



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

La libertà umana in *Sulla Dottrina di Spinoza*,
Lettere al signor Moses Mendellsohn di F.H. Jacobi

Relatrice:

Ch.ma prof.ssa Barbara Santini

Laureanda: Alessia Baiguera

Matricola: 1232863

ANNO ACCADEMICO 2022-23

Indice

Abbreviazioni	5
Introduzione	7
1. La libertà umana nell'<i>Etica</i> di Spinoza	9
1.1. La libertà di Dio e la coazione dell'essere umano	9
1.2. La <i>liberazione</i> dell'essere umano sotto la guida della ragione	14
1.3. La libertà umana: la conoscenza di Dio e l' <i>Amor dei intellectualis</i>	23
2. La libertà umana nelle <i>Lettere</i> di F. H. Jacobi	29
2.1. Jacobi contro Spinoza: l'accusa di fatalismo	29
2.2. Jacobi contro Spinoza: la confusione di <i>Grund</i> e <i>Ursache</i>	34
2.3. Dal fatalismo contro il fatalismo: l'esigenza del ' <i>salto mortale</i> '	37
2.4. La filosofia della libertà	38
Conclusione	43
Bibliografia	47

Abbreviazioni

- E* B. Spinoza, *Etica*, trad. it. di G. Durante, a cura di G. Gentile e G. Radetti, Milano, Bompiani, 2007.
1, 2, 3, 4, 5: parte prima, seconda, terza, quarta, quinta
Ax: Axioma
App: Appendix
C: Corollarium
D: Definitio
Dem: Demonstratio
P: Propositio
Praef: Praefatio
S: Scholium
- Ep* B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, SE, Milano 2016.
- Spinoza-Briefe* F. H. Jacobi, *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, a cura di F. Capra, Bari, Laterza, 1914, rivista da V. Verra, Bari, Laterza, 1969.

L'edizione di riferimento dell'*Etica* e dell'*Epistolario* di Spinoza è l'edizione critica di C. Gerhardt, *Opera*, in Auftrag der Heidelberg Akademie des Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925, 4 voll.; mentre l'edizione di riferimento delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* di Jacobi è l'edizione a cura di K. Hammacher e W. Jaeschke, *Werke. Gesamtausgabe*, Bd. 1.1: Schriften zum Spinozastreit, I.-M. Piske (cur.), Amburgo, Meiner, 1998.

Introduzione

Il presente lavoro si concentra sul concetto di libertà umana elaborato da F.H. Jacobi nella sua opera più dibattuta, *Sulla Dottrina di Spinoza, Lettere al signor Moses Mendellsohn*, nella quale l'autore si confronta col sistema spinoziano e sviluppa il suo pensiero, e la stessa concezione della libertà, a partire da tale confronto. L'obbiettivo che ci poniamo è in particolare la comprensione dell'*istanza* jacobiana della libertà umana: come cioè la libertà sia irrinunciabile in ragione del nostro *sentimento* di essa. Questa istanza sorge a partire dall'analisi del sistema di Spinoza, nel quale Jacobi legge la negazione della libertà umana e verso il quale muove pertanto un'accusa di fatalismo. Per comprendere la filosofia di Jacobi e la sua concezione della libertà umana, si è ritenuto perciò fondamentale cominciare la presente trattazione con l'esposizione della concezione spinoziana della libertà umana, seguendo l'elaborazione datane nell'*Etica*.

Il primo capitolo si apre con l'analisi della definizione spinoziana di libertà, da cui la libertà risulta essere prerogativa esclusiva della sostanza divina, mentre per l'essere umano, in virtù della sua configurazione ontologica di modo finito, ossia di affezione di Dio, si può parlare soltanto di coazione. Nonostante l'essere umano risulti coatto perché determinato da Dio, tanto ad esistere quanto ad agire, nell'ambito etico si disvela per lui un percorso di *liberazione* – e in ciò consiste propriamente l'*Etica* –, che avviene sotto la guida della ragione. L'essere umano *diviene* libero se conosce in modo chiaro e distinto ciò che è per lui un utile, ossia ciò che è conforme al suo *conatus* a perseverare nel suo essere, e si comporta in vista di esso, e così facendo modera le passioni e può dirsi causa adeguata del suo agire. Questo cammino di liberazione raggiunge infine il suo culmine nella scienza intuitiva, quando l'essere umano diviene *consapevole* del suo essere modo finito, ovvero un'*eterna* espressione, e quindi determinazione, di Dio.

Stabilito come Spinoza determina la libertà umana, passiamo al secondo capitolo, nel quale viene esposta l'interpretazione jacobiana del sistema di Spinoza e l'accusa di fatalismo nei confronti di quest'ultimo. Questa accusa si fonda sulla negazione spinoziana della volontà libera e del cominciamento dell'azione.

Nel sistema spinoziano non vi è alcuna facoltà per mezzo della quale l'essere umano decide di agire, ma l'agire si spiega unicamente sulla base del *conatus* a continuare a vivere, per il quale l'essere umano risulta *determinato* a comportarsi in maniera conforme ad esso ed esso è perseguito per se stesso e non come fine. Inoltre, nel sistema spinoziano, non si dà alcun cominciamento dell'azione come non si dà alcun cominciamento nel tempo, perché Spinoza produce una nozione paradossale di temporalità eterna, per la quale la temporalità come *successione* temporale rientra nell'eternità e non si dà pertanto come successione *reale*. Perciò, nonostante Spinoza configuri una certa attività e libertà dell'essere umano, Jacobi ritiene che un'attività e una libertà così intese non possano che produrre una forma di fatalismo. Stabilito lo spinozismo come sistema fatalista risulta indispensabile uscire da esso.

In ragione della coerenza razionale che vige nel sistema spinoziano, l'uscita da esso non può che figurarsi come un '*salto mortale*', ovvero come una conclusione *immediata* dal fatalismo contro il fatalismo. Lo spinozismo non può essere confutato sul piano teorico, ma può invece essere contraddetto, per la sua insostenibilità sul versante pratico. L'esperienza del nostro stesso agire si presenta come agire spontaneo, intenzionale: la libertà è pertanto affermata

immediatamente, sulla base dell'esperienza, e non tramite la mediazione concettuale. Questa libertà come attività spontanea costituisce inoltre la condizione di possibilità dell'attività mediata dell'essere umano: l'agire mediato dalla relazione con altre cose finite si può dare solo se anzitutto l'essere umano è in grado di agire in maniera spontanea, riconoscendosi come autore libero dei suoi comportamenti. Perché si dia la conoscenza razionale, questa deve presupporre una conoscenza immediata, una rivelazione, quale è la libertà.

La critica di Jacobi nei confronti dello spinozismo si presenta dunque, in conclusione, come una critica non solo della filosofia di Spinoza ma del razionalismo stesso, di cui la filosofia di Spinoza è l'espressione più rigorosa. Jacobi mostra quindi come non sia possibile una spiegazione *completamente* razionale del reale, poiché vi è un dato primo che è inconoscibile e tuttavia esperito: la libertà.

1. La libertà umana nell'*Etica* di Spinoza

1.1. La libertà di Dio e la coazione dell'essere umano

All'interno del pensiero spinoziano un posto d'onore lo riveste la libertà: un concetto che Spinoza, a partire dal *Breve Trattato* e più esplicitamente nell'*Etica*, riformula in maniera originale perché fermamente lontana dal comune modello volontaristico. Per comprendere questa concezione alternativa della libertà, non ci resta che partire dalla definizione offertaci dallo stesso Spinoza nelle prime pagine dell'*Etica*.

Si dice libera quella cosa che esiste per sola necessità della sua natura e che è determinata da sé sola ad agire: si dice invece necessaria, o meglio coatta, la cosa che è determinata da altro ad esistere e ad agire in una certa e determinata maniera.¹

La prima parte della presente definizione, che propone il concetto spinoziano di libertà, mette in luce due condizioni: l'esistere per sola necessità della propria natura e la determinazione unicamente da sé all'agire. Perché qualcosa possa dirsi libero deve quindi soddisfare entrambe queste condizioni: deve cioè esistere ed agire unicamente in virtù di sé medesimo, senza riferimento ad altro. Nella struttura metafisica spinoziana ciò che soddisfa entrambe le condizioni richieste – e può pertanto dirsi libero – è soltanto la sostanza unica ed infinita che è Dio. Per comprendere perché la libertà così intesa è prerogativa esclusiva della sostanza divina, vediamo anzitutto come quest'ultima è concepita all'interno del sistema spinoziano.

Spinoza definisce la sostanza come «ciò che è in sé e per sé si concepisce».² La sostanza spinoziana è quindi ciò che non dipende da altro, che non ha bisogno di altro da sé per esistere o per essere concepita. Da questa stessa definizione risulta evidente che «una sostanza, se è tale, non può essere causata da altro».³ Spinoza stabilisce però questo carattere della sostanza, ovvero il suo non poter essere causata da altro, attraverso una dimostrazione, che consta dei due seguenti passaggi: le cose che non hanno nulla in comune non possono intrattenere un rapporto causale;⁴ non si possono dare due sostanze con lo stesso attributo.⁵ La sostanza non può essere causata da un'altra sostanza,⁶ poiché, se così fosse, allora «o quest'altra sostanza [avrebbe] un'altra natura e non [potrebbe] quindi intrattenere un rapporto di causalità con una sostanza con la quale non ha niente in comune, oppure l'altra sostanza [avrebbe] la sua stessa natura e si

1 E 1 D7, p. 7. Spinoza offre inoltre la medesima definizione nella lettera a Georg Hermann Schuller (L58), in *Ep*, p. 185: «Io dico libero ciò che esiste e opera per la sola necessità della sua natura; costretto, invece, ciò che a esistere e a operare è determinato da altro, secondo una certa e determinata ragione».

2 Ivi 1 D3, p. 5.

3 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, Bari, Laterza, 2008, p. 16.

4 E 1 P3, p. 9.

5 Ivi 1 P5, p. 11.

6 Ivi 1 P6, p. 13: «Una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza».

[identificherebbe] con la sostanza che avrebbe dovuto produrre»⁷. In quest'ultimo caso le due sostanze condividerebbero gli attributi, cioè avrebbero qualcosa in comune, ma ciò non è possibile per Spinoza in quanto invaliderebbe la stessa definizione della sostanza, che ne sancisce l'incommensurabilità: la sostanza, dipendendo unicamente da se stessa senza alcun riferimento ad altro, esclude quindi qualsiasi tipo di relazionalità. Avere qualcosa in comune risulta invece un modo di relazione che connota il finito, permettendo la limitazione di una cosa per mezzo di un'altra dello stesso genere. Finita è per Spinoza «quella cosa che può essere limitata da un'altra della medesima natura»: ⁸ finito è cioè ciò che è limitato da altro da sé, con il quale però si condivide la natura, o, detto altrimenti, con cui si ha qualcosa in comune. Non potendo essere causata da un'altra sostanza, la sostanza non può essere causata da altro: nel sistema spinoziano infatti «[t]utto ciò che è, è o in sé o in altro», ⁹ cioè è o sostanza o modo, ma, poiché il modo è un'affezione della sostanza¹⁰ e non può quindi che essere effetto di essa, non rimane allora nient'altro da cui la sostanza possa esser causata. Non potendo essere causata da altro, la sostanza si dimostra dunque essere causa di sé medesima. *Causa sui* è «ciò la cui essenza implica l'esistenza; ossia ciò la cui natura non si può concepire come non esistente». ¹¹ Dato che la sostanza è *causa sui*, allora «la sua essenza implica necessariamente l'esistenza, ossia alla sua natura appartiene di esistere»: ¹² è perciò implicato nella natura stessa della sostanza che essa esista, e quindi la sostanza esiste necessariamente.

La sostanza spinoziana, inoltre, è unica e non può che essere Dio,¹³ essendo quest'ultimo la «sostanza costituita da un'infinità di attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita». ¹⁴ L'unicità della sostanza è dimostrata da Spinoza tramite la natura della sostanza divina, la quale: esiste necessariamente, in quanto è una sostanza, ed è assolutamente infinita, in quanto consta di infiniti attributi, ognuno dei quali è infinito nel suo genere. Se esistessero altre sostanze oltre a Dio, queste dovrebbero spiegarsi tramite qualche attributo divino, avendo Dio *tutti* gli attributi possibili, ma allora le altre sostanze condividerebbero gli stessi attributi di Dio, ovvero avrebbero qualcosa in comune, e ciò, come già abbiamo visto, è contrario alla definizione stessa della sostanza e pertanto impossibile. La sostanza spinoziana è quindi unica – la sostanza divina – ed esiste necessariamente, in quanto è *causa sui*, ovvero la sua esistenza è implicata dalla sua stessa essenza. La sostanza divina esiste quindi per la sola necessità della propria natura, e soddisfa pertanto il primo requisito della libertà.

Passiamo alla seconda condizione richiesta dalla libertà: la determinazione all'agire unicamente da sé. Anche questo requisito lo vedremo soddisfatto unicamente dalla sostanza divina, per la sua stessa autosufficienza ontologica, ovvero «il semplice bastare a sé, o per esistere – dunque essere *causa sui* – o per operare e agire – dunque essere autodeterminati all'azione». ¹⁵

7 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, pp. 16-17.

8 E 1 D2, p. 5.

9 Ivi 1 Ax1, p. 7.

10 Ivi 1 D5, p. 5: «Intendo per modo le affezioni della sostanza, ossia ciò che è in altro, per il cui mezzo è pure concepito».

11 Ivi 1 D1, p. 5.

12 Ivi 1 P7 Dem, p. 15.

13 Ivi 1 P14, p. 33: «Oltre Dio non si può dare né si può concepire alcuna sostanza».

14 Ivi 1 D6, pp. 5-7.

15 A. Sangiacomo, *Homo liber. Verso una morale spinoziana*, Milano, Mimesis collana spinoziana, 2011, p. 108.

Nel sistema di Spinoza non si dà null'altro di esistente che la sostanza e le sue affezioni, i modi, e dal momento che questa sostanza è unica ed è Dio, Spinoza può allora affermare che «[t]utto ciò che è, è in Dio, e senza Dio nessuna cosa può essere né essere concepita».¹⁶ Non solo però tutto ciò che è, è in Dio ma «tutto ciò che accade, accade per le sole leggi della natura infinita di Dio, e segue dalla necessità della sua essenza»:¹⁷ tutto ciò che esiste, esiste in Dio ed è causato da Dio. Dio è quindi causa di tutte le cose, e infatti Spinoza afferma che «[d]alla necessità della natura divina devono seguire infinite cose, in infiniti modi»:¹⁸ l'agire della sostanza divina consiste proprio nell'essere causa di tutto ciò che esiste, cioè delle sue affezioni, le quali seguono *necessariamente* dalla natura divina. Nell'azione di Dio quindi, come scrive Mignini, «libertà intesa come assenza di coazione e necessità intesa come azione mediante le sole leggi della sua natura coincidono».¹⁹ La libertà spinoziana non è cioè altro dalla necessità: Dio è causa libera,²⁰ in quanto esiste ed agisce *necessariamente* – o altresì *liberamente* – cioè seguendo la sua stessa natura, per la quale è tanto causa di sé quanto causa efficiente di tutte le cose.²¹ La libertà in Spinoza, dunque, coincidendo con la necessità, «non si oppone alla necessità ma all'essere determinato da altro nell'agire e nell'operare»:²² questa determinazione da altro non è che la coazione. Passiamo allora alla considerazione di quest'ultima, per com'è illustrata nella seconda parte della definizione da cui siamo partiti. Se la libertà è la determinazione di sé unicamente *da sé*, la coazione, come suo versante opposto, è invece la determinazione di sé *da altro*; se la libertà è propria esclusivamente della sostanza unica che è Dio, la coazione è propria invece dei modi finiti – e quindi anche del modo finito particolare che è l'essere umano.

Ciascun modo finito, in quanto è un modo, è un'affezione della sostanza, cioè è «ciò che è in altro, per il cui mezzo è pure concepito».²³ I modi hanno quindi bisogno di altro per esistere ed essere concepiti, e infatti esistono e si concepiscono unicamente per mezzo dell'unica sostanza che è Dio: i modi, contrariamente alla sostanza da cui dipendono, sono quindi connotati da una dipendenza ontologica.

I modi finiti sono *prodotti* da Dio,²⁴ il quale determina la loro esistenza affinché essi possano esistere,²⁵ in quanto questi «non esistono da sé e dunque la loro essenza non implica l'esistenza»,²⁶ nonché la loro essenza²⁷ e il loro operare:²⁸ i modi finiti quindi sono, esistono ed operano perché prodotti da Dio. Questa produzione va però letta in continuità con la causalità immanente divina,²⁹ per la quale gli effetti non sono altro dalla causa ma anzi sono in essa come sue espressioni, e non come una creazione *ex nihilo*.³⁰ Inoltre, la produzione dei modi finiti da parte della sostanza divina è

16 E 1 P15, p. 35.

17 Ivi 1 P15 S, p. 43.

18 *Ibidem* P16.

19 F. Mignini, *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci editore, 1995, p. 61.

20 E 1 P17 C2, p. 45.

21 Sulla causalità spinoziana come causalità efficiente tornerò alla fine di questo cap. 1.1.

22 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 14.

23 E 1 D5, p. 5.

24 Ivi 1 P24, p. 59: «cose prodotte da Dio».

25 *Ibidem*: «L'essenza delle cose prodotte da Dio non implica l'esistenza».

26 F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Bari, Laterza, 2006, p. 110.

27 E 1 P25, p. 61: «Dio è causa efficiente non soltanto dell'esistenza, ma anche dell'essenza delle cose».

28 Ivi 1 P26, p. 63: «Una cosa che è determinata ad operare alcunché è stata così determinata necessariamente da Dio; e quella che non è determinata da Dio, non può determinare se stessa ad operare».

29 Ivi 1 P18, p. 51: «Dio è causa immanente, e non transitiva, di tutte le cose».

30 Sul rifiuto spinoziano della creazione *ex nihilo* vedremo nei prossimi capitoli il pensiero di Jacobi.

peculiare, proprio in virtù della loro finitudine: i modi finiti come tali, considerati separatamente dall'intero ordine della natura cui appartengono, hanno «un'esistenza o una durata determinata»³¹ e possono pertanto essere causati da Dio «solo mediante un'altra affezione finita, causata da un'altra affezione finita e così all'infinito».³² Per quanto concerne i modi finiti, quindi, «la causalità divina deve essere specificata secondo una determinazione finita»,³³ come afferma Spinoza nella seguente Proposizione:

Una cosa singolare qualsiasi, ossia qualunque cosa che è finita ed ha un'esistenza determinata, non può esistere né essere determinata ad operare, se non è determinata ad esistere e ad operare da un'altra causa che anch'essa è finita e ha un'esistenza determinata: e a sua volta questa causa non può esistere né essere determinata ad operare se non è determinata ad esistere e ad operare da un'altra che anch'essa è finita e ha un'esistenza determinata, e così via all'infinito.³⁴

Il singolo modo finito dipende dunque da un'infinita serie causale di modi altrettanto finiti, e tramite questa serie Spinoza spiega l'esistenza determinata e la durata proprie delle cose particolari, ovvero la loro finitudine. Oltre ad esistere nel tempo però i modi finiti, in quanto «conseguenze necessarie dell'eterna causalità divina, partecipano anch'essi dell'eternità»:³⁵ l'esistenza dei modi finiti risulta per tanto suscettibile di una duplice considerazione, ovvero «quella parziale e limitata dell'esperienza sensibile, nella quale la durata, attraverso la misura temporale, è tradotta in una quantità determinata – un anno, un giorno –, e quella eterna, nella quale gli eventi sono concepiti come conseguenze della natura divina senza far riferimento al tempo».³⁶

L'infinita serie causale, seppure spiega l'esistenza nel tempo dei modi finiti, preclude però l'accesso di questi ultimi alla libertà: essa infatti «esclude di per sé l'esistenza di enti finiti *liberi* nel senso in cui è detto libero Dio: nessuna cosa finita può sottrarsi alla determinazione che riceve dalle altre, sia per esistere, sia per agire. L'uomo, pertanto, essendo anch'egli cosa finita, non ha nessun diritto a reclamarsi libero nel senso di *ontologicamente indipendente* dall'ordine necessario di tutta la natura, ma, sotto questo aspetto, è senz'altro *coatto* ad esistere e agire nel modo che gli compete».³⁷ L'essere umano, in quanto modo finito, è quindi determinato da una serie di altri modi finiti che, come lui, esprimono l'essenza di Dio in maniera certa e determinata,³⁸ e in questa determinazione da altro risiede la sua coazione: l'essere umano, non essendo ontologicamente indipendente, non può nemmeno dirsi ontologicamente libero. È quindi la configurazione ontologica stessa di Spinoza, nella quale l'essere umano non è che un modo finito, a rendere quindi a quest'ultimo inaccessibile la libertà, per come Spinoza stesso la definisce.

Per comprendere a pieno l'assetto ontologico spinoziano e il ruolo in esso rivestito dall'essere umano, occorre ritornare sulla causalità efficiente della sostanza divina e sulla sua conseguente negazione della contingenza e delle cause finali – nonché della volontà, intesa nei termini di libero arbitrio.

31 E 1 P21 D, p. 55.

32 F. Mignini, *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, p. 68.

33 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 43.

34 E 1 P28, p. 65.

35 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 44.

36 *Ibidem*.

37 A. Sangiacomo, *Homo liber. Verso una morale spinoziana*, p. 109.

38 E 1 P25 C, p. 63: «Le cose particolari non sono altro se non affezioni degli attributi di Dio, ossia modi mediante i quali gli attributi di Dio sono espressi in maniera certa e determinata».

Dio è causa efficiente³⁹ di tutte le cose, o detto altrimenti, tutte le cose seguono necessariamente da Dio, perché l'unico modo possibile, e quindi necessario, affinché le cose si diano, è in Dio e tramite la loro causazione da parte di Dio: la produzione delle cose non è cioè frutto della scelta arbitraria di una illusoria volontà divina, ma è anzi implicata nella natura stessa della sostanza divina ed è pertanto necessaria. Dimostrato allora che tanto la sostanza divina quanto le sue affezioni esistono necessariamente (la prima per la sua stessa essenza, le seconde in quanto da essa prodotte) il determinismo spinoziano è giunto a compimento e si può suggellare affermando che «[n]ella natura non si dà nulla di contingente, ma tutto è determinato dalla necessità della natura divina ad esistere e ad operare in una certa e determinata maniera»,⁴⁰ e quindi che «[l]e cose non hanno potuto essere prodotte da Dio in nessun'altra maniera né in nessun altro ordine se non nella maniera e nell'ordine in cui sono state prodotte».⁴¹

Nel sistema spinoziano non vi è dunque alcuno spazio per la contingenza, la quale non è altro che «un difetto della nostra conoscenza»:⁴² chiamiamo cioè contingente una cosa perché «ignoriamo l'ordine delle cause»,⁴³ ossia perché la conosciamo in modo inadeguato.⁴⁴ Sulla base della medesima ignoranza (delle cause delle cose) giace il pregiudizio della nostra libertà, intesa come indifferenza della volontà: «gli uomini credono di essere liberi perché hanno coscienza delle proprie volizioni e del proprio appetito, mentre alle cause dalle quali sono disposti ad appetire e a volere non pensano neanche per sogno, poiché non ne hanno conoscenza».⁴⁵ Di conseguenza, come scrive Scribano, parafrasando le parole dello stesso Spinoza:

[L']uomo tende a pensare che i propri desideri siano senza causa, un frutto del volere, e le azioni siano guidate solo dal fine cui esse tendono. Così nasce la convinzione che il comportamento umano sia spiegabile attraverso cause finali liberamente scelte dalla volontà. Questo modello è poi proiettato sulla natura, che l'uomo si immagina agire, come lui, in vista di qualcosa, e poiché in natura vi sono molte cose utili all'uomo, ci si convince che la natura è stata fatta da un ente superiore dotato, come l'uomo, di libero volere, e che ha tutto disposto a favore dell'uomo stesso.⁴⁶

Quindi, come «logica conseguenza dell'errata convinzione che l'uomo ha di essere libero nelle sue scelte»,⁴⁷ troviamo la dottrina finalistica, rigettata da Spinoza come il pregiudizio cardine di tutti i pregiudizi, dal momento che «soverte totalmente la natura. Essa, infatti, considera come effetto ciò che in realtà è causa, e viceversa. Fa poi posteriore ciò che per natura è anteriore. E infine rende imperfetto ciò che è supremo e perfettissimo».⁴⁸ Al contrario del sistema di cause efficienti, nel quale da ogni cosa segue un effetto⁴⁹ e la causa è sempre logicamente anteriore rispetto al suo effetto – per cui si dà una causa e, a seguire, un effetto – la dottrina finalistica, ponendo l'agire come volto ad un fine e quest'ultimo come movente dell'agire (e quindi come causa dell'agire), opera invece un'inversione di causa ed effetto. Ciò che

39 E 1 P16 C1, p. 43: «Dio è causa efficiente di tutte le cose che possono cadere sotto un intelletto infinito».

40 Ivi 1 P29, p. 67.

41 Ivi 1 P33, p. 75.

42 Ivi 1 P33 S, p. 77.

43 *Ibidem*.

44 E 2 P44 C1, p. 205: «dipende dalla sola immaginazione considerare le cose [...] come contingenti.»

45 E 1 App, p. 87.

46 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 46.

47 *Ibidem*.

48 E 1 App, p. 91.

49 Ivi 1 P36, p. 85.

costituisce il fine si viene infatti a realizzare in seguito all'azione ed è perciò l'azione ad essere causa del fine: il fine è quindi l'effetto e come tale è conseguente logicamente rispetto alla sua causa.

Nel sistema deterministico spinoziano non vi sono dunque né cause finali né volontà, intesa come facoltà del volere. Dio non agisce per mezzo di una volontà ma «per le sole leggi della sua natura»⁵⁰ ed è causa di tutte le cose, non in quanto le crea arbitrariamente, ma perché le cose seguono necessariamente dalla natura divina. In questo seguire necessario delle cose da Dio consiste l'agire di Dio, ovvero l'essenza stessa di Dio:⁵¹ Spinoza infatti afferma che «[l]a potenza di Dio in virtù della quale egli stesso e tutte le cose sono e agiscono, è la sua stessa essenza».⁵² La potenza è quindi il concetto che esprime l'identità dell'essenza e dell'agire propri di Dio: la sostanza divina è il suo stesso agire, ovvero è il suo essere causa di sé e di tutte le cose, le quali, in quanto sono «in potere di Dio»,⁵³ sono necessariamente. Il mondo quindi «non è stato fatto a caso»⁵⁴ da una volontà che, se avesse voluto, avrebbe anche potuto non farlo, e il cui soggetto viene, per questa indifferenza del volere, chiamato onnipotente, ma «è un effetto necessario della natura divina»⁵⁵ che, seguendo necessariamente «dalla somma potenza di Dio»,⁵⁶ esiste necessariamente.⁵⁷ Non vi è dunque alcuna volontà divina. Altresì non vi è alcuna volontà umana, intesa come facoltà di volere, ma vi sono soltanto singole volizioni.⁵⁸ Resta perciò da indagare sulla base di cosa l'essere umano spinoziano appetisca e in che misura possa dirsi agente: in che modo cioè l'essere umano può (se può) dirsi libero nel sistema spinoziano.

1.2. La *liberazione* dell'essere umano sotto la guida della ragione

L'essere umano non è connotato da una volontà ma, come ogni altro modo finito, dallo sforzo (*Conatus*) di perseverare nel proprio essere, ed è questo il principio in base al quale l'essere umano appetisce. Come afferma Spinoza: «ciascuna cosa, per quanto sta in essa, si sforza di perseverare nel suo essere»,⁵⁹ ovvero ciascuna cosa si sforza di conservare il proprio essere, «di vivere, cioè di esistere in atto».⁶⁰ Per comprendere questo assunto spinoziano, consideriamo come viene dimostrato dallo stesso Spinoza, il quale scrive: «[n]essuna cosa ha in sé alcunché da cui possa essere distrutta, o che tolga la sua esistenza; ma, al contrario, essa si oppone a tutto ciò che può togliere la sua esistenza; e quindi, per quanto essa può e sta in lei, si sforza di perseverare nel suo essere».⁶¹ L'assunto spinoziano è quindi dimostrato tramite i due seguenti punti: l'impossibilità che una cosa si autodistrugga senza una causa esterna⁶² – e questo è per Spinoza di per sé evidente, in quanto la definizione di una cosa, affermando l'essenza della cosa, non può al contempo negarla,

50 E 1 P17, p. 45.

51 Ivi 1 P34, p. 83: «La potenza di Dio è la sua stessa essenza».

52 *Ibidem* P34 Dem.

53 Ivi 1 P35 Dem, p. 85.

54 *Ep* Lettera a H. Boxel (54), p. 173.

55 *Ibidem*.

56 E 1 P17 S, p. 47.

57 Ivi 1 P35, p. 83: «Tutto ciò che concepiamo essere in potere di Dio, è necessariamente».

58 E 2 P49 Dem, p. 217: «Nella mente non si dà alcuna facoltà assoluta di volere e di non volere, ma si danno soltanto volizioni singole, cioè questa e quella affermazione, e questa e quella negazione».

59 Ivi 3 P6, p. 253.

60 Ivi 4 P21, p. 445.

61 Ivi 3 P6 Dem, p. 255.

62 Ivi 3 P4, p. 253: «nessuna cosa può essere distrutta se non da una causa esterna».

poiché in tal caso si darebbe una contraddizione – e, di conseguenza, l'impossibilità che si diano, in un medesimo soggetto, due cose in grado di distruggersi reciprocamente e che sono quindi di natura contraria.⁶³ Dimostrato come ogni ente si sforzi nella conservazione di sé nel proprio essere, Spinoza prosegue affermando che questo sforzo altro non è che «l'essenza attuale della cosa stessa»:⁶⁴ ciò significa che «[l]a tendenza o sforzo di autoconservazione – il *conatus* – non è qualcosa che si aggiunge alle cose particolari, ma coincide con la loro stessa natura».⁶⁵ Nel caso del modo finito particolare che è l'essere umano, questo *conatus* si chiama appetito (*Appetitus*), come sforzo riferito insieme alla mente e al corpo, e dal momento che l'essere umano è per lo più consapevole di questo suo appetito, quest'ultimo può essere detto cupidità (*Cupiditas*), la quale è propriamente «l'appetito con coscienza di se stesso».⁶⁶ L'appetito, quindi, essendo «tutt'uno con l'individuo, non dipende né può dipendere da altro che non sia l'individuo stesso».⁶⁷ Spinoza infatti afferma che l'appetito «non è altro se non la stessa essenza dell'uomo, dalla cui natura segue necessariamente ciò che serve alla sua conservazione; e quindi l'uomo è determinato a farlo»:⁶⁸ l'essere umano è cioè determinato a fare ciò che serve alla conservazione di sé, ovvero ciò che segue necessariamente dalla sua natura, dal momento che quest'ultima è l'appetito stesso dell'uomo. Identificato l'appetito con l'essenza stessa dell'essere umano, il giudizio valutativo non può allora che risultare conseguente rispetto a tale appetito: Spinoza per tanto afferma che «verso nessuna cosa noi ci sforziamo, nessuna cosa vogliamo, appetiamo o desideriamo perché la giudichiamo buona; ma, al contrario, che noi giudichiamo buona qualche cosa perché ci sforziamo verso di essa, la vogliamo, l'appetiamo e la desideriamo».⁶⁹

La cupidità, in quanto «impulso ad autoconservarsi»⁷⁰ e consapevolezza di tale impulso, è un affetto, ovvero un'affezione del corpo, dalla quale «la potenza di agire del Corpo stesso è accresciuta o diminuita», congiunta all'idea di tale affezione.⁷¹ L'aumento o la diminuzione della potenza d'agire del corpo, comporta un aumento o una diminuzione della potenza di pensare della mente,⁷² per cui l'aumento della potenza di agire del corpo si riflette sulla mente nell'affetto della letizia (*Laetitia*), mentre la diminuzione della potenza di agire del corpo si riflette sulla mente nell'affetto della tristezza (*Tristitia*). Letizia e tristezza sono, insieme alla cupidità, gli affetti primitivi dai quali derivano tutti gli altri,⁷³ tra cui vedremo godere di particolare importanza l'amore (*Amor*), ovvero la «*Letizia accompagnata dall'idea di una causa esterna*»,⁷⁴ e l'odio (*Odium*), ovvero la «*Tristezza accompagnata dall'idea di una causa*

63 E 3 P5, p. 253: «Certe cose in tanto sono di natura contraria, cioè, in tanto non possono essere nel medesimo soggetto, in quanto l'una può distruggere l'altra».

64 Ivi 3 P7, p. 255: «Lo sforzo, con cui ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa».

65 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 94.

66 E 3 P9 S, p. 259.

67 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 94.

68 E 3 P9 S, p. 259.

69 *Ibidem*.

70 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 95.

71 E 3 D3, p. 237: «Per Affetto intendo le affezioni del Corpo, dalle quali la potenza di agire del Corpo stesso è accresciuta o diminuita, assecondata o impedita, e insieme le idee di queste affezioni».

72 Ivi 3 P11, p. 259: «L'idea di tutto ciò che accresce o diminuisce, asseconda od ostacola la potenza d'agire del nostro Corpo, accresce o diminuisce, asseconda od ostacola la potenza di pensare della Mente».

73 Ivi 3 P11 S, p. 261.

74 Ivi 3 P13 S, p. 267.

esterna».⁷⁵ Spinoza definisce inoltre in termini di affetti l'azione e la passione, le quali differiscono l'una dall'altra perché della prima siamo causa adeguata, mentre della seconda siamo causa parziale o inadeguata.⁷⁶ Per comprendere cosa Spinoza intenda per 'causa adeguata', e pertanto quando l'essere umano possa dirsi agente, analizziamo le seguenti Definizioni:

Chiamo causa adeguata quella il cui effetto può essere percepito chiaramente e distintamente per mezzo di essa. Chiamo, invece, causa inadeguata, o parziale, quella il cui effetto non può essere inteso per mezzo di essa soltanto.⁷⁷

Dico che noi siamo attivi quando accade in noi o fuori di noi qualche cosa della quale noi siamo la causa adeguata, cioè quando dalla nostra natura segue in noi o fuori di noi qualche cosa che può essere intesa chiaramente e distintamente solo per mezzo di essa. Dico, invece, che noi siamo passivi quando in noi accade qualche cosa, o quando dalla nostra natura segue in noi o fuori di noi qualche cosa della quale noi non siamo se non una causa parziale.⁷⁸

Qualcosa è causa adeguata se è causa *unica* del proprio agire, se cioè il suo effetto può essere inteso, in modo chiaro e distinto, solo per mezzo di sé. L'essere umano è quindi causa adeguata se l'effetto del suo comportamento⁷⁹ è conoscibile unicamente in virtù di se stesso, e nella misura in cui è causa adeguata, l'essere umano è attivo, cioè agente: quindi «la causa adeguata [è] il principio in base al quale si può considerare un ente come *agente*».⁸⁰ La possibilità dell'attività umana si rinviene dunque nella possibilità di essere causa adeguata, la quale, a sua volta, si rinviene nel possesso di idee adeguate, proprie della ragione: la mente è infatti causa adeguata «di ciò che segue necessariamente da una idea adeguata»,⁸¹ la quale è posseduta dalla mente. Spinoza esplicita questo collegamento tra causalità adeguata e possesso di idee adeguate affermando che la nostra mente è necessariamente attiva quando ha idee adeguate ed è invece necessariamente passiva quando ha idee inadeguate.⁸² Dal momento, infatti, che «le idee che sono adeguate nella Mente di qualcuno, sono adeguate in Dio in quanto costituisce l'essenza di questa Mente»⁸³ – e perciò l'adeguatezza dell'idea adeguata non dipende da altro che dall'idea adeguata stessa – e che da un'idea adeguata, come da ogni altra idea, deve seguire necessariamente un effetto,⁸⁴ allora la mente, potendo avere idee adeguate, può anche essere causa adeguata, e in quanto tale agire: infatti «[l]e azioni della Mente nascono solo da idee adeguate; le passioni invece dipendono soltanto da idee inadeguate».⁸⁵ La mente umana, possedendo idee adeguate, è quindi attiva, cioè agente; possedendo invece idee

75 E 3 P13 S, p. 267.

76 Ivi D3, p. 237: «Se noi dunque possiamo essere causa adeguata di alcuna di queste affezioni, allora per Affetto intendo un'azione; altrimenti intendo una passione».

77 *Ibidem* D1.

78 *Ibidem* D2.

79 Utilizzo il termine di 'comportamento' per distinguerlo da 'agire', riprendendo la terminologia inglese di 'behavior' usata da D. Garrett in *Spinoza's ethical theory*, in *The Cambridge companion to Spinoza*, a cura di D. Garrett, Cambridge, Cambridge University Press, 2022, pp. 282-308.

80 A. Sangiacomo, *La libera necessità. Note sul compatibilismo di Spinoza*, «Filosofia Politica», XXV (1), 2011, pp. 85-106, p. 95.

81 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 92.

82 E 3 P1, p. 239: «La nostra Mente è attiva in certe cose, e passiva in altre; cioè in quanto ha idee adeguate è necessariamente attiva in certe cose, e in quanto ha idee inadeguate è necessariamente passiva in certe cose».

83 Ivi 3 P1 Dem, p. 239.

84 Ivi 1 P36, p. 85: «Nessuna cosa esiste dalla cui natura non segua qualche effetto».

85 E 3 P3, p. 251.

inadeguate è passiva. Alla luce di queste considerazioni, possiamo tornare a considerare gli affetti primitivi per constatare come, tra questi ultimi, quelli che «si riferiscono alla Mente in quanto è attiva»⁸⁶ sono solamente la letizia e la cupidità, con i loro derivati, ma non la tristezza. Gli affetti attivi sono infatti quelli che «derivano dalle idee adeguate della ragione, e portano a desiderare quel che incrementa veramente la potenza del corpo»,⁸⁷ e abbiamo visto che la letizia è il riflesso di un incremento della potenza corporea, mentre la tristezza di una diminuzione di quest'ultima ed è perciò, per sua stessa definizione, un affetto della passività. Perciò l'essere umano avendo idee adeguate può provare solo letizia, o un affetto da essa derivato. Ed avendo idee adeguate l'essere umano è attivo. È quindi attraverso la conoscenza adeguata, ovvero la ragione, che l'essere umano può dirsi o meno agente, ed è quindi la ragione, nella sua impotenza e nella sua potenza, che Spinoza prende in considerazione per comprendere quando possa dirsi attivo l'essere umano e cosa sia per lui un bene. Spinoza comincia definendo cosa sia buono per l'essere umano come «ciò che sappiamo con certezza esserci utile»,⁸⁸ ovvero ciò che conosciamo con certezza favorire il nostro appetito, e pertanto esserci *veramente* utile. E se ciò che è buono per l'essere umano è ciò che sappiamo *certamente* esserci utile, allora «per stabilire cosa sia bene è dunque necessaria una conoscenza *vera*, ovvero è necessario l'uso della ragione».⁸⁹

Spinoza si sofferma poi a considerare le cause della schiavitù umana, ovvero «[del]l'impotenza dell'uomo a moderare e a reprimere gli affetti».⁹⁰ L'essere umano non sempre si comporta in modo da promuovere il proprio sforzo di conservare se stesso, ma anzi spesso si comporta in maniera contraria ad esso, e per Spinoza il motivo di fondo di ciò è la stessa «finitezza dell'uomo, il suo essere parte di una natura infinitamente più forte di lui».⁹¹ L'essere umano spinoziano non può infatti prescindere completamente dall'influenza delle passioni, ma anzi, come afferma Spinoza, «l'uomo è sempre necessariamente sottoposto alle passioni, e segue l'ordine comune della Natura e gli obbedisce e vi si adatta».⁹² Spinoza infatti scrive:

È impossibile che l'uomo non sia una parte della Natura e possa non subire altri mutamenti che quelli che si possono conoscere solo mediante la sua natura e dei quali egli è causa adeguata.⁹³

L'essere umano spinoziano, essendo solo *una parte* della natura, è quindi soggetto ad affetti causati dalle *altre* parti della natura, cioè ad affetti che hanno una causa esterna e che sono inoltre più forti rispetto al potere d'agire dell'essere umano, in quanto, secondo Spinoza, data una cosa se ne da sempre «un'altra più potente e più forte»: ⁹⁴ vi è dunque sempre qualcosa di più forte dell'essere umano, per cui «[l]a forza per la quale l'uomo persevera nell'esistenza è limitata,

86 E 3 P59, p. 359.

87 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 109.

88 E 4 D1, p. 407.

89 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 116.

90 E 4 Praef, p. 399.

91 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 120.

92 E 4 P4 C, p. 417.

93 Ivi 4 P4, p. 415.

94 Ivi 4 Ax, p. 411: «Nessuna cosa singolare è data nella natura delle cose, senza che ne sia data un'altra più potente e più forte. Ma, se ne è data una qualunque, ne è data un'altra più potente dalla quale quella data può essere distrutta».

ed è superata infinitamente dalla potenza delle cause esterne».⁹⁵ L'essere umano è quindi necessariamente passivo.⁹⁶ Da ciò possiamo già capire che qualora l'essere umano potrà dirsi attivo, la sua attività non potrà comunque prescindere da questa condizione umana di inevitabile passività. Come infatti scrive Mignini «la possibilità che l'uomo agisca solo mediante la sua natura [...] non è tuttavia concepita come una sospensione della dipendenza necessaria dalle cause esterne, ma come una concomitanza con esse».⁹⁷ Altro motivo dell'impotenza dell'essere umano nella moderazione delle passioni, è l'impossibilità da parte della ragione di contrastare un affetto «direttamente con le armi che le sono proprie, ossia con le idee adeguate»:⁹⁸ la conoscenza adeguata della ragione, ovvero «[l]a conoscenza vera del bene e del male non può, in quanto vera, impedire alcun affetto, ma solo in quanto è considerata come un affetto».⁹⁹ Secondo Spinoza infatti, come «le immaginazioni non svaniscono per la presenza del vero, in quanto vero; ma perché se ne presentano altre più forti che escludono l'esistenza presente delle cose che immaginiamo»,¹⁰⁰ così anche gli affetti non possono essere ostacolati che da affetti contrari e più forti,¹⁰¹ e non da una conoscenza vera. Quindi la conoscenza vera di ciò che per noi esseri umani è *veramente* utile, potrà ostacolare un affetto solo se la si considera come un affetto e un affetto più forte rispetto a quello da ostacolare: solo, cioè, se provoca letizia, innescando di conseguenza l'appetire umano. Già avevamo visto la consequenzialità del giudizio valutativo rispetto al nostro appetito, ora a ciò si aggiunge che ciò che giudichiamo buono, lo giudichiamo tale perché provoca in noi letizia, aumentando così la nostra potenza di agire, e proprio perché provoca letizia, noi lo appetiamo. Il potere che la ragione può esercitare sugli affetti è quindi «proprio il fatto che la conoscenza del bene è solo il risvolto emotivo dell'incremento della propria potenza»¹⁰² e perciò «per attuare e potenziare la cupidità, è necessario cercare tutto ciò che produce gioia e fuggire tutto ciò che produce tristezza».¹⁰³ Infine, un'altra causa della schiavitù umana si rinviene nel fattore temporale, ovvero nel fatto che «un affetto verso una cosa futura o passata è più moderato, a parità di circostanze, che un affetto verso una cosa presente»:¹⁰⁴ ciò significa che un affetto è più intenso se scaturisce da una passione prodotta da un oggetto presente.

Conclusa la spiegazione delle cause della schiavitù umana, Spinoza apre «il capitolo del potere della ragione»,¹⁰⁵ annunciando che «[l]a Cupidità che nasce dalla Letizia è più forte, a parità di circostanze, che la Cupidità che nasce dalla Tristezza».¹⁰⁶ Questa Proposizione «apre alla speranza»¹⁰⁷ rivelandoci la possibilità della vittoria della letizia, affetto che accompagna le idee adeguate della ragione, sulla tristezza. La discussione spinoziana prosegue descrivendo

95 E 4 P3, p. 415.

96 Ivi 4 P2, p. 413: «In quanto siamo una parte della Natura che non si può concepire di per sé senza le altre, noi siamo passivi».

97 F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, p. 124.

98 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 119.

99 E 4 P14, p. 431.

100 Ivi 4 P1 Dem, p. 413.

101 Ivi 4 P7, p. 419: «Un affetto non può essere ostacolato né tolto se non da un affetto contrario e più forte dell'affetto da ostacolare».

102 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 118.

103 F. Mignini, *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, p. 146.

104 E 4 P9 C, p. 425.

105 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 122.

106 E 4 P38, p. 437.

107 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 122.

brevemente «cosa sia ciò che la ragione ci prescrive»,¹⁰⁸ ovvero quali siano i «dettami della ragione»,¹⁰⁹ al cui proposito Spinoza scrive:

Poiché la ragione nulla esige contro la natura, essa dunque esige che ciascuno ami se stesso, ricerchi il proprio utile, ciò che è veramente utile, e appetisca tutto ciò che conduce veramente l'uomo ad una perfezione maggiore, e, assolutamente parlando, che ciascuno si sforzi di conservare il proprio essere, per quanto dipende da lui.¹¹⁰

La ragione, quindi, non dirige le nostre azioni aiutandoci nella valutazione di ciò che è per noi veramente utile, il che varia a seconda della situazione, ma piuttosto prescrive delle leggi: la ragione infatti conosce «ciò che è comune a tutte le cose»,¹¹¹ ovvero conosce le cose singolari solo in quanto le riporta ai loro aspetti comuni. La ragione conosce perciò le cose per le loro «nozioni comuni»¹¹² e pertanto, come scrive Kisner, «reason offers laws rather than context-specific guidance, because it only considers human nature, rather than my particular nature».¹¹³ I vari «precetti della ragione»¹¹⁴ menzionati da Spinoza sono, come sottolinea Kisner, riducibili alle due seguenti formulazioni: «ciascuno è obbligato a ricercare il proprio utile»;¹¹⁵ «gli uomini che cercano il proprio utile sotto la guida della ragione, non appetiscono nulla per sé che non desiderino per gli altri uomini».¹¹⁶ Per quanto riguarda il nostro lavoro prenderemo in considerazione solo il primo dettame, a proposito del quale Spinoza afferma che «ciascuno appetisce o avversa necessariamente per le leggi della sua natura ciò che giudica essere buono o cattivo»: ciò significa che ogni essere umano appetisce necessariamente ciò che giudica buono, ovvero ciò che gli fa provare un sentimento di letizia, e lo desidera necessariamente per le leggi della sua stessa natura, perché l'appetito dell'essere umano è la sua stessa essenza. Quindi l'essere umano appetisce necessariamente *solo* ciò che è conforme al suo stesso appetito, e quando invece si comporta in maniera contraria al suo appetito, non è perché appetisce ciò che per lui è cattivo, ma perché le passioni, cui l'essere umano è inevitabilmente soggetto, risultano più forti della sua cupidità, tanto da vincerla. Come scrive Spinoza: «[n]essuno, dunque, se non vinto da cause esterne e contrarie alla sua natura, trascura di appetire il proprio utile, cioè di conservare il proprio essere. Nessuno, dico, per una necessità della sua natura, ma solo costretto da cause esterne»¹¹⁷ si comporta in maniera contraria al proprio appetito. Tutti i comportamenti che nuocciono alla natura umana, come il suicidio¹¹⁸ o più semplicemente il fumare,¹¹⁹ non sono quindi azioni che l'essere umano compie, ma piuttosto comportamenti umani dettati dalle passioni. Questo principio, per il quale «ciascuno è obbligato a ricercare il proprio

108 *E 4 P38 S*, p. 439.

109 *Ibidem*.

110 *E 4 P38 S*, p. 439.

111 *Ivi 2 P38*, p. 187.

112 *Ivi 2 P40 S2*, p. 197.

113 M.J. Kisner, *Spinoza on human freedom: reason, autonomy and the good life theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 121.

114 *E 4 P38 S*, p. 439.

115 *Ivi*, p. 441.

116 *Ibidem*.

117 *Ivi 4 P20 S*, p. 443-45.

118 *Ibidem*.

119 Esempio di M. J. Kisner, *Spinoza on human freedom: reason, autonomy and the good life theory*, p. 91: «one could desire to smoke as a result of the power of external peer pressure and advertising».

utile»,¹²⁰ è a fondamento della stessa virtù spinoziana, di cui Spinoza procede a trattare. La virtù, equiparata alla potenza, è definita come «l'essenza stessa o la natura dell'uomo, in quanto egli ha il potere di fare certe cose che si possono intendere solo mediante le leggi della sua natura».¹²¹ La potenza, o virtù, è quindi, per sua definizione, «sinonimo di attività»,¹²² cioè di causalità adeguata: l'essere umano è virtuoso se è *agente*, ovvero se si comporta in modo tale che i suoi effetti sono intesi unicamente in virtù della sua stessa natura. Dalla definizione stessa di virtù risulta quindi che «è virtuoso l'uomo che agisce e non patisce, l'uomo che è causa delle proprie azioni, e può esserlo, come sappiamo, in quanto ha idee adeguate»¹²³ ed è perciò «virtuoso l'uomo che guida la propria azione in base a idee adeguate».¹²⁴ Come esplicita Spinoza stesso infatti «in quanto è determinato ad agire dal fatto che ha una conoscenza intellettuale, egli [l'uomo] è attivo, cioè fa qualche cosa che è percepita mediante la sua sola essenza, ossia qualche cosa che segue adeguatamente dalla sua virtù».¹²⁵ Spinoza dimostra in questo modo che l'essere umano agisce ed è virtuoso «solo in quanto è determinato dal fatto che ha una conoscenza intellettuale»,¹²⁶ ovvero da una conoscenza adeguata. Si può quindi affermare che «[a]gire assolutamente per virtù non è altro in noi che agire, vivere, conservare il proprio essere (queste tre cose significano la medesima cosa) sotto la guida della ragione, e ciò sul fondamento della ricerca del proprio utile».¹²⁷ Dal momento che l'attività umana consiste nella causalità adeguata e quest'ultima a sua volta nel possesso di idee adeguate, Spinoza può quindi dire che «siamo attivi solo in quanto conosciamo»:¹²⁸ è perciò solo tramite la conoscenza adeguata della ragione che l'essere umano può dirsi attivo o agente, e quindi virtuoso.

Spinoza afferma come primo ed unico fondamento della virtù, prima, «lo sforzo di conservare se stesso»,¹²⁹ poi, lo «sforzo per conoscere»¹³⁰: il *conatus* è quindi una condizione insufficiente, seppur necessaria, per la virtù, mentre «per avere la condizione sufficiente della virtù [...] è necessario aggiungere allo sforzo di autoconservazione dell'individuo lo sforzo di autoconservazione della sua parte migliore, ossia della ragione, che si esprime, appunto, nello sforzo di comprendere».¹³¹ In una delle più significative Proposizioni dell'Etica, che segna l'avvio verso l'ultima parte dell'opera, Spinoza scrive:

Ogni nostro sforzo che procede dalla ragione non è altro che conoscere; e la Mente, in quanto si serve della ragione, non giudica che le sia utile altro se non ciò che conduce alla conoscenza.¹³²

120 *E 4 P38 S*, p. 441.

121 *Ivi 4 P8 S*, p. 409.

122 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 123.

123 *Ibidem*.

124 *Ibidem*.

125 *E 4 P23 Dem*, p. 449.

126 *Ivi 4 P23*, p. 447.

127 *Ivi 4 P24*, p. 449.

128 *Ibidem P24 Dem*.

129 *Ivi 4 P22 C*, p. 447.

130 *Ivi 4 P26 Dem*, p. 451.

131 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 124.

132 *E 4 P26*, p. 451.

La mente umana, posta sotto la guida della ragione, cioè «in quanto pensa razionalmente»,¹³³ non appetisce altro che la conoscenza, e perciò, ciò che è veramente utile, cioè buono, è «ciò che realmente conduce a conoscenza».¹³⁴ Ma «[l']oggetto supremo che la mente può conoscere è Dio»,¹³⁵ perciò «[i]l bene supremo della Mente è la conoscenza di Dio»;¹³⁶ inoltre la mente è attiva, e quindi virtuosa, solo in quanto conosce, per cui il conoscere è «la virtù assoluta della Mente»,¹³⁷ ed essendo Dio l'oggetto supremo della conoscenza della Mente, allora «la suprema virtù della Mente è conoscere Dio».¹³⁸ Nella conoscenza di Dio si dà pertanto la suprema virtù per la mente umana, e perciò vedremo che proprio questa conoscenza, e il sentimento di beatitudine che da essa scaturisce, costituiranno la libertà umana che stiamo cercando e che sarà protagonista nel prossimo paragrafo.

A conclusione della parte dell'*Etica* che stiamo analizzando e che ha indagato le cause della schiavitù e i dettami prescritti dalla ragione, Spinoza inserisce una serie di Proposizioni che trattano della persona libera (*homo liber*) e che fanno da ponte alla parte successiva dell'*Etica*, in cui Spinoza tratterà propriamente della libertà umana. Questa sezione intermedia, tra la schiavitù e la libertà dell'essere umano, si apre col seguente Scolio:

[...] in che cosa differisca un uomo che è guidato soltanto dall'affetto o dall'opinione, da un uomo che è guidato dalla ragione. Quegli, infatti, lo voglia o no, fa ciò che ignora completamente; questi, invece, non si conforma a nessuno se non a se stesso, e fa solo ciò che sa essere più importante nella vita e che perciò desidera di più; quindi io chiamo schiavo il primo e libero il secondo.¹³⁹

Compare a questo punto, per la prima volta all'interno dell'*Etica*, la libertà riferita all'essere umano e possiamo adesso comprendere come, dalla trattazione fatta in merito all'agire dell'essere umano sotto la guida della ragione, scaturisca la *liberazione* dell'essere umano. Libero è infatti l'essere umano che agisce sotto la guida della conoscenza adeguata propria della ragione, mentre schiavo è colui che è guidato solamente dall'opinione, cioè dalla conoscenza inadeguata dell'immaginazione. L'essere umano è pertanto libero nella misura in cui possiede idee adeguate, grazie alle quali è in grado di comprendere cosa gli è veramente utile, cioè cosa contribuisce realmente all'accrescimento del suo conatus (che è la sua stessa natura) e si comporta sulla base di queste idee. Ma, dal momento che le idee adeguate possono moderare le passioni solo se considerate come affetti, allora l'essere umano è libero perché fa scaturire, dalla conoscenza del bene, un affetto di letizia, il quale risulta più forte degli affetti causati esternamente ed è quindi in grado di muovere l'essere umano all'agire. Come scrive Nadler infatti: «[u]na persona è pertanto libera quando le sue idee adeguate sono più potenti, dal punto di vista degli affetti, delle sue passioni o idee inadeguate. Solo allora le sue idee adeguate creeranno il desiderio dominante e i fattori determinanti dell'azione che la persona compie. Solo allora ciò che essa fa deriverà dalla sua vera natura».¹⁴⁰

133 *E 4 P27 Dem*, p. 453.

134 *Ibidem P27*.

135 *Ibidem P28 Dem*.

136 *Ibidem P28*.

137 *Ivi 4 P28 Dem*, p. 455.

138 *Ivi 4 P28*, p. 453.

139 *Ivi 4 P66 S*, p. 535.

140 S. Nadler, *Think least of death. Spinoza on how to live and how to die*, Princeton, Princeton University Press, 2020; trad. it. di L. Giacone, *Spinoza sulla vita e sulla morte. Una guida filosofica*, Torino, Einaudi, 2021, p. 41.

A proposito dell'*homo liber*, Spinoza inoltre scrive:

Se gli uomini nascessero liberi, non formerebbero nessun concetto del bene e del male, finché fossero liberi.¹⁴¹

L'essere umano è libero in quanto è guidato dalla ragione, ovvero dalle idee adeguate. Se nascesse libero allora vorrebbe dire che avrebbe da sempre solo idee adeguate, e non avrebbe invece mai idee inadeguate: Spinoza infatti scrive che «chi dunque nasce libero e rimane libero, non ha se non idee adeguate».¹⁴² Se però l'essere umano avesse soltanto idee adeguate, sarebbe allora fuori dalla natura, e perciò privo di passioni, dal momento che queste ultime consistono per l'appunto nelle idee inadeguate dell'immaginazione, di cui un tale individuo sarebbe privo. L'essere umano spinoziano si è però già dimostrato essere una parte della natura, e pertanto «sempre necessariamente sottoposto alle passioni».¹⁴³ Spinoza si affretta infatti a sottolineare la falsità dell'ipotesi con cui si apre la presente Proposizione e, nello Scolio che da essa segue, scrive:

Che l'ipotesi di questa Proposizione sia falsa, e che essa non si possa concepire se non in quanto teniamo conto della sola natura umana, o piuttosto di Dio, non in quanto è infinito, ma solo in quanto è la causa per cui l'uomo esiste, è evidente dalla Proposizione 4 di questa parte.¹⁴⁴

L'essere umano spinoziano è quindi libero perché «[a]gisce, piuttosto che reagire»,¹⁴⁵ perché è «un protagonista attivo e autonomo»:¹⁴⁶ perché cioè non risponde semplicemente a una causazione esterna, ma è egli stesso causa del suo agire. Questa attività – e quindi libertà – umana non toglie però la passività, la quale rimane una condizione ineliminabile della natura umana: l'essere umano è pertanto attivo e libero, non in quanto non è soggetto alle passioni, ma in quanto è in grado di indebolire il loro potere, opponendovi affetti più forti derivanti dalle idee adeguate. Come scrive Nadler:

A rendere “libera” la persona, quindi, è il fatto che le sue azioni sono costantemente determinate dalle sue idee adeguate. Non è immune da passioni e idee inadeguate, ma non agisce *mai* in base a esse. Poiché le idee adeguate della persona libera sono sempre più forti nei loro affetti delle sue idee inadeguate, il desiderio segue sempre la direttiva della conoscenza.¹⁴⁷

La libertà non è allora una condizione innata dell'essere umano, ma piuttosto una condizione che può essere acquisita, seppure «con grande sforzo ed entro limiti ben definiti»:¹⁴⁸ gli esseri umani non nascono liberi, ma possono diventarli, ponendo la ragione come loro guida.

141 E 4 P68, p. 535.

142 Ivi 4 P68 Dem, p. 537.

143 Ivi 4 P4 C, p. 417.

144 E 4 P68 S, p. 537.

145 S. Nadler, *Spinoza sulla vita e sulla morte. Una guida filosofica*, p. 13.

146 *Ibidem*.

147 Ivi, p. 55.

148 F. Mignini, *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, p. 157.

1.3. La libertà dell'essere umano: la conoscenza di Dio e l'*Amor Dei intellectualis*

Dopo aver considerato l'impotenza della ragione e i suoi dettami, nell'ultima parte dell'*Etica* Spinoza indaga la «possibilità di mettere in pratica i comandi della ragione, dominando le passioni»,¹⁴⁹ e «la possibilità di raggiungere la libertà».¹⁵⁰ La trattazione comincia considerando «la potenza della Mente sugli affetti»,¹⁵¹ ovvero «quanto e quale dominio essa abbia sugli affetti per frenarli e governarli».¹⁵² Il primo rimedio¹⁵³ attraverso il quale la ragione controlla le passioni, come riporta lo stesso Spinoza, è la conoscenza adeguata delle passioni. La ragione, ovvero la «nostra Mente in quanto conosce chiaramente e distintamente»,¹⁵⁴ può infatti formare concetti chiari e distinti delle passioni,¹⁵⁵ e non appena forma un'idea chiara e distinta di una passione, quest'ultima cessa di essere tale:¹⁵⁶ la mente, conoscendo adeguatamente un affetto, smette di patirlo, ossia «ne patisce tanto meno, quanto più lo conosciamo».¹⁵⁷ Inoltre la mente «separa gli affetti dal pensiero della loro causa esterna che è da noi immaginata confusamente»:¹⁵⁸ la mente è cioè in grado di separare l'affetto dall'idea della sua causa esterna, che l'immaginazione conosce solo in modo confuso, e congiungerlo all'idea adeguata, ovvero chiara e distinta, della causa di tale affetto; la mente può quindi fare in modo che «l'affetto sia separato dal pensiero della sua causa esterna, e sia unito a pensieri veri».¹⁵⁹ Modificando l'idea della causa esterna dell'affetto, la mente può così modificare l'essenza stessa dell'affetto.¹⁶⁰ Spinoza infatti enuncia la seguente Proposizione:

Se separiamo una commozione o un affetto dell'animo dal pensiero della sua causa esterna e l'uniamo ad altri pensieri, allora l'Amore e l'Odio verso la causa esterna, come pure le fluttuazioni d'animo derivanti da questi affetti, saranno distrutti.¹⁶¹

Amore e odio sono, come detto precedentemente, gli affetti di letizia e tristezza accompagnati dall'idea di una causa esterna: «tolta dunque quest'idea, è tolta insieme la forma dell'Amore o dell'Odio; e perciò questi affetti e quelli che ne derivano sono distrutti».¹⁶² Terzo rimedio rilevato da Spinoza è la «maggior durata delle affezioni che si riferiscono alle cose che conosciamo chiaramente rispetto alla durata delle affezioni che si riferiscono alle cose che concepiamo in modo confuso o mutilato».¹⁶³ Gli affetti che derivano dalla conoscenza adeguata hanno cioè una maggior durata rispetto alle passioni, se queste ultime sono causate da eventi assenti.¹⁶⁴ I precetti della ragione sono infatti universali, e come tali

149 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 142.

150 *Ibidem*.

151 E 5 P20 S, p. 611.

152 Ivi 5 Praef, p. 573.

153 Seguo l'elenco dei rimedi degli affetti che Spinoza riporta in E 5 P20 S, pp. 611-13.

154 E 4 P26 Dem, p. 451.

155 Ivi 5 P4, p. 585.

156 *Ibidem* P3.

157 *Ibidem* P3 C.

158 Ivi 5 P20 S, p. 613.

159 Ivi 5 P4 S, p. 587.

160 Ivi 5 Ax2, p. 581: «la potenza d'un effetto è definita dalla potenza della sua causa nella misura in cui la sua essenza si spiega o si definisce mediante l'essenza della sua causa».

161 Ivi 5 P2, p. 583.

162 *Ibidem* P2 Dem.

163 Ivi 5 P20 S, p. 613.

164 Ivi 5 P7 S, p. 591: «Gli affetti, che nascono o sono suscitati dalla ragione, sono, se si tien conto del tempo, più potenti di quelli che si riferiscono alle cose singole che si considerano assenti».

hanno una validità che prescinde dal tempo, il che è «un grande vantaggio in caso di passioni che potrebbero essere suscitate da un oggetto che al momento è assente»,¹⁶⁵ ma è invece «un limite per la ragione, quando deve combattere con passioni causate da eventi presenti».¹⁶⁶ Il quarto rimedio consiste invece nel «distribuire la causa delle passioni su più agenti, in modo da affievolire la passione che è massimamente intensa quando si dirige verso una sola causa».¹⁶⁷ Secondo Spinoza infatti «più numerose sono le cause simultaneamente concorrenti da cui un affetto è eccitato tanto più esso è forte»¹⁶⁸ e quindi più cause consideriamo in riferimento ad un affetto, meno esso è nocivo e meno ne patiamo.¹⁶⁹ Infine, il quinto ed ultimo rimedio enunciato da Spinoza, è «l'ordine in cui la Mente può ordinare e concatenare vicendevolmente i suoi affetti».¹⁷⁰ La mente ha infatti, fintanto che non è combattuta da affetti contrari alla nostra natura, «il potere di ordinare e di concatenare le affezioni del Corpo secondo l'ordine corrispondente all'intelletto».¹⁷¹ Gli affetti contrari alla nostra natura, ovvero cattivi, sono quelli che ci impediscono di conoscere; finché non è combattuta da questi, la mente si sforza di conoscere ed ha «il potere di formare idee chiare e distinte, e di dedurle le une dalle altre»¹⁷² e quindi, di conseguenza, di concatenare le affezioni corporee secondo l'ordine corrispondente dell'intelletto – essendo l'ordine delle idee il medesimo dell'ordine delle cose, e viceversa.¹⁷³ Una volta costituito questo ordine intellettuale, nel quale sono correttamente concatenate le affezioni corporee, possiamo poi metterlo in atto «in modo da non essere facilmente colpiti da cattivi affetti»:¹⁷⁴ ciò che di meglio possiamo fare, finché non conosciamo perfettamente i nostri affetti, è allora «concepire un retto modo di vivere, ossia dei principi certi di vita, d'imprimerli nella memoria e di applicarli continuamente alle cose particolari».¹⁷⁵

«[I]l rimedio supremo contro gli affetti negativi delle passioni»¹⁷⁶ è però l'amore verso Dio, che Spinoza introduce a partire dalla seguente Proposizione: «[c]hi conosce sé e i suoi affetti in modo chiaro e distinto, ama Dio, e tanto più quanto più conosce sé e i suoi affetti».¹⁷⁷ Ogni conoscenza adeguata, e quindi anche la conoscenza adeguata dei propri affetti, comporta un sentimento di letizia. A quest'ultima va però aggiunta l'idea di Dio, come causa di tale letizia, dal momento che «la mente, conoscendo le cose in modo chiaro e distinto, sa che tutto ciò che esiste è in Dio e non può essere concepito senza Dio».¹⁷⁸ La mente, potendo conoscere adeguatamente tutte le affezioni corporee, può allora riferire queste ultime all'idea di Dio: al sentimento di letizia, proprio di ogni conoscenza adeguata, si aggiunge quindi l'idea di Dio come causa di tale letizia, e ne risulta l'amore verso Dio. Dalla conoscenza adeguata dei propri affetti

165 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 147.

166 *Ibidem*.

167 Ivi, p. 148.

168 E 5 P8, p. 593.

169 Ivi 5 P9, p. 595: «Un affetto che si riferisce a più cause diverse che la Mente considera insieme con l'affetto stesso, è meno nocivo e noi ne patiamo meno, e siamo meno affetti verso ciascuna causa, che se si trattasse d'un altro affetto ugualmente forte che si riferisca ad una sola causa o ad un numero minore di cause».

170 Ivi 5 P20 S, p. 613.

171 Ivi 5 P10, p. 597.

172 *Ibidem* P10 Dem.

173 Ivi 2 P7, p. 115: «L'ordine e la connessione delle idee si identificano con l'ordine e la connessione delle cose».

174 Ivi 5 P10 S, p. 597.

175 *Ibidem*.

176 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 149.

177 E 5 P15, p. 605.

178 F. Mignini, *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, p. 171.

risultano pertanto la conoscenza di Dio e l'amore verso Dio. Quest'ultimo è «un sentimento profondo e totalmente disinteressato»¹⁷⁹ tramite il quale l'essere umano ama Dio senza aspettarsi di essere riamato: Dio non prova infatti alcun affetto e perciò «non ama né odia nessuno».¹⁸⁰

La conoscenza e l'amore di Dio costituiscono inoltre il fondamento del terzo genere di conoscenza o scienza intuitiva, la quale, in quanto conoscenza adeguata è una conoscenza *sub specie aeternitatis*, ovvero indipendente dal tempo, che ci è pertanto accessibile solo perché la nostra stessa mente è eterna. Spinoza infatti afferma che la mente, oltre ad avere una durata finché la si considera come idea di un corpo esistente in atto,¹⁸¹ è anche eterna, in quanto eterna è l'essenza del corpo, di cui la mente implica necessariamente l'idea. L'essenza del corpo, dal momento che è determinata da Dio, «si deve necessariamente concepire mediante l'essenza stessa di Dio»,¹⁸² ed essendo quest'ultima eterna, l'idea dell'essenza del corpo è altrettanto eterna. La mente quindi da un lato è l'idea del corpo esistente in atto, e come tale ha una durata, dall'altro è l'idea dell'essenza del corpo, e poiché «l'essenza di ogni cosa esistente è eterna in quanto posta necessariamente e per natura dalla sostanza stessa»,¹⁸³ come tale è eterna. Non solo la mente, ma anche tutte le cose, sono soggette a questa doppia considerazione, come già era emerso nel primo paragrafo; Spinoza infatti scrive:

Le cose sono concepite da noi come attuali in due modi: o in quanto le concepiamo esistenti con una relazione ad un tempo e ad un luogo determinati, o in quanto le concepiamo contenute in Dio e derivanti dalla necessità della natura divina. Ora quelle che sono concepite come vere, ossia reali, in questo secondo modo, noi le concepiamo sotto la specie dell'eternità, e le loro idee implicano l'essenza eterna ed infinita di Dio.¹⁸⁴

Le cose sono quindi nel tempo, se conosciute in modo inadeguato tramite l'immaginazione,¹⁸⁵ e sono invece eterne, se conosciute adeguatamente: tramite il terzo genere di conoscenza, ovvero la «conoscenza adeguata dell'essenza delle cose»¹⁸⁶ è infatti possibile conoscere le cose singolari nella loro eternità, in quanto sono espressioni certe e determinate dell'essenza eterna della sostanza divina. La mente può quindi divenire consapevole, tramite questa conoscenza adeguata, della propria eternità, e di conseguenza conoscere di Dio: «[l]a nostra Mente in quanto conosce sé e il Corpo sotto la specie dell'eternità, ha necessariamente la conoscenza di Dio, e sa di essere in Dio e di concepire per mezzo di Dio».¹⁸⁷ Come scrive Scribano:

Quando la mente ha consapevolezza della propria eternità – e questa consapevolezza la raggiunge ogni volta che conosce *sub specie aeternitatis* –, allora la mente conosce la dimensione dell'eterno e dell'infinito, ossia conosce Dio, e sa di essere parte dell'eternità divina.¹⁸⁸

179 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 149.

180 E 5 P17 C, p. 607.

181 Ivi 5 P21, p. 615.

182 Ivi 5 P23 Dem, p. 617.

183 F. Mignini, *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, p. 176.

184 E 5 P29 S, p. 627.

185 Ivi 2 P44 S, p. 205: «noi immaginiamo anche il tempo».

186 Ivi 2 P40 S2, p. 197.

187 Ivi 5 P30, p. 627.

188 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 153.

Il terzo genere di conoscenza ci rende quindi evidente la nostra «appartenenza alla dimensione dell'eterno, ossia del divino»: ¹⁸⁹ attraverso essa conosciamo noi stessi nella nostra nostra dipendenza divina, ossia nel nostro essere modi finiti, e come tali, dipendenti da Dio. Alla conoscenza eterna di questa nostra dipendenza divina «corrisponde un'emozione eterna, l'amore intellettuale di Dio» ¹⁹⁰ – chiamato intellettuale proprio perché «è il risvolto emotivo della sola parte eterna della mente, il suo intelletto». ¹⁹¹ Il presupposto dell'amore intellettuale verso Dio (*Amor dei intellectualis*) è l'amore di Dio verso se stesso: ¹⁹² «Dio, infatti, conosce se stesso, sa che la sua stessa perfezione è causa della sua beatitudine, e quindi prova gioia accompagnata dall'idea di se stesso, quindi ama se stesso». ¹⁹³ Tramite l'amore di Dio verso se stesso, Spinoza riesce a recuperare quanto escluso nella dimensione temporale dell'amore verso Dio, ovvero l'amore di Dio verso gli esseri umani. Spinoza scrive:

L'amore intellettuale della Mente verso Dio è l'Amore stesso di Dio, col quale Dio ama se stesso, non in quanto egli è infinito, ma in quanto può essere spiegato mediante l'essenza della Mente umana, considerata sotto la specie dell'eternità; cioè l'Amore intellettuale della Mente verso Dio è una parte dell'Amore infinito col quale Dio ama se stesso. ¹⁹⁴

L'amore intellettuale verso Dio è una parte dell'amore di Dio verso di sé perché la mente umana, conoscendo adeguatamente, conosce la propria eternità, ovvero conosce se stessa come «parte della mente divina», ¹⁹⁵ e quindi, se Dio ama se stesso, ama anche «gli uomini che ne sono parte». ¹⁹⁶ Da ciò Spinoza può concludere che «l'Amore di Dio verso gli uomini e l'Amore intellettuale della Mente verso Dio sono una e medesima cosa»: ¹⁹⁷ infatti gli esseri umani amano intellettualmente Dio perché sanno di essere in Dio e Dio ama gli esseri umani perché questi non sono che sue espressioni, certe e determinate. E proprio nella conoscenza della nostra dimensione eterna, accompagnata dall'affetto dell'*Amor Dei intellectualis*, trova posto la libertà propria dell'essere umano: l'essere umano è libero nella misura in cui sa di essere in Dio ed ama intellettualmente Dio. Spinoza infatti scrive:

Da ciò conosciamo chiaramente in che cosa consista la nostra salvezza, ossia la nostra beatitudine o la nostra Libertà; cioè nell'Amore costante ed eterno verso Dio, ossia nell'Amore di Dio verso gli uomini. ¹⁹⁸

L'essere umano, conoscendo adeguatamente, diviene quindi uguale a Dio e pertanto altrettanto libero. La libertà è la beatitudine, ovvero «la stessa acquiescenza dell'animo che deriva dalla conoscenza intuitiva di Dio»: ¹⁹⁹ conoscendo intuitivamente Dio, ovvero conoscendo «come Dio conosce», ²⁰⁰ l'essere umano «si può dire libero come libero è Dio». ²⁰¹ A questa conoscenza divina accediamo grazie all'eternità della nostra mente, che è quindi condizione, oltre che

189 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 154.

190 Ivi, p.158.

191 *Ibidem*.

192 E 5 P35, p. 635: «Dio ama se stesso con un Amore intellettuale infinito».

193 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 159.

194 E 5 P36, p. 635.

195 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 159.

196 *Ibidem*.

197 E 5 P36 C, p. 637.

198 *Ibidem* P36 S.

199 Ivi 4 App cap. IV, p. 551.

200 E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, p. 160.

201 *Ibidem*.

della conoscenza adeguata, della stessa etica: virtuoso è infatti l'essere umano agente, ossia avente idee adeguate, ma si possono avere idee adeguate perché la mente è eterna e quindi, per la stessa eternità della mente, si può essere virtuosi. Essere virtuosi è dunque conoscere Dio, ovvero essere consapevoli della propria eternità, e pertanto Spinoza scrive che «la beatitudine non è il premio per la virtù, ma la virtù stessa».²⁰²

La via che abbiamo illustrato è, in conclusione, la via di *liberazione* dell'essere umano, e questa via seppure «sembra difficilissima, tuttavia essa può essere trovata»:²⁰³ l'essere umano può quindi, secondo Spinoza, essere *liberato* dalle idee inadeguate o passioni, tramite la conoscenza della propria partecipazione all'eternità della sostanza divina e l'amore intellettuale verso quest'ultima, che accompagna tale conoscenza.

202 *E 5 P42*, p. 649.

203 *Ivi*, p. 651.

2. La libertà umana nelle *Lettere* di Jacobi

2.1. Jacobi contro Spinoza: l'accusa di fatalismo

Nel 1785 F.H. Jacobi pubblica la sua opera più dibattuta, *Sulla dottrina di Spinoza, Lettere al signor Moses Mendellsohn*, nella quale si confronta col pensiero spinoziano. Questo testo filosofico è fondamentale, sia per il suo contenuto teorico sia per il ruolo che svolse nella storia della filosofia, dando avvio all'accesso dibattito, avvenuto nella Germania di fine XVIII secolo, che prese il nome di *Spinozastreit* o *Pantheismusstreit*. La pubblicazione delle *Lettere* favorì infatti la ripresa del pensiero di Spinoza, ricordata come *Spinoza-Renaissance*, alla quale seguì una «contesa sul suo cadavere»: ²⁰⁴ alcuni tra i maggiori pensatori tedeschi, tra i quali Goethe, Herder, Schleiermacher, Schelling, Hölderlin ed Hegel, ripresero tra le mani le opere di Spinoza e cercarono, alla luce dell'interpretazione datane da Jacobi, di individuare quale fosse lo *spirito* dello spinozismo. La novità dell'interpretazione jacobiana della filosofia di Spinoza consiste propriamente nel rinvenimento dello «spirito dello spinozismo» ²⁰⁵ nell'antico principio «*a nihilo nihil fit*», ²⁰⁶ «l'idea cioè che niente può nascere dal niente e niente può ritornare nel niente». ²⁰⁷ Spinoza infatti «credette che con ogni nascere nell'infinito [...] si ponga *qualcosa dal niente*» ²⁰⁸ e pertanto, come Jacobi afferma:

egli rigettò ogni passaggio dall'infinito nel finito, e in genere tutte le *causae transitoriae, secundariae* o *remotae*; e in luogo dell'*ensoph* emanante ne pose uno soltanto *immanente*; una causa del mondo intrinseca, eternamente immutabile in sé, la quale presa con tutte le sue conseguenze fosse – una e medesima cosa. ²⁰⁹

Ciò che secondo Jacobi costituisce «l'anima» ²¹⁰ del sistema spinoziano è quindi lo sviluppo rigoroso e coerente del principio «*a nihilo nihil fit*» ²¹¹ espresso nel «theorem of divine immanence», ²¹² secondo il quale non vi è separazione tra infinito e finito, e non vi è perciò creazione *ex nihilo*, perché le cose singolari non sono altro dalla sostanza divina ma sono anzi in essa come espressioni certe e determinate della sua essenza, e conseguono necessariamente dalla natura divina. La causa prima spinoziana «non può agire secondo intenzioni o cause finali», ²¹³ non ha cioè una volontà con

204 Trad. it. di N. De Domenico dell'espressione usata da Goethe nella lettera a F. H. Jacobi del 12/1/1785, p. 470 del vol. 1 di *Goethes Briefe. Textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen von Robert Mandelkow*, Hamburg, Wegner, 1962.

205 *Spinoza-Briefe*, p. 54

206 *Ibidem*.

207 M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, Bari, Laterza, 2003, p. 54.

208 *Spinoza-Briefe*, p. 54.

209 *Ibidem*.

210 Ivi, p. 89.

211 Ivi, p. 54.

212 B. Sandkaulen, *Jacobi's 'Spinoza und Antispinoza' Philosophia* OSAKA 8 2013, pp 23-36; eng. trans. by M. Erlin, *Jacobi's "Spinoza and Antispinoza"*, in *The philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi, On the Contradiction between System and Freedom*, Bloomsbury, Bloomsbury Academy, 2023, pp. 15-28, p. 20.

213 *Spinoza-Briefe*, p. 55.

cui sceglie di creare le cose, ma agisce «per le sole leggi della sua natura»²¹⁴ ed è causa di tutte le cose, perché le cose seguono necessariamente dalla natura divina. Se allora tutto ciò che è, è nella sostanza ed è conseguenza necessaria della sostanza, e in essa «non vi è un *cominciamento* o un *fine*»,²¹⁵ risultano allora negati tanto «il cominciamento di qualunque azione»²¹⁶ quanto «il sistema delle cause finali».²¹⁷ Come infatti scrive Jacobi:

Ciò che distingue la filosofia dello Spinoza da tutte le altre, ciò che ne costituisce l'anima è l'estremo rigore con cui vi è conservato e sviluppato il famoso assioma: *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*. Se egli negò il cominciamento di qualunque azione, e riguardò come la maggiore aberrazione dell'intelletto umano il sistema delle cause finali, ciò fu solo conseguenza di questo principio.²¹⁸

Dalla fedeltà spinoziana al principio «*a nihilo nihil fit*»²¹⁹ deriva quindi il rifiuto spinoziano del cominciamento dell'azione e della dottrina finalistica, e questo rifiuto comporta, secondo Jacobi, la negazione della stessa libertà umana: così si dà dunque l'accusa jacobiana di fatalismo contro Spinoza. Il fatalismo è infatti, agli occhi di Jacobi, l'esito necessario ed inevitabile della coerenza propria del sistema spinoziano, ovvero della sua rigorosa fedeltà al principio *ex nihilo nihil fit*, tramite la quale Spinoza soddisfa il suo intento di presentare «*a universal and wholly rational explanation of how the world hangs together in its totality and how human life fits into it*».²²⁰

Per comprendere i passaggi tramite i quali lo sviluppo del principio *ex nihilo nihil fit* conduce alla negazione della libertà umana, seguiamo l'argomentazione jacobiana presentata nella lettera a Hemsterhuis. In questa lettera si trovano infatti «i motivi più importanti e organici dell'interpretazione fatalistica dell'etica spinoziana»,²²¹ che Jacobi espone attraverso un dialogo fittizio tra Spinoza ed un interlocutore portavoce del pensiero jacobiano.

Questo dialogo si apre con delle considerazioni preliminari sul pensiero spinoziano. Anzitutto Jacobi fa dichiarare a Spinoza che «l'essere [...] è il fondamento di tutti gli attributi, le qualità e le facoltà»²²² e si denota col termine di sostanza, la quale è quindi la causa prima, «ciò a cui niente può essere preposto e che suppone tutto».²²³ Il pensiero è invece «un *attributo*, una *qualità* della sostanza»²²⁴ e non può quindi essere «la *causa* della sostanza»,²²⁵ «ciò che fa agire la sostanza»,²²⁶ ma è invece soltanto espressione ed effetto di quest'ultima. Proseguendo, la volontà è «posteriore al pensiero»²²⁷ ed è «un effetto di relazioni, e non può mai essere il primo principio dell'azione, una causa pura».²²⁸ La volontà è infatti, secondo Spinoza, «soltanto un certo modo del pensare»²²⁹ e quindi ogni volizione deve, per esistere ed

214 E 1 P17, p. 45.

215 *Spinoza-Briefe*, p. 55.

216 Ivi, p. 89.

217 *Ibidem*.

218 *Ibidem*.

219 Ivi, p. 54.

220 B. Sandkaulen, *Jacobi's "Spinoza and Antispinoza"*, p. 20.

221 V. Verra, *F. H. Jacobi: dall'illuminismo all'idealismo*, Torino, Edizioni di filosofia, 1963, p. 138.

222 *Spinoza-Briefe*, p. 89.

223 *Ibidem*.

224 *Ibidem*.

225 *Ibidem*.

226 *Ibidem*.

227 Ivi, p. 90.

228 *Ibidem*.

229 E 1 P32 Dem, p. 73.

operare, essere «determinata da un'altra causa, e questa a sua volta da un'altra, e così via all'infinito»:²³⁰ perciò la volontà, in virtù di questa determinazione da altro, «non può essere detta causa libera, ma soltanto necessaria o costretta».²³¹ A questo punto Jacobi interrompe l'intervento spinoziano per condurre il discorso alla questione se l'azione abbia o meno una direzione, ossia un fine, e domanda a Spinoza quale sia la sua posizione in merito. La risposta è chiara: l'azione, secondo Spinoza, non ha alcun fine; Jacobi gli fa infatti dichiarare: «ogni azione originale può avere solo se stessa per oggetto, e perciò non può aver direzione; poiché ciò che si chiama direzione, non è altro che il risultato degli effetti di certe relazioni».²³² Nonostante questo disaccordo in merito alla finalità dell'azione, i due interlocutori si vedono concordi nell'affermare che «vi è una causa, perché tutto ciò che è, [...] sia».²³³ Ma se tutto ciò che esiste, affinché esista, deve avere una causa, allora Jacobi può proseguire a dichiarare che «una direzione ha dunque un perché, una causa».²³⁴ Quest'ultima non può però essere nella direzione stessa «perché altrimenti essa sarebbe stata prima di essere»:²³⁵ se la causa del fine fosse nel fine stesso allora il fine sarebbe stato prima di essere, il che è assurdo, perciò la causa del fine deve essere esterna ad esso. La causa della direzione risulta quindi essere, come scrive Jacobi:

nell'agente e in esso ha il suo fondamento. Ora voi non potete andare di causa in causa all'infinito, perché vi è un momento fisso in cui l'agente dà la direzione: così troverete la causa prima nell'attività dell'agente, la quale è la sua facoltà di volere, o in una modificazione dell'agente. [...] perciò la direzione ha per causa prima la volontà.²³⁶

La causa della direzione si rinviene dunque nell'agente, e poiché quest'ultimo dà la direzione in un momento determinato e non si può pertanto retrocedere all'infinito nella ricerca della causa di tale direzione, quest'ultima si trova allora nell'attività dell'agente, ossia nella sua facoltà di volere. La volontà jacobiana si configura quindi come facoltà di volere, ovvero «la facoltà di poter agire sulle cose, che sono nella sua sfera. Essa ha tutte le direzioni possibili, e in ciò consiste la libertà: essa è una forza indeterminata, che costituisce la facoltà di volere, o la facoltà di poter volere».²³⁷ La facoltà di volere, ovvero «di poter agire»,²³⁸ è dunque il principio dell'azione umana, ciò che fa agire l'essere umano: l'agire umano si dà come un agire *intenzionale*, in vista cioè di un fine, che risulta (causato) dalla facoltà di volere. Da questa determinazione della facoltà di volere, si sviluppa l'aperto contrasto tra i due interlocutori. Jacobi fa dire a Spinoza che «[p]er lo stesso motivo che la causa della direzione del movimento non può essere nella direzione, perché altrimenti sarebbe stata prima di essere, anche la causa della direzione della volontà non può essere in questa direzione, perché altrimenti sarebbe stata prima di essere».²³⁹ Così come la causa del fine non può essere nel fine stesso, altrettanto la causa dell'indirizzo del volere non può essere in questo indirizzo: la volontà, così come il fine, è infatti qualcosa di

230 E 1 P32 Dem, p. 73.

231 *Ibidem*.

232 *Spinoza-Briefe*, p. 90.

233 *Ibidem*.

234 *Ibidem*.

235 *Ibidem*.

236 Ivi, pp. 90-91.

237 Ivi, p. 92.

238 *Ibidem*.

239 Ivi, p. 91.

soltanto «secondario, derivato e relativo».²⁴⁰ Concepire, come Jacobi fa, la volontà come facoltà di volere, ovvero come causa del fine, significa porre «un effetto che produce la causa»,²⁴¹ significa cioè confondere causa ed effetto e porre come causa ciò che è invece, in quanto non originario ma solo derivato, effetto. Per Spinoza dunque, come Jacobi gli fa dichiarare, non vi è «affatto una forza prima, che sia altro che la forza per cui la cosa è ciò che è, una facoltà di potere, ossia un *potere di poter* agire su ciò che è nella sfera dell'essere dotato di questo *potere di potere*»: ²⁴² «non c'è alcuna volontà assoluta o libera»,²⁴³ alcuna facoltà di volere, ma soltanto volizioni e desideri particolari. Non si può quindi attribuire alla volontà una causalità libera, poiché la volontà non è altro che «l'intelletto applicato al desiderio»,²⁴⁴ ovvero, come Jacobi fa dichiarare a Spinoza:

l'intelletto [...], mentre considera le diverse modificazioni della tendenza e del desiderio dell'individuo, che sono in ragione della composizione della sua essenza e delle sue relazioni con altri individui, decide, per quanto può vedere, della loro convenienza o disconvenienza colla natura particolare dell'individuo. Ma la sua azione, che non consiste che nell'affermare o nel negare, non determina le azioni dell'individuo.²⁴⁵

Il volere dell'essere umano, quindi, non consiste che nell'affermare o negare, mediante idee chiare e distinte, «l'accordo o il disaccordo tra la natura particolare di una cosa e i suoi rapporti con le altre».²⁴⁶

La vita etica si spiega dunque unicamente mediante lo «sforzo incessante di conservare ed accrescere la facoltà *di esistere* della natura particolare»: ²⁴⁷ l'essere umano appetisce ed agisce sulla base del *conatus* a perseverare nel suo essere, «senza bisogno di introdurre alcun arbitrario o illusorio potere o facoltà di agire». ²⁴⁸ Questo sforzo, che per l'essere umano è chiamato appetito, coincide con la natura stessa dell'essere umano; perciò l'essere umano tende a perseverare nel suo essere, non in vista di un fine, ma perché tale tendenza è la sua stessa natura: «l'individuo non cerca di conservarsi per una ragione qualunque, o per un certo fine; ma cerca di conservarsi *solo per conservarsi*, e perché è tale la sua natura, o la forza per cui esso è ciò che è». ²⁴⁹ Dal momento che l'appetito è l'essenza stessa dell'essere umano, da quest'ultima «segue necessariamente ciò che serve alla sua conservazione; e quindi l'uomo è determinato a farlo»: ²⁵⁰ l'essere umano è determinato cioè ad agire in modo conforme al proprio appetito. Jacobi fa allora affermare a Spinoza: «[i]o non agisco che *conforme* alla mia volontà, sempre che le mie azioni le corrispondono, ma non è la mia volontà, che mi fa agire». ²⁵¹ L'essere umano, secondo Spinoza, agisce se si comporta sulla base di idee adeguate, tramite le quali *afferma* una cosa come concorde alla sua natura, ossia al suo sforzo di perseverare nel suo essere, per cui quella cosa rappresenta per lui un utile: l'essere umano agisce perciò in maniera conforme alla sua volontà. Consistendo però *solo* in questo *affermare*, la

240 Spinoza-Briefe, p. 91.

241 *Ibidem*.

242 Ivi, p. 92.

243 E 2 P48, p. 213.

244 *Spinoza-Briefe*, p. 96.

245 *Ibidem*.

246 V. Verra, *F. H. Jacobi: dall'illuminismo all'idealismo*, p. 138.

247 *Spinoza-Briefe*, p. 34.

248 V. Verra, *F. H. Jacobi: dall'illuminismo all'idealismo*, p. 138.

249 *Spinoza-Briefe*, p. 96.

250 E 2 P9, p. 259.

251 *Spinoza-Briefe*, p. 95.

volontà non può pertanto configurarsi come principio dell'azione, come ciò che ci fa agire, ma è solo la «potenza efficiente»,²⁵² ossia l'estrinsecazione della necessità interna della propria natura.

Abbiamo dunque mostrato come dal sistema spinoziano risulti negata la «concezione del volere come facoltà indeterminata»,²⁵³ insieme alla finalità, che risulta dal pregiudizio della facoltà di volere.

Questo rigetto spinoziano, non impedisce però a Spinoza di conferire una certa libertà all'essere umano. Conoscendo ciò che è veramente utile, l'essere umano spinoziano conosce il bene e questa conoscenza provoca in lui un sentimento di letizia, che risulta più forte degli affetti causati dall'esterno e che può dunque muovere l'essere umano all'azione: la cupidità risulta cioè più forte delle passioni ed ha la meglio su di esse, e in questa vittoria si danno l'attività e la libertà umane. La libertà umana nel sistema spinoziano è dunque intesa, non come «una chimerica facoltà di poter volere»,²⁵⁴ bensì come «l'essenza stessa dell'uomo»,²⁵⁵ «il grado della sua potenza o della forza per cui egli è ciò che è»:²⁵⁶ l'essere umano agisce quindi *liberamente* perché «agisce solo secondo le leggi della sua essenza»,²⁵⁷ ossia *necessariamente*.

Agli occhi di Jacobi però la concezione spinoziana dell'attività umana come basata solamente sull'appetito e non su una facoltà di volere, impedisce il darsi *effettivo* dell'attività umana, e lo spinozismo risulta pertanto una forma di fatalismo.

Come messo in evidenza da Verra:

se l'intera attività dell'uomo risponde unicamente all'impulso interno alla sua natura, volto alla conservazione e all'incremento della sua esistenza, sia pure sul piano della ragione, non si potrà mai parlare di libertà e, per quanto possa sussistere un conflitto maggiore o minore di impulsi derivanti da quello fondamentale, si tratterà ancor sempre di un rapporto meccanico e mai di una decisione effettivamente libera e volontaria.²⁵⁸

Nel sistema spinoziano non si può dunque parlare di libertà, secondo Jacobi, perché l'agire umano si spiega solamente tramite il suo appetito e questo «istinto fondamentale, semplice e connesso colla ragione, fino al suo massimo svolgimento mostra puro meccanismo e nessuna libertà».²⁵⁹ L'attività spinoziana non può quindi essere libera, secondo Jacobi, perché è qualcosa di «semplicemente mediat[o], cioè affatto meccanic[o]»:²⁶⁰ l'essere umano spinoziano agisce *solo*, sulla base di un «istinto sensibile»²⁶¹ quale è l'appetito, non perché *decide liberamente* di agire. Ciò che Spinoza riconosce come libertà umana, non è allora altro che «un'apparenza di libertà».²⁶²

Negando le facoltà di conoscere e volere e la dottrina finalistica, Spinoza ha prodotto un sistema in cui vigono solo cause efficienti, in cui l'azione è ridotta a qualcosa di completamente meccanico ed il pensiero ad un mero spettatore, il

252 *Spinoza-Briefe*, p. 94.

253 V. Verra, *F. H. Jacobi: dall'illuminismo all'idealismo*, p. 139.

254 *Spinoza-Briefe*, p. 97.

255 *Ibidem*

256 *Ibidem*.

257 *Ibidem*.

258 V. Verra, *F. H. Jacobi: dall'illuminismo all'idealismo*, p. 142.

259 *Spinoza-Briefe*, p. 37.

260 *Ibidem*.

261 *Ivi*, p. 42.

262 *Ivi*, p. 37.

cui «unico ufficio è di accompagnare il meccanismo delle forze efficienti»²⁶³ e che quindi non ha alcuna «funzione nella vita etica».²⁶⁴ La spiegazione proposta dal sistema spinoziano, si riduce quindi ad affermare quanto segue:

La conversazione, che adesso facciamo, è solo un contatto dei nostri corpi; e tutto il contenuto di questa conversazione, risolto nei suoi elementi, è estensione, movimento e grado di velocità, unitamente ai loro concetti e ai concetti di questi concetti. L'inventore dell'orologio in realtà non lo inventò; vide solo il risultare di esso da forze che si sviluppano ciecamente. Così Raffaello, quando ideò la *Scuola d'Atene*; e Lessing quando compose il suo *Nathan*. Lo stesso si dica di tutte le filosofie, le arti, le forme di governo e le guerre per terra e per mare; insomma tutto il possibile.²⁶⁵

La spiegazione che Spinoza offre è pertanto una spiegazione «semplicemente naturale»²⁶⁶ della realtà, in cui le stesse azioni umane «si sviluppano secondo un rigoroso schema di rapporti meccanici»:²⁶⁷ per Spinoza la realtà è infatti concepibile «*soltanto* come un insieme di relazioni reciprocamente condizionate [...] dal quale viene programmaticamente esclusa ogni attività spontanea».²⁶⁸ Jacobi, oltre a mostrare come questa concezione della realtà, nella quale non si dà alcuna volontà libera, esuli nel fatalismo, rinvieni altresì l'errore attraverso il quale Spinoza è riuscito a formularla.

2.2. Jacobi contro Spinoza: la confusione di *Grund* e *Ursache*

Questa concezione della realtà a cui Spinoza perviene, sarebbe, secondo l'interpretazione jacobiana, frutto di un errore, ovvero della confusione del concetto empirico di causa (*Ursache*) col concetto logico di fondamento (*Grund*), e dell'utilizzo del primo come fosse il secondo. Questo errore spinoziano è illustrato da Jacobi nella settima appendice del testo che stiamo analizzando, dove si legge:

[Spinoza] confonde il concetto della *causa* col concetto del *principio*; e così si toglie a quello il suo carattere, e lo si riduce nella speculazione a *un'essenza semplicemente logica*. [...] il concetto della causa, in quanto si distingue dal concetto del principio, è un *concetto empirico*, che noi abbiamo alla coscienza della nostra causalità e della nostra passività, e che non si può derivare dal concetto semplicemente ideale del principio, come non si può risolvere in esso.²⁶⁹

Il concetto di causa è un concetto empirico che, come tale, implica il riferimento al tempo e alla successione temporale, mentre il concetto di fondamento è un concetto logico che prescinde dal tempo: quindi «[n]ella connessione logica non abbiamo tempo, nella relazione causale sì».²⁷⁰ La relazione causale è dunque un rapporto di dipendenza *reale* tra causa ed effetto, che comporta quindi anche la differenza *temporale* tra la causa e il suo effetto, per cui la causa differisce cioè *temporalmente* dal suo effetto.

263 *Spinoza-Briefe*, p. 56.

264 V. Verra, *F. H. Jacobi: dall'illuminismo all'idealismo*, p. 139.

265 *Spinoza-Briefe*, p. 56.

266 M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, p. 59.

267 V. Verra, *F. H. Jacobi: dall'illuminismo all'idealismo*, p. 139.

268 M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, p. 62.

269 *Spinoza-Briefe*, p. 219.

270 M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, p. 60.

Spinoza invece confonde i due concetti, di causa e di fondamento, e così facendo interpreta logicamente la causalità, ossia «introduce in modo surrettizio la sequenza causale-temporale nella connessione logica-intemporale»,²⁷¹ generando di conseguenza la nozione contraddittoria di «tempo eterno»,²⁷² per la quale «le cose possono formarsi senza che si formino, mutarsi senza che si mutino, essere l'una prima o dopo dell'altra senz'essere l'una prima o dopo dell'altra».²⁷³ Questa nozione paradossale risulta dalla metafisica spinoziana, nella quale «finite things have both an eternal essence and a temporal existence»:²⁷⁴ le cose finite sono concepite cioè sia come «derivanti immediatamente dalla sostanza in modo eterno e infinito»,²⁷⁵ e come tali sono eterne, sia come «derivanti l'una dall'altra in modo transitorio e finito»,²⁷⁶ e come tali sono nel tempo. L'esistenza temporale deve però, in base al principio spinoziano dell'immanenza, rientrare nell'eternità divina: «[i]f [...] nothing can either be or be conceived *outside of God*, then neither can temporal existence fall outside the sphere of divine immanence».²⁷⁷ Infatti, come scrive Sandkaulen: «a self-enclosed system of immanence cannot accommodate a forward progression of time, but must instead, figuratively speaking, bend time back into a circle».²⁷⁸ La successione temporale delle cose, ossia il loro venire ad esistere e cessare di esistere, va allora concepito «in the same way we conceive the eternal essence of things within the unity of God»:²⁷⁹ la temporalità va cioè concepita come eternità. Allora, come scrive Jacobi:

Quello che chiamiamo seguito o durata è semplice illusione; poiché, siccome *l'effetto reale* è identico colla sua causa *reale completa*, e diverso da questa secondo la rappresentazione, così il seguito e la durata, *secondo la verità*, devono essere soltanto un certo modo d'intuire il molteplice nell'infinito.²⁸⁰

Leggendo la relazione causale come relazione logica, l'effetto risulta contemporaneo alla causa, e quindi la durata non è che una mera illusione: perciò «noi immaginiamo il tempo»,²⁸¹ ma l'essenza del tempo è invece l'eternità. Dalla confusione dei concetti di causa e fondamento, «the aporia of an «eternal time» inevitably arises»,²⁸² e di conseguenza, Spinoza «non permette allora di formarsi l'idea di un cominciamento nel tempo».²⁸³ Senza cominciamento nel tempo non si può però dare nemmeno l'azione: mancando la possibilità che una cosa *cominci* nel tempo, manca altresì la possibilità che una cosa agisca, perché l'azione, per essere tale, deve avvenire nel tempo. Jacobi infatti afferma:

271 M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, p. 60.

272 *Spinoza-Briefe*, p. 221.

273 Ivi, p. 220.

274 B. Sandkaulen, *Jacobi's "Spinoza and Antispinoza"*, p. 25.

275 M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, p. 59.

276 *Ibidem*.

277 B. Sandkaulen, *Jacobi's "Spinoza and Antispinoza"*, p. 25.

278 B. Sandkaulen, *System und Zeitlichkeit. Jacobi im Streit mit Hegel und Schelling*, in *Systembegriffe um 1800–1809. Systeme in Bewegung. System der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus 4*, edito da Wilhelm G. Jacobs, Jürgen Stolzenberg e Violetta L. Waibel, Amburgo, Meiner, 2018, pp. 299-316; eng. trans. by M. Erlin, *System and Temporality: Jacobi Contra Hegel and Schelling*, in *The philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi, On the Contradiction between System and Freedom*, Bloomsbury, Bloomsbury Academy, 2023, pp. 203-214, p. 206.

279 B. Sandkaulen, *Jacobi's "Spinoza and Antispinoza"*, p. 25.

280 *Spinoza-Briefe*, pp. 55-56.

281 *E 2 P44 S*, p. 205.

282 B. Sandkaulen, *Jacobi's "Spinoza and Antispinoza"*, p. 25.

283 M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, p. 60.

Se *non* si dimentica la differenza essenziale dei due concetti, si resta indispensabilmente nel tempo col concetto della causa, mediante il quale vien posto necessariamente il concetto di un'azione; poiché un'azione, che non avvenga nel tempo, è una non-cosa.²⁸⁴

Vi è dunque un legame tra il concetto di causa, il tempo e l'azione. Il rapporto causale è il rapporto *reale* che prevede la differenza *temporale* tra causa ed effetto e l'azione è tale solo se si dà nel tempo, ed è dalla coscienza del nostro *poter* agire, ossia del nostro *poter* produrre effetti nel mondo, che deriviamo il concetto di causa. La causalità è infatti un concetto *esperienziale*, ossia il «concetto empirico, che noi abbiamo alla coscienza della nostra causalità e della nostra passività»:²⁸⁵ la causalità è cioè un concetto che conosciamo non mediante concetti, bensì «in the experience of our intentional – thereby temporal – action».²⁸⁶ La causalità è quindi «a *concept of experience*»,²⁸⁷ «that originates in the consciousness we have of our *actions*»:²⁸⁸ infatti, come scrive Sandkaulen, «[w]e experience ourselves as agents, as acting persons who causally produce an act—an effect—in the world».²⁸⁹ Deriviamo quindi il concetto di causa dal nostro stesso agire: nel nostro stesso causare degli effetti nel mondo, prendiamo coscienza del concetto di causa. L'agire è dunque un agire *nel tempo*. Mentre Spinoza, confondendo i concetti di causa ed effetto, afferma la contemporaneità della causa prima con le cose finite che ne sono effetti e nega così che vi sia un cominciamento nel tempo, dal momento che il tempo non è che un «tempo eterno».²⁹⁰

La confusione della causalità col fondamento è alla base dell'intero sistema spinoziano e si rinviene nella stessa causalità immanente, ovvero nella configurazione della sostanza divina sia come il *fondamento* da cui le cose necessariamente *conseguono*, sia come ciò cui è attribuita una *causalità* ed un'azione: «[t]he divine substance is the ground from which everything follows (*sequi*); at the same time, God also figures as a cause and action is ascribed to him (*agere*)».²⁹¹ Tramite questo errore, e *solo* tramite questo errore, Spinoza riesce però a sviluppare una spiegazione che sia completamente razionale, senza che questa si riduca ad «a work of pure logic devoid of any reference to reality».²⁹² Dal momento che la realtà è temporalmente costituita e la spiegazione razionale utilizza il principio logico di fondamento (che è in-temporale), allora, come scrive Sandkaulen:

The only way for the *Ethics* to have the onto-logical import Spinoza ascribes to it, the only way it can be both completely rational in its argumentation and simultaneously engage with reality, is for Spinoza to construct his monism around the conflation of these two categories.²⁹³

284 *Spinoza-Briefe*, p. 54-55.

285 *Ivi*, p. 219.

286 B. Sandkaulen, eng. trans. by J. Carew, *Jacobi and Spinoza*, in *Friedrich Heinrich Jacobi and the Ends of the Enlightenment*, a cura di Alexander J. B. Hampton, Cambridge, Cambridge University Press, 2023, pp. 34-48, p. 47.

287 B. Sandkaulen, *Jacobi's "Spinoza and Antispinoza"*, p. 25.

288 *Ibidem*.

289 B. Sandkaulen, *Jacobi's "Spinoza and Antispinoza"*, p. 25.

290 *Spinoza-Briefe*, p. 221.

291 B. Sandkaulen, *Jacobi's "Spinoza and Antispinoza"*, p. 26.

292 *Ibidem*.

293 *Ibidem*.

Sulla base di questo errore spinoziano giace quindi tanto il successo, quanto il fallimento, del sistema spinoziano: il successo dell'elaborazione di un sistema in cui vige la massima coerenza interna, il fallimento nell'esito fatalista che questa stessa coerenza comporta.

2.3. Dal fatalismo contro il fatalismo: l'esigenza del 'salto mortale'

L'esito fatalista, a cui il sistema spinoziano inevitabilmente conduce, spinge Jacobi all'esigenza di uscire da esso: dato che lo spinozismo conduce inevitabilmente alla negazione della libertà umana, si deve perciò concludere *contro* di esso.

Nel sistema di Spinoza, grazie alla rigorosa fedeltà al principio «*a nihilo nihil fit*»,²⁹⁴ vige però la massima coerenza razionale. Di conseguenza, la contestazione da parte di Jacobi dello spinozismo non può avvenire mediante i principi della razionalità. L'uscita dallo spinozismo non avviene allora mediante una *confutazione*, sollevando cioè «rational, purely logical objections»,²⁹⁵ bensì attraverso una *contraddizione*.²⁹⁶ Sebbene il sistema spinoziano risulti inconfutabile dal punto di vista logico-razionale e su questo fronte sia pertanto inattaccabile, si possono tuttavia sollevare delle obiezioni contro di esso «in the form of a *practical contradiction*»,²⁹⁷ ovvero obiezioni che sono «not purely intellectual or theoretical in nature but have their source in the *praxis of the lifeworld*». ²⁹⁸ Ciò che Jacobi mostra è dunque che il sistema spinoziano, pur essendo inconfutabile sul piano logico, risulta altresì inaccettabile sul versante pratico, reale. Il rifiuto spinoziano delle cause finali e del cominciamento dell'azione, è infatti, benché razionalmente valido, contraddetto dalla vita pratica dell'essere umano; detto altrimenti, «the exclusion of *causa finalis*, along with the paradoxical alienation of time, is systematically inevitable but, from a factual point of view, unacceptable». ²⁹⁹ Abbiamo infatti già sottolineato come il bisogno spinoziano di fornire una spiegazione totalmente razionale, debba altresì comportare la negazione delle cause finali e del cominciamento dell'azione, e come cioè «Spinoza's denial of intentional action is indeed the logical consequence of his commitment to a thoroughly rational system of explanation»,³⁰⁰ eppure questa posizione spinoziana è inaccettabile, perché implica il fatalismo. Dal momento quindi che lo spinozismo «rappresenta una forma coerente e sistematica di fatalismo»³⁰¹ dobbiamo allora concludere *direttamente* contro di esso, come leggiamo dalle parole dello stesso Jacobi:

io dal fatalismo concludo immediatamente contro il fatalismo e tutto ciò che vi è connesso. Se vi sono soltanto cause efficienti e nessuna causa finale, nella natura la facoltà pensante è solo spettatrice; suo unico ufficio è di accompagnare il meccanismo delle forze efficienti. [...] Ora se alcuno può ammettere questo, io non ne so confutare l'opinione. Ma chi non lo può ammettere dev'essere agli antipodi dello Spinoza.³⁰²

294 *Spinoza-Briefe*, p. 54

295 B. Sandkaulen, *Jacobi's "Spinoza and Antispinoza"*, p. 22.

296 Questa distinzione tra *Widerlegung* e *Widerspruch* si ritrova in B. Sandkaulen, *Jacobi's "Spinoza and Antispinoza"*, p. 22.

297 B. Sandkaulen, *Jacobi's "Spinoza and Antispinoza"*, p. 23.

298 Ivi, p. 21.

299 B. Sandkaulen, B. Sandkaulen, eng. trans. by J. Carew, *Jacobi and Spinoza*, in *Friedrich Heinrich Jacobi and the Ends of the Enlightenment*, a cura di Alexander J. B. Hampton, Cambridge, Cambridge University Press, 2023, pp. 34-48, p. 47.

300 B. Sandkaulen, *Jacobi's "Spinoza and Antispinoza"*, p. 22.

301 V. Verra, *F. H. Jacobi: dall'illuminismo all'idealismo*, p. 138.

302 *Spinoza-Briefe*, p. 56.

Jacobi conclude quindi *immediatamente* dal fatalismo contro il fatalismo, e questo passaggio immediato è ciò che Jacobi denota come «salto mortale». ³⁰³ Questo salto è «essentially *practical* in nature», ³⁰⁴ ossia è un'azione, o meglio, *l'unica* azione che Jacobi può compiere per uscire dallo spinozismo; infatti, «[i]t is necessary to take a *leap* because it is impossible to argue logically against a consistently rational system». ³⁰⁵

Trattandosi però solo di una contraddizione pratica, per cui dello spinozismo non viene minata l'inconfutabilità teorica, l'obiezione jacobiana viene ad essere in ultima analisi una *decisione* tra due possibilità, lo spinozismo o l'anti-spinozismo, e la decisione è la seguente:

Either one stands with Spinoza and embraces the system together with all it implies. *Or* one embraces the reality of volitional freedom and enacts this contradiction in the very leap that propels one out of the system and onto the side of "Antispinoza". ³⁰⁶

Entweder folgen wir unserem Bedürfnis nach einer kohärenten Erklärung des Gesamtzusammenhanges der Welt und müssen dann die Freiheit dem Determinismus der Notwendigkeit opfern. Oder wir votieren für unsere lebensweltliche Überzeugung, als irreduzibel individuelle Personen die freien Urheber unserer Handlungen zu sein, und müssen dann eine «Grenze» lückenlos rationaler Erklärung akzeptieren. ³⁰⁷

Possiamo allora o porci dal lato di Spinoza, e riconoscere il bisogno di fornire una spiegazione totalmente razionale della realtà, sacrificando però così la nostra libertà, oppure porci contro Spinoza, come fa Jacobi, e riconoscere noi stessi come liberi autori del nostro agire, accettando che vi sia un *limite* alla spiegazione completamente razionale – ossia che vi sia qualcosa che non può essere dimostrato, ma che tuttavia *esperiamo* nel nostro stesso agire pratico: la libertà. Cerchiamo allora di comprendere come si configuri il concetto di libertà umana nel pensiero jacobiano, prendendo in considerazione in particolare la porzione di testo intitolata *Proposizioni sulla libertà dell'uomo*, nella quale Jacobi espone per l'appunto «i punti fondamentali di una filosofia della libertà». ³⁰⁸

2.4. La filosofia della libertà

Jacobi bestimmt den Begriff der Freiheit handlungstheoretisch: Diejenige Handlung ist eine freie Handlung, die 'alleinthätig' geschieht. Eine Handlung geschieht alleintätig, wenn der Handelnde ihr alleiniger Urheber ist und sich auch so versteht. Wer sich selber als Urheber oder, was dasselbe meint, als Subjekt einer Handlung versteht, schreibt sich das Vermögen der Freiheit zu. ³⁰⁹

Il concetto di libertà jacobiano è determinato in termini di teoria dell'azione: l'agire libero è un agire spontaneo, che avviene cioè esclusivamente in virtù di sé. Un'azione può essere spontanea se chi la compie è e si considera l'autore unico di tale azione, e considerandosi come tale, si attribuisce la capacità della libertà. La libertà viene infatti definita da Jacobi

303 Spinoza-Briefe, p. 56.

304 B. Sandkaulen, *Jacobi's "Spinoza and Antispinoza"*, p. 22.

305 *Ibidem*.

306 B. Sandkaulen, *Jacobi's "Spinoza and Antispinoza"*, p. 23.

307 B. Sandkaulen, *Der Himmel im Vestande. Spinoza und die Konsequenz des Denkens*, in *Zeitschrift für Ideengeschichte* Heft V/1, 2011, pp.15-28. p. 21.

308 M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, p. 63.

309 J. Stolzenberg, *Freiheit*, in B. Sandkaulen, S. Schick u. O. Koch (Hg.), *Jacobi-Wörterbuch Online*, p. 1.

come «*l'attività spontanea pura*»,³¹⁰ ossia l'attività di cui l'essere umano può chiamarsi soggetto, che risulta cioè da lui stesso, o meglio da una sua *decisione*.

«Alleintätig in sich zu handeln, meint dann, selbsttätig Begriffe von Zwecken zu bilden und davon ein Bewusstsein zu haben»:³¹¹ agire da soli in se stessi significa allora agire *intenzionalmente*, formandosi autonomamente concetti di scopi, di cui si ha consapevolezza, e muoversi sulla base di essi. Agire liberamente significa quindi agire mediante una facoltà di volere, ossia della «facoltà di poter agire sulle cose, che sono nella sua sfera»,³¹² per cui in noi ci proponiamo dei fini e poi agiamo nel mondo per vedere tali fini raggiunti. L'agire intenzionale è dunque un agire in vista di un *fine* e che avviene *nel tempo*: *prima* ci si propone un fine e *poi* ci si muove verso di esso; perciò l'azione risulta la realizzazione di ciò che si è concepito come scopo, e tramite essa, per poter realizzare ciò che ci siamo proposti come scopo, produciamo degli effetti del mondo di cui siamo causa – e prendiamo così coscienza del concetto empirico di causalità, mediante il nostro stesso agire pratico.

«Wer sich selber als Subjekt seiner durch Zweckbegriffe bestimmten Handlungen versteht, verbindet damit das Bewusstsein, dass er darin nicht dem kausalen Mechanismus der Natur unterworfen ist»:³¹³ l'essere umano che riconosce di essere il soggetto del suo agire, riconosce altresì di non essere soggetto al meccanismo causale della natura, ma di potersi anzi opporre ad esso. La libertà può infatti dirsi tale «in quanto si può opporre al meccanismo [...] e lo può superare»,³¹⁴ ed è pertanto «*l'indipendenza della VOLONTÀ dall'APPETITO*». ³¹⁵ L'agire umano, in quanto è un agire spontaneo, non è costretto a seguire l'appetito e a ricercare ciò che ad esso è conforme (l'utile), ma può anzi svincolarsi da esso e darsi da sé il proprio fine, e in questa sua possibilità di opporsi al meccanismo, l'agire umano si dice libero.

L'essere umano spinoziano, connotato unicamente dal conatus, è invece determinato ad agire in conformità ad esso, ovvero allo sforzo di perseverare nell'esistenza, dal momento che da questo sforzo (che è l'essenza stessa dell'essere umano) «segue necessariamente ciò che serve alla sua conservazione; e quindi l'uomo è determinato a farlo»:³¹⁶ l'essere umano non opera alcuna decisione, poiché non ha alcuna facoltà di volere, ma può solo affermare una cosa come concorde al proprio appetito e quindi desiderarla ed agire verso di essa, e dirsi in questo modo libero. Così inteso l'essere umano risulta però solo un essere passivo, agli occhi di Jacobi. Quindi Spinoza, invece che conferire attività e libertà all'essere umano, lo avrebbe ridotto unicamente alla schiavitù.

Nel sistema spinoziano l'essere umano non è «un essere persistente per sé solo»³¹⁷ ma è un essere esistente in quanto coesiste con le altre cose finite, e pertanto non può essere del tutto indipendente. Per Jacobi però, seppure non può essere *del tutto indipendente* dalle altre cose finite, l'essere umano non può però nemmeno essere *del tutto dipendente* da

310 *Spinoza-Briefe*, p. 38.

311 J. Stolzenberg, *Freiheit*, p. 1.

312 *Spinoza-Briefe*, p. 92.

313 J. Stolzenberg, *Freiheit*, p. 1.

314 *Spinoza-Briefe*, p. 38.

315 *Ibidem*.

316 *E 3 P9 S*, p. 259.

317 *Spinoza-Briefe*, p. 37.

esse, come invece risulta dal sistema spinoziano, poiché se l'essere umano esistesse solo nel suo coesistere con le altre cose finite, e fosse pertanto un essere del tutto dipendente, allora «dovrebbe essere *completamente* passivo, ma in realtà non può essere *veramente* tale». ³¹⁸ Quindi la relazione di dipendenza reciproca «non si può spiegare nel suo esserci se alla base di questo stesso esserci non esiste un'attività spontanea pura»: ³¹⁹ cioè, al «meccanismo [...] deve necessariamente essergli di fondamento dovunque un'attività spontanea pura», ³²⁰ ossia la libertà.

La natura umana è dunque spiegata da Jacobi come costituita da una «tendenza *duplice*»: ³²¹ c'è l'appetito ma c'è anche la libertà; c'è la soggezione alle «leggi meccaniche», ³²² per cui «ogni azione è in parte l'azione di un altro», ³²³ ma c'è altresì la possibilità di riconoscersi come autori del proprio agire, per cui l'azione si dà a partire da una propria decisione. La libertà «esclude la mediazione, ed è impossibile, che noi conosciamo chiaramente in qualche modo l'interno di essa»; ³²⁴ di conseguenza, prosegue Jacobi, «[n]on può essere conosciuta la *possibilità* dell'attività spontanea assoluta, ma bensì la sua *realtà*, che si manifesta immediatamente nella coscienza e mediante il fatto». ³²⁵ La libertà non può quindi essere conosciuta in maniera razionale, logica, ma si dà invece come *fatto*, ossia «non si dimostra, non si spiega razionalmente ma si auto-attesta. Essa si di-mostra mediante il suo fatto, ovvero si impone inequivocabilmente alla coscienza.» ³²⁶ La libertà non può essere spiegata razionalmente, ma essa si *rivela* nel nostro vivere pratico: possiamo cioè affermare la libertà solo in termini di una conoscenza *immediata*, perché ci *sentiamo* liberi.

Jacobi allora, tramite il «salto mortale», ³²⁷ ci mostra sia che il razionalismo, di cui lo spinozismo è la più esemplare espressione, non può che negare la libertà, sia che a fondamento della conoscenza razionale stessa si trova la libertà come fatto. Comprendiamo a questo punto l'affermazione jacobiana: «ogni via della dimostrazione riesce al fatalismo». ³²⁸ Ogni spiegazione che vuole essere del tutto razionale, non può che negare l'agire intenzionale (finalistico e temporale) dell'essere umano, ossia la libertà umana. Inoltre, prosegue Jacobi: «ogni dimostrazione suppone qualcosa di già dimostrato, il cui principio è la *rivelazione*». ³²⁹ A fondamento della conoscenza razionale, mediata, c'è qualcosa di immediato, che va supposto affinché si possa dare la stessa conoscenza razionale: a fondamento della conoscenza razionale c'è quindi la libertà. Pertanto, come scrive Verra:

La polemica antirazionalista di Jacobi non porta cioè soltanto a escludere che la ragione discorsiva, in quanto tale, possa essere un fondamento adeguato dell'azione morale, della libertà, ma anche e soprattutto a escludere che della libertà sia possibile una conoscenza dimostrativa, mediata e a

318 M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, p. 65.

319 *Ibidem*.

320 Spinoza-Briefe, p. 38.

321 Ivi, p. 42.

322 Ivi, p. 38.

323 *Ibidem*.

324 *Ibidem*.

325 *Ibidem*.

326 M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, p. 66.

327 *Spinoza-Briefe*, p. 56.

328 Ivi, p. 129.

329 *Spinoza-Briefe*, p. 130.

rivendicarne invece una consapevolezza diversa, costituita dalla sua stessa presenza immediata nella coscienza.³³⁰

330 V. Verra, *F. H. Jacobi : dall'illuminismo all'idealismo*, p. 147.

Conclusione

Ripercorriamo quanto raggiunto nel presente lavoro.

Nel primo capitolo abbiamo considerato la concezione spinoziana della libertà esposta nell'*Etica* e abbiamo compreso *cosa* sia per Spinoza la libertà, e di conseguenza, *quale* libertà sia per Spinoza concessa all'essere umano.

Spinoza intende la libertà, non come indifferenza del volere, bensì come *necessità*. L'essere umano crede di essere libero nelle sue scelte, perché vede unicamente le proprie volizioni e i propri dei desideri, ma non conosce la causa di tali volizioni e desideri. L'essere umano appetisce sulla base del suo appetito, il quale è configurato da Spinoza come il *conatus* a persistere nel proprio essere, a continuare ad esistere. Questo appetito non è una facoltà di cui l'essere umano dispone, ma è la stessa natura umana: da questa segue quindi *necessariamente* ciò che serve alla conservazione di sé e che l'essere umano è *determinato* a fare. L'essere umano è cioè *determinato* a comportarsi in conformità a questo appetito, è *costretto* a ricercare, attraverso la guida dei concetti chiari e distinti della ragione, ciò che è veramente utile per lui, ossia ciò che è conforme al suo appetito e ne accresce la potenza d'agire, e a muoversi verso questo utile. Viene così determinata l'attività e la libertà spinoziana: l'essere umano può dirsi *libero* se agisce per le sole leggi della sua natura, ossia *necessariamente*.

La libertà che Spinoza conferisce all'essere umano e di cui tratta nell'*Etica* è allora, come scrive Nadler, «la libertà interiore che consiste nello *scegliere* di fare ciò che un essere umano *sa* essere bene e nel proprio interesse». ³³¹ Ciò che invece Jacobi mette in evidenza è che ad essere del tutto escluso dal sistema di Spinoza è propriamente la possibilità, per l'essere umano, di operare una *scelta*: l'essere umano non sceglie di agire, ma è determinato ad agire. La volontà spinoziana consiste infatti solo nell'affermare o negare il proprio accordo o disaccordo con le altre cose finite, non nell'operare un'effettiva decisione.

La negazione spinoziana della facoltà di volere e la riduzione dell'attività umana ad azione meccanica, basata solo sul principio del *conatus*, comporta, secondo Jacobi, l'esito fatalista della filosofia di Spinoza, in quanto è negata l'*effettiva* attività umana, come attività spontanea: la libertà.

Jacobi intende infatti la libertà non come necessità ma come attività spontanea. L'essere umano agisce *liberamente* perché agisce in virtù di sé, ossia in maniera *spontanea*, non necessaria: non si è cioè determinati ad agire, ma si sceglie di farlo. Tramite la facoltà di volere ci si pone un fine e *poi* si agisce in vista di esso, nel tentativo di realizzare la propria *intenzione*. L'agire umano è un agire intenzionale, ossia finalistico e temporale.

Nel sistema spinoziano sono invece negate tanto le cause finali, insieme alla volontà libera, quanto il cominciamento dell'azione. Questo rifiuto è la conseguenza del principio «*a nihilo nihil fit*» ³³² che si trova espresso nel teorema spinoziano della causalità immanente, secondo il quale le cose finite sono nella sostanza e sono causate dalla sostanza, e conseguono pertanto necessariamente dalla sostanza. Conseguendo necessariamente dalla sostanza, le cose finite

³³¹ S. Nadler, *Spinoza sulla vita e sulla morte. Una guida filosofica*, p. 194.

³³² *Spinoza-Briefe*, p. 54.

esistono dunque necessariamente: il sistema spinoziano si afferma dunque come sistema deterministico in cui non vi è nulla di contingente, ma tutto è necessario, perché determinato dalla sostanza divina ad esistere ed agire.

Lo stesso agire dell'essere umano risulta pertanto *determinato*, ossia può avvenire solo in virtù di una volontà intesa come potenza efficiente e non di una facoltà di volere costituita da una forza *indeterminata*, che si può cioè muovere in tutte le direzioni possibili, e che come tale violerebbe il determinismo spinoziano.

Nel sistema di Spinoza è negato altresì ogni cominciamento dell'azione, come ogni cominciamento nel tempo, perché il tempo stesso, spiega Jacobi, è concepito da Spinoza come un paradossale tempo eterno: la temporalità è cioè concepita come eterna nella sua essenza. Jacobi riconosce, inoltre, ciò che ha permesso a Spinoza di produrre una tale nozione aporetica nella confusione del concetto di causa con quello di fondamento. Questo errore si trova nella stessa concezione della causalità immanente della sostanza divina: la causalità è un concetto empirico, che prevede la differenza temporale tra i due termini di causa ed effetto, mentre Spinoza parla della causalità divina come fosse logica, ossia in-temporale. Per Spinoza le cose non sono create da Dio, ma conseguono necessariamente da esso, cioè dipendono da esso senza però essere successive temporalmente ad esso. Secondo Jacobi allora, Spinoza interpreta l'essere causa di Dio nei termini di dipendenza logica delle cose da Dio, mentre la causalità è un concetto reale, che si attinge dall'esperienza stessa del nostro causare effetti nel mondo. Così invece l'essere umano è agente nella misura in cui è causa adeguata, ossia se possiede idee adeguate (che sono eterne) e si comporta sulla base di esse, così che l'effetto dipende esclusivamente da lui, ma non gli è realmente successivo – poiché il tempo non è che l'eternità conosciuta in maniera inadeguata. Nel sistema spinoziano non si dà *realmente* il tempo, e pertanto, essendo l'azione un dare inizio ad un evento, non si dà *realmente* nemmeno l'azione.

La confusione spinoziana dei concetti di causa e fondamento, sottolinea Jacobi, è ciò tramite cui Spinoza ha potuto costruire un sistema nel quale vige la massima coerenza razionale e che insieme si riferisce al reale. L'obbiettivo spinoziano è infatti la spiegazione completamente razionale del reale, ma essendo il reale temporalmente costituito, questo obbiettivo può essere soddisfatto solo tramite la confusione dei due concetti di causa e fondamento. Questa stessa confusione, mediante cui si offre la coerenza sistematica spinoziana, ha però anche comportato la negazione dell'azione e della libertà, da cui risulta l'accusa jacobiana di fatalismo nei confronti del sistema deterministico di Spinoza. È quindi lo stesso approccio *esclusivamente* razionalista di Spinoza, a costringerlo a negare ciò che, come la libertà e le cause finali, non è soggetto ad una spiegazione razionale: la libertà si dà infatti nell'esperienza pratica, nel nostro *sentimento* di essa, e non si può «soggiogare colla metafisica pura».³³³ Noi siamo liberi perché ci *sentiamo* tali, perché *esperiamo* la nostra capacità di essere autori del nostro stesso agire e causare effetti nel mondo: perché il nostro agire si presenta *immediatamente* come un agire intenzionale.

La critica nei confronti di Spinoza è dunque, in realtà, una critica nei confronti del razionalismo, di cui Jacobi rivela il *limite*: c'è qualcosa di presupposto che non può essere spiegato, ma si deve ammettere in quanto è sentito, perché cioè l'esperienza ce lo attesta.

333 *Spinoza-Briefe*, p. 100.

Se l'approccio filosofico spinoziano è esclusivamente *razionale*, quello jacobiano è invece *esperienziale*: a fondamento della filosofia della libertà di Jacobi vige l'esperienza dell'agire pratico, e il sentimento della libertà.

Sebbene sia Spinoza che Jacobi considerino la libertà come il tema centrale della filosofia, Spinoza in realtà sottomette la libertà umana alla razionalità, e così facendo finisce per negarla, mentre Jacobi, riconoscendone la natura fattuale, riesce ad affermarla. Per appoggiare la posizione di Jacobi bisogna però ritenere la nostra stessa libertà come irrinunciabile e riconoscerla come il dato primo della conoscenza razionale stessa, perciò Jacobi afferma:

ciascuno a cui il sentimento della libertà non fa come a me violenza, non può essere da me persuaso.³³⁴

334 *Spinoza-Briefe*, p. 7.

Bibliografia

Letteratura primaria

F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, in *Werke*. Gesamtausgabe, Bd. 1.1: Schriften zum Spinozastreit, I.-M. Piske (cur.), Amburgo, Meiner, 1998; trad. it. *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, a cura di F. Capra, Bari, Laterza, 1914, rivista da V. Verra, Bari, Laterza, 1969.

B. Spinoza, *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*, in *Opera*, in Auftrag der Heidelberg Akademie des Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925, 4 voll.; trad. it. di G. Durante, *Etica*, a cura di G. Gentile e G. Radetti, Milano, Bompiani, 2007.

B. Spinoza, *Ep.*, in *Opera*, in Auftrag der Heidelberg Akademie des Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925, 4 voll.; trad. it. *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Milano, SE, 2016.

Letteratura secondaria

Spinoza

H. E. Allison, *An introduction to the philosophy of Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022.

J. Bennett, *A study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing, 1984.

D. Garrett, 'A free man always acts honestly, not deceptively': freedom and the good in Spinoza's Ethics, in *Spinoza: issues and directions*, a cura di E. Curley and P. Moreau, Leida, Brill, 1990, pp. 221-238.

D. Garrett, *Spinoza's ethical theory*, in *The Cambridge companion to Spinoza*, a cura di D. Garrett, Cambridge, Cambridge University Press, 2022, pp. 282-308.

M. J. Kisner, *Spinoza on human freedom: reason, autonomy and the good life theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Bari, Laterza, 2006.

F. Mignini, *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci editore, 1995.

S. Nadler, *Think least of death. Spinoza on how to live and how to die*, Princeton, Princeton University Press, 2020; trad. it. di L. Giaccone, *Spinoza sulla vita e sulla morte. Una guida filosofica*, Torino, Einaudi, 2021.

A. Sangiacomo, *Homo liber. Verso una morale spinoziana*, Milano, Mimesis Collana spinoziana, 2011.

A. Sangiacomo, *La libera necessità. Note sul compatibilismo di Spinoza*, «Filosofia Politica», XXV (1), 2011, pp. 85-106.

E. Scribano, *Guida alla lettura dell'«Etica» di Spinoza*, Bari, Laterza, 2008.

Jacobi

M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, Bari, Laterza, 2003.

M.M. Olivetti, *Da Leibniz a Bayle: alle radici degli Spinozabriefe*, "Archivio di filosofia", XLVI (1), 1978, pp.147–199.

B. Sandkaulen, *Der Himmel im Verstande. Spinoza und die Konsequenz des Denkens*, in *Zeitschrift für Ideengeschichte* Heft V/1, 2011, pp.15-28.

B. Sandkaulen, eng. trans. by J. Carew, *Jacobi and Spinoza*, in *Friedrich Heinrich Jacobi and the Ends of the Enlightenment*, a cura di A. Hampton, Cambridge, Cambridge University Press, 2023, pp. 34-48.

B. Sandkaulen, *Jacobi's 'Spinoza und Antispinoza' Philosophia* OSAKA 8 2013, pp 23-36; eng. trans. by M. Erlin, *Jacobi's "Spinoza and Antispinoza"*, in *The philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi, On the Contradiction between System and Freedom*, Bloomsbury, Bloomsbury Academy, 2023, pp. 15-28.

B. Sandkaulen, *System und Zeitlichkeit. Jacobi im Streit mit Hegel und Schelling*, in *Systembegriffe um 1800–1809. Systeme in Bewegung. System der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus* 4, edito da W. Jacobs, J. Stolzenberg e V. Waibel, Amburgo, Meiner, 2018, pp. 299–316; eng. trans. by M. Erlin, *System and Temporality: Jacobi Contra Hegel and Schelling*, in *The philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi, On the Contradiction between System and Freedom*, Bloomsbury, Bloomsbury Academy, 2023, pp. 203-214.

B. Sandkaulen, *Zwischen Spinoza und Kant: Jacobi über die Freiheit der Person*, in *Freiheit nach Kant: Tradition – Rezeption – Transformation – Aktualität*, edito da S. Josifović and J. Noller, Leida, Brill, 2018, pp. 208-233; eng. trans. by M. Erlin, *Between Spinoza and Kant: Jacobi on Freedom and Persons*, in *The philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi, On the Contradiction between System and Freedom*, Bloomsbury, Bloomsbury Academy, 2023, pp. 61-74.

J. Stolzenberg, *Freiheit*, in B. Sandkaulen, S. Schick u. O. Koch (Hg.), *Jacobi-Wörterbuch Online*.

V. Verra, *F. H. Jacobi: dall'illuminismo all'idealismo*, Torino, Edizioni di filosofia, 1963.

Opere citate

Goethes Briefe. Textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen von Robert Mandelkow, Amburgo, Wegner, 1962, voll. 1-4.