



Nota sul ruolo dell'*essentia corporis* nell'*Etica* di Spinoza*

Andrea Sangiacomo
University of Groningen
A.Sangiacomo@rug.nl

È quindi manifesto che l'anima (o alcune sue parti, se per sua natura è divisibile in parti) non è separabile dal corpo, giacché l'attività di alcune sue parti è l'atto delle corrispondenti parti del corpo. Ciononostante nulla impedisce che almeno alcune parti siano separabili, in quanto non sono atto di nessun corpo.

Aristotele, *De Anima*, II, 413a

Abstract

This paper outlines the role of the bodily essence in Spinoza's epistemology. Spinoza maintains in the *Ethics* that the power of the imagination depends on bodily affections and it explains the inadequateness of imaginative ideas.

* Questo contributo riprende materiali sviluppati nella mia tesi di dottorato, intitolata "L'essenza del corpo. Scienza e filosofia all'epoca di Spinoza", svolta in co-tutela tra l'Università di Macerata e l'ENS de Lyon, sotto la supervisione di Filippo Mignini e Pierre-François Moreau, e discussa all'ENS de Lyon il 21 Marzo 2013 (una rielaborazione sostanziale della quale è stata pubblicata come Sangiacomo 2013). Desidero ringraziare Cristina Santinelli e Daniela Bostrenghi, coordinatrici del Seminario permanente "Spinoza e il pensiero filosofico moderno", per l'opportunità offertami di esporre qui alcune linee di ricerca emerse nella mia dissertazione. Tutte le citazioni di Spinoza sono tratte da Spinoza (2011). Principali abbreviazioni: E = *Ethica*; p = *proposizione*, s = *scolio*, dim = *dimostrazione*; KV = *Breve Trattato*; TIE = *Tractatus de intellectus emendatione*; TTP = *Tractatus theologico-politicus*.

However, Spinoza also exploits the capabilities of the human body to work out his account of common notions, which grounds the adequate knowledge provided by reason. Moreover, the *essentia corporis* plays a crucial role in the fifth part of the *Ethics*. Indeed, the “eternal part” of the mind depends on the adequate idea of the eternal essence of the human body. By connecting this idea with other ideas, the mind has the power of ordering its ideas according to the intellect. Thus, the mind increases the number of the ideas it conceives of *sub specie aeternitatis*. In this sense, the bodily essence is not only the ground of Spinoza’s epistemology but also of Spinoza’s doctrine of the eternity of the mind.

1. Le tracce di un percorso

Il *Don Giovanni* messo in scena da Lorenzo Da Ponte si apre con l’uccisione beffarda del *Commendatore* e si chiude con la discesa agli inferi del libertino infine castigato. L’omicidio iniziale con cui Don Giovanni avrebbe voluto sbarazzarsi di quello che era stato niente più che un fastidioso ostacolo per il perseguimento dei suoi fini – nella fattispecie Donna Anna – torna investito di autorità divina, come un mai rimosso senso di giustizia che intende in ultimo far valere le sue ragioni.

Guardando al modo in cui il tema del corpo entra in gioco nella filosofia spinoziana e a quella che ne sarà l’evoluzione, è possibile rintracciare uno schema analogo, anche se forse rovesciato nel suo significato¹. Inizialmente, infatti, il corpo è anzitutto il corpo dell’uomo, cioè il fondamento dell’immaginazione e quindi la radice ultima dell’opacità di quell’intelletto che deve essere *emendato* affinché possa intendere il sommo bene, dunque qualcosa da cui allontanare il prima possibile l’attenzione. Sta qui la ragione del perché, nella sua prima opera – il *Trattato sull’emendazione dell’intelletto*, appunto –, Spinoza non senta alcuna necessità di affrontare una discussione approfondita in merito². Ancora nel *Breve Trattato* (1661), la corporeità resta qualcosa da trattare

¹ Il paragone con la vicenda del *Don Giovanni* ci è offerto dagli studi di Proietti (1991 e soprattutto 2010), dedicati al *Philedonius* di Franciscus van den Enden – il celebre e discusso fondatore della scuola di latino frequentata dal giovane Spinoza –, dove si mette in scena la conversione allegorica della figura stessa del libertino, richiamato infine alla rinuncia alla vita dei piaceri in nome della paura delle pene ultraterrene. Pur nella trasfigurazione teorica operata da Spinoza, sembra altamente probabile rintracciare un analogo tema proprio nelle prime pagine del TIE – (cfr. in merito Moreau 1994) e, in genere, vedere nella sfida posta da questa figura uno dei problemi morali con cui Spinoza continuerà sempre a confrontarsi.

² Sull’elisione della corporeità nel TIE, cfr. Sangiacomo (2012).

con una certa diffidenza e da cui, in ultimo, occorre riuscire a distogliere lo sguardo per conseguire l'autentica *beatitudo* (II, 19). Questa impostazione regge almeno fin verso il 1665, quando è in lavorazione la prima versione dell'*Etica*. È allora che le tensioni del discorso fin lì sviluppato provocano una prima e decisiva rottura, facendo virare il seguito della riflessione in direzione decisamente contraria. Verranno così a maturazione i grandi capolavori – il *Trattato teologico-politico* e la versione definitiva dell'*Etica* –, dove il corpo non indica più ciò che va rimosso, ma è proprio ciò grazie al cui ripensamento la filosofia spinoziana riesce ad assumere la sua fisionomia più caratteristica.

Rimandando ad altra sede l'approfondimento dei molti diversi aspetti di tale evoluzione³, in queste brevi note vorrei accennare, senza pretese di completezza, al ruolo che il corpo viene a giocare nell'epistemologia dell'*Etica*, dove non solo resta legato all'inadeguatezza dell'immaginazione (§2), ma va anche a fondare la conoscenza razionale di «secondo genere» (§3) e quella intuitiva di «terzo genere», per trovare il suo coronamento nell'originalissima dottrina dell'eternità della mente articolata nella quinta parte dell'opera (§4).

2. Il corpo immaginante

Il fondamento della dottrina spinoziana dell'immaginazione sta nella capacità – nella *potenza* – del corpo umano di *ri-presentare* l'immagine di un corpo che l'abbia affetto almeno una volta come se fosse presente, sulla base di quelle sue proprietà evidenti che vengono postulate alla fine dell'*excursus* introdotto in E2p13s⁴. In quanto l'immaginazione si considera unicamente come questa capacità del corpo, essa esprime un'azione e

³ Già discussi in Sangiacomo (2013).

⁴ Il primo postulato di E2p13s è usato per dimostrare sia E2p15 – per cui la mente è un'idea complessa – sia E2p24 – per cui la mente umana non conosce adeguatamente le parti del suo corpo. Il terzo ricorre con il sesto nella dimostrazione di E2p28 – per le idee delle affezioni del corpo sono confuse se riferite solo alla mente. Il quarto è impiegato per E2p19 – per cui la mente conosce il corpo solo mediante le sue affezioni. Il quinto ricorre nello scolio di E2p17 – per cui la mente può contemplare come presenti i corpi esterni che hanno affetto il corpo una volta – dove viene tuttavia presupposto anche il secondo postulato, giacché si assume che il corpo umano sia costituito di corpi duri, molli e fluidi. Inoltre, E3Post1 richiama il primo postulato dell'*excursus*, E3post2 il primo e il quinto; E2p18s richiama ancora il primo; E3p51dim richiama il terzo; e E4P39dim richiama il terzo, il quarto e il sesto. Sul tema delle tracce e del loro ruolo nella dottrina spinoziana dell'immaginazione cfr. Vinciguerra (2005 e 2012).

dunque una potenza, tanto del corpo che della mente. I limiti epistemici dell'immaginazione sono tuttavia la sua incapacità di fornire di per se stessa conoscenza circa l'effettiva presenza del corpo immaginato e tanto meno sulla sua reale natura. L'immagine – che non coincide con la mera figura ottica – esprime infatti assai più il modo in cui il nostro corpo viene affetto che non la natura del corpo esterno inducente l'affezione, restando così sempre una forma di *rappresentazione* della realtà esposta costantemente all'errore⁵.

Nell'*Etica*, il problema di concepire con un certo dettaglio i meccanismi fisiologici che presiedono alla capacità immaginativa è certo presente e del tutto chiaro a Spinoza. Non è sufficiente limitarsi all'affermazione che il corpo *può* immaginare, occorre invece spiegare *mechanice* in che modo tale capacità si configuri (E2p17cDim), a meno di non voler ricadere in quella visione finalistico-superstiziosa che dovrebbe invece essere confutata (E1Ap; E3p2s). Ciò si attua, da un lato, offrendo una rappresentazione quantomeno *verosimile* dei meccanismi fisiologici soggiacenti all'immaginazione⁶, dall'altro ricostruendo una vera e propria *logica dell'immaginazione*, ovvero quell'insieme di leggi associative e in ultimo *affettive* secondo cui le immagini vengono formate e concatenate rispondendo al *conatus* di preservazione e potenziamento dell'individuo⁷.

⁵ Nonostante il legame fin troppo ripetuto tra errore e immaginazione, Bostrenghi 1987 e soprattutto 1996 ha utilmente rimarcato come l'immaginazione svolga anche una funzione ben più positiva in Spinoza, rivelandosi un fattore di liberazione nell'ambito della vita politica (in merito cfr. ancora Bostrenghi 2012). Sull'interpretazione positiva dell'immaginazione, cfr. anche Mignini (1981), Cristofolini (2010) e Vinciguerra (2012).

⁶ Spinoza non intende accordare un valore apodittico e ultimativo a questo genere di spiegazioni. Come scrive in E2p17s: «fieri potest, ut hoc aliis de causis contingat; sed mihi hic sufficit ostendisse unam, per quam rem sic possim explicare, ac si ipsam per veram causam ostendissem; nec tamen credo, me a vera longe aberrare, quandoquidem omnia illa, quae sumpsi, postulata vix quicquam continent, quod non constet experientia, de qua nobis non licet dubitare, postquam ostendimus corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere». I postulati sul corpo umano sono dunque presentati come dei dati d'esperienza che non escludono altre spiegazioni dei medesimi fenomeni, ma si nega che queste eventuali spiegazioni possano contraddire in modo significativo quanto in essi postulato. Più che di un discorso apoditticamente vero, si tratta dunque di fondare un discorso *verosimile* sul corpo umano, basato sull'esperienza immediata che ne abbiamo e tale da non poter essere semplicemente rifiutato in blocco senza contraddire quella stessa esperienza.

⁷ Dopo aver ricostruito il processo di costituzione della dottrina spinoziana dell'immaginazione dal TIE all'E, attraverso la KV, Mignini (1981), pp. 85-226, mostra in che senso essa venga a definirsi rispetto a una logica ben determinata, dove le leggi della *cupiditas* fanno dell'immaginazione stessa tutt'altro che una facoltà imprevedibile, bensì una potenza fondamentale della mente, con cui questa si rapporta al mondo e si rende

Tuttavia, vale per ora sostare sull'ampia sezione di E2 dedicata a mostrare i limiti epistemici della mente e la sua incapacità a conoscere adeguatamente il corpo di cui essa è idea. La mente può infatti conoscere il corpo solo tramite le sue affezioni (E2p19), ma le affezioni non forniscono immediatamente una conoscenza adeguata, né del corpo afficiente, né del corpo affetto, quindi la sola capacità di essere affetti in molti modi non consente alla mente di conoscere adeguatamente il suo corpo né, conseguentemente, se stessa. Quando si dice in E2p28s che «*idea, quae naturam mentis humanae constituit, [...] non esse, in se sola considerata, clara, et distincta*», ciò va inteso proprio in rapporto alla natura *immaginativa* di questa idea, ovvero alla conoscenza immaginativa che la mente può avere di sé medesima. Essendo il corpo umano un'entità complessa, richiede una conoscenza altrettanto complessa per essere concepito adeguatamente e la mente non la può conseguire fino a che si limita a *immaginare* il proprio e i corpi esterni:

dico espressamente che la mente non ha né di se stessa né del proprio corpo né dei corpi esterni una conoscenza adeguata, ma soltanto confusa, tutte le volte che percepisce le cose secondo il comune ordine della natura [*communi naturae ordine*], ossia tutte le volte che è determinata a completare questo o quello dall'esterno, cioè dal darsi fortuito delle cose. Ma non quando venga determinata dall'interno, in quanto contempla più cose simultaneamente, conosce le loro concordanze, differenze e opposizioni; tutte le volte, infatti, che è disposta dall'interno in questo o in altro modo, allora contempla le cose in modo chiaro e distinto. (E2p29s)

Il *communis ordo naturae* è l'*ordo* dettato dall'immaginazione: ricettiva e passiva nei confronti dei corpi esterni, dal corpo umano incontrati accidentalmente, essa forma altrettante immagini di questi corpi, che si associano secondo il medesimo ordine estrinseco nel quale vengono ad affettare il corpo umano. Tutto ciò rende evidentemente oltremodo difficile conoscere adeguatamente sia la natura di questi corpi, sia quella del corpo umano stesso, e nella confusione che caratterizza questo insieme di affezioni immaginative la mente resta come obnubilata e incapace di conoscere e conoscersi adeguatamente.

La radice di questa inadeguatezza delle idee immaginative non può naturalmente essere nulla di *positivo*, ma deve consistere unicamente in una *manca* (E2p35). Nella fattispecie, mentre le idee adeguate rappresentano in modo completo il loro oggetto (E2p11c), quelle immaginative non sono

capace di conoscere i corpi esterni, segnando in ciò un netto superamento della posizione iniziale enunciata nel TIE.

di fatto che un'immagine del corpo affetto, ossia del modo in cui una certa causa esterna ha interagito con il corpo immaginante. Nei limiti in cui le idee immaginative hanno per ideato queste affezioni, non possono certo dirsi inadeguate. Tuttavia, nella misura in cui queste affezioni rimandano a cause esterne, le loro idee si presentano come idee di quelle cause esterne che le generano. Ma, da questo punto di vista, le idee immaginative non offrono nessuna garanzia di rappresentare in modo completo il loro ideato. Per di più, poiché le immagini di per sé non implicano la presenza attuale del loro ideato, la mente è intrinsecamente determinata dal proprio *conatus imaginandi* a rappresentarsi oggetti che reputa favorevoli al proprio potenziamento (E2p18), secondo un meccanismo che spesso tende a portare, per così dire, il "principio di piacere" a prevalere sul "principio di realtà" (come, ad esempio, nel caso del delirio superstizioso-finalistico denunciato in E1Ap). Eppure, proprio la complessità del corpo umano, che espone la mente a un simile stato, è anche la risorsa epistemica tramite cui essa può accedere alla conoscenza adeguata.

3. Il fondamento corporeo della ragione

La dottrina delle nozioni comuni è sviluppata tra le proposizioni 37 e 39 della seconda parte dell'*Etica*, si fonda esplicitamente sull'*excursus* inserito in E2p13s, e in particolare sui tratti comuni a tutti i *corpora simplicissima*. Tutti i corpi, infatti, per il solo essere modi di un medesimo attributo, hanno in comune la natura di questo, la quale – stante l'indivisibilità dell'estensione sostanziale – è identica in ciascun modo e nella loro totalità. Ciò rende per altro possibile che tutti i corpi in generale, e ciascuno in particolare, siano caratterizzati da certe proprietà cinetiche e siano dunque pensabili secondo leggi comuni. Si tratta di un tema che emerge inizialmente nella definizione delle parti e del tutto offerta da Ep32 e ripresa nella definizione di *legge* in TTP4, 1: quando certi corpi si accordano tra loro secondo una certa *legge*, questi corpi diventano parti di una sola totalità. Rispetto ad essi, tale *legge* è quindi un carattere condiviso e comune a tutti, che ciascuna parte esplica per quanto le compete, ma che pure vale al livello più generale della totalità di queste parti.

Ora, una nozione comune, per il fatto stesso di essere comune, esiste in modo identico tanto nel corpo umano che la condivide, quanto nei corpi esterni. Quando dunque la mente concepisce tale nozione, essa non ha bisogno di conoscere la natura dei singoli corpi esterni per concepirla adeguatamente, essendo appunto tale nozione identica tanto in essi quanto

nel corpo umano. Dunque, quando la mente concepisce una nozione comune, la concepisce sempre adeguatamente (E2p38dim). È importante rilevare che la mente non ha bisogno di *dimostrare* la verità di una nozione comune – la quale è piuttosto vera per definizione – quanto solo di *percepire* tale nozione, ossia giungere a cogliere quali siano effettivamente i tratti comuni tra il suo corpo e gli altri.

L'elemento da sottolineare, in questo discorso, è infatti che essendo ogni idea della mente idea di un'affezione del suo corpo, la possibilità per la mente di concepire nozioni comuni dipende dalla possibilità di concepire tratti comuni tra il proprio corpo e il corpo esterno che lo affetta. Pertanto, le nozioni comuni non vengono attinte da un piano innato e, per così dire, "disincarnato", ma sono esse stesse fondate sulla natura del corpo di cui la mente è idea e sulle sue affinità con gli altri corpi esterni. Da ciò segue una delle conseguenze più notevoli della dottrina spinoziana delle nozioni comuni, ossia la possibilità di ammettere diversi gradi di generalità, concependo nozioni più o meno condivise, allo stesso modo in cui possono esistere leggi più o meno universali, cioè tali da essere istanziate e seguite da insiemi più o meno estesi di enti.

Infatti, come è stato notato⁸, Spinoza presenta due generi di nozioni comuni: le nozioni comuni universali e quelle proprie. Le prime sono presentate in E2p37 e 38, dove si tratta appunto di ciò che *omnibus communia*, mentre le seconde vengono illustrate in E2p39 dove il testo sembra indicare un minor grado di generalità: «id, quod corpori humano, et quibusdam corporibus externis, a quibus corpus humanum affici solet, commune est, et proprium, quodque in cujuscunque horum parte aequae, ac in toto est, ejus etiam idea erit in mente adaequata». Le nozioni comuni proprie non sono meno adeguate per il fatto di essere meno universali, tuttavia sono specificamente concepibili a partire dalla stessa natura del corpo umano. Se dunque le nozioni comuni universali permettono, al livello dei *corpora simplicissima*, di fondare, per esempio, una meccanica o una fisica, quelle proprie consentono, a livello degli individui complessi, di fondare piuttosto una biologia o una medicina. Come accennato, non si può non collegare questa distinzione tra una maggiore o minore generalità delle nozioni comuni a quella del tutto speculare di una maggiore o minore generalità delle leggi di natura (tema costante in Spinoza da KV2, 24 a TTP4). Anzi, considerando che l'essenza di una cosa altro non è se non la

⁸ Gueroult (1974), pp. 324-390, ma l'indicazione è ripresa anche da Matheron (1991). Per una discussione di più ampio respiro sul tema del "comune" in Spinoza, si vedano i contributi raccolti da Bostrenghi, Raspa, Santinelli e Visentin (2012).

sua struttura legale, è a buon diritto che si possono pensare le stesse nozioni comuni come *leggi costitutive* delle cose e la loro minore o maggiore generalità come la loro capacità di applicarsi a un numero maggiore o minore di enti, cioè costituire il tratto comune di totalità più o meno ampie⁹.

L'adeguatezza delle nozioni comuni le rende in ogni caso gli elementi fondamentali della *scienza* e, in particolare, del programma della moderna rivoluzione scientifica. Tuttavia tale adeguatezza non esclude una certa specificità calibrata proprio sulla natura *corporea* di ciò cui tali nozioni sono comuni. Come testimonia E2p39c: «Mens eo aptior est ad plura adaequate percipiendum, quo ejus corpus plura habet cum aliis corporibus communia». Dunque, la stessa complessità del corpo umano e la sua capacità di affettare ed essere affetto in molti modi, è la chiave di volta che consente alla mente di sottrarsi al *communis ordo naturae* e accedere alla conoscenza adeguata. E addirittura alla conoscenza adeguata dell'*essenza di Dio*: poiché ciascun corpo implica la natura dell'attributo divino di cui è modificazione, e poiché è possibile concepire adeguatamente un corpo proprio tramite l'essenza comune di questo attributo, la quale a sua volta esprime l'essenza divina, ne viene che concependo adeguatamente un corpo si concepisce adeguatamente la stessa essenza divina (E2p45-47)¹⁰.

Dal punto di vista epistemologico, quindi, la corporeità getta le basi dell'intero spettro di possibilità conoscitive cui va soggetta la mente umana: dalla confusione più inestricabile del dominio immaginativo alla conoscenza adeguata dell'essenza divina, è pur sempre nella corporeità, nella sua intrinseca complessità e nelle risorse epistemiche di tale complessità, che

⁹ In tal senso, il concetto di «legge» assume in Spinoza una sfumatura del tutto originale. Uno dei presupposti fondamentali della costruzione meccanicistica del mondo, infatti, consiste nell'assumere che le leggi e le implicazioni fisiche che possono essere studiate sul piano sperimentale, possano essere applicate identicamente a qualsiasi scala o livello di realtà. Così, ad esempio, si può pensare di studiare le leggi dell'urto secondo il modello delle palle da biliardo, assumendo che le leggi così enunciate dovranno valere anche per il livello microscopico, esterno al campo dell'esperibile, ma invocato come fondamento e spiegazione ultima dei fenomeni stessi. Da questo punto di vista, il meccanicismo secentesco, nella sua versione maggioritaria, afferma il proprio progetto di pari passo all'istanza di una uniformità completa delle leggi di natura, le quali sono tali nella misura in cui sono appunto universali e valgono per ogni realtà naturale. Nel caso di Spinoza, invece, le nozioni comuni – e quindi le leggi – si possono pensare secondo diversi gradi di universalità e quindi è possibile pensare che certe leggi abbiano valore solo locale. Sul complesso dibattito circa lo statuto delle leggi di natura, con particolare attenzione per le discussioni posteriori a Spinoza, cfr. Charrak (2006).

¹⁰ Sul modo in cui questo tema si lega al problema della dottrina spinoziana della coscienza e ne risolva alcune difficoltà, cfr. Sangiacomo (2011).

risiede il fondamento di ogni conoscere. Proprio per questo, l'*essenza del corpo* torna nella quinta parte dell'*Etica* come *fondamento* di ogni conoscenza adeguata.

4. La parte eterna della mente

La quinta parte dell'*Etica* identifica fin dal titolo la *potentia intellectus* con la *libertate humana*, facendo presagire l'approfondimento di quella implicazione tra conoscenza adeguata, causalità adeguata e azione che fin dal *De Affectibus* ha cominciato a definire il senso autentico della libertà. Già nella *Prefazione*, del resto, Spinoza intende sottolineare nel modo più esplicito come la sua soluzione prenderà le distanze da ogni forma di *dualismo* e di *interazionismo*, insistendo per contro sull'inintelligibilità della proposta avanzata da Descartes nelle *Passioni dell'anima*. Si tratterà infatti di riconoscere che la forza delle passioni non può essere *assolutamente* vinta ma, nello scontro tra questa e la potenza dell'intelletto, è possibile opporvi un rimedio del tutto diverso, basato sulla potenza stessa della mente di conseguire conoscenza adeguata e, rendendosi così attiva, sottrarsi all'eterodeterminazione in cui sempre la passione consiste. Il punto veramente decisivo in tal percorso consisterà nel riconoscere che, così come la mente non è *altra cosa* dal corpo, così pure la *potenza della mente* non può pensarsi indipendentemente dalla *potenza del corpo*, e quindi la sua *attività* di pensare non può essere diversa dall'*attitudine ad agire* del corpo stesso¹¹.

Le prime venti proposizioni della quinta parte illustrano una serie di *tecniche* con cui è possibile contrastare in generale il potere delle passioni. Lo scolio che conclude E5p20 termina però con una frase piuttosto enigmatica: «tempus igitur jam est, ut ad illa transeam, quae ad Mentis durationem sine relatione ad Corpus pertinent». Le venti proposizioni che seguono trattano sia dell'eternità della mente, sia della conoscenza di terzo genere – la *scientia intuitiva* – sia dell'*amor Dei intellectualis*, vertice stesso della beatitudine. Ma si tratta di uno sviluppo che prescinde realmente dalla corporeità?

La proposizione 21 stabilisce un nesso necessario tra la potenza di immaginare e ricordare e la durata del corpo: poiché l'immaginazione si

¹¹ In questo ritorno del corpo come *mezzo* verso la conquista dell'eternità e non più solo ostacolo, sta una delle principali originalità della concezione spinoziana, segnalata e commentata a più riprese, tra gli altri, da Matheron (1994); Jaquet (1995 e 1997); Santinelli (2000); Scribano (2011).

basa sulla percezione di un corpo esistente in atto, non c'è immaginazione al di fuori della stessa esistenza in atto dell'*ideato* della mente. L'immaginazione – con tutte le reazioni affettive che vi si basano, nonché l'errore stesso che può seguirne – è dunque qualcosa che si dà esclusivamente *sub duratione*. Il problema che si pone è allora stabilire *cosa* della mente *non si dia* in tal modo.

Le due proposizioni che seguono sono volte appunto a dimostrare che proprio *l'idea dell'essenza del corpo* è data eternamente in Dio (E5p22), deve quindi appartenere necessariamente alla mente stessa e renderla parimenti eterna (E5p23). Le implicazioni qui richiamate sono in realtà piuttosto evidenti: in Dio non può non darsi l'essenza del corpo e quindi l'idea di tale essenza, la quale non può non essere eterna proprio perché eternamente data in Dio, né tale idea può non costituire una parte della mente, una volta che essa sia definita appunto come *idea corporis* – e non può essere idea di un corpo, nel senso in cui lo è la mente, senza essere *anche* idea della sua essenza, ossia di ciò che lo individua come tale.

Segue a questo punto un gruppo di proposizioni dedicate dapprima a dimostrare che la *scientia intuitiva* – in quanto forma più adeguata e dunque *potente* di conoscenza – è la meta ultima cui tende il *conatus* della mente (E5p24-27), e quindi che tale sforzo può effettivamente trovare realizzazione, ossia che il terzo genere di conoscenza è anche una realtà¹². Per dimostrare ciò, Spinoza richiama anzitutto – come per sé noto – il fatto che, in quanto conoscenza adeguata, la *scientia intuitiva* non può nascere dal primo ma solo dal secondo genere di conoscenza (E5p28), quindi

¹² La natura della scienza intuitiva è uno dei temi più controversi nella letteratura spinoziana (per una rassegna sulle principali posizioni cfr. Messeri 1990, pp. 246-254, il quale peraltro difende una lettura deflazionista che sfumerebbe la distinzione tra secondo e terzo genere). Senz'altro, non si tratta di un genere di conoscenza in qualche modo *mistico*, come è stato pur sostenuto (contro questa lettura cfr. Cristofolini 2010). Una delle difficoltà maggiori nasce tuttavia dal fatto che, essendo le cose necessariamente dipendenti le une dalle altre in un ordine infinito, sembra necessario che la conoscenza di ciascuna cosa singola debba presupporre e discendere dalla conoscenza del tutto. A questo problema, tuttavia, non si può sfuggire cercando di mettere in discussione la natura *singolare* della conoscenza di terzo genere (come proposto da Gueroult 1974, p. 462): è infatti testualmente chiaro che Spinoza intende la complementarità di ragione e scienza intuitiva proprio in quanto la prima è conoscenza di ciò che è comune, mentre la seconda di ciò che è singolare (contro la posizione di Gueroult, cfr. in merito già Mignini 1990, e più recentemente D'Anna 2002 e 2003). Ma non risolve la questione nemmeno fare della scienza intuitiva la conoscenza del fondamento comune di ogni essenza, riducendola a un modo della presenza di Dio (cfr. ad es. Rousset 1968, pp. 109-115), perdendo nuovamente la specificità della concezione spinoziana. Per un inquadramento del concetto sullo sfondo dei dibattiti medievali e moderni, inclusi quelli ebraici, cfr. Pozzi (2012).

approfondisce il nesso tra l'adeguatezza del secondo genere e quella del terzo, dimostrando che «quicquid mens sub specie aeternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quòd corporis praesentem actualem existentiam concipit, sed ex eo, quòd corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis» (E5p29).

Ciò che infatti la mente concepisce in quanto concepisce il corpo come attualmente esistente, lo concepisce *sub duratione*, ma dato che l'eternità non si può concepire tramite la durata (E1d8), la mente non può concepire alcunché di ciò che concepisce *sub specie aeternitatis* in quanto concepisce il corpo in atto. Tuttavia, la mente, in quanto conosce adeguatamente, sappiamo che conosce proprio *sub specie aeternitatis* (E2p44c2). Spinoza ha però mostrato che la mente conosce adeguatamente in tal modo quando concepisce l'essenza eterna del corpo. Pertanto, quando la mente concepisce qualcosa *sub specie aeternitatis*, lo fa perché concepisce l'essenza eterna del corpo. Il che non deve sorprenderci dopo quanto visto prima in merito alle nozioni comuni. La conoscenza adeguata di secondo genere, infatti, implica e presuppone proprio le proprietà comuni del corpo di cui la mente è idea, sicché, in E5p29, Spinoza trae alle sue estreme conseguenze questa implicazione, asserendo che ogni conoscenza adeguata si dà solo in quanto la mente anzitutto concepisce adeguatamente – cioè *sub specie aeternitatis* – il suo corpo¹³.

Del resto, poiché l'eternità è l'essenza di Dio, concepire le cose come eterne significa concepirle tramite l'essenza di Dio e quindi concepire tale essenza. Ecco perché «mens nostra, quatenus se, et corpus sub aeternitatis specie nosci, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse, et per Deum concipi» (E5p30). Proprio da ciò consegue la possibilità per la mente della *scientia intuitiva*, giacché «mens, quatenus aeterna est, ad illa omnia cognoscendum est apta, quae ex data hac Dei cognitione consequi possunt (*per Prop. 40. p. 2*), hoc est, ad res tertio cognitionis genere cognoscendum» (E5p31Dim).

La mente è dunque *causa formale* della *scientia intuitiva* (E5p31) perché, conoscendo adeguatamente, comprende le cose come espressioni dell'eternità divina, procede cioè dalla conoscenza adeguata dell'essenza divina espressa da qualche attributo alla conoscenza adeguata – ossia altrettanto eterna – dell'essenza delle cose medesime. Per tale relazione necessaria che pone tra la mente, Dio e le cose conosciute, è proprio essa la

¹³ Si tratta di un punto su cui hanno insistito con particolare lucidità Mignini (1994); Messeri (1990), p. 263; Santinelli (2000); Scribano (2006), pp. 250-287; 2008, pp. 80-89 e 150-157; e Scribano (2012).

conoscenza che più di tutte innalza all'amore di Dio e quindi alla suprema beatitudine (E5p32-38).

Eppure, subito dopo la presentazione di questo vertice – epistemologico ed etico insieme –, torna un'affermazione decisiva della centralità del corpo nel conseguimento di tutto ciò: «qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cujus maxima pars est aeterna» (E5p39). La dimostrazione si basa anzitutto su E4p38: avere un corpo *ad plurima aptum* significa essere determinati soprattutto da affetti positivi, buoni e utili alla conservazione del corpo stesso, e quindi essere relativamente liberi da quegli impedimenti passionali che ostacolano il naturale potere della mente di ordinare e concatenare le affezioni secondo l'ordine dell'intelletto.

Sicché un corpo *ad plurima aptum* si esprimerà in una mente che conosce adeguatamente le cose, ossia tramite l'idea di Dio, che a sua volta sarà indotta ad amare, facendo sì che questo amore occupi, in rapporto alle idee immaginative, una parte sempre maggiore di sé, garantendosi così una immortalità altrettanto grande. Infatti, «mentis pars aeterna est intellectus» (E5p40c), ossia è la sua capacità di conoscere adeguatamente, della quale, come visto, la mente stessa è *causa formale* in quanto ha in sé l'idea dell'essenza del corpo concepito *sub specie aeternitatis*¹⁴.

Poiché è grazie alla presenza dell'idea dell'essenza eterna del corpo che la mente umana può accedere alla conoscenza *sub specie aeternitatis*, la parte eterna della mente risulta strettamente dipendente dalla capacità che essa ha di concepire l'essenza del suo corpo. In tal senso, la parte eterna della mente non rappresenta un settore o un sottoinsieme della mente, una sorta di roccaforte sottratta al divenire e separata dalle altre idee. Ben al contrario, invece, la *parte eterna* è quell'elemento *comune e condiviso* a tutte le idee adeguate che la mente può formare e di cui costituisce in ultimo la condizione di possibilità.

Infatti, la mente pensa l'essenza eterna del corpo ogniqualvolta concepisce qualcosa in modo adeguato. E ogniqualvolta riesce a trasformare quella che era un'idea solo inadeguata in un'idea adeguata, riesce a riconnettere quella che era solo un'immaginazione alla medesima *parte eterna* che fonda l'accesso della mente alla verità, *espandendo* in tal modo la misura in cui tale parte è *comune e condivisa* tra le idee che la mente

¹⁴ Come nota giustamente Moreau (2000), l'idea in quanto tale gode di un tipo di eternità per così dire *minimale* comune a tutti i modi della sostanza – i quali tutti, in quanto pensati da Dio, devono avere un accesso all'eternità. Ciò che distingue la mente umana non è quindi ciò che essa trae dal suo essere *idea*, ma dall'*eccellenza* del suo oggetto, ovvero dall'essere idea di un corpo *ad plurima aptum*. È quindi proprio il corpo o la sua essenza a conferire specificità all'eternità cui possono aspirare gli uomini.

concepisce. Ovvero, nella misura in cui la mente è in grado di ordinare le proprie idee, non secondo l'*ordine dell'immaginazione*, ma secondo l'*ordine dell'intelletto* – e la mente, quantomeno, si *sforza* sempre di operare in tal senso, giacché appartiene alla sua natura *sforzarsi di conoscere in modo adeguato* – essa è anche in grado di ricondurre quelle che altrimenti sarebbero state mere immaginazioni, dettate dal potere delle cause esterne, all'interno di un orizzonte di adeguatezza radicato nel potere stesso che la mente ha di concepire le cose *sub specie aeternitatis*. Tale potere – che è la *parte eterna* della mente, ossia il tratto comune che ne attraversa e riconnette le idee adeguate – è il potere stesso che l'essenza del corpo esprime in quanto modificazione dell'essenza-potenza divina, la quale, concepita sotto l'attributo pensiero, costituisce la radice del potere della mente di concatenare le proprie idee secondo l'ordine dell'intelletto, cioè concepirle come iscritte nella logica necessaria della propria potenza cogitativa.

Il potere della mente di *accrescere* la propria eternità è quindi tutt'uno con il potere di concepire adeguatamente ciò che era concepito inadeguatamente, facendo *condividere* anche alle idee immaginative – nella misura del possibile – quello sfondo di *eternità* in cui l'essenza stessa della mente si radica. D'altro canto, va rimarcato che l'*essenza del corpo*, inteso come *cosa singolare* e quindi come ciò di cui la mente ha idea, non coincide con una certa *rappresentazione* di strutture generiche o di nozioni comuni, dacché nessuna nozione comune implica l'essenza delle cose singolari che la condividono (E2p37). Ovvero, nonostante l'essenza del corpo implichi un certo numero di strutture comuni che condivide, o può condividere con altri corpi, ciò non significa che a queste debba ridursi, o da queste possa dedursi, nella sua singolarità. Semmai, l'*essenza singolare* del corpo, presa come tale, deve essere nient'altro che una *potenza singolare* che il corpo realizza esprimendo l'essenza stessa di Dio sotto l'attributo estensione¹⁵.

¹⁵ Garrett (2009) ha proposto di rendere ragione della difficile dottrina della *parte eterna* della mente, identificando l'essenza formale del corpo con il modo infinito dell'attributo estensione: (ivi, pp. 289-290): «if the formal essences of singular things are modes of God, they can hardly be finite modes. Because they have their own being or existence contained in the attributes of God regardless of when or whether the corresponding singular things themselves exist, it is hard to see why or how they could ever come into or go out of existence, as finite modes do. [...] The formal essence of a singular thing is thus not identical to the singular thing itself – for the singular thing, having 'a finite and determinate existence' (by E2D7), is a finite mode, whereas its formal essence is an infinite mode [...]; instead, the singular thing, as a finite mode, *can* actually exist only – and also *must* actually exist – whenever and wherever there actually exist finite causes with the causal power to bring that singular thing into existence». L'argomento però è fallace e non può essere accettato. Infatti, il modo infinito è comune a *tutti* i corpi dello stesso attributo e quindi si

Ciò implica che avere *scienza intuitiva* di qualcosa significa cogliere quella cosa come espressione singolare e irriducibile ad altro della potenza divina stessa, ovvero riuscire a individuare nel magma dei processi causali che tessono la natura, quella componente che individua irriducibilmente l'azione caratterizzante di una certa essenza singolare.

Tale essenza non è conoscibile razionalmente – in quanto *non* è in se stessa una *nozione comune* –, ma solo *intuitivamente*, e coincide con l'intuizione che si ha del proprio *essere-attivi*. E giacché la mente è idea del suo corpo, e quindi anche della sua attività, l'attività stessa della mente non può che essere l'espressione, sotto l'attributo pensiero, della stessa attività del corpo. Proprio per questo, Spinoza può giungere ad asserire: «sentimus, experimurque, nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet» (E5p23s). L'intuizione e l'esperienza dell'eternità fanno quindi tutt'uno con la percezione immediata e inesprimibile tramite altri mezzi – quindi, in tal senso, *indeducibile* – del proprio essere l'attiva e singolare espressione dell'infinita potenza divina, la quale fonda l'essenza di quella cosa che noi siamo e che si realizza come *mente e corpo* – ovvero *mente di un certo corpo*.

In tal senso, vi sono due criteri per incrementare la propria eternità. Il primo riguarda l'*azione* della mente nella durata e cioè il suo potere – variabile a seconda della potenza del *conatus* che l'individuo riesce a preservare – di ordinare le idee secondo l'ordine dell'intelletto piuttosto che dell'immaginazione, riportando quelle idee che erano inadeguate al fondamento della propria potenza d'agire e quindi della propria essenza eterna, dunque rendendole adeguate. Il secondo criterio, tuttavia, è per così

verrebbe a dire che *qualsiasi* individuo ha la stessa essenza formale, dunque che *qualsiasi* individuo può produrre gli stessi effetti, il che è interamente contrario a tutto quanto viene dimostrato in E2p13s e all'uso che della teoria dell'individuo Spinoza fa nel resto dell'*Etica*. L'essenza formale dell'individuo, invece, non cessa di essere *singolare* per il fatto di non essere un'essenza *attuale*. Non sorprende che Garrett rifiuti, nella sua impostazione, l'idea di un'eternità personale della mente, il che segue evidentemente da un misconoscimento della natura *singolare* delle essenze e dalla riduzione di ciò che è *personale* a quei tratti immaginativi che Spinoza esplicitamente rifiuta come veramente caratteristici dell'essenza di un individuo (ivi, p. 302): «no matter what they do, of course, they cannot achieve *personal* immortality, with continuing sensation or memory. Their minds perish with their bodies – because these are identical – even though a *part* of each remains. But to the extent that they are successful in their struggle, Spinoza holds, human beings understand in the same way that God does. Indeed, they literally participate – for a period of duration – in God's own eternally conscious cognition, and they thereby achieve a mind the greater part of which is eternal». Contro l'idea di un'eternità *impersonale* in Spinoza (difesa, tra gli altri, da Nadler 2005), cfr. Scribano (2012).

dire fissato *a priori* dalla stessa *attitudine ad agire* che il corpo manifesta non in quanto si relaziona nella durata a certe cause esterne, ma in virtù della sua struttura, nel senso che un corpo strutturalmente e per natura assai debole ed esposto agli attacchi delle cause esterne sarà *ceteris paribus* meno capace di formare idee adeguate, cioè di ordinare le proprie idee secondo l'ordine dell'intelletto, quindi anche nella sua mente le idee che potranno condividere l'eternità della sua essenza saranno meno. È facile però rendersi conto che è proprio questa seconda condizione *a priori* a determinare le condizioni di partenza e quindi anche i limiti di realizzabilità della prima condizione, una volta che la mente si ponga in gioco nel dominio della durata.

L'*essentia corporis* si ricollega così all'*essentia actualis* di ogni cosa: l'essenza del corpo non è altro che il suo potere di agire, ovvero quella componente eterna, immutabile e necessaria, che entra in composizione con le cause esterne determinando l'esistenza concreta della cosa e quindi il suo *conatus*. Quanto più un corpo è atto ad agire, tanto più è causa adeguata di certi effetti, quindi tante più cose sono adeguatamente spiegabili conoscendo adeguatamente l'essenza di quel corpo, tante più idee adeguate sono implicate nell'idea dell'essenza di quel corpo, cioè nella parte eterna della mente. Poiché, inoltre, l'essenza singola è eterna ed eternamente data in Dio, è possibile asserire che le conoscenze adeguate che la mente può conseguire siano un patrimonio di per sé eternamente dato alla mente stessa, dipendendo in modo diretto dal potere d'agire del corpo di cui la mente è idea, potere altrettanto eternamente e necessariamente dato come essenza stessa di quel corpo. In tal senso, l'*accrescimento* dell'eternità della mente non è una semplice espansione del *numero* di idee adeguate concepite dalla mente indipendentemente dal loro *oggetto*, ma dipende dal modo in cui la mente stessa, riconoscendosi idea dell'essenza di un corpo che condivide e si accorda con l'attività di altri corpi, *accresce la stessa conoscenza adeguata che ha della sua propria potenza* e quindi della potenza divina che essa esprime *sub specie aeternitatis*, cioè si scopre una mente che «multum sui, et Dei, et rerum sit conscia» (E5p39s).

Nel mondo della durata, quindi, il perseverare nell'essere implica il perseverare nello sforzo di essere causa adeguata e, in quanto tale, principio di intelligibilità di molteplici cose. Nella misura in cui la mente partecipa di questo sforzo, riscopre in se stessa le idee adeguate di cui è necessariamente portatrice in quanto idea di un corpo che altro non è se non centro di produzione adeguata di certi effetti. Nella misura, poi, in cui questi effetti si comprendono adeguatamente in base a ciò che hanno in comune con il corpo di cui la mente è idea, la conoscenza sarà di tipo razionale. Nella

misura in cui, invece, la mente potrà individuare centri di causalità adeguata come tali, avrà scienza intuitiva dell'essenza delle cose, cioè sarà in grado di cogliere un'essenza non per ciò che condivide con le altre, ma come espressione *singolare* e specifica dell'infinita potenza divina. In entrambi i casi, il fondamento di tutto ciò resta uno: l'essenza del corpo, ovvero il suo essere essenzialmente una struttura di attività. Per questa ragione, chiudendo la sua *Etica*, Spinoza può infine giungere a riconoscere come il corpo non sia il nemico da combattere o l'ostacolo – epistemologico, psicologico e morale – da superare, ma il mezzo stesso tramite cui eternamente Dio agisce in noi e noi agiamo come espressioni di Dio.

Bibliografia

- Benitez, M., McKenna, A., Paganini, G. e Salem, J. (a cura di) (2000), *Materia actiosa. Antiquité, Age classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, Honoré Champion, Paris.
- Bostrenghi, D. (1987), *Immaginazione e Ragione nella teoria spinoziana della conoscenza e degli affetti: un progetto problematico*, «Annali dell'Istituto di Filosofia» (Urbino), 2, pp. 5-67.
- Bostrenghi, D. (1996), *Forme e virtù dell'immaginazione in Spinoza*, Bibliopolis, Napoli.
- Bostrenghi, D. (2012), *Tantum juris quantum potentiae: Puissance de la raison et puissance des affects chez Spinoza*, in Jaquet- Moreau (2012), pp. 117-138.
- Bostrenghi, D., Raspa, V., Santinelli, C., Visentin, S. (a cura di) (2012), *Spinoza. La potenza del comune*, G. Olms, Hildesheim.
- Charrak, A. (2006), *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIII^e siècle. La philosophie seconde des lumières*, Vrin, Paris.
- Cristofolini, P. (2010)², *La scienza intuitiva di Spinoza*, ETS, Pisa (1a ed. Napoli: Morano, 1987).

- Curley, E. - Moreau, P.-F. (a cura di) (1990), *Spinoza. Issues and Directions. Proceedings of the Chicago Spinoza Conference* (1986), Brill, Leiden.
- D'Anna, G. (2003), *La scienza intuitiva di Spinoza: tra relazionalità e immediatezza*, in Del Lucchese-Morfinò (2003), pp. 67-94.
- D'Anna, G. (2002), *Uno intuito vedere. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, prefazione di P. Di Vona, Ghibli, Milano.
- Del Lucchese, F. e Morfinò, V. (a cura di) (2003), *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, Ghibli, Milano.
- Garrett, D. (2009), *Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind That Is Eternal*, «Koistinen» 2009, pp. 285-302.
- Guérout, M. (1974), *Spinoza. L'âme (Ethique 2)*, Aubier, Paris.
- Koistinen, O. (a cura di) (2009), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge UP, Cambridge.
- Jaquet, C. (1995), *La spécificité de la conception spinoziste de l'éternité de l'esprit*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 120 (2), pp. 229-237.
- Jaquet, C. (1997), *'Sub specie aeternitatis', étude des concepts de temps durée et éternité chez Spinoza*, Kimé, Paris.
- Jaquet, C. - Moreau, P.-F. (a cura di) (2012), *Spinoza Transalpin. Les interprétations actuelles en Italie*, Publications de la Sorbonne, Paris.
- Matheron, A. (1991), *Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse a Tschirnhaus*, «Cahiers Spinoza», 6, p. 83-109.
- Matheron, A. (1994), *La vie éternelle et le corps selon Spinoza*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 119, pp. 27- 40.
- Messeri, M. (1990), *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Il Saggiatore, Milano.

- Mignini, F. (1990), *In order to interpret Spinoza's Theory of the Third kind of Knowledge: Should intuitive science be considered per causam proximam knowledge?* in Curley- Moreau (1990), pp. 136-146.
- Mignini, F. (1994), "Sub specie aeternitatis". *Notes sur Ethique V, prop. 22-23, 29-31*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 119, pp. 41-54.
- Moreau, P.-F. (1994), *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Puf, Paris.
- Moreau, P.-F., (2000), *Matérialisme et spinozisme*, in Benitez et al. (2000), pp. 253-259.
- Nadler, S. (2001), *Spinoza's heresy: immortality and the Jewish mind*, Oxford UP, New York-Oxford; tr. it. *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, Einaudi, Torino 2005.
- Pozzi, P. (2012), *Visione e Parola. Un'interpretazione del concetto spinoziano di 'scientia intuitiva'. Tra finito e infinito*, Franco Angeli, Milano.
- Proietti, O. (1991), *Le «Philedonius» de Franciscus van den Enden et la formation rhétorico-littéraire de Spinoza (1656-1658)*, «Cahiers Spinoza», 6, pp. 9-82.
- Proietti, O. (2010), *Philedonius, 1657. Spinoza, Van den Enden e i classici latini*, EUM, Macerata.
- Rousset, B. (1968), *La perspective finale de l'Ethique, et le problème de la cohérence du spinozisme*, Vrin, Paris.
- Sangiacomo, A. (2011), *Adequate knowledge and bodily complexity in Spinoza's account of consciousness*, *Methodus*, 6, pp. 77-104.
- Sangiacomo, A. (2012), *Malattia del corpo e emendazione dell'intelletto: alle radici della filosofia di Spinoza*, «Teoria», 32 (2), pp. 135-152.
- Sangiacomo, A. (2013), *L'essenza del corpo. Spinoza e la scienza delle composizioni*, G. Olms, Hildesheim.
- Santinelli, C. (2000), *Mente e Corpo. Studi su Cartesio e Spinoza*, Quattroventi, Urbino.

Scribano, E. (2006), *Angeli e Beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari.

Scribano, E. (2008), *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Laterza, Roma-Bari.

Scribano, E. (2011), 'Quod nescis quomodo fiat, id non facis'. *Occasionalism against Descartes?*, «Rinascimento», 51, pp. 63-96.

Scribano, E. (2012), *Spinoza muore*, «Rivista di Storia della Filosofia», 67 (1), pp. 107-130.

Spinoza, B. (2011)², *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano (1a ed. 2010).

Vinciguerra, L. (2005), *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Vrin, Paris.

Vinciguerra, L. (2012), *La semiotica di Spinoza*, ETS, Pisa.