Tutti gli esseri, insomma, esprimono in due maniere diverse l'unica sostanza, Dio; quindi «l'ordine e la connessione delle idee sono identici all'ordine e alla connessione delle cose» (ivi, II, pr. VII e sc.).

Nelle cose finite (o modi) l'essenza non implica l'esistenza (ivi, I, pr. XXIV); però se esse non sono necessarie in questo senso, lo sono in quanto sottostanno a una legge causale invincibile, perchè tutto ciò che è in natura viene determinato dalla necessità della sostanza divina a esistere e ad agire in un certo modo (ivi, I, pr. XXIX, pr. XXXIII); ma ogni essere singolo e finito dipende da un'altra causa dello stesso genere e così all'infinito (ivi, pr. XXVIII). Insomma, gli esseri finiti sono niente altro che modi dell'unica sostanza, dalla quale derivano per necessità, perchè le cose sono in Dio e non escono mai da lui; quindi la credenza che posseggano una propria autonomia, una vera realtà sostanziale non corrisponde al vero. Da ciò segue che l'errore, che sotto un certo rispetto non può trovar posto nel sistema

spinozistico, sotto un altro è necessario per dar ragione dell'apparente realtà indipendente delle cose finite. Per raggiungere questo scopo, lo Spinoza distingue due forme di conoscenza, l'immaginazione, fondata sul senso, e l'intelletto (*De intellectus emendatione* § 84 sgg.) e afferma che quando si attribuisce agli esseri particolari un'esistenza propria si cede all'influsso degli errori e delle finzioni che provengono dalla conoscenza sensibile (*Eth.*, II, pr.⁷ sc. II). Infatti per l'immaginazione, che include le sensazioni, le immagini della memoria e i concetti astratti e che offre soltanto idee inadeguate e confuse, le cose assumono l'aspetto di individui molteplici e contingenti (ivi, II, pr. XL, sc. I e II). La conoscenza intellettuale, che presenta idee vere e adeguate, si divide nella ragione o conoscenza discorsiva, che procede deduttivamente, passando dalle nozioni comuni delle cose e delle loro proprietà (ad es., rispetto ai corpi, l'estensione e il movimento, i quali appartengono a tutti gli esseri corporei e si trovano del pari nel tutto e nelle parti) a ciò che esse implicano, e nell'intuizione, che va dall'idea adeguata di certi attributi divini alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose e riconosce immediatamente che questa deriva da quella (ivi, II, pr. XL, sc. II; cf. pr. XXXVIII). Per sua natura la ragione considera le cose non come contingenti, ma come necessarie (ivi, II, pr. XLIV): e siccome ogni cosa singola che esi-

⁷ Manca il riferimento nell'originale ma si tratta del pr. XXXIX. [Nota per l'edizione elettronica Manuzio]

ste effettivamente non può essere pensata senza Dio che è la sua causa, l'idea di un essere individuale qualsiasi implica necessariamente l'eterna e infinita essenza divina⁸ (ivi, I, pr. XLV).

Da tutto ciò risulta chiaramente che nella filosofia dello Spinoza il problema dell'errore deve occupare una posizione centrale, perchè egli è costretto dalle premesse della sua metafisica a dar ragione insieme della completa razionalità e perfezione dell'universo e della apparente molteplicità e autonomia degli esseri finiti, che può intendersi soltanto come una limitata e imperfetta visione della realtà.

Secondo lo Spinoza (come si è visto) l'errore può risiedere non nelle idee adeguate, chiare e distinte, ma soltanto in quelle inadeguate, inutile, confuse e oscure.

La confusione delle idee deriva dal fatto che la mente conosce la cosa soltanto in parte e non distingue il noto dall'ignoto, e inoltre da ciò, che rivolge contemporaneamente l'attenzione a molti elementi contenuti in qualche cosa, senza fare alcuna distinzione. Per questo tali pensieri possono risultare di parti incompatibili: così, ad esempio, gli uomini si formano l'opinione che gli alberi parlino, che esseri umani si mutino in pietre, che cadaveri discorrono e ragionino, che Dio inganni ecc.: in tutti questi casi le idee, risultando di elementi non distinti di cui la mente non riconosce la reciproca ripugnanza,

⁸ Per questa parte generale, riassumo la esposizione fatta in *Sceptica* (Torino, 1921), p. 87 sgg.

contengono affermazioni che superano il concetto della cosa pensata (ivi, § 58; 62-63; 68). Affermando di una cosa ciò che non è contenuto nel suo concetto noi riveliamo un difetto della nostra conoscenza, ossia mostriamo di avere pensieri e idee mutili e incompleti (ivi, § 72-73).

Ma quali idee possono essere causa di errore? Evidentemente, non quelle della conoscenza intellettuale, sia discorsiva che intuitiva, perchè essa include soltanto idee adeguate, chiare, distinte e quindi vere; siccome non sono tali quelle che spettano all'immaginazione, questa soltanto è causa della falsità o dell'errore (*Ethica*, II, pr. XLI: cf. pr. XXXIV e pr. XL, sc.; *De intell. emend.* § 84). Molti errori nascono dallo scambiare le immagini con le idee (*Eth.* I, App.); infatti spesso, confondendo l'immaginazione con l'intelletto, si crede che ciò che viene immaginato più facilmente, sia più chiaro e si suppone di comprendere ciò che invece si immagina (*De intell. emend.* § 90). Inoltre, numerosi errori hanno origine dalle parole, che sono prodotte dall'immaginazione, perchè grazie ad esse si costruiscono molti concetti sbagliati; siccome poi il linguaggio è stato formato dal volgo, i vocaboli che lo formano sono segni delle cose quali appaiono alla funzione immaginativa, non all'intelletto. Noi affermiamo e neghiamo molte cose perchè ciò è in accordo non con la natura della realtà, ma con quella delle parole (ivi § 88-89). Spesso si erra perchè si applicano alle cose nomi non adatti: così chi dice che sono disuguali le rette tirate dal centro del cir-

colo alla circonferenza intende il circolo diversamente dai matematici. Gli errori che gli uomini commettono nel calcolo derivano dal fatto che i numeri pensati sono diversi da quelli scritti, talchè nella mente non esiste inganno; noi crediamo che essi sbagliano perchè crediamo che questi siano uguali a quelli. Se non facessimo così, non diremmo che errano; infatti, se sento alcuno dire che la sua casa è volata nella gallina del vicino, non penso che erri, perchè comprendo abbastanza bene il suo pensiero (*Eth.*, II, XLVII, sc.). Un'altra sorgente feconda di errori sono i concetti astratti, i quali pure provengono dall'immaginazione. Fra essi si possono ricordare in prima linea i cosiddetti *termini trascendentali*, come essere (*ens*), cosa, ecc., i quali debbono la loro origine al fatto che la mente, non potendo rappresentarsi insieme un grande numero di immagini in modo distinto, le confonde e le include sotto una di tali attribuzioni; perciò quei concetti sono idee confuse al massimo grado. Uguale causa ha prodotto i *concetti universali*, come uomo, cavallo, ecc., che ciascuno si rappresenta in modo diverso dagli altri (*Eth.*, II, pr. XL, sc. I). Perciò una fonte di errori si trova nella concezione troppo astratta delle cose: infatti, i concetti universali sono sempre pensati dall'intelletto con maggiore estensione di quella che spetta in natura ai loro particolari. Inoltre, siccome esistono molte cose che presentano differenze tanto lievi da sfuggire alla mente, può avvenire facilmente che questa, pensandole astrattamente, le confonda, mentre ciò che io concepisco nel suo vero oggetto

non posso attribuire ad un altro (*De intell. emend.* § 75-76). Per chiarire i pericoli delle astrazioni si può portare l'esempio dell'idea di esistenza che quanto è più generale tanto è più confusa e perciò tanto più facilmente si può attribuire ad ogni cosa; per contro, quando è intesa in modo più particolare, è pensata con maggiore chiarezza e più difficilmente può riferirsi a una cosa diversa dall'essere stesso di cui si tratta (ivi § 55). Anche nel caso delle astrazioni, l'errore è prodotto dalla confusione delle idee, che fa sì che si attribuisca a un oggetto ciò che non è incluso nel concetto che ne abbiano formato. Può accadere inoltre che la mente erri perchè mescola le rappresentazioni oscure e confuse dell'immaginazione con le idee chiare e distinte dell'intelletto. Ad esempio, gli Stoici si immaginavano in modo confuso l'anima, immaginavano e insieme comprendevano che i corpi sottilissimi penetrano gli altri senza esserne penetrati, e così per un intreccio dell'immaginazione e dell'intelletto, giungevano alla convinzione che la mente è un corpo sottilissimo, che non può dividersi ecc. (ivi § 74).

In ogni caso, dunque, l'errore deriva dalle idee dell'immaginazione che sono confuse e inadeguate: ma appunto da ciò segue che l'immaginazione per sè stessa non inganna; è infatti assurdo pensare che l'anima sia quasi un Dio e che possa, creando sensazioni o idee di cose che non sono, rappresentarsi ciò che non è (ivi § 60). «Le immaginazioni della mente considerate per sè non contengono affatto errore: cioè *la mente non erra perchè immagina*, ma soltanto in quanto è considerata

priva dell'idea che escluda la esistenza delle cose che essa immagina presenti». Non vi sarebbe alcun difetto da notare se il pensiero, considerando come presenti cose inesistenti, sapesse insieme che non esistono (*Eth.*, II, pr. XVII, sc.). Così, guardando il sole, ci immaginiamo che è lontano da noi circa duecento piedi, ma il nostro errore non risiede nella sola immaginazione, ma nel fatto che ignoriamo la vera distanza di quell'astro e la causa di questa; infatti, anche quando abbiamo conosciuto quanto il primo disti dalla terra, continuiamo a rappresentarcelo ugualmente vicino, perchè ciò deriva non dalla nostra ignoranza, ma dai rapporti che esistono fra il nostro corpo e l'orbe solare (ivi, II, pr. XXXV, sc.). L'immagine quindi non è propriamente un'idea falsa, ma una inadeguata e incompleta.

In conclusione, l'errore o il falso non è qualche cosa di positivo; esso (che non può consistere nè nella mancanza assoluta di conoscenza, perchè errano le menti, non i corpi, nè nella completa ignoranza, perchè ignorare è diverso da errare) risiede in una privazione del conoscere, implicata da idee inadeguate o mutile o confuse: così, ad esempio, errano gli uomini che credono di agire liberamente perchè, essendo consci delle loro azioni, ignorano le cause che le determinano (ivi, II, pr. XXXV e sc.; cf. I, App.; *De intell. emend.* § 110). Nelle idee non si può trovare alcun elemento positivo per cui si dicano false. Come può concepirsi un modo positivo di pensiero che costituisca l'essenza dell'errore o della falsità, se esso non può essere in Dio (perchè tutte le

idee sono vere in quanto si riferiscono a Dio: *Eth.*, II, pr. XXXII), fuori del quale nessun modo può esistere o pensarsi (ivi, II, pr. XXXIII; cf. I, pr. XV; *De intell. emend.* § 110)? Siccome tutte le idee sono in Dio e rispetto a lui sono vere e adeguate (perchè egli vede l'infinito nesso delle cause e degli effetti dell'universo), la loro inadeguatezza e la loro confusione possono nascere soltanto dal fatto che si riferiscono a una mente individuale. Infatti, se appartiene alla natura di un essere che pensa formare idee vere o adeguate, e se in ogni mente umana ve ne sono alcune di questo genere, altre di quello opposto, è certo che noi possiamo avere le ultime solamente perchè siamo parte di un essere pensante di cui alcuni pensieri nella loro totalità, altri soltanto parzialmente costituiscono la nostra mente. Ma appunto perchè si fondano in Dio le idee inadeguate e confuse si seguono con la stessa necessità di quelle chiare e distinte (*Eth.*, II, pr. XXXVI; III, pr. I; *De intell. emend.* § 73); del resto, questa è soltanto un'applicazione particolare del principio della necessità universale che, come abbiamo visto, costituisce uno dei fondamenti di tutta la filosofia dello Spinoza, che è dominata da una concezione rigidamente determinista.

Appunto perciò egli deve combattere la tesi cartesiana che fa derivare l'errore da un atto libero della volontà. Per lo Spinoza non esiste la facoltà di volere o di intendere o di desiderare ecc.: le parole intelletto e volontà designano solamente enti metafisici astratti, che non hanno esistenza reale, perchè questa appartiene esclusi-

vamente alle idee e alle volizioni concrete, fuori delle quali tali facoltà sono un nulla. La volontà sta a una volizione singola come l'uomo sta a Pietro o a Paolo. Siccome con quella lo Spinoza intende la facoltà di affermare e di negare, le volizioni particolari (cioè gli atti concreti con cui la mente afferma e nega) non si possono separare, ma soltanto distinguere dalle idee, perchè queste non sono cose morte, come pitture di un quadro, ma processi attivi di affermazione e di negazione. Se, infatti, consideriamo una determinata volizione, per esempio un modo di pensiero con cui la mente afferma che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti, vediamo che questa affermazione implica l'idea della figura triangolare, senza la quale non può concepirsi. Inversamente tale idea implica quell'affermazione, perchè senza di essa non può venire pensata: ciò significa che l'atto di affermare l'equivalenza dei tre angoli a due retti appartiene alla essenza del triangolo, non è qualche cosa di diverso da essa. Se le volizioni (o atti di affermazione e di negazione) sono identiche alle idee, e fuori delle seconde non esistono la volontà e l'intelletto, si deve dire che questi sono una stessa e identica cosa (*Eth.*, II, pr. XLVIII, e sc.; pr. XLIX, cor. e sc.).

È completamente errata la tesi cartesiana che distingue la volontà dall'intelletto, affermando che questo è finito, quella infinita, perchè se essa può ammettersi quando si identifica questo con le idee chiare e distinte, non è affatto vera allorchè lo si intende come la facoltà di concepire, la quale non è meno estesa di quella di vo-

lere: come possiamo affermare infinite cose con la stessa facoltà volitiva, così possiamo percepire infiniti corpi con quella sensitiva. È errata del pari la tesi che siamo liberi di sospendere il giudizio appunto perchè possiamo negare l'assenso (grazie a un atto della volontà), perchè chi lo fa, effettivamente riconosce di non avere percezione adeguata delle cose: la sospensione di cui si parla è dunque una percezione, non una volontà libera. Se nell'anima è presente una sola idea, o vera o falsa, non sorge mai il dubbio, il quale deriva sempre dall'opposizione tra due idee, una delle quali, quella che lo produce, non è chiara e distinta tanto da farci concludere rispetto alla cosa di cui si dubita; così se un fanciullo si immagina soltanto un cavallo, e non percepisce alcunchè che ne escluda la esistenza (la quale è implicata da quella rappresentazione), non può dubitare che esso esista. Del pari noi non dubiteremmo affatto dell'esistenza reale di un cavallo alato, se avessimo soltanto la sua immagine presente e ad essa non unissimo qualche idea che escludesse la sua realtà, perchè la prima rappresentazione implica l'affermazione che quell'animale ha le ali. Insomma, il giudizio non dipende da un'attività volontaria diversa da quella intellettuale, ma è implicato dalle idee stesse che sono anche volizioni, cioè affermazioni o negazioni. (*Eth.*, II, XLIX, sc.; *De intell. emend.* § 78-80); l'errore quindi non proviene da un atto positivo di una volontà libera, ma da una conoscenza imperfetta e inadeguata; e siccome l'idea e l'affermazione si implicano reciprocamente, è chiaro che ciò che vale per

l'una si applica anche all'altra e che perciò anche la seconda può essere non propriamente e positivamente falsa, ma soltanto imperfetta, al pari della prima che, come si è visto, non include mai un elemento positivo di falsità.

Si è detto che una idea inadeguata implica un'affermazione non meno di una adeguata e che, se non esiste un conflitto tra essa e altre, non è possibile dubitare della realtà dell'oggetto cui si riferisce; ma bisogna ben guardarsi dall'identificare la mancanza del dubbio, che può unirsi all'errore, e la certezza che si unisce soltanto alla verità e non è mai implicata da un'idea falsa. La certezza è qualche cosa di positivo, l'assenza del dubbio è invece negativa; quando affermiamo che un uomo riposa nel falso e non dubita, non possiamo mai dire che egli è certo (*Eth.*, II, pr. XLIX, sc.). Infatti «chi ha un'idea adeguata, ossia chi conosce veramente una cosa, deve insieme avere un'idea adeguata, cioè una vera conoscenza della sua conoscenza, cioè..... deve insieme essere certo (ivi, pr. XLIII)». Non è possibile sapere che si è certi di qualche cosa se effettivamente non si possiede tale certezza; inoltre, non esiste una norma di verità più chiara e più certa dell'idea vera «Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est (ivi, sc.)». È quindi inutile la ricerca di un criterio estrinseco del vero e del falso, perchè esso risiede nella stessa natura della verità. Tutto ciò che si può chiedere è un criterio che ci permetta di riconoscere se effettivamente possediamo la verità, se cioè siamo veramente

certi: ed esso consiste, come abbiamo visto, nell'affermare soltanto idee semplici o composte di idee semplici; di più, si deve ricordare che il falso è rivelato dalle conseguenze assurde che da esso derivano mentre da un concetto vero, anche se finto, non si può dedurre se non la verità. (*De intell. emend.* § 61 sgg.).

Se, come abbiamo rilevato, la teoria dell'errore costituiva per lo Spinoza l'unico possibile tentativo di conciliazione delle due esigenze contraddittorie che sopra si sono ricordate (l'una delle quali lo portava a negare la realtà di ogni forma di imperfezione e quindi anche di conoscenza errata, mentre l'altra lo costringeva a dar ragione dell'apparente indipendenza degli esseri finiti con una visione imperfetta e quindi falsa, delle cose), non si può dire che abbia raggiunto lo scopo: effettivamente quelle due tesi sono volta a volta affermate, ma nulla permette di comprendere come siano compatibili, come la contraddizione venga tolta e superata in una sintesi superiore.

Le idee e le affermazioni non contengono mai alcun elemento positivo di falsità o di errore, appunto perchè si fondano in Dio: in particolare, le conoscenze dell'intelletto sono chiare e adeguate e perciò sono necessariamente vere: causa di errore possono essere soltanto le rappresentazioni confuse e inadeguate dell'immaginazione, ma esse pure non sono propriamente false in senso positivo, ma mutile o incomplete, non veramente imperfette, ma meno perfette delle prime. L'errore è sempre una privazione, cioè una imperfe-

zione o, più esattamente, un minor grado di perfezione. Ora è chiaro che queste tesi rivelano una continua oscillazione di pensiero, che si manifesta anche nelle espressioni. Se tutto è perfetto, come può parlarsi di un'imperfezione, anche se la si vuol chiamare una perfezione minore? se tutte le idee sono vere, come si può dire che alcune, essendo inadeguate, sono causa del falso? Per uscire dalle difficoltà, lo Spinoza deve sostenere che le idee inadeguate sono tali soltanto rispetto a una mente finita che non può vedere tutte le cose nei loro rapporti universali; le rappresentazioni dell'immaginazione sono quindi causa di errore perchè vengono malamente interpretate da un pensiero limitato che non sa intuirle nella totalità dei loro rapporti. Ma allora le menti individuali, appunto perchè modi finiti dell'unica sostanza divina, sono (per la loro stessa natura finita) imperfette, ciò che contrasta con l'altra tesi fondamentale della metafisica spinozistica che tutti gli esseri dell'universo non escono da Dio, fuori del quale non possono nè esistere, nè venir pensati, e perciò sono tutti necessariamente perfetti.

Se veramente non escono da Dio, se non hanno una propria realtà autonoma, non è possibile nemmeno quel grado di minore perfezione e di minore verità che è la conoscenza inadeguata; se possiedono tale realtà, crolla tutto il monismo spinozistico e si presenta la nuova difficoltà di spiegare come i modi, in quanto tali, possano possedere idee adeguate, perchè queste richiederebbero in ogni caso una visione di ogni singola cosa nei suoi rapporti infiniti con la totalità dell'universo, che può at-

tribuirsi soltanto al pensiero divino. Se nel primo caso è impossibile l'errore, nel secondo è inconcepibile la verità. Effettivamente lo Spinoza non può nè accettare francamente l'esistenza dell'errore senza distruggere la propria dottrina, nè negarla completamente, perchè, come si è già osservato, senza di esso non può più spiegare quella concezione di esseri finiti indipendenti da Dio che per lui è necessariamente un'imperfetta e quindi errata rappresentazione delle cose: e così è costretto a ripetere *nec tecum vivere possum nec sine te* e a dibattersi continuamente nella contraddizione di dover affermare da una parte che la conoscenza errata dipende da una imperfezione delle menti individuali finite e dall'altra a sostenere che esse appaiono tali soltanto grazie a una concezione inadeguata del reale e che ciò che sembra imperfezione, veramente non lo è. In altri termini, senza l'errore non si vede come si possa ammettere che i modi individuali sono indipendenti dalla sostanza, mentre inversamente esso presuppone che siano almeno tanto fuori di Dio da poter possedere una propria imperfetta visione dell'universo. In breve, il problema dell'errore è uno scoglio contro il quale deve urtare il monismo spinozistico quando si sforza di derivare necessariamente gli esseri finiti da Dio, pur sostenendo che non escono da lui che ne è la causa immanente.

Ma, anche prescindendo dalle sue connessioni metafisiche, la teoria spinozistica dell'errore è tutt'altro che soddisfacente. All'affermazione che all'idea vera deve corrispondere il suo oggetto o ideato, si può obiettare,

come a molte dottrine realistiche, che, pur restando sul terreno del realismo, nulla prova la necessità che gli oggetti si conformino alle esigenze del nostro pensiero; e perciò si può sempre dubitare del valore oggettivo delle conoscenze chiare e adeguate che per lo Spinoza sono necessariamente vere. Rispetto a quest'ultima tesi, si è già osservato che, propriamente, implicherebbe la impossibilità per le menti finite di cogliere il vero, perchè un'idea può dirsi adeguata cioè completa nel senso spinozistico soltanto se presenta la cosa nel suo nesso universale di cause e di effetti, che evidentemente non può essere intuito o afferrato dal nostro pensiero, il quale perciò dovrebbe aggirarsi sempre nell'errore. E non si può nemmeno interpretare la dottrina dello Spinoza nel senso che le conoscenze presentano un grado di verità corrispondente a quello della loro sistemazione, sicchè quanto più le cose sono viste nei loro rapporti tanto più la mente è vicina al vero, perchè questa pretesa non ha alcuna giustificazione: può avvenire infatti che una concezione sia altamente sistematica appunto perchè fondata su presupposti arbitrari e non legittimati (come avviene proprio nel caso della filosofia spinozistica); allora non si potrà sostenere che essa sia vera nel senso che corrisponde alla realtà. Che se poi per l'adeguatezza di una dottrina si intende la sua capacità di spiegare tutti i fatti dell'esperienza, si può ricordare l'obiezione fatta precedentemente, che nulla prova che alle costruzioni della nostra mente debba corrispondere la realtà; di più,

che cosa ci garantisce che la esperienza debba sempre conformarsi alle nostre interpretazioni?

Il criterio dell'adeguatezza della conoscenza può avere soltanto valore negativo; ossia una teoria che non permette di spiegare tutti i fatti è condannata; ma non si può sostenere senz'altro che sia vera quella che li spiega, perchè come tale (in sede non scientifica, ma filosofica) può considerarsi soltanto se risulta necessariamente dalle esigenze fondamentali della conoscenza.

L'affermazione che le idee dell'intelletto sono sempre vere è puramente tautologica, perchè questo, per definizione, include solamente conoscenze chiare e adeguate, ossia vere: quindi, se pare che l'errore si incontri anche nella sfera propriamente intellettuale, lo Spinoza può sempre rispondere che si tratta non di idee appartenenti a questa, ma di rappresentazioni dell'immaginazione. Il procedimento è senza dubbio molto facile e molto comodo, ma non si può giudicare troppo utile, perchè il problema vero che si tratta di risolvere è quello di sapere come e perchè noi scambiamo le idee di un genere con quelle di un altro nei casi in cui sembra che il pensiero funzioni con le sole sue forze. Che la tesi spinozistica sia accettabile è tutt'altro che chiaro: si pensi, ad esempio, alle discussioni sorte fra i matematici a proposito del calcolo infinitesimale, a quelle più vicine a noi tra i logicisti e il Poincaré sulla natura del ragionamento proprio della loro scienza, alle polemiche recentissime sulla teoria dell'Einstein e poi si dica se è possibile ammettere con lo Spinoza che coloro che errano sono tra-

viati dalla immaginazione solamente e confondono le immagini con le idee. Ma, anche se ciò venisse accordato, si ripresenterebbe la difficoltà già indicata: come mai la mente può essere tanto accecata da cedere all'immaginazione, mentre è convinta di procedere in modo puramente razionale? e come è possibile evitare l'errore, se esso può nascondersi sotto l'aspetto della conoscenza più altamente e rigorosamente intellettuale?

È ben vero che lo Spinoza può credere di risolvere la difficoltà affermando «*veritas norma sui et falsi est*», talchè verità e certezza si identificano; ma anche questa è una pura e vana tautologia, finchè non si sa come, in un caso determinato, si possa distinguere la certezza che deve esser propria soltanto della conoscenza vera dall'assenza di dubbio, che può accompagnare anche l'errore. Dire che si tratta di due stati ben diversi, positivo l'uno, negativo l'altro, non serve a nulla, perchè chi è convinto di una tesi che altri giudica falsa è certo di essere nel vero. Voi potete dirgli che la sua non è certezza, ma egli, per conto suo, è ben sicuro che è tale e che invece, date le vostre premesse, siete voi che non la possedete. Effettivamente allo Spinoza sfugge il carattere essenziale dell'errore, quello di venire accompagnato dalla convinzione di essere nella verità; si comprende, quindi che la sua teoria non possa offrire una soluzione del problema.

E ciò non basta: stando al determinismo spinozistico, tutto è necessario e quindi anche l'errore: del resto, non si legge forse nell'*Ethica* che le idee confuse e inad-

guate si seguono tanto necessariamente quanto le loro opposte? Ma allora, quale speranza rimane di evitarle e come si può avere la convinzione fondata di cogliere il vero? Se ciò che io penso, lo penso per una necessità ineluttabile, se non posso pensare diversamente, nulla mi garantisce che ciò cui la mia mente aderisce più fortemente sia il vero: e se la stessa metafisica spinozistica era imposta al suo autore da un determinismo universale inflessibile, egli avrebbe pur dovuto almeno provare il sospetto che fosse errata da capo a fondo. Così, per le sue stesse premesse, lo Spinoza doveva essere portato a riconoscere che non si è mai certi di evitare l'errore.