

2005 Istituto di Filosofia Arturo Massolo

Università di Urbino

Isonomia



Attributi teologici e attributi spinoziani

Giuseppa Saccaro Del Buffa
Università "La Sapienza", Roma
saccaro28@yahoo.it

Abstract

There has always been little agreement among Spinoza scholars on how to interpret the concept of attribute, essential though it is for a full understanding of the metaphysics of being. Through an analysis of Spinoza's early works, this paper explains how the issue of attribute progressively took shape and how the philosopher's new thinking broke away from the metaphysics of monotheistic theological traditions, which he challenged and even repudiated. Only gradually and through a difficult, tormented process did Spinoza move from an original conception of attributes as individual substances to that of a single substance which «expresses itself» through infinite attributes. In the same process one can also see an emerging awareness of the relation between the knowledge of being and the language expressing such knowledge. This awareness underpins further linguistic-conceptual refinement, which is fundamental for an understanding of Spinoza's masterpiece.

Anche per chi ha letto più volte l'inizio dell'*Etica* di Spinoza, l'attributo, e l'uso di questo termine nelle susseguenti pagine, risulta di difficile comprensione. È un concetto che ha fatto molto discutere fin dall'esordio del pensiero spinoziano, dividendo infine gli interpreti moderni soprattutto su due schieramenti. Da una parte coloro che vi riconoscono solo un significato soggettivo, dipendente dall'atto conoscitivo dell'intelletto, come indica la definizione IV: «Per attributum intelligo id, quod intellectus percipit, tamquam ejusdem essentiam constituens». Sebbene qui l'autore non specifichi se alluda all'intelletto infinito o finito, sappiamo da altri passi che l'intelletto umano, nel concepire Dio-sostanza unica gli attribuisce gli aspetti di cui è capace di avere idea, cioè secondo Spinoza, il pensiero e l'estensione, i due unici aspetti che, per la limitatezza, i condizionamenti, i modi di operare della natura umana, riusciamo a concepire; è solo poi per induzione logica e in via subordinata, compiendo un ampliamento concettuale all'infinito dell'idea di Dio, che noi ne induciamo infiniti altri aspetti di cui tuttavia non abbiamo conoscenza in alcun altro modo. Dall'altra parte vi sono coloro invece che ammettono che secondo Spinoza nell'atto dell'intelletto si abbia la *percezione* degli attributi della sostanza, ovvero la rappresentazione immediata degli aspetti essenziali realmente esistenti nel Dio-sostanza: più precisamente di due suoi aspetti, pensiero ed estensione.

Accettando il primo caso, si delimita fortemente e si mette in crisi la capacità cognitiva dell'intelletto nei confronti della realtà metafisica e di tutte le verità che ne

dipendono, e pertanto si mette in dubbio la credibilità dell'intero sistema spinoziano; al contrario nel secondo caso si pongono le basi di un razionalismo dogmatico i cui principi di conoscenza, basati sulle definizioni evidenti dei concetti, sono ritenuti veri e rendono vere le conoscenze che ne derivano. In definitiva, il problema degli attributi nell'*Etica* è decisivo per il problema generale della metafisica dell'essere.

Non si tratta di un problema del tutto nuovo nella storia del pensiero occidentale: esso ha radici nel mondo classico, sia nell'ambito della logica e delle relazioni tra soggetto e predicato, o tra nome e aggettivi, sia, e in modo più drammatico, nell'ambito del discorso metafisico-teologico e, in particolare, nell'incontro tra la concezione religiosa di Dio dei sistemi monoteistici e la concezione neoplatonica e gnostica dell'assoluta trascendenza e inconoscibilità della fonte prima delle cose, fino all'opzione del più rigoroso misticismo.

Per quanto riguarda Spinoza, a mio giudizio, se si vuole considerare la sua filosofia come un sistema teoretico completo e definitivo, e se si prescinde o non si tiene sufficientemente conto delle tappe storiche della sua formazione, il problema degli attributi rimane un enigma nel quadro del pensiero secentesco e non bastano, per comprenderne i significati, i riferimenti alle due sostanze cartesiane, quella pensante e quella estesa. Non solo vi è uno sfasamento decisivo e incolmabile tra la concezione cartesiana e quella spinoziana, ma per il filosofo di Amsterdam gli attributi sono un elemento così essenziale della definizione di Dio, che essi assumono, in tutte le versioni che Spinoza ne dà, una funzione determinante per concepire l'idea di tale ente infinito. Perciò oggi propongo di iniziare il nostro discorso dalla rilettura di alcuni passi giovanili del nostro filosofo, nei quali questo problema comincia a prendere forma, facendo emergere la differenza tra lo scenario filosofico in cui si innesta l'attributo spinoziano e il quadro metafisico delle tradizioni teologiche monoteistiche, dove invece è stata elaborata la concezione degli attributi teologici che Spinoza criticherà e rifiuterà¹.

Già nel 1661, anno in cui inizia l'epistolario pervenutoci del filosofo e in particolare la corrispondenza con l'inglese Henry Oldenburg, Spinoza manda all'amico di Londra una serie di enunciati, che io chiamo *Abbozzo del 1661*, cioè 4 definizioni, 4 assiomi, 3 proposizioni e uno scolio finale, dove egli formula per la prima volta una definizione che ritroveremo nel *Breve Trattato*: Dio è «l'Ente costituito da infiniti attributi, ciascuno dei quali è infinito o sommamente perfetto nel suo genere»². Come si può notare dalla lettura stessa della frase, l'infinità di cui qui l'autore parla non è quella di Dio, bensì è riferita agli attributi: nella prima parte della definizione gli attributi di cui Dio consta sono collettivamente considerati, e sono detti infiniti in senso numerico, nella seconda parte ciascun attributo è considerato singolarmente nel proprio genere; pertanto la sua infinità è intesa in senso qualitativo, perché connessa appunto a quel suo determinato genere e considerata coincidente con la perfezione somma di quella qualità e dell'estensione di quel genere: infatti tale perfezione si estende e abbraccia tutte le infinite possibilità in essa implicite.

La struttura di questa frase dell'*Abbozzo*, basata sul rapporto tra Dio e l'infinità degli attributi che costituiscono tale ente, sarà mantenuta identica, nel suo senso di infinità numerica, anche nella celebre def. 6 del *De Deo*³. Tuttavia, dal confronto delle due frasi appare subito evidente la differenza tra il modo giovanile di prospettare gli attributi

come ciascuno infinito e sommamente perfetto in un suo particolare genere, e l'espressione con cui l'autore più tardi nell'*Etica* li denota, sostenendo che «ciascuno di essi esprime l'essenza eterna ed infinita». Le parole dell'*Etica* sottolineano non una qualità degli attributi, come avveniva nell'*Abbozzo*, bensì la loro funzione nel sistema metafisico, funzione che non è quella di *costituire*, bensì di *esprimere*, o con altro verbo tipicamente neoplatonico, di *esplicare*, quanto è unitariamente e globalmente implicito nell'essenza unica, alla quale soltanto viene ora riferita l'infinità. Questo sfasamento tra le due formulazioni è la conseguenza del passaggio che nel periodo di tempo tra le due opere l'autore ha compiuto, da una concezione in cui ogni attributo si contraddistingue per il proprio genere e in questo genere si realizza la sua delimitata infinità e perfezione somma, a una concezione dove invece alla radicale diversificazione della natura di ogni attributo subentra l'enfasi sull'unità e unicità della sostanza infinita, rispetto alla cui essenza tutti gli attributi hanno pari rapporto espressivo e di mediazione. Nella prima espressione è prospettata una molteplicità infinita di generi e di perfezioni particolari, che nella loro totalità sono tutte parimenti costitutive dell'ente unico; nella seconda invece l'infinità viene riferita esclusivamente all'essenza unica ed eterna del Dio-sostanza. Non si menziona più la somma perfezione e l'infinità delimitate al genere, si parte invece dall'unità onnicomprensiva della sostanza unica, la cui esplicazione diversificata negli effetti prodotti avviene attraverso la diversificazione degli attributi.

In diversi passi del *Breve Trattato*, opera che io ritengo composta nel periodo intermedio tra i due scritti, e all'incirca un anno dopo lo scambio di lettere con Oldenburg, affiora in modo evidente ciò che tali lettere lasciano già sospettare e che era il messaggio nuovo sorprendente dell'*Abbozzo*, cioè come a quel tempo gli attributi fossero ritenuti dal giovane Spinoza sostanze di un particolare tipo, cioè ciascuna delimitata entro il genere espresso dal suo unico attributo, con cui essa si identificava. Tali attributi-sostanze, in quanto sono considerati costitutivi dell'ente-Dio e formano nella loro globalità un uno-tutto, sono visti come pertinenti alla totalità unica e unitaria, dalla quale non possono distinguersi autonomamente e realmente, concezione sulla quale insistono diversi passi del *Breve Trattato*. È rispetto agli altri attributi che ciascuno di essi è invece considerato concettualmente autonomo, tanto che secondo il filosofo ciascun attributo e ciascuna sostanza è conosciuto per se stesso, o, come è detto già nell'*Abbozzo* e nelle prime lettere a Oldenburg «per se concipitur»⁴. Nel *BT* l'autonomia concettuale non solo rende ogni attributo indipendente da qualsiasi altro concetto, ma lo eleva a fondamento della conoscibilità concettuale delle cose che non hanno autonomia né concettuale né esistenziale, che rientrano nell'ambito del genere di quel determinato attributo-sostanza. Come l'autore precisa nel cap. 7 della parte I del *BT*, gli «[...] attributi che sono di un essere autosussistente [*zelfsbestaande wezen*], e [...] non hanno bisogno di alcun genere, o di qualcosa per la quale essi siano maggiormente intesi o spiegati [...] sono anche conosciuti per se stessi»⁵ e sono anzi il tramite per la conoscenza delle cose che non sussistono per se stesse, in quanto gli attributi sono appunto «il genere» sotto il quale rientrano tali cose. Questo linguaggio si richiama evidentemente alla concezione cartesiana, accettata da Spinoza, secondo la quale tutte le cose che conosciamo si dividono in cose pensanti e cose estese, perché nel pensarle riconosciamo la loro pertinenza ai due generi a noi noti, del pensiero e dell'estensione.

Inoltre per il giovane filosofo ciascun attributo, in quanto viene concepito nella sua autonomia concettuale rispetto agli altri, si configura come sostanza con una sua autosussistenza e autoesistenza, che è dimostrata sia per le sostanze, sia in parte per gli

attributi, nelle tre proposizioni dell'*Abbozzo*, nelle corrispondenti 4 proposizioni dell'Appendice II del *BT*, e nelle quattro proposizioni del *BT*, I, cap. 2. Più tardi nel *De Deo*, quando Spinoza avrà modificato il suo sistema, l'autosussistenza e l'autoesistenza saranno pertinenti solo alla *causa sui* e all'unica sostanza ammessa. Nel periodo 1661-62, cioè nel periodo di composizione dell'*Abbozzo* e del *BT*, l'autosussistenza e l'autoesistenza sono ritenute caratteristiche delle sostanze e perciò sul piano ontologico sono anche il fondamento delle infinite cose o modi pertinenti all'ambito di quella sostanza.

Questa concezione del giovane Spinoza, rispetto al modo monolitico in cui il sistema dell'*Etica* è stato tradizionalmente interpretato fino a pochi decenni fa, appare paradossale e contraddittoria nei confronti della teoria spinoziana dell'unica sostanza infinita. In realtà si tratta di una concezione che in parte si ispira a precedenti neoplatonici, in particolare sia al neoplatonico Proclo del sec. V d.C., che ha avuto larga influenza nel Medioevo, sia al neoplatonismo rinascimentale e alla versione neoplatonica della cabbala ebraica, soprattutto tramite un suo importante rappresentante, Abraham Cohen Herrera, sul quale però ora non possiamo soffermarci. Qui basterà osservare che nel rapporto tra Dio, i suoi infiniti attributi costituenti l'Uno-tutto, ma limitati al genere, le sostanze, che rappresentano il passaggio intermedio dal livello divino al livello degli effetti del tutto limitati di ogni attributo-sostanza, in tale molteplice rapporto dunque sopravvive (sia pure in una struttura molto più semplificata che quella presente nel neoplatonismo classico) la concezione di vari livelli degli enti, disposti secondo una gerarchia scalare che si costituisce sia per la riduzione dall'infinito divino al finito creaturale, sia per la delimitazione della perfezione dal grado assoluto di Dio a quello sommo, ma circoscritto al genere degli attributi e delle sostanze, fino al livello ancora inferiore degli effetti limitati qualitativamente e causalmente, in proporzione a quanto la loro singola natura consente. L'elaborazione tormentata del pensiero spinoziano, fino a giungere alla definitiva concezione dell'*Etica*, passa dunque, negli anni successivi alle lettere Spinoza-Oldenburg del 1661-62, attraverso il ripensamento e la modificazione della concezione degli attributi, come punto focale di tutto il sistema spinoziano.

Nel periodo di questo passaggio vengono coinvolti, nella riflessione del filosofo e nelle discussioni con Oldenburg e gli amici di Amsterdam, alcuni altri aspetti metafisici. Di questo intenso lavoro intellettuale, tracce evidenti sono nella prima parte del *Breve Trattato*, dove maturano contemporaneamente, a mio giudizio, tre punti in particolare:

1. il problema della dimostrazione dell'esistenza, nei capp. I e 2 della prima parte;
2. il problema del rapporto tra attributi e sostanze, nel cap. 2 e nei Dialoghi;
3. infine il problema della distinzione tra attributi e proprietà, in osservazioni poste in importanti note in margine principalmente ai capp. 1, 2 e 7.

Non possiamo trattare qui dei primi due punti. Dirò solo in sintesi, per quanto riguarda il primo, che originariamente la dimostrazione dell'esistenza di Dio non rientrava nel quadro dell'*Abbozzo*, perché nella successione degli enunciati di questo breve scritto, che iniziava proprio con la definizione di Dio, Dio appariva ancora come quell'Uno-tutto neoplatonico e cabalistico che trascende sia il livello dell'esistenza, sia quello dell'essenza, sia la capacità cognitiva dell'intelletto e l'adeguatezza espressiva del nostro linguaggio: esistenza, essenza, conoscibilità e rappresentabilità discorsiva, appartenevano perciò al livello ontologico delle sostanze, un livello inteso come inferiore sia al Dio trascendente, sia ai primi gradi della sua emanazione. Sono state le obiezioni di Oldenburg a sollecitare Spinoza a misurarsi con tale dimostrazione, come

in effetti avviene proprio all'inizio del *Breve Trattato*. Fin dalle prime parole qui è contenuta infatti la risposta diretta alla prima delle obiezioni di Oldenburg, il quale nell'*Ep. 3* aveva chiesto a Spinoza se davvero fosse convinto di poter dimostrare l'esistenza di Dio semplicemente in base alla definizione datane nell'*Abbozzo*⁶. Questo difficile problema troverà soluzione circa due anni dopo, quando, dopo aver discusso della dimostrazione dell'esistenza delle sostanze, nell'intenzione, poi dimostratasi irrealizzabile, di dedurre da esse e dagli attributi la dimostrazione dell'esistenza dell'Ente che esse costituiscono, Spinoza rinuncerà alla posizione primaria che la definizione di Dio aveva nell'*Abbozzo* come def. 1, e sposterà tale definizione al quinto e poi al sesto posto, dove si trova tuttora; perciò farà iniziare l'*Etica* con la definizione della *causa sui*, che è l'affermazione perentoria dell'esistenza di ciò «la cui essenza implica l'esistenza» in quanto «la sua natura non può essere concepita, se non esistente», affermazione che per l'autore ora non riguarda più le infinite sostanze-attributi, ma è pertinente all'unica sostanza infinita⁷.

Per quanto riguarda il secondo punto, il rapporto tra attributi e sostanze verrà radicalmente semplificato quando il filosofo rinuncerà alla divisione della realtà prodotta secondo sostanze caratterizzate ciascuna da un attributo, e limitate nell'infinità e nella perfezione. Allora egli, per convincere l'amico De Vries, enuncerà nell'*Ep. 9* del 1663 a lui destinata, la distinzione tra il concepire la sostanza con un solo attributo (come la sostanza pensante e la sostanza estesa) – concezione che egli non contesta, ma ritiene possibile solo al livello dei concetti che elaboriamo logicamente, allo stesso modo dei concetti matematici di enti non esistenti – e il concepire la sostanza con infiniti attributi, cioè Dio, che è realtà certa⁸. Nello stesso tempo gradualmente trasformerà gli attributi negli infiniti aspetti esplicativi delle infinite possibilità della sostanza unica. In realtà la dicotomia tra i due soli attributi a noi noti, pensiero ed estensione, troverà giustificazione e spiegazione definitiva solo nella realtà a noi più immediatamente percepibile, cioè l'uomo, nel quadro dei rapporti tra mente e corpo e delle relazioni tra l'individuo il cui pensiero è autocoscienza della mente, e la realtà extramentale con cui la mente stessa si confronta a ogni attimo dell'esistenza: confronto che non avviene direttamente nel contatto fisico tra il corpo e gli innumerevoli altri corpi, bensì indirettamente, in quanto la mente immagina e contempla nella propria immaginazione e nella serie delle proprie idee, la rappresentazione del mondo esterno e la catena delle proprie stesse reazioni attive e passive nei confronti di tali rappresentazioni.

Giungiamo dunque al terzo punto che più ci interessa: come vada emergendo negli scritti del giovane Spinoza la differenza tra attributi e proprietà.

Com'è noto il cap. 1 della prima parte del *BT*, tratta della dimostrazione dell'esistenza di Dio, usando argomentazioni sillogistiche di tipo aristotelico, in parte ispirate a Descartes e comunque dipendenti dalle controversie della teologia monoteistica. Se messe in relazione con la discussione epistolare tra Spinoza e Oldenburg, esse appaiono, come abbiamo già osservato, piuttosto uno stratagemma per rispondere alla questione posta dall'amico nell'*Ep. 3* che abbiamo sopra citato: «An clare et indubitanter intelligas ex sola illa definitione, quam de Deo tradis, demonstrari tale Ens existere?» Rispetto all'*Abbozzo* e alle opere successive, tali dimostrazioni del *BT* costituiscono un inserto incongruo con gli altri modi spinoziani di argomentazione e

infatti verranno poi abbandonate dall'autore⁹. Nel cap. 2 il filosofo, ritenendo di aver già provato l'esistenza di Dio nel capitolo precedente, e giudicando perciò di aver soddisfatto alla prima obiezione di Oldenburg, riprende l'impostazione espositiva dell'*Abbozzo*, da cui era partito. Incomincia di nuovo con la definizione di Dio in termini molto simili alla def. 1 dello scritto del 1661, enunciando il rapporto Dio-attributi e attributi-sostanze: il problema dell'esistenza riappare perciò in relazione non a Dio, ma alla questione «Che cosa Dio è», come indica il titolo del cap. 2, questione che adombra l'intenzione dell'autore di estendere il suo discorso dal problema dell'esistenza a quello della conoscenza della natura ontologica di tale ente e di ciò che ne deriva: in altre parole, la conoscenza del sistema attributi-sostanze e le loro modificazioni. Ciò mette in luce una nuova consapevolezza da parte del filosofo della relazione tra due piani: da una parte la conoscenza dell'essere che viene definito, e dall'altra parte il linguaggio con cui viene definito. Spinoza precisa all'inizio del cap. 2: «Poiché noi sopra abbiamo dimostrato che Dio è, così sarà tempo di provare che cosa egli è»; e aggiunge ancora: «cioè, egli è, diciamo noi, *Un essere di cui tutto, ovvero infiniti attributi sono detti, dei quali attributi ciascuno è nel suo genere infinitamente perfetto*» (M. 8,28-9,2)¹⁰. L'inciso «diciamo noi»¹¹ non è un semplice rafforzativo retorico per accentrare l'attenzione del lettore, ma indica espressamente che quanto egli dirà è la dichiarazione del suo proprio modo, diverso da quello degli altri, di intendere Dio secondo i concetti di essere, attributi, la loro infinità numerica e l'infinità qualitativa di ciascuno nel proprio genere, cioè quella perfezione, che nell'*Abbozzo* era indicata come somma perfezione e che qui viene esplicitamente confermata. Nella discussione che segue, questa stessa espressione viene riferita a ogni sostanza (prop. 1), mentre nel cap. 7, della stessa prima parte, viene dichiarato: «Quanto agli attributi di cui Dio consta, essi non sono che infinite sostanze, delle quali ciascuna deve essere infinitamente perfetta»¹².

È certamente solo dopo aver scritto il cap. 2 ed esplicitamente citandolo, che Spinoza ritorna a riflettere su quanto ha detto nel precedente cap. 1, e perciò aggiunge una seconda nota a tale capitolo¹³, che infatti esordisce in tal modo: «Dalla definizione qui appresso cap. 2, secondo la quale Dio ha infiniti attributi [*eygenschappen*], possiamo dimostrare la sua essenza [*wezen*] così: Tutto ciò che vediamo chiaramente e distintamente appartenere alla Natura di una cosa possiamo anche con verità affermare di quella cosa. Ma alla natura di un essere [*wezen*] che ha infiniti attributi [*eygenschappen*] appartiene un attributo [*eygenschap*] che è l'esistere [*zyn*]¹⁴. Risulta evidente qui che Spinoza, essendo stato indotto nel cap. 1 a ricorrere, per dimostrare l'esistenza di Dio, a una argomentazione teologica di impronta scolastica, si avvale di un significato teologico del termine attributo ben diverso da quello contenuto nelle sue definizioni di Dio, che abbiamo prima citate, che sono tipiche della concezione del nostro autore e che riaffiora chiaramente nella seconda nota aggiunta che ora abbiamo citato, in quanto essa si rifà alla diversa impostazione del successivo cap. 2. Questa situazione ci permette di constatare come ben presto nel *BT* il termine *eygenschap* si riveli ambiguo. Il suo carattere polisemico, carattere che del resto contraddistingue altri termini del *BT*, come *wezen-essere*, consente a Spinoza di giocare sul suo duplice aspetto, cioè come attributo teologico tradizionale, e come attributo-sostanza spinoziano. Ma ciò finisce per creare, oltre che il disorientamento degli amici suoi contemporanei, e di chi oggi lo legge, un imbarazzo crescente nell'autore stesso, che rischia di compromettere la certezza cognitiva delle idee coinvolte nella polivalenza

terminologica, e che richiederà, come ora vedremo, uno sforzo di distinzione chiarificatrice.

Nel seguito del cap. 1 quando, dopo la dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, l'autore espone quella *a posteriori*, egli riprende di nuovo un'argomentazione cartesiana, e dichiara che «se l'uomo ha un'idea di Dio, Dio deve esistere formalmente», perché, come il filosofo argomenta, la causa di tale idea obiettiva, cioè concepita nella mente dell'uomo, «deve esistere formalmente», vale a dire deve esistere nella realtà a cui l'idea si riferisce, «e deve contenere in sé tutto ciò che l'idea stessa contiene [...]»¹⁵. Constatato, sempre sul filo del ragionamento cartesiano, che l'uomo in effetti ha l'idea di Dio, ne deduce che dunque Dio, in quanto causa di tale idea, deve esistere. Tuttavia questa argomentazione spinge ancora Spinoza, probabilmente in momenti successivi, a fornire una ulteriore dimostrazione.

Infatti, nella nota 3 dello stesso cap. 1, egli riprende la questione delle finzioni¹⁶. Ora procede con la tecnica dimostrativa della riduzione all'assurdo, tecnica che svilupperà in modo assolutamente preciso e raffinato negli anni successivi. Per quanto qui ci interessa, ne possiamo seguire l'andamento nello Schema 3 in Appendice, dove sono messe in evidenza le tre tesi che l'autore enuncia all'inizio della nota 3, le cinque argomentazioni dimostrative che poi svolge nella nota stessa, nella sottonota 3 e nell'aggiunta 3, alternando la posizione di una tesi, la sua confutazione e le conclusioni¹⁷. Nella prima argomentazione egli inizia proponendo l'ipotesi opposta a quella che intende dimostrare, cioè ammette provvisoriamente che non Dio, ma la «finzione dell'uomo [*die verzieringe van de mensch*] sia la sola causa della sua idea» di Dio. Quindi confuta questa ipotesi paradossale perché, come egli commenta, se riconoscessimo che tale idea di Dio sia causata dalla finzione, saremmo obbligati ad ammettere che anche tutte le altre idee siano ugualmente delle finzioni, benché tra loro diverse, e benché, come aggiunge nella seconda argomentazione posta nella sottonota 3¹⁸, alcune rappresentino esseri impossibili, altre invece un essere [*wezen*] necessario. Il filosofo inizia così una discussione sui diversi tipi delle nostre idee che era già implicita in una delle domande di Oldenburg, quando questi gli aveva chiesto cosa fosse per Spinoza l'errore, problema che sarà ampiamente e magistralmente sviluppato nel *Tractatus de Intellectus emendatione* e nelle *Cogitationes metaphysicae*.

In questo ambito del capitolo iniziale del *BT* che stiamo commentando, l'ulteriore riflessione sulle idee conduce a una più approfondita considerazione del concetto di attributo. Infatti l'aggiunta 3 è formata dalla quarta e dalla quinta argomentazione: in particolare nella quarta Spinoza ritorna sull'«idea degli infiniti attributi» [*eygenschappen*] appartenenti all'essere assoluto, Dio. Egli osserva come noi abbiamo idea solo di due di essi, pensiero ed estensione, che non possono da soli soddisfare la nostra concezione di un essere infinito, ma «troviamo in noi *un certo qualcosa*» che è per noi testimonianza di «infiniti perfetti attributi [*eygenschappen*], che sono propri [*eigen*] di quest'essere [*wezen*] perfetto, affinché possa dirsi perfetto». Appare così per la prima volta nel lessico del giovane filosofo la differenza tra il concetto di attributo in senso spinoziano [*eygenschap*] e quello di proprio [*eigen*] che non indica ancora il concetto di *proprietà*, come si consoliderà nell'Appendice alla prima parte *Etica*, ma designa una stretta appartenenza di tale proprio-proprietà al soggetto in cui lo riconosciamo¹⁹. Tale appartenenza però acquista un significato diverso dal rapporto implicito nell'attributo spinoziano rispetto alla sostanza. Nello stesso tempo va precisandosi nel lessico spinoziano un'altra differenza: quella tra i verbi che implicano il concetto di una referenza ontologica tra attributi-sostanze, e tra queste e i rispettivi

modi che ne dipendono, dando perciò valore cognitivo reale al concetto espresso da tale referenza, e i verbi che esprimono un rapporto referenziale limitato solo al livello del linguaggio, il quale rapporto consiste perciò in una mera «denominazione estrinseca»: questi secondi verbi, come dice Spinoza, non ci fanno conoscere «quello che la cosa è»²⁰.

Un ulteriore indizio del chiarimento che sta prendendo forma nel pensiero spinoziano a proposito degli attributi, si trova nell'ultima nota del cap. 1, capitolo di cui possiamo ormai valutare quanto e perché sia così tormentato da aggiunte, inserimenti, chiarificazioni. Qui l'autore riflette ancora una volta su quanto ha affermato nel testo principale, cioè: «Che l'uomo abbia l'idea di Dio è chiaro, poiché egli intende i suoi attributi [*eygenschappen*] che non possono essere stati da lui prodotti [...]». Al termine *eygenschappen* del testo principale fa seguito un asterisco di richiamo alla nota 4, dove l'autore, ripetuto il termine, osserva: «I suoi attributi [*eygenschappen*]: è meglio questo: poiché egli intende ciò che è proprio [*eigen*] di Dio, perché queste cose non sono attributi [*eygenschappen*] di Dio. Dio certamente non è Dio senza di esse, ma non lo è per mezzo di esse, poiché non danno a conoscere nulla di sostanziale [*niet zelfstandigs*], ma sono solo come *adjectiva* che richiedono *substantiva* per essere intesi» (M 7,47-51). Le ultime parole, che sembrano a prima vista oscure, servono in realtà a ribadire che questi propri-*eigen* non indicano quegli attributi che Spinoza in questo stesso periodo identifica con le sostanze, anzi non indicano, secondo le sue espressioni, nulla di sostanziale nel senso del sistema spinoziano. Hanno invece una funzione solo linguistica, che si spiega sul piano grammaticale: sono, precisa il filosofo ribadendo la differenza tra livello ontologico e livello del nostro discorso, espressioni aggettivali che qualificano un qualche soggetto grammaticale, e il cui significato si comprende solo riconoscendo in essi la relazione con il sostantivo con cui sono connessi.

Questa concezione dei *propri* distinti dagli *attributi* diventa il punto di partenza del cap. 3, che non segue subito, ma è preceduto dai due *Dialoghi*, i quali appaiono un altro inserto alquanto incongruo rispetto alla linea generale e più coerente dell'argomentazione complessiva della prima parte del *BT*. Spinoza (o chi ha curato l'assemblaggio dei passi del *BT*) sembra rendersi conto del distacco che tali *Dialoghi* formano tra il cap. 2 e quanto ora si appresta a trattare nel cap. 3. Egli esordisce con una breve dichiarazione: «Ora inizieremo a trattare degli attributi [*eygenschappen*] che abbiamo chiamati propri [*eigen*] [...] » (M. 25,12-13); dichiarazione che richiama la fine del cap. 2 e l'ultima sua nota da noi commentata, per passare però immediatamente al tema che qui preme all'autore, dei tre *propri* riferibili a Dio: il primo proprio, con cui Dio nel rapporto con le cose è inteso come causa di tutto (cap. 3), e in relazione ai suoi effetti necessari (cap. 4); il secondo proprio, dal punto di vista della provvidenza (cap. 5); e il terzo proprio, nella prospettiva della predestinazione (cap. 6). Nella nota apposta all'inizio del cap. 4 al termine *eigen*²¹, il filosofo ripete in parte la nota 4 del cap. 1, testè commentata, per ribadire la sua interpretazione grammaticale di tali propri come aggettivi che non possono essere intesi senza il rapporto con i loro sostantivi.

Ma è nel successivo cap. 7 della prima parte del *BT* che si conclude l'evoluzione di tale problema. In questo passo si può constatare di nuovo una differenza terminologica tra il testo principale e la nota anche qui apposta alla parola polisemica che stiamo discutendo. Nel testo l'autore ripete per la seconda volta, e con un'espressione molto simile a quella usata all'inizio del cap. 3, l'annuncio che «Ora inizieremo a parlare degli attributi [*eygenschappen*] che generalmente sono riferiti a Dio, e tuttavia non gli

appartengono, come anche di quelli attraverso cui si tenta di far conoscere Dio; e insieme delle leggi della vera definizione» (M 182,23-27).

Nel seguito infatti discute prima le definizioni che i filosofi danno di Dio, e che consistono nei tradizionali attributi teologici: «un essere sussistente per se stesso, causa di tutte le cose, onnisciente, onnipotente, eterno, semplice, infinito, sommo bene, di infinita misericordia, ecc.». Quindi obietta che non constatiamo in queste espressioni «degli *attributa* o attributi [*eygenschappen*] per mezzo dei quali la cosa (Dio) sia conosciuta per ciò che è, ma solo dei *propria* o propri [*eigenen*] che appartengono bensì alla cosa, ma non spiegano ciò che la cosa è». Saggiunge inoltre che sebbene «siano propri solo a Dio, non possiamo conoscere, attraverso le proprietà [*eygenheeden*] ciò che è questo essere [*wesen*], al quale queste proprietà [*eygenheeden*] appartengono, e quali attributi [*eygenschappen*] ha» (M 32,27-35). Con il ricorso ai termini latini si è ormai chiarita la contrapposizione tra *attributa-eygenschappen* e *propria-eygenheeden*. I *propria* più tardi saranno meglio identificati come *proprietates*.

Nella nota aggiunta all'inizio del cap. 7, Spinoza insiste su questa problematica. Anzitutto ricorda l'altra autentica concezione degli attributi di Dio [*eygenschappen*] già altrove indicata, cioè che essi «non sono altro che infinite sostanze, ciascuna delle quali deve essere infinitamente perfetta», come il pensiero e l'estensione. Precisa inoltre che a differenza di questi attributi, altre cose «generalmente sono ascritte [*toegeschreven*] a Dio, (che) non sono attributi, ma solo alcuni modi [*wyzen*] che gli possono essere conferiti [*toegeëint*] o in riferimento al *tutto* [*alles*], cioè a tutti i suoi attributi, o in riferimento a un *solo attributo*». Mentre per gli attributi, singolarmente o globalmente menzionati, l'autore ormai usa sempre la medesima parola *eygenschappen*, per le altre cose ascrivibili ricorre non più al termine *eigen*, bensì alla parola *modi* (*wyzen*), che dalla esemplificazione che segue risultano essere gli stessi menzionati nel testo. L'unica variante, che comunque indica un altro ulteriore approfondimento del problema, è l'osservazione, presente più in là anche nel testo (M 32,36-41-32,1-3) che questi *modi* sono conferibili a Dio sotto tre aspetti: o come *tutto* (*alles*), cioè uno, eterno, esistente per se stesso, infinito, causa di tutto immutabile; o in riferimento al solo pensiero; come onnisciente, sapiente, ecc.; o ancora in riferimento all'estensione, come che è ovunque, riempie tutto, ecc. (M 31,31-42).

Questa ripetuta classificazione degli attributi, dei propri e dei modi, permette a Spinoza di polemizzare contro la dottrina aristotelica della definizione mediante le categorie del genere e della differenza e di chiarire la diversa funzione che, in una nuova «vera logica» come egli vuol proporre, gli attributi-sostanze e i modi svolgono per giungere a definizioni metodologicamente aderenti alla struttura metafisica spinoziana. Si è visto come le quattro definizioni dell'*Abbozzo* del 1661, prendessero in considerazione Dio, il rapporto tra attributi, le sostanze e i modi: è ora evidente che nelle intenzioni del filosofo la nuova «vera logica» doveva essere il fondamento dell'ordine e dei soggetti definiti nella breve operina inviata a Oldenburg: cioè determinava l'articolazione dei termini da definire secondo il rapporto di dipendenza ontologica dei livelli della realtà.

Anzitutto nell'*Abbozzo* Spinoza definisce Dio non direttamente, bensì ricorrendo all'idea della totalità dei suoi attributi costitutivi, che sono intesi non come risultato dei nostri atti attributivi, ma come aspetti della realtà che l'intelletto intende. Con ciò egli elude i problemi tradizionali che sorgono ogni qualvolta che si discuta della essenza e della esistenza di Dio, che creavano insuperabili difficoltà per le dottrine teologiche. Dio si configura allora come l'orizzonte infinito comprensivo di tutte le possibili forme

di essere. Quindi definisce i rapporti tra gli attributi in relazione all'essenza delimitata di ciascuno di essi secondo il genere di ogni attributo: tale definizione rivela anche come dalla unità totale emerga una unità-molteplice, che rappresenta il primo grado di rapporto tra l'infinito totale e il finito particolare. Su questa linea, tipicamente neoplatonica, di gradualità passaggi verso gli effetti della produttività divina, seguono la definizione della sostanza, come momento di distinzione e autonomia rispetto al livello produttivo divino, e quello dei modi, che rappresentano la determinazione completa delle possibilità di ogni sostanza in relazione all'essenza del suo attributo e in connessione con la totalità.

In conclusione, lo sviluppo della discussione sulla differenza tra attributi spinoziani e attributi teologici, ha contribuito anche a chiarire sia la struttura dei vari livelli della metafisica del giovane Spinoza, sia la metodologia della «nuova logica» e delle sue definizioni, sia infine la strada che l'autore sta già seguendo per discriminare, entro il flusso della nostra esperienza fisica e mentale, i diversi tipi di idee, l'ordine delle loro connessioni, la direzione ascendente o discendente verso cui avviare la ricostruzione del sistema ontologico.

APPENDICE

Schema comparativo 1.1

Dall' *Abbozzo* all' *Ethica 77, I, De Deo*. Definizioni

<i>Abbozzo 1661</i>	<i>EP. 4</i>	<i>KV, APP. I</i>	<i>Ethica 77, I, De Deo</i>
DEFINITIONES			
D1. [Deum]... esse Ens, constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum, sive summe perfectum in suo genere.			D6. Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit.
D2..... Corpus non terminari Cogitatione nec Cogitationem Corpore			D2. Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Ex.gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.
D3. Per substantiam intelligam id, quod per se, & in se concipitur, hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei.			D3. Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debet.
D4. Per modificationem autem sive per Accidens [intelligam] id, quod in alio est, & per id, in quo est, concipitur.			D5. Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.

Schema comparativo 1.2

Dall'Abbozzo all'*Ethica* 77, I, *De Deo*. Assiomi e proposizioni

<i>Abbozzo 1661</i>	<i>EP. 4</i>	<i>KV, APP. I</i>	<i>Ethica 77, I, De Deo</i>
AXIOMATA			PROPOSITIONES
Ax1. Quod substantia sit prior suis accidentibus.	Nam haec sine illa nec existere, nec concipi possunt.	Ax1. De zelfstandigheid staat wegens syn natuur voor alle syne toevallen (modificationes)	P1. <i>Substantia prior est suis affectionibus</i> Dem. Patet ex D. 3 & 5.
Ax2. Quod, praeter Substantias & Accidentia nihil datur realiter, sive extra Intellectum.	Nam quicquid datur, vel per se, vel per aliud concipitur, & ipsius conceptus vel involvit conceptum alterius rei, vel non involvit.	Ax 2. De dingen welke verscheiden zyn, worden onderscheiden, of dadelyk of toevalligh. Ax3. De dingen welke dadelyk onderscheiden worden, hebben of verscheide eigenschappen, gelyk als <i>denking</i> en <i>uytgebreydheid</i> , of worden toegepast aan verscheide eigenschappen, als, <i>verstanting</i> en <i>beweeging</i> , welkers eene behoort tot de <i>denking</i> , en het ander tot de <i>uytgebreydheit</i> .	Ax1. Omnia quae sunt, vel in se, vel in alio sunt. Ax2. Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet. P4. <i>Duae, aut plures res distinctae, vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex diversitate earundem affectionum.</i> Dem. Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt (<i>per Ax1</i>), hoc est (<i>per D3 et 5</i>) extra intellectum nihil datur praeter substantias, earumque affectio-nes. Nihil ergo extra intellectum datur, per quod plures res distingui inter se possunt, praeter substantias, sive quod idem est (<i>per D4</i>) earum attributa, earumque affectiones.
Ax3. Quod res, quae diversa habent attributa, nihil habent inter se commune.	Per attributum enim explicui id, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei.	Ax4. De dingen welke verscheide eigenschappen hebben; als mede de dingen welke behooren tot verscheide eigenschappen, en hebben in zich geen dink <i>de eene van de ander</i> .	P2. <i>Quae substantiae, diversa attributa habentes, nihil inter se commune habent.</i> Dem. Patet etiam ex D3. Unaquaeque enim in se debet esse, & per se debet concipi, sive conceptus unius conceptum alterius non involvit.
Ax4. Quod rerum, quae nihil commune habent inter se, una alterius causa esse non potest.	Nam cum nihil sit in effectum commune cum causa, totum, quod haberet, haberet a nihilo.	Ax5. Dat geene twelk in zich niet heeft <i>iets</i> van een ander dink, en kan ook geen oorzaak zyn van de <i>wezenlykheit</i> , van zulk een ander dink.	P5. <i>Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.</i> Dem. Si nihil commune cum se invicem habent, ergo (<i>per Axi-oma 5</i>) nec per se invicem possunt intellegi, adeoque (<i>per Axi-oma 4</i>) una alterius causa esse non potest.

Schema comparativo 1.3
dall'Abbozzo all'*Ethica 77, I, De Deo*. Proposizioni

<i>Abbozzo 1661</i>	<i>EP. 4</i>	<i>KV, APP. I</i>	<i>Ethica 77, I, De Deo</i>
PROPOSITIONES			
P1. In rerum natura non possunt existere duae substantiae, quin tota essentia differant.		P1. Geen zelfstandigheid wezentlyk zynde, en kan toegepast worden een en de zelve eigenschap, welke toegepast word aan een ander zelfstandigheid, of (het welk het zelvde is) in de Natuur en kunnen geen twee zelfstandigheeden zyn tenzy zy dadelyk onderscheiden werden. [Dem.] De zelfstandigheden twee zynde, zyn verscheiden; en dienvolgende (ax2) worden onderscheiden, of dadelyk of toevallig; niet toevallig, want (ax7) dan waren te toevallen, door haar natuur eer als de zelfstandigheid, tegens de 1 axioma, ergo dadelyk, en volgens dien (ax. 4) en kan van d'eene niet gezeid worden, dat van de ander gezeid word, zynde dat geene wy trachten te bewyzen.	P5. <i>In rerum natura non possunt dari duae, aut plures substantiae ejusdem naturae, sive attributi</i> Dem. Si darentur plures distinctae, deberent inter se distingui vel ex diversitate attributorum, vel ex diversitate affectionum (<i>per P. praec.</i>). Si tantum ex diversitate attributorum, concederetur ergo, non dari, nisi unam ejusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior natura suis affectionibus (<i>per P. 1</i>) depositis ergo affectionibus, et in se considerata, hoc est (<i>per D. 3 et Ax.6</i>) vere considerata, non poterit concipi ab alia distingui, hoc est (<i>per P. praeced.</i>) non poterunt dari plures, sed tantum una. Q.E.D.

Schema comparativo 1.4

Dall'Abbozzo all'*Ethica 77, I, De Deo*. Proposizioni

<i>Abbozzo 1661</i>	<i>EP. 4</i>	<i>KV, APP. I</i>	<i>Ethica 77, I, De Deo</i>
PROPOSITIONES			
P2. Substantiam non posse produci (neque) ab alia (quacunque) substantia; sed quod sit de ipsius essentia existere		P2. De eene zelfstandigheid en kan geen oorzaak zyn van de wezentlykheid van een ander zelfstandigheid. [Dem] Soodenigen oorzaak en kan in zig niet hebben iets van zulk een uytwerking (Prop. 1), want het verschil tusschen hun is dadelyk en gevolglyk, (ax.5) zo en kan zy die (wezentlykheid) niet voortbrengen.	P6. <i>Una substantia non potest produci ab alia substantia</i> Dem. In rerum natura non possunt dari duae substantiae ejusdem attributi (<i>per P. praec.</i>); hoc est (<i>per P.2</i>), quae aliquid inter se commune habent. Adeoque (<i>per P3</i>), una alterius causa esse nequit, sive ab alia non posse produci. Q.E.D. Cor. Hinc sequitur substantiam ab alio produci non posse. Nam in rerum natura nihil datur praeter Substantias, earumque affectiones, ut patet ex <i>Ax1 & D3 et 5</i> . Atqui a substantia non potest (<i>per praec.P</i>). Ergo substantia absolute ab alio produci non potest.
		P4. Aan alle wezen van zelfstandigheid behoort van natuur de wezentlykheid ook zo zeer dat het onmogelyk is in eenig oneyndig vestand te kunnen stellen de Idea van het wezen eenens zelfstandigheid, de welke niet en zy wezentlyk in de Natuur. [per la dim. cfr. Schema 21]	P7. <i>Ad naturam substantiae pertinet existere.</i> Dem. Substantia non potest produci ab alio (<i>Per Cor.P. praec.</i>); erit itaque causa sui, id est (<i>per D1</i>) ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad ejus naturam pertinet existere. Q.E.D.

Schema comparativo 1.5

Dall'Abbozzo all'*Ethica 77, I, De Deo*. Proposizioni

<i>Abbozzo 1661</i>	<i>EP. 4</i>	<i>KV₂ APP. I</i>	<i>Ethica 77, I, De Deo</i>
PROPOSITIONES			
3		<p>P3. Alle eigenschappen of zelfstandigheid is door haar natuur oneyndig, en ten oppersten volmaakt in zyn geslacht.</p> <p>[Dem.] Geen zelfstandigheid is veroorzaakt van een ander en by gevolg zo ze wezentlyk is, zo isse of een eigenschap van God of ze heeft buyten God geweest een oorzaak van zig zelfs. Indien het 1^e. zo isse noodzaakelyk oneyndig en ten hoogsten volmaakt in syn geslacht, hoedaanig zyn alle andere eigenschappen Gods. Indien (Prop.2) het 2^e. zoo isse noodzakelyk ook zodanig; want (ax6) zig zelfs en zoude ze niet kunnen bepaald gehad hebbe.</p>	<p>P8. <i>Omnis substantia est necessario infinita.</i></p> <p>Dem. Substantia unius attributi non, nisi unica, existit (<i>per P5</i>) & ad ipsius naturam pertinet existere (<i>per P7</i>). Erit ergo de ipsius natura, vel finita, vel infinita existere. At non finita. Nam (<i>per D2</i>) deberet terminari ab alia ejusdem naturae, quae etiam necessario deberet existere (<i>per P7</i>); adeoque darentur duae substantiae ejusdem attributi, quod est absurdum (<i>per P5</i>). Existit ergo infinita.Q.E.D.</p>

Schema comparativo 1.6

Dall'Abbozzo all'*Ethica 77, I, De Deo*. Scolio

<i>Abbozzo 1661</i>	<i>EP. 4</i>	<i>KV, APP. I</i>	<i>Ethica 77, I, De Deo</i>
SCHOLIUM		P4 COROLLARIUM	P8 SCHOLIUM 2
(...non ex definitione cujuscunque rei sequitur existentia rei definitae: sed tantummodo... sequitur ex definitione, sive idea alicujus attributi, id est... rei, quae per se, & in se concipitur. Rationem enim hujus differentiae etiam in memorato Scholio satis, ni fallor, proposui, praecipue Philosopho. Supponitur enim non ignorare differentiam, quae est inter fictionem, & inter clarum, & distinctum conceptum; neque etiam veritatis hujus Axiomatis, scilicet, quod omnis definitio, sive clara, & distincta idea sit vera).		De Natuur word gekent door zig zelfs, en niet door eenig ander dink. Zy bestaat van oneyndige eigenschappen, een ieder van de zelve oneyndig, en volmaakt in zyn geslacht: aan welkers wezen de wezenlykheid toebehoort, alzo dat buyten de zelve geen wezen of zyn meer en is, en zy alzo naaupuntig over een komt met het wezen van de alleen heerlyke en gezezende God.	... Si autem homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate 7. Prop. dubitarent; imo haec Propositio omnibus axioma esset, & inter notiones communes numerarentur. Nam per substantiam intelligerent id, quod in se est, & per se concipitur, hoc est id, cujus cognitio non indiget cognitione alterius rei. Per modificationes autem id, quod in alio est, & quarum conceptus a conceptu rei, in qua sunt, formatur: quocirca modificationum non existentium veras ideas possumus habere; quandoquidem, quamvis non existant actu extra intellectum, earum tamen essentia ita in alio comprehenditur, ut per idem concipi possint. Verum substantiarum veritas extra intellectum non est, nisi in se ipsis, quia per se concipiuntur. Si quis ergo diceret, se clarum, & distinctam, hoc est veram ideam substantiae habere, & nihilominus dubitare, num talis substantia existat, idem hercle esset, ac si diceret, se veram habere ideam, & nihilominus dubitare, num falsa sit (ut satis attendenti fit manifestum); vel si quis statuat, substantiam creari, simul statuit, ideam falsam factam esse veram, quo sane nihil absurdius concipi potest; adeoque fatendum necessario est, substantiae existentiam, sicut ejus essentiam, aeternam esse veritatem.

Schema comparativo 2
Stratificazione degli enunciati *more geometrico*

Abbozzo sett. 1661	EP 4 ott. 1661	KV, APP I fine 1661-1 1662	KV, I Cap. 2	E provv. 1 seconda metà 1662	E provv. 2 fine 1662	E63 provv. 3 primavera 1663	E63 provv. 4 metà 1663	E77 OP 1677
DEFINITIONES								
D. 1 (Dio)			(D. di Dio)	D. 1 (Dio)	D. 1 (causa sui)	D. 1 (causa sui)	Idem	Idem (causa sui)
D. 2 (infinitum in suo genere)				Idem ?	D. 2 (res finitae in suo genere ?)	Idem	Idem	D. 2 (res finitae in suo genere)
D.3 (sostanza)				D. 3 Idem	D. 3 (sostanza e attributo)	D. 3 Idem	D. 3 (sostanza)	D. 3 (sostanza)
							D. 4 (attributo)	D. 4 (attributo)
D. 4 (modi)				D. 4 Idem	D. 4 Idem	D. 4 Idem*	D. 5 (modi)	D. 5 (modi)
					D. 5 (Dio)	D. 5 (Dio)	D. 6 (Dio)	D. 6 (Dio)
							Explicatio	Explicatio
AXIOMATA								
				Ax. 1 ?	Ax. 1	Ax. 1	Ax. 1	Ax. 1
				Ax. 2 ?	Ax. 2	Ax. 2	Ax. 2	Ax. 2
				Ax. 3 ?	Ax. 3	Ax. 3	Ax. 3	Ax. 3
				Ax. 4 ?	Ax. 4	Ax. 4	Ax. 4	Ax. 4
				Ax. 5 ?	Ax. 5	Ax. 5	Ax. 5	Ax. 5
Ax. 1	dim.	Ax. 1	-----	P. 1 dim.	P. 1 dim	P. 1 dim	P. 1 dim.	P. 1 dim.
Ax. 2	dim.	Ax. 1	-----	P. 3 dim.	P. 3 dim	P. 3 dim	P. 3 dim.	P. 3 dim.
		Ax. 3	-----					
Ax. 3	dim.	Ax. 5		P. 2 dm.	P. 2 dim	P. 2 dim	P. 2 dim.	P. 2 dim.
Ax. 4	dim.	Ax. 5		P. 4 dim.	P. 4 dim	P. 4 dim	P. 4 dim.	P. 4 dim.
PROPOSITIONES								
P. 1	--dim	P. 1 dim	P. 2 dim.	P. 5 dim	P. 5 dim	P. 5 dim	P. 5 dim	P. 5 dim
P. 2	--dim	P. 2 dim	P. 3 dim.	P. 6 dim	P. 6 dim	P. 6 dim	P. 6 dim	P. 6 dim
							Corol	Corol
		P. 4 dim	P. 4 dim	P. 7 dim	P. 7 dim	P. 7 dim	P. 7 dim	P. 7 dim
P. 3	--dim	P. 3 dim	P. 1 dim	P. 8 dim	P. 8 dim	P. 8 dim	P. 8 dim	P. 8 dim
				Scol. 1 ?	Scol. 1	Scol. 1	Scol. 1	Scol. 1
Scolio	dim.	Corol.	-----	Scol. 2 ?	Scol. 2	Scol. 2	Scol. 2	Scol. 2
						P. 9 dim	P. 9 dim	P. 9 dim
						P. 10 dim	P. 10 dim	P. 10 dim
					Scol. 3	Scol.	Scol.	Scol.

Schema comparativo 3
KV, I, cap. 1, nota 3, sottonota 3, aggiunta 3. Le idee.
La struttura delle argomentazioni

<i>TESTO PRINCIPALE</i>		
Tre tesi	Causa dell'idea (di Dio) dell'uomo non è la sua finzione Dire che tale idea è una finzione, anche questo è falso È impossibile averla se non c'è (rinvio a dim. P. 2)	
<i>NOTA 3</i>		
I° Argomentazione	Posizione tesi 1	È ben vero che da un'idea... vengono finti...
	Confutazione	Ma è impossibile far ciò senza aver prima...
	Posizione tesi 2	Questa idea è una finzione
	Confutazione	Dovrebbero allora tutte le * <u>altre idee</u> essere finzioni
	Domanda	Da dove viene la differenza?... Infatti vediamo... Constatiamo...
<i>SOTTONOTA 3</i>		
II° Argomentazione	Posizione di tesi	Altre idee è ben possibile ;... o sono o non sono... Il loro essere è sempre necessario.
	Conseguenza	Cosicchè... esse non di meno sono e sarebbero, anche se né io né alcun uomo avesse mai pensato...
	1° conclusione	Esse non sono finte da me
	2° conclusione	Devono anche avere fuori di me un <u>subjectum</u>
III° Argomentazione	Posizione di tesi	C'è <u>una terza idea</u> che invece è <u>un</u> unico... un essere necessario.. essere e essenza entrambi necessari
	Negazione di tesi opposta	E non ... che può essere, perché il suo essere era ben necessario, ma non la sua essenza...
	1° conclusione	Da me non dipende alcuna verità, essere o essenza... Poiché... secondo tipo di idee senza di me sono ciò che sono
	2° conclusione	... pure questa terza unica idea... non dipende da me.. egli <u>soltanto</u> deve essere il <u>subjectum</u> di tutte le cose
<i>AGGIUNTA 3</i>		
IV° Argomentazione	Posizione di tesi	L'idea di infiniti attributi all'essere perfetto non è una finzione
	1° negazione	... non abbiamo potuto trovare... più di due attributi
	2° negazione	... questi non ci danno nulla di soddisfacente
	Affermazione	Invece... troviamo in noi un certo qualcosa che ci riferisce... infiniti perfetti attributi... propri di quest'essere perfetto
V° Argomentazione	Domanda	Donde questa idea di perfezione ?
	1° negazione	Non da questi due attributi... perché non fanno un infinito
	2° negazione	Non da me
	Affermazione	...dagli stessi infiniti attributi

Note

¹ Per il quadro generale dello sviluppo del pensiero spinoziano dal 1661 in poi, e per una trattazione più specifica dei temi che qui affronteremo, mi permetto di rinviare al mio volume recente *Alle origini del panteismo. Genesis dell'Ethica di Spinoza e delle sue forme di argomentazione*, Francoangeli, Milano, 2004.

² *Ep* 2, G, IV, 7-9: «Ens, constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum, sive summe perfectum in suo genere».

³ *E*, I, def. 6: «Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit».

⁴ Cfr., in Appendice, la def. 3 dell'Abbozzo del 1661.

⁵ M 34,3-9: «[...] de eigenschappen die van een zelfsbestaande wezen zyn, en deze behoeven geen geslagt, of iets waar door ze meer verstaan oft verklaart worden: [...] zo worden zy ook door hun zelfs bekend».

⁶ «Prima quaestio est, an clare, & indubitanter intelligas ex sola illa definitione, quam de Deo tradis, demonstrari, tale Ens existere?».

⁷ Le modifiche e gli spostamenti degli enunciati spinoziani dal 1661 alla redazione definitiva dell'Ethica sono valutabili mediante i confronti che abbiamo stabilito negli schemi comparativi 1,1 e 1,6 e nello schema comparativo 2, riportati qui in Appendice.

⁸ G IV 44,34-45,8: «Quod autem dicitis me non demonstrasse substantiam (sive ens) plura habere posse attributa: forte ad demonstrationes noluitis attendere. Duas enim adhibui, 1^a quod nihil nobis evidentius quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo a nobis concipiatur et quo plus realitatis aut esse aliquod ens habet, eo plura attributa ei sunt tribuenda unde ens absolute infinitum definiendum, etc.; 2^a et quam ego palmariam judico, est quod quo plura attributa alicui enti tribuo eo magis cogor ipsi existentiam tribuere, hoc est, eo magis sub ratione veri ipsum concipio [...]».

⁹ Si veda Giuseppa Saccaro Battisti, *La dimostrazione dell'esistenza di Dio dall'Abbozzo del 1661 e dalla Korte Verhandeling al «De Deo»*, in *Dio, l'uomo, la libertà, Studi sul Breve Trattato di Spinoza*, a cura di Filippo Mignini, Japadre Editore, L'Aquila – Roma 1990, pp. 95-118. Cfr. anche *Alle origini cit.*, II, capp. 10-11.

¹⁰ M 8,29-9,2: «Hy is, zeggen wy, Een wezen van de welke alles, ofte oneyndelyke eygenschappen gezeyd worden, van welke eygenschappen een yder des zelfs in syn geslagte oneyndelyk volmaakt is».

¹¹ Lo stesso inciso ricorre più volte nelle argomentazioni dimostrative di Abraham Cohen Herrera, *Puerta del cielo*, di cui parleremo fra poco.

¹² M. 31,31-2: «Aangaande de eigenschappen van de welke God bestaat, die zyn niet als oneyndige zelfstandigheeden, van de welke een ieder des zelfs oneindig volmaakt moet zyn.»

¹³ Nel citare le note del *BT* le numeriamo secondo la loro successione in ogni capitolo: questa numerazione non esiste nel manoscritto nederlandese, dove il rapporto tra testo e note è indicato da asterischi e altre speciali forme di richiamo. Anche nell'edizione critica del Mignini non è data una numerazione.

¹⁴ M 5,28-33: «Uyt de beschryvinge hier na Cap. 2, van dat God oneyndige eygenschap[pen] heeft, konn[en] wy syne wezentheyd [al]dus bewyz[en:] al dat wy k[laar] en ondersch[e]ide zien tot [de] Natuur van een zaak t[e] behooren, dat konnen w[y] ook met w[aar]heid van die zaak bevestigen: maar aan de Natuur van een wezen dat oneindige eigenschappen heeft, behoort een eigenschap, de welke is Zyn». Il passo è scritto in parte sull'angolo basso esterno della pagina 1 del manoscritto, il cui orlo è alquanto rovinato: perciò Mignini nel trascriverlo ha inserito alcune integrazioni tra parentesi quadre. Anche noi le accettiamo e le riportiamo qui, tranne una di esse, che non integra una lacuna del manoscritto, bensì modifica intenzionalmente il testo, perché intende correggerne un presunto errore: «syne wezentheyd» («la sua essenza») è trasformato dal Mignini in «syne wezent[lyk]heyd» («la sua esistenza»), cambiando così il senso della frase, da dimostrazione dell'essenza di Dio – cioè di «Cosa Dio è» come dice il titolo del cap. 2 – che ha infiniti attributi, tra i quali è compresa l'esistenza, in dimostrazione diretta dell'esistenza divina – che invece Spinoza afferma di aver già dato. Sul complesso rapporto tra questi due termini e quello di «wezen» (essere), al quale Mignini attribuisce spesso il significato di essenza, Cfr. *Alle origini cit.*, parte II, cap. 6, pp. 83 ss., e *passim*.

¹⁵ M 5,16-21.

¹⁶ Tale nota, a mio parere e come ho cercato di dimostrare in *Alle origini cit.*, parte II, cap. 10, 8 e 10 e nei relativi Schemi 37 e 38, è formata da un passo iniziale, che poi è stato prolungato con un brano che

chiameremo sottonota 3, e con un terzo passo, che costituisce un ulteriore ampliamento e che chiameremo aggiunta 3 (cfr., in Appendice, lo Schema 3). I tre passi, sui quali sono state avanzate altre interpretazioni diverse dalla mia, sono chiaramente distinguibili sia nella grafia e nella composizione del manoscritto, sia nella sequenza dei passi, che è scandita ad ogni capoverso da espressioni di connessione: «Oltre a queste [...] In aggiunta a questo [...]» Una volta ricostruiti nella successione che a me sembra più conforme allo stato del manoscritto pervenutoci, essi costituiscono un discorso coerente, articolato in cinque argomentazioni; inoltre dimostrano come l'autore sia più volte ed in più tempi intervenuto sul suo scritto, come ha fatto anche in altre occasioni, al fine di ottenere un discorso complessivo abbastanza soddisfacente.

¹⁷ Per una esposizione più esauriente rinvio a *Alle origini*, cit., cap. 10, 10-b, pp. 256 ss.

¹⁸ La sottonota 3 e la sua aggiunta 3 sono state inserite più tardi e connesse alla nota 3 con un asterisco di richiamo, costituendo perciò nel complesso un progressivo ampliamento con ulteriori argomentazioni dimostrative.

¹⁹ Cfr. *Alle origini*, cit, p. 263.

²⁰ Nel primo caso, l'autore ricorre al verbo *toepassen* e al participio *toegepast*, cioè riferire-riferito, come nella pr. 1 dell'Appendice I del *BT*, nel secondo usa verbi, generalmente in forma passiva come *werd toegeschreven* (è ascritto), *toeëigent werden* (sono conferiti) (cap. I, 7; M 31,35-42) che enfatizzano maggiormente l'aspetto soggettivo dell'associazione che noi compiamo tra ciò che è ascritto o conferito, e la natura di ciò a cui viene ascritto.

²¹ M I, 3,36-40.