

VERUM INDEX SUI ET FALSI

ÉTIENNE BALIBAR

Per questa conferenza celebrativa di *Hegel o Spinoza* di Pierre Macherey, adatterò in inglese una presentazione orale che avevo offerto nel 2015 in occasione di una precedente celebrazione dello stesso libro, organizzata congiuntamente da Filippo Del Lucchese, Chantal Jaquet, Warren Montag, Pierre-François Moreau e Pascal Sévérac alla Sorbona. Il titolo è rimasto invariato, nell'originale latino.

Hegel o Spinoza è stato pubblicato per la prima volta in francese, nella collana creata e diretta da Louis Althusser, nel 1979. È ormai un classico, mai scomparso dalle liste di lettura accademiche di tutto il mondo. La sua tesi provocatoria (che Spinoza in realtà “confutava” in anticipo l’interpretazione della sua filosofia proposta da Hegel) è diventata un modello per tutta una serie di letture che affrontano le opere filosofiche *sub specie actualitatis*. Certamente può essere utilizzata a prescindere dalla congiuntura in cui è stata scritta, e tuttavia la conoscenza di questa può contribuire alla comprensione delle sue intenzioni e delle sue poste in gioco. Un’indicazione di questa dipendenza è data dalla prefazione di Macherey alla nuova edizione del 1990, che “ribalta”, per così dire, le conclusioni della prima.

Esaminerò questa congiuntura attraverso la seguente lente: il legame che si può stabilire tra la celebre frase spinozista: *verum index sui et falsi* (a cui Macherey fa riferimento nella sezione del suo libro su “Idea adeguata e idea inadeguata”¹), e quella che era stata la “problematica” del “gruppo Spinoza” formato da Althusser e dai suoi studenti tra la fine degli anni Sessanta e l’inizio degli anni Settanta². Nei suoi *Elementi di autocritica* del 1974, Althusser scrive: “Se non siamo stati strutturalisti possiamo, adesso, confessare perché: perché siamo sembrati esserlo, ma non lo siamo stati, perché dunque è accaduto questo singolare malinteso, da cui sono stati tratti interi libri. Siamo stati colpevoli di una passione ben altrimenti forte e compromettente: *siamo stati spinoziani*. A modo nostro, naturalmente”³. Ma chi è esattamente questo “Noi”? Come minimo

1 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, a cura di E. Marra, ombre corte, Verona 2016, p. 75.

2 I due libri fondatori, *Per Marx* (del solo Althusser) e *Leggere il Capitale* (di Althusser e di alcuni suoi discepoli), furono entrambi pubblicati nell’autunno del 1965. *Per una teoria della produzione letteraria* di Macherey, che per molti aspetti costituisce il “terzo volume” di *Leggere il Capitale* e comunque un complemento essenziale della stessa ricerca, raccoglie i saggi scritti nel ’65 e ’66 (cfr. P. Macherey, *Per una teoria della produzione letteraria*, PGreco, Milano 2024).

3 L. Althusser, *Elementi di autocritica*, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 27-28. Più avanti, nello stesso testo, si legge quanto segue: “Mi accontenterò di un ultimo tema: quello del famoso

deve includere Macherey, e persino concedergli un posto centrale... infatti possiamo tranquillamente sostenere che *senza il contributo di Macherey*, “Noi” non saremmo mai stati spinozisti – o non allo stesso modo⁴. Sarebbe quindi troppo semplicistico vedere nel libro di Macherey del 1979 la realizzazione posticipata della formula di Althusser secondo cui “[n]ella ripetizione anticipata di Hegel da parte di Spinoza, abbiamo cercato e creduto di discernere a quali condizioni una filosofia potrebbe produrre effetti a servire al materialismo, sotto le proclamazioni e i silenzi, [...] grazie [...] al dispositivo teorico delle sue tesi, in breve, grazie alle sue *posizioni*”⁵. Si tratta piuttosto di rivelare la *reciprocità* (ma anche, in parte, la *tensione*) tra le formulazioni di Althusser e Macherey nel primo periodo. La loro posta in gioco riguarda il “materialismo”, certo, ma soprattutto la “dialettica”. E mi sembra che siano ancora importanti per i nostri usi attuali di Spinoza, Hegel, Marx – separatamente o insieme.

Mettiamo a confronto due testi. Il primo, che devo citare a lungo con alcuni tagli, proviene da *Hegel o Spinoza*, nella sezione finale del capitolo sul *more geometrico* (“Idea adeguata e idea inadeguata”). A pagina 66, leggiamo:

Ne deriva una conseguenza importantissima: un’idea non può essere più o meno adeguata alla maniera di una rappresentazione che imita più o meno bene il suo modello e che può essere valutata secondo questo grado di conformità. La teoria dell’idea adeguata elimina dall’ordine della conoscenza ogni normatività e nel contempo impedisce il ritorno dell’illusione finalista che assilla le teorie classiche della conoscenza. L’idea è completamente adeguata nella misura in cui è così necessariamente e in assenza di ogni intervento di un libero arbitrio: è questa la chiave della sua oggettività. Ciò è espresso da Spinoza in una formula provocatoria: “tutte le idee, in quanto sono riferite a Dio, sono vere”. “In quanto sono riferite a Dio” significa nel loro essere comprese secondo la necessità causale di quel processo che le ha generate. Da questo punto di vista, tutte le idee sono adeguate; tutte le idee sono vere. Tutte le idee comprese le idee inadeguate o confuse; anche le idee false sono a loro modo vere. Per questo motivo Spinoza scrive: “verum index sui et falsi”. Nella natura stessa del vero c’è qualcosa che fa riferimento alla possibilità di errore e che la spiega [...] In

‘verum index sui et falsi’. Ho detto che esso ci era parso autorizzare una concezione ricorrente della ‘rottura’. Ma non aveva solo questo senso. Affermando che ‘il vero si indica da sé e indica il falso’, Spinoza scartava la problematica del ‘criterio di verità’. Se si pretende di giudicare della verità che si possiede con un ‘criterio’ qualunque, ci si espone al problema del criterio, giacché esso deve essere vero, e questo all’infinito. Che il criterio sia esterno (l’adeguamento dello spirito e della cosa, come nella tradizione aristotelica) o interno (l’evidenza cartesiana), in ogni caso il criterio è da rifiutare: esso è infatti la figura di una Giurisdizione o di un Giudice che deve autenticare e garantire la validità del Vero. E con lo stesso movimento Spinoza scarta la tentazione della Verità: da buon nominalista (il nominalismo poteva allora essere, per riconoscimento dello stesso Marx, l’anticamera del materialismo) Spinoza parla solo del ‘vero’. Di fatto, la Verità e la Giurisdizione del Criterio vanno sempre di pari passo, poiché il criterio ha la funzione di autenticare la Verità del vero. Scartate le istanze (idealiste) di una teoria della conoscenza, Spinoza suggeriva allora che ‘il vero’ ‘si indica da sé’, non come Presenza ma come Prodotto, nel doppio senso del termine ‘prodotto’ (*risultato* del lavoro di un processo che lo ‘scopre’), come rivelantesi nella sua stessa produzione” (ivi, p. 32).

4 Alcune indicazioni che evidenziano questo fatto si possono trovare nel libro ormai classico di W. Montag, T. Stolze (eds.) *The New Spinoza*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1997. Cfr. anche E. Delruelle, “Nous avons été spinozistes”. *Spinoza et le Marxisme en France*, in Q. Landenne, T. Storme (eds.), *L’Actualité du “Tractatus” de Spinoza et la question théologico-politique*, Éditions de l’Université de Bruxelles, Bruxelles 2014.

5 L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., p. 30.

Spinoza, invece [che in Cartesio], la teoria dell'errore è subito inclusa in quella della verità ed è tutt'uno con essa: anche le idee false sono idee singolari e, in un caso come nell'altro, il problema consiste nel sapere come siano prodotte necessariamente.⁶

È interessante notare che Macherey non avrebbe potuto scrivere che “la teoria dell’idea adeguata elimina dall’ordine della conoscenza ogni normatività” se, invece della frase *verum index sui et falsi* (che compare nella lettera 74 di Spinoza ad Albert Burgh del 1675), avesse citato l’altrettanto famosa “variante” che compare nell’*Etica* II.43: *veritas norma sui et falsi*, spesso considerata come “significante” la stessa cosa. Perché Macherey privilegia il *verum index sui...* unendolo a un commento dettagliato delle proposizioni dell’*Etica* II che riguardano le idee vere e false, e la dipendenza di questa opposizione dalla più fondamentale dottrina dell’*adeguatezza*? Per due motivi, presumo: perché è più frequente nelle discussioni dell’idealismo tedesco, da Jacobi in poi⁷; e perché è quella scelta da Althusser quando, insieme all’*habemus enim ideam veram* del *Trattato sull’emendazione dell’intelletto*, vuole indicare l’opposizione tra la filosofia della *produzione della conoscenza* di Spinoza e le “teorie classiche della conoscenza”, che cercano una *garanzia a priori* per l’accesso alla verità, sia essa trascendentale, metafisica o addirittura dialettica⁸.

Da qui l’importanza di un altro testo, che cronologicamente viene prima: nella *Prefazione a Leggere il Capitale* (1965), Althusser aveva fatto due volte riferimento a un importante articolo appena pubblicato da Macherey (probabilmente in accordo con lui), *À propos de la rupture*, selezionando le seguenti frasi:

Una scienza progredisce, cioè vive, solo grazie all'estrema attenzione che presta ai punti in cui è teoricamente fragile. In base a questi criteri, essa dipende meno [...] da ciò che sa che da ciò che non sa; il suo presupposto assoluto è concentrarsi su questo ignoto, e porlo in modo rigoroso come un problema. Ma l'ignoto di una scienza non è ciò che l'ideologia empirista pensa [...] ma per eccellenza [...] tutto ciò che in essa “suona vuoto” a un orecchio attento, nonostante la sua pienezza.⁹

6 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., pp. 74-75.

7 Si veda G. Stieg, *Goethe et Spinoza*, in “Revue germanique internationale”, vol. 12, 1999, pp. 63-75.

8 L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., p. 20: “Dietro questo travestimento dell’errore in ideologia restava un fatto: la dichiarazione d’opposizione tra la verità e l’errore, e questo è oggettivamente uno dei sintomi della nascita, del sorgere di una scienza (quando si tratta veramente di una scienza). Senza dubbio, per quanto si dica, io non ero legato ad un’opposizione ‘non dialettica’ della scienza e dell’ideologia: mostravo infatti che questa opposizione era ricorrente, dunque storica e dialettica, poiché è solo a condizione d’aver ‘scoperto’ e ‘acquisito’ la ‘verità’ che lo scienziato può allora, e solo allora, da questa posizione conquistata, volgersi alla preistoria della scienza e qualificarla, in tutto o in parte, come errore, come ‘tessuto di errori’ (Bachelard), anche se vi riconosce delle verità parziali da considerare eccezioni o delle anticipazioni da raccogliere (ad esempio: l’Economia classica, il Socialismo utopistico): ma anche queste eccezioni sono possibili solo perché le verità parziali e le anticipazioni della preistoria sono allora riconosciute e identificate come tali a partire dalla verità infine scoperta e posseduta. ‘Habemus enim ideam veram...’ (Spinoza). È in effetti in quanto (enim) possediamo (habemus) un’idea vera che... Possiamo anche dire: ‘Verum index sui et falsi’; il vero si indica da sé e indica il falso; dunque il riconoscimento dell’errore (come pure delle verità parziali) è la ricorrenza del vero”.

9 L. Althusser, *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, in Id. et al., *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano 2006, p. 28.

E soprattutto:

Il fatto che questo ci costringa a porre il problema della “rottura epistemologica” [...] anche per Marx accresce notevolmente il nostro compito [...] dobbiamo pensare (in modo del tutto inedito) il rapporto tra una scienza e l’ideologia che l’ha fatta nascere e che continua ad accompagnarla silenziosamente più o meno per tutta la sua storia [...] una tale osservazione ci pone di fronte al problema di una scienza che non è una scienza, ma un’ideologia che non è una scienza. Tale constatazione ci mette di fronte alla constatazione che ogni scienza [...] può essere pensata solo come una “scienza dell’ideologia”, [questo fatto] ci sconcerterebbe, se non fossimo avvertiti della natura dell’oggetto della conoscenza, che può esistere sotto forma di ideologia solo nel momento della costituzione della scienza che ne produrrà la conoscenza nella modalità specifica che la definisce.¹⁰

Si può subito notare che, laddove Althusser, *citando Macherey* in nota, utilizza il termine *scienza*, ed elabora il processo “epistemologico” della “costituzione della scienza” e le tracce o la “continuazione” che esso comporta, Macherey utilizzava sistematicamente il termine *teoria* o subordinava il termine *scienza* alla categoria più generale di “teoria”:

Spinoza è veramente il primo ad aver formulato teoricamente il rapporto tra teoria e ideologia: il punto essenziale è che si tratta di un rapporto vero. Se la teoria è sempre teoria dell’ideologia, e se la conoscenza del terzo tipo ha sempre bisogno della conoscenza del primo tipo, è proprio perché un’idea è tanto reale quanto intelligibile.¹¹

Nel suo articolo originale, Macherey aveva scritto che “forse Althusser avrebbe dovuto sviluppare le allusioni che ha fatto due volte a Spinoza”; ma, nel suo commento retrospettivo del 1999, che suona terribilmente autocritico (dichiarandolo un testo “teoreticista” e rimproverandogli un “tono da maestro di scuola”), si trovano alcuni chiarimenti chiave:

Era quantomeno bizzarro presentare questa replica della “filosofia positiva” di Auguste Comte come il *nec plus ultra* di un marxismo “teorico” [...] Bachelard, Koyré, Canguilhem, Foucault che diventano maestri di marxismo, fatemi il piacere. Ancora più incongruo, aver fatto di Spinoza un partner in questa operazione...¹²

E continua:

Questo ci permette di capire che tipo di uso facevamo allora della filosofia di Spinoza, e perché ci interessava tanto: la usavamo come un’arma che rivolgevamo contro una rappresentazione meccanica del rapporto tra il reale e il pensiero [...] e vedevamo nello spinozismo uno strumento per introdurre una certa dose di dialettica interna nella comprensione di questo rapporto. Può sembrare strano, ma il gancio che coglievamo nella dottrina di

10 Ivi, p. 44. Cfr. anche P. Macherey, *À propos de la rupture*, in *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie (1965-1997)*, PUF, Paris 1999, pp. 9-34. L’articolo di Macherey è stato pubblicato originariamente su “La Nouvelle Critique” (n. 166) nel maggio 1965. Lo stesso Macherey l’ha inserita con un commento retrospettivo nell’antologia dei suoi saggi *Histoires de dinosaure*, dove le due formule selezionate da Althusser si trovano alle pagine 16 e 18.

11 *Ibidem*.

12 Ivi, p. 23.

Spinoza era una tendenza dialettica che credevamo di trovare in essa [...]. In altri termini, non vi vedevamo tanto un'ontologia naturalista che produceva effetti etici specifici, quanto un'epistemologia storica in potenza, il cui sviluppo avrebbe distrutto le strutture della teoria classica della conoscenza basata sull'opposizione del soggetto e dell'oggetto [...]. Abbiamo letto l'*Etica* [...] privilegiando la Parte II [...] perché speravamo di trovarvi una definizione del pensiero immediatamente articolata con una certa pratica della filosofia.¹³

Quale esattamente? È stato anche chiamato “il lavoro del (conceitto)”, illustrando una “concezione della filosofia come pratica”:

Che cos’è un confronto di idee? [...] Non è forse un confronto interno che mette in evidenza la modalità con cui si propongono posizioni antitetiche, dove uno standard comune esiste solo se si determinano certe precise condizioni, che non precedono il dibattito, ma ne derivano? In un certo senso recuperiamo qui l’idea di Spinoza, quando dichiara che “il vero indica se stesso e il falso (*verum index sui et falsi*), allo stesso modo in cui una luce che illumina se stessa illumina anche le tenebre”: il che significa che il rapporto tra vero e falso non è simmetrico, poiché solo il vero ha il potere di rivelare la non verità del falso che è anche, paradossalmente, la sua verità in quanto falsità, poiché la negazione o la privazione non è nulla “in sé”, quindi non può appropriarsi di sé. Alla fine, siamo portati a pensare che il falso sia solo una forma o una modalità del vero, un avatar della sua espressione o esposizione, che avviene in relazione all’ordine dell’esposizione e all’interno del suo quadro, dove viene introdotto attraverso un’operazione retroattiva. Althusser diceva che, nella formula di Spinoza *verum index sui et falsi*, l’elemento decisivo per il significato è *et falsi*, perché elimina ogni rappresentazione della verità come manifestazione solitaria e vittoriosa di se stessa, dimenticando che la verità esiste solo sullo sfondo dell’errore [...]. In un certo senso, quindi, la teoria è sempre “teoria dell’ideologia”, come avevo scritto, sia perché succede all’ideologia che era il suo terreno originario [...] sia perché crea progressivamente una distanza tra l’ideologia e se stessa, come risultato del suo lavoro, e assume l’ideologia come proprio oggetto. Ho cercato di renderlo comprensibile con una libera parafrasi di Spinoza sull’immaginazione del sole “distanza 200 piedi” [...] Questo era analogo all’idea althusseriana che [...] alla fine non c’è via d’uscita dall’ideologia: piuttosto che tagliarci dall’ideologia, la rottura epistemologica sarebbe un taglio all’interno dell’ideologia, manifestando una discrepanza che separa l’ideologia da se stessa [...] L’ideologico non è mai adeguato a se stesso [...] e se la scienza non può essere paragonata all’ideologia, è perché emerge come misura di questa inadeguatezza, dello spostamento all’interno dell’ideologia rispetto all’ideologia...¹⁴

Infine, siamo portati a intendere che, sotto le spoglie di un’autocritica, Macherey sta sostanzialmente riaffermando la sua posizione (“l’idea di fondo era giusta [*je touchais juste sur le fond*]”), pur colmando implicitamente la distanza tra Hegel e Spinoza: il processo di conoscenza viene descritto come “uno sviluppo dinamico che nasce dalle sue contraddizioni interne”, mentre l’idea di trovare in Spinoza una “tendenza dialettica [*disposition à la dialectique*]” è collegata a un’interpretazione della “rottura epistemologica” come “spostamento rispetto all’ideologia” reso possibile dalla valutazione della sua “inadeguatezza interna”. Non è forse questo, ci chiediamo, un equivalente di quello che Althusser, nella sua *Prefazione a Leggere il Capitale*, aveva chiamato “effetto di conoscenza [*effet de connaissance*]”¹⁵? Vale a dire non solo una *produzione* di conoscen-

13 Ivi, pp. 23-24.

14 Ivi, pp. 25-29.

15 L. Althusser, *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, cit., p. 57.

ze (o di “oggetti di conoscenza”), ma una *suddivisione* nel campo della conoscenza tra la conoscenza propriamente detta e l’elemento ideologico con cui si rompe. Perciò la dottrina “spinozistica” secondo cui non c’è comunicazione tra il reale e l’idea di questo reale si giustifica nei termini di un’altra idea attribuita a Spinoza come interpretazione di *verum index sui*: la scienza è una *vera e propria trasformazione di idee false in idee vere* (o di idee inadeguate in idee adeguate); essa “produce” verità all’interno del sapere attraverso l’intendere e lo spostare la *méconnaissance* ideologica (l’ignoranza o, meglio, il misconoscimento). Si arriva così a intendere la formula chiave (che in realtà Althusser ha preso in prestito da Macherey, anche se ha contribuito alla sua scoperta) “*toute science est science de l’idéologie*” (“ogni scienza [teoria] è una scienza [teoria] dell’ideologia”) che deriva da una comprensione “dialettica” del *verum index sui et falsi*.

Ma questo approccio dialettico di Spinoza viene rivendicato *contro Hegel*. Rende addirittura Spinoza “più dialettico di Hegel”, almeno un altro tipo di dialettico¹⁶. Non siamo più dell’idea che fosse *arbitrario* leggere Spinoza in questo modo. Forse trasformata internamente, questa interpretazione “dialettica” di Spinoza è presente più che mai. È sopravvissuta all’autocritica di Macherey, che ha preso di mira il suo (“nostro”) teoricismo e il rifiuto del tono dogmatico con cui era stata proposta.

In questa stabilità, tuttavia, vedo un problema piuttosto che una soluzione (e non dico che Macherey non vedrebbe il problema a sua volta...) – un problema senza soluzione semplice, né in termini spinozistici né in termini epistemologici, in cui Hegel continuerà a rendere più difficile il nostro compito. Sbarazzarsi di Hegel non è un compito facile. Proviamo a indagare alcune delle sue dimensioni.

In primo luogo, è necessaria una deviazione attraverso l’interpretazione della variazione della formula di Spinoza tra *index sui* e *norma sui*, sia usata che soppressa nei riferimenti che abbiamo appena citato. Non si tratta di una differenza innocente. In effetti, alcuni degli elementi del nostro problema potrebbero trovarsi lì, dal momento che propone due modelli per l’idea dell’effettività o dell’efficacia della verità: da un lato, il modello della manifestazione (rendere visibile, percepibile, il falso o l’errore in quanto tale), dall’altro il modello della rettifica, quindi un conflitto di valori antitetici (rettificare o correggere l’errore). Non sono a conoscenza di molti commenti su questo punto (forse mi è sfuggito qualcosa), ma in ogni caso credo che vada inscritto in una lunga catena significante che parte da Aristotele (che nel *De anima* I, 5, 411 a 5-7 scrive che il giusto/retto è giudice di se stesso e del curvo¹⁷ e ci rende possibile conoscere entrambi) e arriva ad Adorno (che inverte la formula: “Se Spinoza proclamò la celebre proposizione ‘*verum index sui et falsi*’, noi dichiareremo che ‘*falsum index sui et veri*’”¹⁸). Grazie a diversi commentatori delle giovani generazioni, possiamo identificare alcuni dei legami intermedi¹⁹. Secondo

16 “Autrement dit il serait nécessaire, pour y voir plus clair sur ce point, de revenir, sous contrôle, à une certaine forme de dialectique hégelienne, épurée de sa dimension théologique et ainsi en quelque sorte rematérialisée” (P. Macherey, *Histoires de dinosaure*, cit., pp. 33-34).

17 “mediante il retto conosciamo il retto e il curvo. Il regolo è giudice di entrambi mentre il curvo non è giudice né di se stesso né del retto” (Aristotele, *De Anima*, a cura di R. Laurenti, in *Opere*, vol. 4, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 124).

18 Th.W. Adorno, *Introduzione alla dialettica*, ETS, Pisa 2020, p. 185.

19 F. Manzini, “*Verum index sui et falsi*”: de Spinoza à Boyle (à Aristote), in “Archives de Philosophie”, vol. 4, n. 73, *Bulletin de bibliographie spinoziste XXXII*, 2010, pp. 741-744; A. Klajnmann: *Althusser lecteur d’“habemus enim ideam veram”*, in *Méthode et art de penser chez Spinoza*, Editions Kimé, Paris 2006, p. 62 ss.; L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l’imagination*, Librairie philosophique Vrin, Paris 2005, p. 283 ss.

Diego Tatian²⁰, essi devono includere la proposizione di Marx nel Manoscritto del 1843 sulla *Critica del diritto statuale hegeliano*: “la democrazia è la verità della monarchia, ma la monarchia non è la verità della democrazia”²¹, che la rende *intelligibile*... Il cambiamento dei termini di supporto segnala che la proposizione “epistemologica” o “logica” porta sempre con sé anche un’implicazione “politica”. Se si legge la serie completa in Spinoza stesso, sembra esserci allo stesso tempo un’equivalenza e uno scambio di funzioni: la formula *normativa* (*verum norma sui et falsi*) si accompagna a un contesto in cui si pone l’accento sull’idea del falso come *privazione* (mancanza di adeguatezza dell’idea, ed errore come conoscenza “confusa”, priva di chiarezza), mentre la formula *descrittiva* o *dimostrativa* (*verum index sui et falsi*) si sposa con quello che Deleuze chiama lo stile *conflittuale* (polemico, politico) di Spinoza (che caratterizza anche il *Trattato teologico-politico*, la cui dottrina della democrazia si fonda sulla critica dell’immaginario teologico). Così, *norma* punta a una rottura dell’intelletto con l’errore e il tipo di conoscenza che produce la sua “falsità”, mentre *index* punta all’idea che l’immaginazione (come regime di finzione) abbia la capacità di *resistere* alla razionalità, che non sia inesistente.

Se “traduciamo” l’opposizione nel linguaggio dell’“ideologia”, otteniamo un’oscillazione tra il concetto di ideologia come *l’altro* della conoscenza scientifica o teorica, quindi “vera”, e il concetto di ideologia *come l’oggetto* (o uno degli oggetti, ma necessario) della conoscenza teorica. Da qui l’oscillazione tra quella che definirei un’interpretazione “debole” della tesi di Macherey (quella adottata da Althusser quando cita Macherey) e un’interpretazione “forte” (quella dello stesso Macherey, poi riaffermata nella sua autocritica), che spiega anche l’oscillazione tra le due categorie “scienza” e “teoria”. Nella dottrina “teoretica” di *Leggere il Capitale* (e del gruppo althusseriano dell’epoca), è “teoria” a portare il significato forte, mentre “scienza” porta solo quello debole. Nella “teoria”, come sappiamo, si combinano le funzioni della scienza e della filosofia.

Possiamo ora tornare ai rapporti tra epistemologia e dialettica, concentrandoci sulla questione dell’“errore”, con i suoi lati negativi e affermativi. Dobbiamo dire (come ha fatto Macherey) che l’“epistemologia francese” ha immaginato una “dialettica” della produzione di conoscenza che nasce dalla continua correzione dell’errore? Mi sembra che la risposta debba essere sfumata. I diversi autori della lista “canonica” devono essere trattati separatamente. Ovviamente, nessuna idea del genere si trova in Koyré, che ha certamente un atteggiamento favorevole rispetto alla dottrina spinozista del “metodo” come riflessività immanente alla “norma dell’idea vera”²², ma vede la “rivoluzione

20 D. Tatian, *La izquierda spinoziana*, in *Spinoza disidente*, Tinta Limón, Buenos Aires 2019, p. 118.

21 K. Marx, *Critica del diritto statuale hegeliano*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 33, come anche l’opposizione tra Leibniz e Hegel per come è stata interpretata da Jean Hyppolite in *Logica ed esistenza. Saggio sulla Logica di Hegel*, Bompiani, Milano 2017, p. 437 ss.

22 “Da ciò si conclude che il metodo non è altro che conoscenza riflessiva o idea di idea. E poiché non si dà l’idea d’idea se prima non si dà idea, non si darà metodo se prima non si dia un’idea. Perciò sarà un buon metodo quello che mostra in che modo la mente debba essere diretta secondo la norma di un’idea vera data. Inoltre, poiché il rapporto che c’è tra due idee è identico a quello che c’è tra le essenze formali di quelle idee, da ciò segue che la conoscenza riflessiva dell’idea dell’ente perfettissimo sarà superiore alla conoscenza riflessiva delle restanti idee, ossia sarà perfettissimo quel modo che mostra come debba essere diretta la mente secondo la norma dell’idea data dell’ente perfettissimo” (B. Spinoza, *Trattato sull’emendazione dell’intelletto*, in *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2006, p. 38. Koyré ha pubblicato una traduzione e un commento del trattato. L’epistemologia e la storia della scienza di Koyré hanno forti radici in Husserl, che fu il suo mentore dopo aver lasciato la Russia e prima di trasferirsi in Francia.

scientifica” come il prodotto di una *matematizzazione* (quindi *idealizzazione*) del concetto di movimento, resa possibile dalla distruzione dell’opposizione aristotelica tra fenomeni terrestri e celesti. Da parte sua, Canguilhem (nel suo omaggio alla memoria di Jean Hyppolite) aveva scritto che l’intenzione e l’errore sono i criteri del pensiero²³, sottolineando la stessa idea in un saggio successivo (*Il cervello e il pensiero*, 1980) con l’obiettivo di opporsi all’idea del pensiero come *funzione vitale* (o addirittura come segno di *finitudine* nel pensiero di un essere vivente) e all’analogia tra i processi cerebrali e il funzionamento di un computer²⁴. Segue la definizione della funzione specifica della filosofia come “rivendicazione della Prima Persona” (l’“io”), indipendente dalla metafisica del *cogito* cartesiano, la cui conseguenza etica è la decisione personale di affrontare la ferocia della folla: *Ultimi barbarorum!*²⁵ Infine c’è Cavaillès, che parla esplicitamente di “dialettica del concetto” (invece che di “filosofia della coscienza”) nella sua filosofia della conoscenza matematica, ma non lascia spazio all’“errore” in questa definizione (il “divenire” matematico procede dalla verità a una verità più generale, non dal falso al vero, è sempre già stabilito nel regno della certezza)²⁶.

Solo nell’opera di Bachelard troviamo le chiare espressioni di un *primato epistemologico dell’errore*, come era stato sostenuto nello stesso periodo da un altro studente di Althusser, Dominique Lecourt²⁷. Di fatto, la nozione bachelardiana di conoscenza pre-scientifica come “un tessuto di errori positivi, tenaci, solidali [*un tissu d’erreurs tenaces et solidaires*]”²⁸ serviva agli althusseriani per indicare una delle dimensioni dell’ideologia (sia teorica che pratica) e, retroattivamente, la sua funzione di “ostacolo epistemologico”. Nella sua citazione di Macherey, Althusser si avvicina molto a questa “dialettica” bachelardiana, in quanto spiega che la rottura epistemologica si distribuisce nel tempo, nel processo di conoscenza scientifica in cui il superamento dell’errore forma il rovescio del processo di conoscenza e lo costituisce. Questa è già una nozione di “rottura prolungata” che sarà definita più tardi da Althusser (*Elementi di autocritica*): possiamo ben dire che Macherey l’aveva anticipata e suggerita fin dall’inizio. Un altro punto importante è il seguente: ribattezzando l’“errore” come “ideologia”, Althusser si libera certamente

-
- 23 Cfr. G. Canguilhem, *Sulla scienza e la contro-scienza*, in *Scritti filosofici*, a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano 2004, pp. 29-34.
 - 24 “Propositi, errori, l’abbiamo detto, sono segni distintivi del pensiero [*dessein, erreur: marques de la pensée*]” (Id., *Il cervello e il pensiero*, in *Scritti filosofici*, cit., p. 53). Si deve adesso paragonare la “filosofia segreta” di Canguilhem rivelata da Michele Cammelli, dove i riferimenti non sono a Spinoza o Hegel, ma a Cartesio e Nietzsche in una lettura molto originale (cfr. M. Cammelli, *Canguilhem philosophe. Le sujet et l’erreur*, PUF, Paris 2022).
 - 25 La presunta reazione di Spinoza all’assassinio dei fratelli De Witt nel 1672. La scena e la formula colmano anche la distanza con l’impegno di Jean Cavaillès (che affermò di agire come “spinozista”, per necessità, nell’aderire alla lotta di Resistenza antinazista).
 - 26 Recentemente, Hourya Benis Sinaceur ha sostenuto che nell’epistemologia di Cavaillès c’è anche un’ispirazione hegeliana (*Jean Cavaillès philosophie mathématique*, PUF, Paris 1994). Una versione modificata e tronca del *verum index sui* è presente nell’ultimo paragrafo di *Sulla logica e la teoria della scienza* (postumo), dove le ispirazioni spinoziste e hegeliane sembrano contribuire a una critica congiunta delle “filosofie della coscienza” (Husserl e Brunschvicg): “Ciò che viene dopo è più di ciò che era prima [...] perché emerge necessariamente da esso e porta ogni volta nel suo contenuto il segno singolare della sua superiorità [...]” (J. Cavaillès, *Sulla logica e la teoria della scienza*, Mimesis, Milano 2006, p. 76).
 - 27 D. Lecourt, *L’epistemologia storica di Gaston Bachelard*, in G. Canguilhem, D. Lecourt, *L’epistemologia di Gaston Bachelard*, a cura di F. Bonicalzi, Jaca Book, Milano 1997, pp. 95-176.
 - 28 G. Bachelard, *La filosofia del non. Saggio di una filosofia del nuovo spirito scientifico*, a cura di G. Quarta, Armando, Roma 1998, p. 39.

dello *psicologismo*, ma le cose sono meno chiare per quanto riguarda il *pedagogismo* di Bachelard, o la sua insistenza sulla *funzione educativa* della conoscenza scientifica per la mente. Sarebbe forse possibile affermare che il “teoreticismo” (rapidamente rinnegato da Althusser e dai suoi stretti discepoli) è una copertura per un più profondo e problematico “pedagogismo” o “dogmatismo”. Lungi dall’essere eliminato quando la funzione della “teoria” viene provvisoriamente spogliata dalle sue sfumature positivistiche (l’idea della teoria come “scienza delle scienze”) e sottoposta a una nozione *politica* di “lotta di classe nella teoria” volta a correggere le “deviazioni” dal materialismo nel campo della conoscenza, questo pedagogismo diventa ancora più forte. È solo nella costellazione di brevi saggi del 1976 (in particolare la *Prefazione* al libro di Lecourt *Il caso Lysenko*), che Althusser arriverà all’idea di un “primato euristico” dell’errore sulla verità (allora attribuito a Lenin...) che ci costringerebbe, paradossalmente, a “parlare di errore senza verità e di deviazioni senza norma”²⁹. Un’idea che deve più a certi passaggi di Pascal nelle sue dispute teologiche che a Spinoza o a Hegel. Parlare di pedagogia e di pedagogismo significa però che sono in gioco dei valori. È una categoria che Althusser ha cercato di evitare, ma che ha un ruolo centrale in Bachelard (“les valeurs de la connaissance rationnelle”³⁰) e anche in Canguilhem. Quando la conoscenza scientifica che stabilisce i “fatti” affronta e corregge gli errori, diventa essa stessa un *valore* o un’attività *portatrice di valore*. Potremmo addirittura parlare, con Nietzsche, della “volontà di verità” immanente alla distruzione degli errori e del suo rapporto problematico con la vita. Quindi, nonostante le precauzioni da osservare per non identificare la “normatività” con la “normalità” o la “normalizzazione”, le questioni epistemologiche sono sussunte nei giudizi *moral*i.

A questo punto, prima di tornare infine a Spinoza, è necessaria una seconda deviazione, questa volta verso alcuni aspetti dell’eredità hegeliana. Oggi più che mai, una forte attrazione verso la dialettica hegeliana della “potenza del negativo” (e, nella formulazione di Gérard Lebrun, della sua “pazienza”) è in atto in questa rappresentazione della conoscenza come un *processo* in cui il divenire della verità deve includere il “superamento” (*Aufhebung*) dell’errore come “il negativo”. Si veda in particolare la prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*:

47. La filosofia, al contrario, non considera la determinazione *inessenziale*, ma la considera in quanto è essenziale. Elemento e contenuto della filosofia non è l’astratto o il non-effettuale, ma l’*effettuale*, l’autoponentesi, ciò che vive in sé, l’essere determinato che è nel proprio concetto. L’elemento della filosofia è il processo che si crea e percorre i suoi momenti; e questo intero movimento costituisce il positivo e la verità del positivo medesimo. Così la verità racchiude in sé anche il negativo, ossia ciò che si chiamerebbe il falso qualora potesse venir considerato come alcunché dal quale si debba fare astrazione. Ciò che sta dileguando deve anzi venir considerato esso stesso come essenziale; esso, cioè, non è da considerare nella determinazione di un alcunché rigido, che, tagliato via dal Vero, debba venir abbandonato, dove che sia, al di fuori di questo; né d’altronde il vero è da considerare come un alcunché positivizzato e morto, giacente inerte dall’altra

29 L. Althusser, *Storia finita, storia senza fine*, prefazione a D. Lecourt, *Il caso Lysenko*, Editori Riuniti, Roma 1977, p. XXXI. Da qui deriva una tesi sul rapporto tra politica e verità come “aleatorio” e continuamente “diviso” (*scindé, schismatique* nella traduzione tedesca), che mantiene l’immanenza (“nessuna istanza può giudicare e decidere dall’alto”) ma neutralizza anche la questione dell’accumulazione e dell’appropriazione del sapere...

30 Cfr. il mio saggio su “*Histoire de la vérité*”, in É. Balibar, *Passions du concept. Épistémologie, théologie et politique. Écrits II*, La Découverte, Paris 2020, pp. 37-101.

parte. L'apparenza è un sorgere e un passare che né sorge, né passa, ma che è “in sé” [cioè sussiste intrinsecamente], e costituisce l'effettualità e il movimento della vita della verità. Per tal modo, il Vero è il trionfo bacchico dove non c'è membro che non sia ebbro; e poiché ogni membro nel mentre si isola altrettanto immediatamente si risolve, – il trionfo è altrettanto la quiete trasparente e semplice. Nel tribunale di tal movimento non sussistono né le singole figure dello Spirito né i pensieri determinati; ma essi, come sono momenti negativi e dileguanti così anche sono positivi e necessari. – Nell'intiero del movimento, concependo l'intiero come quiete, ciò che nel movimento medesimo vien distinguendo, e assumendo una particolare esistenza determinata, è conservato come qualcosa che ha reminiscenza di sé; come qualcosa il cui essere determinato è il sapere di se stesso, mentre tale sapere è altrettanto immediatamente un essere determinato.³¹

58. Nello studio della scienza tutto sta quindi nel prendere su di sé la fatica del concetto [*Begriff*]. La scienza richiede attenzione intorno al concetto come tale, e intorno alle determinazioni semplici, come quelle, per es., dell'esser-in-sé, dell'esser-per-sé, dell'egualanza con se stesso ecc.; esse sono infatti puri automovimenti che si potrebbero chiamare anime, se il loro concetto non designasse qualcosa di più elevato che non quelle. L'abitudine di dirigersi secondo rappresentazioni si adatta così male a sopportare l'interruzione introdotta in queste dal concetto, come mal vi si adatta il pensiero formale che, raziocinando, farfalleggia intorno a pensamenti irreali. Quell'abitudine è da darsi un pensare materiale, una coscienza accidentale, cui rimane ostico, immersa com'essa è nel contenuto, risollevarne dalla materia il proprio Sé ed essere presso di sé. A sua volta il raziocinare è la libertà staccata dal contenuto, è un fatuo aggirarsi al di sopra di esso; a questa fatuità si addossa il compito di abbandonare cotale libertà; il compito non già di essere un arbitrario principio motore del contenuto, anzi di calare in esso quella libertà, di farlo muover mediante la sua propria natura, ossia mediante il Sé in quanto gli appartiene, – e di contemplare questo movimento. Rinunciare alle personali scorribande nel ritmo immanente dei concetti, non intervenirvi con arbitrio o con una sapienza acquistata purchessia: ecco la discrezione che costituisce essa stessa un momento essenziale dell'attenzione rivolta al concetto.

59. Nell'atteggiamento raziocinante occorre far meglio risaltare i due lati, secondo i quali ad esso è opposto il pensare concettivo [*begreifenden*]. Da una parte quell'atteggiamento si comporta negativamente verso il contenuto da esso appreso: lo sa confutare e annientare. L'intendere che il contenuto non sia così o così, è il meramente negativo; è il punto supremo che non va oltre sé verso un nuovo contenuto; anzi, per avere ancora un contenuto, si deve raccattare qualche cos'altro, donde che sia. È la riflessione nell'*Io vuoto*, la fatuità del suo sapere. Ma tale fatuità non dice soltanto che è futile quel contenuto, ma che lo è anche un tal modo d'intendere: esso è infatti il negativo che non scorge in sé il positivo.³²

Nella *Fenomenologia*, nonostante l'obiettivo di pensare la sostanza come soggetto (e viceversa), Hegel non *ontologizzava* il movimento della verità, o lo ontologizzava solo nella misura in cui identificava l'*essere* con il *processo*, il *divenire*, il *metodo* (assoluto) (ciò che Althusser ha poi chiamato il “processo senza soggetto”); ma certamente eliminava il moralismo che si associa all'isolamento del “falso” o di una “falsità” che è mera falsità, esistente come tale astrattamente. Rimane ovviamente un rapporto

31 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1963, p. 37.

32 Ivi, p. 49.

costitutivo tra conoscenza e pedagogia, poiché la teoria è una *formazione*, la formazione del suo “soggetto” e l’emergere di una “forma”. Ma questa pedagogia viene per così dire universalizzata (o assolutizzata), si trasferisce nella storia universale. Ovviamente, è nell’idea che esista una intrinseca *positività del falso* se considerato dall’angolo del suo *superamento* nella conoscenza, derivante dalla sua negazione, che possiamo trovare allo stesso tempo la maggiore vicinanza e la più forte opposizione a Spinoza. Questo è esattamente il punto di Macherey in *Hegel o Spinoza*:

Sembra quindi che sulla questione della verità, Spinoza e Hegel arrivino a conclusioni analoghe. È vero che sono raggiunte in seguito a percorsi differenti ed espresse con termini molto diversi. Ma, come riconoscono gli stessi due autori, che cos’è un risultato considerato esteriormente al processo che lo determina? Ciò vale anche per il nostro obiettivo, che non consiste nel confrontare le due filosofie al fine di assimilarle; questo sarebbe possibile solo al costo di una illecita semplificazione del loro contenuto, che condurrebbe a un vero rovesciamento di senso. Il nostro obiettivo è semmai quello di mettere in evidenza un fenomeno assai sconcertante, il fatto cioè che Hegel si dichiari quanto più distante dallo spinozismo proprio sul punto in cui le due dottrine sembrano avvicinarsi: non avrebbe forse potuto prendere atto di questa convergenza momentanea anche a costo di denunciarne in seguito il carattere superficiale, scoprendone altri motivi che gli permettono di prendere le distanze?³³

Ma la differenza irriducibile è tra due “immagini del pensiero” (come direbbe Deleuze): una (Hegel) *totalizza* il reale per includerlo “dialetticamente” nella propria sfera; l’altra (Spinoza), implicitamente materialista, evita di cadere in questo “delirio” o “bacanale” grazie alla tesi della separazione e dell’irriducibilità degli attributi (che Althusser interpreta come tesi critica).

Permettetemi un’ultima considerazione. Ciò che né Macherey nel suo articolo del 1965 né Althusser nella sua citazione hanno realmente spiegato, è comprendere *cosa sia un errore* quando si elimina la teleologia del “divenire soggetto della sostanza” come interiorizzazione del reale al proprio concetto. Ma forse possiamo provare a chiarire questo punto cruciale sulla base dello svolgimento dell’argomentazione di Macherey in *Hegel o Spinoza* sull’“idea inadeguata e adeguata”, dove si invoca la formula *verum index sui et falsi*. Si tratterebbe di una dottrina propriamente spinozista (o post-spinozista) della funzione o dell’errore nella conoscenza, sia a livello di *conoscenza* (o apprendimento) *individuale* sia, cosa più interessante, a livello di “nozioni comuni”, cosa che comporta un’interazione di errore e conoscenza nello sviluppo della scienza. Proviamo a proporre una soluzione, anche per decidere se esiste un’aporia.

La prima cosa che potremmo dire è che il costante rifiuto di Spinoza dell’idea di negatività non presenta una *sottrazione* o una *mancanza* (posizione di Althusser nella sua *Soutenance d’Amiens* del 1975: checché se ne dica, ci sarà sempre in Spinoza una “mancanza” o un’assenza: quella della categoria di *contraddizione*), ma corrisponde all’introduzione di qualcos’altro, che potremmo chiamare *assertività* o *affermatività*. Naturalmente, ciò diventa più chiaro se leggiamo Spinoza *dopo* aver letto Hegel. L’affermatività sta nel fatto che, per Spinoza, il passaggio dal primo al secondo e al terzo tipo di conoscenza non è né una negazione né un rifiuto di quelle idee che, alla luce del vero, appaiono false, ma è un modo per *estrarre dall’idea falsa il suo contenuto affermativo* e

33 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., p. 81.

affermarlo come tale (o renderlo percepibile). Chi legge Deleuze non può sorrendersi di questa interpretazione. Essa è ovviamente legata all’idea che, se l’errore non è certamente nulla di “positivo”, tuttavia tutte le idee (comprese quelle false) sono “vere” nell’intelletto di Dio dove, *sub specie aeternitatis*, sono collegate alla loro causa prima³⁴.

Sappiamo che questo non significa che le idee esistono in un “cielo delle idee” (o, come in Malebranche, *sono oggetto di una “visione in Dio”*): significa che le idee false sono concatenate con la stessa necessità delle idee vere, che per questo motivo forniscono ed esibiscono una “norma” di intelligibilità comune a tutte le idee. Le loro essenze ed esistenze (cioè formazione e distruzione) possiedono una necessità che esse stesse non intendono, ma che può essere percepita e affermata come tale. Questa vera comprensione della necessità delle idee false, o del loro “ordine di connessione” (*ordo et connexio*) definisce il “metodo” che porta alla tesi dell’adeguatezza come carattere intrinseco delle idee: la verità e la falsità sono qualità o proprietà delle idee e delle loro connessioni che non sono mai “esterne”, una relazione a qualcosa di diverso da loro stesse. Quindi, affermare le idee false come tali significa formarsi un’idea adeguata dell’inadeguatezza stessa, o portare attivamente l’adeguatezza – cioè la necessità – alle idee inadeguate, all’interno dell’elemento del pensiero.

Ma questo porta a una domanda più enigmatica. Spinoza segue davvero il suo “metodo”, o fa ciò che dice di fare, cioè che deve essere fatto seguendo la “normatività” o l’orientamento dell’intelligenza adeguata dell’inadeguato (un *conatus*, appunto)? Direi sì e no, ancora una volta, perché ho la sensazione che nelle sue argomentazioni rimarrà un *décalage* tra il livello degli “affetti” e quello delle “idee” di primo tipo (immagini o finzioni). È chiaro che l’obiettivo di tutta l’argomentazione dell’*Etica* (riassunta in *Etica V.10*) è quello di dare alla vita affettiva un *ordine intelligibile* (*ordinem ad intellectum*) che neutralizzi le sue continue oscillazioni (*fluctuatio animi*). In questo processo, l’interesse concettuale per il “contenuto-pensiero” delle idee sembra essere perso o trascurato. Un modo per recuperarlo, tuttavia, sarebbe quello di applicare nuovamente la suggestione deleuziana secondo cui nell’*Etica* vi sono in realtà due diversi “stili” o modalità di esposizione: uno che produce dimostrazioni, l’altro polemico o “politico”, mirando a *ideologie* morali e teologiche, che esprimono in modo discorsivo le *necessarie illusioni* derivanti dalla finitudine dell’individuo umano (o dalla sproporzione tra le forze umane e le loro condizioni esterne). Se conferiamo piena rilevanza all’analogia tra le “illusioni teleologiche”, criticate e spiegate nell’*Appendice* alla prima parte dell’*Etica* (tipicamente un testo polemico-politico), e le finzioni teologiche analizzate nel *Trattato teologico-politico*, sussumiamo esattamente queste finzioni sotto il programma (o metodo) di intelligibilità che forma una teoria dell’errore come *affermazione del contenuto affermativo del falso*. Possiamo anche suggerire che questo sia il criterio normativo del “terzo tipo di conoscenza”, una conoscenza sintetica (mai *immediata*) il cui contenuto dialettico (e anche attivo, offensivo) è un’*idea di idea*: non in senso statico, “rappresentazionale”, per cui un’idea sarebbe “oggetto” di un’altra idea, ma in senso attivo, “performativo”³⁵: un’idea fa una differenza in un’altra idea (e sa o riflette che fa questa differenza). Di conseguenza, la *norma* (o *index*) *sui et falsi* diventa una formula per intendere dialetticamente la nozione spinoziana di “idea

34 In un’accezione completamente dialettica, potremmo anche dire: questo vale soprattutto per le idee false, perché sono sempre la grande maggioranza delle nostre idee.

35 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., p. 88.

dell’idea”, così come è *effettivamente praticata* da Spinoza³⁶.

Tuttavia, questa rimane un’ipotesi (che ricavo da una lettura comparata delle successive formule di Macherey sul *verum index/norma sui et falsi* e della sua interpretazione della “differenza” tra l’idea adeguata e quella inadeguata). Forse è destinato a rimanere aporetico; perché Spinoza, nel suo scritto, ha *scollegato* la trattazione dei due tipi di “concatenazioni” che Althusser chiamerebbe “ideologiche”, nonostante tutte le risonanze che possiamo trovare tra loro. Su questo argomento, ha scritto due libri, non uno³⁷. Da un lato (nell’*Etica*) le combinazioni di immagini e affetti (o passioni), dall’altro (nel *Trattato teologico-politico*) le formazioni discorsive che emergono nel campo della storia, della politica e della teologia. Sorge così il sospetto che il “falso” sia solo un’apparenza che potrebbe essere dissolta dal confronto con il “vero”. Potremmo vedere questo come un ripiegamento del problema genuinamente spinozista dell’effettività o causalità delle idee (che è il nucleo della nozione di *adeguatezza*) (con affascinanti analogie con la machiavelliana “verità effettuale della cosa”) in una dottrina più classica del criterio di verità e della sua “negazione” nel falso. In effetti, ciò che rimane enigmatico è che cosa fa la differenza tra l’efficacia delle idee vere e l’efficacia delle idee false, dal momento che entrambe sono “attive”? Passare dall’opposizione formale tra segni o nomi logici (falso vs. vero) all’opposizione tra modi di pensare causali (inadeguato vs. adeguato) non chiarisce del tutto la questione, perché la differenza potrebbe essere *qualcosa di reale*, in particolare una differenza reale tra momenti successivi dell’acquisizione della conoscenza (o del processo di intendere) con effetti o poteri ineguali nella vita, oppure potrebbe essere una mera questione di punto di vista, una denominazione, quindi niente di “reale”, ma essa stessa una finzione dell’immaginazione. Nel primo caso, come potremmo dire che le idee false non sono nulla di positivo, dal momento che sono attive, efficaci, *in quanto false*? Nel secondo, come potremmo intendere che c’è un *processo* o un *progresso* della comprensione verso il proprio “miglioramento” (*emendazione*), se solo guardiamo gli stessi contenuti da una diversa angolazione? Abbiamo trovato una compensazione – anche dialettica: l’affermazione dell’affermativo – per la dispensazione del negativo, ma non abbiamo trovato un argomento equivalente per quanto riguarda l’articolazione dialettica di critica e apprendimento.

[tr. it. di Vittorio Morfino]

36 Come intendere questo suggerimento che l’*idea ideae* è una nozione dialettica? Non indica una denominazione o una ripetizione: una seconda idea nomina o rappresenta una prima, che è il suo “oggetto”, come potrebbe nominare/rappresentare un cane che abbaia o una costellazione. Ma è una conoscenza attiva dell’essenza di un’idea, o del modo in cui essa è causata (prodotta) in un processo, una serie di idee. Questo porta a suggerire che l’“oggetto” della seconda idea debba essere una relazione, una “differenza” o “differenziazione” tra due idee, una delle quali è vera, l’altra falsa. Tuttavia, poiché l’essere falso non è un carattere positivo delle idee, ma una mancanza o una privazione, il caso tipico di tale relazione o differenza (forse addirittura l’unico caso possibile) sarà la conoscenza della differenza che separa un’idea adeguata dalla “stessa” idea inadeguata, o che la separa dalla sua stessa “inadeguatezza”, in altri termini se stessa come è pensata/percepita per mezzo dell’immaginazione, il “primo tipo di conoscenza” di una mente finita.

37 Cfr. il mio saggio “*Sub specie universitatis*”: *dire l’universale in filosofia*, in *Gli universali. Equivoci, derive e strategie dell’universalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2018, pp. 82-112.