

Su Spinoza

Capitolo secondo: DALLA GNOSEOLOGIA ALL'ONTOLOGIA.

Differenziazione dei percorsi gnoseologici: Analogia versus Espressione.

Dai risultati dell'analisi del meccanismo immaginativo si apre qui, dal punto di vista di una teoria della conoscenza, una prima grande differenza tra i due autori. La possibilità di comprendere le verità rivelateci in sogno riposa su due distinte concezioni del rapporto tra l'immagine onirica e la sua supposta natura divina.

Dobbiamo allora, prima di indagare la natura di Dio calandoci totalmente in una prospettiva ontologica, capire secondo quali percorsi gnoseologici l'immaginazione può condurci alla conoscenza del divino.

Il centro nevralgico da cui si deve analizzare l'indagine di Cardano sulla conoscenza è costituito dalla convergenza tra la nostra componente divina, la necessità delle leggi naturali e la possibilità di comprendere che ci è propria in quanto uomini: la possibilità di specchiare la parte più alta di noi stessi, la *mens*, nell'opera, riconducendo al nostro mondo, nei limiti consentiti all'uomo, ciò che è divino e immortale. (Ingegno p. 79 le opere le fonti la vita) La conoscenza quindi è sempre umana e naturale insieme.

Sia nel *De subtilitate* che nel *De rerum varietate* Cardano conduce una ricostruzione dell'universo naturale che, all'interno di un quadro metafisico di riferimento in cui la coerenza e la necessità delle leggi naturali sono garantite dalla divinità, si basa sull'osservazione, sulla sperimentazione e su una metodologia analogica e razionale che hanno il compito di selezionare e acquisire le conoscenze ordinandole. (Simonutti p. 203 traendi per causas e iungendo similia similibus p. 204) L'analogia è quindi l'anello di congiunzione, è il modo tramite questa conoscenza può aprirsi all'uomo e può essergli utile nel comprendere l'*ordo naturalis* e la necessità delle sue *leges*, ma soprattutto la loro causa divina.

Le forme del sapere si basano dunque sull'esistenza di un canale che le unisce al divino seguendo però un processo necessario, traducendo cioè questa ispirazione nelle condizioni empiriche dell'azione. Se per un verso questo influsso superiore non può mai divenire interamente intelligibile, per un altro si presenta come trasparente nella misura in cui è applicabile all'uomo e al suo mondo. (p.299 ingegno).

La nostra *mens* ha bisogno di divenire necessariamente, storicamente, di agire sé stessa, solo così le immagini della nostra capacità fantastica possono essere interpretate correttamente, vagliando tutti i loro possibili significati, ma soprattutto per trarre dalle somiglianze con le cose del mondo un'utilità per il soggetto. La nostra componente divina insopprimibile si concede solo in virtù della nostra arte, della nostra capacità di interpretarla solo a partire dalla nostra abilità divinatoria. (P. 28 sul sonno e sul sognare.) I sogni idoli che non hanno bisogno di interpretazione si collocano in quella sfera limite nel punto atemporale e atemporale che ci colloca totalmente nella sfera divina, ma che per avere senso deve aprirsi alla storia e alla **doppia necessità** sia divina che naturale. La verità viene presentata come qualcosa di oggettivo, di latente nel tempo, destinato ad affiorare secondo un disegno nascosto.

Se il canale attraverso cui può operare nella storia costituisce attraverso la natura e se quest'ultima è vincolata alle sue leggi, queste sono tali da rendere ragione e da costituire il veicolo di ogni fenomeno, anche il più alto nell'orizzonte umano (p.292 ingegno). In questa prospettiva l'analogia assume quindi una componente sia costitutiva che applicativa.

Ciò che resta aperto è il problema di come si attui in Cardano il collegamento tra questa ispirazione di carattere superiore e le forme concrete in cui si realizza la forma del sapere.(p. 299) La risposta a questo quesito la daremo dopo un confronto con la posizione di Spinoza che ci immetterà direttamente nello scontro di visioni ontologiche in cui si chiarirà il rapporto tra il divino e il mondano.

Come abbiamo già visto quindi lo schema gnoseologico che sorregge lo studio di Cardano è basato su processi analogici. Sia come base empirica che metafisica: una continua similitudine allegorica infatti mette in relazione tutte le cose del mondo con una reversibilità e una polivalenza che ne costituiscono la forza totalizzante e interna ad ogni segmento dell'universo.

Il pensiero dell'Autore si fonda su una irriducibile corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo, una relazione di *simpatia* universale il cui centro focale è l'uomo, forma di vita in cui il divino possa specchiarsi e, seguendo una fitta rete analogica fatta di proporzioni e immagini, intravedere la natura superiore delle cose del mondo.

Ogni elemento, ogni oggetto o situazione sono da interpretare e decifrare alla luce di un'infinita potenza e di un ordine perfettissimo che non possono essere colte da menti finite se non per somiglianza, per riflesso.

Per Cardano quindi la vita è gravida di significato e la conoscenza procede per segni, indispensabili per l'interpretazione dei fatti che si succedono e per conferirne il senso, ma quest'ispirazione superiore non deve necessariamente applicarsi ad un nucleo che chiami in causa un rapporto diretto divino o trascendente, tutto ideale, ma implichi piuttosto il dispiegarsi di una visione in cui l'agire umano è una componente indispensabile del percorso gnoseologico individuato da Cardano.

Spinoza riconosce questo livello di conoscenza per segni, ma lo relega nel primo genere di conoscenza facendone il centro di una comprensione inadeguata della sostanza e delle sue leggi. Il meccanismo che sta alla base di questa forma inadeguata di conoscenza e quello della concatenazione di affezioni passive che si allontana costantemente dalla verità, dall'idea di Dio

La componente passiva dell'immaginazione è qui predominante; tramite l'astrazione delle qualità sensibili delle cose, collegate per somiglianza, definisce una conoscenza per segni.

Il secondo genere di conoscenza corrisponde invece allo stato di ragione, è la conoscenza delle nozioni comuni e mediante le nozioni comuni. Con le nozioni comuni entriamo nel campo dell'*espressione*, costituiscono le prime idee adeguate e ci distolgono dai segni inadeguati e ci avvicina, creandone le basi per la vera conoscenza di Dio.

Per questo Spinoza contrappone due ordini che Cardano considera intimamente connessi e sulla cui riunione ha basato la sua vita e il suo percorso conoscitivo: quello

dell'espressione e della conoscenza espressiva e quello dei segni e della conoscenza per segni, per *analogia*. Individua tre tipi di segni: indicativi, imperativi e i segni della rivelazione. L'indicazione non è un'espressione, ma uno stato di confusione che non si esplica, che non esprime la propria causa. L'imperativo, non è un'espressione, ma un'impressione oscura una credenza che ci fa apparire le leggi naturali come comandamenti o dogmi. La rivelazione non è un'espressione, ma una cultura dell'inesprimibile, una conoscenza confusa che si limita ad indurci all'obbedienza. La conoscenza per segni non è mai espressiva e rimane per questo sempre conoscenza di primo genere. Del. Prob. Espres. p. 143.

In questo senso Spinoza sembra quasi dar ragione a Cardano quando dice che la rivelazione e i segni di essa predicati dai profeti hanno solo un'utilità pratico, morale, generano obbedienza, perché anche il primo genere non può non essere un decreto dell'infinita potenza di Dio, sarcasticamente rileviamo però che Spinoza, lungi dal considerarla la vetta della conoscenza, la definisce come grado preliminare e assolutamente inadeguato alla vera potenza dell'uomo, che non si ferma certo alla mera obbedienza.

Come allora può esserci il passaggio dal segno inadeguato alla nozione comune, dal primo al secondo genere di conoscenza? La risposta è da cercare di nuovo nell'ambiguità dell'immaginazione. In questa prima delimitazione si inserisce infatti, rompendo una possibile immobilità gerarchica, la natura dinamica della facoltà immaginativa.

Partiamo dall'analisi delle nozioni comuni, nodo centrale del percorso gnoseologico spinoziano. Esse ci fanno conoscere l'ordine positivo della natura, i reali rapporti tra i processi del mondo, ci fanno scorgere le leggi non come imposizioni statiche, dogmi o divieti, ma per quelle che sono, ovvero verità eterne, norme di composizione, immanenti affermazioni di potenza, la cui causa è dio.

Eppure la ragione non potrebbe formare nozioni comuni, entrando così in possesso della sua potenza di agire senza quel motore che è la forza attiva dell'immaginazione. Abbiamo già visto Spinoza sostenere che, lungi dall'essere di ostacolo alla conoscenza, l'immaginazione libera fa parte della potenza della mente; quel *conatus imaginandi*, quello sforzo non deviato da cause esterne, che va per il potenziamento della natura umana, piena espressione della potenza del soggetto è il cuore del suo dinamismo gnoseologico. La potenza di comprendere o di conoscere non è altro che la potenza di agire della mente. C'è quindi un rapporto di proporzionalità inversa tra passività e attività dell'immaginazione, selezionando e considerando come presenti gli affetti di gioia e di desiderio si riduce sempre di più la condizione inadeguata dell'idea?. In senso più tecnico e richiamando la definizione della gioia come passaggio da minore a maggiore perfezione, tutto ciò che ci sforzeremo di immaginare e che ci procurerà gioia sarà la porta per l'adeguatezza, la base su cui la ragione potrà formare le nozioni comuni e liberare la sua potenza di agire, deviando la negativa caduta dell'immaginazione nella sfera della passività. Possiamo quindi individuare nella costituzione del secondo genere di conoscenza una *libera armonia tra ragione e immaginazione* DEL prob espres. P. 233 tra norme della ragione e leggi

dell'immaginazione che ci porterà alla conoscenza di Dio, esprimendosi egli stesso nella perfezione delle idee adeguate che la mente è in grado di concepire.

Le nozioni comuni non hanno quindi nulla a che fare con i segni e anzi sono la condizione a partire da cui possiamo pervenire al terzo genere di conoscenza.

Occorre però sottolineare che in questo scenario ruolo fondamentale è assunto dal *parallelismo* organizzato su due piani, l'articolazione dei quali ci renderà accessibile la comprensione dei diversi livelli di conoscenza, della connessione tra secondo e terzo genere. Il *parallelismo epistemologico* si fonda sull'uguaglianza di due facoltà, la facoltà formale di esistere e la facoltà oggettiva di pensare. In generale tra l'idea e il suo oggetto vi è un'identità di ordine e di connessione, per questo Spinoza formula l'assioma secondo il quale la conoscenza dell'effetto implica la conoscenza della causa non meno di quanto l'effetto stesso non implichi la causa (I. ass. 4; II, 7, dem.) si dimostra perciò che ad ogni idea corrisponde qualcosa e che ad ogni cosa corrisponde un'idea, da ciò sappiamo che la mente è l'idea del corpo e la mente e il corpo formano un individuo.

Arrivati a questo punto il *parallelismo* diviene *ontologico*, che affronteremo nello specifico nel prossimo paragrafo, ma che ci serve ora per seguire il percorso gnoseologico spinoziano. Ciò che fonda il passaggio dal parallelismo epistemologico al parallelismo ontologico è infatti l'idea di Dio, ovvero il punto preciso in cui si interrompe il secondo genere di conoscenza e si passa al terzo.

Poiché infatti Dio forma un'idea della sua essenza e di tutto ciò che ne deriva, conformemente all'assioma del parallelismo epistemologico, le essenze dei modi hanno una causa sotto la quale devono essere concepite, c'è quindi un'idea che esprime l'essenza del corpo e possiamo concepirla solo attraverso la sua causa, poiché solo essa autorizza il trasferimento della sostanza alla molteplicità dei modi. Per prendere in considerazione l'essenza del modo, quindi dovremmo comprendere l'idea dell'idea (del corpo), ovvero l'idea della mente. Per far ciò è necessario che la mente sia presa a modello esclusivo, al punto di essere detta "senza relazioni con il corpo" (E V 20, sc). Se ci focalizziamo ora sulla componente attiva dell'immaginazione, in Spinoza "essere attivo" significa solo avere idee adeguate, e l'avere idee adeguate corrisponde all'operare secondo procedure di causazione ed esaustività; di qui discende che una immaginazione "attiva" deve in qualche modo essere collegata sia col secondo che col terzo genere di conoscenza. Ritorna quindi qui l'eliminazione di tutto quanto riguarda la componente affettiva dell'idea, il raggiungimento dell'idea adeguata che raggiunge la sua pienezza proprio nel terzo genere.

Ritroviamo perciò la concezione di una potenza libera della mente, che al grado massimo diviene intelletto, cioè quella parte eterna della mente, quell'idea che noi siamo in rapporto alle idee delle altre cose e in relazione alla sua causa: l'idea di Dio di cui siamo parte.

Il terzo genere è proprio definito da questa capacità di considerare e comprendere le cose sotto una specie di eternità, *sub specie aeternitatis*, a partire da sé stessi e della propria essenza. Il secondo genere ci fa conoscere le nozioni comuni a tutte le

cose, conducendoci a Dio, il terzo ci fa scorgere le essenze particolari prima di tutto la propria, ci fa essere parte di Dio.

Ancora una volta però il termine “parte” deve essere inteso in senso interamente espressivo, non è una parte che compone o riflette, ma che esprime ed esplica, in quanto l’essenza di Dio si esplica tramite la nostra. Non si tratta più di concordanze relative e generali, ma di una concordanza al contempo singolare e assoluta di ogni essenza con tutte le altre secondo il principio della sua produzione.

E’ quindi nel terzo genere che il sistema dell’espressione giunge a compimento: nell’identità fra l’affermazione speculativa e l’affermazione pratica. (Del.fil.Praticapp.100-105)

Le idee non imitano le cose. Nel loro essere formale, seguono dall’attributo del pensiero, e sono rappresentative solo in quanto partecipano ad una potenza assoluta di pensare che in se stessa è uguale alla potenza di produrre o di agire. Del. Prob. Esspress. p. 142 Di conseguenza ogni similitudine imitativa viene esclusa dal rapporto espressivo. Ibid. p. 142

Possiamo quindi dire che in Spinoza il complesso concetto di immaginazione si evolve da una condizione di estrema passività ad uno stato di completa attività, di libera espressione, che ci fa comprendere il divino poiché ne siamo completamente interni, siamo continua produzione d’esistenza della sostanza divina e abbiamo la possibilità di esserne consapevoli.

Ora passeremo ad evidenziare le differenti cause, che ci permetterebbero di conoscere il divino ordine del mondo secondo i percorsi qui esposti.

Differenziazione del dispiegamento dell’essere in relazione alla causa del processo immaginativo: causa immanente versus causa emanativa.

Abbiamo visto che il metodo di Spinoza non è né astratto né analogico è un metodo formale fondato sulla comunanza. Opera per nozioni comuni ed è ordinato secondo il concetto sistematico dell’espressione, tale risultato però può essere raggiunto solo in una prospettiva di univocità, in lotta costante contro le nozioni di analogia, di equivocità di eminenza. Deleuze p.35 prob.esspress. L’espressione cessa di emanare e di somigliare: la sostanza si esprime negli attributi, gli attributi si esprimono nei modi, le idee sono espressive.

Ma vediamo di definire meglio quest’ontologia dell’immanenza passo dopo passo.

Finora il nostro percorso ha attraversato il singolare panteismo materialista di Spinoza seguendo le strade della conoscenza umana, dalla conoscenza imperfetta del modo alla estrema comprensione intuitiva (il terzo genere di conoscenza è anche definito da Spinoza scienza intuitiva..forse..) della natura di Dio, ovvero della sostanza. La filosofia di Spinoza è la sua reversibilità, la sua completa evoluzione su uno stesso piano di immanenza: andare dai modi alla sostanza o dalla sostanza ai modi non cambia, non ci sono gerarchie organizzate su più livelli. Si stabilisce un rapporto di espressione tra uguali, è questo il nucleo centrale del parallelismo quando diviene ontologico: non vi è mai l’eminenza di una serie sulle altre. C’è sicuramente un diverso grado di perfezione tra la causa e l’effetto, ma è una perfezione che non

implica analogie o simbolizzazioni, superiorità di un modo d'esistenza su un altro, ma implica un processo immanente che fa esistere il meno perfetto *nel* più perfetto, lo fa esistere nella e sotto la stessa forma univoca che costituisce l'essenza del più perfetto. Del prob espres. Pp. 260 261.

In questa filosofia mai statica, che fa del divenire espressivo la sua condizione di possibilità in opposizione costante con ogni tensione trascendente, gli attributi sono qualità dinamiche della potenza assoluta di Dio. Per cui il modo nella sua essenza è sempre un certo grado, una quantità di qualità, non numerica ma espressiva: per ogni modo Dio è la potenza che determina la causa a produrre tale effetto.

Come può allora un ente finito avere una potenza di esistere di agire e di comprendere identica alla sua essenza? Spinoza risponde all'interrogativo sostenendo che l'essenza di un ente finito in quanto grado di potenza è determinata come *conatus*, cioè sforzo o tendenza di conservare e affermare l'esistenza. Il *conatus* è sforzo di provare quella gioia che fa aumentare la nostra potenza di agire e la nostra perfezione, è ciò che ci permette di *immaginare* e trovare la causa di tale gioia e che ci permette di evitare la tristezza *sforzandoci di immaginare*, trovare e distruggere la causa dell'affezione passiva da cui vengono tutte le altre.

Tutto deriva quindi da una concezione affermativa dell'essenza: il grado di potenza come affermazione dell'essenza in Dio.

A questo punto analizzare l'espressione in riferimento alla sostanza in ambito gnoseologico significa che solo la potenza dell'esprimersi della sostanza, dell'idea di Dio come causa immanente, dà la possibilità all'uomo di comprendere e di comprender-si nell'eterno divenire necessario del cosmo, di Dio.

Dio quindi è la sostanza che si esplica nel mondo, nei modi e che consta di infiniti attributi. Del prob espres. Pp. 144

Che Dio sia causa di tutte le cose come è causa di sé implica che Egli produce in quanto esiste. Così l'univocità degli attributi, che costituiscono l'essenza della sostanza, e che sono implicati nell'essenza dei loro prodotti modali, si prolunga nell'univocità della causa, Del fil pratica pp 72 [73.in](#) una fondamentale identità tra causa efficiente e causa di sé, tra Natura naturata e Natura naturante.

Non c'è qui alcuna traccia di una doppia causalità rispetto all'esistenza, l'una orizzontale costituita dal dispiegarsi dell'attributo nel modo, ed una verticale che rimanda direttamente a Dio. Dio non è mai causa remota, anzi è colui che in ogni termine della serie determina la causa ad aver il suo effetto, è causa immanente, poiché dimora in se per produrre e l'effetto non esce minimamente da essa.

Cardano infatti sostiene che non ci sia alcuna commensurabilità tra infinito e finito (citazione), ma tramite il *donno* del messaggio onirico, tutto da distinguere, e grazie al suo stretto legame con i divini decreti possiamo ricondurre la molteplicità imperfetta all'estrema completezza dell'Uno, arrivando ad una conoscenza veritiera.

Tutto viene dall'Uno, ogni forma dell'essere, ed è per questo che possiamo comprendere la natura divina del mondo e della sostanza, della *hyle* cardaniana.

solo che la facoltà di comprendere questa unità universale, di conoscere il divino e la natura secondo verità è possibile solo appellandoci alla nostra mente

solo in virtù di una emanazione divina proveniente anch'essa dall'uno.....