

Pina Totaro

Dirigente di ricerca presso l'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee del Consiglio Nazionale delle Ricerche. Le sue ricerche sono orientate allo studio della storia della filosofia moderna, della terminologia filosofica e di cultura, della storia della scienza e delle idee, delle donne filosofe e scienziate.

giuseppina.totaro@cnr.it

This article analyses the concept of truth in Spinoza and shows how the definition adopted by the philosopher overturns the traditional idea of truth and the epistemological framework associated with it. In this sense, Spinoza anticipates certain developments in contemporary science in the fields of gnoseology, anthropology and politics. The principle of truth was traditionally expressed by the formula “adaequatio rei et intellectus”. Underlying this notion of truth was the idea of a perfect correspondence between thought and reality: truth consisted in the adequacy and correspondence between the idea in thought and external reality. With the formulation of his concept of truth as self-evidence, Spinoza refuses to regard ideas as images of things and the external object as the norm of the idea. He rejects the dogmatism of correspondence understood as an act of faith in reason or in a transcendent God that guarantees the relationship between the “internal” and the “external”, and instead studies the ways in which reason can have access to the truth.

175

La cosiddetta “attualità” di Spinoza è stata più volte sottolineata dalla critica, la quale ha mostrato la capacità di elaborare nuovi paradigmi interpretativi da parte del filosofo, di intercettare temi e di adottare soluzioni che conosceranno ampia fortuna nei secoli successivi in ambito etico, psicologico e politico. [1] Si tratta di studi importanti che hanno stabilito la centralità del pensiero spinoziano per quanto riguarda concezioni legate alla moderna definizione della soggettività, alla psicanalisi e, ancor più, al contesto giuridico e politico con la diffusione di una nuova idea di libertà, di diritti e dei rapporti tra Stato e Chiesa. Io mi propongo di affrontare qui una questione più attinente all’ambito dell’ontologia e della logica come quella relativa ai concetti di “verità” e “falsità” in Spinoza, il cui impatto è strettamente legato agli sviluppi della scienza contemporanea, alla gnoseologia, all’antropologia e, comunque, alla politica.

Si potrebbe individuare l’atto di nascita dell’età moderna nella messa in crisi del principio di verità tradizionalmente espresso dalla formula “*adaequatio rei et intellectus*” e nella conseguente rottura dell’impianto epistemologico ad esso connesso. Alla base di questa nozione di “verità” vi era infatti l’idea di una perfetta corrispondenza tra pensiero e realtà: la verità consiste nell’adeguazione, nella corrispondenza tra l’idea nel pensiero e la realtà esterna. L’oggetto esterno è così considerato intelligibile in quanto adeguato all’intelletto, ovvero in relazione, in corrispondenza con l’intelletto, e tale per cui l’intelletto può conoscerlo. [2] In questo senso, l’intelletto è finalizzato a conoscere ciò che esiste e ciò che esiste è fatto per essere conosciuto dall’intelletto: il rapporto di adeguazione tra la cosa e l’intelletto è espressione e al tempo stesso garanzia e fondamento di verità.

La crisi del paradigma tradizionale di questo concetto di verità e del rapporto tra verità/falsità e conoscenza si evidenzia tra XVI e XVII secolo con l’emergere di un nuovo approccio alla scienza, alla fisica e alle matematiche. Diventa cioè sempre più evidente che ciò che noi chiamiamo “realtà esterna” è solo il modo in cui gli esseri umani percepiscono, o “sono affetti”, da un mondo la cui vera natura ci resta in gran parte sconosciuta. A partire dal Seicento prende così avvio la convinzione, che si farà sempre più chiara nel tempo, secondo la quale, come ha scritto Massimo L. Bianchi a proposito della nostra conoscenza delle cose: “la realtà di cui facciamo esperienza” non ha preso forma da sola, ma siamo noi ad averla modellata in funzione di noi stessi con l’azione e con il pensiero, «cercando di abitarla e di fruirne anziché lasciando che ne fossimo annientati». [3] O, per citare le parole di un eclettico scienziato anglosassone, George Spencer Brown, “l’universo non può essere distinto da come noi agiamo su di esso”. [4]

Spinoza ha offerto un contributo essenziale all’elaborazione di queste conclusioni della scienza contemporanea – benché essa abbia intrapreso direzioni del tutto

[1] Tra i molti studi sul tema cfr. *In Circolo. Rivista di filosofia e culture* (2019, 8), numero interamente dedicato a “L’attualità di Spinoza”. Per alcuni aspetti della ricezione di Spinoza nelle filosofie del Novecento, sia consentito rinviare a Totaro & Licata (2023).

[2] Le prime fonti di questa teoria si rintracciano in Aristotele, *Met*, IV, 7, 1011b, 27, ma soprattutto in Tommaso d’Aquino, *De veritate*, q. 1, nella filosofia scolastica medievale, in quella ebraica e in quella araba; l’idea di una ‘corrispondenza’, di una *convenientia* o *adaequatio*, è anche in Isaac Israeli, in Averroè, in Gersonide, in Casdai Crescas e in altri autori.

[3] Bianchi (in press). A partire dal Seicento si assiste al moltiplicarsi delle più varie interpretazioni circa il rapporto tra “interno” e “esterno” e sulle diverse modalità di percezione della natura e dell’ambiente.

[4] Cfr. Spencer Brown (1969) citato da Bianchi (in press). Questo concetto è andato sempre più radicandosi in epoca contemporanea, quando si è affermata l’idea, dovuta all’evoluzionista americano R. Lewontin, per cui

inedite soprattutto a partire dai primi decenni del secolo scorso – con la formulazione del suo concetto di verità come auto-evidenza. [5] Rifiutando di considerare le idee come immagini delle cose e l’oggetto esterno come norma dell’idea, Spinoza respinge il dogmatismo della corrispondenza intesa come atto di fede nella ragione o in un Dio trascendente che garantisce il rapporto tra “interno” e “esterno” e si propone piuttosto di studiare le condizioni di accesso alla verità da parte della ragione.

Il tema era stato impostato da Descartes sin dalle sue prime opere e ne *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, in cui la questione della verità è affrontata «toute pure, & sans emprunter le secours de la Religion ni de la Philosophie» (Descartes 1964-1974, X, 495), [6] così come ne *Le monde, ou Traité de la lumière*, l’opera incentrata sul problema della percezione della luce e *des autres principaux objets des sens*, sul rapporto tra l’estensione e il pensiero e tra le cose e le idee, ovvero tra le cose e le parole che enunciano le cose. Con Descartes si spezza il legame che univa tradizionalmente le idee e le cose, ovvero si interrompe il rapporto tra dimensioni tra loro diverse, e la loro relazione si trasferisce in un ambito di transazione di tipo unicamente linguistico, cioè in una dimensione del tutto simbolica:

Me proposant de traiter icy de la Lumiere, la premiere chose dont je veux vous avertir, est, qu’il peut y avoir de la difference entre le sentiment que nous en avons, c’est à dire l’idée qui s’en forme en nostre imagination par l’entremise de nos yeux, & ce qui est dans les objets qui produit en nous ce sentiment, c’est à dire ce qui est dans la flâme ou dans le Soleil, qui s’appelle du nom de Lumiere.(Descartes 1964-1974, XI, 3, 1-8) [7]

Nell’esordio di questo testo cruciale che è il *Traité de la lumière*, per la prima volta si afferma la natura del tutto diversa del corpo esterno rispetto alle idee che di quel corpo si formano nel nostro pensiero, tanto che si può dire che il corpo esterno è in relazione con l’idea che noi abbiamo di esso allo stesso modo in cui «des mots, qui ne signifient rien que par l’institution des hommes, suffisent pour nous faire concevoir des choses, avec lesquelles ils n’ont aucune ressemblance» (Descartes 1964-1974, XI, 4, 3-19). [8]

Nella risposta alla lettera del 16 ottobre del 1639, con la quale Marin Mersenne inviava a Descartes la sua traduzione del *De veritate* di Herbert of Cherbury, Descartes ammetteva che l’opera «tratta

gli organismi si mantengono in vita non solo adattandosi all’ambiente ma intervenendo su di esso, manipolandolo e adattandolo a se stessi, idea che, scrive Bianchi, “è una delle più significative innovazioni introdotte in questi decenni nella versione classica dell’evoluzione naturale”.

[5] Il principio secondo cui il “vero” si impone per sua intrinseca evidenza – principio che

sarà poi anche vichiano – assumerà varie formulazioni nelle opere di Spinoza: «la verità manifesta se stessa» (*Veritas se ipsam patefacit*) (TIE, §44 e §46; G II, 17, 19; G II, 18, 2); «la verità non richiede alcun segno» (*Veritas nullo egeat signo*) (TIE, §36; G II, 15, 15); «la verità è norma di sé e del falso» (*Veritas sui fit norma*) (E2P43S; G II, 124, 38); «la verità non confligge con la verità» (*Veritas veritati non repugnat*) (Ep. 21; G IV, 126, 30); «il vero è indice di sé» (*Est enim verum index sui*) (Ep. 76; G IV, 320, 8), ecc.

[6] I “treize feuillets” manoscritti della *Recherche de la Vérité* furono copiati da E. von Tschirnhaus per conto di Leibniz a Parigi («En 1676, Leibniz se trouvant à Paris [...] avec Tschirnhaus, conduisit celui-ci chez Clerseilier, pour voir ensemble ce qui restait des papiers de Descartes. Et Tschirnhaus copia, pour sa part, le dialogue de la *Recherche de la Vérité* en français, et l’envoya à Leibniz dans une lettre du 16 novembre 1676»; Descartes 1964-1974, X, 493). Sulla base di questa testimonianza è possibile ipotizzare che in quella stessa occasione Tschirnhaus abbia inviato una copia del manoscritto anche a Spinoza.

[7] La rottura del rapporto tra le idee – le parole – e le cose costituisce un momento decisivo per la nascita del pensiero moderno. Descartes spezza definitivamente il legame tra le idee che noi abbiamo nel nostro pensiero e gli oggetti da cui esse procedono, con cui entriamo in contatto stimolando i nostri apparati sensoriali, e affida la loro relazione all’ambito del linguaggio. Questo significa che ciò che a partire dalle terminazioni nervose si trasmette al cervello sono impulsi che differiscono solo in base alla quantità e che non forniscono alcuna informazione circa le “qualità” che contraddistinguono il mondo percepito. Volendo anche qui segnalare una linea di

[8] Le idee, cioè, che noi abbiamo delle cose non sono affatto simili (“entièrement semblables”) agli oggetti dalle quali esse procedono. Il tatto, ad esempio, «nous fait concevoir plusieurs idées, qui ne ressemblent en aucune façon aux objets qui

un argomento a cui ho lavorato per tutta la vita», ma, scrive Descartes, la strada percorsa dall'autore è «molto diversa da quella che io ho seguito» (Descartes 2015, 1061). Secondo Descartes è vero, infatti, ciò che noi riteniamo tale in quanto ne abbiamo un'idea chiara e distinta (chiarezza e distinzione sono criteri di verità), ovvero perché fondiamo la nozione di verità sui principi costitutivi della ragione umana intesa quale unico criterio di individuazione e rappresentazione della verità (Descartes 1964-1974, VI, 1-11). Il *cogito* si pone così come l'elemento costitutivo per garantire l'esistenza dell'oggetto e la verità non è più un principio ontologico esterno in base al quale comparare l'attività del soggetto pensante (Descartes 1964-1974, X, 362 ss.). [9] Nella seconda delle *Regulae ad directionem ingenii* Descartes afferma che coloro che cercano la retta via della verità non debbono interessarsi ad alcun oggetto di cui non possano avere una certezza pari alle dimostrazioni dell'aritmetica e della geometria. [10] È cioè l'applicazione delle matematiche, con la loro capacità di rappresentare le strutture del mondo, che consente di pervenire alla verità delle cose contro l'incertezza dell'esperienza sensibile che, al contrario della deduzione, è fonte di falsità e incertezza.

Spinoza parte da questa stessa esigenza di ricerca di un fondamento di verità e di un codice di interpretazione che riorganizzi e qualifichi “il darsi fortuito delle cose” [11] secondo una determinazione e un sistema di ordine interno che assicuri unanimità e coerenza e tale da costituire, al tempo stesso, la fonte di un benessere e di una felicità duraturi per sé e gli altri.

Nel *Tractatus de intellectus emendatione*, l'opera di Spinoza rimasta incompiuta, nella quale si insiste sulla natura dell'intelletto e sulla sua progressiva capacità di indagine, il termine “verum” compare già significativamente nel sottotitolo: “et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur”. Nell'opera, la verità è frutto di un determinato metodo di ricerca, cosicché, infine, l'attingimento della verità consiste nell'autocoerenza del pensiero, nella sua capacità di elaborare idee adeguate, oggettive e ordinate in un determinato modo:

Unde iterum patet, quod ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus, quam veram habere ideam: Nam, uti ostendimus, non opus est, ut sciam, quod sciam me scire. Ex quibus rursum patet, neminem posse scire, quid sit summa certitudo,

les produisent». Così «les idées du Chatoüillement & de la douleur, qui se forment en nostre pensée à l'occasion des corps de dehors qui nous touchent, n'ont aucune ressemblance avec eux» (Descartes 1964-1974, XI, 5-6, 21-2). In tutt'altro contesto, per una riflessione su queste tematiche in età contemporanea è inevitabile il riferimento a Foucault (1966 e 1969).

[9] Tuttavia – fermo restando il principio secondo il quale è il pensiero, la mente umana, che si pone quale criterio per la definizione del principio di verità – il ricorso a Dio, l'esistenza di Dio, resta in Descartes la suprema garanzia dell'intero processo conoscitivo.

[11] Spinoza contrappone la conoscenza “confusa” e “mutila” che ha la mente «ogni volta che percepisce le cose secondo il comune ordine della natura», ovvero finché contempla le cose “dall'esterno, per il concorso fortuito delle cose”, anziché internamente (*interne*), intendendo (*intelligere*) le “somiglianze, differenze e contrasti” di “res plures” contemplate insieme (*simul*) (E2P29S).

continuità con le ricerche scientifiche più recenti, si potrebbe dire con von Foerster (2002, 220-221) che «là fuori non c'è luce, né colore: esistono soltanto onde elettromagnetiche [...]

né caldo né freddo, solo molecole in movimento». Ed è questo un principio che era già stato fatto valere a metà '800 da von Helmholtz (1996, 193): «le impressioni sensibili sono per noi solo simboli degli oggetti del mondo esterno e corrispondono a questi più o meno come la parola scritta o pronunciata corrisponde alla cosa di cui è segno»; “È vero che tali impressioni sensibili – scrive ancora von Helmholtz – ci danno notizia delle particolarità del mondo esterno, ma non meglio però di come potremmo descrivere a voce un colore a una persona non vedente”, citato in Bianchi (in press). È la stessa analogia stabilita da Descartes.

[10] Cfr. Descartes (1964-1974, X, 366, 4-9): «Jam vero ex his omnibus est concludendum, non quidem solas Arithmeticam & Geometriam esse addiscendas, sed tantummodo rectum veritatis iter quaerentes circa nullum objectum debere occupari, de quo non possint habere certitudinem Arithmeticis & Geometricis demonstrationibus aequalem»; [Ma già da tutto ciò è evidente, non certamente che si debbano imparare soltanto l'aritmetica e la geometria, ma semplicemente che coloro i quali cercano il retto cammino della verità non debbono occuparsi di nessun oggetto, del quale non possano avere una certezza pari a quella delle dimostrazioni aritmetiche e geometriche].

nisi qui habet adaequatam ideam, aut essentiam objectivam alicujus rei [...]. Cum itaque veritas nullo egeat signo, sed sufficiat habere essentias rerum objectivas, aut, quod idem est, ideas, ut omne tollatur dubium, hinc sequitur, quod vera non est Methodus signum veritatis quaerere post acquisitionem idearum, sed quod vera Methodus est via, ut ipsa veritas, aut essentiae objectivae rerum, aut ideae (omnia illa idem significant) debito ordine quaerantur. [12]

[12] TIE, §35-36; G II, 15, 9-21; [Dove appare di nuovo evidente che per la certezza della verità non è necessario alcun altro segno che il possesso di un'idea vera; infatti, come abbiamo mostrato, non c'è bisogno, perché io sappia, che sappia di sapere. Da questo appare evidente che nessuno può sapere che cosa sia la suprema certezza, all'infuori di chi possiede un'idea adeguata o l'essenza oggettiva di qualche cosa: identiche sono la certezza e l'essenza oggettiva (MP 2007, 37)].

Il problema della definizione della verità si traduce nel *Tractatus de intellectus emendatione* nell'individuazione di un metodo, ovvero di un ordine, di una norma per procedere nella ricerca, cosicché l'obiettivo perseguito, la ricerca della verità, finisce per coincidere con la procedura messa in atto, e il raggiungimento della verità è nell'esercizio e nell'utilizzo dei mezzi per attingerla.

Il *Tractatus de intellectus emendatione* è un'opera assai breve, ma la sola famiglia lessicale di verità (*veritas*) vi conta 134 occorrenze e circa 100 sono le occorrenze di finzione (*fictio*) e falsità (*falsitas*). Si tratta cioè di un testo ossessionato dal problema della verità, della ricerca della verità e della sua autoevidenza quale criterio di verità:

si quis fato quodam sic processisset, Naturam investigando, scilicet ad datae verae ideae normam alias acquirendo ideas debito ordine, nunquam de sua veritate dubitasset; eo quod veritas, uti ostendimus, se ipsam patefacit, et etiam sponte omnia ipsi affluxissent. [...] Sed quia hoc nunquam, aut raro contingit, ideo coactus fui illa sic ponere, ut illud, quod non possumus fato, praemeditato tamen consilio acquiramus, et simul, ut appareret, ad probandam veritatem, et bonum ratiocinium, nullis nos egere instrumentis, nisi ipsa veritate, et bono ratiocinio: Nam bonum ratiocinium bene ratiocinando comprobavi, et adhuc probare conor [...] Si quis forte quaerat, cur ipse statim ante omnia veritates Naturae isto ordine ostenderim: nam veritas se ipsam patefacit? Ei respondeo, simulque moneo, ne propter Paradoxa, quae forte passim occurrent, ea velit tanquam falsa rejicere; sed prius dignetur ordinem considerare, quo ea probemus, et tum certus evadet, nos verum assequutos fuisse, et haec fuit causa, cur haec praemiserim. [13]

[13] TIE, §44-46; G II, 17, 11-26; [Se uno, indagando la natura, procedesse per un qualche fato così, ossia acquisendo nell'ordine dovuto altre idee secondo la norma di un'idea vera data, non dubiterebbe mai della sua verità, poiché la verità, come abbiamo mostrato, manifesta sé stessa, e tutte le cose giungerebbero a lui persino in modo spontaneo. Ma poiché questo non accade mai o raramente, fui costretto a disporre quelle cose in modo tale da poter acquisire, con disegno

La ricerca di una *veritatis norma* trova il suo fondamento in questa prima opera spinoziana in un impianto che risente fortemente dell'esigenza di un metodo. Ma l'obiettivo ultimo della ricerca di verità risiede qui nella "conoscenza dell'unione che ha la mente con tutta la natura" e la trasmissione e la condivisione di questa conoscenza esprime una finalità che non è più soltanto di carattere epistemologico, ma etico e persino ecologico. [14]

Quanto al piano logico-metodologico, la ricerca di un criterio di verità si manifesta secondo Spinoza, nelle matematiche, la cui certezza riposa su verità di per sé evidenti e condivise. La certezza propria delle matematiche permane infatti anche nel caso in cui esistesse «un dio ingannatore, che ci inganni persino sulle cose più certe» (TIE, §79): «Sebbene non sappiamo per certo

[14] Emerge in Spinoza anche l'idea che la ricerca della verità costituisca il vero bene (*verum bonum*) e che la condivisione di tale bene con il maggior numero di uomini determini la definizione di un itinerario escatologicamente ripensato in chiave individuale e collettiva: «Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere, et, ut multi mecum eam acquirant, conari, hoc est, de mea felicitate etiam est operam dare, ut alii multi idem, atque ego intelligant, ut

premeditato, quel che non possiamo per fato e, al tempo stesso, perché apparisse che per dimostrare la verità e il buon ragionamento non abbiamo bisogno di nessuno strumento se non della stessa verità e del buon

– scrive – se ci sia un qualche sommo ingannatore che ci stia ingannando», ciò che conta ai fini della conoscenza dell'intelletto e delle sue proprie forze è il procedimento corretto nella concatenazione delle cose (la norma dell'idea vera, la sua sintassi e non la semantica). La conoscenza è cioè conoscenza della natura della nostra mente, mentre «il dubbio nasce sempre dall'esaminare le cose senza un ordine» (TIE, §80).

Seguendo l'ordine e il metodo della dimostrazione matematica, Spinoza traduce la struttura del mondo in struttura della ragione, quella ragione che il filosofo definisce "regnum veritatis" (TTP, cap. XV; G III, 188, 3-9). Il mondo viene inteso come identità ed evidenza di enunciati, come luogo di coerenza e di concatenazioni logiche, del quale, per questo, è possibile avere una conoscenza vera. L'ordine matematico, il *mos geometricus*, non rappresenta soltanto una modalità espressiva della geometria, ma esso riproduce il modo della ragione stessa, della sua struttura, e manifesta la sua natura attiva e generativa in quanto luogo di coincidenza della percezione (dell'esperienza) e del concetto (del pensiero, dell'idea):

Quare forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia, et natura pendere debet. Nam si supponamus, intellectum ens aliquod novum percepisse, quod nunquam existit, [...] et ex tali perceptione alias legitime deducere, omnes illae cogitationes verae essent, et a nullo objecto externo determinatae, sed a sola intellectus potentia, et natura dependerent. Quare id, quod formam verae cogitationis constituit, in ipsa eadem cogitatione est quaerendum, et ab intellectus natura deducendum. [15]

Spinoza attiva qui un radicale processo di revisione della gnoseologia tradizionale attraverso un capovolgimento del rapporto tra l'oggetto esterno e l'intelletto, cosicché il processo della conoscenza consiste nella coerenza interna del pensare logico inteso come luogo di formazione del mondo senza necessità di legittimazione dalla realtà esterna. [16] Spinoza riprende e applica questo paradigma alla sua teoria della definizione: la definizione, infatti, non riproduce un oggetto, ma è definizione del concetto con cui la mente umana pensa l'oggetto: essa è la sua coerenza interna, la sua autoevidenza. [17]

Con il suo rigore rappresentativo, la geometria presiede al funzionamento e alla produzione del mondo. Così concepita,

eorum intellectus, et cupiditas prorsus cum meo intellectu, et cupiditate convenient» (TIE, §14; G II, 8, 27-31); [Questo è dunque il fine al quale tendo: acquisire tale natura e sforzarmi affinché molti l'acquisiscano con me. Ciò significa che è costitutivo della mia felicità anche adoperarmi a che molti altri intendano la stessa cosa che intendo io, affinché il loro intelletto e la loro cupidità convengano pienamente con il mio intelletto e la mia cupidità (MP 2007, 29)]. Sull'ecologia in Spinoza, cfr. alcuni articoli più recenti: De Jonge (2004), Stephano (2017, 317-338), De Lucia Dahlbeck (2020).

ragionamento. Infatti ho provato e mi sforzo ancora di provare il buon ragionamento ragionando bene. [...] Se qualcuno, per caso, domandasse perché io mostri subito, prima di ogni altra cosa, le verità della natura secondo quest'ordine (infatti la verità manifesta sé

stessa), gli rispondo esortandolo a non volerle respingere come false a causa dei paradossi che forse qua e là si incontreranno; ma prima si degni di considerare l'ordine con il quale dimostriamo e allora diverrà certo che abbiamo raggiunto la verità (MP 2007, 40-41)].

[15] TIE, §71; G II, 26, 35-27, 11; [Perciò la forma del pensiero vero deve essere posta nello stesso pensiero, senza relazione ad altri pensieri; né riconosce l'oggetto come causa, ma deve dipendere dalla stessa potenza e natura dell'intelletto. Infatti, se supponiamo che l'intelletto abbia percepito un qualche ente nuovo che non è mai esistito – come alcuni concepiscono

l'intelletto di Dio prima che creasse le cose (...) – e da tale percezione deduca legittimamente altre percezioni, tutti quei pensieri sarebbero veri e non determinati

[16] Sin dalla prima parte dell'*Ethica* Spinoza metterà in atto un rovesciamento di una delle convinzioni più radicate della scienza moderna e della fisica classica, e cioè che il mondo sia qualcosa di indipendente da colui che conosce.

[17] «Quare recta inveniendi via est ex data aliqua definitione cogitationes formare: quod eo felicius et facilius procedet, quo rem aliquam melius definiverimus. Quare cardo totius hujus secundae Methodi partis in hoc solo versatur, nempe in conditionibus bonae definitionis cognoscendis, et

da nessun oggetto esterno, ma dipenderebbero dalla sola natura e potenza dell'intelletto. Dunque, ciò che costituisce la forma del pensiero vero deve essere cercato nel pensiero stesso e dedotto dalla natura dell'intelletto (MP 2007, 52)].

la geometria si costituisce come un sistema di relazioni necessarie che regola una natura infinita composta di corpi decorporizzati sotto la forma geometrica: essa diviene in Spinoza lo scenario di configurazioni rette da leggi necessarie che non soltanto ‘esprimono’, ma ‘sono’ esse stesse

le cose. [18] Le matematiche, infatti, hanno mostrato una “nuova norma di verità” individuando e traducendo le innumerevoli relazioni tra le cose per mezzo di “definizioni e distinzioni concatenate tra loro in modo continuo”. L’ordine geometrico, traslato dagli *Elementi* di Euclide, procede lungo questa rotta per la ricomposizione dei nessi causali, per la definizione di un *continuum*, che consenta di “elevare il nostro intelletto al culmine della conoscenza” (*cognitionis fastigium*), come si legge nella prefazione di Lodewijk Meyer ai *Principia philosophiae Cartesianae* di Spinoza. [19] Il *Tractatus de intellectus emendatione* e le altre prime opere di Spinoza rivelano così la fiducia nella possibilità di cogliere l’infinita unitarietà e necessità della natura, di determinare le idee a partire da altre idee e di connetterle tra loro risalendo la serie dei rapporti di relazione reciproca per arrivare a quel genere di conoscenza che solo permette *ad horum singularium cognitionem pervenire*.

La ricerca della verità trova una diversa articolazione nell’*Ethica*, l’opera in cui si assiste al maggiore sforzo per sottrarre il luogo di definizione della verità al campo della “somiglianza” con l’oggetto esterno, in nome dell’affermazione del principio dell’autoevidenza e dell’identità tra il concetto e il nome con cui si definisce il concetto:

Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates, sive denominationes intrinsecas habet. Explicatio. Dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato. [20]

Così, la definizione non è definizione dell’oggetto, ma è definizione dell’*ideatum*,

deinde in modo eas inveniendi» (TIE, §94; G II, 34, 23-28); [Per questo, la retta via dell’apprendere consiste nel formare pensieri da una qualche definizione data e ciò procederà tanto più felicemente e facilmente quanto meglio avremo definito una qualche cosa. Perciò il cardine di tutta questa seconda parte del metodo consiste in questo soltanto, nel conoscere le condizioni di una buona definizione e infine nel modo di trovarle (MP 2007, 62)].

[19] G I, 133, 3. Anche se secondo Spinoza non è dato di “vedere con un unico sguardo”, come in un quadro, l’insieme di tutti gli *omnia* della natura (“haec omnia, quae uno obtutu, tanquam in pictura, videri debent”), resta il fatto che spetta alla natura del pensiero formare idee vere: «Quod si vero ad naturam cogitationis pertineat veras formare ideas, ut in prima parte ostensum, hic jam inquirendum, quid per vires et potentiam intellectus intelligamus. Quoniam vero praecipua nostrae Methodi pars est vires intellectus, ejusque naturam optime intelligere, cogimur necessario (per ea, quae in hac secunda parte Methodi tradidi) haec deducere ex ipsa cogitationis, et intellectus definitione» (TIE, §106; G 38, 13-19); [Ma se appartiene alla natura del pensiero formare idee vere, come è stato mostrato nella prima parte, qui si deve ora cercare che cosa intendiamo per forze e potenza dell’intelletto. Poiché in verità la parte principale del nostro metodo è di intendere nel modo migliore le forze dell’intelletto e la sua natura, siamo necessariamente costretti (per ciò che ho esposto in questa seconda parte del metodo) a dedurle dalla stessa definizione del pensiero e dell’intelletto (MP 2007, 66)].

[20] E2D4 e Ex; G II, 85, 3-9; [Per idea adeguata intendo l’idea che, in quanto venga considerata in sé senza relazione all’oggetto, ha tutte le proprietà o denominazioni intrinseche dell’idea vera. Spiegazione. Dico intrinseche

[18] La geometria opera a vari livelli secondo relazioni di causalità che sovrintendono non soltanto all’attività della *mens*, ma anche allo svolgersi degli stessi eventi naturali. L’anima infatti procede «secondo certe leggi [...] & quasi come automa spirituale», innescando comportamenti dal carattere quasi automatico, in virtù del nesso di necessità ed eternità che lega le cose tra di loro. Ma tali relazioni e nessi di causalità possono essere colti solo da un intelletto ‘emendato’ e intesi

nella loro *intima essentia* come enti reali, cioè come relazioni, come reti di corrispondenze tra le cose fisse ed eterne (*res fixae, & aeternae*) e, contemporaneamente (*simul*), come “leggi che sono iscritte in quelle cose come nei loro veri codici e secondo le quali tutte le cose singolari sono fatte e ordinate”. L’insistenza sul ruolo delle leggi della natura tornerà ripetutamente nelle opere spinoziane. Nel TTP, ad esempio, si legge che “la natura pertanto osserva sempre costantemente le leggi e le regole che implicano eterna necessità e verità” e tale

verità resta stabile e fissa (*firma et inconcussa*), in quanto è verità scientifica «della cui verità nessuno dubita» (TTP, cap. VI; T2007, 157).

del concetto con cui si pensa l'oggetto, e tale da possedere chiarezza, distinzione e certezza, ovvero quelli che sono i segni dell'autocoerenza del pensiero. [21] L'espressione più efficace di questa autoevidenza è nell'*Ethica* la *causa sui*, la *substantia* in sé che per sé si concepisce e il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa dal quale debba essere formato (E1Def1 e 3). La *substantia*, la *causa sui* è perciò un'azione che, senza enunciare nulla, crea sé stessa e quel molteplice di cui l'essere umano farà in parte esperienza nella realtà: è ciò che è manifestandosi, evolvendosi, esplicandosi. Essa coincide con la geometria nel suo necessario funzionamento interno, e al pari della geometria, è un principio che detta una sequenza di cause, che semplicemente avviene, è fatto, come si legge nella prima parte dell'*Ethica* (E1P17S; G II, 62, 14-19). Il rapporto di *convenientia* tra l'idea e l'ideato trova allora il suo fondamento ontologico nella *substantia*, ovvero nell'"Ente eterno e infinito", [22] in cui l'accordo dell'idea con l'ideato risponde al principio dell'autoevidenza senza nulla di estrinseco nella loro relazione. Noi possiamo avere idee vere, possiamo avere conoscenza adeguata delle cose in quanto siamo parte di quella sostanza che è una sola e medesima, [23] luogo-non luogo in cui tutte le idee sono vere in quanto si riferiscono a Dio, e perciò «si accordano interamente coi loro oggetti e ideati [...] e perciò [...] sono tutte vere». [24] Se l'idea che è vera in noi è vera e adeguata in Dio in quanto Dio si manifesta e si esplica nella natura della mente umana, l'errore e la falsità indicano soltanto una carenza di conoscenza dovuta alla natura singolare di esseri individuali soggetti alla caducità dell'esistenza, alla dispersione e alla sofferenza dell'esperienza (la metafora acqua è spesso evocata quale immagine rappresentativa del nostro continuo fluttuare nel mare dell'incertezza: «homines [...] inter spem metumque misere fluctuant», scrive ad esempio Spinoza nel *Tractatus theologico-politicus*) (G III, 5, 1-7). [30]

Solo stabilendo differenze e relazioni, la mente concepisce le cose così come avviene per le matematiche, le quali, dettando una "norma di verità" "assai diversa dal comune", non si occupano di finalità o di intenzioni, ma soltanto di essenze e proprietà delle figure, di nessi di

per escludere quella che è estrinseca, ossia la convenienza dell'idea con il suo ideato (MP 2007, 835-6)).

«Inter ideam veram et adaequatam nullam aliam differentiam agnosco, quam quod nomen veri respiciat tantummodo convenientiam ideae cum suo ideato» (Ep. 60, Spinoza a Tschirnhaus; G IV, 270, 15-17); [Tra l'idea vera e l'adeguata non conosco altra differenza se non che il termine "vero" riguarda soltanto l'accordo dell'idea con il suo ideato, il termine "adeguato" invece la natura dell'idea in sé stessa. Sicché non si dà nessuna differenza tra l'idea vera e l'adeguata, oltre a quella relazione estrinseca (MP 2007, 1489)].

[22] «Transeo jam ad ea explicanda, quae ex Dei, sive Entis aeterni, & infiniti essentia necessario debuerunt sequi» (E2; G II, 84, 6-8); [Passo ora a spiegare le cose che hanno dovuto seguire necessariamente dall'essenza di Dio, ossia dell'ente eterno e infinito (MP 2007, 835)].

[23] In virtù dell'unità della sostanza, la sostanza pensante e la sostanza estesa sono una sola e medesima sostanza, che è compresa ora sotto questo, ora sotto quell'attributo, così come anche un modo dell'estensione e l'idea di quel modo sono una sola e medesima cosa, ma espressa in due maniere diverse (E2P7S).

parla qui di 'ideato' (*ideatum*) e non di oggetto, cioè di qualcosa che ha a che fare con l'idea, con il pensiero, e che si configura così nella misura in cui c'è qualcuno, cioè un essere in grado di "ideare l'ideato" e di interagire con esso. Un oggetto è tale cioè nella misura in cui vi è qualcuno che possa entrare in contatto con esso e stabilire differenze rispetto ad altri 'oggetti', prestargli cioè dei caratteri per indicare qualcosa che appartiene a quell'oggetto anziché ad un altro, e dargli un nome.

[24] «Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt. Dem.: Omnes enim ideae, quae in Deo sunt, cum suis (Objectis et) ideatis omnino conveniunt [...] adeoque [...] omnes verae sunt [...]. Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur [...]. Omnis idea, quae in nobis est absoluta, sive adaequata, & perfecta, vera est [...]. Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae, sive mutilatae, & confusae involvunt» (E2P32-35; G II, 116, 4-29); [Tutte le idee, in quanto sono riferite a Dio, sono vere. [...] Tutte le idee, infatti, che sono in Dio convengono del tutto con i loro ideati [...], e perciò [...] sono tutte vere. [...] Nelle idee non vi è nulla di reale per cui vengano dette false [...] Nelle idee non si può dare nulla di reale per cui si dicano false. [...] Ogni idea, che in noi è assoluta, ossia adeguata e perfetta, è vera. [...] La falsità consiste nella privazione di conoscenza, che le idee inadeguate, ossia mutilate e confuse, implicano (MP 2007, 870-71)].

[21] L'affermazione secondo cui "l'idea vera deve convenire con il suo ideato" della prima parte dell'*Ethica* (E1Ax6) sembra riproporre la nozione di una corrispondenza tra idea (interna) e oggetto (esterno).

Tuttavia, Spinoza

reciproca connessione, intesi come funzioni e reti di corrispondenze. [25] In un secolo matematizzante come il Seicento, le scienze matematiche svelano all'uomo le capacità dell'intelletto, permettendo di riferire ogni criterio di verità all'applicazione di equazioni astratte attraverso la loro definizione analitica. L'ordine e la concatenazione delle idee (*ordo et connexio idearum*) riflette, riproduce e coincide con l'ordine e la concatenazione delle cose (*ordo et connexio rerum*) regolandone così i rapporti nell'ambito dell'unica sostanza che è Dio e/o Natura, e tale ordine è necessariamente vero, cioè reale ed esistente. La realtà coincide allora con la verità, con la *substantia*, in quanto la *substantia* coincide con il suo stesso ordine, che è l'ordine secondo cui le cose sono e agiscono e si connettono tra di loro seguendo leggi eterne e infinite. Nella assoluta coerenza della nozione spinoziana di sostanza-*causa sui*, la verità esprime l'accordo del pensiero con se stesso:

Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam, nihil aliud significat, quam perfecte, sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum instar picturae in tabula, et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere; et quaeso, quis scire potest, se rem aliquam intelligere, nisi prius rem intelligat? hoc est, quis potest scire, se de aliqua re certum esse, nisi prius de ea re certus sit? Deinde quid idea vera clarior, et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane sicut lux se ipsam, et tenebras manifestat, sic veritas norma sui, et falsi est. [26]

Spinoza era partito nel *Tractatus de intellectus emendatione* dalla ricerca di un fondamento del concetto di verità, ma la ricerca restava ancorata e condizionata dalla questione del dubbio e dall'incertezza che ne derivava. In una seconda fase si assiste al superamento di questo tema e all'accertamento di una verità che è verità scientifica, cioè umana, ma anche divina nella misura in cui l'uomo è parte di una natura infinita che comunque risponde ed è ordinata secondo leggi fisse ed eterne, che se l'uomo non può conoscere nella loro interezza può tuttavia conoscere per quanto possibile alla sua natura. Questa conoscenza si distingue dal pensiero ordinario, dalla convinzione comune che, mancando del corretto concatenamento nel processo deduttivo, è fonte di finzione, di superstizione ed errore. Sul piano teologico e dell'interpretazione delle Scritture ciò significa che i racconti biblici, poiché si rivolgono alle masse e non hanno la funzione di insegnare loro verità scientifiche e tanto meno concetti metafisici sulla natura di Dio, non vanno interpretati come contenuti di verità, ma come strumenti di comunicazione con lo scopo di muovere gli animi alla pietà e alla pratica della giustizia e della carità, quei precetti, cioè, in cui solo consiste la "vera religio".

Nelle ultime parti dell'*Ethica* si stabilisce una ulteriore evoluzione della nozione di conoscenza. Nella quinta parte, in particolare, non è più

[25] «[...] nisi Mathesis, quae non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias, et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset, et praeter Mathesin aliae etiam adsignari possunt causae [...] a quibus fieri potuit, ut homines [...] communia haec praejudicia animadverterent, et in veram rerum cognitionem ducerentur» (E1App; G II, 79, 32-80, 1); [Perciò (i superstiziosi) hanno stabilito per certo che i giudizi degli dei superano di gran lunga l'umana capacità di comprensione. E questa sarebbe stata senza dubbio l'unica causa per cui la verità si nascondesse in eterno al genere umano, se la matematica, che si occupa non dei fini, ma soltanto delle essenze e delle proprietà delle figure, non avesse mostrato agli uomini un'altra norma di verità (MP 2007, 828)]. La trama delle definizioni, dei postulati e degli assiomi è intesa qui come luogo di decifrazione e di rappresentazione del mondo.

[26] E2P43S; [Infatti, chiunque ha un'idea vera non ignora che l'idea vera implica suprema certezza, giacché avere un'idea vera non significa altro che conoscere una cosa in modo perfetto, ossia nel modo migliore. Nessuno, in verità, può dubitare di questa cosa, a meno che non si stimi che l'idea sia qualcosa di muto, al pari di una pittura in un quadro, e non un modo di pensare, ossia lo stesso intendere. E mi domando: chi può sapere di intendere una cosa se prima non la intenda, cioè, chi può sapere di essere certo di qualcosa se prima non sia certo di quella cosa? Inoltre, cosa può esserci di più chiaro e certo della stessa idea vera, che sia norma della verità? Senza dubbio, come la luce manifesta sé stessa e le tenebre, così la verità è norma di sé stessa e del falso (MP 2007, 879-80)].

questione di una verità concepita come frutto di una ricerca, ma la verità acquisita con il terzo genere di conoscenza non è il risultato di un processo discorsivo, di una successione di passaggi consecutivi, di causa in causa e dalle cause agli effetti, ma consiste in una percezione immediata, in una simultaneità intuitiva che in quanto tale è vera. Se nella prima parte dell'*Ethica*, Spinoza parlava di verità come “convenienza tra idea e ideato”, con il terzo genere di conoscenza, definito nella quinta e ultima parte dell'*Ethica* dedicata a “La potenza dell’intelletto o la libertà umana”, si schiude una nuova prospettiva. Il fine del percorso conoscitivo non consiste nel raggiungimento di comportamenti impostati secondo modelli predefiniti, ma nell’acquisizione di una disposizione interiore che non è immaginativa ma nemmeno del tutto razionale e che Spinoza esprime nel concetto di *Amor Dei intellectualis*.

Se la verità, che è un concetto per così dire ontologico, appartiene al piano della razionalità e della scienza, il terzo genere di conoscenza svela un nuovo scenario, etico più che logico-ontologico. Il culmine della conoscenza non è più la certezza della verità, ma l’attingimento di un benessere che è espresso nella formula “acquiescentia animi”: conoscere intuitivamente significa acquisire quello stato di beatitudine in cui solo consistono la vera salvezza e la libertà dell’uomo. In questo momento di trasformazione, noi non “conosciamo”, ma piuttosto “sentiamo” (*sentimus*) e “sperimentiamo” (*experimur*) di essere eterni, di partecipare di una infinità che fagocita la nozione di luogo, di essere parti di una eternità che fagocita il concetto di tempo perché nulla ha a che fare con la durata e non è perciò l’immortalità dell’anima individuale: il terzo genere di conoscenza rappresenta piuttosto, per usare un termine di Derrida, una sorta di “eccedenza”.

Spinoza cerca una soluzione per uscire dalla contraddizione della logica soggetto-oggetto così come dal meccanicismo di comportamenti automatici, per aprirsi ed avere accesso all’eccesso, all’“uno intuito vedere”, a una dimensione intuitiva che non procede dialetticamente, non ha bisogno di risalire la scala della progressione delle cause, ma opera immediatamente e gratuitamente. L’ultima parte dell'*Ethica* rappresenta uno scarto, l’esigenza da parte di Spinoza di pensare un genere di verità che non sia quello fisico della razionalità, ma che li comprenda tutti, il fisico e il metafisico, l’immanente e il trascendente. Ed è forse per questo che nell’ultima parte dell'*Ethica*, che pure dovrebbe essere la sezione in cui maggiormente Spinoza avrebbe dovuto far ricorso alla nozione di verità, il termine stesso di verità scompare del tutto: la verità intesa come uno spazio di razionalità si ritrae per lasciare il posto a un’idea di *beatitudo* che restituisce il senso di partecipazione all’unità della sostanza, a una Natura concepita come dotata di infinita potenza e priva di dimensioni fisicamente misurabili, di cui noi siamo parte. Nel *Deus sive Natura* di Spinoza la mente umana concepisce “sub specie aeternitatis”, senza alcuna relazione al tempo, che noi «sentimus, experimurque, nos aeternos esse» [sentiamo e sperimentiamo che siamo eterni (E5P23S; MP 2007, 1072)].

L’esplorazione della nozione di verità si conclude così nella rivelazione di un Ente, inteso come “substantia” della quale partecipiamo, nella possibilità di una consapevole partecipazione alla vita dell’universo, alla sua immensità ed eternità, intesa come più alto connotato del vero sapiente. Qui la gnoseologia, o la metafisica, se si vuole, si risolvono nell’etica.

Alla definizione di verità si sostituisce un concetto di virtù che correla la nuova identità del soggetto, acquisita con l'attingimento a un diverso genere di conoscenza, alla percezione di una sfera di realtà in cui la nozione di virtù si manifesta come amore, per la vita, per il prossimo e, si potrebbe anche dire, per l'ambiente. La beatitudine che deriva da questa consapevolezza, dal "sentire" di partecipare di una natura infinita ed eterna, non è più qui il premio della virtù, ma in essa consiste la virtù stessa – *Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus* (E5P42) –, una gioia che sola accresce la nostra potenza di agire, rendendoci il meno possibile esposti alla violenza delle cause esterne e all'alternarsi di passioni tristi. Il nostro patimento si traduce così in attività e libertà:

Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coerces; sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus [...] Scholium. His omnia, quae de Mentis in affectus potentia, quaeque de Mentis Libertate ostendere volueram, absolvi. Ex quibus apparet, quantum Sapiens polleat, potior que sit ignarus, qui sola libidine agitur. Ignarus enim, praeterquam quod a causis externis, multis modis agitur, nec unquam vera animi acquiescentia potitur, vivit praeterea sui, et Dei, et rerum quasi inscius, et simulac pati desinit, simul etiam esse desinit. Cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur; sed sui, et Dei, et rerum aeterna quadam necessitate conscius, nunquam esse desinit; sed semper vera animi acquiescentia potitur. [...] Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt. [27]

[27] E5P42eS; [La beatitudine non è il premio della virtù, ma la virtù stessa; e non ne godiamo perché inibiamo gli impulsi, al contrario, perché ne godiamo possiamo inibire gli impulsi [...] Scolio. Con questo ho portato a termine tutto ciò che volevo mostrare riguardo alla potenza della mente sugli affetti e alla libertà della mente. Ne risulta con evidenza quanto valga il sapiente e quanto sia più potente dell'ignorante, che è mosso dal solo impulso. L'ignorante, infatti, non solo è spinto qua e là in molti modi dalle cause esterne e non raggiunge mai un vero acquietamento dell'animo, ma vive quasi inconsapevole di sé, di Dio e delle cose; e appena cessa di patire cessa anche di esistere. Il saggio, invece, considerato come tale, difficilmente è turbato nell'animo; ma, consapevole di sé, di Dio e delle cose, per una certa eterna necessità, non cessa mai di esistere, possedendo sempre il vero acquietamento dell'animo. [...] Ma tutte le cose preziose sono tanto difficili quanto rare (MP 2007, 1086)].

## Bibliografia

- AA.VV. (2019). *In Circolo. Rivista di filosofia e culture*, 8.
- Bianchi, M.L. (in press). *Mondi animali mondi umani mondo dei quanti. Uno studio su realtà e cognizione*. Roma: Castelvecchi.
- De Jonge, E. (2004). *Spinoza and deep ecology: Challenging traditional approaches to environmentalism*. Burlington: Ashgate.
- De Lucia Dahlbeck, M. (2020). *Spinoza, ecology and international law: Radical naturalism in the face of the Anthropocene*. London: Routledge.
- Descartes, R. (1964-1974). *Oeuvres*. Éd. par C. Adam & P. Tannery. 11 tomes dans 13 voll. Paris: Vrin. [AT].
- Descartes, R., Beekman, M., & Mersenne, M. (2015). *Lettere (1619-1648)*. A cura di G. Belgioioso & J.-R. Armogathe. Milano: Bompiani.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Spencer-Brown, G. (1969). *Laws of Form*. London: Allen & Unwin.
- Spinoza, B. (1972). *Opera im auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von C. Gebhardt. 4 voll. Heidelberg: C. Winter Universitätsverlag. [G].
- Spinoza, B. (2007). *Opere*. A cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, traduzione e note di F. Mignini & O. Proietti. Milano: Mondadori. [MP].
- Spinoza, B. (2007). *Tractatus theologico-politicus/Trattato teologico-politico*. A cura di P. Totaro. Napoli: Bibliopolis.
- Stephano, O. (2017). Spinoza, ecology and immanent ethics. *Environmental Philosophy*, XIV, 317-338.
- Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate, Quaestio 1*.
- Totaro, P. & Licata, G. (a cura di) (2023). *Lecture di Spinoza per il nuovo millennio*. Roma: Sapienza Università Editrice.
- Von Helmholtz, H. (2011). *Ueber Goethe's naturwissenschaftliche Arbeiten*. Bremen: Europäischer Literaturverlag. Trad. it. (1996). *Sui lavori naturalistici di Goethe*, in Id., *Opere*. Trad. a cura di V. Cappelletti. Torino: Utet.
- Von Foerster, H. (2002). *On constructing a Reality*. In Id., *Understanding Understanding: Essays on Cybernetics and Cognition*. New York: Springer. Trad. it. di N. Ceruti & U. Telfener (1987). Roma: Astrolabio. ##allineare correttamente##

## Abbreviazioni

E: *Ethica ordine geometrico demonstrata*.  
Ep.: *Epistolae*  
TIE: *Tractatus de intellectus emendatione*.

TTP: *Tractatus theologico-politicus*.  
TP: *Tractatus politicus*.