

Università degli Studi di Padova

FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA

Tesi di laurea specialistica in Filosofia

**PRESUPPOSTI SISTEMATICI E SENSO
DELL'ETICA SPINOZIANA**

Relatore:

Chiar.mo Prof. FRANCO BIASUTTI

Laureando:

LUCA BALLOTTA

n. matr. 529510

ANNO ACCADEMICO 2006-2007

INDICE

ELENCO DELLE SIGLE	5
PREMESSA	7
I. PRESUPPOSTI SISTEMATICI	9
1. <i>Sulla riconducibilità dell'etica spinoziana ai principali modelli di etica filosofica: posizione del problema</i>	9
1.1 <i>Aspetti dei modelli teleologico aristotelico e deontologico kantiano</i>	10
2. <i>Premesse metodologiche ed ontologiche</i>	14
2.1 <i>La finalità pratica del sapere</i>	14
2.2 <i>“Strategia definitoria” e cosa libera</i>	15
2.3 <i>Libertà di Dio e contingenza</i>	18
2.4 <i>Sulla libertà dell'uomo</i>	19
3. <i>Aspetti dell'antropologia spinoziana</i>	20
3.1 <i>Sull'essenza dell'uomo</i>	20
3.2 <i>Sulla teoria dell'idea</i>	23
3.3 <i>Conoscenza adeguata e inadeguata</i>	27
3.4 <i>Sulla vita affettiva dell'uomo</i>	31
3.5 <i>Considerazioni conclusive sulla libertà dell'uomo</i>	38
II. SU FORMA E CONTENUTO DELL'ETICA SPINOZIANA	46
1. <i>Aspetti della metaetica spinoziana</i>	46
1.1 <i>Perfetto e imperfetto</i>	46
1.2 <i>Bene e male e ruolo del modello</i>	48
1.3 <i>Sulla definizione di virtù</i>	52
2. <i>Interpretazioni a confronto</i>	53
2.1 <i>Sul naturalismo</i>	53
2.2 <i>Sul cognitivismo</i>	60
2.3 <i>Considerazioni sulla normatività dei termini etici spinoziani</i>	62
3. <i>L'exemplar naturæ humanæ</i>	65
4. <i>Sulle prescrizioni della ragione</i>	69
4.1 <i>Natura descrittiva delle prescrizioni</i>	74
5. <i>Tecniche di liberazione</i>	78

III. SUL SENSO DELL'ETICA SPINOZIANA	82
1. <i>Riproposizione del problema del senso</i>	82
2. <i>Etica e determinismo</i>	82
2.1 <i>Considerazioni preliminari</i>	82
2.2 <i>Il caso spinoziano</i>	83
2.3 <i>Sull'effettiva realizzabilità dello sviluppo morale</i>	85
2.4 <i>Responsabilità e valutazioni morali</i>	86
2.5 <i>Etica in termini di salute</i>	89
2.6 <i>Interpretazioni critiche</i>	90
3. <i>Specificazioni metodologiche</i>	95
4. <i>Considerazione adeguata: etica spinoziana come etologia e non significatività della domanda sul senso</i>	96
5. <i>Considerazione inadeguata: etica spinoziana come teleologia</i>	100
6. <i>Conclusioni sulla riconducibilità dell'etica spinoziana ai principali modelli di etica filosofica</i>	105
6.1 <i>Conclusioni in riferimento ad Aristotele</i>	107
6.2 <i>Conclusioni in riferimento a Kant</i>	110
CONCLUSIONE	114
BIBLIOGRAFIA	117

ELENCO DELLE SIGLE

TIE = *Tractatus de intellectus emendatione*, in B. SPINOZA, *Opera*, hrsg. v. C. Gebhardt, Carl Winters Universität Buchhandlung, Heidelberg s. d. [ma 1925], vol. II (B. DE SPINOZA, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, a cura di E. De Angelis, SE, Milano 1990).

PPC = *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II*, in SPINOZA, *Opera cit.*, vol. I (B. SPINOZA, *Principi della filosofia di Cartesio e Pensieri metafisici*, a cura di M. E. Scribano, Laterza, Roma-Bari 1990).

CM = *Cogitata Metaphysica*, in SPINOZA, *Opera cit.*, vol. I (SPINOZA, *Principi della filosofia di Cartesio e Pensieri metafisici cit.*).

KV = B. DE SPINOZA, *Korte Verhandeling/Breve Trattato*, introduzione, edizione, traduzione, commento di F. Mignini, Japadre, L'Aquila-Roma 1986.

E = *Ethica*, in SPINOZA, *Opera cit.*, vol. II (B. SPINOZA, *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, UTET, Torino 2005; testo dell'*Etica* tradotto da R. Cantoni e M. Brunelli).

1, 2, 3, 4, 5: parte prima, seconda ecc.

App: *Appendix*

Aff Def: *Affectuum Definitio*

Ax: *Axioma*

Cap: *Caput*

Cor: *Corollarium*

Def: *Definitio*

Dem: *Demonstratio*

Ex: *Explicatio*

L: *Lemma*

P: *Propositio*

Post: *Postulatum*

Præf: *Præfatio*

Sch: *Scholium*

TTP = *Tractatus theologico-politicus*, in SPINOZA, *Opera cit.*, vol. III (B. SPINOZA, *Etica e Trattato teologico-politico cit.*; testo del *Trattato teologico-politico* tradotto da S. Rizzo e F. Fergnani).

TP = B. SPINOZA, *Trattato politico*, testo e traduzione a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa 2004^r.

Ep = *Epistola*, in SPINOZA, *Opera cit.*, vol. IV (B. SPINOZA, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974²).

Di tutte le citazioni si riporteranno i numeri di pagina dell'edizione originale prescelta seguiti, tra parentesi, dai numeri di pagina corrispondenti nelle edizioni italiane.

PREMESSA

Per un lettore in cerca di criteri con i quali regolare il proprio agire, l'incontro con Spinoza è decisamente problematico. Da una parte reperiamo nelle sue opere numerose indicazioni per una retta maniera di vivere o prescrizioni della ragione finalizzate al perfezionamento di sé¹, dall'altra Spinoza dimostra come propriamente non vi sia la *possibilità* di mettere in pratica tali regole o precetti, non per l'eccessivo rigore richiesto o per la debolezza del nostro volere, bensì per la necessaria inesistenza della possibilità di scegliere volontariamente un particolare corso di azioni tra diversi altri, tutti logicamente possibili. Nel chiamare direttamente il pensiero dell'Autore a rispondere di questa apparente contraddizione, la difficoltà soggettiva di comprensione si fa poi problema filosofico: se nella «natura non vi è nulla di contingente, ma tutte le cose sono determinate dalla necessità della divina natura ad esistere e a operare»² e la credenza nel libero arbitrio non è altro che un pregiudizio frutto di ignoranza, che senso può avere un'etica? Questo è l'interrogativo principale a cui il presente lavoro cercherà di rispondere. L'opera di Spinoza che assumeremo quale primario oggetto di analisi ed interpretazioni sarà l'*Etica*; il riferimento a tutte le altre opere filosofiche spinoziane sarà comunque frequente e determinante. Ci confronteremo inoltre costantemente con la letteratura critica, soprattutto a partire dal secondo capitolo.

Sin dall'inizio del nostro lavoro la domanda sul senso dell'etica spinoziana verrà connessa ad un interrogativo la cui risposta funge da tesi ausiliaria per la presente ricerca: l'interrogativo sulla riconducibilità o meno dell'etica di Spinoza ad una delle due principali modalità d'intendere, secondo una proposta di Gadamer, l'etica filosofica: il teleologismo aristotelico e la deontologia kantiana.

Conformemente a questo progetto, nel primo capitolo si analizzeranno i fondamentali presupposti sistematici dell'etica di Spinoza. La finalità pratica del sapere, il metodo definitorio, la concezione della libertà (divina) e la negazione della contingenza saranno i primi oggetti delle nostre analisi. Seguirà un approfondimento sull'antropologia spinoziana in riferimento all'essenza dell'uomo, alla teoria dell'idea, ai generi di conoscenza e alla vita affettiva; chiuderemo quindi il primo capitolo traendo alcune conclusioni sulla libertà dell'uomo.

¹ Cfr. le tre «regole di vita» del *TIE*, p. 9 (p. 15); le «cose [...] circa la retta maniera di vivere» riassunte in *E 4 App*, pp. 266-276 (pp. 331-340); i «principi certi» di un «retto sistema di vita» di *E 5 P10 Sch*, pp. 287 e s. (pp. 352 e s.); le molteplici occorrenze di espressioni come «dettami», «precetti» o «prescrizioni» della ragione, ad es., in *E 3 P59 Sch*, p. 188 (p. 244); *E 4 P18 Sch*, pp. 222 e s. (pp. 281 e s.); *E 4 P35 Dem*, p. 233 (p. 293); *E 4 P62*, p. 257 (p. 320); *E 5 P20 Dem*, p. 292 (p. 357); *E 5 P41 Dem*, p. 307 (p. 374); *TTP*, V, pp. 73 e 80 (pp. 476 e 484); *TP*, I, 5, p. 32 (p. 33); *TP*, II, 6, p. 38 (p. 39); *TP*, II, 20, p. 50 (p. 51).

² *E 1 P29*, p. 70 (p. 112).

La “forma” e il “contenuto” dell’etica di Spinoza saranno i temi specifici del secondo capitolo. Per “forma” si intenderanno quelle considerazioni preliminari all’esposizione dell’etica vera e propria che caratterizzano l’impostazione complessiva, la *metaetica* del discorso morale spinoziano, in particolare le definizioni dei termini etici e le riflessioni sul ruolo del modello di natura umana. All’analisi dei testi spinoziani direttamente rivolti a definire i termini morali e a riflettere sul ruolo del modello di natura umana seguirà una rassegna critica di interpretazioni relative a due aspetti particolari della metaetica di Spinoza: il naturalismo e il cognitivismo. L’indagine sulla metaetica si concluderà quindi con un paragrafo dedicato a considerazioni personali in merito alla normatività dei termini etici spinoziani. L’analisi del “contenuto” dell’etica di Spinoza comporterà la ricostruzione critica del modello di natura umana (*exemplar naturæ humanæ*), delle prescrizioni della ragione (*rationis dictamina, præcepta o præscripta*) e delle tecniche di liberazione (*affectuum remedia*); sarà proposta inoltre un’interpretazione complessiva della natura normativa o meno dell’etica del nostro Autore.

Nel terzo ed ultimo capitolo, dopo aver delineato gli elementi principali per la dimostrazione della compatibilità tra l’etica e l’ontologia deterministica di Spinoza, si affronterà dettagliatamente il problema del senso. L’interpretazione che proporremo sarà innanzitutto rivolta all’analisi del punto di vista dal quale la domanda sul senso può essere posta. Se per il nostro Autore due sono le fondamentali modalità conoscitive umane (conoscenza adeguata e inadeguata) e due sono le prospettive dalle quali la mente dell’uomo può considerare gli oggetti (*sub specie æternitatis* e *sub specie temporis*³), prospettive che corrispondono, rispettivamente, alle definizioni della mente come “idea dell’essenza di un corpo umano” e come “idea di un corpo umano esistente in atto”⁴, l’esplicitazione del punto di vista dal quale la domanda sul senso può essere posta risulterà necessaria. Formuleremo quindi due distinte domande sul senso relative alla considerazione adeguata o inadeguata della morale proposta nell’*Etica*. Alle due domande, come si vedrà, corrisponderanno risposte decisamente eterogenee. Conclusivamente, il problema della riconducibilità o meno dell’etica spinoziana ai modelli aristotelico o kantiano verrà affrontato seguendo lo stesso procedimento, specificandolo cioè in due interrogativi distinti e proponendo soluzioni alternative.

Ringrazio i partecipanti al gruppo di discussione del Prof. Biasutti e mia madre per l’attenta lettura di questo lavoro, le osservazioni e i suggerimenti.

³ Cfr. *E 5 P29 Sch*, pp. 298 e s. (p. 365).

⁴ Cfr. *E 5 P29*, p. 298 (p. 364) e *E 2 P13*, p. 96 (p. 142).

I. PRESUPPOSTI SISTEMATICI

1. Sulla riconducibilità dell'etica spinoziana ai principali modelli di etica filosofica: posizione del problema

In una conferenza del 1961 dal titolo *Sulla possibilità di un'etica filosofica*¹, Gadamer si propone di affrontare un dilemma fondamentale della filosofia morale². Se da un lato l'etica, in quanto disciplina filosofica, si muove necessariamente nella «generalità della riflessione», dall'altro proprio tale generalità «la coinvolge nella problematicità di ogni etica legalistica», ovvero nel rischio di renderla sorda alle richieste della «situazione»³. La possibilità di un'etica sembra dunque dipendere dalla risoluzione del conflitto tra universalità astratta e particolarità concreta, elementi entrambi avvertiti come costitutivi della filosofia morale stessa⁴.

Come si vede, il problema posto riguarda propriamente le condizioni di possibilità di una riflessione filosofica sull'agire umano; tentare di risolverlo significherebbe quindi indicare le principali (se non le uniche) modalità di intendere e realizzare una possibile etica filosofica⁵. La soluzione proposta da Gadamer viene enunciata subito con chiarezza:

Credo di vedere solo due vie che, nell'ambito dell'etica filosofica, siano in grado di trarci fuori da questo dilemma. Una è quella del formalismo etico ed è stata intrapresa da Kant, l'altra è la via di Aristotele.⁶

Ciò che ci proponiamo in questo primo paragrafo è la ricostruzione di alcuni tratti fondamentali delle etiche aristotelica e kantiana, allo scopo di metterne in luce aspetti della finalità intrinseca, del senso. Tale ricostruzione presuppone un'ulteriorità della domanda sul

¹ H.-G. GADAMER, *Sulla possibilità di un'etica filosofica*, in H.-G. GADAMER, *Ermeneutica e metodica universale*, nota e cura di U. Margiotta, Marietti, Torino 1975, pp. 145-164 (tit. orig. del volume *Kleine Schriften*, 1: *Philosophie. Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1967).

² Utilizziamo 'filosofia morale' ed 'etica (filosofica)' come sinonimi.

³ GADAMER, *Sulla possibilità* cit., p. 149. Richiamando la *Lettera ai Romani* di Paolo, l'Autore ricorda come l'osservanza della legge possa portare «al vero peccato, che non è soltanto una violazione occasionale della legge» ma quella «“superbia” per la quale l'uomo ligio alla legge si barrica contro il comandamento dell'amore» (*ivi*, p. 148). Ogni etica legalistica rischia quindi di non essere «all'altezza della concretezza con la quale la coscienza, la percezione dell'equità, la conciliatività dell'amore danno risposta alla situazione» (*ivi*, p. 149).

⁴ «[...] ogni dottrina morale è internamente mossa e come tormentata da due esigenze connesse ma fondamentalmente opposte, che si accompagnano, ma si combattono senza accordarsi e senza escludersi del tutto mai (*nec tecum nec sine te*): l'esigenza assiologica, della valutazione oggettiva intrinseca impersonale (disinteressata) che assicuri il valore morale dell'azione e il merito o demerito dell'operante; e l'esigenza esecutiva, della valutazione soggettiva estrinseca personale (interessata) che attribuisca all'azione morale *anche un altro valore* indiretto (oltre il valore intrinseco), il quale la rende desiderabile e preferibile all'azione opposta per il bene che si presume debba recare all'operante, e che un osservatore il quale giudichi l'azione secondo la coscienza morale comune riconosca “meritato”» (E. JUVALTA, *Per uno studio dei conflitti morali*, “Rivista di Filosofia”, 18 (1937), pp. 137-157, qui p. 138).

⁵ Tale impostazione sembra implicare una concezione (ed una valutazione) complessiva della storia della filosofia morale.

⁶ GADAMER, *Sulla possibilità* cit., p. 149.

senso (termine accolto nell'accezione di "destinazione fondamentale" o "finalità intrinseca") alla risposta sulla natura (approssimativamente intesa come "l'insieme delle caratteristiche essenziali"). Si porrà quindi il problema della riconducibilità dell'etica spinoziana ai modelli ricordati.

1.1 Aspetti dei modelli teleologico aristotelico e deontologico kantiano

In Aristotele la scienza etica, intesa come scienza del bene del singolo, prima parte della scienza politica o filosofia pratica, è concepita come un sapere che ha sia per oggetto che per fine l'azione umana. L'etica mira cioè «non soltanto a conoscere, bensì a rendere possibile un certo tipo di azione, l'azione buona (*eupraxia*), e quindi a rendere migliore colui che agisce»⁷. Come è noto, il metodo di tale scienza è adeguato all'oggetto che studia⁸ e la precisione delle conclusioni raggiungibili è pari alla verità "per lo più" degli *endoxa* da cui esse sono tratte⁹.

Lo studio della natura del bene («ciò cui ogni cosa tende»¹⁰, il fine) da una parte, e la determinazione della funzione (*ergon*¹¹) specifica dell'uomo dall'altra, portano Aristotele ad individuare nella felicità come attività contemplativa, ovvero come esercizio dell'anima razionale, il bene supremo per l'essere umano¹². Tale risultato, conseguibile praticamente attraverso il perfezionamento delle disposizioni caratteriali ed intellettuali che possediamo per natura¹³ e sulla base di condizioni materiali adeguate¹⁴, mostra chiaramente l'impostazione teleologica dell'etica aristotelica, presupponendo finalità nella natura che è moralmente buono, e bello, realizzare¹⁵.

⁷ E. BERTI, *Filosofia pratica*, Guida, Napoli 2004, p. 6; cfr. ARIST. *Eth. Nic.*, II, 2, 1103b 26-29 (tr. it. di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000, p. 89).

⁸ Cfr. *Eth. Nic.*, II, 2, 1104a 1-11 (p. 89) e I, 3, 1094b 11-27 (p. 53).

⁹ Sugli *endoxa* cfr. ARIST., *Reth.*, I, 2, 1356b 16-18; 1357a 29-1357b 1.

¹⁰ *Eth. Nic.*, I, 1, 1904a 3 (p. 51); cfr. *Reth.*, I, 6, 2.

¹¹ Cfr. ad es. *Eth. Nic.*, I, 7, 1097b 24 (p. 65).

¹² Cfr. *ivi*, I, 7, 1097b 22-1098a 20 (pp. 65, 67).

¹³ Cfr. *ivi*, I, 13, 1103a 3-10 (p. 85).

¹⁴ Cfr. *ivi*, I, 8 (pp. 69, 71).

¹⁵ Relativamente al problema della normatività sotteso a ciò che è moralmente buono, Antonio Da Re sottolinea la «mancanza in Aristotele e, in genere, nell'etica classica di una separazione tra piano descrittivo e piano normativo, separazione alla quale siamo stati abituati dall'etica moderna, in particolare kantiana e post-kantiana. Per Aristotele non vi è un piano assiologico esterno e superiore al mondo fattuale. Se di normatività si deve parlare, questa non potrà che essere inerente e immanente alla realtà stessa» (A. DA RE, *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Dehoniane, Bologna 1986, p. 137). «[...] il "dovere" greco», continua Da Re riferendosi ad Aubenque, «non è minimamente paragonabile all'imperativo categorico, ma ad una sorta di "imperativo del potere", inteso come manifestazione e realizzazione delle potenzialità dell'essere» (*ibidem*; cfr. P. AUBENQUE, *Die Kohärenz der aristotelischen Eudaimonia-Lehre*, in AA. VV., *Die Frage nach dem Glück*, hrsg. v. G. Bien, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, pp. 45-57, qui pp. 50 e s.); «quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo, noi lo diciamo la sua natura [...] Inoltre, ciò per cui una cosa esiste, il fine, è il meglio», ARIST. *Pol.*, I, 2, 1253a 32-35 (tr. it. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2000⁵, p. 6).

Potremmo riassumere la domanda fondamentale della riflessione morale di Aristotele in una formulazione del tipo: “Cosa è buono per l’uomo?”¹⁶, e sintetizzare la peculiarità del modello teleologico ricorrendo al motto pindarico «“diventa ciò che sei” [...], il che equivale a dire “diventa (in atto) ciò che sei (in potenza)”, “realizza la tua propria natura”»¹⁷.

Sulla base di tali motivi, per quanto solo accennati, ci sembra di poter riconoscere uno degli aspetti principali del senso dell’etica aristotelica proprio nel suo essere una dottrina della felicità, una «mediazione tra “logos” ed “ethos”, fra soggettività del sapere e sostanzialità dell’essere»¹⁸ finalizzata alla piena realizzazione dell’essere umano¹⁹.

Nello spiegare il paradosso del metodo di una critica della ragion pratica, paradosso consistente nel fatto che «il concetto del bene e del male non deve essere determinato prima della legge morale (di cui apparentemente dovrebbe essere il fondamento), ma soltanto [...] dopo di essa e attraverso essa»²⁰, Kant esplicita l’inversione radicale che caratterizza il suo pensiero morale rispetto all’impostazione eudemonistica²¹. Se era infatti la domanda: “Cosa è buono (per l’uomo)?” ad animare la ricerca aristotelica, ora, sulla base della priorità del

¹⁶ Dove ‘buono’ è sinonimo di ‘fine’, come già ricordato. Più precisamente, secondo Robert Schnepf (R. SCHNEPF, *Variationen der Frage nach dem Guten: Metaethische Überlegungen bei Aristoteles, Spinoza und Kant*, in AA. VV., *Zur Aktualität der Ethik Spinozas. Medizin/Psychiatrie – Ökonomie – Recht – Religion – Spinoza in der Geschichte der philosophischen Ethik*, hrsg. v. K. Hammacher, I. Reimers-Tovote, M. Walther, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, pp. 421-452), le domande sul bene rintracciabili in Aristotele sono quattro e sono riconducibili a tre differenti contesti di ricerca: la prima s’interroga sulle decisioni pratiche (e si ritrova in particolare nei *Topici*), la seconda e la terza mirano alla spiegazione dell’azione (e sono considerate nell’*Etica Nicomachea* ed *Eudemea*) e la quarta rientra nel contesto di una concezione teleologica del cosmo (trattata specialmente nella *Metafisica*). Queste le formulazioni di Schnepf: i) «domanda intorno a ciò che, razionalmente e sulla base di motivi, è da preferire» (*ivi*, p. 428); ii) «domanda su ciò che è considerato “buono” in una società» (*ivi*, p. 435); iii) «domanda sul bene nel senso del motivo di un’azione» (*ibidem*); iv) «domanda relativa ad un *telos* dato dalla natura che abbia valore in se stesso» (*ibidem*). Le traduzioni, ove non esplicitamente dichiarato il nome del traduttore, sono di chi scrive.

¹⁷ DA RE, *L’etica tra felicità e dovere* cit., p. 139; cfr. *Eth. Nic.*, II, 1, 1103a 14-31 (p. 87). La categorizzazione dell’etica aristotelica come teleologia non esclude tuttavia la presenza di elementi non finalistici nella stessa. Scrive Gadamer: «Aristotele in nessun modo misconosce che il giusto deve essere fatto per se stesso e che nessuna considerazione dal punto di vista edonistico, utilitaristico o eudemonistico ha il diritto di pregiudicare l’assolutezza di una vera decisione», assolutezza soddisfatta proprio dal centrale riconoscimento della *condizionalità* dell’essere umano contenuto nella dottrina dell’*ethos* (GADAMER, *Sulla possibilità* cit., p. 163 e s.); cfr. *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139b 3 e s.: «l’azione morale è fine in se stessa».

¹⁸ GADAMER, *Sulla possibilità* cit., p. 157.

¹⁹ Atilano Dominguez riassume il senso (*Sinn*) del modello aristotelico di etica nel suo essere «una morale della felicità tramite la saggezza, non semplicemente empirica come l’epicureismo» (A. DOMINGUEZ, *Die Ethik Spinozas - zwischen Aristoteles und Kant*, in AA. VV., *Zur Aktualität der Ethik Spinozas* cit., pp. 453-478, qui p. 474).

²⁰ I. KANT, *Critica della ragion pratica*, tr. di F. Capra, intr. di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2001³, p. 137.

²¹ Significativamente, Kant ritiene che l’eudemonismo, assumendo il principio della propria felicità come movente dell’agire, comporti «l’*eutanasia* (cioè la placida morte) di ogni morale» (I. KANT, *La metafisica dei costumi*, tr. e note a cura di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 2004⁸, p. 225; cfr. DA RE, *L’etica tra felicità e dovere* cit., pp. 60-68).

dovere morale su qualsiasi fine empirico (felicità compresa), sarà senza dubbio: “Cosa devo fare?”²² l’interrogativo fondamentale e generatore dell’etica filosofica²³.

Rispondere a tale domanda non significa, secondo Kant, esplicitare direttive comportamentali riferendosi al costume diffuso o a modelli di uomini saggi, quanto constatare come «fatto della ragione»²⁴ l’esistenza di una legge morale formale ed incondizionata che «ci si impone per se stessa come proposizione sintetica a priori»²⁵. Ciò che l’uomo, ed ogni essere razionale, deve fare è agire sulla base di massime soggettive che, al tempo stesso, si possa volere diventino leggi universali (secondo la celebre prima formula dell’imperativo categorico²⁶).

Nel contesto dell’antropologia dualistica kantiana, l’etica sembra presentarsi come un inesauribile sforzo di unificazione dei piani dell’essere e del dovere, realizzato all’insegna di una normatività assoluta, obbligante per se stessa, indipendentemente da ogni fine o movente sensibile²⁷. La specificità del modello deontologico kantiano, come è noto, può essere sintetizzata nel comando senza condizioni: “Tu devi”²⁸.

Il significato del formalismo kantiano consiste quindi nell’assicurare la purezza [...] [della] razionale scelta morale contro ogni offuscamento proveniente dai punti di vista dell’inclinazione e dell’interesse. Per questo il rigorismo kantiano, che attribuisce valore morale solo a una tale formazione della volontà che abbia luogo puramente in base al dovere e contro ogni inclinazione, ha un chiaro significato metodologico.²⁹

Proprio nel «contrasto metodologico tra dovere e inclinazione»³⁰ ci sembra possibile riconoscere uno degli aspetti principali del senso dell’etica kantiana.

²² Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, con una intr. di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 612 e I. KANT, *Logica*, tr. it. di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 19.

²³ Sull’inversione kantiana della domanda sul bene rispetto alla comprensione aristotelica della stessa cfr. SCHNEPF, *Variationen der Frage* cit., p. 443.

²⁴ KANT, *Critica della ragion pratica* cit., p. 67.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cfr. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. e intr. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2003³, p. 33.

²⁷ «L’imperativo categorico sarebbe quello che rappresenta una azione, senza riferimento ad un altro fine, come in se stessa oggettivamente necessaria» (KANT, *Fondazione* cit., p. 59).

²⁸ Come per Aristotele (cfr. *supra*, nota 17, p. 11), anche nel caso dell’etica kantiana la categorizzazione “deontologia” può nascondere sfumature più raffinate e non essere sempre condivisa. Juvalta, ad esempio, considera la morale kantiana come fusione dei due modelli principali di morale (“morale del bene” e “morale della legge”) e non come esempio puro di una delle due alternative (cfr. JUVALTA, *Per uno studio* cit., p. 146; e E. JUVALTA, *Osservazioni sulle dottrine morali di Spinoza*, “Rivista di Filosofia”, 20 (1929), pp. 297-328, p. 323, nota 52).

²⁹ GADAMER, *Sulla possibilità* cit., p. 151. Dopo aver riassunto il senso dell’etica aristotelica (cfr. *supra*, nota 19, p. 11), così si esprime Dominguez in merito a Kant: «L’etica di Kant è una morale della santità attraverso il rispetto per la legge, senza essere eteronoma come il cristianesimo» (DOMINGUEZ, *Die Ethik Spinozas* cit., p. 474).

³⁰ GADAMER, *Sulla possibilità* cit., p. 152.

Dopo aver sottolineato alcuni aspetti distintivi di quelle che, sull'orma di Gadamer, abbiamo considerato come le principali modalità di intendere e realizzare una possibile etica filosofica (teleologia/dottrina del sommo bene/Aristotele e deontologia/dottrina del dovere/Kant), ci apprestiamo ora all'analisi dell'etica di Spinoza riunificando i due modelli ricordati in un punto decisivo, emblematico rappresentante della distanza che separa da essi la posizione spinoziana. Scrive Schnepf:

Le domande pratiche "Cosa è buono?" e "Cosa devo fare?" si pongono solo in situazioni nelle quali io posso [kann] decidere. Che io concepisca me stesso come un libero decisore [frei Entscheidenden] è un presupposto della domanda sul bene. La metafisica della prima parte dell'*Etica* di Spinoza implica anche che questo presupposto non sia realizzato e che il concetto di libertà con esso in accordo sia falso [...].³¹

Più precisamente, l'osservazione di Schnepf potrebbe essere esplicitata, per quanto riguarda il rapporto Spinoza-Aristotele, nell'opposto atteggiamento in merito alla possibilità di eventi contingenti (irreale per il primo ed invece tipicamente umana per il secondo³²) e, relativamente al rapporto Spinoza-Kant, nella contraria posizione sulla libertà del volere (dimostrata inesistente da Spinoza, «teoricamente non impossibile, praticamente necessaria»³³ in Kant).

Basterebbe questa puntualizzazione ad anticipare la conclusione sulla riconducibilità o meno dell'etica spinoziana, per natura e senso, ai modelli ricordati. Onde evitare, però, di trarre conclusioni troppo affrettate sull'Autore oggetto del presente lavoro e sul senso dell'etica da lui proposta, riteniamo sia in primo luogo necessario ricostruire gli elementi principali del sistema spinoziano sui quali l'etica stessa si basa³⁴.

³¹ SCHNEPF, *Variationen der Frage* cit., p. 439.

³² Cfr. *Eth. Nic.*, II, 2, 1104a 1-11, part. righe 3-5 (p. 89): «Nel campo delle azioni e di ciò che è utile non c'è nulla di stabile».

³³ GADAMER, *Sulla possibilità* cit., p. 150. La questione del libero arbitrio, come impostata da Cartesio in poi, non è ovviamente presente in Aristotele; tuttavia, è un problema capire se l'assenza di un'esplicita tematizzazione stia a conferma dell'"assurdità" della questione del libero arbitrio (come pensa Giuseppe Rensi, cfr. G. RENSI, *Spinoza*, Bocca, Milano 1942, p. 128) o se semplicemente «la libertà di scelta sia un presupposto pragmatico della domanda sul bene» (SCHNEPF, *Variationen der Frage* cit., p. 426), almeno come intesa nella prima delle quattro formulazioni aristoteliche sopra ricordate, ovvero come domanda su ciò che, razionalmente e sulla base di motivi, è da preferire (cfr. *supra*, nota 16, p. 11).

³⁴ L'«Etica [...], come tutti sanno, esige per la sua costruzione i fondamenti della Metafisica e della Fisica», *Ep 27*, pp. 160 e s. (p. 157). Le nostre conclusioni in merito al problema del senso e della riconducibilità verranno esposte nel cap. III, §§ 3-6, pp. 95-113.

2. Premesse metodologiche ed ontologiche

2.1 La finalità pratica del sapere

A partire dal *Tractatus de intellectus emendatione*, opera inconclusa della giovinezza di Spinoza, pubblicata originariamente negli *Opera posthuma* del 1677 e composta presumibilmente intorno al 1658-59³⁵, sono chiare la motivazione e la finalità pratica del progetto di ricerca spinoziano. Secondo il celebre proemio:

Dopo che l'esperienza mi ebbe insegnato che tutto ciò che spesso ci si presenta nella vita comune è vano e futile - e vedendo come tutto ciò che temevo direttamente o indirettamente non aveva in sé niente di buono né di cattivo se non in quanto l'animo ne veniva commosso, decisi infine di ricercare se ci fosse qualcosa di veramente buono e capace di comunicarsi e da cui solo, respinti tutti gli altri falsi beni, l'animo potesse venire affetto; meglio ancora, se ci fosse qualcosa tale che, trovatolo ed acquisitolo, potessi godere in eterno di continua e grandissima felicità.³⁶

Scartata inizialmente come vana e futile la ricerca di ricchezza, onori e piacere³⁷ (ma successivamente rivalutata se considerata come mezzo per il raggiungimento di beni superiori e non come fine in sé³⁸), e dopo aver sottolineato che «buono e cattivo», alla pari di 'perfezione' e 'imperfessione', «si dicono solo in senso relativo» e che «tutto ciò che accade, accade secondo un ordine eterno e secondo determinate leggi naturali», Spinoza dichiara che

l'uomo, non potendo nella sua debolezza arrivare a capire quell'ordine [l'ordine eterno delle leggi naturali], concepisce nel frattempo una qualche natura umana molto più forte della propria e contemporaneamente, non vedendo ostacoli al conseguimento di tale natura, è stimolato a ricercare i mezzi che lo conducano a quella tale perfezione, e tutto ciò che può essere un mezzo per pervenirvi si chiama vero bene. Il sommo bene poi è considerato il pervenirvi, così che l'uomo con altri individui, se è possibile, goda di tale natura. [...] questa natura [...] è la conoscenza dell'unione che ha la mente con tutta la natura.³⁹

³⁵ Cfr. F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2002⁹, pp. 14-17; sulla cronologia delle opere spinoziane, ed in particolare sull'antiorità o meno del *TIE* rispetto alla *KV*, sussistono ancora parecchi dubbi.

³⁶ *TIE*, p. 5 (p. 11). Tra l'esclusione della libertà decisionale dell'uomo anticipata citando Schnepf e l'affermazione spinoziana «decisi infine di ricercare [constitui tandem inquirere]» sussiste evidentemente un attrito che sembra portare all'incoerenza. Nella nota 108 del cap. III (p. 103) riprenderemo questo conflitto accennando ad una sua possibile risoluzione.

³⁷ «[...]ciò con cui per lo più si ha a che fare nella vita e che gli uomini, per quel che si può dedurre dalle loro opere, stimano sommo bene», *ibidem* (p. 11).

³⁸ «[...] l'acquisizione di ricchezze o il piacere e la gloria nuocciono nella misura in cui li si ricerchi per se stessi e non come mezzi per altri fini», *ivi*, p. 8 (p. 14); cfr. inoltre le tre «buone regole di vita»: «1. Parlare al livello della gente comune e fare tutte quelle azioni che non apportano nessun impedimento al raggiungimento del nostro scopo. [...] 2. Godere dei piaceri nella misura sufficiente a conservare la salute. 3. Infine ricercare denaro, o qualsiasi altra cosa del genere, quanto basta a conservare la vita e la salute e a conformarsi agli usi sociali non contrari al nostro scopo», *ivi*, p. 9 (p. 15).

³⁹ *Ivi*, p. 8 (p. 14).

Subito dopo il nostro Autore riassume il fine al quale tende:

acquistare una tale natura e cercare che molti la acquistino insieme a me; cioè fa parte della mia felicità anche l'adoprarmi perché molti altri pensino come me ed il loro intelletto e i loro desideri s'accordino perfettamente col mio intelletto e coi miei desideri.⁴⁰

Tralasciando eventuali difficoltà interne del progetto spinoziano sin qui riassunto e differenze anche significative che lo distinguono dalle posizioni espresse in particolar modo nella *Korte Verhandelng* e nell'*Ethica*⁴¹, ciò che ci preme sottolineare all'inizio delle nostre considerazioni su Spinoza è semplicemente l'esigenza marcatamente pratica, etica, che motiva ed indirizza la sua ricerca filosofica *tout court*⁴².

Cercheremo ora di ripercorrere alcuni tratti fondamentali dell'ontologia e dell'antropologia spinoziane tenendo come filo conduttore il binomio necessità-libertà. Lo scopo è chiarire la posizione di Spinoza in merito a ciò che, citando Schnepf, abbiamo precedentemente riconosciuto come presupposto essenziale della formulazione delle due domande etiche per eccellenza: il concepirsi come un libero decisore⁴³. Dopo aver accennato alla "strategia definitoria" di Spinoza, analizzeremo la settima definizione della prima parte dell'*Etica*; seguiranno due paragrafi sulla libertà di Dio e dell'uomo e si aprirà in seguito un approfondimento sull'antropologia spinoziana. La concezione generale offerta dal sistema ci permetterà di trarre conclusioni relativamente al presupposto del "libero decisore" e preparerà l'esposizione dell'etica spinoziana e le riflessioni sul suo senso, scopo principale del presente lavoro.

2.2 "Strategia definitoria" e cosa libera

L'*Etica* si apre assegnando ad una formula tipica della tradizione scolastica (*causa sui*) un significato in buona parte alternativo. Tale "strategia" si ripresenta più volte all'interno dell'*Etica* stessa (celebri, ad esempio, le definizioni dei termini 'buono', 'cattivo', 'virtù')

⁴⁰ *Ibidem* (p. 14).

⁴¹ Tra le altre, l'ottimismo quasi "ingenuo" col quale nel *TIE* Spinoza ritiene raggiungibile il perfezionamento della propria natura.

⁴² «[...] io voglio dirigere tutte le scienze ad un unico fine e scopo; che è quello di pervenire alla somma perfezione umana», *TIE*, p. 9 (p. 15). «L'impulso principale di Spinoza verso la filosofia stava nel cercare una risposta alla domanda su ciò in cui consiste il benessere o la felicità dell'uomo ed il modo migliore per ottenerlo. Metafisica, logica, fisica, psicologia, critica biblica e politica possiedono tutte, per l'Autore, un grande interesse in se stesse, e vengono trattate con maggior o minor completezza; in definitiva, però, tali discipline sono tutte subordinate a quel problema supremo, e la considerazione dell'*utilitas* umana risulta essere il motivo dominante di tutta la speculazione spinoziana» (R. A. DUFF, *Spinoza's Political and Ethical Philosophy*, J. Maclehose & Sons, Glasgow 1903, p. 12); similmente Victor Delbos: «il problema che si pone innanzitutto Spinoza è il problema della salute dell'anima, della vera libertà e della beatitudine» (V. DELBOS, *Le Spinozisme*, Cours professé à la Sorbonne en 1912-13, J. Vrin, Paris 1964⁴).

⁴³ Cfr. *supra*, § 1.1, p. 13.

esposte in *E* 4). Crediamo che questa operazione risponda ad una ben precisa intenzione di Spinoza, quella di condurre il lettore realmente all'interno del proprio sistema. Solo ridefinendo termini già presenti in chi legge (in particolare i termini della tradizione filosofica e della religione ebraico-cristiana) è possibile suscitare quella radicale trasformazione intellettuale ed esistenziale richiesta dalla comprensione del pensiero spinoziano.

Nel caso particolare della *causa sui*, la definizione proposta da Spinoza⁴⁴ sottolinea il significato prevalentemente positivo da attribuire al sintagma (ovvero quello di «natura infinita o perfetta, consistente in potenza attiva assoluta, che pone e conserva eternamente se stessa nell'esistenza»⁴⁵), e non si limita all'accezione negativa del «*non essere* causato da altro»⁴⁶. Ora, considerando che l'«autocausalità positiva dell'esistenza necessaria costituisce anche il fondamento delle dimostrazioni a priori dell'esistenza di Dio date in *KV* I, 1 e in *E* 1 P11» e che «con il medesimo atto (infinito ed eterno) con cui la *causa sui* pone se stessa [...] pone anche tutto ciò che è implicato nella sua natura, ossia i suoi modi (*E* 1 P25 Sch)»⁴⁷ e quindi anche l'uomo, si comprende l'importanza del momento definitorio (momento di aggancio e di rottura con la tradizione dei contemporanei di Spinoza come dei lettori odierni) nella delineazione e nella deduzione del sistema⁴⁸.

Relativamente alla settima definizione, nell'accostare libertà e necessità la trasformazione del significato comune attribuito all'aggettivo 'libero' è parimenti significativa:

Si dice libera quella cosa che esiste per sola necessità della sua natura e si determina da sé sola ad agire: invece si dice necessaria o, meglio, coatta, quella cosa che è condizionata ad esistere e ad agire da qualcos'altro, secondo una precisa e determinata ragione.⁴⁹

Dal fatto che «Tutto ciò che è, o è in sé, o è in altro»⁵⁰, che solo la sostanza «è ciò che è in sé»⁵¹ e che «in natura non esiste che un'unica sostanza, assolutamente infinita»⁵² segue che

⁴⁴ «Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistente», *E* 1 Def 1, p. 43 (p. 85).

⁴⁵ F. MIGNINI, *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2002², p. 41, commentario guida per la stesura di questo primo capitolo.

⁴⁶ Come avveniva comunemente nell'utilizzo scolastico delle espressioni *causa sui* e *causa a se*; cfr. ad es. Suarez: «Dicunt Deum esse sibi causam sui esse, vel substantiæ vel sapientiæ. [...] Hæ namque locutiones omnes negative interpretandæ sunt» (F. SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*, Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Paris 1866, II, Georg Olms, Hildesheim 1965, Disp. XXVIII, Sec. I, p. 3); su ciò cfr. F. MIGNINI, *Commento*, in *KV*, nota 203, pp. 454 e s.

⁴⁷ MIGNINI, *L'Etica di Spinoza* cit., p. 41.

⁴⁸ Sul tema della definizione in Spinoza cfr. F. BIASUTTI, *La dottrina della scienza in Spinoza*, Pàtron, Bologna 1979, cap. III, pp. 83-132.

⁴⁹ *E* 1 Def 7, p. 46 (p. 86); formulazione pressoché identica è contenuta nell'*Ep* 58, p. 265 (p. 248).

⁵⁰ *E* 1 Ax 1, p. 46 (p. 86).

⁵¹ «Per sostanza intendo ciò che è in sé ed è concepito per sé: ossia ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa dal quale debba essere formato», *E* 1 Def 3, p. 45 (p. 85).

propriamente libera può dirsi solo la sostanza, mentre il modo («le affezioni della sostanza, ossia ciò che è in altro per mezzo del quale è anche concepito»⁵³) è per definizione coatto. Come vedremo⁵⁴, tuttavia, anche il modo può dirsi libero *in un certo senso*, e cioè libero nei confronti degli altri modi in quanto agisce principalmente sulla base della propria natura, ovvero minimamente condizionato da parte delle cause esterne. Tale libertà del finito relativa al finito non toglie ovviamente la totale dipendenza dell'essere e dell'agire di ogni modo dalla sostanza assolutamente infinita⁵⁵.

Tornando alla sostanza, possiamo esplicitare le due ragioni principali della sua libertà: l'essere *causa sui* (nell'accezione positiva del concetto già ricordata) e l'identificarsi con la totalità del reale (identificazione che esclude l'esistenza di qualsiasi ente esterno in grado di condizionare la sostanza stessa).

Ma questa libertà - e con questo si tocca uno dei punti nodali della questione - non ha nulla in comune con il "libero arbitrio", ossia con la possibilità di fare o non fare una cosa, di scegliere tra vie diverse quella supposta migliore, di modificare il corso delle cose. Questo genere di libertà compete al Dio della tradizione scolastica e (sia pure con riserve) cartesiana, ma non al Dio [o Natura o sostanza] spinoziano, alla cui essenza non appartengono né volontà né intelletto (*E 1 P31 e P32 Cor 1,2*), ma dalla cui essenza derivano (*sequuntur*) necessariamente «infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quæ sub intellectum infinitum cadere possunt)».⁵⁶

Spinoza riassume quindi la propria positiva ridefinizione del concetto di libertà nella celebre *Ep 58 a Schuller*: «Vedete, dunque, che io pongo la libertà, non nel libero arbitrio, ma nella libera necessità»⁵⁷.

⁵² *E 1 P10 Sch*, p. 52 (p. 93).

⁵³ *E 1 Def 5*, p. 45 (p. 85).

⁵⁴ Cfr. *infra*, part. § 3.5, pp. 38-45.

⁵⁵ Utilizzare 'modo' e 'finito' come sinonimi è comunque una semplificazione non corrispondente al dettato spinoziano, per quanto sia diffusa; le proposizioni 21-23 di *E 1* sono infatti espressamente dedicate alla deduzione dei modi *infiniti* immediati e mediati. I modi infiniti che noi conosciamo sono: l'intelletto infinito e la totalità delle idee (rispettivamente modo infinito immediato e mediato dell'attributo del pensiero), la relazione moto-quiete e la *facies totius universi* (rispettivamente modo infinito immediato e mediato dell'attributo dell'estensione). Sui due modi infiniti immediati cfr. anche *KV I*, 9, 1-3, pp. 35 e s. (pp. 191, 193) ed *Ep 64*, pp. 277 e s. (pp. 259-261); l'espressione *facies totius universi* compare proprio in *Ep 64*, p. 278 (p. 260).

⁵⁶ E. GIANCOTTI, *Necessità e libertà. Riflessioni sui testi spinoziani*, in E. GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 57-80, qui p. 58; la citazione spinoziana è *E 1 P16*, p. 60 (p. 101). Emilia Giancotti riporta in nota un passo emblematico di Tommaso: «Deus agnoscendo, et volendo agit et operatur; non igitur per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis» (S. TOMÆ AQUINATIS *Summa contra gentiles*, II, c. 63) e due di Cartesio: «Voluntas sive arbitrii libertas [...] tantum in eo consistit, quod idem vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus» (R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, IV, AT, VII, 57); «Potestas [...] quam Deus habet in omnes, est quam maxime absoluta et libera [...]» (R. DESCARTES, *Principia philosophiæ*, I, Art. 38, AT, VIII-1, 19, 18-21).

⁵⁷ *Ep 58*, p. 265 (p. 248).

2.3 Libertà di Dio e contingenza

La trasformazione concettuale del termine 'Dio', attuata nella sesta definizione e nelle proposizioni da essa deducibili, è di portata vastissima. Come è noto, *E 1 Def 6* recita: «Per Dio intendo l'ente assolutamente infinito, cioè la sostanza che consta di infiniti attributi, ognuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita»⁵⁸. Nell'identificare Dio con la sostanza costituita da infiniti attributi dai quali seguono infiniti modi secondo leggi necessarie, e nel dimostrare l'esistenza di Dio così definito⁵⁹, Spinoza segna la radicale distanza che lo separa dalla tradizione scolastica e pone le basi per una trasformazione essenziale dell'etica filosofica⁶⁰. Coincidendo la libertà dell'«ente assolutamente infinito» con la libertà di «ciò che è in sé ed è concepito per sé», parlare di Dio o della sostanza come «causa libera»⁶¹ (ovvero come *causa sui* coincidente con la totalità del reale) significa «tradurre in concetto positivo la negazione dell'esistenza di un essere trascendente che sia principio e fondamento di questo mondo»⁶², significa cioè negare l'esistenza del Dio tradizionale ebraico-cristiano e della libertà ad egli riconosciuta.

Altri ritengono che Dio sia causa libera perché, secondo loro, egli può far sì che le cose che, come abbiamo detto, derivano dalla sua natura, cioè sono in suo potere, non avvengano o non siano prodotte da lui. Ma è come se dicessero che Dio può far sì che dalla natura del triangolo non risulti che la somma dei tre angoli sia uguale a due angoli retti, o che a una data causa non segua l'effetto, il che è assurdo.⁶³

Dio è libero, invece, in quanto è assolutamente non coatto, ovvero in quanto agisce solo in base alle leggi della propria natura⁶⁴.

La negazione del libero arbitrio divino e della contingenza delle verità scientifiche (matematiche) fa tutt'uno con la più generale negazione della realtà di cose contingenti e con la riduzione del concetto stesso di contingenza a mero limite della nostra conoscenza:

Nella natura non vi è nulla di contingente, ma tutte le cose sono determinate dalla necessità della divina natura ad esistere e a operare.⁶⁵

⁵⁸ *E 1 Def 6*, p. 45 (p. 85).

⁵⁹ Cfr. *E 1 P11* e *Dem*, pp. 52 e s. (pp. 93 e s.).

⁶⁰ Giacotti ipotizza che Spinoza possa aver mantenuto il nome 'Dio' per un concetto così profondamente modificato per «cautela» o come «omaggio a una tradizione dominante» o per una «non ancora completa acquisita consapevolezza» (GIANCOTTI, *Necessità e libertà* cit., p. 59). A noi sembra, tuttavia, che mantenere il nome 'Dio' rappresenti, tra l'altro, un caso emblematico di quella strategia definitoria secondo la quale il pensiero spinoziano agisce su elementi già presenti nel lettore per trasformarlo internamente.

⁶¹ *E 1 P17 Cor 2*, p. 61 (p. 103).

⁶² GIANCOTTI, *Necessità e libertà* cit., p. 60.

⁶³ *E 1 P17 Sch*, pp. 61 e s. (p. 103).

⁶⁴ *E 1 P17*, p. 61 (p. 102).

⁶⁵ *E 1 P29*, p. 70 (p. 112).

[...] per nessun altro motivo diciamo contingente una cosa se non per difetto della nostra conoscenza. Infatti una cosa, di cui ignoriamo che l'essenza implica contraddizione, o di cui sappiamo perfettamente che non implica alcuna contraddizione, ma della cui esistenza non possiamo affermare niente di certo, perché l'ordine delle cause ci sfugge, non può sembrarci né necessaria né impossibile, e perciò la chiamiamo contingente o possibile.⁶⁶

Tutto ciò che esiste è necessariamente determinato all'esistenza e quanto non accade è essenzialmente contraddittorio. Dopo aver ricordato alcuni aspetti della libertà divina è inevitabile interrogarsi sulla libertà degli uomini, «i servi, anzi gli schiavi di Dio»⁶⁷.

2.4 Sulla libertà dell'uomo

Le parole citate alla fine del paragrafo precedente sembrano promettere gran poco ad un lettore abituato ad intendere la libertà in termini di arbitrio, di volontà, di potenza dei contrari. In effetti, lo schiavo di un Dio che esiste ed agisce per necessità della propria natura (in quanto *causa sui*) e dal quale tutto deriva secondo un ordine immutabile (in quanto causa necessaria⁶⁸) sembra rappresentare un'estrema ed insignificante conseguenza dell'infinita catena dimostrativa e, allo stesso tempo, causale che vede l'ente assolutamente infinito come punto di partenza o «causa prima»⁶⁹ e come cerchio dentro il quale tutto è compreso⁷⁰.

L'esperienza, però, ci attesta come dato innegabile che gli uomini ritengono di potersi autodeterminare all'azione, stimandosi liberi nell'accezione comune del termine. Tale credenza, per Spinoza, non costituisce altro che un pregiudizio del quale non è difficile smascherare le cause. Ognuno può infatti facilmente ammettere che «gli uomini nascono ignari delle cause delle cose e che tutti hanno l'impulso a ricercare il proprio utile, del che sono consapevoli»⁷¹. Da questa semplice constatazione si può dedurre che «gli uomini si ritengono liberi, perché sono consci delle proprie volizioni e del proprio desiderio, mentre delle cause, dalle quali sono indotti a desiderare e a volere, neppure si sognano perché ne sono ignari»⁷².

⁶⁶ E 1 P33 Sch 1, p. 74 (p. 117); cfr. E 4 Deff 3,4, p. 209 (p.267); KV I, 6, pp. 28 e s. (pp. 177, 179); CM I, 3, p. 242 (p. 123); TIE p. 20 (p. 26). Su ciò cfr. E. YAKIRA, *Contrainte, Nécessité, Choix. La Métaphysique de la Liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Éditions du Grand Midi, Zurich 1989, pp. 10 e ss.

⁶⁷ KV II, 18, 2, p. 82 (p. 285).

⁶⁸ Cfr. E 1 P16, p. 60 (p. 101).

⁶⁹ E 1 P16 Cor 3, p. 61 (p. 102).

⁷⁰ «Tutto ciò che è, è in Dio, e nulla può essere né essere concepito senza Dio», E 1 P15, p. 56 (p. 97).

⁷¹ E 1 App, p. 78 (p. 122).

⁷² *Ibidem* (p. 122).

Nell'*Ep* 58, poco dopo aver definito la libertà in termini di *libera necessitas*, Spinoza chiarisce con un celebre esempio la natura fittizia della libertà che gli uomini comunemente si attribuiscono:

[...] una pietra riceve una certa quantità di movimento da una causa esterna che la spinge, per la quale, cessato l'impulso della causa esterna, continua necessariamente ad essere mossa. [...] poniamo ora [...] che la pietra, mentre continua a muovere, pensi, e sappia di sforzarsi per quanto può di persistere nel movimento. Davvero questa pietra, in quanto è consapevole unicamente del suo sforzo, al quale non è affatto indifferente, crederà di essere liberissima e di non persistere nel movimento per nessun altro motivo se non perché lo vuole. Proprio questa è quell'umana libertà, che tutti si vantano di possedere e che solo in questo consiste, che gli uomini sono consapevoli del loro istinto e ignari delle cause da cui sono determinati.⁷³

Ma allora, se la libertà solitamente attribuita dagli uomini a se stessi è per Spinoza un semplice effetto dell'ignoranza delle cause che ci determinano ad agire in un determinato modo⁷⁴, è pensabile una «vera libertà»⁷⁵ per l'uomo spinoziano? Ed, eventualmente, in cosa consiste? Per rispondere a tali domande crediamo sia necessario ripercorrere i tratti fondamentali dell'antropologia spinoziana, partendo dalla definizione dell'essenza dell'uomo.

3. Aspetti dell'antropologia spinoziana

3.1 Sull'essenza dell'uomo

Il primo assioma della seconda parte dell'*Etica*, ovvero, per usare le parole della prefazione ai *Principi della filosofia di Cartesio* scritta dall'amico di Spinoza Lodewijk Meyer, il primo «enunciat[o] così chiar[o] e perspicu[o], che nessuno può negar[gli] l'assenso, purché abbia compreso correttamente il senso delle parole»⁷⁶, riguarda proprio l'essenza dell'uomo: «L'essenza dell'uomo non implica necessariamente l'esistenza, cioè nell'ordine della natura può accadere sia che questo o quell'uomo esista, sia che non esista»⁷⁷. Il concetto è ribadito dalla proposizione 10 di *E* 2: «All'essenza dell'uomo non appartiene l'essere della sostanza, cioè la sostanza non costituisce la forma dell'uomo»⁷⁸. Ma, in positivo, da cosa è costituita l'essenza dell'uomo?

⁷³ *Ep* 58, p. 266 (pp. 248 e s.); cfr. *E* 3 P2 Sch, p. 143 (p. 194).

⁷⁴ «[...] ciascuna cosa [particolare] [...] è necessariamente determinata a esistere e a operare da una qualche causa esterna, secondo una certa e determinata ragione», *Ep* 58, p. 266 (p. 249).

⁷⁵ *KV* I, 4, 5, p. 25 (p. 171).

⁷⁶ *PPC*, Præf, p. 127 (p. 3).

⁷⁷ *E* 2 Ax 1, p. 85 (p. 130).

⁷⁸ *E* 2 P10, p. 92 (p. 138).

[...] l'essenza dell'uomo è costituita da certe modificazioni degli attributi di Dio.⁷⁹

[L'uomo è] dunque qualcosa che è in Dio [...] e che senza Dio non può né essere né essere concepito, ossia un'affezione [...] o un modo che esprime la natura di Dio in una certa e determinata maniera.⁸⁰

L'uomo pensa.⁸¹

Noi sentiamo che un corpo è affetto in molti modi.⁸²

Noi non sentiamo né percepiamo cose singole tranne i corpi e i modi del pensare.⁸³

[...] l'uomo consta di Mente e di Corpo [...].⁸⁴

[...] l'idea del Corpo [la Mente] e il Corpo sono un solo e identico Individuo che viene concepito ora sotto l'attributo del Pensiero ora sotto l'attributo dell'Estensione [...].⁸⁵

Possiamo quindi riassumere affermando che l'uomo è un modo della sostanza e, in quanto tale, alla sua essenza appartiene l'*in alio esse* (dipendenza ontologica) e il *per aliud concipi* (dipendenza logico-gnoseologica)⁸⁶. In particolare, l'uomo è una modificazione di certi attributi di Dio: pensiero ed estensione⁸⁷.

L'ultima proposizione citata («l'uomo consta di Mente e di Corpo») ed altre ad essa simili potrebbero condurre erroneamente il lettore a ritenere Spinoza sostenitore di un'antropologia dualistica. In tal caso, la speculazione spinoziana sarebbe chiamata a risolvere i classici (ed ancora oggi, in parte, attuali⁸⁸) problemi di chiarificazione del rapporto tra le due componenti, spirituale e materiale, dell'essere umano. In Spinoza, però, tale dualismo è rigorosamente escluso dall'indivisibilità e dall'unità della sostanza⁸⁹. Gli attributi, come il pensiero e l'estensione (più gli infiniti altri che ignoriamo), non sono infatti "parti" o "strati" della sostanza ma aspetti sotto i quali un intelletto può percepire l'essenza di ciò che è in sé ed è concepito per sé⁹⁰. Per questo sostanza e attributi sono lo stesso, cioè «ogni attributo è tutta la sostanza»⁹¹ considerata sotto un particolare aspetto e non se ne differenzia se non per una distinzione di ragione.

⁷⁹ E 2 P10 Cor, p. 93 (p. 139).

⁸⁰ E 2 P10 Cor Dem, p. 93 (p. 139).

⁸¹ E 2 Ax 2, p. 85 (p. 130).

⁸² E 2 Ax 4, p. 86 (p. 131).

⁸³ E 2 Ax 5, *ibidem* (p. 131).

⁸⁴ E 2 P13 Cor, p. 96 (p. 142).

⁸⁵ E 2 P21 Sch, p. 109 (p. 156).

⁸⁶ Cfr. GIANCOTTI, *Necessità e libertà* cit., p. 64.

⁸⁷ Per le dimostrazioni che «Dio è cosa pensante» e che «Dio è cosa estesa» cfr. E 2 PP1,2, p. 86 (p. 131); KV I, 2, 18, pp. 13 e s. (pp. 147, 149) e I, 2, 28, p. 16 (p. 153).

⁸⁸ Cfr. M. DI FRANCESCO, *L'io e i suoi sé*, Raffaello Cortina, Milano 1998, pp. 24-46.

⁸⁹ Cfr. E 1 PP12-14, pp. 55 e s. (pp. 95-97).

⁹⁰ «Per attributo intendo ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua essenza», E 1 Def 4, p. 45 (p. 85).

⁹¹ C. SINI, *Archivio Spinoza. La verità e la vita*, Ghibli, Milano 2005, p. 260; cfr. più in generale tutto il cap. XII, pp. 217-238.

Queste brevi considerazioni sono sufficienti per l'acquisizione di un punto fondamentale dell'antropologia spinoziana: corpo e mente, modi rispettivamente degli attributi dell'estensione e del pensiero, rappresentano «due fenomeni diversi di una sola e identica cosa»⁹², non essendo altro che i due aspetti sotto i quali è considerabile un unico e medesimo essere umano. Quando Spinoza parla di «unione della Mente e del Corpo»⁹³ tale unione «non è da intendere come unità sintetica di diversi, ma come relazione fenomenica»⁹⁴. Scrive il nostro Autore:

Né il Corpo può determinare la Mente a pensare, né la Mente può determinare il Corpo al moto, alla quiete o a qualche altra cosa (se c'è).⁹⁵

[...] un modo dell'estensione [come il corpo umano] e l'idea di quel modo [come la mente umana, per *E 2 PP11,13*⁹⁶] sono la stessa cosa ma espressa in due modi [...].⁹⁷

[...] la Mente e il Corpo sono una sola e medesima cosa che viene concepita ora sotto l'attributo del Pensiero ora sotto quello dell'Estensione.⁹⁸

Principio generale sul quale si basa la teoria appena ricordata e diretta conseguenza dell'unità e dell'indivisibilità della sostanza è la celebre identità dell'ordine e della connessione delle idee con l'ordine e la connessione delle cose espressa dalla *E 2 P7*⁹⁹.

In questo paragrafo abbiamo accennato a “cos'è” l'uomo; nelle prossime pagine cercheremo di comprendere come egli agisce, considerandolo dal punto di vista conoscitivo prima ed affettivo in seguito. Nella ricostruzione degli elementi antropologici finalizzata alla comprensione della possibile forma umana di libertà, e più in generale alla riflessione sul senso dell'etica di Spinoza, proseguiamo quindi analizzando, all'interno dell'impostazione

⁹² MIGNINI, *L'Etica di Spinoza* cit., p. 89; cfr. *ivi*, pp. 83, 95.

⁹³ *E 2 P13 Sch*, p. 96 (p. 142).

⁹⁴ MIGNINI, *L'Etica di Spinoza* cit., p. 89. L'ontologia di Spinoza, come è noto, rende molto problematica la considerazione dell'identità personale e più in generale dell'identità del finito; su ciò, ad es., R. L. SAW, *Personal Identity in Spinoza*, “Inquiry”, 12 (1969), pp. 1-14; R. SIENA, *Sull'antropologia e l'etica di Spinoza*, “Sapienza”, 39 (1986), pp. 337-343.

⁹⁵ *E 3 P2*, p. 141 (p. 191).

⁹⁶ «La prima cosa che costituisce l'essere attuale della Mente umana non è altro che l'idea di una qualche singola cosa esistente in atto», *E 2 P11*, p. 94 (p. 140) e questa cosa singola è «il Corpo, ossia un certo modo dell'Estensione, esistente in atto, e nient'altro», *E 2 P13*, p. 96 (p. 142).

⁹⁷ *E 2 P7 Sch*, p. 90 (p. 135).

⁹⁸ *E 3 P2 Sch*, p. 141 (p. 192); cfr. *E 2 P21 Sch*, p. 109 (p. 156). *E 3 P2 Sch* rappresenta il luogo nel quale Spinoza argomenta più diffusamente a favore dell'indeterminabilità reciproca di corpo e mente, riallacciandosi alla differenza reale degli attributi dei quali corpo e mente sono modi (modi che pertanto non hanno niente in comune, definizione di modo a parte) e all'unicità ontologica dell'individuo del quale corpo e mente sono fenomeni. In riferimento al monismo antropologico spinoziano e alla dottrina dei due attributi Stuart Hampshire sottolinea la compatibilità dei modelli materialisti ed immaterialisti di spiegazione del pensiero: «non c'è né incompatibilità né competizione tra i sistemi di spiegazione materialisti ed immaterialisti. Sono entrambi validi e indispensabili, ciascuno di essi è infatti indipendente dall'altro e completo in se stesso» (S. HAMPSHIRE, *Two Theories of Morality*, Oxford University Press, Oxford 1977, p. 85; cfr. J. WETLESEN, *The Sage and the Way: Spinoza's Ethics of Freedom*, Van Gorcum, Assen 1979, p. 12).

⁹⁹ Cfr. *E 2 P7*, p. 89 (p. 134); cfr. *E 5 P1*, p. 281 (p. 345).

gnoseologica generale, la teoria spinoziana dell'idea, prima di giungere ai diversi generi di conoscenza.

3.2 Sulla teoria dell'idea

Comunemente, si ritiene che la conoscenza consista in un'immagine appropriata dell'oggetto da conoscere o in una proposizione vera¹⁰⁰; si ritiene, inoltre, che il processo conoscitivo si fondi sulla coppia di opposizioni soggetto conoscente/oggetto conosciuto e intelletto/volontà. In altre parole, si pensa di solito che si dia conoscenza quando un soggetto rivolge attivamente il proprio intelletto ad un particolare oggetto, produce una proposizione sull'oggetto considerato o un'immagine mentale dello stesso, ed è infine libero, grazie alla propria volontà, di assentire o meno al contenuto conoscitivo prodotto.

La gnoseologia spinoziana è fortemente critica nei confronti della posizione comune appena riassunta. Per il nostro Autore, infatti, la «conoscenza non è l'operazione di un soggetto, ma l'affermazione dell'idea nell'anima»¹⁰¹. La *Korte Verhandeling* è in merito chiarissima: «*l'intendere è una pura passione, cioè una percezione nella mente dell'essenza e dell'esistenza delle cose; sicché non siamo noi quelli che affermano o negano alcunché della cosa, ma la cosa stessa è ciò che di sé afferma o nega alcunché in noi*»¹⁰². Spinoza ricusa, inoltre, ogni analisi della conoscenza che faccia distinzione tra intelletto e volontà. La conoscenza è infatti «autoaffermazione dell'idea, “spiegazione” e sviluppo dell'idea, al modo di un'essenza che si esplica nelle sue proprietà o di una causa che si esplica nei suoi effetti»¹⁰³; per conoscere, quindi, non è richiesta alcuna facoltà di intendere o di volere.

Come già anticipato, la comprensione delle diverse modalità conoscitive (oggetto del prossimo paragrafo) presuppone la chiarificazione della concezione spinoziana dell'idea. L'idea, per Spinoza, è «un concetto della Mente che la Mente forma in quanto è cosa pensante»¹⁰⁴. Per il terzo assioma di *E 2*¹⁰⁵, tale concetto o modo del pensiero è prioritario rispetto agli altri modi del pensiero, ovvero rispetto alle componenti affettive della mente

¹⁰⁰ Cfr. D. MARCONI, *Gnoseologia*, in *Enciclopedia di Filosofia*, Garzanti, Milano 1999^f, pp. 451 e s.

¹⁰¹ G. DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica*, tr. it. di M. Senaldi, Guerini e Associati, Milano 1998² (ed. orig. *Spinoza. Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1981), p. 74; il testo di Deleuze è stato un riferimento essenziale per la stesura del presente paragrafo.

¹⁰² *KV II*, 16, 5, p. 78 (p. 277); su ciò cfr. F. MIGNINI, *L'intendere è un puro patire (KV II, 15, 5). Passività e attività della conoscenza in Spinoza*, “La Cultura”, 25 (1987), pp. 120-151.

¹⁰³ DELEUZE, *Spinoza cit.*, p. 74; cfr. *E 2 P49 Cor*, p. 131 (p. 180): «Volontà e intelletto sono una sola e medesima cosa».

¹⁰⁴ *E 2 Def 3*, p. 84 (p. 129).

¹⁰⁵ «Non ci sono modi del pensare, come l'amore, il desiderio, o un sentimento dell'animo, quale che sia il suo nome, se nello stesso individuo non c'è anche l'idea della cosa amata, desiderata ecc. Invece l'idea può esserci, anche senza alcun altro modo di pensare», *E 2 Ax 3*, pp. 85 e s. (p. 130).

umana¹⁰⁶; l'idea è cioè condizione necessaria degli affetti, mentre il reciproco non vale. Caratteristica essenziale dell'idea è, inoltre, l'essere rappresentativa, a differenza degli affetti che sono manifestazioni di un transito ad una condizione di maggior o minor perfezione e di altri modi del pensiero quali gli enti di ragione o di immaginazione che sono finzioni prive di un ideato esistente formalmente¹⁰⁷.

Consideriamo ora la nota bipartizione spinoziana delle idee in idee adeguate ed inadeguate, presupposto fondamentale per la differenziazione dei generi di conoscenza. «Per idea adeguata intendo un'idea che, in quanto considerata in sé, senza relazione con l'oggetto, ha tutte le proprietà ossia le denominazioni intrinseche di un'idea vera»¹⁰⁸. Le caratteristiche non implicanti riferimento ad altro proprie di un'idea vera, cioè di un'idea che concorda col suo ideato¹⁰⁹, sono la chiarezza e la distinzione¹¹⁰. In Spinoza, tuttavia, il binomio cartesiano indica non tanto l'aspetto psicologico dell'idea quanto invece, dal punto di vista formale, la «potenza logica» della stessa¹¹¹ e, dal punto di vista materiale, il «contenuto espressivo», la «materia epistemologica attraverso la quale l'idea rinvia ad altre idee e all'idea di Dio»¹¹². In pratica, le idee adeguate sono modi del pensiero che: 1) la mente formula mediante la sola potenza della sua propria natura, cioè che «*si esplicano* attraverso la nostra essenza o potenza in quanto potenza di conoscere o di comprendere (causa formale)»¹¹³; 2) «*esprimono* un'altra idea in quanto causa, e l'idea di Dio in quanto determinante tale causa (causa materiale)»¹¹⁴; 3) «non sono separabili da un concatenamento autonomo di idee nell'attributo del pensiero. Questo concatenamento o *concatenatio* che unisce la forma e la materia è un ordinamento dell'intelletto che costituisce la mente come *automa spirituale*»¹¹⁵. Potenza logica, contenuto espressivo e connessione ordinata nel modo infinito mediato del pensiero (la totalità delle idee¹¹⁶) sono quindi i segni distintivi dell'adeguatezza di un'idea, della sua capacità di rappresentare il reale per ciò che esso veramente è.

¹⁰⁶ «[...] i modi del pensare possono essere classificati in due gruppi principali: le idee e gli affetti. Le prime appartengono a ciò che chiamo la dimensione cognitiva della mente, mentre i secondi appartengono alla dimensione conativa (o affettiva)» (WETLESEN, *The Sage* cit., p. 76).

¹⁰⁷ Sugli enti di ragione cfr. *CM* I, 1, pp. 233-237 (pp. 111-117); *KV* I, 10, 2, p. 36 (p. 193) e *infra*, cap. II, § 1.2, pp. 48-51 e § 3, p. 67.

¹⁰⁸ *E* 2 Def 4, p. 85 (p. 130); cfr. *Ep* 60, p. 270 (pp. 253 e s.): «io non riconosco tra l'idea vera e l'adeguata altra differenza se non che la parola vera riguarda soltanto la convenienza dell'idea col suo ideato; mentre la parola adeguata riguarda la natura dell'idea in se stessa».

¹⁰⁹ Cfr. *E* 1 Ax 6, p. 47 (p. 86).

¹¹⁰ Cfr. *E* 2 P36, p. 117 (p. 165).

¹¹¹ DELEUZE, *Spinoza* cit., p. 90.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ivi*, pp. 89 e s.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 90.

¹¹⁵ *Ibidem*; l'immagine dell'automa spirituale per esemplificare l'agire della mente «secondo leggi certe» ricorre nel *TIE*, p. 32 (p. 41).

¹¹⁶ Cfr. *supra*, nota 55, p. 17.

Le idee inadeguate, invece, sono come «conseguenze senza premesse, ossia [...] idee confuse»¹¹⁷, separate dalle cause formale e materiale che le hanno determinate. Questa separazione si manifesta nel fatto che tali idee «non si esplica[no] formalmente attraverso la nostra potenza di comprendere, non esprim[ono] materialmente la propria causa, e si att[engono] a un ordine di incontri fortuiti anziché raggiungere la concatenazione delle idee»¹¹⁸. Inadeguate sono, di fatto, la maggior parte delle idee che solitamente possediamo o, meglio, la maggior parte delle idee che solitamente costituiscono la nostra mente (visto che la mente umana non è una facoltà o una *tabula rasa* ma un modo finito complesso del pensiero, un modo, cioè, formato da molti altri modi, o idee, ciascuno dei quali ha come modo corrispondente nell'attributo dell'estensione, o ideato, un elemento del corpo umano, a sua volta modo finito complesso dell'estensione¹¹⁹). Le idee inadeguate rappresentano l'aspetto mentale delle affezioni che il nostro corpo subisce e che deve, almeno in parte, necessariamente subire dai corpi esterni¹²⁰; in quanto tali, sono idee per forza di cose parziali e confuse, non essendo deducibili dalla sola natura umana ed avendo pretese conoscitive nei confronti di corpi altri dal nostro, la natura dei quali confondono con le modificazioni che tali corpi ci procurano¹²¹. Come scrive Deleuze:

1) Simili idee [le idee inadeguate] sono dei *segni*: non si *esplicano* attraverso la nostra essenza o potenza, ma *indicano* il nostro stato attuale e la nostra impotenza a sottrarci a una traccia [lasciata su di noi da un corpo esterno]; non *esprimono* l'essenza del corpo esterno, ma *indicano* la presenza di tale corpo e il suo effetto su di noi (*E 2 P16*). In tanto in quanto ha simili idee, la mente è detta *immaginare* (*E 2 P17 Sch*). 2) Queste idee si concatenano le une alle altre secondo un ordine che è anzitutto quello della memoria o dell'abitudine: se il corpo è stato affetto da due corpi nel medesimo tempo, la traccia dell'uno fa sì che la mente si ricordi dell'altro (*E 2 P18 e Sch*). Questo ordine della memoria è anche quello degli incontri fortuiti, estrinseci, fra i corpi (*E 2 P29 Sch*). E meno tali incontri sono costanti, più l'immaginazione vacilla, e più i segni sono equivoci (*E 2 P44 Sch*). Ecco perché, mentre le nostre affezioni mescolano corpi diversi e variabili, l'immaginazione forma delle pure finzioni, come quella del cavallo alato; e, in quanto si lascia

¹¹⁷ *E 2 P28 Cor*, p. 113 (p. 160).

¹¹⁸ DELEUZE, *Spinoza* cit., pp. 90 e s.

¹¹⁹ «Il Corpo umano è composto da numerosissimi individui (di diversa natura) ognuno dei quali è assai complesso», *E 2 Post 1 dopo P13*, p. 102 (p. 148); ciò implica che la Mente umana, in quanto idea di un Corpo umano, non possa consistere in una sola idea semplice.

¹²⁰ «Il Corpo umano ha bisogno per conservarsi di moltissimi altri corpi dai quali continuamente è come rigenerato», *E 2 Post 4 dopo P13*, p. 102 (p. 149). «Gli individui componenti il Corpo umano, e di conseguenza lo stesso Corpo umano, sono affetti in molti modi da corpi esterni», *E 2 Post 3 dopo P13*, p. 102 (p. 149).

¹²¹ «L'idea di qualsiasi modo in cui il Corpo umano è affetto da corpi esterni, deve implicare la natura del Corpo umano e insieme la natura del corpo esterno. [...] Da ciò deriva in primo luogo che la Mente umana percepisce la natura di moltissimi corpi insieme alla natura del proprio corpo. [...] Deriva in secondo luogo che

sfuggire le differenze fra corpi esteriormente sensibili, essa forma delle astrazioni, come quelle di specie e di genere (*E 2 PP40,49*).¹²²

Vogliamo infine sottolineare che, per quanto apparentemente paradossale, le idee inadeguate, ovvero le idee delle affezioni causate da corpi esterni, «considerate in sé, non contengono niente di sbagliato»¹²³. Ciò accade, per Spinoza, perché «la Mente, in quanto immagina, non erra; ma solo in quanto la si considera priva dell'idea che esclude l'esistenza di quelle cose che immagina a sé presenti»¹²⁴. Le idee adeguate, o chiare e distinte, e le idee inadeguate e confuse «si svolgono con la medesima necessità»¹²⁵ e costituiscono entrambe eventi reali, cioè positivi, in quanto modi della sostanza che esiste necessariamente. La falsità o inadeguatezza (la non-verità) delle idee confuse non consiste, perciò, in nulla di positivo (nulla di negativo potendo essere positivo)¹²⁶; l'errore risiede nella mancanza o nel difetto di conoscenza implicati dalle idee inadeguate in quanto considerate separate dalle idee che le hanno prodotte¹²⁷. Solo nel caso in cui la nostra mente immagini la presenza di un corpo in realtà assente e sia priva di una qualsiasi idea implicante l'assenza del corpo immaginato la nostra mente sbaglia e la sua immaginazione può essere detta falsa o inadeguata. «Infatti, se la Mente quando immagina presenti cose che non esistono, sapesse nello stesso tempo che non esistono in realtà, attribuirebbe certamente questa facoltà d'immaginare della propria natura a una virtù e non a un vizio»¹²⁸.

le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano più la costituzione del nostro corpo che non la natura dei corpi esterni», *E 2 P16* e Cor 1, 2, pp. 103 e s. (p. 150).

¹²² DELEUZE, *Spinoza* cit., p. 89. Nel primo scolio di *E 2 P40* Spinoza motiva chiaramente il proprio nominalismo: «i *Trascendentali*, come Ente, Cosa, qualcosa, ecc. [...] derivano dal fatto che il Corpo umano, essendo limitato, è capace di formare in sé solo un certo numero di immagini, distintamente e contemporaneamente [...]; superato tale numero le immagini cominciano a confondersi [...]. [...] quando nel Corpo le immagini si confondono del tutto, anche la mente immaginerà confusamente e senza alcuna distinzione tutti i corpi e li comprenderà quasi sotto un unico attributo, cioè l'attributo dell'Ente, della Cosa, ecc. [...] Da simili cause sono inoltre nate quelle nozioni che chiamiamo *Universali*, come Uomo, Cavallo, Cane, ecc. [...] Ma bisogna notare che queste nozioni non sono formate da tutti allo stesso modo, ma in ciascuno variano a seconda della cosa da cui il corpo è stato affetto più frequentemente e che la Mente immagina o ricorda con maggior facilità. [...] Perciò nessuna meraviglia se tra i filosofi che hanno voluto spiegare le cose naturali con le sole immagini delle cose siano sorte tante controversie», *E 2 P40 Sch 1*, pp. 120 e s. (pp. 169 e s.); sul problema del nominalismo in Spinoza cfr. F. S. HASEROT, *Spinoza and the status of universals*, "The Philosophical Review", 59 (1950), pp. 469-492 e J. K. FEIBLEMAN, *Was Spinoza a nominalist?*, "The Philosophical Review", 60 (1951), pp. 386-389.

¹²³ *E 2 P17 Sch*, p. 106 (p. 152).

¹²⁴ *Ibidem* (p. 152).

¹²⁵ *E 2 P36*, p. 117 (p. 165).

¹²⁶ «Nelle idee non vi è nulla di positivo per cui sono dette false», *E 2 P 33*, p. 116 (p. 164).

¹²⁷ «Le idee inadeguate sono inadeguate perché, parziali, si presentano come totali» (S. ZAC, *La morale de Spinoza*, PUF, Paris 1959, pp. 23 e s.); cfr. *E 2 P 35*, p. 116 (p. 164).

3.3 Conoscenza adeguata e inadeguata

Nel celebre secondo scolio di *E 2 P40*¹²⁹ Spinoza elenca i generi di conoscenza: I) l'«opinione o immaginazione» che conosce «per esperienza vaga», cioè a partire «dalle singole cose rappresentateci dai sensi in modo mutilo, confuso e senza ordine per l'intelletto», o sulla base di «segni», per esempio dal fatto che «udite o lette certe parole ci ricordiamo delle cose e ne formiamo alcune idee simili a quelle per cui immaginiamo le cose»; II) la «ragione» che conosce tramite «nozioni comuni e idee adeguate delle proprietà delle cose»; III) la «scienza intuitiva» che «procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata delle cose».

Il primo genere di conoscenza procede innanzitutto dalle rappresentazioni sensibili, cioè dalle affezioni del corpo. Come sappiamo, le idee di tali affezioni «in quanto si riferiscono solo alla Mente umana non sono chiare e distinte ma confuse»¹³⁰. La ragione di ciò sta nel fatto che la mente è l'idea di *un* corpo umano e pertanto, considerata in sé sola, è priva di tutte le altre idee dei corpi esterni afficienti¹³¹. Ciò implica che la conoscenza opinativa o immaginativa sia necessariamente inadeguata. Nello specifico, «delle parti del proprio corpo, dei corpi esterni e di ogni cosa conosciuta mediante le affezioni del proprio corpo - quindi anche di se stessa», dato che la mente si conosce solo in quanto percepisce le idee delle affezioni del proprio corpo¹³², «la mente umana ha soltanto una conoscenza parziale e confusa», cioè inadeguata. Il primo genere di conoscenza riveste tuttavia un ruolo capitale nel pensiero spinoziano e sarà oggetto di più approfondite riflessioni nel terzo capitolo. Proseguiamo quindi con gli altri due generi di conoscenza.

La possibilità di una conoscenza adeguata, cioè necessariamente vera, è fondata da Spinoza sulle «nozioni comuni» e viene dimostrata nelle *E 2 PP38,39*. In un luogo precedente dell'*Etica*, precisamente nell'*excursus* sulla dottrina del corpo compiuto dopo *E 2 P13*, il nostro Autore aveva posto come lemma che «Tutti i corpi concordano in alcune cose»¹³³. Come si spiega nella dimostrazione, ciò in cui tutti i corpi concordano s'identifica «nell'implicare il concetto di un solo e medesimo attributo»¹³⁴ (essendo i corpi, per definizione, modi dell'estensione¹³⁵) e «nel potersi muovere ora più adagio ora più in fretta, e,

¹²⁸ *E 2 P17 Sch*, p. 106 (p. 152).

¹²⁹ *E 2 P40 Sch 2*, p. 122 (pp. 170 e s.), luogo di tutte le citazioni di questo primo capoverso.

¹³⁰ *E 2 P28*, p. 113 (p. 160).

¹³¹ Cfr. *E 2 P28 Dem*, p. 113 (p. 160) e *E 2 P24 e Dem*, pp. 110 e s. (pp. 157 e s.).

¹³² Cfr. *E 2 P23*, p. 110 (p. 157).

¹³³ *E 2 L2* dopo *P13*, p. 98 (p. 144).

¹³⁴ *E 2 L2* dopo *P13 Dem*, p. 98 (p. 144).

¹³⁵ Cfr. *E 2 Def 1*, p. 84 (p. 129).

in senso assoluto, nel poter ora muoversi ora essere in quiete»¹³⁶ (ricordiamo che “moto e quiete” è il modo infinito immediato dell’attributo estensione¹³⁷). Un discorso analogo è valido per le idee; tutte le idee, cioè, concordano in alcune cose: nell’essere modi dell’attributo del pensiero e nel partecipare dell’intelletto infinito (modo infinito immediato del pensiero). La presenza di caratteristiche identiche in tutti i modi di ciascuno dei due attributi che conosciamo è fondamentale, dal punto di vista gnoseologico, perché «Ciò che è comune a tutte le cose, e ciò che è ugualmente nella parte e nel tutto, non può essere concepito che adeguatamente», ossia «in modo chiaro e distinto»¹³⁸. Nella capacità umana di concepire nozioni comuni risiede il fondamento della conoscenza razionale¹³⁹ che è conoscenza vera del reale. Questa capacità reintroduce la possibilità di conoscere adeguatamente aspetti dei corpi esterni afficienti il nostro, risultato, come sappiamo, non ottenibile con l’immaginazione. Scrive infatti Spinoza: «Anche di ciò che è comune e proprio al Corpo umano e a certi corpi esterni, dai quali il Copro umano suole essere affetto, e che è ugualmente nella parte e nel tutto di ognuno di questi corpi, vi sarà nella Mente un’idea adeguata»¹⁴⁰.

Per passare alla considerazione della scienza intuitiva, ricordiamo una caratteristica implicita nel concetto stesso di nozione comune, il non riguardare l’essenza delle cose singole. Per essenza di una cosa Spinoza intende «ciò senza di cui la cosa non può essere né essere concepita, e viceversa [ciò che senza la cosa non può essere né essere concepito]»¹⁴¹. Quanto è comune non può, per definizione, riguardare l’essenza specifica delle cose cui si riferisce; c’è un “oggetto” particolare, però, la cui idea può essere considerata nozione comune generalissima, esprimendo caratteristiche comuni a tutti i modi, sebbene in se stessa non sia una nozione comune, dato che esprime l’essenza del proprio ideato: ci riferiamo a Dio e alla sua definizione. Tutti i modi sono accomunati infatti dall’essere in Dio e dall’essere concepiti per mezzo di Dio, le loro idee adeguate implicano quindi necessariamente l’essenza eterna ed infinita di Dio. La conoscenza di tale essenza, implicita in ogni idea, è a sua volta «adeguata e perfetta»¹⁴² e ci permette di «dedurre moltissime cose che conosciamo

¹³⁶ *E 2 L2* dopo *P13 Dem*, p. 98 (p. 144).

¹³⁷ Cfr. *supra*, nota 55, p. 17.

¹³⁸ *E 2 P38* e *Cor*, pp. 118 e s. (pp. 166 e s.).

¹³⁹ Cfr. l’inizio di *E 2 P40 Sch 1*, p. 120 (p. 168).

¹⁴⁰ *E 2 P39*, p. 119 (p. 167).

¹⁴¹ *E 2 Def 2*, p. 84 (p. 129).

¹⁴² *E 2 P46*, p. 127 (p. 176); cfr. *E 2 P40*, p. 120 (p. 168): «Tutte le idee che nella Mente derivano da idee che in essa sono adeguate, sono anch’esse adeguate».

adeguatamente» e di «formare quindi quel terzo genere di conoscenza del quale abbiamo parlato»¹⁴³.

La scienza intuitiva o intelletto è pertanto la modalità conoscitiva capace di comprendere le cose singolari nella loro essenza costitutiva, superando il limite della ragione alle nozioni comuni. Si tratta di un genere di conoscenza adeguata col quale l'uomo può conoscere immediatamente, cioè senza deduzioni o argomentazioni, l'essenza delle cose singolari in quanto implicata dall'essenza degli attributi divini. Se la ragione «ci mostra ciò che la cosa deve essere», l'intelletto conosce invece ciò che la cosa «effettivamente è»¹⁴⁴, permettendoci di superare l'estraneità con l'oggetto che permane nella conoscenza razionale¹⁴⁵. Il fondamento ed i caratteri della scienza intuitiva vengono dimostrati da Spinoza nell'ultima parte dell'*Etica*¹⁴⁶ e per i nostri scopi non è necessario riassumerli. Ci preme invece riunire il secondo ed il terzo genere nel più ampio dominio della conoscenza adeguata ed opporre a questo la conoscenza inadeguata¹⁴⁷.

Per quanto si possano sottolineare più la continuità o la discontinuità nel rapporto tra ragione ed intelletto, è innegabile che le due forme di conoscenza siano accomunate da alcune caratteristiche fondamentali:

- sono entrambe conoscenze necessariamente vere¹⁴⁸;
- ci insegnano a distinguere il vero dal falso¹⁴⁹;
- considerano le cose dal punto di vista dell'eternità: la ragione, in particolare, *sub quadam aeternitatis specie*¹⁵⁰, in quanto non conosce l'essenza singolare delle cose ma ciò che esse hanno in comune; l'intelletto propriamente *sub specie aeternitatis*¹⁵¹, in quanto coglie la relazione immediata sussistente tra essenza determinata delle cose singole ed attributi di Dio;

¹⁴³ E 2 P47 Sch, p. 128 (p. 177). «Quando dunque le nozioni comuni ci conducono necessariamente all'idea di Dio, ci portano a un punto [...] in cui il terzo genere ci svela la correlazione dell'essenza di Dio e delle essenze singolari degli esseri reali [...]. Non vi è dunque frattura tra il secondo e il terzo genere, ma passaggio da un versante all'altro dell'idea di Dio [...]: superiamo la Ragione in quanto facoltà delle nozioni comuni o sistema delle verità eterne concernenti l'esistenza, entriamo nell'*intelletto intuitivo* come sistema delle verità d'essenza» (DELEUZE, *Spinoza* cit., pp. 119 e s.); cfr. E 5 P28, p. 297 (p. 364).

¹⁴⁴ KV II, 4, 2, p. 48 (p. 217).

¹⁴⁵ Cfr. KV II, 4, 2, pp. 48 e s. (pp. 217, 219); cfr. F. CHEREGHIN, *La presenza di Aristotele nella Korte Verhandeling di Spinoza*, in AA. VV., *Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul "Breve Trattato" di Spinoza*, a cura di F. Mignini, Japadre, L'Aquila-Roma 1990, pp. 443-455, part. pp. 446 e ss.

¹⁴⁶ Cfr. E 5 PP24-31, pp. 296-299 (pp. 362-366).

¹⁴⁷ D'ora in avanti, per conoscenza adeguata intenderemo il secondo e il terzo genere insieme, per conoscenza inadeguata il primo.

¹⁴⁸ Cfr. E 2 P41, p. 122 (p. 171).

¹⁴⁹ Cfr. E 2 P42, p. 123 (p. 171); «come la luce manifesta se stessa e le tenebre così la verità è di se stessa e del falso norma [veritas norma sui, et falsi est]», E 2 P43 Sch, p. 124 (p. 173); cfr. Ep 76, p. 320 (p. 299).

¹⁵⁰ Cfr. E 2 P44 Cor 2, p. 126 (p. 175).

¹⁵¹ Cfr. ad es. E 5 P30 e Dem, p. 299 (p. 365).

- contemplando la realtà dalla prospettiva dell'eternità, ponendosi cioè dal punto di vista dell'assoluto, permettono di riconoscere nelle cose «la stessa necessità dell'eterna natura di Dio»¹⁵².

La natura della conoscenza inadeguata può a sua volta essere così riassunta:

- «è l'unica causa della falsità», appartenendole «tutte quelle idee che sono inadeguate e confuse»¹⁵³;
- considera le cose dal punto di vista del tempo¹⁵⁴;
- «considera [...] le cose, sia rispetto al passato sia rispetto al futuro, come contingenti»¹⁵⁵.

Quanto sin qui riassunto ci sembra sufficiente per riconoscere come, a seconda che l'ordine necessario delle cause porti un individuo a formare idee adeguate od inadeguate, la comprensione di sé e del mondo che tale individuo saprà ottenere sarà diametralmente opposta e cioè, in ordine, necessariamente o solo accidentalmente vera. Crediamo si possa affermare che il mondo visto *sub specie æternitatis* (o, potremmo dire, *sub specie necessitatis*) ed il mondo visto *sub specie temporis* (o *sub specie contingetia*) siano di fatto due mondi radicalmente diversi; di più, tra i due punti di vista (adeguato/dell'eternità ed inadeguato/del tempo) sembra sussistere una vera e propria incommensurabilità¹⁵⁶. Si tenga inoltre presente che se, da una parte, possiamo costruirci innumerevoli modelli inadeguati del mondo, dall'altra, invece, la prospettiva vera è univoca¹⁵⁷.

La delineazione dei tratti essenziali delle due prospettive attraverso le quali l'uomo può conoscere, compiuta nel presente paragrafo, non è stata finalizzata, tuttavia, alla sola presentazione schematica della gnoseologia spinoziana. Significato ancor più rilevante,

¹⁵² E 2 P44 Cor 2 Dem, p. 126 (p. 175); cfr. E 2 P44: «È proprio della natura della Ragione considerare le cose non come contingenti, ma come necessarie».

¹⁵³ E 2 P41 e Dem, pp. 122 e s. (p. 171); come già esplicitato parlando delle idee inadeguate, l'immaginazione non è falsa di per sé ma in quanto forma di conoscenza mutila e parziale (cfr. *supra*, § 3.2, p. 26).

¹⁵⁴ «Il punto di vista del tempo è fondato sul nostro potere d'immaginare. Non potremmo accedere ai tempi passato e futuro se non fossimo in grado d'immaginarli, dato che il passato non è più qui e il futuro non lo è ancora» (WETLESEN, *The Sage* cit., p. 16); cfr. E 5 P29 Sch, pp. 298 e s. (p. 365).

¹⁵⁵ E 2 P44 Cor 1, p. 125 (p. 174); ricordiamo che «Nella natura non vi è nulla di contingente, ma tutte le cose sono determinate dalla necessità della divina natura ad esistere e a operare», E 1 P29, p. 70 (p. 112) e che «per nessun altro motivo diciamo contingente una cosa se non per difetto della nostra conoscenza», E 1 P33 Sch 1, p. 74 (p. 117); cfr. *supra*, § 2.3, pp. 18 e s.

¹⁵⁶ Cfr. WETLESEN, *The Sage* cit., pp. 15-21.

¹⁵⁷ «[...] non presumo di aver trovato la filosofia migliore» scrive Spinoza, «ma so di intendere quella che è vera. E come possa saperlo, se me lo domandate, vi rispondo: allo stesso modo in cui voi sapete che i tre angoli del triangolo sono uguali a due retti; e che ciò basti non lo può negare nessuno che abbia il cervello a posto e che non sogni di spiriti immondi i quali suggeriscono a noi idee false simili alle vere: giacché il vero è indice di se stesso e del falso [Est enim verum index sui et falsi]», *Ep* 76, p. 320 (p. 299). Come sosterremo nel cap. III, § 6.2, pp. 112 e s., ci sembra che, anche qualora riconoscessimo con Spinoza come definitiva la verità della sua filosofia, ciò non escluderebbe la sensatezza e l'utilità di un confronto dialettico sempre aperto con pensieri alternativi.

nell'economia del presente lavoro, ha l'aspetto decisamente esistenziale che l'attuazione di una certa modalità conoscitiva comporta; il genere di conoscenza che mettiamo in atto corrisponde infatti, per Spinoza, ad un certo tipo di vita affettiva. Riflettendo sugli affetti umani nel prossimo paragrafo cercheremo quindi di evidenziare l'importanza complessiva e non meramente intellettuale del rapporto conoscitivo che intratteniamo con il mondo.

3.4 Sulla vita affettiva dell'uomo

Il penultimo passo della nostra ricognizione sull'antropologia spinoziana riguarda alcuni aspetti relativi alla natura e alle forze degli affetti. Anche nel caso della terza parte dell'*Etica*, la coppia di aggettivi adeguato/inadeguato rappresenta una delle principali vie d'accesso. Cominciano in tal modo a rendersi più evidenti nel nostro lavoro il parallelismo tra idee, conoscenza ed affetti, nonché la struttura geometrica della principale opera di Spinoza. Parallelismi e deduzioni rappresentano nell'*Etica*, come è noto, tutt'altro che raffinatezze stilistiche o arbitrarie scelte espositive; sono piuttosto indici dell'unità del principio del sistema (la sostanza, Dio, la Natura) e dell'unità del metodo col quale la natura di tutte le cose, quali che siano, deve essere intesa, «ossia in base alle leggi e alle norme universali della natura» secondo le quali «ogni cosa accade e da una forma si muta in un'altra», dato che «la natura è sempre la stessa e la sua virtù e potenza di agire è ovunque una sola e medesima»¹⁵⁸.

La prima definizione di *E 3* riguarda il concetto di causa adeguata:

Chiamo causa adeguata quella causa il cui effetto può essere percepito in modo chiaro e distinto per mezzo di essa stessa. Invece chiamo inadeguata o parziale quella causa il cui effetto non può essere inteso per mezzo di essa soltanto.¹⁵⁹

Come l'idea adeguata era l'idea chiara e distinta, non implicante altre idee per essere compresa, e la conoscenza adeguata quel genere di conoscenza derivabile dalla sola natura della mente umana, allo stesso modo una cosa qualsiasi è causa adeguata se produce effetti comprensibili esclusivamente in base alle leggi della propria natura, in caso contrario sarà causa inadeguata.

¹⁵⁸ *E 3* Præf, p. 138 (p. 188); i passi citati si riferiscono ovviamente al celebre «metodo Geometrico» col quale Spinoza ha studiato in *E 1* e *2* Dio e la Mente e col quale considera in *E 3* «le azioni e i desideri umani come se si trattasse di linee, di superfici e di corpi», *ibidem* (p. 188). Il metodo geometrico garantisce, tra l'altro, che lo studio degli affetti umani non degeneri in una satira ridicolizzante l'essere umano: «mi sono fatto regola scrupolosa di non irridere né compiangere né deprecare le azioni umane, ma di comprenderle: e dunque ho considerato gli affetti umani [...] non come vizi della natura umana, ma come proprietà che le appartengono così come alla natura dell'aria appartengono il caldo, il freddo, la tempesta, il tuono e altri simili cose», *TP*, I, 4, p. 30 (p. 31); cfr. *Ep 30*, p. 166 (pp. 163 e s.).

¹⁵⁹ *E 3* Def 1, p. 139 (p. 189).

La prima definizione comporta immediatamente una distinzione che riguarda termini di uso più comune: l'agire e il patire. Scrive Spinoza:

Dico che noi agiamo quando in noi o fuori di noi accade qualcosa di cui siamo causa adeguata, cioè [...] quando dalla nostra natura, in noi o fuori di noi, deriva qualcosa che per mezzo di essa sola può essere capito in modo chiaro e distinto. Al contrario dico che patiamo quando in noi accade qualcosa, o quando dalla nostra natura deriva qualcosa di cui noi siamo soltanto una causa parziale.¹⁶⁰

La passività o parzialità della causa inadeguata, come si vede, è perfettamente simmetrica alla parzialità delle idee inadeguate (unico motivo della loro falsità); lo stesso accade per la chiarezza e la distinzione con le quali un effetto è riconducibile alla propria causa adeguata e grazie alle quali un'idea si caratterizza come intrinsecamente vera¹⁶¹. Consideriamo ora l'ultima e più caratteristica definizione di *E 3*, quella di affetto:

Per Affetto intendo le affezioni del Corpo, dalle quali la potenza di agire del Corpo stesso viene aumentata o diminuita, aiutata o impedita, e insieme anche le idee di queste affezioni.

Quindi, se possiamo essere causa adeguata di qualcuna di queste affezioni allora per Affetto intendo un'azione, nel caso contrario una passione.¹⁶²

La definizione di affetto riunisce gli aspetti corporale e mentale sotto i quali l'uomo è considerabile, sottolineandone la diversità puramente modale e non reale; nell'aggiunta alla definizione si chiarisce ciò in cui consistono le nostre azioni e passioni, definite in termini di adeguatezza o meno della nostra capacità causale.

Le tre definizioni ricordate, insieme alle conclusioni raggiunte in *E 1* e *2*, preparano e fondano la riflessione propriamente morale contenuta in *E 4* e *5*. Agire, cioè causare effetti per le sole leggi della propria natura, non significa altro che essere liberi come un modo può esserlo, patire significa essere schiavi o, meglio, coatti. Spinoza dichiara nella prefazione di *E 3* che lo studio della natura e delle forze degli affetti, oltre a dilettarci per se stesso, come la contemplazione di qualunque altra cosa¹⁶³, è finalizzato a determinare «che cosa possa fare la Mente per dominarli»¹⁶⁴. La disciplina degli affetti rappresenterà in *E 4* e *5* una potenza della

¹⁶⁰ *E 3* Def 2, p. 139 (p. 189).

¹⁶¹ Cfr. *supra*, § 3.2, pp. 23-26.

¹⁶² *E 3* Def 3, p. 139 (p. 189).

¹⁶³ Cfr. *E 3* Præf, p. 138 (p. 188).

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 137 (p. 187).

mente in grado di condurci alla nostra perfezione ed il fine pratico, come sappiamo, è il fine ultimo della riflessione filosofica spinoziana¹⁶⁵.

Prima di soffermarci sul significato affettivo delle possibili modificazioni del corpo e della mente umani, dobbiamo approfondire la portata della definizione di affetto. Scrive Mignini: «L'affetto è una struttura bipolare» caratterizzata cioè dalla «*simultaneità* di un'affezione corporea e dell'idea di quell'affezione»; la sua natura è inoltre definita dall'essere un'«*affezione*, che è una mutazione dello stato attuale del corpo in seguito all'azione esercitata su di esso da altri corpi, oppure che esso esercita su altri corpi»¹⁶⁶. Per affetto Spinoza intende dunque un'unica affezione considerata simultaneamente sotto gli attributi del pensiero e dell'estensione. Il contemporaneo riferimento ai due attributi a noi noti non può non rendere evidente l'affinità tra le definizioni di affetto e di uomo (il quale, ricordiamo, è «un solo e identico Individuo che viene concepito ora sotto l'attributo del Pensiero ora sotto l'attributo dell'Estensione»¹⁶⁷). La definizione di affetto aggiunge tuttavia un elemento nuovo alla concezione dell'essenza umana che già possedevamo: la dinamicità. Cerchiamo di arrivare a tale conclusione ricostruendo i passaggi che portano Spinoza ad identificare affetto ed essenza umana.

La realtà di un modo, come sappiamo, consiste nell'essere una particolarizzazione di un attributo divino e coincide, in quanto tale, con una particolarizzazione della potenza di Dio, per la quale Dio è ed agisce¹⁶⁸. Nello specifico, un corpo o un'idea sono parti finite dell'infinita potenza di esistere ed agire di Dio espressa, rispettivamente, dagli attributi dell'estensione e del pensiero. Quando tali modi vengono affetti da modi ad essi esterni o causano modificazioni su se stessi passano ad una condizione di maggiore o minor perfezione. Il termine 'affetto' indica proprio questa condizione di passaggio ad un diverso grado di potenza di agire (*potentia agendi*) indotta ad un corpo da un corpo esterno (affetto passivo) o dal corpo stesso (inadeguatamente: affetto passivo; adeguatamente: affetto attivo). Se riconosciamo ora nella potenza di agire quello sforzo (*conatus*) di perseverare nel proprio essere che caratterizza ogni cosa¹⁶⁹, è facile riconoscere come l'affetto sia la descrizione in

¹⁶⁵ Ricordiamo che nel *TIE* Spinoza dichiara «unico fine e scopo» di tutte le scienze il «pervenire alla somma perfezione umana», *TIE*, p. 9 (p. 15). La finalità pratica della speculazione filosofica è sottolineata anche nell'*Ep* 21, p. 127 (p. 132): «E se anche il frutto che ho già ricavato dall'intelletto naturale dovesse una volta risultarmi falso, basterebbe a rendermi felice il fatto che ne godo e che mi studio di trascorrere la vita non nella tristezza e nel lamento, ma in tranquilla e serena letizia: ciò che è sufficiente a farmi salire di un grado».

¹⁶⁶ MIGNINI, *L'Etica di Spinoza* cit., p. 113.

¹⁶⁷ *E* 2 P21 Sch, p. 109 (p. 156); cfr. *supra*, § 3.1, pp. 20-23.

¹⁶⁸ Cfr. *E* 3 P6 Dem, p. 146 (p. 197).

¹⁶⁹ «Ogni cosa, per quanto sta in essa, si sforza di perseverare nel suo essere», *E* 3 P6, p. 146 (p. 197).

termini dinamici dell'essenza di una cosa: «lo sforzo [conatus] con cui ogni cosa cerca di perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa»¹⁷⁰.

La possibilità di una maggiore o minore realizzazione dell'essenza di una cosa non contrasta con la definizione di essenza proposta dal nostro Autore. Per Spinoza, infatti, l'essenza è tutt'altro che un'idea trascendente archetipo di cose particolari, è la realtà stessa della cosa, la sua attuale perfezione¹⁷¹. Tale realtà o perfezione è chiaramente suscettibile di essere incrementata o diminuita a seconda delle affezioni che la cosa subisce o causa¹⁷².

Consideriamo più nello specifico l'applicazione delle definizioni di causa adeguata, agire e patire e affetto alla mente umana, oggetto delle prime proposizioni di *E 3*. «La nostra Mente in alcune cose agisce e in altre subisce, ossia in quanto ha idee adeguate è necessariamente attiva, in quanto ha idee inadeguate è necessariamente passiva»¹⁷³. In altri termini, «Le azioni della Mente nascono dalle sole idee adeguate; le passioni invece dipendono dalle sole idee inadeguate»¹⁷⁴. Ciò che dobbiamo ora considerare è l'aspetto affettivo dei due possibili stati della mente umana, attività e passività. Tale analisi presuppone un approfondimento dell'applicazione della «legge del *conatus*» al caso umano.

Nelle righe precedenti si è accennato allo sforzo con cui ogni cosa cerca di perseverare nel proprio essere. Questo celebre concetto spinoziano non è il risultato di un'osservazione empirica ma la conclusione di una deduzione a priori: dal fatto che ogni modo costituisce parte della potenza assoluta ed infinita di essere ed agire propria della sostanza segue che, per quanto è in suo potere, ogni modo si sforzerà di mantenersi indefinitamente nell'esistenza¹⁷⁵ e a tale sforzo si ridurrà la sua essenza¹⁷⁶. L'essere umano non sfugge ovviamente a questa «legge». Nella *E 3 P9* Spinoza comincia col dimostrare il *conatus* della mente: «La Mente, sia in quanto ha idee chiare e distinte, sia in quanto ha idee confuse, si sforza di perseverare nel suo essere per una certa durata indefinita, ed è consapevole di questo suo sforzo»¹⁷⁷. Successivamente, nello scolio della stessa proposizione, s'introduce il termine «*Appetito*» per

¹⁷⁰ *E 3 P7*, p. 146 (p. 197).

¹⁷¹ «Per realtà e perfezione intendo la stessa cosa», *E 2 Def 6*, p. 85 (p. 130); «noi intendiamo per perfezione l'essenza stessa della cosa», *E 3 Aff Def Ex*, p. 190 (p. 262); cfr. *Ep 19*, p. 89 (p. 109); su ciò cfr. G. FLØISTAD, *Reality or perfection*, in AA. VV., *Speculum Spinozanum 1677-1977*, ed. by S. Hessing, Routledge & Kegan Paul, London 1977, pp. 165-169. L'identità tra realtà, perfezione ed essenza, come vedremo, sarà ricca di conseguenze etiche (cfr. *infra*, cap. II, § 1.1, pp. 46-48).

¹⁷² «Ogni essere umano», al pari di ogni altra cosa, «ha un'essenza individuale che non può né cambiare né oltrepassare, ma entro questa essenza si può concepire una serie continua ed indefinita di variazioni nel senso del più e del meno» (ZAC, *La morale de Spinoza* cit., p. 58).

¹⁷³ *E 3 P1*, p. 140 (p. 190).

¹⁷⁴ *E 3 P3*, p. 144 (p. 195).

¹⁷⁵ Cfr. *E 3 P6*, p. 146 (p. 197): «Ogni cosa, per quanto sta in essa, si sforza di perseverare nel suo essere» e *E 3 P8*, p. 147 (p. 198): «Lo sforzo con cui ogni cosa cerca di perseverare nel proprio essere non implica un tempo finito ma indefinito».

¹⁷⁶ Cfr. *E 3 P7*, p. 146 (p. 197).

¹⁷⁷ *E 3 P9*, p. 147 (p. 198).

riferirsi contemporaneamente al *conatus* del corpo e della mente¹⁷⁸. Questa definizione funge da presupposto per far emergere una caratteristica fondamentale dell'essere umano: a differenza di quanto accade negli altri modi, lo sforzo umano di perseverare nell'esistenza è sforzo autocosciente. Tale aspetto è sottolineato dall'introduzione di un termine specifico per riferirsi alla forma umana di appetito: «*il Desiderio [Cupiditas]*», definito da Spinoza come «*appetito unito alla coscienza di sé*»¹⁷⁹. Ci preme ribadire che l'appetito, nella forma particolare della *cupiditas*, «*non è altro che l'essenza stessa dell'uomo*, dalla cui natura derivano necessariamente quelle cose che servono alla sua conservazione; e perciò è determinato a compierle»¹⁸⁰. Questa, potremmo dire, è la ridefinizione in termini dinamici dell'essenza umana.

Dopo questa breve digressione sul *conatus* possiamo finalmente considerare i due possibili stati della mente umana (attività e passività) dal punto di vista affettivo e giungere alla determinazione dei tre affetti primari, dai quali geometricamente tutti gli altri sono deducibili. In *E 3 P11* e Sch Spinoza scrive:

Di tutto ciò che aumenta o diminuisce, favorisce o impedisce la potenza di agire del nostro Corpo, l'idea stessa aumenta o diminuisce, favorisce o impedisce la potenza di pensare della nostra Mente.

Vediamo dunque che la Mente può subire grandi mutamenti e passare ora a una maggiore ora a una minore perfezione, e queste passioni ci spiegano gli affetti della Letizia e della Tristezza. In seguito, dunque, intenderò per *Letizia*, la passione per cui la Mente passa a una maggiore perfezione. Per *Tristezza*, invece, la passione per la quale essa passa ad una minor perfezione. [...] Che cosa sia poi il Desiderio [Cupiditas] l'ho [già] spiegato [...], e oltre a questi tre non conosco alcun altro affetto primario: infatti più avanti mostrerò come gli altri affetti nascano da questi tre.¹⁸¹

Nei passi appena citati, Spinoza chiarisce i fondamenti della vita affettiva dell'uomo. Condizione ed origine di tutti gli affetti umani particolari, sia attivi che passivi, è la *cupiditas*, il desiderio autocosciente di perseverare nell'esistenza, ovvero l'essenza stessa dell'essere umano. Nell'aumento di tale *cupiditas* causato da un corpo esterno, cioè nell'espressione più completa dell'essenza o realtà di un uomo permessa dall'incontro con un corpo esterno, consiste la condizione (dinamica per definizione, sebbene passiva) di letizia; nel caso opposto, l'affetto-passione sarà la tristezza.

¹⁷⁸ *E 3 P9* Sch, p. 147 (p. 199).

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 148 (p. 199).

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 147 (p. 199); corsivo nostro; cfr. *E 3 Aff Def 1* e Ex, p. 190 (p. 247).

¹⁸¹ *E 3 P11* e Sch, p. 148 e s. (p. 200); noi non ci soffermeremo sulla deduzione dei vari affetti, non essendo indispensabile per gli scopi del presente lavoro.

È opportuno soffermarci un momento sulla duplice natura degli affetti. Come accennato in precedenza, gli affetti possono essere passivi (se il soggetto affetto non ne è causa adeguata) o attivi (quando la modificazione corporale/mentale è causata esclusivamente in base alle leggi della natura dell'individuo). Gli affetti passivi (o passioni) sono riconducibili, in maniera più o meno diretta, ai tre affetti primari di desiderio, letizia e tristezza e a loro combinazioni¹⁸². Gli affetti attivi (o azioni), derivando dalla sola potenza della mente (e, parallelamente, del corpo), sono invece riconducibili ai soli affetti di desiderio e letizia. Le azioni rappresentano infatti un'esplicazione della *potentia agendi* dell'individuo, cioè un aumento della sua realtà o perfezione, e sono pertanto indissolubilmente legate a (o meglio, dal punto di vista affettivo, *sono*) affetti attivi di letizia. Come si vede, la letizia, denominazione affettiva del transito ad una condizione di maggior perfezione, può essere causata sia da modi esterni o dal modo stesso inadeguatamente (letizia passiva) sia dal modo stesso adeguatamente (letizia attiva); la tristezza, invece, segue esclusivamente dall'incontro "negativo", indebolente, con un modo esterno. Agli affetti-azione e alla distinzione di essi dagli affetti-passione Spinoza dedica le proposizioni 58 e 59 di *E 3*:

Oltre alla Letizia e al Desiderio, che sono passioni, vi sono altri affetti di Letizia e di Desiderio che si riferiscono a noi in quanto agiamo.¹⁸³

Fra tutti gli affetti che si riferiscono alla mente in quanto agisce non ve n'è alcuno che non si riferisca alla Letizia o al Desiderio.

[...] Tutte le azioni che derivano dagli affetti che si riferiscono alla Mente in quanto intende, io le riduco alla Forza d'animo [Fortitudinem], che distingo in Fermezza [Animositatem] e in Generosità [Generositatem]. Infatti per *Fermezza* intendo *il Desiderio con cui ognuno si sforza di conservare il proprio essere in base al solo dettame della ragione*. Per *Generosità*, intendo invece, *il Desiderio per cui ognuno si sforza di giovare agli altri uomini e farseli amici in base al solo dettame della ragione*.¹⁸⁴

Soffermiamoci per un momento sul duplice utilizzo dell'espressione «*in base al solo dettame della ragione [ex solo rationis dictamine]*» posta come equivalente di «riferi[to] alla Mente in quanto intende». Nei passi citati Spinoza mette in evidenza l'equivalenza, già puntualizzata, tra la conoscenza adeguata o razionale in senso lato e l'azione propria della mente,

¹⁸² Esempi di affetti derivati sono «L'Amore», che «è una Letizia accompagnata dall'idea di una causa esterna», «L'Odio», che «è una Tristezza accompagnata dall'idea di una causa esterna», «La Speranza», che «è una Letizia incostante, nata dall'idea di una cosa, futura o passata, del cui evento in qualche modo dubitiamo» e «Il Timore», «una Tristezza incostante, nata dall'idea di una cosa, futura o passata, del cui evento in qualche modo dubitiamo», *E 3 Aff Deff 6, 7, 12, 13 pp. 192 e s., 194 (pp. 249 e s., 251)*.

¹⁸³ *E 3 P58, p. 187 (p. 243)*.

l'intendere. Come abbiamo visto, agire significa per la mente incrementare la propria perfezione, esplicitare positivamente la propria essenza o realtà. Nella consapevolezza di questo aumento di *potentia agendi* la mente gioisce, è cioè affetta da letizia attiva.

Possiamo ora richiamare alla memoria la definizione di *res libera* e *res coacta*, uno dei primi presupposti sistematici analizzati, per sottolinearne l'affinità con la definizione di azione:

Si dice libera quella cosa che esiste per sola necessità della sua natura e si determina da sé sola ad agire: invece si dice necessaria o, meglio, coatta, quella cosa che è condizionata ad esistere e ad agire da qualcos'altro, secondo una precisa e determinata ragione.¹⁸⁵

Dico che noi agiamo quando in noi o fuori di noi accade qualcosa di cui siamo causa adeguata, cioè [...] quando dalla nostra natura, in noi o fuori di noi, deriva qualcosa che per mezzo di essa sola può esser capito in modo chiaro e distinto. Al contrario dico che patiamo quando in noi accade qualcosa, o quando dalla nostra natura deriva qualcosa di cui noi siamo soltanto una causa parziale.¹⁸⁶

Assolutamente libera è solo l'unica sostanza. I modi, tuttavia, nella misura in cui agiscono, nella misura, cioè, in cui sono cause adeguate delle modificazioni che suscitano in sé o negli altri modi, attuano la forma di libertà che è loro possibile. L'azione della mente umana, come sappiamo, consiste nel conoscere adeguatamente e tale attività è contrassegnata da una vita affettiva positiva ed ordinata, come la connessione di idee adeguate che ad essa corrisponde. Viceversa, conoscendo in maniera oscura e confusa, la mente è in balia di modificazioni che subisce passivamente e vive affetti, sebbene talvolta positivi, disordinati ed instabili¹⁸⁷. Le due possibilità riassumono la libertà e la schiavitù (o coazione) tipiche della mente umana; «si vede sin d'ora che l'impegno supremo dell'etica consiste nell'educare la mente a produrre quante più idee adeguate è possibile»¹⁸⁸. Perfezionare la mente dal punto di vista cognitivo significa anche trasformare la vita affettiva di un uomo e, più in generale, renderlo libero. Nel prossimo ed ultimo paragrafo di questo capitolo cercheremo di rispondere sinteticamente alla domanda sulla libertà dell'uomo posta nelle prime pagine del presente lavoro e rivelatasi

¹⁸⁴ E 3 P59 e Sch, p. 188 e s. (p. 244). Come Spinoza scrive nello scolio, specie della Fermezza sono ad esempio «la Temperanza, la Sobrietà, la Presenza di spirito nei pericoli, ecc.», specie della Generosità «la Modestia, la Clemenza, ecc.».

¹⁸⁵ E 1 Def 7, p. 46 (p. 86).

¹⁸⁶ E 3 Def 2, p. 139 (p. 189).

¹⁸⁷ Cfr. E 4 P58 Sch, p. 254 (p. 317) nel quale Spinoza definisce «ciechi» i desideri che nascono dalle passioni; sul parallelismo tra generi di conoscenza e qualità della vita affettiva cfr. ad. es. A. MOLTHAN, *Über das normative und deskriptive Element in der Ethik Spinozas*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen, Robert Noske, Berna-Leipzig 1917, pp. 35 e ss.

¹⁸⁸ MIGNINI, *L'Etica di Spinoza* cit., p. 116.

imprescindibile per la soluzione dell'interrogativo sulla riconducibilità dell'etica di Spinoza ai modelli aristotelico o kantiano e per le riflessioni sul possibile senso complessivo dell'etica spinoziana.

3.5 Considerazioni conclusive sulla libertà dell'uomo

Partiamo dalla puntualizzazione di alcuni risultati ontologici:

1) «Di ogni cosa esistente bisogna che ci sia necessariamente una determinata causa per cui esiste. [...] questa causa, in virtù della quale una data cosa esiste, deve o essere contenuta nella stessa natura e definizione della cosa esistente [...], o deve essere fuori di essa»¹⁸⁹. Come sappiamo, l'unica cosa la cui natura implica l'esistenza è la sostanza¹⁹⁰. L'uomo, al pari di ogni cosa singola, al pari cioè di qualsiasi cosa finita che abbia una esistenza determinata, «non può esistere né essere determinat[o] a operare se non è determinat[o] ad esistere e a operare da un'altra causa anch'essa finita e dotata di un'esistenza determinata [...], e così via all'infinito»¹⁹¹.

2) «Nella natura non vi è nulla di contingente, ma tutte le cose sono determinate dalla necessità della divina natura ad esistere e a operare»¹⁹². L'ordine delle cause finite, entro il quale le cose singole esistono ed operano, è pertanto un ordine necessario; la derivazione geometrica dalla natura divina di tutto l'esistente implica inoltre la negazione di ogni possibile causa finale.

3) La credenza nelle cause finali è tuttavia un pregiudizio diffusissimo, generatore di numerosi altri pregiudizi. Propriamente, il pregiudizio finalistico consiste nel fatto che di solito gli uomini «ritengono che tutte le cose naturali, e loro stessi, agiscano in vista di un fine; e addirittura si ritengono certi che Dio stesso diriga tutte le cose verso un fine determinato: dicono infatti che Dio ha creato tutte le cose in vista dell'uomo, e poi ha creato l'uomo perché lo adorasse»¹⁹³. La «cosa che deve essere riconosciuta da tutti» origine di tale pregiudizio è la già citata circostanza per la quale «gli uomini nascono ignari delle cause delle cose e [...] hanno l'impulso a ricercare il proprio utile, del che sono consapevoli»¹⁹⁴. Due sono le conseguenze di questa condizione naturale. La prima è l'illusione del libero arbitrio¹⁹⁵, la seconda, sulla quale ora ci soffermiamo, riguarda precisamente il finalismo:

¹⁸⁹ E 1 P8 Sch 2, p. 50 (p. 91).

¹⁹⁰ Cfr. E 1 P7, p. 49 (p. 89).

¹⁹¹ E 1 P28, p. 69 (p. 111).

¹⁹² E 1 P29, p. 70 (p. 112).

¹⁹³ E 1 App, p. 78 (p. 121).

¹⁹⁴ *Ibidem* (p. 122).

¹⁹⁵ Cfr. *supra*, § 2.4, pp. 19 e s.

[...] gli uomini fanno tutto in vista di un fine, cioè di un utile che desiderano; per cui avviene che cerchino sempre di conoscere solo le cause finali delle cose compiute, e, appena le abbiano apprese, ne siano paghi [...]. Se poi non possono apprendere da altri tali cause, non resta loro che ripiegare su se stessi [...] e così giudicano necessariamente l'indole altrui in base alla propria. Inoltre, poiché in sé e fuori di sé trovano parecchi mezzi che contribuiscono non poco al conseguimento del loro utile, per esempio gli occhi per vedere, [...] le erbe e gli animali per nutrirsi [...], hanno finito per considerare tutte le cose naturali come mezzi per il loro utile; e poiché sanno di aver trovato, ma non approntato, questi mezzi, ne hanno tratto motivo per credere che via sia qualcun altro che li ha approntati per il loro uso. [...] hanno dovuto concludere che ci sono uno o più reggitori della natura, dotati di libertà umana, che si son presi cura di tutto per loro. Ma non avendone mai saputo niente, hanno dovuto giudicare l'indole dei reggitori in base alla propria [...]. E alla fine questo pregiudizio si è mutato in superstizione.¹⁹⁶

La falsità di tale pregiudizio, superabile con la «vera conoscenza delle cose»¹⁹⁷ di stampo matematico, è dimostrata da Spinoza con tre argomenti: I) come più volte ripetuto, «tutto nella natura avviene per eterna necessità e con somma perfezione»¹⁹⁸; II) «questa teoria del fine capovolge tutta la natura. Infatti essa considera come effetto ciò che in realtà è causa, e viceversa, [...] rende posteriore ciò che in realtà è anteriore»¹⁹⁹ e infine «rende imperfettissimo ciò che è supremo e perfettissimo», considerando «perfettissimo quell'effetto che è prodotto immediatamente da Dio»²⁰⁰; III) «i seguaci di questa teoria, che hanno voluto far mostra del loro ingegno nell'assegnare i fini alle cose, hanno introdotto un nuovo modo di argomentare [...], la riduzione, cioè, non all'impossibile ma all'ignoranza [reducendo scilicet, non ad impossibile, sed ad ignorantiam]»²⁰¹: invece di confutare la tesi contraria, i sostenitori del finalismo si sono appellati all'imperscrutabilità della volontà divina come prova a loro favore²⁰².

Il pregiudizio finalistico ha generato inoltre i pregiudizi concernenti il bene e il male, l'ordine e la confusione, il caldo e il freddo, la bellezza e la bruttezza, la lode e il biasimo, il peccato e il merito. Tutte queste nozioni «dagli ignoranti sono considerate come precipui

¹⁹⁶ *E 1 App*, pp. 78 e s. (pp. 122 e s.).

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 80 (p. 123).

¹⁹⁸ *Ibidem* (p. 124).

¹⁹⁹ Il vedere, ad esempio, non è causa finale dell'occhio bensì l'occhio causa efficientemente il vedere. Inevitabile sottolineare la grande affinità tra la critica spinoziana alle cause finali e il conseguente rifiuto dell'antropocentrismo con l'antifinalismo e la detronizzazione dell'uomo dal regno della natura implicati dalla teoria darwiniana dell'evoluzione.

²⁰⁰ *Ibidem* (p. 124); «la perfezione delle cose va giudicata solo dalla loro natura e potenza ed esse non sono più o meno perfette perché diletano o offendono i sensi degli uomini, perché si accordano con la natura umana o le ripugnano», *Ivi*, p. 83 (p. 128).

²⁰¹ *Ivi*, p. 80 (p. 124).

²⁰² Cfr. *TTP*, I, p. 28 (p. 416): «È [...] stolto ricorrere alla potenza divina ogni volta che di un certo fatto noi ignoriamo la causa naturale, cioè la potenza stessa di Dio».

attributi delle cose» mentre in realtà non sono altro che «modi dell'immaginazione, e non rivelano la natura di alcuna cosa, ma solo la costituzione dell'immaginazione»²⁰³. In conclusione: «la natura non ha alcun fine prefisso e [...] tutte le cause finali non sono altro che finzioni umane»²⁰⁴.

Dopo aver considerato tre risultati fondamentali della ricerca ontologica spinoziana (principio di causalità deterministica universale, assenza di contingenza e di cause finali), rivolgiamo la nostra attenzione ad aspetti, in buona parte emersi già nelle pagine precedenti, concernenti direttamente l'essere umano. Trarremo infine alcune conclusioni sul significato della possibile libertà umana compatibile col sistema di Spinoza.

1) La prima "ovvietà" alla quale il senso comune si richiama per caratterizzare la libertà umana è la distinzione tra intelletto e volontà. L'intelletto sarebbe la facoltà conoscitiva e la volontà il principio dell'azione libero di concedere o meno il proprio assenso pratico alle idee dell'intelletto. La posizione di Spinoza non potrebbe, in merito, essere più esplicita: «Volontà e intelletto sono una sola e medesima cosa»²⁰⁵. La dimostrazione procede così: innanzitutto «La volontà e l'intelletto non sono nulla al di fuori delle stesse volizioni e idee»²⁰⁶, dato che le supposte facoltà di intendere e volere attribuite comunemente alla mente umana (e divina) «non sono altro che enti *Metafisici*, ossia Universali, che siamo soliti formare da cose particolari»²⁰⁷ e che da queste realmente non si distinguono, così che «l'intelletto e la volontà stanno a questa o a quella idea, o a questa o quella soluzione [*sic*; nell'edizione critica si legge *volitionem*], come la "pietrosità" sta a questa o quella pietra, o come l'uomo sta a Pietro e a Paolo»²⁰⁸. Nel secondo passo della dimostrazione si richiama l'identità tra la volizione singola e l'idea²⁰⁹. L'affermazione o negazione di un'idea nelle quali consisterebbe una volizione appartengono per Spinoza all'essenza stessa dell'idea e non sono operazioni ad essa esterne e indifferenti. «Infatti l'idea, in quanto concetto, è essenzialmente atto del pensiero, energia di affermazione e negazione del rappresentato oltre che atto di rappresentazione»²¹⁰. Dalla riduzione di intelletto e volontà a singole e coincidenti idee/volizioni si deduce l'identità delle supposte due facoltà²¹¹.

2) Il termine 'volontà' perde allora ogni significato nel pensiero spinoziano? No, sebbene subisca una radicale trasformazione. Per Spinoza, 'volontà' è la denominazione dello

²⁰³ E 1 App, p. 83 (pp. 126 e s.); cfr. Ep 32, p. 170 (p. 168).

²⁰⁴ E 1 App, p. 80 (p. 124).

²⁰⁵ E 2 P49 Cor, p. 131 (p. 180).

²⁰⁶ E 2 P49 Cor Dem, p. 131 (p. 180).

²⁰⁷ E 2 P48 Sch, p. 129 (p. 179); sul nominalismo di Spinoza cfr. *supra*, nota 122, p. 26.

²⁰⁸ E 2 P48 Sch, p. 129 (p. 179).

²⁰⁹ Cfr. anche KV II, 16, pp. 76 e s. (pp. 273, 275).

²¹⁰ MIGNINI, *L'Etica di Spinoza* cit., p. 104.

sforzo di perseverare nell'esistenza riferito alla sola mente umana e, in quanto tale, si differenzia dall'appetito che indica contemporaneamente il *conatus* della mente e del corpo²¹². La volontà così ridefinita, in coerenza con le leggi generali della natura, non è libera di autodeterminarsi:

La volontà non può essere chiamata causa libera, ma solo causa necessaria.²¹³

Nella Mente non vi è alcuna volontà assoluta o libera; ma la Mente [in quanto modo del pensiero] è determinata a volere questo o quello da una causa che è anch'essa determinata da un'altra, e questa a sua volta da un'altra, e così all'infinito.²¹⁴

3) Coerentemente, Spinoza ridefinisce anche il concetto di decisione, concetto al quale il senso comune associa l'atto concreto della volontà ed in realtà, per il nostro Autore, denominazione psicologica della determinazione fisica:

[...] tanto il decreto della Mente, come l'appetito e la determinazione del Corpo, sono per natura simultanei, o meglio, sono una sola e medesima cosa che, quando è considerata e spiegata sotto l'attributo del Pensiero chiamiamo *decisione*, e quando è considerata sotto l'attributo dell'Estensione ed è dedotta dalle leggi del moto e della quiete chiamiamo *determinazione* [...].²¹⁵

²¹¹ Cfr. anche *PPC*, Præf, p. 132 (pp. 7 e s.).

²¹² «Quando questo sforzo [di perseverare nel proprio essere per una certa durata indefinita] si riferisce alla sola Mente si chiama *Volontà*; quando invece si riferisce contemporaneamente alla Mente e al Corpo si chiama *Appetito*», *E 3 P9 Sch*, p. 147 (p. 199).

²¹³ *E 1 P32*, p. 72 (p. 115).

²¹⁴ *E 2 P48*, p. 129 (p. 178); cfr. *KV II*, 16, pp. 75 e s. (pp. 271, 273) ed *Ep 2*, p. 9 (p. 41). La teoria spinoziana della volontà è ricca di importantissime conseguenze pratiche che, proprio per questo, riportiamo quasi integralmente: «1) Essa ci insegna che noi agiamo per solo volere di Dio, e quanto più siamo partecipi della natura divina tanto più compiamo azioni perfette e tanto meglio comprendiamo Dio. Questa dottrina, dunque, oltre a rasserenarci completamente l'animo, ha anche il vantaggio di insegnarci in che cosa consiste la nostra somma felicità o beatitudine, cioè nella sola conoscenza di Dio dalla quale siamo indotti a compiere solo quelle azioni che sono suggerite dall'amore e dalla pietà. Dal che si capisce chiaramente quanto siano lontani da una retta interpretazione della virtù coloro che quasi per ricompensa della virtù e delle buone azioni, così come per la loro assoluta sottomissione, si aspettano di essere premiati da Dio, come se la virtù stessa e l'obbedienza a Dio non fossero la felicità stessa e la somma libertà. 2) Ci insegna come dobbiamo comportarci riguardo ai casi della fortuna, che non sono in nostro potere, cioè riguardo a quelle cose che non derivano dalla nostra natura; e cioè ci insegna ad aspettare e sopportare con equanimità le due facce della fortuna, poiché in fondo tutte le cose derivano dall'eterno decreto di Dio con la stessa necessità con cui dall'essenza del triangolo deriva che la somma dei tre angoli è uguale a due retti. 3) Giova, inoltre, alla vita sociale, in quanto insegna a non odiare nessuno, a non disprezzare, schernire, adirarsi, invidiare. Insegna inoltre ad essere ognuno contento del proprio e ad aiutare il prossimo, non per femminile misericordia, parzialità o superstizione, ma seguendo solo la guida della ragione [...]. 4) Questa dottrina, infine, giova anche, e non poco, alla comune società: in quanto insegna in qual modo si debbano governare e guidare i cittadini, affinché non siano dei servi, ma compiano liberamente le azioni migliori», *E 2 P49 Sch*, pp. 135 e s. (pp. 185 e s.); cfr. *KV II*, 18, pp. 82-84 (pp. 285, 287, 289).

²¹⁵ *E 3 P2 Sch*, p. 144 (p. 194); corsivi nostri.

La conclusione della completa determinazione di ogni decisione può essere raggiunta anche partendo da una semplice constatazione:

[...] noi non possiamo fare niente per decisione della Mente se non ce ne ricordiamo. Per esempio non possiamo pronunciare una parola se non la ricordiamo. Inoltre non è in libero potere della mente ricordare o dimenticare qualche cosa.²¹⁶

Più in generale: non possiamo agire in alcun modo se non ci ricordiamo, se non ci “viene in mente”, l’idea dell’azione che vorremmo compiere; l’espressione “venire in mente” sembra proprio indicare il carattere involontario della connessione dei ricordi.

[...] questa decisione della Mente, che riteniamo libera, non si distingue dalla immaginazione stessa o dal ricordo, e altro non è se non l’affermazione che l’idea, in quanto idea, implica necessariamente [...]. E pertanto questi decreti della Mente nascono nella Mente con la stessa necessità delle idee delle cose esistenti in atto. Coloro dunque che credono di parlare o tacere, o di fare qualsiasi cosa per libero decreto della Mente sognano a occhi aperti.²¹⁷

Le considerazioni svolte portano a rifiutare la concezione dell’agire come attuazione di un autonomo decreto della mente, come scelta di un particolare corso d’eventi tra diversi altri concretamente possibili. L’azione, dal punto di vista mentale, non è che un’idea che conosciamo più profondamente, un’idea dotata di maggior potenza affermativa che soverchia le idee presenti nella mente contemporaneamente ad essa; dal punto di vista fisico, invece, è la modificazione del corpo determinata dalla causa finita (semplice o complessa) dotata di maggiore efficacia causale tra le svariate cause agenti contemporaneamente ad essa, in un preciso momento²¹⁸. Le ridefinizioni dei concetti di decisione e di azione, sulla più ampia base della falsificazione della volontà libera e della contingenza, rappresentano la forma spinoziana di negazione del libero arbitrio. Il presupposto fondamentale delle domande pratiche per eccellenza, “Cosa è buono?” e “Cosa devo fare?”, non si realizza: nessun libero decisore esiste, nessuna libera decisione in senso comune può essere presa; volontà libera e libero arbitrio sono immaginazioni frutto di pregiudizi, sostenibili esclusivamente ricorrendo ad un’assurda *reductio ad ignorantiam*.

Rimane tuttavia ancora insoddisfatta la domanda sulla possibile forma di «vera libertà»²¹⁹ riconoscibile all’essere umano entro il sistema di Spinoza. Gli elementi essenziali

²¹⁶ *Ibidem* (p. 195).

²¹⁷ *E 3 P2 Sch*, p. 144 (p. 195).

²¹⁸ «Conoscenza, volontà e azione sono tutt’uno. La condotta che io prendo nel mondo, questa mia volontà-azione, rivela il modo con cui io *conosco*, scorgo, ravviso, valuto il mondo» (G. RENSI, *Spinoza*, Formiggini, Roma 1929, p. 61).

²¹⁹ *KVI*, 4, 5, p. 25 (p. 171).

per rispondere sono di fatto già emersi nelle pagine precedenti, si tratta quindi di riassumerli e di trarne le dovute conseguenze. Inizialmente si è accennato al carattere illusorio del libero arbitrio che l'uomo attribuisce a sé e ai propri simili («quell'umana libertà, che tutti si vantano di possedere [...] solo in questo consiste, che gli uomini sono consapevoli del loro istinto e ignari delle cause da cui sono determinati»²²⁰); successivamente, abbiamo ricostruito diversi tratti dello studio spinoziano dell'uomo, considerandone aspetti ontologici, gnoseologici e psicologico-affettivi. In quest'ultimo paragrafo, riallacciandoci a risultati fondamentali dell'ontologia spinoziana (principio di causalità universale, assenza di contingenza e di cause finali), abbiamo infine puntualizzato le critiche mosse dal nostro Autore al pregiudizio concernente la distinzione di intelletto e volontà e le conseguenti ridefinizioni dei concetti di volontà, decisione ed azione. In complesso, è risultata un'immagine articolata dell'essere umano e delle sue capacità, contraddistinta dalla negazione del libero arbitrio e di qualsiasi indeterminatezza. Il necessitarismo spinoziano esclude infatti inderogabilmente ogni possibile azione o risoluzione interiore svincolata dalla necessaria connessione delle cause²²¹. Credere che l'uomo possa interrompere l'ordine della natura (dell'essere, di Dio) con il proprio agire significa compiere un errore logico, oltre che un atto di valutazione inadeguata dell'umano: se tutto quanto esiste ed accade esiste ed accade necessariamente, e così è per Spinoza, ammettere atti eccezionali quali le "libere decisioni della mente" equivale di fatto a porsi al di fuori dell'essere, per assurdo, nel nulla. «La credenza nel libero arbitrio», riassume efficacemente Delbos, «è la glorificazione del nulla»²²².

A questo punto, l'impossibilità di una concreta forma di libertà sembrerebbe indubitabile. Eppure non è questa la convinzione che Spinoza dichiara e la conseguenza che trae dalle premesse ricordate. L'equivoco di fondo da eliminare consiste nell'opposizione di necessità e libertà: «La libertà infatti [...] non toglie la necessità, ma la pone»²²³; «io pongo la libertà, non nel libero arbitrio, ma nella libera necessità»²²⁴. Ricordiamo ancora una volta che per Spinoza libero è «ciò che esiste e opera per la sola necessità della sua natura»²²⁵. L'opposto contraddittorio della libertà, pertanto, non è la necessità (che è piuttosto un sinonimo), bensì la coazione: «dico [...] costretto [rem coactam] [...] ciò che a esistere e a

²²⁰ *Ep* 58, pp. 266 (pp. 249); cfr. *supra*, § 2.4, pp. 19 e s.

²²¹ Interpreti come Sylvain Zac, tuttavia, non sembrano condividere pienamente questa posizione a nostro avviso inequivocabile in Spinoza; cfr. ZAC, *La morale de Spinoza* cit., pp. 106-109.

²²² V. DELBOS, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, Georg Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1988 (ed. orig. Félix Alcan, Paris 1893), p. 82.

²²³ *TP*, II, 11, p. 44 (p. 45).

²²⁴ *Ep* 58, p. 265 (p. 248).

²²⁵ *Ibidem* (p. 248).

operare è determinato da altro secondo una certa e determinata ragione»²²⁶. La concreta e reale libertà della quale l'uomo può godere consiste quindi nella possibilità che egli sia determinato ad agire, quanto più è possibile, dalle sole leggi della propria natura, che egli sia causa adeguata cioè, quanto più è possibile, degli effetti che produce²²⁷. La ripetizione di “quanto più è possibile” vuole indicare che l'indipendenza di un uomo dalle cause esterne non può mai essere totale, essendo l'uomo una parte della natura che necessita, per conservarsi, di moltissime altre parti (corpi e menti) dalle quali continuamente è come rigenerato²²⁸.

Riprendendo la terminologia gnoseologica, il superamento della condizione di schiavitù e il transito (mai definitivo) ad una condizione di relativa libertà si attua per l'uomo nel passaggio dalla conoscenza inadeguata a quella adeguata, cioè nella progressiva sostituzione delle idee oscure e confuse con idee chiare e distinte nella nostra mente²²⁹. Dal punto di vista affettivo, tale passaggio è rappresentato dal graduale incremento di affetti attivi di letizia, controparte emotiva della libera espressione della *potentia agendi* dell'individuo.

Tematizzeremo nel prossimo capitolo i meccanismi di conversione della passività (idee inadeguate ed affetti passivi) in attività (idee adeguate ed affetti attivi), ovvero le strategie che la ragione può attuare in vista della libertà²³⁰. Ci limitiamo, per il momento, a ribadire l'assoluta involontarietà di un eventuale cammino di liberazione: se tutto è necessario, nessuna “iniziativa personale” può essere intrapresa. La relativa libertà di cui eventualmente godiamo non è che una manifestazione parziale dell'assoluta libertà divina, come del resto accade per la nostra potenza di esistere ed agire. Se per natura l'essere umano è modo, servo, anzi schiavo di Dio, ed essere libero significa agire per necessità della propria natura, «si può comprendere in che senso il “servizio di Dio” rappresenti per l'uomo ad un tempo la realizzazione del proprio sé autentico, della suprema libertà e della massima perfezione»²³¹.

²²⁶ *Ibidem* (p. 248).

²²⁷ Delbos definisce la libertà spinoziana come «spontaneità pienamente determinata» in contrapposizione a quella «potenza indeterminata e ambigua», a quella «indifferenza essenziale a questa o a quella azione» nella quale consiste il libero arbitrio (DELBOS, *Le problème moral* cit., p. 96).

²²⁸ Cfr. *E 2 Post 4* dopo P13, p. 102 (p. 149). «È impossibile che l'uomo non sia parte della Natura, e che non possa subire altri mutamenti se non quelli che si possono conoscere solo mediante la sua natura e dei quali egli è causa adeguata. [...] Ne deriva che l'uomo è sempre necessariamente soggetto alle passioni, e segue l'ordine comune della Natura e gli obbedisce e vi si adatta, per quanto lo esige la Natura delle cose», *E 4 P4* e *Cor*, pp. 212 e s. (pp. 270 e s.); su ciò cfr. E. GIANCOTTI, *L'uomo come parte della natura*, in GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza* cit., pp. 121-133.

²²⁹ Cfr. ad es., J. I. FRIEDMAN, *Spinoza's Denial of Free Will in Man and God*, in AA.VV., *Spinoza's Philosophy of Man*, Proceedings of The Scandinavian Spinoza Symposium 1977, ed. by J. Wetlesen, Universitetsforlaget, Oslo-Bergen-Tromsø 1978, pp. 51-84, part. § 5, pp. 71-73.

²³⁰ Cfr. *infra*, cap. II, § 5, pp. 78-81.

²³¹ F. BIASUTTI, *Aspetti della filosofia pratica spinoziana nella Korte Verhandeling e nell'Ethica*, in AA. VV., *Dio, l'uomo, la libertà* cit., pp. 287-299, qui p. 299.

Per questo, «fuori di lui [Dio] non c'è cosa alcuna che possa darci qualche bene» e «la sola vera libertà è di essere e rimanere incatenati con le amabili catene del suo amore»²³².

²³² *KV II, 26, p. 110 (p. 341).*

II. SU FORMA E CONTENUTO DELL'ETICA SPINOZIANA

1. *Aspetti della metaetica spinoziana*

Poste le fondamenta sistematiche nel primo capitolo, addentriamoci ora nelle sezioni più direttamente “moralì” dell'*Etica*. Accettiamo come ipotesi preliminare che una morale, una riflessione filosofica sull'agire umano, sia possibile entro un sistema deterministico. Nel caso in cui questa ipotesi fosse verificata, rimarrebbe comunque il problema della finalità, del senso di una tale morale, problema che si porrà anche in riferimento alle due principali tipologie etiche individuate con Gadamer all'avvio del presente lavoro.

Nella *Prefazione* di *E 4* Spinoza espone almeno in parte la propria metaetica, per usare la terminologia degli interpreti novecenteschi. Secondo Albert Heinekamp, in particolare, «alla metaetica [spinoziana] appartengono, ad esempio, la spiegazione del significato dei termini ‘buono’ e ‘cattivo’, le argomentazioni sul ruolo dell'ideale in morale e le analisi degli affetti umani»¹. I luoghi, invece, nei quali Spinoza «critica determinati modi di comportarsi, i vizi, e ne raccomanda altri, le virtù, come pure la descrizione dell'ideale dell'uomo libero sono da riferire alla morale»². Abbiamo considerato gli affetti umani nel capitolo precedente, concentriamoci ora sui rimanenti contenuti metaetici: le definizioni di ‘buono’ e ‘cattivo’ e il ruolo del modello, preceduti da riflessioni sui termini ‘perfetto’ ed ‘imperfetto’ e seguiti dalla ridefinizione di ‘virtù’. In complesso, la riflessione sulla metaetica e la successiva esposizione di alcune proposte interpretative dovrebbero indicare la “forma” della morale spinoziana, intendendo per “forma” «la cornice [...] entro la quale la morale può dispiegarsi»³.

1.1 *Perfetto e imperfetto*

Subito dopo aver definito la «Schiavitù» come «l'impotenza umana nel moderare e reprimere gli affetti»⁴ e prima di ridefinire ‘buono’ e ‘cattivo’, Spinoza si occupa nella *Prefazione* di *E 4* della coppia ‘perfetto’ e ‘imperfetto’, concetti che ci sembrano rientrare a

¹ A. HEINEKAMP, *Metaethik und Moral bei Spinoza*, in AA. VV., *Theoria cum Praxi: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert*, Akten des III Internationalen Leibnizkongresse, Hannover, 12. bis 17. November 1977, II, *Spinoza*, Franz Steiner, Wiesbaden 1981, pp. 62-92, qui p. 81. Anche per Sergio Landucci la metaetica specificamente filosofica di Spinoza, da distinguere dalla «metaetica descrittiva, [...] psicologica» esposta ad esempio in *E 3 P51 Sch*, consiste nelle «proposte sul significato da attribuire correttamente a “bene” e “male”» (S. LANDUCCI, *L'etica e la metaetica di Spinoza*, “Rivista di Filosofia”, 92 (2001), pp. 387-409, qui p. 388). Per Edwin Curley, più in generale, la «teoria metaetica» esplicitamente presente in Spinoza riguarda la discussione «del significato dei giudizi etici» (E. M. CURLEY, *Spinoza's Moral Philosophy*, in AA. VV., *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, ed. by M. Grene, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1979, pp. 354-376, qui p. 355).

² HEINEKAMP, *Metaethik und Moral* cit., p. 81.

³ *Ivi*, p. 82.

⁴ «[...] l'uomo infatti, soggetto ad essi, non è padrone di sé ma in preda alla fortuna in modo tale che a volte è costretto a seguire il peggio anche se vede il meglio», *E 4 Præf*, p. 205 (p. 263).

pieno titolo nell'armamentario metaetico. Secondo il nostro Autore il significato primitivo di queste parole implica il riferimento all'intenzione di un artefice:

Chi ha stabilito di fare una cosa, e l'ha compiuta, dirà che la sua opera è perfetta, e lo dirà non lui soltanto, ma anche chiunque conosca bene, o creda di conoscere, la mente e lo scopo dell'Autore di quell'opera. [...] Ma se uno vede un'opera, e non ha mai visto niente di simile né conosce l'intenzione dell'artefice, non potrà certo sapere se quell'opera è perfetta o imperfetta.⁵

L'originario riferimento all'intenzione di un artefice, tuttavia, è stato dagli uomini sostituito con il riferimento ad «idee universali e modelli»⁶, esito soggettivo di numerose impressioni immaginative⁷. È così accaduto che «ognuno chiamasse perfetto ciò che vedeva accordarsi con l'idea universale che si era formata [...], e al contrario imperfetto ciò che vedeva accordarsi meno con il modello concepito, anche se era stato portato completamente a termine secondo le intenzioni dell'artefice»⁸. Conseguenza ancora più significativa è il fatto che sulla base delle proprie idee universali gli uomini hanno cominciato a giudicare anche della perfezione delle cose naturali, illudendosi che la natura agisca in vista di un fine o in riferimento a qualche modello:

[...] gli uomini sono soliti formarsi, sia delle cose naturali sia delle cose artificiali, idee universali che considerano come modelli delle cose, e ritengono che la natura tenda ad esse e se le ponga come modelli (credono infatti che la natura non faccia niente senza un fine). [...] Vediamo quindi che gli uomini sono soliti chiamare perfette o imperfette le cose naturali più per pregiudizio che per un vera conoscenza di esse. Infatti [...] la Natura non agisce in vista di un fine; [...] agisce con la stessa necessità con cui esiste. [...] Perciò, come non esiste per alcun fine, nemmeno agisce per alcun fine [...].⁹

Il passo citato completa la critica alle cause finali iniziata da Spinoza nell'*Appendice a E 1* e da noi precedentemente considerata¹⁰. Le cause finali supposte all'origine della presenza di cose artificiali e naturali ed i fini in vista dei quali crediamo di agire non sono altro che proiezioni di nostri personali appetiti dei quali, come più volte ripetuto, siamo consapevoli ma ignoriamo le cause. La causalità del fine viene in tal modo svelata come causalità efficiente e reinserita nella connessione infinita di cause ed effetti.

⁵ *E 4 Præf*, p. 205 e s. (p. 263).

⁶ *Ivi*, p. 206 (p. 263).

⁷ Sull'origine delle idee universali cfr. *supra*, cap. I, nota 122, p. 26.

⁸ *E 4 Præf*, p. 206 (p. 263 e s.).

⁹ *Ivi*, pp. 206 e s. (p. 264).

¹⁰ Cfr. *supra*, cap. I, § 3.5, pp. 38 e ss.

La causa che viene chiamata finale non è quindi altro che lo stesso umano appetito considerato come principio o causa primaria di qualcosa. [...] questo singolo appetito [...] in realtà è una causa efficiente che viene considerata causa prima perché gli uomini di solito ignorano le cause dei propri appetiti.¹¹

L'illusorietà di qualsiasi causa finale comporta che lo statuto dei termini 'perfezione' e 'imperfezione' sia quello di «modi del pensare [modi ... cogitandi]» ossia di «nozioni che siamo soliti inventare quando paragoniamo fra loro individui della stessa specie o dello stesso genere»¹², escludendo così un qualsiasi loro riferimento a caratteristiche reali di cose o di azioni. Se niente, in sé considerato, può dirsi più o meno perfetto, tutto semplicemente è come è. Per questo, l'unico significato valido che Spinoza riconosce al concetto di perfezione è quello di realtà¹³. La conseguenza etica principale di questa ridefinizione è decisiva: nessuna reale divaricazione tra piano dell'essere e piano del dovere è possibile o concepibile, se non nell'ambito della conoscenza inadeguata¹⁴. Proseguiamo con l'analisi delle definizioni di bene e male ribadendo, con Heidi Ravven, «l'importanza centrale ed addirittura il potere redentivo» che «Spinoza accorda al compito di ridefinire in dettaglio concetti etici in termini di attività del *conatus* o desiderio»¹⁵.

1.2 Bene e male e ruolo del modello

Bene e male o buono e cattivo e i termini ad essi connessi di virtù e vizio rappresentano il cuore della terminologia etica comune (insieme, o in alternativa, al concetto di dovere). La filosofia morale vi ricorre solitamente con lo scopo di valutare le azioni umane (o di enti ritenuti responsabili del proprio operato) e con l'intenzione di prescrivere determinati comportamenti e criticarne altri. Come nel caso di perfezione e imperfezione, tuttavia, «neanche loro [il bene e il male] indicano», per Spinoza, «qualcosa di positivo nelle cose in sé considerate; e non sono altro che modi del pensare o nozioni che formiamo perché paragoniamo le cose fra loro»¹⁶. Nessuna cosa, in sé considerata, possiede caratteristiche per

¹¹ E 4 Præf, p. 207 (p. 264); cfr. E 4 Def 7, p. 210 (p. 268): «Per fine, a causa del quale facciamo qualcosa, intendo l'appetito».

¹² E 4 Præf, p. 207, (p. 264).

¹³ Cfr. *ibidem* (pp. 264 e s.) e E 2 Def 6, p. 85 (p. 130): «Per realtà e perfezione intendo la stessa cosa».

¹⁴ «Poiché Spinoza equipara *perfectio*, *essentia* e *realitas*, la sua ontologia esclude [...] ogni frattura tra l'essere e il dover-essere» (HEINEKAMP, *Metaethik und Moral* cit., p. 80); «il *dover essere* si risolve interamente nell'essere, nell'essere delle cose come sono» (RENSI, *Spinoza*, 1929, cit., p. 39); cfr. anche P. NAULIN, *La connaissance du bien et du mal selon Spinoza*, "Les Études Philosophiques", (1969), n. 3, pp. 359-369, e (1970), n. 1, pp. 13-24, qui p. 362.

¹⁵ H. M. RAVVEN, *Spinoza's Materialist Ethics. The Education of Desire*, "International Studies in Philosophy", 22 (1990), pp. 59-78, qui p. 60.

¹⁶ E 4 Præf, p. 208 (p. 265); celebre l'esempio spinoziano della musica che è «buona per il malinconico, cattiva per l'uomo afflitto; per il sordo, invece, non è né buona né cattiva», *ibidem* (p. 265); cfr. *Ep* 19, pp. 90 e

le quali è oggettivamente qualificabile come buona o cattiva. A questo punto potremmo aspettarci un conseguente rifiuto da parte del nostro Autore dell'utilizzo di questa coppia di aggettivi. Come già ricordato più volte, in realtà, Spinoza tendenzialmente non abbandona i termini della tradizione, ne svela piuttosto quelli che per lui sono i reali significati inserendoli ridefiniti nella logica del proprio discorso oppure li accoglie consapevolmente nell'accezione comune per scopi determinati. Quest'ultimo è il caso di 'bene' e 'male': «anche se le cose stanno così [che il bene e il male non sono altro che modi del pensare] questi vocaboli vanno tuttavia conservati»¹⁷. Ma in vista di quale fine particolare può essere utile conservare termini che non indicano niente di positivo nelle cose in sé considerate e che, in quanto tali, sono «enti di ragione» e non «enti reali»¹⁸? La risposta a questo interrogativo ci indica un elemento fondamentale di ciò che per Spinoza è costitutivo dell'etica ed è quindi un elemento essenziale della sua metaetica:

Poiché, infatti, desideriamo formare un'idea dell'uomo come modello della natura umana, al quale tendere, sarà opportuno conservare questi medesimi vocaboli [bene e male] nel significato usuale che ho detto. Intenderò quindi, d'ora in avanti, per Bene ciò che sappiamo con certezza essere un mezzo per avvicinarci sempre più a quel modello della natura umana che ci proponiamo. Per Male, invece, ciò che sappiamo con certezza che ci impedisce di avvicinarci a tale modello. Diremo quindi gli uomini più perfetti o più imperfetti nella misura in cui più o meno si avvicinano a tale esemplare.¹⁹

La delineazione di un esemplare ideale di natura umana è avvertita da Spinoza come operazione indispensabile per l'elaborazione di un'etica²⁰. Solo in riferimento ad esso è possibile stabilire ciò che è bene e ciò che è male per l'uomo e qualificare gli uomini come più o meno perfetti. Buono e cattivo, perfetto e imperfetto sono tutti termini relativi ad un

s. (pp. 108 e s.); sul bene e il male in Spinoza cfr. BIASUTTI, «*Bonum*» e «*summum bonum*» cit., part. pp. 10-15; NAULIN, *La connaissance du bien et du mal* cit; L. MUGNIER-POLLET, *Esquisse d'une axiologie de Spinoza*, "Les Études Philosophiques", (1972), n. 3, pp. 385-397; W. K. FRANKENA, *Spinoza on the Knowledge of Good and Evil*, "Philosophia (Philosophical Quarterly of Israel)", 7 (1977), pp. 15-44; C. JARRETT, *Spinoza on the Relativity of Good and Evil*, in AA. VV., *Spinoza: Metaphysical Themes*, ed. by O. Koistinen, Oxford University Press, New York 2002, pp. 159-181.

¹⁷ E 4 Præf, p. 208 (p. 265).

¹⁸ KV I, 10, 2, p. 36 (p. 193); Spinoza definisce gli "enti di ragione" come «cose che sono nel nostro intelletto e non nella Natura; e perciò [...] sono anche soltanto opera nostra e servono a intendere distintamente le cose: come tali consideriamo tutte le relazioni che si riferiscono a cose diverse [...] Ma poiché bene e male non sono altro che relazione, è fuori dubbio che devono essere posti tra gli *enti di ragione* [*Entia rationis*] [...]. Tutte le cose che esistono in Natura sono o cose o azioni. Ora bene e male non sono né cose né azioni», bensì relazioni, dunque «bene e male non esistono nella Natura», *ivi*, pp. 36 e s. (p. 193, 195); sulla natura degli enti di ragione cfr. anche *Ep* 21, p. 128 (p. 133).

¹⁹ E 4 Præf, p. 208 (p. 265).

²⁰ Cfr. HEINEKAMP, *Metaethik und Moral* cit., pp. 75 e s. e più in generale P. TEKMINÉ, *Le modèle de l'homme libre*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 99 (1994), pp. 437-448.

modello, atti perciò a caratterizzare una cosa non in sé ma solo in riferimento ad altro²¹. Alla coppia buono/cattivo Spinoza dedica anche le prime due definizioni di *E 4*: «Per buono intenderò ciò che sappiamo con certezza esserci utile. Per cattivo, invece, ciò che sappiamo con certezza che c'impedisce di possedere un bene»²². L'esplicito invito di Spinoza a confrontare queste definizioni con quanto scritto nella *Prefazione* ci porta ad identificare il nostro vero utile con ciò che ci avvicina all'*exemplar naturæ humanæ*, sulla descrizione del quale ci soffermeremo più avanti. Questo significa che la relatività originaria del significato di buono e cattivo non esclude la possibile determinazione di un bene certo per l'essere umano. Se bene è ciò che ci avvicina al modello, ovvero ciò che ci rende più perfetti facendoci acquistare maggiore realtà, sulla base della conoscenza adeguata dell'essere umano sarà possibile determinare «ciò che sappiamo con certezza esserci utile». L'individuazione del nostro vero utile è compiuta in *E 4* tramite la dimostrazione di «cosa vi è di buono e di cattivo negli affetti»²³, visto che «gli uomini sono necessariamente attraversati dagli affetti»²⁴ e lo stesso affetto, nella forma della *cupiditas*, può essere considerato espressione dinamica dell'essenza umana²⁵.

Come sottolinea Heinekamp, nel pensiero spinoziano sono di fatto rintracciabili due concezioni del bene, quella comune e quella filosofica²⁶. «Il concetto comune di buono è una *notio universalis* e appartiene al dominio dell'immaginazione»²⁷. Abbiamo già avuto occasione di ricordare che per Spinoza le nozioni universali non sono altro che immagini confuse, esito del paragone tra innumerevoli affezioni. Utilizzando il lessico della filosofia analitica odierna, possiamo caratterizzare con Heinekamp il concetto comune di buono come concetto relazionale («poiché il buono consiste in relazioni»²⁸), idealistico («perché Spinoza annovera le relazioni tra gli *entia rationis*»), soggettivistico («precisamente a) perché afferma meno dell'oggetto che del soggetto e b) perché è vincolante solo per il determinato

²¹ «[...] buono e cattivo si dicono solo in senso relativo, di modo che un'unica cosa può essere detta buona o cattiva a seconda dei diversi aspetti. Lo stesso vale per i concetti di perfezione e imperfezione. Niente, infatti, considerato nella sua natura, si dirà perfetto o imperfetto, particolarmente poi che avremo saputo che tutto ciò che accade, accade secondo un ordine eterno e secondo determinate leggi naturali», *TIE*, p. 8 (p. 14). «Se si dice dunque che *una cosa è buona*, non si dice altro se non che *essa corrisponde all'idea generale che abbiamo di tali cose*», *KV I*, 10, 2, p. 36 (p. 193).

²² *E 4* Def 1,2, p. 209 (p. 267).

²³ *E 4* Præf, p. 205 (p. 263).

²⁴ *TP*, I, 5, p. 30 (p. 31); cfr. *E 4* P4 Cor, p. 213 (p. 271).

²⁵ Cfr. *supra*, cap. I, § 3.4, pp. 33 e ss.

²⁶ Spinoza distingue esplicitamente *bonum verum* (e *certum*) da *bonum falsum* (per sua natura *incertum*) nel *TIE*, pp. 5 e s. (pp. 11 e s.) e due possibili forme di giudizio (*imaginarium* e *reale*) sulla determinazione di cosa sia buono e male per noi nel presente in *E 4* P62, p. 257 (p. 321); su ciò cfr. F. ALQUIÉ, *Servitude et Liberté selon Spinoza*, Centre de Documentation Universitaire, Paris 1971, pp. 5-7; LANDUCCI, *L'etica e la metaetica* cit., pp. 406 e ss.

²⁷ HEINEKAMP, *Metaethik und Moral* cit., p. 85; corsivo nostro.

²⁸ *Ivi*, p. 86, luogo di tutte le prossime citazione del capoverso, fino alla nota 29.

soggetto»), emotivistico («perché le emozioni sono il fondamento della distinzione tra buono e cattivo») ed infine naturalistico («perché il concetto di buono viene ricondotto a stati di cose non valoriali, ovvero alla reazione fattuale del soggetto a determinati oggetti»). In contrapposizione al concetto comune di buono, secondo Heinekamp, «il concetto filosofico è una *notio communis* e appartiene alla ragione». Questo concetto, tuttavia, condivide diverse caratteristiche col concetto comune: l'essere relazionale, idealistico e soggettivistico («nel senso di riferito ad un soggetto»). Nel *TP* si legge ad esempio: «quello che la ragione indica come male non è male rispetto all'ordine e alle leggi della natura universale, ma soltanto rispetto alle leggi della nostra natura»²⁹. Il riferimento ad un soggetto, nel caso del concetto filosofico, non ne limita però il carattere vincolante esclusivamente al soggetto in questione. Il concetto filosofico è infatti «comune a tutti gli uomini e, in quanto tale, oggettivo ed universalmente valido, precisamente “quia ex ipsa humana essentia, quatenus ratione definitur, deducitur” (*E 4 P36 Sch*)»³⁰. Stando alla ricostruzione di Heinekamp, la determinazione filosofica del bene è inoltre non naturalistica, «considerato che non si riferisce ai desideri e alle tendenze fattuali del soggetto, quanto piuttosto al suo benessere, e che l'ideale morale è una norma. Significato normativo», prosegue l'interprete tedesco, «hanno anche i concetti definenti il bene quali virtù, realtà, perfezione, chiarezza e distinzione, ecc.»³¹. Quest'ultima citazione presuppone tuttavia una certa definizione di naturalismo ed una particolare teoria sulla normatività dei termini spinoziani, temi entrambi problematici che affronteremo in seguito³². Passiamo quindi al paragrafo conclusivo della nostra considerazione di aspetti metaetici³³.

²⁹ *TP*, II, 8, p. 42 (p. 43).

³⁰ HEINEKAMP, *Metaethik und Moral* cit., p. 87.

³¹ *Ibidem*.

³² Cfr. *infra*, § 2, pp. 53-62.

³³ Un approfondimento sullo statuto epistemologico della conoscenza del bene e del male in Spinoza richiederebbe ovviamente una trattazione ben più ampia; vogliamo tuttavia quantomeno accennare ad una difficoltà interna al discorso morale di Spinoza attinente alla nostra ricerca. Come abbiamo visto, Heinekamp afferma, sulla base di testi spinoziani, che il concetto filosofico del bene è una nozione comune della ragione, ovvero un modo del pensiero che esprime una verità necessaria. Spinoza, tuttavia, qualifica esplicitamente il bene come ente di ragione nella *KV* (cfr. *supra*, nota 18, p. 49). Ora, gli enti di ragione non sono rappresentativi, non esprimono cioè un ideato esistente formalmente; di conseguenza, non possono «essere detti veri o falsi», *CM I*, 1, p. 235 (p. 115) e tantomeno necessariamente veri. Nozione comune ed ente di ragione costituiscono quindi qualificazioni di un modo del pensiero incompatibili fra di loro. Come spiegare allora l'attribuzione di nature contrastanti al concetto di bene? Una via percorribile ci sembra quella proposta da Paul Naulin. Secondo Naulin l'incoerenza denunciata può essere svelata come apparente riconoscendo alla morale di *E 4* lo statuto di «conoscenza vera da un punto di vista falso» (NAULIN, *La connaissance du bien et du mal* cit., p. 22). In *E 4 P68* Spinoza dimostra che se l'uomo nascesse libero, e conoscesse quindi sempre razionalmente, non formerebbe alcuna nozione del bene e del male. Nella prefazione della quarta parte dell'*Etica*, però, il nostro Autore annuncia precisamente di voler dimostrare «cosa vi è di buono e di cattivo negli affetti», dichiarando così apertamente di porsi dal punto di vista della conoscenza inadeguata. Per questo, l'etica contenuta in *E 4* può

1.3 Sulla definizione di virtù

Ultimo elemento che ci sembra opportuno includere nella ricognizione sulla metaetica di Spinoza, prima di analizzare alcune proposte di riconduzione della stessa a particolari “-ismi” tipici del dibattito metaetico novecentesco, è la definizione di virtù. Due sono le principali tradizioni con le quali Spinoza si confronta nel ridefinire tale concetto (oltre all’implicito confronto col pensiero cartesiano): la tradizione religiosa ebraica e la tradizione filosofica aristotelica. Secondo la prima, essere virtuosi significa «obbedire alla legge prescritta da Dio per timore di un castigo, inizialmente, e per amore sincero di Dio, in seguito, sebbene non sempre comprendiamo il senso e l’esatta utilità dei suoi comandamenti»³⁴. Per la tradizione ebraica, inoltre, «la virtù merita ricompensa, dato che l’obbedienza a Dio non è imposta forzatamente: la disobbedienza è sempre possibile. “Tutto dipende da Dio”, si legge nel Talmud, “tranne il timore di Dio”»³⁵. La tradizione filosofica aristotelica associa invece al termine virtù l’eccellenza di una qualità di un ente che rende l’ente in questione atto a compiere nel modo migliore la sua funzione specifica. Nel caso particolare dell’essere umano, la virtù è per Aristotele «quella disposizione per cui l’uomo diventa buono e per cui compie bene la sua funzione»³⁶.

Spinoza prende le distanze da entrambe le tradizioni. Alla concezione ebraica critica la connessione tra virtù, che dovrebbe indicare una forza dell’animo, e timore, che è un affetto passivo, depotenziante. Della caratterizzazione aristotelico-scolastica della virtù³⁷, invece, Spinoza modifica decisamente definizione ed estensione, giungendo all’identità tra virtù ed essenza umana:

Per virtù e potenza intendo la stessa cosa, cioè (per *E 3 P7*) la virtù, in quanto viene riferita all’uomo, è la stessa essenza o natura dell’uomo, in quanto egli ha il potere di fare alcune cose che possono essere intese solo mediante le leggi della sua natura.³⁸

Come sappiamo, l’uomo agisce, è cioè causa adeguata degli effetti che produce, quando la sua essenza può esprimersi liberamente, quando la sua *cupiditas*, l’appetito autocosciente che lo costituisce, esplica liberamente la propria potenza di agire. Questa è la condizione che il nostro Autore definisce virtuosa; «virtù, potenza e cupidità possono» quindi «essere

motivatamente essere concepita come conoscenza vera, procedente secondo il metodo filosofico, degli oggetti propri della riflessione etica inadeguata, il bene e del male per l’uomo.

³⁴ ZAC, *La morale de Spinoza* cit., p. 37.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ ARIST. *Eth. Nic.*, II, 6, 1106a 21-24 (p. 97).

³⁷ Cfr., ad es., J. MICRÆLII *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, Jeremiae Mamphrasii, Stetini 1662², p. 1374 e s.: «*Virtus* [...] necessario est definienda per habitum adsuefactione comparatum, qui perficiat hominem, eumque bonum & ad opus suum recte obeundum faciat idoneum».

³⁸ *E 4 Def 8*, p. 210 (p. 268); su *E 3 P7* cfr. *supra*, cap. I, § 3.4, p. 34.

identificati nel significato di essenza attiva dell'uomo»³⁹. Come espressamente dichiarato da Spinoza, ciò significa che «il fondamento della virtù è lo sforzo stesso di conservare il proprio essere»⁴⁰, ovvero che la ricerca del proprio utile è il vero fondamento della morale.

Questi elementi dovrebbero essere sufficienti per una caratterizzazione complessiva della metaetica finalizzata alla chiarificazione della natura dei termini morali spinoziani. Gli interpreti sono al riguardo frequentemente in disaccordo; può essere quindi utile presentare alcune posizioni tra loro divergenti a titolo esemplificativo di un dibattito ancora aperto.

2. Interpretazioni a confronto

2.1 Sul naturalismo

Il primo tema di discussione che riteniamo opportuno analizzare riguarda il naturalismo. Ad autori diversi, in questo ed altri casi, corrispondono spesso definizioni concettuali diverse. Per evitare dispute nominalistiche, partiamo da una definizione di naturalismo che ci sembra sufficientemente condivisa, riservandoci specificazioni nel corso del paragrafo. Secondo Paul Eisenberg possiamo etichettare un filosofo come naturalista in metaetica «a condizione che egli ritenga (a) che lo scopo principale di giudizi o espressioni (tipicamente) etici sia [...] affermare o descrivere (supposti) fatti, e (b) che l'accertamento di quei fatti non richieda, in linea di principio, mezzi diversi da quelli richiesti, secondo la sua opinione, per l'accertamento dei fatti con i quali gli altri domini della filosofia hanno a che fare»⁴¹. Eisenberg discute nel proprio testo le posizioni di William Frankena ed Edwin Curley, prima di proporre la propria interpretazione. Partiamo dunque da Frankena e da filosofi appartenenti allo stesso filone interpretativo naturalistico.

Nella seconda parte del suo *Spinoza's "New Morality": Notes on Book IV*⁴² Frankena affronta direttamente il problema del naturalismo. Dopo aver ricordato che per Spinoza «un'etica può essere dichiarata razionale se e solo se può essere fondata su di una MEP [metafisica, epistemologia e psicologia] a sua volta razionale in senso cartesiano» e che «egli

³⁹ MIGNINI, *L'Etica di Spinoza* cit., p. 142.

⁴⁰ *E 4 P18 Sch*, p. 222 (p. 281).

⁴¹ P. D. EISENBERG, *Is Spinoza an ethical naturalist?*, in AA. VV., *Speculum Spinozanum 1677-1977* cit., pp. 145-164, qui nota 5, pp. 161 e s. La definizione di Eisenberg non si discosta molto da quella più tradizionale di Richard Brandt: «I naturalisti ritengono che un'asserzione etica - cioè un'asserzione con termini come 'sbagliato' o 'non desiderabile' - sia esattamente identica nel significato ad altre asserzioni nelle quali i termini etici non sono presenti e che ognuno riconoscerà come asserzioni confermabili o verificabili con i metodi della scienza, appellandosi all'esperienza. In altre parole, i naturalisti ritengono che qualsiasi asserzione etica possa essere tradotta, senza alcun cambiamento di significato, in un'asserzione formulata col linguaggio delle scienze empiriche» (R. B. BRANDT, *Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J. 1959, p. 155; cfr. p. 152 e, più diffusamente, tutto il cap. 7, *Ethical Naturalism*, pp. 151-182).

⁴² W. K. FRANKENA, *Spinoza's "New Morality": Notes on Book IV*, in AA. VV., *Spinoza. Essays in Interpretation*, ed. by M. Mandelbaum and E. Freeman, Open Court, La Salle (Illinois) 1975, pp. 85-100.

[Spinoza] ha ritenuto che questo significasse che i principi essenziali [dell'etica] dovessero essere esibiti come teoremi derivanti dalla sua MEP tramite definizioni dei termini etici centrali»⁴³, Frankena pone esplicitamente il problema dello *status* delle definizioni di bene e virtù introdotte all'inizio di *E 4*. «È chiaro», scrive Frankena, «che per Spinoza [le definizioni di *E 4*] non sono e non possono essere mere deduzioni da una qualsiasi MEP; le definizioni non sono cose deducibili come teoremi. In quale maniera vanno allora concepite?»⁴⁴. Cinque sono, per Frankena, le possibili alternative al riguardo; le definizioni spinoziane: 1) «devono essere intese ed utilizzate semplicemente come un tipo di stenografia arbitrariamente adottata per evitare di ripetere le espressioni più lunghe che sostituiscono»⁴⁵; sebbene questo utilizzo sia a volte riscontrabile nei testi spinoziani, si tratta di una concezione decisamente troppo limitata; 2) «vanno interpretate come elucidazioni descrittive degli usi che effettivamente facciamo dei termini 'buono' e 'virtù'»⁴⁶; da una parte, però, le saltuarie occorrenze della seconda persona plurale nell'esposizione spinoziana potrebbero essere semplici *plurales maiestatis* piuttosto che riferimenti all'uso comune, dall'altra, molto probabilmente Spinoza riteneva che i significati ordinari fossero troppo «infettati dalla "superstizione"»⁴⁷ per essere strumenti adeguati alla speculazione filosofica o alla riflessione pratica dell'uomo razionale; 3) «sono in qualche modo autoevidenti, il dono di una particolare *Begriffs-* o *Wesensanschauung*, un qualche tipo di intuizione di essenze indipendente o addirittura prioritaria rispetto a qualsiasi MEP»⁴⁸; anche questa alternativa è scorretta per Frankena, soprattutto per l'indipendenza e l'autonomia che implica dal riferimento ad una MEP (posizione difficilmente conciliabile con la sistematicità del pensiero spinoziano); 4) «non sono vere definizioni ma assiomi travestiti, [...] "definizioni persuasive"»⁴⁹. Le "definizioni persuasive", concepibili come concettualizzazioni di atteggiamenti pratici, possono essere considerate come autonome e sostanzialmente arbitrarie oppure come coerenti e razionali alla luce della MEP spinoziana; questa seconda possibilità, per Frankena, può in parte contribuire alla retta comprensione della natura delle definizioni di *E 4*; 5) «sono definizioni "descrittive", nell'accezione di S. C. Pepper. In questo senso una definizione è responsabile non tanto nei confronti dei fatti corrispondenti all'uso comune del termine in questione,

⁴³ *Ivi*, p. 88; cfr. *Ep 27*, pp. 160 e s. (p. 157).

⁴⁴ FRANKENA, *Spinoza's "New Morality"* cit., p. 88.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ivi*, p. 89.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 89 e s.

quanto ai fatti dell'appropriato campo d'indagine»⁵⁰; nel caso di Spinoza ciò significherebbe che le definizioni dei termini morali sarebbero da giustificare sulla base dei fatti della MEP, pur non essendo da essi strettamente deducibili. Accettando parzialmente le ultime due alternative, Frankena riassume così la propria posizione in merito alla natura delle definizioni di *E 4*:

[...] siano da considerare come definizioni persuasive del secondo tipo o come definizioni descrittive, ritengo che le definizioni spinoziane dei termini etici rappresentino presupposizioni relative all'uso di questi termini nel discorso pratico e siano da considerare razionali sulla base della precedente MEP, pur non essendo autoevidenti e non seguendo deduttivamente da quella MEP. [...] le sue [di Spinoza] definizioni catturano i modi nei quali è più razionale utilizzare termini etici come 'buono' e 'virtù', assumendo le verità della sua MEP.⁵¹

L'opinione di Frankena in merito al naturalismo metaetico di Spinoza può a questo punto essere agevolmente raggiunta facendola emergere, per contrasto, dall'esposizione della concezione metaetica frankeniana. Il filosofo americano dichiara di schierarsi con gli antinaturalisti nel ritenere che

espressioni etiche di un certo tipo (cioè le frasi affermative, categoriche e indicative) s[ia]no tipicamente e non contingentemente usate almeno in parte per lodare, approvare, prescrivere, ecc., e non semplicemente per descrivere o asserire fatti. [...] dubito che questo possa essere vero nel caso in cui si suppone che il loro [delle espressioni etiche] intero significato sia catturato in termini di MEP, come pensa o sembra pensare Spinoza, specialmente se questi termini della MEP ('potenza', ecc.) non possiedono costitutive connotazioni normative [...].⁵²

Le riflessioni sulla natura delle definizioni di *E 4* portano quindi Frankena a classificare Spinoza come naturalista metaetico.

A questa conclusione sono giunti, tra gli altri, anche Richard Brandt e Don Garrett⁵³. Nelle pagine precedenti non abbiamo ricordato le definizioni di bene e male proposte da Spinoza prima di *E 4*, in particolare nello scolio di *E 3 P39*⁵⁴. Può essere utile richiamarle ora visto che Brandt cita precisamente questo passo (oltre a *E 4 P8*) per accreditare la propria

⁵⁰ *Ivi*, p. 90. «Una definizione descrittiva», scrive Pepper citato da Frankena, «stabilisce che un simbolo va definito tramite un insieme di simboli che descrivono fedelmente [truly] un campo di fatti. [...] Una definizione di questo tipo è caratterizzata dalla fedeltà [truth] al fatto» (S. C. PEPPER, *The Sources of Value*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1958, pp. 280 e s.).

⁵¹ FRANKENA, *Spinoza's "New Morality"* cit., pp. 90 e s.

⁵² *Ivi*, pp. 93 e s.; cfr. W. K. FRANKENA, *On Saying the Ethical Thing*, "Proceedings and Addenda of the American Philosophical Association", 39 (1966), pp. 21-42.

⁵³ BRANDT, *Ethical Theory* cit.; D. GARRETT, *Spinoza's ethical theory*, in AA. VV., *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. by D. Garrett, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 269-314.

⁵⁴ In realtà, già in *E 1 App*, pp. 78, 81-83 (pp. 122, 125-128) Spinoza aveva parlato dei concetti del bene e del male, qualificandoli come pregiudizi; cfr. *supra*, cap. I, § 3.5, p. 39 e s.

interpretazione. Riferendosi alla proposizione appena dimostrata⁵⁵, in *E 3 P39 Sch Spinoza* scrive:

Intendo qui per bene ogni genere di Letizia, e, inoltre, tutto ciò che ad essa conduce, specialmente che soddisfa un desiderio, qualunque esso sia. Per male, invece, intendo ogni genere di Tristezza, e specialmente ciò che frustra un desiderio. Prima infatti abbiamo mostrato (in *E 3 P9 Sch*) che noi non desideriamo una cosa perché la giudichiamo buona, ma, al contrario, la diciamo buona perché la desideriamo; di conseguenza, chiamiamo cattivo ciò che odiamo, e perciò ognuno, a seconda del proprio affetto, giudica e stima che cosa sia buono e cosa cattivo, cosa sia migliore e cosa peggiore, e infine quale cosa sia ottima e quale pessima.⁵⁶

Come Frankena, anche Brandt s'interroga sulla natura delle definizioni morali di Spinoza. L'interprete in questione sostiene precisamente che in *E 3 P39 Sch Spinoza* stia *definendo* termini morali come bene e male in funzione di termini appartenenti al linguaggio "empirico" quali letizia, tristezza o desiderio. Stante la caratterizzazione del naturalismo come posizione convinta della verificabilità delle asserzioni etiche resa possibile dal significato loro proprio, significato che le renderebbe affini alle «asserzioni della psicologia o della chimica»⁵⁷, Brandt non esita quindi ad annoverare Spinoza tra i naturalisti metaetici (insieme ad Aristotele, Tommaso e ai contemporanei E. Westermarck, R. B. Perry e R. Firth⁵⁸).

Sulla scia di Brandt, anche Garrett è convinto del fatto che ciascuno dei termini principali utilizzati da Spinoza nelle proposizioni morali (in particolare 'buono', 'virtù', 'guidato dalla ragione' e 'uomo libero') «sia, o possa essere, definito naturalisticamente - cioè, in termini naturali, descrittivi, non etici»⁵⁹. Come già ricordato, infatti, Spinoza definisce il buono in funzione dell'utile (*E 4 D1*) e quest'ultimo in funzione di ciò che favorisce la conservazione del nostro essere (*E 4 P8 Dem*); la virtù, a sua volta, non è altro che la potenza (*E 4 D8*) e la «"guida della ragione" è definibile come la forza motivazionale della capacità

⁵⁵ «Se uno odia qualcuno cercherà di fargli del male, a meno che non tema che gliene derivi un male maggiore; e, al contrario, chi ama qualcuno cercherà, per la medesima legge, di fargli del bene», *E 3 P39*, p. 169 (pp. 223 e s.).

⁵⁶ *E 3 P39 Sch*, p. 170 (p. 224). Brandt cita inoltre *E 4 P8*, proposizione dal contenuto in parte simile a *E 3 P39 Sch*: «La conoscenza del bene e del male non è altro che l'affetto di Letizia o di Tristezza in quanto ne siamo consapevoli», *E 4 P8*, p. 215 (p. 273).

⁵⁷ *Ivi*, p. 152; una «definizione tecnicamente più soddisfacente di 'naturalismo' è dire che è la teoria secondo la quale tutte le asserzioni etiche possono essere tradotte, senza perdita di significato, in un "linguaggio empirico", dove "linguaggio empirico" è spiegato in riferimento ai dettagli della sua costruzione, la quale inizia con termini logici e predicati osservativi» (*ivi*, p. 156, nota 2).

⁵⁸ Cfr. E. WESTERMARCK, *Ethical Relativity*, Harcourt, Brace & Company, New York 1932; R. B. PERRY, *Realms of Value*, Harvard University Press, Cambridge 1954; R. FIRTH, *Ethical Absolutism and the Ideal Observer*, "Philosophy and Phenomenological Research", 12 (1952), pp. 317-345.

⁵⁹ GARRETT, *Spinoza's ethical theory* cit., p. 286.

inferenziale della mente»⁶⁰; l'aggettivo 'libero', infine, coincide come sappiamo con l'essere causa adeguata del proprio agire.

Di conseguenza, le proposizioni etiche possono esprimere pure verità naturali e il loro contenuto non si distingue radicalmente dallo studio della natura. Piuttosto, l'etica è semplicemente quella branca particolarmente utile dello studio della natura che compara i modi di vivere in relazione alla bontà, alla virtù, alla ragione e alla libertà. La sua utilità [...] consiste nella capacità di aiutare gli esseri umani a perseguire uno stile di vita che soddisfi veramente i loro scopi.⁶¹

Anche altri autori qualificano la metaetica spinoziana come naturalistica⁶², crediamo tuttavia che le tre posizioni presentate siano sufficienti per inquadrare il filone interpretativo. Passiamo quindi alla considerazione di alcune interpretazioni non-naturalistiche.

Esaminando il saggio di Frankena, Eisenberg pone il problema dell'effettiva o presunta assenza di normatività nei termini etici come ridefiniti da Spinoza; se per Frankena la normatività era assente, non è così per il primo interprete non-naturalista che prendiamo in considerazione. Il concetto di utile con il quale in *E 4 D1* Spinoza definisce ciò che è buono, ad esempio, non è per Eisenberg privo di connotazioni normative⁶³. Essendo l'utile ciò che sappiamo con certezza avvicinarci al modello (*exemplar*) di natura umana (*E 4 Præf*), al fine di evidenziarne l'eventuale prescrittività è necessario valutare se il modello rappresenti a sua volta un concetto normativo. Sia che concepiamo il modello come «esempio ideal(izzato) di natura umana» o come «παράδειγμα platonico [...] adatto a servire come standard [...] in riferimento al quale tutti gli esseri umani vanno giudicati»⁶⁴, ricordando che per il nominalismo spinoziano nessuna natura umana universale può realmente esistere, in «entrambi i casi», scrive Eisenberg, «il termine *exemplar* è un termine normativo - infatti si riferisce alla norma *par excellence* [valida] per tutti i membri di un certo tipo o specie di cose»⁶⁵. Del tutto analogo è il discorso relativo ai termini virtù e potenza. Se per Frankena definire il primo in funzione del secondo significava privarlo del tradizionale significato normativo, essendo 'potenza', nell'interpretazione frankeniana, un concetto descrittivo⁶⁶, Eisenberg ritiene invece che il procedimento spinoziano sia inverso. Come esplicitamente

⁶⁰ *Ibidem*; cfr. *E 4 P18 Sch*, pp. 222 e s. (pp. 281 e s.); ci soffermeremo sulla rilevanza pratica della ragione nei §§ 4 e 5, pp. 69-81.

⁶¹ GARRETT, *Spinoza's ethical theory* cit., p. 286.

⁶² Vanno almeno ricordati C. D. BROAD, *Five Types of Ethical Theory*, Routledge, London-New York 2000 (ed. orig. Kegan Paul, Trench 1930), part. pp. 257 e ss.; R. J. MC SHEA, *Spinoza in the history of ethical theory*, in AA. VV., *Spinoza (1632-1677)*, a cura di E. Giancotti Boscherini, "Giornale critico della filosofia italiana", IV serie, 8 (1977), pp. 427-435, part. pp. 429 e s.; LANDUCCI, *L'etica e la metaetica* cit., pp. 402 e s.

⁶³ Cfr. EISENBERG, *Is Spinoza an ethical naturalist?* cit., pp. 147 e s.

⁶⁴ *Ivi*, p. 148.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Cfr. *supra*, fine della seconda citazione a p. 55.

dichiarato nel *TIE*, l'esemplarità del modello di natura umana deriva dal suo essere «molto più forte»⁶⁷ della natura di chi lo concepisce, e (la ricerca di) questa potenza è proprio ciò in cui consiste la virtù (*E 4 D8*). Si può pensare quindi, al contrario di Frankena, che le definizioni etiche spinoziane conferiscano normatività a termini solitamente, ma non esclusivamente, descrittivi, e non viceversa; nello specifico, Eisenberg ritiene che per Spinoza «'potenza' sia un termine normativo tanto quanto lo è 'virtù'»⁶⁸. Lo stesso vale per realtà (o esistenza) e perfezione, coppia di termini che sappiamo coincidere nel vocabolario spinoziano⁶⁹. Secondo Eisenberg, piuttosto che considerare questa uguaglianza come riduzione ad un concetto descrittivo di un termine apparentemente normativo, è verosimile che Spinoza abbia voluto «farci vedere, più chiaramente e distintamente di quanto faremmo normalmente, che 'realtà' ed 'esistenza' sono essi stessi termini normativi»⁷⁰. Le definizioni spinoziane non sarebbero quindi vere e proprie definizioni (e tantomeno riduzioni naturalistiche) quanto invece chiarificazioni di termini poco chiari e spesso fraintesi, seppur molto familiari⁷¹. Nella conclusione di *Is Spinoza an ethical naturalist?* Eisenberg ribadisce la propria interpretazione non-naturalistica della metaetica di Spinoza riallacciandola primariamente alla qualificazione dell'*exemplar* come modello ideale a cui tendere e norma di riferimento in relazione alla quale i principali termini etici chiarificano il proprio significato⁷².

La definizione di naturalismo assunta da Edwin Curley, secondo interprete antinaturalista che consideriamo, è in parte diversa da quelle di Eisenberg e Brandt sinora accettata: «naturalista etico è chiunque pensi che ci sia una qualche proprietà peculiare comune a tutte le cose buone e che questa proprietà comune possa venire identificata con una proprietà empirica da esse posseduta»⁷³. Subito dopo questa definizione, Curley afferma che «in questo senso Spinoza non è un naturalista etico»⁷⁴, potrebbe tuttavia esserlo in qualche altro senso (non specificato). A differenza degli interpreti precedenti, il ragionamento tramite il quale Curley giunge a questa conclusione non prende avvio dall'analisi delle definizioni spinoziane dei termini etici ma dalla riflessione sulla natura dei giudizi morali. Come sappiamo, bene e male sono *entia rationis* (*KV I, 10*) o modi del pensiero (*E 4 Præf*)

⁶⁷ *TIE*, p. 8 (p. 14).

⁶⁸ EISENBERG, *Is Spinoza an ethical naturalist?* cit., p. 149.

⁶⁹ Cfr. *E 2 Def 6*, p. 85 (p. 130).

⁷⁰ EISENBERG, *Is Spinoza an ethical naturalist?* cit., p. 149; Eisenberg ricorda che anche nel linguaggio comune l'aggettivo 'reale' ha spesso significato normativo, ad esempio «quando parliamo di un individuo eroico come di un 'vero [real] uomo'» (*ibidem*).

⁷¹ Spinoza «potrebbe aver semplicemente ritenuto che i *definienda* [come 'buono', 'cattivo' e 'virtù'] fossero [...] - prima delle definizioni stesse - meno chiari dei termini che egli propone come *definienda*» (*ivi*, p. 150).

⁷² *Ivi*, p. 160.

⁷³ CURLEY, *Spinoza's Moral Philosophy* cit., p. 362.

⁷⁴ *Ibidem*.

utilizzabili sensatamente solo in riferimento ad un modello. I giudizi del tipo “questo è buono” sono quindi, per Curley, doppiamente relativi: «quando esprimiamo questi giudizi affermiamo che un oggetto intrattiene una certa relazione con uno standard [...] e questo è un senso in cui il giudizio è relativo; ma è relativo anche nel senso che lo standard con il quale paragoniamo l’oggetto varia a seconda del tipo di cosa» e «da una persona all’altra»⁷⁵, essendo basato sull’idea generale che ci formiamo della cosa in questione. I giudizi morali, necessariamente relativi, sarebbero tuttavia ragionevoli nel caso in cui ‘uomo’, come termine e come cosa, fosse un termine o una cosa funzionale, per usare un’espressione di Hare, al pari ad esempio di ‘casa’.

Sapere cosa significa per qualcosa essere una casa coincide, almeno in parte, col sapere a cosa servono le case. Questa conoscenza porta con sé, per implicazione, la conoscenza dei criteri in base ai quali le case vengono giudicate come buone o cattive. [...] sapere cosa significa per qualcosa essere un uomo non necessariamente coincide col sapere cosa significa per qualcosa essere un uomo buono.⁷⁶

L’uomo non è un artefatto e ‘uomo’ non è un termine funzionale che implichi autonomamente criteri valutativi; la bontà inoltre, per le considerazioni precedenti, non è una proprietà empirica comune a tutte le cose buone ma una relazione ad un modello, a sua volta relativo. Per questi motivi, Curley non esita a classificare Spinoza come non-naturalista, stante la definizione di naturalismo proposta dall’interprete stesso. Giunti a questo punto, se il discorso metaetico spinoziano fosse concluso, inevitabile sarebbe l’ulteriore qualifica di soggettivismo e il tono oggettivo con il quale in *E 4* Spinoza espone i propri giudizi morali risulterebbe sorprendente e ingiustificato⁷⁷. Come già accennato⁷⁸, però, i modelli esemplari sono tutti ugualmente soggettivi, arbitrari e confusi solo fintantoché ci muoviamo nell’ambito della conoscenza inadeguata, fondamento della metaetica “popolare”. Il soggettivismo cade, infatti, non appena (e se) riusciamo a costruire un modello «per il quale può essere fornita una giustificazione cogente» cioè adeguata, tentativo svolto da Spinoza in *E 4*⁷⁹.

Un terzo critico delle interpretazioni naturalistiche è il più volte citato Jon Wetlesen. Per quanto nel capitolo sui valori morali del suo *The Sage and the Way* l’Autore analizza soprattutto il problema del cognitivismo, argomento del prossimo paragrafo, non mancano

⁷⁵ *Ivi*, p. 355.

⁷⁶ *Ivi*, p. 361.

⁷⁷ Cfr. ad es. *E 4 P35 Dem*, p. 233 (p. 293): «quello che giudichiamo buono o cattivo in base ai dettami della ragione è necessariamente buono o cattivo».

⁷⁸ Cfr. *supra*, § 1.2, pp. 50 e s.

tuttavia esplicite prese di posizione, in particolare nei confronti dell'interpretazione naturalistica di Brandt. Il nocciolo della critica di Wetlesen consiste nel negare che in *E 3 P39* Sch, principale supporto testuale della proposta brandtiana⁸⁰, Spinoza «voglia contribuire alla chiarificazione del significato cognitivo dei termini 'bene' e 'male'» e sia quindi «occupato in questioni semantiche e metaetiche»⁸¹. L'interprete norvegese ritiene più plausibile supporre che nel passo in questione «Spinoza stia contribuendo alla psicologia del linguaggio normativo»⁸², che non stia cioè definendo o «identificando il significato cognitivo» della coppia di sostantivi morali con la coppia di affetti letizia-tristezza quanto invece semplicemente sottolineando che «l'occorrenza di questi affetti è comunemente una condizione psicologica per l'applicazione di que[i] termini normativi»⁸³. Come vedremo nel prossimo paragrafo, tutto ciò contribuirà alla classificazione non-cognitivista dell'analisi dei termini etici sostenuta da Wetlesen. È sufficiente per il momento evidenziare come quelli che per Brandt erano *definiencia* appartenenti al linguaggio empirico (letizia, tristezza e desiderio), nell'interpretazione di Wetlesen assumono invece il ruolo ben diverso di condizioni psicologiche concomitanti. Rivolgiamo quindi brevemente l'attenzione ad un secondo aspetto problematico della classificazione secondo categorie contemporanee della metaetica di Spinoza, il cognitivismo, «l'assunzione che gli asserti normativi possano essere veri o falsi»⁸⁴.

2.2 Sul cognitivismo

Un interprete italiano sostenitore del cognitivismo spinoziano (oltre che del suo naturalismo) è Sergio Landucci. Per questo autore due sono le «pure forme»⁸⁵ attraverso le quali l'impostazione etica cognitivista di Spinoza si manifesta: il naturalismo e l'intuizionismo. Che la «metaetica - nel senso della proposta di un'analisi corretta del significato di *buono* e *cattivo* - ricavabile dalla stessa quarta parte in cui Spinoza propone anche la sua etica normativa» sia «“naturalistica” [...] della sottospecie “metafisica”» sembra a Landucci «dichiararsi da sé»⁸⁶. Il discorso sull'intuizionismo richiede invece qualche esplicitazione.

⁷⁹ CURLEY, *Spinoza's Moral Philosophy* cit., p. 363; «sono solo i giudizi dell'uomo comune ad essere confusi e senza una solida fondazione. I giudizi normativi del filosofo sono - o possono essere - stabiliti in maniera solida ed inequivocabile», o quantomeno questa è l'intenzione di Spinoza (*ibidem*).

⁸⁰ Cfr. *supra*, pp. 55 e s.

⁸¹ WETLESEN, *The Sage* cit., p. 119.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ivi*, p. 115.

⁸⁵ LANDUCCI, *L'etica e la metaetica* cit., p. 406.

⁸⁶ *Ivi*, pp. 402 e s. «Il principio supremo di valore - è meglio seguire la ragione che non le passioni, o la libertà è migliore che non la servitù - dovrebbe giustificarsi in questo modo: *poiché* il mondo è fatto così e così (prima parte dell'*Ethica*), e *poiché* l'uomo è fatto così e così - e cioè ha la ragione (seconda parte), ma anche le

Tutte le sue [di Spinoza] opzioni etiche presuppongono due premesse [...]: a) le conclusioni raggiunte sulla natura di Dio, del mondo e dell'uomo; b) l'auto-evidenza del valore della potenza, rispetto alla debolezza, o della libertà, rispetto alla servitù. Non è questione del fatto che l'etica di Spinoza vuol essere di un'evidenza pari a quella della matematica, in quanto "dimostrata"; bensì dello statuto dei principi di valore da cui dipendono le dimostrazioni. Ora, che siano *da preferire* la potenza, o la libertà ecc., Spinoza lo assume, ma non prova neppure a "dimostrarlo". Per lui è un assioma (anche se non compare fra quelli battezzati come tali [...]) nel senso classico di ciò che, semplicemente, di dimostrazione non ha neanche bisogno.⁸⁷

Questa "visione noetica" dei principi, associata alla considerazione spinoziana della scienza intuitiva come genere supremo di conoscenza, porta Landucci a classificare Spinoza come intuizionista. Naturalismo e intuizionismo permettono all'etica di Spinoza di riconoscere ai termini morali significati naturali e di cogliere intuitivamente i principi primi dei valori; per questo sono «pure forme, entrambi, di cognitivismo etico; e questa è l'opzione di fondo di Spinoza, con buona pace di chi ha sostenuto il contrario»⁸⁸.

Tra i sostenitori del contrario ricordiamo Heinekamp e Wetlesen. Heinekamp espone la propria interpretazione in poche righe: dal fatto che «nel sistema di Spinoza l'*appetitus* precede il *bonum*»⁸⁹ segue per l'interprete tedesco che «la teoria spinoziana del buono può essere annoverata fra le teorie non-cognitivist»⁹⁰. Tuttavia, ricordando una delle critiche mosse ad un autore (Dennis Rohatyn⁹¹) che qualifica la metaetica di Spinoza come emotivista, e perciò anche come non-cognitivist, Heinekamp ammette la problematicità della classificazione proposta. La critica in questione riguarda il fatto che non è evidente nei testi spinoziani una distinzione tra momenti cognitivi e non-cognitivi e sembra piuttosto che «in ogni conoscere momenti emotivi e cognitivi siano collegati»⁹². La difficoltà sollevata da Heinekamp potrebbe essere risolta evidenziando, con Landucci, la presenza di due metaetiche, corrispondenti a due diverse etiche, nel discorso di Spinoza. La prima sarebbe la metaetica descrittiva esposta in *E 3* che si limita a generalizzare fatti relativi all'uso comune

passioni (terza parte) - *allora è meglio ecc. (quarta parte)*» (*ivi*, p. 402). La definizione di naturalismo implicita in questo passo è adeguatamente esprimibile citando Eisenberg: «un naturalista etico cerca di dedurre "conclusioni etiche" (qualsiasi cosa esse esattamente siano!) da premesse che semplicemente asseriscono o descrivono fatti» (EISENBERG, *Is Spinoza an ethical naturalist?* cit., p. 146).

⁸⁷ *Ivi*, p. 405.

⁸⁸ *Ivi*, p. 406.

⁸⁹ Cfr. *E 3 P9 Sch*, p. 148 (p. 199): «noi non tendiamo a una cosa, non la vogliamo, appetiamo o desideriamo perché giudichiamo che sia buona, ma, al contrario, giudichiamo che sia buona perché ci sforziamo di ottenerla, perché la vogliamo, l'appetiamo e la desideriamo».

⁹⁰ HEINEKAMP, *Metaethik und Moral* cit., p. 80.

⁹¹ D. ROHATYN, *Spinoza's Emotivism*, in AA. VV., *Spinoza's Metaphysics: Essays in Critical Appreciation*, ed. by J. B. Wilbur, Van Gorcum, Assen-Amsterdam 1976, pp. 29-35.

dei termini etici e a riconoscerne la soggettività e la dipendenza da aspetti emotivi; questa metaetica non sarebbe altro che una riflessione sulla morale comune e sulle sue deficienze. La seconda metaetica, propriamente filosofica, cognitivista ed oggettiva (esposta in *E 4*) mirerebbe invece alla chiarificazione e alla giustificazione razionale del vocabolario morale in termini di *certo scire*, fondando così la morale spinoziana⁹³. «Chi [...] ha sostenuto che la metaetica di Spinoza sarebbe emotivistica, semplicemente non distingueva fra i due sensi che può avere “metaetica”»⁹⁴. La critica di Landucci riguarda anche l’interpretazione non-cognitivista di Heinekamp, essendo questa motivata dalla priorità dell’*appetitus*, inteso in termini emotivi, sulla cognizione del *bonum*.

Wetlesen, il secondo interprete non-cognitivista che consideriamo, pur non escludendo che gli asserti normativi possiedano anche funzioni cognitive, ritiene che il loro «significato specifico possa essere spiegato in modo non-cognitivista, fundamentalmente in riferimento agli affetti della persona che enuncia questi asserti»⁹⁵. Ciò sarebbe in accordo anche con la teoria del valore spinoziana, come interpretata dall’autore norvegese: «una cosa ha valore, secondo Spinoza, solo in quanto è valutata da un agente, ad esempio, da un essere umano. E questa valutazione dipende, tra le altre cose, dal modo in cui una cosa affetta il conato della persona, dipende cioè dagli affetti di quest’ultima»⁹⁶. Ovviamente, precisa Wetlesen, non-cognitivismo e teoria soggettiva dei valori non implicano l’arbitrarietà o l’irrazionalità del punto di vista normativo, si limitano piuttosto a specificare la base emotiva degli enunciati morali⁹⁷.

Dopo aver ricostruito diverse significative posizioni del dibattito sul naturalismo e sul cognitivismo metaetici spinoziani, proporremo nelle pagine seguenti alcune riflessioni personali.

2.3 Considerazioni sulla normatività dei termini etici spinoziani

I due paragrafi precedenti ci hanno permesso di sottolineare l’importanza che le definizioni dei termini morali ricoprono nel progetto di una comprensione globale dell’etica

⁹² H. W. ARNDT, *Buchbesprechung zu AA. VV., Spinoza’s Metaphysics. Essays in Critical Appreciation* cit., “Zeitschrift für philosophische Forschung”, 31 (1977), pp. 627-631, qui p. 628; la costante compresenza di desiderio e conoscenza è sottolineata anche in TEKMINÉ, *Le modèle de l’homme libre* cit., p. 448.

⁹³ Cfr. LANDUCCI, *L’etica e la metaetica* cit., pp. 388 e s.

⁹⁴ *Ivi*, p. 388; tra gli interpreti emotivisti Landucci stesso ricorda i già citati Frankena, Rohatyn e Mc Shea.

⁹⁵ WETLESEN, *The Sage* cit., p. 117.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Cfr. *ibidem*. Riconoscere un fondamento emotivo alla morale spinoziana non porta in effetti ad un immediato relativismo etico; tra gli uomini sussiste infatti un potenziale consenso su norme e valori che dipende dall’attività delle loro emozioni, cioè dall’adeguatezza della loro conoscenza (cfr. *ivi*, pp. 274 e s. e *E 4 P35 Dem*).

spinoziana. Ci sembra tuttavia che gli interpreti ricordati trascurino, a volte, le chiarificazioni che lo stesso Spinoza ha fornito relativamente alla natura delle proprie definizioni. Nell'*Ep* 9 a De Vries, Spinoza distingue precisamente due generi di definizione: la definizione reale che «spiega la cosa quale essa è fuori dell'intelletto» e la definizione nominale che «spiega la cosa quale è o può essere da noi concepita»⁹⁸. Le definizioni spinoziane vanno intese in entrambe le maniere: se considerate astratte dal concreto del sistema appaiono come definizioni nominali; viceversa, una volta reinserite nella trama di relazioni che le giustifica, indicano oggetti esistenti realmente (*formaliter*, quindi, e non solo *objective*). Certo è comunque il rifiuto, da parte di Spinoza, delle definizioni per genere e differenza specifica⁹⁹ e il conseguente accoglimento del metodo definitorio genetico. Tale metodo sposta «la condizione di intelligibilità delle cose dal concetto di “genere prossimo” a quello di “causa prossima”»¹⁰⁰, definendo un oggetto tramite il procedimento che lo porta a costituirsi e non in riferimento a proprietà scelte arbitrariamente. Il rapporto tra queste considerazioni e le definizioni specificamente etiche di *E* 3 e 4 resta comunque problematico. Non riteniamo al riguardo indispensabile proporre una personale riconduzione della metaetica spinoziana a qualche precisa categoria, stante anche la difficoltà oggettiva di qualificare univocamente termini utilizzati in contesti e con significati spesso differenti¹⁰¹. Ci preme invece comprendere, prima della ricostruzione del contenuto dell'etica di Spinoza, la possibilità o meno per il lessico morale spinoziano analizzato sino ad ora di soddisfare le richieste proprie delle etiche assunte come paradigmatiche all'avvio del presente lavoro (teleologia aristotelica e deontologia kantiana). Si tratta precisamente di capire quale rapporto possa sussistere fra termini etici spinoziani e normatività ipotetica o categorica¹⁰².

Uno dei presupposti fondamentali perché di normatività si possa realmente parlare è, a nostro avviso, la contingenza di almeno alcuni eventi, più precisamente di almeno alcune azioni umane. Per normatività intendiamo la capacità di prescrivere, di indicare un dover-essere il quale, trascurando le sfumature intermedie, può essere ipotetico-condizionale (del tipo: “Se vuoi raggiungere un certo fine, allora devi...”) o categorico (“Devi”, senza condizioni).

⁹⁸ *Ep* 9, p. 43 (p. 70).

⁹⁹ Cfr. *KVI*, 7, 9, p. 33 (p. 187); cfr. BIASUTTI, *La dottrina della scienza* cit., part. pp. 114 e s.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 132.

¹⁰¹ Rileva questa difficoltà anche Schnepf (cfr. SCHNEPF, *Variationen der Frage* cit., nota 34, pp. 434 e s.).

¹⁰² Sulle cautele necessarie al riconoscimento di una vera e propria normatività nell'etica aristotelica cfr. *supra*, cap. I, nota 15, p. 10; sul tema della normatività in Spinoza cfr. part. MOLTHAN, *Über das normative und deskriptive Element* cit. e M. BUBLITZ, *Naturalismus und Normativität bei Spinoza. Versuch einer Vermittlung*, Tectum, Marburg 2003.

Nel caso dell'etica aristotelica, il riferimento a uomini saggi come modelli di comportamento riveste chiaramente una funzione normativa di tipo condizionale¹⁰³. Considerare l'agire di uomini di valore come criterio in base al quale disciplinare la vita pratica comporta scelte precise¹⁰⁴ (anche se di una precisione non matematica). La figura del saggio, una volta assunta come modello, può quindi esplicitare la propria forza normativa solo in un contesto nel quale il soggetto che ad essa guarda come regola può (nel duplice senso di "è capace di" e "gli è permesso di") scegliere tra diversi corsi d'azione ugualmente possibili. In Kant, come è noto, la dimensione normativa dell'etica è potenziata al massimo e la condizionalità annullata¹⁰⁵. È inoltre la legge morale stessa a rendere conoscibile il presupposto necessario per la propria esistenza, la libertà dell'uomo¹⁰⁶. Libertà dell'uomo significa anche possibilità, mai completamente realizzabile, di purificazione dei moventi soggettivi dell'azione dagli elementi sensibili particolari¹⁰⁷. Che l'agire umano possa deviare dalla determinazione causale propria del mondo fenomenico è quindi una possibilità reale, per quanto mai garantita. Coerentemente con l'accettazione sul piano teoretico della possibile contingenza delle azioni umane e, relativamente a Kant, sulla base dell'esplicita ammissione del libero arbitrio, le etiche aristotelica e kantiana presentano dunque entrambe, seppur in termini radicalmente diversi, chiari aspetti normativi, adeguatamente espressi nel vocabolario ad esse proprio. In Spinoza la situazione è piuttosto differente.

L'unità sistematica spinoziana e l'assenza di differenze metodologiche corrispondenti a differenti oggetti d'indagine implicano che la terminologia morale di Spinoza non faccia eccezione alle leggi necessarie dell'ontologia e rientri necessariamente nell'unico «quadro

¹⁰³ L'uomo di valore «giudica bene di loro [delle azioni virtuose]» e per lui è bene «ciò che è veramente bene», egli è pertanto «misura di ciascun tipo d'uomo», ARIST. *Eth. Nic.*, rispettivamente: I, 8, 1099a 23 (p. 71); III, 4, 1113a 25 (p. 123); IX, 4, 1166a 13-14 (p. 345). La condizione affinché l'uomo di valore eserciti di fatto la propria potenza normativa risiede ovviamente nel desiderio da parte degli individui di raggiungere la vera felicità. Posto il desiderio del fine (l'eudaimonia), la figura dell'uomo saggio può rappresentare concretamente un criterio normativo, un «criterio che non risiede in valori o [...] norme scisse dall'esperienza concreta, ma che scaturisce da un *ethos* testimoniato, sì da rappresentare un punto di riferimento morale per il comportamento pratico dei propri simili» (DA RE, *L'etica tra felicità e dovere* cit., p. 124); sull'imperatività della saggezza pratica cfr. *Eth. Nic.* VI, 10, 1143a 8 e s. (p. 247).

¹⁰⁴ «[...] l'elemento principale della virtù e del carattere sta nella scelta», *Eth. Nic.*, VIII, 13, 1163a 23 (p. 333).

¹⁰⁵ Non perché l'imperativo categorico sia un imperativo con antecedente necessario, come pensano Curley e James Morrison (CURLY, *Spinoza's Moral Philosophy* cit., p. 371; J. C. MORRISON, *The Ethics of Spinoza's Ethics*, "The Modern Schoolman", 63 (1985-1986), pp. 173-191, qui p. 181), quanto invece, così ci sembra, perché l'imperativo categorico è un imperativo del tutto privo di antecedente. Un imperativo con antecedente necessario, in linguaggio kantiano, sarebbe infatti comunque un imperativo ipotetico, ancorché assertorio e non problematico (cfr. LANDUCCI, *L'etica e la metaetica* cit., nota 55, p. 400).

¹⁰⁶ «[...] se non vi fosse libertà, la legge morale non si potrebbe assolutamente trovare in noi», come effettivamente si trova (KANT, *Critica della ragion pratica* cit., p. 5).

¹⁰⁷ «Se un essere morale deve concepire le sue massime come *leggi pratiche* universali», e in questo, per Kant, risiede l'agire morale, «esso può concepire queste massime soltanto come principi tali che contengano il motivo determinante della volontà, non secondo la materia, ma semplicemente secondo la forma» (*ivi*, p. 55).

oggettivo all'interno del quale si dispiega la realtà»¹⁰⁸. Ciò significa, a nostro avviso, che nessun termine morale spinoziano, *exemplar* compreso, può realmente svolgere una funzione normativa, essendo la contingenza di almeno certe azioni umane, uno dei presupposti fondamentali per qualsiasi effettivo discorso prescrittivo, falsificata dall'ontologia spinoziana. L'assenza di un lessico in grado di esprimere una reale normatività non esclude tuttavia la presenza quotidiana ed irrinunciabile nella nostra vita di asserti normativi, compresi ed accettati come tali. Questa apparente contraddizione, sulla quale ci soffermeremo nel terzo capitolo, può essere in parte già risolta riprendendo la distinzione di Landucci tra metaetica descrittiva e metaetica propriamente filosofica. Nell'ambito di un discorso "inadeguato", aggettivi come buono o cattivo, perfetto o imperfetto, vengono tranquillamente, seppur indebitamente, utilizzati per formulare asserti morali, valutativi o normativi. Ciò che rende possibile questa pratica è appunto la credenza nella possibilità di scegliere, almeno in parte, i fini in vista dei quali agiamo e i mezzi per raggiungerli. Le critiche di Spinoza all'uso comune degli aggettivi morali rientrerebbero pertanto nella riflessione sulla morale comune (riflessione che Landucci chiama metaetica descrittiva) e nel costante processo di demistificazione delle credenze diffuse operato da Spinoza in tutte le sue opere. Il senso della determinazione del bene e del male secondo i criteri del *certo scire*, ovvero della metaetica filosofica di *E 4*, sembra invece di più difficile comprensione. Abbiamo ipotizzato che nessun termine etico spinoziano possa realmente, cioè considerato dal punto di vista della conoscenza adeguata, prescrivere alcunché, mancando le condizioni perché di normatività si possa parlare¹⁰⁹. Che senso può dunque avere la formazione di «un'idea dell'uomo come modello della natura umana, al quale tendere»¹¹⁰, in riferimento al quale è inoltre opportuno conservare vocaboli come 'bene', 'male' e 'perfezione'? Rimandiamo l'approfondimento di questo problema al prossimo capitolo; crediamo infatti sia prima indispensabile ricostruire il "contenuto" dell'etica spinoziana, le parti della sua opera direttamente impegnate a descrivere l'*exemplar*, a formulare giudizi di valore o a fornire prescrizioni morali.

3. *L'exemplar naturæ humanæ*

Alla luce di *E 4 Præf*, possiamo riassumere con Herman De Dijn che istituire un'etica significa, per Spinoza, «concepire un ideale di natura umana e stabilire linee guida relative a

¹⁰⁸ R. MISRAHI, *La possibilité théorique et pratique de l'éthique dans le système de Spinoza*, in AA. VV., *Actes du Colloque International: Spinoza 1632-1677. Paris, 3-5 mai 1977*, Albin Michel, Paris 1978, pp. 189-202, qui p. 196.

¹⁰⁹ «[...] la conoscenza adeguata non conosce alcuna modalità normativa» (WETLESEN, *The Sage* cit., p. 271).

¹¹⁰ *E 4 Præf*, p. 208 (p. 265).

ciò che una persona dovrebbe o non dovrebbe fare al fine di avvicinarsi quanto più è possibile a quell'ideale»¹¹¹, operazione, quest'ultima, coincidente con la determinazione di ciò che è buono e cattivo per l'uomo. Come già emerso in precedenza, si deve supporre che l'*exemplar* abbia «una funzione ed anche un'origine diversa da quelle idee universali che gli uomini si formano credendo che la natura se le proponga come modelli»¹¹² (ad esempio le idee di uomo, cavallo o cane¹¹³). Può essere quindi utile riflettere, innanzitutto, sull'origine di quel «desideriamo [cupimus]»¹¹⁴ con il quale Spinoza dichiara la propria volontà di formare un'idea esemplare di essere umano¹¹⁵. Il filosofo, come ogni altro uomo, è conato di perseverare nella propria esistenza. Tale conato si modifica e si riorienta frequentemente, a causa delle molteplici e differenti esperienze che deve fronteggiare. All'origine della ricerca e della vita filosofica sembra possibile riconoscere proprio un particolare orientamento del *conatus*, dovuto ad una condizione, ambigua e imprescindibile, nella quale il filosofo è stato posto dall'infinita successione delle cause.

Appartenendo a volte al dominio della conoscenza inadeguata, il filosofo inevitabilmente conosce le idee di buono e cattivo (non essendo queste altro che piacere o dolore in quanto ne siamo consapevoli: *E 4 P8*, *E 3 P39 Sch*). Appartenendo altre volte al dominio della conoscenza adeguata, il filosofo ha esperito l'"utilità" di tale forma di comprensione. Appartenendo (consapevolmente) ad entrambi i domini, ed essendo "informato" del valore [...] della comprensione adeguata, il filosofo forma l'idea di vera perfezione dell'uomo libero, e cercherà di avvicinarsi quanto più è possibile a quell'ideale, si sforzerà cioè di ottenere più e più conoscenza [...].¹¹⁶

È chiaro fin da subito che l'idea di un uomo perfetto, completamente libero e razionale, è un puro *modus cogitandi* rappresentante una condizione irrealizzabile¹¹⁷. Tuttavia, distinzione

¹¹¹ H. DE DIJN, *The Possibility of an Ethic in a Deterministic System like Spinoza's*, in AA.VV., *Spinoza's Philosophy of Man*, Proceedings of The Scandinavian Spinoza Symposium 1977, ed. by J. Wetlesen, Universitetsforlaget, Oslo-Bergen-Tromsø 1978, pp. 27-35, qui p. 27.

¹¹² BIASUTTI, «*Bonum*» e «*summum bonum*» cit., p. 12.

¹¹³ Cfr. *supra*, cap. I, nota 122, p. 26.

¹¹⁴ Cfr. *E 4 Præf*, p. 208 (p. 265).

¹¹⁵ La seconda persona plurale potrebbe indicare Spinoza e i lettori razionali che ne hanno seguito e compreso il discorso; cfr. H. DE DIJN, *Spinoza's Ethics: From the Sorrow of Reason to Freedom and Beyond*, in AA. VV., *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Actas del Congreso Internacional: Almagro, 24-26 de octubre, 1990, Edición preparada por A. Dominguez, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Ciudad Real 1992, pp. 493-503, qui p. 496.

¹¹⁶ DE DIJN, *The Possibility of an Ethic* cit., pp. 28 e s.; cfr. ovviamente *TIE*, pp. 7 e s. (pp. 13 e s.).

¹¹⁷ «È impossibile che l'uomo non sia parte della Natura, e che non possa subire altri mutamenti se non quelli che si possono conoscere solo mediante la sua natura e dei quali egli è causa adeguata», *E 4 P4*, p. 212 (p. 270). Se gli uomini nascessero liberi, cioè guidati dalla sola ragione, «non formerebbero» infatti «alcun concetto di bene e di male, finché rimanessero liberi», *E 4 P68*, p. 261 (p. 325); nello scolio della stessa proposizione Spinoza evidenzia l'affinità del suo pensiero con la storia del primo uomo. D'altra parte, se nessun uomo fosse mai stato condotto dall'ordine delle cause a conoscere anche adeguatamente, una concezione affidabile di uomo perfetto non sarebbe mai potuta sorgere.

fondamentale, la natura di questo ideale non coincide con quella di un modo dell'immaginazione, di una *notio universalis* oscura e confusa sorta dal paragone estrinseco tra innumerevoli uomini. Si tratta piuttosto di un *ens rationis*¹¹⁸, cioè di un «modo del pensiero, che serve a *trattenere, spiegare e immaginare* più facilmente le cose conosciute»¹¹⁹, sorto non arbitrariamente dall'autonomo potere della mente di rielaborare idee date¹²⁰. Ma quali sono, più precisamente, i caratteri essenziali dell'uomo ideale? L'*exemplar* è un uomo la cui vita è interamente deducibile dalle leggi della sua natura, è cioè, per definizione, un uomo libero¹²¹. Libero è «chi è guidato dalla sola ragione»¹²², chi non possiede che idee adeguate ed agisce in necessaria conformità con esse. Libertà e razionalità, considerabili qui come coestensive, sono quindi il marchio distintivo dell'*exemplar*. Queste caratteristiche essenziali si concretizzano, inoltre, nella serie di atteggiamenti teoretici e pratici peculiari dell'uomo libero, esposti nelle ultime sette proposizioni di *E 4*. L'uomo libero «a nessuna cosa pensa meno che alla morte e la sua saggezza è una meditazione della vita, non della morte»¹²³, «evita i pericoli con la medesima virtù d'animo con cui tenta di superarli»¹²⁴, si sforza di «evitare i benefici degli ignoranti» e «cerca di legare a sé gli altri uomini con l'amicizia»¹²⁵, è gratissimo agli altri uomini liberi¹²⁶, «non agisce mai con frode ma sempre in buona fede»¹²⁷, preferisce vivere in società «sotto un decreto comune, che nella solitudine dove obbedisce soltanto a se stesso»¹²⁸. La serie potrebbe continuare ricordando altri atteggiamenti simili deducibili dalla fermezza e dalla generosità¹²⁹.

La descrizione dell'*exemplar* è dunque proposta alla fine di *E 4*; nella scansione espositiva è cioè punto di arrivo e non di partenza, come avremmo potuto aspettarci sulla base della prefazione. Non per questo il ritratto dell'uomo libero perde la propria funzione di riferimento. Crediamo infatti che l'ordine espositivo di *E 4* si adatti alla necessaria e preliminare dimostrazione dell'affidabilità del modello proposto, onde evitare una sua possibile equiparazione ai modelli arbitrari e confusi assunti dalla morale volgare. Per giungere ad un'attendibile concezione di natura umana *multo firmiorem* è conveniente partire,

¹¹⁸ Cfr. *KV II*, 4, 5-8, p. 50 (p. 221).

¹¹⁹ *CM I*, 1, p. 233 (p. 112).

¹²⁰ Cfr. *ivi*, p. 236 (p. 116).

¹²¹ Spinoza designa il modello quasi sempre come *homo liber*; cfr. *E 4 PP67-73*, pp. 261-265 (pp. 325-330); in *E 4 P73* e Sch parla anche di *homo qui ratione ducitur* e di *vir fortis*.

¹²² *E 4 P68 Dem*, p. 261 (p. 325).

¹²³ *E 4 P67*, p. 261 (p. 325).

¹²⁴ *E 4 P69 Sch*, p. 262 (p. 326).

¹²⁵ *E 4 P70 Dem*, p. 263 (p. 327).

¹²⁶ Cfr. *E 4 P71*, p. 263 (p. 328).

¹²⁷ *E 4 P72*, p. 264 (p. 329).

¹²⁸ *E 4 P73*, p. 264 (p. 329).

¹²⁹ Fermezza e generosità, come sappiamo, sono le due specie del primario affetto attivo dell'uomo, la forza d'animo; cfr. *supra*, cap. I, § 3.4, p. 36.

a contrario, dall'analisi della nostra ontologica impotenza o soggezione alle passioni (*servitus*), al fine di determinarne la causa e di mostrare «cosa vi è di buono e di cattivo negli affetti»¹³⁰. Sebbene l'ordine espositivo dalla schiavitù alla libertà sembri non rispecchiare la priorità del vero sul falso, tuttavia, come chiarito citando De Dijn, è una prioritaria conoscenza adeguata a permetterci di riconoscere la nostra impotenza, è un'esperienza della verità e del suo aspetto affettivo gioioso ad avviare il cammino etico: «È proprio *perché* abbiamo provato le gioie della ragione ed ancora siamo coinvolti in una lotta nella quale inevitabilmente incontriamo la sconfitta [...] che formiamo questa strana scienza dell'uomo libero e questa conoscenza del buono e del cattivo»¹³¹ nelle quali consiste l'etica.

Vale la pena infine sottolineare come l'apparente contraddizione tra proposta di un modello di riferimento e precedenti negazioni spinoziane di libero arbitrio, trascendenza e finalismo sia in realtà non difficilmente risolvibile. In primo luogo, la formazione dell'*exemplar* non richiede atti volontari perché non è altro che «un'espressione dell'essenza stessa dell'uomo in quanto uomo»¹³², sorta in particolare dal desiderio di un uomo razionale (Spinoza) secondo leggi determinate¹³³. Ogni uomo forma un modello di natura umana corrispondente ai propri desideri; essendo solitamente i desideri degli uomini solo parzialmente razionali, le conseguenze pratiche derivanti dall'adozione (consapevole o meno) da parte di ciascun uomo del proprio modello soggettivo sono chiaramente problematiche. La differenza del modello spinoziano consiste proprio nel derivare da una natura in gran parte razionale, rappresentante perciò dell'universale essenza umana. Tale modello, al pari di ogni altro modo del pensiero, richiede cause finite che l'abbiano portato all'esistenza e modificazioni finite dei particolari desideri degli uomini per essere adottato come riferimento; non richiede in ogni caso libere decisioni della mente per esplicitare la propria efficacia causale. In secondo luogo, l'*exemplar* non comporta la trascendenza di bene e male per l'uomo. Che i giudizi di valore formulati in riferimento al modello possiedano validità universale non toglie l'immanente origine desiderativa del modello stesso e dei concetti di bene e male ad esso relativi, in accordo con *E 3 P9 Sch*¹³⁴. In terzo luogo, «cosa resta del finalismo quando lo si priva contemporaneamente del libero arbitrio e della trascendenza?»¹³⁵ L'istinto a qualificare l'etica spinoziana come finalistica, fortemente motivato dall'impostazione di *E 4*, non può che rivelarsi infondato non appena si ricordi la riduzione

¹³⁰ *E 4 Præf*, p. 205 (p. 263).

¹³¹ DE DIJN, *Spinoza's Ethics* cit., p. 496.

¹³² TEKMINÉ, *Le modèle de l'homme libre* cit., p. 445.

¹³³ Per la ricostruzione del processo di formazione del modello e delle conseguenze da esso derivanti cfr. *ivi*, pp. 442 e ss.

¹³⁴ Cfr. *supra*, nota 89, p. 61.

¹³⁵ TEKMINÉ, *Le modèle de l'homme libre* cit., p. 445.

spinoziana di ogni presunta causalità del fine a causalità efficiente¹³⁶. Queste brevi riflessioni per criticare i dubbi sulla compatibilità tra presentazione di un modello di natura umana ed acquisizioni dell'ontologia spinoziana.

4. *Sulle prescrizioni della ragione*

Le prime proposizioni di *E 4* ribadiscono l'inevitabilità di una componente passiva nella vita umana, confermando così l'astrattezza dell'*exemplar*. La passività, come sappiamo, deriva dall'essere l'uomo una parte della natura¹³⁷ e non la totalità di essa. Per questo, in una certa misura, «l'uomo è sempre necessariamente soggetto alle passioni, e segue l'ordine comune della Natura e gli obbedisce e vi si adatta, per quanto lo esige la Natura delle cose»¹³⁸. Sul parallelismo tra generi di conoscenza e qualità degli affetti abbiamo già avuto occasione di soffermarci¹³⁹; si tratta ora di capire cosa la ragione prescriva in vista del disciplinamento degli affetti finalizzato alla liberazione dell'uomo.

Verità fondamentale della quale è necessario essere consapevoli sin dall'inizio della ricerca propriamente etica è che un «affetto non può essere soffocato o eliminato se non da un affetto contrario e più forte dell'affetto da soffocare»¹⁴⁰. Questa proposizione è sufficiente per screditare ogni tentativo di liberazione puramente intellettualistico. Se scopo dell'etica spinoziana è «mostrare la via che porta alla perfezione di sé o al vero benessere»¹⁴¹, la ragione dovrà indicare strumenti adeguati per generare affetti più potenti degli affetti da sconfiggere e non formulare ragionamenti astratti. Tale compito sembra essere agevolato dalla già ricordata connessione fra momenti cognitivi e momenti emotivi caratterizzante ogni processo conoscitivo¹⁴²; per Spinoza, infatti, la «*conoscenza* del bene e del male non è altro che l'*affetto* di Letizia o di Tristezza in quanto ne siamo consapevoli»¹⁴³. In realtà, ciò comporta anche che la ragione, come secondo genere di conoscenza, non sia in grado di rendere inefficace una passione con la sola verità delle proprie idee¹⁴⁴. Sarà quindi l'affetto (il desiderio o *cupiditas*) che nasce dalla conoscenza vera ad essere l'appropriato strumento di contrasto alle passioni.

¹³⁶ Sulla confutazione spinoziana del pregiudizio finalistico cfr. *supra*, cap. I, § 3.5, pp. 38 e ss.

¹³⁷ Cfr. *E 4 P4*, p. 212 (p. 270).

¹³⁸ *E 4 P4 Cor*, p. 213 (p. 271).

¹³⁹ Cfr. *supra*, cap. I, § 3.4, pp. 31-38.

¹⁴⁰ *E 4 P7*, p. 214 (p. 272).

¹⁴¹ DE DIJN, *Spinoza's Ethics* cit., p. 493.

¹⁴² Cfr. *supra*, § 2.2, p. 61 e s.

¹⁴³ *E 4 P8*, p. 215 (p. 273); corsivi nostri.

¹⁴⁴ «La conoscenza vera del bene e del male, in quanto vera, non può ostacolare alcun affetto, ma solo in quanto è considerata come un affetto», *E 4 P14*, p. 219 (p. 278); cfr. MOLTHAN, *Über das normative und deskriptive Element* cit., pp. 43 e s.; parlare di *vera boni et mali cognitio* conferma inoltre l'intento non soggettivistico della morale spinoziana.

I rapporti dinamici tra questo desiderio e gli altri affetti, descritti da Spinoza con leggi necessarie, sono tutt'altro che accomodanti. L'affetto sorto da una vera cognizione del bene e del male può essere «estinto o tenuto a freno da molti altri Desideri che nascono da affetti dai quali siamo combattuti»¹⁴⁵, se poi riguarda il futuro «può essere più facilmente tenuto a freno o spento dal Desiderio di cose presenti piacevoli»¹⁴⁶ e se infine nasce da una conoscenza riferita a cose contingenti «può essere tenuto a freno molto più facilmente ancora dal Desiderio delle cose che sono presenti»¹⁴⁷. Come si vede, la dinamica degli affetti ripete la dinamica generale dei rapporti tra le cose; gli affetti dotati di maggior potenza perseverano più a lungo nell'esistenza soverchiando affetti meno intensi. L'affermazione del desiderio che nasce dalla conoscenza razionale del bene è quindi piuttosto problematica, soprattutto negli uomini le cui menti sono formate prevalentemente da idee inadeguate e la cui vita affettiva è, in corrispondenza, prevalentemente passiva. C'è tuttavia un punto di forza nel desiderio che nasce dalla letizia, cioè da un aumento di potenza, il fatto che, *cæteris paribus*, tale desiderio «è più forte che non il Desiderio che nasce dalla Tristezza»¹⁴⁸; un processo virtuoso non è quindi impossibile e, una volta avviato, tende a rinforzarsi da sé¹⁴⁹. La dinamica dei desideri permette inoltre a Spinoza di spiegare il *video meliora, proboque, deteriora sequor*, ossia l'impotenza e l'incostanza umane, in altre parole «perché gli uomini non osservino i precetti della ragione»¹⁵⁰.

I *rationis præcepta* sono l'oggetto specifico del presente paragrafo, cerchiamo quindi di ricostruirne il contenuto. Luogo privilegiato per tale compito è lo scolio di E 4 P18. Prima di tutto, scrive Spinoza, «la ragione nulla esige che sia contro natura»¹⁵¹. Questa affermazione appare chiaramente tautologica e quindi priva di utilità pratica, se per natura intendiamo qui la *natura sive Deus*. Viceversa, come il contesto sembra confermare, dichiarare che la ragione non esige nulla contro la natura *umana* anticipa una ben precisa concezione dell'etica: se la conoscenza razionale che fonda la corretta determinazione del bene e del male non prescrive all'uomo di rinunciare ai suoi aspetti naturali psicofisici e tantomeno di oltrepassare la sua propria natura, allora l'attuazione di un *modus vivendi* eticamente disciplinato non richiede l'imposizione di norme "dall'alto", quanto invece una comprensione adeguata della nostra realtà, finalizzata al pieno dispiegamento della nostra potenza. Come scrive Biasutti: «La concreta realizzazione della vita buona [...] non ha bisogno di una prospettiva escatologica né

¹⁴⁵ E 4 P15, p. 220 (p. 278).

¹⁴⁶ E 4 P16, p. 220 (p. 279).

¹⁴⁷ E 4 P17, p. 221 (p. 279).

¹⁴⁸ E 4 P18, p. 221 (p. 280).

¹⁴⁹ Cfr. E 5 PP26,38, pp. 297, 304 (pp. 363, 371).

¹⁵⁰ E 4 P18 Sch, p. 222 (p. 281).

¹⁵¹ *Ibidem* (p. 281).

dipende da un regno dei fini trascendente: secondo Spinoza la destinazione fondamentale dell'uomo è diventare ciò che egli è, non ciò che deve essere»¹⁵².

La ragione, prosegue Spinoza in *E 4 P18 Sch*, «esige che ognuno ami se stesso, ricerchi il proprio utile, ciò che è davvero [revera] utile, e appetisca tutto ciò che realmente [revera] conduce l'uomo ad una maggiore perfezione, e, in senso assoluto, che ognuno si sforzi di conservare il proprio essere per quanto dipende da lui»¹⁵³. Ciò che la ragione prescrive sembra coincidere con quanto, per decreto di natura, già facciamo e non possiamo non fare. Se fosse davvero solo così, tuttavia, non si vedrebbe l'utilità di ripetere leggi enunciate esplicitamente sin dalle sezioni antropologiche dell'*Etica*. In effetti, un segno distintivo della specifica rilevanza etica del passo citato è chiaramente presente: la duplice ricorrenza dell'avverbio *revera*. Come sappiamo, la differenza essenziale tra morale comune e morale filosofica consiste proprio nell'adeguatezza della conoscenza con la quale il filosofo determina il bene umano, adeguatezza rappresentata nell'ultima citazione dalla ripetizione dell'avverbio *revera*¹⁵⁴. Riproporre leggi antropologiche note specificate nel senso del *certo scire* dimostra inoltre la natura immanente del progetto etico spinoziano, progetto guidato dalla conoscenza vera di ciò che è piuttosto che da valori trascendenti o imperativi apriorici.

Sempre nello scolio di *E 4 P18*, Spinoza riformula i precetti della ragione in riferimento alla virtù. Se per definizione virtù e potenza coincidono nell'agire secondo le leggi della propria natura e nessuno si sforza di perseverare nell'esistenza se non secondo queste stesse leggi, è chiaro che «il fondamento della virtù è lo sforzo di conservare il proprio essere»¹⁵⁵. Segue inoltre che «la virtù dev'essere desiderata per se stessa»¹⁵⁶ e che «quelli che si uccidono sono impotenti d'animo e sono vinti completamente da cause esterne che contrastano con la loro natura»¹⁵⁷. Dal fatto poi che «non possiamo mai fare in modo da non aver bisogno di niente fuori di noi per conservarci» deriva che massimamente utile è ricercare cose che «concordano interamente con la nostra natura»¹⁵⁸. Com'è noto, niente si accorda con la nostra natura più degli altri uomini e pertanto niente può esserci più utile: *homo homini*

¹⁵² BIASUTTI, «*Bonum*» e «*summum bonum*» cit., p. 15.

¹⁵³ *E 4 P18 Sch*, p. 222 (p. 281).

¹⁵⁴ Nella «morale del sapiente», che Juvalta distingue dalla «morale della fede e della pietà» o morale popolare, la «determinazione delle norme della condotta rispetto al fine non ha nulla di arbitrario; è logicamente (almeno nell'intenzione) necessaria e incontestabile» (JUVALTA, *Osservazioni sulle dottrine morali* cit., p. 321).

¹⁵⁵ *E 4 P18 Sch*, p. 222 (p. 281).

¹⁵⁶ *Ibidem* (p. 281). Dato che la virtù è ricompensa a se stessa, «ai servi, non ai liberi si assegnano premi per la virtù», *TP*, X, 8, p. 230 (p. 231); cfr. *Ep* 43, p. 220 (p. 212).

¹⁵⁷ *E 4 P18 Sch*, p. 222 (pp. 281 e s.); cfr. *TP*, II, 7, p. 40 (p. 41): «l'uomo non può affatto dirsi libero perché può non esistere, o perché può non usare la ragione, ma solo in quanto ha il potere di esistere e di operare secondo le leggi della natura umana».

¹⁵⁸ *E 4 P18 Sch*, pp. 222 e s. (p. 282).

*Deus*¹⁵⁹. L'incontro con ciò che ha natura simile alla nostra ci potenzia, è utile ed è quindi buono, per questo è prescritto dalla ragione. Sulla base della coincidenza tra simile ed utile l'etica di Spinoza può essere considerata un'etica della somiglianza¹⁶⁰. Va precisato, tuttavia, che non qualsiasi incontro con altri esseri umani è potenziante; solo «nella misura in cui gli uomini vivono sotto la guida della ragione, concordano sempre necessariamente per natura»¹⁶¹. Nella comune condizione di servitù alle passioni, gli esseri umani sono tendenzialmente ostili fra loro. Le passioni rappresentano infatti un'impotenza cioè una negazione della vera natura umana e «cose che concordano solo nella negazione, ossia in ciò che non hanno, in realtà non concordano in niente»¹⁶². Si capisce per questo anche l'utilità del vivere in società, *ex communi decreto*, piuttosto che in solitudine. È nella comunità politica che il maggior numero di uomini può rendere progressivamente più razionale la propria esistenza, guidato, se non dal lume naturale, almeno dalle leggi positive e dall'esempio degli uomini virtuosi¹⁶³.

Questi, in sintesi, i precetti della ragione. Seguire nel dettaglio le dimostrazioni della bontà o meno di singoli affetti e di particolari costumi di vita prolungherebbe eccessivamente il discorso; riteniamo più utile ribadire i concetti fondanti le prescrizioni sin qui riassunte. L'etica di Spinoza sembra essersi presentata come una valutazione complessiva dell'esistente in termini di utilità per la conservazione e il potenziamento del nostro essere. Riferirsi all'essere dell'uomo, alla sua natura, significa esplicitamente riferirsi alla sua potenza¹⁶⁴, alla capacità che egli possiede di causare adeguatamente i propri effetti, cioè di essere attivo. Come sappiamo, noi agiamo solo in quanto formiamo idee adeguate ed operiamo in conformità con esse. Razionalità in senso ampio (secondo e terzo genere) e natura umana sembrano quindi logicamente equivalenti, non si dà l'una senza l'altra e viceversa¹⁶⁵. Utile, perciò, è quanto favorisce l'autonomo sviluppo della nostra ragione. Il terzo concetto centrale nelle proposizioni normative di *E 4*, insieme all'utile e alla ragione, è il concetto di virtù, lo

¹⁵⁹ Cfr. *E 4 P35 Sch*, p. 234 (p. 294).

¹⁶⁰ Cfr. A. MATHERON, *Les fondements d'une éthique de la similitude* (*Éthique IV, propositions 29-31 et corollaire*), "Revue de Métaphysique et de Morale", 99 (1994), pp. 475-491.

¹⁶¹ *E 4 P35*, p. 232 (p. 292).

¹⁶² *E 4 P32 Sch*, p. 231 (p. 290).

¹⁶³ Cfr. MISRAHI, *La possibilité théorique et pratique* cit., pp. 195 e ss.

¹⁶⁴ Cfr. ad es. *E 4 P32 Dem*, p. 230 (p. 290).

¹⁶⁵ L'«essenza dell'anima umana comune a tutti» è «la ragione, perché la ragione, a differenza della sensibilità e dell'immaginazione, è l'unica facoltà che sia ovunque identica a se stessa. Conferire alla nostra ragione la più alta perfezione, cioè la più grande somma di realtà della quale essa sia suscettibile, questo è dunque l'ideale dell'attività umana. L'autentica vita dell'anima è la vita secondo ragione» (R. WORMS, *La morale de Spinoza. Examen de ses principes et de l'influence qu'elle a exercée dans le temps modernes*, Hachette, Paris 1892, pp. 113 e s.).

sforzo stesso di conservarci¹⁶⁶. Così riassume Spinoza la connessione fra i tre concetti: «Agire assolutamente per virtù non è altro in noi che agire, vivere e conservare il proprio essere sotto la guida della ragione (queste tre cose significano la stessa cosa), e ciò sulla base della ricerca del proprio utile»¹⁶⁷.

La centralità dell'utile nella determinazione del bene e del male per l'uomo sembra esporre la morale spinoziana alle classiche critiche antiutilitariste¹⁶⁸. I testi di Spinoza sono tuttavia chiarissimi nel dedurre dall'utile come principio etico una considerazione costante e sincera delle esigenze altrui. La conoscenza di ciò che è *realmente* utile per l'uomo sembra infatti portare al rifiuto della netta contrapposizione fra egoismo e altruismo, a vantaggio della ricerca di un bene umano comune il quale trae la propria universalità dalla conoscenza adeguata dell'unica natura umana che lo fonda¹⁶⁹. Gli uomini che «ricercano il proprio utile con la guida della ragione, non bram[a]no per sé niente che non desiderino anche per gli altri, e perciò sono giusti, onesti e fedeli»¹⁷⁰. Ciò è confermato anche dal fatto che, in definitiva, «le più importanti prescrizioni della ragione» sono per Spinoza la «Firmezza [Animositatem] e [...] la Generosità [Generositatem]»¹⁷¹, desideri, rispettivamente, con i quali ci sforziamo razionalmente di conservare il nostro essere e di giovare agli altri uomini e farceli amici. Nell'affetto attivo per eccellenza, la forza d'animo (*fortitudo*), genere della fermezza e della generosità, si riuniscono gli aspetti positivamente egoistici ed altruistici del *conatus in existentia perseverandi* moralizzato dalla conoscenza razionale del bene. L'esortazione “Sii forte d'animo!”, con tutti i significati sottintesi e le conseguenze implicite, potrebbe pertanto essere assunta come sintesi delle prescrizioni morali spinoziane.

In questo paragrafo ci siamo occupati di quelli che Spinoza chiama *rationis præcepta*, *dictamina* o *præscripta*, locuzioni tipicamente utilizzate per esprimere normatività. Avevamo tuttavia precedentemente ipotizzato che l'ontologia spinoziana escludesse qualsiasi reale forma di normatività, privando quest'ultima di condizioni ad essa essenziali come la

¹⁶⁶ «Non si può concepire alcuna virtù anteriore a questa, allo sforzo cioè di conservare se stessi», *E 4 P22*, p. 225 (p. 284).

¹⁶⁷ *E 4 P24*, p. 226 (p. 285).

¹⁶⁸ Va precisato, comunque, che l'eventuale utilitarismo di Spinoza sarebbe di una specie ben diversa dall'utilitarismo benthamiano o contemporaneo; cfr. ad es. ZAC, *La morale de Spinoza* cit., p. 52; WORMS, *La morale de Spinoza* cit., p. 76; MOLTHAN, *Über das normative und deskriptive Element* cit., pp. 46 e s.

¹⁶⁹ «Quando ogni uomo cerca per se stesso il proprio utile in sommo grado, allora gli uomini sono utili gli uni agli altri in sommo grado», *E 4 P35 Cor 2*, p. 233 (p. 293); sulla necessità di superare la distinzione tra egoismo e non egoismo relativamente all'etica di Spinoza cfr. D. STEINBERG, *Spinoza's Ethical Doctrine and the Unity of Human Nature*, “Journal of the History of Philosophy”, 22 (1984), pp. 303-324.

¹⁷⁰ *E 4 P18 Sch*, p. 223 (p. 282).

¹⁷¹ *E 5 P41*, p. 307 (p. 374); abbiamo preferito tradurre *animositatem* solo con 'fermezza' e non, come nella traduzione italiana prescelta, con 'fermezza d'animo', onde evitare l'equivoco con la 'forza d'animo' (*fortitudo*) genere del quale *animositas* e *generositas* sono specie.

contingenza di almeno alcune azioni umane e il libero arbitrio. Quale, allora, l'effettiva natura delle prescrizioni etiche di Spinoza?

4.1 *Natura descrittiva delle prescrizioni*

Che le prescrizioni della ragione siano proposte da Spinoza come mezzi per raggiungere l'ideale sembra fuori da ogni dubbio. Il determinismo spinoziano implica però che l'aspetto normativo dei *præscripta* sia un "travestimento" della reale natura descrittiva loro propria. Dato che nessun uomo è libero di scegliere se attuare o meno quanto la ragione consiglia in vista del fine, i *rationis præscripta* non possono che rappresentare in realtà semplici descrizioni dei mezzi più adeguati per l'avvicinamento alla vita umana ideale. Diversi interpreti concordano su questo punto. Heinekamp, ad esempio, ritiene che *dictamina* e *præscripta* razionali «non possano venire designati come reali prescrizioni morali», non essendo altro che «dichiarazioni sulla natura fattuale dell'uomo» e quindi, più precisamente, «proposizioni descrittive dell'antropologia spinoziana»¹⁷². James Morrison sottolinea la coincidenza fra le prescrizioni razionali e «fatti descrittivi relativi a ciò che gli uomini per natura desiderano»¹⁷³. Per Landucci, inoltre, «i *præcepta* o *dictamina* della ragione [...] sono imperativi che, in linguaggio kantiano, andrebbero qualificati come "ipotetici". Di questo genere: se vuoi essere libero, anziché servo delle passioni, abituati a sentire così e così»¹⁷⁴, imperativi, quindi, piuttosto affini ai precetti medici. Secondo De Dijn, poi, le «direttive concernenti il buono e il cattivo sono semplicemente intuizioni razionali di certe connessioni causali [mezzo-fine] trasformate in imperativi ai quali l'uomo razionale, per quanto è in suo potere, obbedirà inevitabilmente, guidato com'è dall'impulso verso una maggiore razionalità»¹⁷⁵.

Wetlesen propone una dettagliata ricostruzione del procedimento spinoziano di "estrazione" di enunciati normativi da asserzioni descrittive concernenti l'affetto attivo della *fortitudo*, considerato in entrambe le sue dimensioni, quella riguardante il sé e quella riguardante gli altri. La possibilità di «estrarre norme da desideri»¹⁷⁶ si basa, per Wetlesen, sulla «somiglianza strutturale tra desideri e norme»¹⁷⁷, somiglianza relativa alla comune natura condizionale. La forma "se...allora..." dei desideri può essere chiarita con un asserto descrittivo quale: «Se le condizioni sono di un certo tipo, allora il desiderio sarà di un certo

¹⁷² HEINEKAMP, *Metaethik und Moral* cit., p. 70.

¹⁷³ MORRISON, *The Ethics of Spinoza's Ethics* cit., p. 181.

¹⁷⁴ LANDUCCI, *L'etica e la metaetica* cit., p. 400.

¹⁷⁵ DE DIJN, *The Possibility of an Ethic* cit., p. 32; cfr. inoltre HAMPSHIRE, *Two Theories* cit., p. 67 e MOLTHAN, *Über das normative und deskriptive Element* cit., pp. 40 e s.

¹⁷⁶ WETLESEN, *The Sage* cit., p. 213.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

tipo»¹⁷⁸. Le norme vengono invece definite da Wetlesen come enunciati complessi costituiti da tre elementi: «un antecedente che specifica [...] le condizioni per l'applicazione della norma», «un conseguente che specifica il tema [...] della norma» ed «un operatore modale che esprime il particolare tipo di desiderio del mittente di influenzare il ricevente, conferendo così funzione direttiva alla norma»¹⁷⁹. Come si vede, la somiglianza strutturale tra desideri e norme si fonda principalmente su due elementi, l'antecedente e il conseguente. L'operatore modale è invece diverso: se indica che l'enunciato si propone come vero o falso si tratterà di un operatore aletico; se, al contrario, comporta funzioni direttive si tratterà di un operatore deontico. Secondo Wetlesen, le norme della ragione non sarebbero altro che riformulazioni normative di proposizioni necessariamente vere relative ai mezzi più adeguati per raggiungere il nostro sommo bene; in altre parole, non sarebbero altro che riformulazioni di asserti sui desideri di un uomo razionale¹⁸⁰. Analizziamo un esempio proposto dallo stesso Wetlesen. *E 4 P46* enuncia un teorema sul modo di vivere di un uomo razionale: «Chi vive sotto la guida della ragione [ex ductu rationis] si sforza, per quanto può, di ricambiare con l'Amore, cioè con la Generosità, l'Odio, l'Ira, il Disprezzo, ecc., di un altro»¹⁸¹. Questa descrizione adeguata viene riformulata come prescrizione in *E 5 P10 Sch*, luogo nel quale Spinoza propone tre principi certi (*certa vitae dogmata*) per un retto sistema di vita da imparare a memoria e applicare continuamente in attesa di possedere una perfetta conoscenza dei nostri affetti. Il primo di tali principi afferma che «l'Odio bisogna vincerlo [vincendum] con l'Amore, ossia con la Generosità, e non già ricambiarlo [compensandum] con un Odio reciproco»¹⁸². La duplice presenza del gerundivo rende l'asserto chiaramente normativo. Come si vede, in quest'ultimo passo citato è proprio l'assenza di riferimento al vivere *ex ductu rationis* ad essere compensata col gerundivo; ciò confermerebbe l'ipotesi che le prescrizioni della ragione non siano altro che leggi antropologiche “travestite”, finalizzate ad un più facile apprendimento da parte di chi non è prevalentemente razionale e conosce ed agisce in maniera ancora spesso inadeguata¹⁸³. Un ulteriore esempio può essere il terzo principio proposto in *E 5 P10 Sch*: «nel mettere in ordine i nostri pensieri e le nostre immagini bisogna sempre [...] riferirsi [semper attendendum est] a quello che c'è di buono in ogni cosa, per essere così

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 194.

¹⁸⁰ Cfr. anche MOLTAN, *Über das normative und deskriptive Element* cit., p. 41.

¹⁸¹ *E 4 P46*, p. 245 (p. 306).

¹⁸² *E 5 P10 Sch*, p. 287 (p. 352).

¹⁸³ «[...] solo il saggio conosce il vero significato dei comandi; gli altri guardano alla legge come a qualcosa di esterno, al quale obbediscono per paura, per speranza di una ricompensa, a volte per alcune credenze relative a Dio. Il saggio sa che i comandi sono di fatto indicazioni che riguardano certe correlazioni di cause ed effetti; volendo necessariamente gli effetti (razionalità), egli “obbedirà” a queste regole per quanto è in suo potere» (DE DIJN, *The Possibility of an Ethic* cit., pp. 32 e s.).

sempre determinati ad agire da un affetto di Letizia»¹⁸⁴. In riferimento a *E 3 P59* e *E 4 P63 Cor*¹⁸⁵ dai quali è deducibile, questa norma potrebbe essere formulata descrittivamente nella maniera seguente: chi è guidato dalla ragione mette in ordine i propri pensieri e le proprie immagini riferendosi sempre a quello che c'è di buono in ogni cosa, ed è così determinato ad agire da un affetto di letizia. Il procedimento è estensibile anche alle altre prescrizioni razionali. Che la virtù sia *propter se appetenda* non significa altro che un uomo razionale, di fatto, la desidera per sé; che sia contro i dettami della ragione agire con frode è l'esposizione normativa di una caratteristica necessaria dell'uomo libero, appunto il non agire «mai con frode ma sempre in buona fede»¹⁸⁶; che la ragione prescriva agli uomini di associarsi e di sottomettersi ad un diritto comune¹⁸⁷ è una riformulazione del fatto che l'uomo guidato dalla ragione vive effettivamente «più libero nella società» e «desidera osservare le leggi della società per vivere più liberamente»¹⁸⁸; e così via. Nel *TTP* è lo stesso Spinoza a dichiarare la natura descrittiva delle leggi divine le quali, pur non essendo del tutto assimilabili a leggi morali, rappresentano enunciati chiaramente normativi. Nella celebre interpretazione spinoziana del peccato originale, Adamo, simbolo dell'uomo che conosce inadeguatamente, sbaglia nell'intendere la proibizione divina «come una legge, cioè come un ordinamento cui tien dietro vantaggio o danno non secondo la necessità e la natura dell'atto commesso, ma esclusivamente secondo il volere e l'autorità di un capo, svincolati da ogni altro principio»¹⁸⁹. Il divieto di mangiare i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male è infatti solo «l'espressione di una eterna necessità e verità»¹⁹⁰: la connessione tra il mangiare quei frutti e il conseguente male per l'uomo¹⁹¹.

Abbiamo cercato in questo paragrafo di sciogliere l'apparente contraddizione tra il determinismo o la necessità con la quale tutto esiste ed accade e la terminologia tipicamente normativa con la quale Spinoza formula sovente le proprie direttive morali. Se contingenza e volontà libera sono pregiudizi frutto di ignoranza, modi dell'immaginazione privi di un ideato esistente *formaliter*, tutte le espressioni deontiche spinoziane travestono enunciati in realtà descrittivi o aletici. La necessità universale svela come inconsistente ogni tentativo di fondare

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 288 (p. 353).

¹⁸⁵ «In virtù del Desiderio che nasce dalla ragione, noi seguiamo direttamente il bene e, indirettamente, fuggiamo il male», *E 4 P63 Cor*, p. 258 (p. 322).

¹⁸⁶ *E 4 P72* e *Dem*, p. 264 (p. 329).

¹⁸⁷ Cfr. *TP*, III, 6, p. 58 (p. 59).

¹⁸⁸ *E 4 P73*, pp. 264 e s. (pp. 329 e s.).

¹⁸⁹ *TTP*, IV, p. 63 (p. 462).

¹⁹⁰ *Ibidem* (p. 462); cfr. *ivi*, XVI, *Adnotatio XXXIV*, p. 264 (p. 658).

¹⁹¹ «La condizione fatta ad Adamo consisteva [...] soltanto in questo, che Dio gli rivelò come il mangiare di quel frutto significasse la morte, così come rivela a noi con l'intelletto naturale che il veleno è mortifero», *Ep* 19, pp. 93 e s. (p. 111).

realmente un dover-essere morale¹⁹². L'ontologia spinoziana ammette però senza alcun problema l'effettiva presenza di espressioni normative nel linguaggio comune, come ammette (e spiega) la credenza nel libero arbitrio o nelle cause finali. Ricondurre quindi gli asserti prescrittivi di *E* 4 e 5 a proposizioni descrittive non significa minimamente privarli della loro possibile ed anzi, come vedremo, indispensabile utilità pratica. La nostra condizione ontologica ci porta a conoscere sia adeguatamente che inadeguatamente: il necessario commercio con le cose esterne comporta un'ineliminabile presenza di idee inadeguate nella nostra mente; la nostra natura razionale, tuttavia, è a volte in grado di soverchiare la forza delle passioni e di manifestarsi secondo quella spontaneità pienamente determinata nella quale consiste la libertà. Per questo, mai nessun uomo sarà in grado di ragionare solo in termini di come le cose *sono* e non anche, almeno in parte, di come *sarebbe bene* che fossero o *dovrebbero* essere. Parallelamente, gli asserti normativi sono destinati a permanere nei nostri discorsi e a mantenere efficacia causale nella nostra vita, nonostante la reale causalità che essi sono in grado di esprimere sia la causalità puramente efficiente derivante dal loro essere modi del pensiero e non la causalità finalistica indicata dal dover-essere che nominano verbalmente.

Il frequente tono prescrittivo di *E* 4 è stato interpretato da alcuni autori come segno della transitorietà dell'etica ivi proposta. Secondo De Dijn, ad esempio, l'etica contenuta in *E* 4 costituisce una sorta di «morale “ad interim”», un «manuale di precetti o linee guida» pensato per quelli che si trovano «a metà fra pura schiavitù e vera libertà»¹⁹³. Solo nelle prime venti proposizioni di *E* 5, delineando le tecniche di liberazione o *affectuum remedia*¹⁹⁴, Spinoza giungerebbe alla descrizione della «vera potenza» e della «vera libertà»¹⁹⁵. Il punto di vista di *E* 5 PP1-20, eccettuati luoghi come *E* 5 P10 Sch che si riallacciano esplicitamente alla parte precedente dell'*Etica*, si caratterizza, per De Dijn, precisamente per il fatto di non essere più prescrittivo «ma descrittivo della reale potenza e di come essa opera»¹⁹⁶. Anche quando considerassimo la delineazione degli *affectuum remedia*, oggetto del prossimo paragrafo, come rappresentante di una visione morale più definitiva e razionale, certamente non per questo *exemplar* e prescrizioni della ragione sarebbero da svalutare nella concezione etica complessiva di Spinoza.

¹⁹² «Dipendendo causalmente ogni modo dalla sostanza divina, non si può mai parlare di un Dover-essere ma sempre solo di un Essere o di un effettivo Accadere» (MOLTHAN, *Über das normative und deskriptive Element* cit., p. 5).

¹⁹³ H. DE DIJN, *Naturalism, freedom and ethics in Spinoza*, “*Studia Leibnitiana*”, 22 (1990), pp. 138-150, qui p. 148; anche Broad parla di una *Interimsethik* (cfr. BROAD, *Five Types of Ethical Theory* cit., p. 49) e Wetlesen afferma che il modello di natura umana ha solo «uno *status* provvisorio nell'etica di Spinoza» (WETLESEN, *The Sage* cit., p. 130).

¹⁹⁴ Cfr. *E* 5 P20, p. 293 (p. 358).

¹⁹⁵ DE DIJN, *Naturalism* cit., p. 149.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

5. Tecniche di liberazione

L'ultima parte dell'*Etica* si apre ribadendo, nella prefazione, il potere limitato della ragione sugli affetti. Principali bersagli critici sono al riguardo, com'è noto, gli Stoici e Cartesio, entrambi convinti dell'assoluta dipendenza degli affetti dalla nostra volontà. Per Spinoza, ovviamente, non si dà volontà libera né dualismo antropologico; stante inoltre il parallelismo tra pensieri ed affezioni corporali richiamato in *E 5 P1*, il processo etico di liberazione delineato dal nostro Autore non può che essere un processo realizzato dalla mente sulle idee o dal corpo sulle proprie affezioni, in ogni caso non dalla mente sul corpo o viceversa. Che Spinoza abbia privilegiato la considerazione dell'aspetto psichico dell'uomo e quindi sviluppato la propria etica come potenziamento dell'intelletto è evidente, sembra tuttavia legittimo immaginare una possibile «parallela considerazione dell'etica [...] incentrata sul buon funzionamento del corpo, cioè sull'attività del *conatus* del corpo»¹⁹⁷. Di fatto però, nonostante la generale rivalutazione della corporeità, Spinoza ha scelto la via psichica. Quali sono allora le effettive tecniche con le quali la ragione può esercitare un controllo sulle passioni? Rivolghiamoci allo scolio di *E 5 P20*, testo nel quale Spinoza riepiloga gli *affectuum remedia*.

Innanzitutto, va sottolineato che in *E 5 P20 Sch* Spinoza riconosce in complesso molto più potere alla ragione di quanto non ne avesse riconosciuto dimostrando le singole tecniche nelle proposizioni precedenti alla *P20*¹⁹⁸. È bene ribadire che la mente umana in sé considerata, cioè in quanto conosce adeguatamente, può contrastare le passioni solo se e finché il suo potere non è sopraffatto dal potere delle cause esterne. Condizione perché la mente cominci ad agire è infatti una «“congiuntura” favorevole di cause esterne»¹⁹⁹, ed una volta che il processo di liberazione è avviato niente ne garantisce inoltre l'indefinita prosecuzione²⁰⁰. Rinforzandosi da sé, tuttavia, l'attività spontanea tende ad essere progressivamente meno esposta alle alterazioni esogene.

La prima tecnica di contrasto alle passioni proposta da Spinoza consiste «nella conoscenza stessa degli affetti»²⁰¹. Se riusciamo a formarci un'idea chiara e distinta di un affetto passivo, «quest'idea non si distinguerà dall'affetto stesso, in quanto si riferisce alla sola Mente, se non per la ragione» e l'affetto perderà così la propria passività. Capire come sia possibile formare un'idea adeguata di una passione è comunque tutt'altro che agevole,

¹⁹⁷ RAVVEN, *Spinoza's Materialist Ethics* cit., p. 71; cfr. *E 4 PP38,39*, p. 239 (p. 300) e MOLTHAN, *Über das normative und deskriptive Element* cit., pp. 28 e s.

¹⁹⁸ Cfr. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza* cit., pp. 142 e ss.

¹⁹⁹ DE DIJN, *The Possibility of an Ethic* cit., p. 32.

²⁰⁰ «Nella natura delle cose non c'è alcuna cosa singola della quale non ve ne sia un'altra più potente e più forte» in grado di distruggerla, *E 4 Ax*, p. 210 (p. 268).

²⁰¹ *E 5 P20 Sch*, p. 293 (p. 358).

visto che le idee adeguate sono nozioni comuni mentre le passioni appartengono a quanto differenzia le cose fra loro.

La seconda tecnica di liberazione consiste nel separare gli affetti «dal pensiero della causa esterna che immaginiamo confusamente»²⁰². Amore passivo ed odio, come sappiamo, non sono altro che letizia e tristezza accompagnati dall'idea di una causa esterna. Se la nostra mente riesce a separare una passione dall'idea della sua causa esterna, *ipso facto* cesserà di provare amore od odio nei confronti della causa esterna o di fluttuare tra questi due estremi²⁰³.

Terzo rimedio è il «tempo in cui le affezioni che si riferiscono a cose che comprendiamo superano quelle che si riferiscono a cose che intendiamo in modo confuso e incompleto»²⁰⁴. Il nostro Autore rinvia per questo punto dello scolio a *E 5 P7*. In quel luogo però, la potenza della ragione veniva dimostrata efficace nei confronti di affetti riferiti a «cose singole che consideriamo assenti»²⁰⁵, specificazione che diminuisce notevolmente la forza dell'ostacolo da superare. Discrepanze testuali a parte, la potenza del terzo rimedio deriva dal fatto che gli affetti suscitati dalla ragione si riferiscono a proprietà sempre presenti, in quanto comuni, e concepite sempre nello stesso modo.

Il successivo punto di forza della ragione consiste «nella moltitudine delle cause da cui le affezioni che si riferiscono alle comuni proprietà delle cose, ossia a Dio, sono alimentate»²⁰⁶. Similmente al rimedio precedente, la validità universale delle nozioni comuni comporta, per Spinoza, una moltitudine di cause degli affetti derivanti da conoscenza razionale.

La quinta possibilità di conversione di elementi passivi (idee inadeguate/passioni) in manifestazioni della nostra potenza consiste nell'«ordinare e concatenare a vicenda»²⁰⁷ gli affetti secondo l'ordine dell'intelletto. L'ordine rappresenta una potenza perché «si richiede una forza maggiore per ostacolare gli affetti ordinati e concatenati secondo l'ordine dell'intelletto che non per ostacolare quelli incerti e vaghi»²⁰⁸. Anche in questo caso, la sintesi del rimedio effettuata nello scolio di *E 5 P20* trascura una limitazione fondamentale espressa nella proposizione di riferimento. Il potere di ordinare gli affetti sussiste, infatti, solo «Finché

²⁰² *Ibidem* (p. 358).

²⁰³ Anche l'amore, nella misura in cui impedisce alla mente di pensare, è cattivo o dannoso; cfr. *E 4 P27*, p. 227 (p. 287); «gli affanni e le disavventure dell'animo», scrive inoltre Spinoza, «traggono origine soprattutto dal troppo amore per una cosa soggetta a molte variazioni e di cui non possiamo essere mai pienamente padroni», *E 5 P20 Sch*, pp. 293 e s. (p. 359).

²⁰⁴ *E 5 P20 Sch*, p. 293 (p. 358).

²⁰⁵ *E 5 P7*, p. 285 (p. 349).

²⁰⁶ *E 5 P20 Sch*, p. 293 (p. 358).

²⁰⁷ *Ibidem* (p. 358).

²⁰⁸ *E 5 P10 Sch*, p. 287 (p. 352).

[Quamdiu] non siamo combattuti da affetti che siano contrari alla nostra natura»²⁰⁹, condizione che limita significativamente le nostre pretese nei confronti dell'ordine delle cause esterne. Non a caso è proprio nello scolio dell'ultima proposizione citata che Spinoza presenta i tre *certa vitæ dogmata*, quasi a ricordare la costitutiva esposizione a minacce esterne della conoscenza adeguata.

Dopo le cinque tecniche esplicitamente numerate, Spinoza sottolinea in *E 5 P20 Sch* l'efficacia pratica dell'amore suscitato in noi dalla conoscenza vera di Dio, suprema manifestazione affettiva che «non può essere contaminata da nessuno di quei vizi che sono propri dell'Amore ordinario, ma può diventare sempre più grande [...] e occupare la parte maggiore della Mente [...] e modificarla ampiamente»²¹⁰. L'amore attivo nei confronti di Dio, derivante dalla sua conoscenza adeguata, risulta in definitiva la massima espressione della nostra potenza, la più alta forma di attività o libertà che possiamo raggiungere e quindi l'azione eticamente più rilevante. Per questo, l'amore verso Dio è il «bene più alto [summum bonum] che possiamo appetire secondo il precetto della ragione»²¹¹, cioè, in termini etici prescrittivi, il compito o il dovere morale principale dell'essere umano²¹².

Tralasciando le discrepanze testuali interne ad *E 5*, rivelatrici forse dell'esigenza spinoziana di fondare la conoscenza razionale su basi diverse²¹³, cerchiamo di riflettere brevemente sul significato degli *affectuum remedia*, prima di riepilogare il percorso svolto nel presente capitolo. L'aspetto chiaramente descrittivo dei *remedia* sembra avvalorare l'ipotesi che l'etica di Spinoza, se considerata adeguatamente, sia un'etica del tutto priva di comandi. A riprova della natura soltanto apparentemente normativa delle prescrizioni di *E 4* è possibile assegnare una veste prescrittiva anche alle tecniche di purificazione della mente dalla passività: “devi (o è bene) conoscere gli affetti passivi, separarli dalla causa esterna, favorire la presenza di affetti attivi, ecc.”, per culminare nel “conosci adeguatamente Dio ed amalo attivamente!”. La traducibilità delle tecniche in norme sembrerebbe poter deporre anche a favore dell'ipotesi che l'etica spinoziana sia, almeno in parte, effettivamente normativa. Tuttavia, se un reale dover-essere è incompatibile con l'ontologia e l'antropologia di Spinoza, come ipotizzato in precedenza, l'intertraducibilità tra leggi (o tecniche) descrittive e norme

²⁰⁹ *E 5 P10*, p. 287 (p. 351).

²¹⁰ *E 5 P20 Sch*, p. 294 (pp. 359 e s.).

²¹¹ *E 5 P20 Dem*, p. 292 (p. 357).

²¹² «[...] l'idea stessa di Dio [...] mostra nel modo più convincente che Dio è il nostro sommo bene, ovvero che la conoscenza e l'amore di Dio sono il fine ultimo al quale tutte le nostre azioni devono essere dirette [ad quem omnes actiones nostræ sunt dirigendæ]», *TTP*, IV, p. 60 (p. 459).

²¹³ Con *E 5 P20 Sch* si chiude la trattazione di ciò «che riguarda questa vita presente»; dalla proposizione successiva Spinoza passa quindi a considerare «la durata della Mente senza relazione al corpo». È in questo contesto che l'idea eterna dell'essenza di un corpo umano viene riconosciuta come appartenente all'essenza della mente umana, conferendole così eternità (condizione della conoscenza *sub specie æternitatis*).

prescrittive non può che svelare la natura soltanto apparente del carattere normativo di queste ultime.

Un ulteriore aspetto significativo dei *remedia* consiste nel fatto che Spinoza, proponendoli al lettore, indica che il cammino etico di liberazione è una possibilità concreta e, *qualora* se ne verificano le condizioni, realizzabile nella vita di ogni uomo²¹⁴. Il cammino di liberazione appare infatti alla stregua di un processo causale le cui condizioni di possibilità sono non contraddittorie; come in un esperimento di fisica o in una dimostrazione matematica certe conclusioni seguono necessariamente se certe altre ipotesi vengono assunte in partenza, così determinati fattori interni ed esterni producono conseguenze attive o passive nella nostra vita. Questa necessaria connessione causale resa evidente dagli *affectuum remedia* esclude ogni vuoto di determinazione eventualmente colmabile dalle contingenti scelte dell'uomo, segnando un punto di netto distacco rispetto alle etiche aristotelica e kantiana. Il superamento delle passioni, cioè l'etica, non differisce in definitiva per Spinoza da «un processo che si attua o non si attua a seconda che le condizioni del suo attuarsi si verificano o no»²¹⁵. Lo sviluppo etico è quindi possibile come lo è un certo evento fisico che chiamiamo contingente solo per ignoranza e non come un'eventualità che dipende dal nostro volere²¹⁶.

Abbiamo iniziato questo capitolo ricostruendo le principali premesse all'esposizione del contenuto dell'etica di Spinoza: le definizioni dei termini morali e le critiche ai loro significati tradizionali, nonché il ruolo del modello di natura umana come metro di giudizio. Analizzando in seguito alcune proposte interpretative abbiamo evidenziato la rilevanza di una corretta comprensione della metaetica spinoziana e la centralità del problema della normatività compatibile con l'ontologia dell'*Etica*. L'ipotesi che solo nell'ambito della conoscenza inadeguata si possa legittimamente parlare in termini normativi sembra aver trovato conferma nella natura descrittiva delle prescrizioni della ragione e delle tecniche di liberazione. Nel terzo ed ultimo capitolo affronteremo direttamente il problema del senso della riflessione morale sin qui ricostruita, analizzata ed in parte interpretata, proponendo inoltre una risposta alla domanda sulla sua possibile riconducibilità ai modelli teleologico o deontologico.

²¹⁴ Cfr. TEKMINE, *Le modèle de l'homme libre* cit., p. 441.

²¹⁵ E. GIANCOTTI, *L'Olanda di Spinoza*, in AA. VV., *Storia della filosofia*, a cura di N. Merker, II, *L'epoca della borghesia*, Editori Riuniti, Roma 1982, pp. 142-156, qui p. 152.

²¹⁶ Quando Spinoza «ci indica come è bene utilizzare questa potenza», la potenza della ragione sulle passioni, «non vuole dire che per ciò abbiamo bisogno di far intervenire un chimerico libero arbitrio, vuole solamente mostrare come lo sforzo naturale dell'anima verso il bene combatte, si sviluppa oppure ordina le sue diverse affezioni» (WORMS, *La morale de Spinoza* cit., p. 134).

III. SUL SENSO DELL'ETICA SPINOZIANA

1. Riproposizione del problema del senso

Che senso ha cercare di promuovere la liberazione dalle passioni e la conquista della virtù, quale amore intellettuale di Dio, se la condotta umana, tanto quella che giudichiamo virtuosa, quanto quella che riteniamo malvagia, è in ogni caso determinata dall'inflexibile causalità divina? Che senso ha, ancora, proporre l'*ideale di un uomo perfetto*, quale modello che dovremmo sforzarci di imitare, dopo aver proclamato che le idee universali sono nostre finzioni arbitrarie e che ciascuna cosa deve essere conforme soltanto alla sua idea particolare?¹

La domanda di Pietro Faggiotto esprime chiaramente la comune reazione d'imbarazzo tendente al rifiuto suscitata dalla proposta di un'etica senza libero arbitrio o contingenza; per l'articolazione con cui è posta potrebbe essere riassunta nella domanda più complessiva: qual è il senso dell'etica spinoziana? Tale interrogativo, posto in riferimento alle etiche aristotelica e kantiana, rappresenta proprio l'interrogativo principale del presente lavoro. Diversi elementi utili per un tentativo di risposta sono emersi già nelle pagine precedenti; ci proponiamo ora di affrontare il tema più sistematicamente e di avanzare un'ipotesi interpretativa. Analizzeremo innanzitutto la questione della compatibilità tra etica e determinismo, partendo da considerazioni preliminari ed esaminando poi diversi aspetti specificamente spinoziani ed alcune interpretazioni critiche. Tratteremo quindi il problema del senso suddividendolo in due domande espressioni dei due differenti ambiti conoscitivi, adeguato e inadeguato. Questo percorso dovrebbe infine permetterci una presa di posizione motivata in merito al problema della riconducibilità dell'etica spinoziana ai principali modelli di etica filosofica.

2. Etica e determinismo

2.1 Considerazioni preliminari

Abbiamo sempre utilizzato 'determinismo' come termine avalutativo indicante la necessità con la quale ogni cosa esiste ed ogni evento accade. Più dettagliatamente, per determinismo possiamo intendere, con Brandt, la concezione secondo la quale «ogni evento potrebbe essere predetto se fossero conosciute tutte le leggi della natura e se gli stati precedenti della natura fossero noti a sufficienza per permettere l'utilizzo delle leggi predittive»². Spinoza non si è ovviamente definito determinista né ha espresso proposizioni

¹ P. FAGGIOTTO, *Il problema della metafisica nel pensiero moderno*, I, *Bacone, Galilei, Cartesio, Hobbes, Spinoza, Locke*, CEDAM, Padova 1969, p. 169.

² BRANDT, *Ethical Theory* cit., p. 507; su ciò cfr. ad. es. M. MORI, *Libertà, necessità, determinismo*, Il Mulino, Bologna 2001.

pienamente assimilabili alla definizione brandtiana. Sulla base però dell'inequivocabile affermazione dell'assoluta determinazione dell'esistere e dell'operare di ogni cosa (compiuta, ad esempio, in *E 1 P29*) ci sembra legittimo qualificare il sistema spinoziano come deterministico.

Alcuni frequenti equivoci riguardo alla concezione deterministica meritano di essere subito chiariti. Innanzitutto il determinismo va distinto dal fatalismo. Fatalista è chi ritiene che certi eventi accadranno indipendentemente da qualsiasi tentativo di non farli accadere³. Per un determinista, invece, la riflessione, la pianificazione e l'azione umana sono tutt'altro che inefficaci; semplicemente, in linea di principio, è possibile «prevedere come le persone rifletteranno, cosa pianificheranno e cosa faranno»⁴.

Come più volte ribadito, poi, il determinismo «non cancella alcuna delle distinzioni fra azioni libere e coatte. [...] Ciò che il determinismo afferma è che le decisioni libere», cioè le decisioni non fisicamente o psicologicamente coatte, «sono determinate» e «avrebbero potuto essere predette»⁵.

Va sottolineato, infine, che esperienze come il conflitto tra dovere e inclinazioni, il sentirsi personalmente obbligati o in diritto di criticare gli altri sono spiegabili deterministicamente e, come vedremo, possono rivestire ruoli fondamentali anche nella concezione deterministica della vita umana⁶. Passiamo quindi alla valutazione specifica della compatibilità tra sistema deterministico ed etica spinoziana.

2.2 Il caso spinoziano

In questo e nei prossimi paragrafi analizzeremo come la morale prospettata in *E 4* e *5* rimanga significativa nel contesto del determinismo assoluto delineato dall'ontologia di Spinoza. Seguendo De Dijn, tre ci sembrano i motivi fondamentali che garantiscono la sensatezza dello sforzo etico finalizzato all'aumento di conoscenza adeguata e all'indebolimento delle passioni.

In primo luogo, è decisivo il fatto che «non siamo in grado di ricostruire né di prevedere la precisa concatenazione delle cause»⁷, pur essendo a conoscenza del determinismo universale. Se non ignorassimo il futuro e conoscessimo in dettaglio l'intera successione degli eventi, compresa quella relativa al nostro sviluppo personale, allora l'istituzione di un'etica

³ Brandt cita come esempio la storia di Edipo; cfr. *ivi*, p. 513.

⁴ *Ivi*, p. 514; cfr. DE DIJN, *The Possibility of an Ethic* cit., p. 30.

⁵ BRANDT, *Ethical Theory* cit., p. 514.

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 516 e ss. e *infra*, § 2.4, pp. 86 e ss.

⁷ DE DIJN, *The Possibility of an Ethic* cit., p. 29. Cfr. *E 2 P31* e *Cor*, p. 115 (p. 163); *TIE*, p. 8 (p. 14).

apparirebbe «davvero priva di significato»⁸. Che senso potrebbe infatti avere la comprensione dei meccanismi di liberazione o l'assunzione di un modello esemplare di comportamento se conoscessimo in anticipo il grado di libertà che siamo destinati a raggiungere? L'ignoranza umana del futuro tutela l'etica di Spinoza da questa altrimenti inevitabile caduta nell'insensatezza.

In secondo luogo, va sottolineato che per nessun essere umano può essere esclusa a priori l'eventualità di un incremento sostanziale di adeguatezza conoscitiva, soprattutto una volta che si è compreso il valore della conoscenza razionale⁹. Conseguenza particolare del punto precedente è infatti proprio l'ignoranza relativa al livello di razionalità che un individuo sarà effettivamente in grado di raggiungere; gli sforzi in vista della riduzione della passività dalla nostra vita conservano in tal modo intatta la propria significatività.

In terzo luogo, infine, risulta fondamentale la reale efficacia causale di idee adeguate e desiderio moralizzato, cioè indirizzato verso il nostro vero bene. Stante la già puntualizzata distinzione tra determinismo e fatalismo, la presenza o meno di certe particolari idee o di un certo tipo di desiderio costituisce infatti una differenza sostanziale nella catena delle cause: *exemplar*, *rationis dictamina* e *cupiditas* moralizzata producono effetti piuttosto sicuri comportando un aumento di libertà, potenza delle cause esterne contrarie permettendo.

In definitiva, la costruzione dell'ideale, l'esame di ciò che è buono e cattivo, lo sforzo verso l'ideale, tutto ciò ha senso in considerazione del fatto che il filosofo non ha a propria disposizione la conoscenza della reale catena delle cause e che perciò, essendo un essere che *inevitabilmente* tende all'autorealizzazione, deve considerare *possibilità*. La considerazione di questi eventi possibili e [...] il conseguente inevitabile sforzo verso una maggior libertà rappresentano fattori reali che intervengono nella catena delle cause.¹⁰

Quanto De Dijn afferma relativamente al filosofo vale potenzialmente anche per ogni altro essere umano.

La ragionevolezza del proporre una morale in assenza di libero arbitrio dovrebbe, a questo punto, cominciare ad essere comprensibile. Ribadiamo con Curley che solo «quando il determinismo è confuso col fatalismo e quando assumiamo che le azioni delle persone seguiranno un certo percorso indipendentemente dalle circostanze, può apparire irrazionale

⁸ DE DIJN, *The Possibility of an Ethic* cit., nota 2, p. 35.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 29; cfr. *TIE*, p. 7 (p. 13).

¹⁰ DE DIJN, *The Possibility of an Ethic* cit., p. 30; la necessità per l'uomo di «considerare *possibilità*» rappresenterà uno dei fondamenti per la nostra interpretazione del problema del senso dell'etica spinoziana; cfr. *infra*, § 5, pp. 100 e ss.

offrire prescrizioni per la condotta»¹¹. Stante infatti la nostra ontologica condizione di ignoranza del futuro, esortare ad agire in un certo modo, sulla base di una conoscenza adeguata delle leggi della natura e dell'essere umano, favorisce il successivo verificarsi delle circostanze opportune per la realizzazione della condotta prescritta¹². La lettura stessa dell'*Etica* viene in tal modo a rappresentare un possibile elemento di avvio o di potenziamento del processo virtuoso verso la conoscenza adeguata e la libertà¹³.

2.3 Sull'effettiva realizzabilità dello sviluppo morale

Sappiamo che per Spinoza non esistono intelletto e volontà come facoltà separate dalle singole idee o volizioni (e le volizioni non sono altro che l'affermazione o la negazione contenute nelle idee stesse)¹⁴. Chi può dunque essere l'attore dello sviluppo della vita etica, posta l'inesistenza di unitarie facoltà di intendere e volere? Com'è cioè realizzabile, compatibilmente col determinismo psico-fisico di Spinoza, «la conversione emotiva e la liberazione dal conflitto determinata da un godimento illuminato dell'intelligenza e della libertà della mente?»¹⁵ La risposta va cercata nella natura riflessiva del pensiero.

Ogni idea, per Spinoza, oltre ad essere “unita” all'oggetto ideato, è “unita” all'idea di se stessa. Nell'attributo del pensiero ad ogni idea corrisponde infatti un'idea che ha la prima come oggetto, all'idea di un'idea corrisponde un'idea ulteriore, e così via¹⁶. La mente umana, che è un insieme di idee particolari o un'idea complessa, gode ovviamente di questa proprietà; ciò è attestato anche dal fatto che «nello stesso momento in cui uno sa qualcosa sa di sapere e contemporaneamente sa di sapere quello che sa, e così all'infinito»¹⁷. È proprio questa riflessività del pensiero, questa «capacità di formare idee delle idee delle idee indefinitamente»¹⁸ a rendere possibile il nostro sviluppo intellettuale e morale. Quando infatti il pensiero raggiunge un certo livello di complessità («inseparabile da, ed espressione di, uno

¹¹ CURLEY, *Spinoza's Moral Philosophy* cit., p. 373; la stessa opinione in GARRETT, *Spinoza's ethical theory* cit., p. 298; cfr. inoltre P. CARUSO, *La morale è una favola*, Marsilio, Venezia 2004, pp. 25 e s.

¹² Cfr. anche MOLTHAN, *Über das normative und deskriptive Element* cit., pp. 33 e ss.

¹³ Approfondiremo questo aspetto nel § 4, part. pp. 97 e s.; sulla base dei motivi sin qui presentati, tuttavia, domande come quella posta da Grazioso Ceriani (che si richiama ad Augusto Guzzo) appaiono già difficilmente giustificabili: «Per quale motivo [...] attendere a cose “sì alte e tanto difficili”, se è ineluttabilmente necessario che esistano gli ignoranti e i viziosi, se è pure necessariamente determinato il numero dei saggi e dei virtuosi, e non è possibile nessun atto libero che rompa il cerchio della ferrea necessità?» (G. CERIANI, *Spinoza*, La Scuola, Brescia 1943, p. 64). La distinzione fra determinismo e fatalismo, l'ignoranza del futuro e l'effettiva capacità causale dei pensieri morali spinoziani sembrano infatti garantire la razionalità (l'utilità) dei nostri sforzi di liberazione dalle passioni. Le critiche di Ceriani e Guzzo, insieme a quelle di altri interpreti, saranno comunque oggetto di più approfondite riflessioni nel § 2.6.

¹⁴ Cfr. *supra*, cap. I, § 3.5, p. 40.

¹⁵ HAMPSHIRE, *Two Theories* cit., p. 71.

¹⁶ Cfr. *E 2 P21 e Sch*, p. 109 (pp. 155 e s.).

¹⁷ *Ibidem* (p. 156).

¹⁸ HAMPSHIRE, *Two Theories* cit., p. 71.

stesso livello di complessità della struttura fisica associata»¹⁹, il cervello) meccanismi di autocorrezione tendono a manifestarsi comportando, se non impediti da cause esterne, un aumento di adeguatezza conoscitiva e di attività negli affetti. Come sappiamo, la principale tecnica di controllo delle passioni consiste proprio nella «conoscenza stessa degli affetti»²⁰, nel prendere ad oggetto passioni ed idee inadeguate per reinserirle nel vero ordine delle cause, rendendole in tal modo espressioni della nostra potenza. Questa operazione, unico motore dell'evoluzione etica, non richiede quindi l'iniziativa di un soggetto unitario ma solo la natura «auto-riflessiva ed auto-trascedente»²¹ del processo conoscitivo.

Dall'implicazione reciproca di conoscenza ed affettività deriva inoltre che alla dinamica delle idee responsabile dello sviluppo morale corrisponda una parallela dinamica del desiderio. Correggendosi cognitivamente, un uomo riorienta infatti anche il proprio desiderio in direzione del vero bene umano ed evita così di sprecarlo nella rincorsa delle apparenze immaginative. Nel momento in cui giunge alla consapevolezza del potere che possiede di ridurre drasticamente la passività che lo asservisce, ogni uomo attiva infatti un «processo della riflessione motivato dal desiderio della gioia e costituito come auto-critica del desiderio immaginario»²²; per questo motivo si può affermare che la liberazione consiste «nel *restituire il desiderio a se medesimo*»²³, tramite il suo stesso potere riflessivo. «La condizione ultima di possibilità della “vera vita” [...] risiede dunque [...] nell'esercizio della riflessione, dato che essa sola può operare la trasmutazione e il passaggio dal Desiderio incoerente al Desiderio adeguato come *godimento dell'essere* e come Gioia»²⁴. L'etica di Spinoza potrebbe quindi essere fatta complessivamente coincidere con «la trasformazione del desiderio che si realizza precisamente nella sua (ri)educazione»²⁵.

2.4 Responsabilità e valutazioni morali

Ulteriore punto critico che prendiamo in considerazione relativamente alla possibilità di un'etica senza libero arbitrio è il rifiuto di un concetto morale comunemente considerato imprescindibile, il concetto di responsabilità. Per il senso comune, rinunciare alla responsabilità personale significa di conseguenza rendere illegittima e insensata qualsiasi espressione di lode o di biasimo nei confronti del prossimo e di noi stessi, minando in tal

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ E 5 P20 Sch, p. 293 (p. 358); cfr. *supra*, cap. II, § 5, p. 78 e s.

²¹ RAVVEN, *Spinoza's Materialist Ethics* cit., nota 13, p. 74.

²² MISRAHI, *La possibilité théorique et pratique* cit., p. 194

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 201.

²⁵ RAVVEN, *Spinoza's Materialist Ethics* cit., p. 61.

modo dalle fondamenta la possibilità di una vita individuale e sociale bene ordinata. La situazione in Spinoza non è in realtà così scontata.

Al concetto di responsabilità si associa solitamente l'idea che «di alcuni atti (gli atti liberi) le persone sono l'origine ultima»²⁶. Non c'è dubbio che tale nozione, così intesa, sia incompatibile col sistema spinoziano. L'unica causa ultima di ogni evento è infatti Dio²⁷ e per «nessun altro motivo [...] gli uomini sono responsabili [inexcusabiles] davanti a Dio, se non perché sono in suo potere, così come la creta è in potere del vasaio, il quale si serve della medesima pasta per foggia vasi ora decorativi e ora triviali»²⁸. L'assenza di responsabilità non comporta tuttavia le drastiche conseguenze che ci si potrebbe aspettare a livello di rapporti personali e di vita sociale. Se buono e cattivo, virtuoso e vizioso, lodevole e biasimevole sono qualificazioni che per Spinoza non indicano altro che il grado di utilità di cose e azioni al fine della conservazione nostra o della comunità politica²⁹, è chiaro che l'inderogabile necessità delle cose non elimina la bontà, la virtù, la lodabilità di quanto accade, e nemmeno i loro contrari. Una persona che ricambi l'odio con l'amore piuttosto che con odio ulteriore non è meno lodevole (buona, utile a sé e agli altri) per il fatto che è necessariamente determinata a farlo e non può venirle riconosciuta alcuna responsabilità personale. Allo stesso modo, il comportamento di un assassino non è meno riprovevole (cattivo, dannoso) per l'inevitabilità con la quale si verifica.

Ciò che l'assenza di responsabilità rende davvero insensato non sono quindi le valutazioni morali positive o negative, quanto invece l'utilizzo di nozioni quali 'merito' e 'demerito' (o colpa). Come scrive Landucci, si «può riassumere l'etica di Spinoza nel bando, dal punto di vista morale, al concetto del "merito", sia in senso positivo sia in senso negativo - e quindi alla concezione retribuzionistica della responsabilità - per la ragione che non si dà il libero arbitrio»³⁰; ma non per questo Spinoza «dà [...] il bando ai giudizi di valore, relativamente alle disposizioni comportamentali umane»³¹. Alcuni passi spinoziani sono al riguardo chiarificatori.

[La] necessità inevitabile delle cose non distrugge né i diritti di Dio né i diritti dell'uomo. Infatti, le stesse sanzioni morali, ricevano o non da Dio la forma di legge o di diritto, sono comunque divine e

²⁶ DE DIJN, *The Possibility of an Ethic* cit., nota 4, p. 35.

²⁷ Cfr. ad es. *KVI*, 3, 2, p. 24 (p. 169).

²⁸ *Ep* 75, p. 312 (p. 295); cfr. *TP*, II, 22, p. 52 (p. 53).

²⁹ Cfr. *supra*, cap. II, §§ 1.2 e 1.3, pp. 48-53.

³⁰ LANDUCCI, *L'etica e la metaetica* cit., p. 398.

³¹ *Ivi*, p. 399. Interessante la ricostruzione del percorso di causazione deterministica dei comportamenti moralmente positivi proposta da Landucci: «conoscenza vera del bene e del male/emozioni conformi/desideri conseguenti/disposizioni ad agire virtuose». Nel caso contrario la successione è invece: «emozioni/desideri/giudizi valutativi/disposizioni ad agire viziose» (*ivi*, pp. 397 e s.). Come si vede, nessun attore dotato di libero arbitrio è necessario per ottenere risultati pratici valutabili moralmente.

salutari; e sia che il bene derivante dalla virtù e dall'amore divino noi lo riceviamo da Dio come giudice, sia che esso emani dalla necessità della natura divina, non per ciò sarà più o meno desiderabile, così come i mali derivanti dalle cattive azioni e dalle passioni non sono meno temibili per il fatto che ne derivino necessariamente, e così come, infine, noi siamo sempre condotti dalla speranza o dal timore, sia che facciamo necessariamente o contingentemente quello che facciamo.³²

La bontà o meno di cose o azioni è compatibile col determinismo e, coerentemente, lo sono anche il nostro valutare e il comportarci di conseguenza: «se dovessero essere puniti soltanto coloro che immaginiamo peccare secondo libertà, perché gli uomini cercano di sterminare i serpenti velenosi? essi peccano solo in forza della propria natura, né possono fare diversamente»³³.

Il tema della responsabilità merita certamente una trattazione più approfondita. Per gli scopi del presente lavoro è tuttavia sufficiente ribadire la compatibilità tra assenza di libero arbitrio e vita sociale ed individuale razionalmente disciplinata. Nel primo caso, le trasgressioni della legge civile vanno punite semplicemente in quanto contrarie alla salute dello Stato, senza necessità di individuare un agente ultimamente responsabile. Nel secondo, dato che le azioni immorali non sono altro che azioni depotenzianti che aumentano la nostra passività e dipendenza dalle cause esterne, la sanzione ci viene applicata nel momento stesso in cui le compiamo. In entrambi i casi, non è richiesto un agente dotato di volontà libera affinché i rapporti tra uomini o con la propria coscienza possano essere regolati dalla ragione³⁴. Vale la pena infine sottolineare che, nel rifiutare o nel punire quanto motivatamente valutiamo immorale in noi o fuori di noi, l'odio dev'essere eliminato o quantomeno ridotto il più possibile, pena l'instaurazione di un circolo letteralmente vizioso all'interno del quale si pretende di eliminare il male con male ulteriore³⁵.

³² *Ep* 75, p. 312 (pp. 294 e s.); cfr. *Ep* 43, pp. 222 e s. (p. 213).

³³ *CM*, II, 8, p. 265 (p. 158).

³⁴ Su ciò cfr. ZAC, *La morale de Spinoza* cit., part. cap. VII, pp. 97-109; sulla compatibilità tra determinismo e teoria utilitarista della pena cfr. BRANDT, *Ethical Theory* cit., pp. 519 e s.

³⁵ Come non odiamo un serpente velenoso perché non lo riteniamo responsabile del male che ci procura, allo stesso modo un giudice non deve condannare un criminale spinto dal desiderio di vendetta sociale ma dalla volontà razionale di evitare avvelenamenti dello Stato. «La ragione raccomanda l'amore e l'approvazione verso quanti fanno liberamente il bene, senza [raccomandare] odio o indignazione per quanti fanno il male» (GARRETT, *Spinoza's ethical theory* cit., p. 301). Più in generale, per Spinoza sono irrazionali tutti gli affetti che potrebbero essere ragionevoli solo se l'uomo fosse dotato di libero arbitrio: l'invidia, la derisione, il disprezzo, l'ira, la vendetta, la stima eccessiva, la superbia, la commiserazione ecc.; cfr. *E* 4 PP45 e ss., pp. 243 e ss. (pp. 305 e ss.); molte altre attitudini morali "ordinarie" sono invece compatibili col modello di saggezza spinoziano; cfr. H. DE DIJN, *The Compatibility of Determinism and Moral Attitudes*, in AA. VV., *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Atti del Congresso (Urbino 4-8 ottobre 1982), a cura di E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 205-19.

2.5 Etica in termini di salute

Crediamo che una delle idee portanti dell'etica spinoziana, sottesa ad esempio al discorso sulla responsabilità, sia la proposta di pensare la morale in termini di salute e malattia, piuttosto che in termini di merito e colpa. Dai serpenti velenosi come dalle azioni (o dalle persone) immorali è bene guardarsi in ragione dell'altissima minaccia che essi rappresentano per la conservazione della nostra salute complessiva³⁶. Viceversa, gli incontri con nature che si compongono positivamente con la nostra, rinforzandoci e quasi immunizzandoci da minacce esterne, sono da favorire in ogni modo³⁷. Per questi motivi i *rationis dictamina* possono essere interpretati come *medicorum praecepta* e la quarta parte dell'*Etica* può essere considerata esposizione di una *medicina mentis*³⁸.

Concepire l'etica in termini di salute garantisce inoltre l'assenza di qualsiasi interposizione, o meglio di qualsiasi distinzione, tra virtù e ricompensa o tra vizio e punizione. Nessun giudizio morale è richiesto per correlare il primo al secondo termine di ciascuna delle due coppie. Premio e castigo non differiscono infatti dalla natura rispettivamente razionale o irrazionale degli atti stessi e dagli affetti di letizia o di tristezza che li testimoniano. Nel *TTP* Spinoza cita a supporto di questo pensiero un passo di Salomone: «Fonte di vita (è) l'intelletto del suo padrone e la pena degli stolti è la stoltezza»³⁹. Al contrario infatti di quanto accade per chi crede nel libero arbitrio ed adotta una morale retribuzionistica, dottrina della necessità e concezione dell'etica in termini di salute «riunisc[ono] nel medesimo stato l'atto e la sanzione»⁴⁰, mostrando meglio di ogni altra cosa che «se non c'è del male assoluto nella natura, il male relativo che risulta dalla nostra impotenza individuale contiene in se stesso la propria punizione»⁴¹. Nel mondo morale visto da Spinoza «non siamo mai giudicati se non da noi stessi e secondo i nostri stati»⁴². «La prova etica», data dalla qualità stessa dell'esistenza, «è dunque il contrario del giudizio differito: in luogo di ristabilire un ordine morale, essa ratifica subito l'ordine immanente delle essenze e dei loro stati»⁴³.

Parlare di bene e male come di salute e malattia non permette comunque di spingere l'analogia tra processo etico e cure mediche sino all'isomorfismo. Una distinzione significativa permane infatti nella metodologia delle due forme di sapere pratico. La medicina

³⁶ «La passione è sintomo di una malattia dell'anima», del suo essere sottomessa alla forza delle cause esterne (ZAC, *La morale de Spinoza* cit., p. 34).

³⁷ «[...] quanto più una cosa concorda con la nostra natura tanto più essa ci è utile, ossia tanto più è buona, e, viceversa, quanto più una cosa ci è utile, tanto più essa concorda con la nostra natura», E 4 P31 Cor, p. 230 (pp. 289 e s.).

³⁸ Cfr. LANDUCCI, *L'etica e la metaetica* cit., p. 401.

³⁹ Pr 16,22; cfr. *TTP*, IV, p. 66 (p. 466)

⁴⁰ DELBOS, *Le problème moral* cit., p. 90.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² DELEUZE, *Spinoza* cit., p. 55.

richiede una determinata conoscenza teorica, il reperimento di materiali e strumenti adeguati e l'applicazione degli stessi sul malato in conformità con la teoria. Nell'etica spinoziana invece, a parte il fatto che "medico" e "paziente" tendono solitamente ad identificarsi, la comprensione della necessità di una "cura" coincide con l'avvio della cura stessa, fungendo la conoscenza sia da strumento diagnostico che da vera e propria terapia. Non solo, il nostro modo di conoscere risulta anche primo destinatario delle cure, chiudendo in tal modo il triangolo terapeutico e confermando la natura riflessiva del processo etico⁴⁴.

2.6 Interpretazioni critiche

Per concludere la ricognizione di alcuni aspetti significativi in merito al rapporto tra etica e ontologia spinoziane, ricordiamo alcune interpretazioni che hanno ravvisato un'insanabile contraddizione in tale rapporto, denunciando così un'incoerenza complessiva nel progetto filosofico di Spinoza. Gli interpreti che ricorderemo sono accomunati dal rilevare un vizio di fondo nel discorso spinoziano, l'incompatibilità tra «logica del sistema» e «sensibilità morale dell'Autore»⁴⁵, tra «concezione metafisica» e «ideale etico»⁴⁶. Nostro compito sarà cercare di rilevare alcuni dei possibili equivoci che fondano tali interpretazioni.

Dopo aver esposto «la difficoltà principale»⁴⁷ dell'etica di Spinoza nella domanda citata all'inizio del presente capitolo, Faggiotto non esita a dichiarare, come conseguenza del determinismo universale spinoziano, l'annullamento di «ogni autentica iniziativa morale dell'uomo»⁴⁸. Per il filosofo padovano, il discorso etico di Spinoza è lacerato e compromesso dall'ineliminabile contrasto tra la «negazione della libertà del volere imposta dalla logica del sistema» e l'«aspirazione ad una condizione ideale, procedente dalla profonda sensibilità morale dell'Autore»⁴⁹. Questa incoerenza sul piano morale viene spiegata da Faggiotto come riproposizione dell'aporia interna alla metafisica spinoziana tra l'«affermazione monistico-deterministica, che discende direttamente dai presupposti matematici» e i «dati sussunti dall'esperienza, che entro quell'affermazione non si lasciano inquadrare»⁵⁰. I vizi costitutivi del pensiero di Spinoza sarebbero infine testimonianza esemplare della «pericolosa fallacia

⁴³ *Ivi*, p. 56.

⁴⁴ Cfr. HAMPSHIRE, *Two Theories* cit., p. 62. Le affinità tra etica spinoziana e vere e proprie terapie psicologiche o psicanalitiche sono tutt'altro che trascurate nella letteratura critica; cfr., tra gli altri, lo stesso Hampshire nel suo *Spinoza*, Faber and Faber, London 1956, pp. 106 e ss.; M. HAMBLIN-SMITH, *Spinoza's anticipation of recent psychological developments*, "The British Journal of Medical Psychology", 5 (1925), pp. 258-277; A. BERNHARD, *Spinoza und Psychoanalyse*, "Chronicon Spinozanum", 5 (1927), pp. 96-103; M. BERTRAND, *Spinoza et la psychanalyse*, "Studia Spinozana", 8 (1992), pp. 171-190.

⁴⁵ FAGGIOTTO, *Il problema della metafisica* cit., p. 172.

⁴⁶ CERIANI, *Spinoza* cit., p. 64.

⁴⁷ FAGGIOTTO, *Il problema della metafisica* cit., pp. 168 e s.

⁴⁸ *Ivi*, p. 172.

⁴⁹ *Ibidem*.

del progetto di procedere in filosofia secondo quel metodo sintetico, che è proprio della scienza matematica»⁵¹.

La stessa forte perplessità sul senso di un'etica priva di libero arbitrio e contingenza, espressa e motivata da Faggiotto, è reperibile in Ceriani⁵². Con toni piuttosto enfatici, questo interprete afferma che «l'ideale etico spinoziano è ucciso dalla sua metafisica razionalistica»⁵³. Fondamento di una conclusione così radicale è la convinzione di Ceriani che il determinismo psico-fisico di Spinoza non lasci alcuno spazio ad una reazione dell'uomo, alla creazione di «un qualcosa di nuovo, di suo, di libero»⁵⁴. Pertanto, «Come si può parlare, in questa costruzione meccanicistica, di educazione, di pedagogia morale? Se necessariamente all'odio segue l'odio (e non può, invece, l'amore vincere sull'odio) dov'è l'ideale etico?»⁵⁵. Che per Spinoza l'odio non possa vincere l'amore è chiaramente falso⁵⁶; a parte questo, Ceriani riconosce che in effetti un ideale etico in Spinoza c'è, ed «è raggiunto se si arriva a Dio»⁵⁷. Il Dio cui si riferisce Ceriani, tuttavia, è il «Dio trascendente che lascia sussistere l'uomo come ente spirituale libero, tendente con la propria volontà e attività a Lui»⁵⁸; così facendo, un reale confronto con la posizione spinoziana è reso piuttosto improbabile, un po' come nel carteggio Spinoza-Blyenberg. Secondo Ceriani, lo sforzo di migliorarsi e perfezionarsi non è quindi compatibile con la necessità causale onnipervasiva e con la riduzione di ogni dover-essere a ciò che eternamente è.

Lo stesso passo relativo alla possibilità per l'amore di vincere l'odio è assunto da Augusto Guzzo, nella sua formulazione prescrittiva⁵⁹, come testimone di una palese incoerenza interna alla filosofia di Spinoza, rivelatrice di una scissione non componibile tra «premesse naturalistiche del sistema» e «affermazione dei valori»⁶⁰. La critica di Guzzo prende avvio dalla denuncia di incompatibilità tra il necessitarismo spinoziano e le nozioni di azione e libertà: «Rigorosamente applicato», scrive Guzzo, «il concetto di necessità universale esclude l'“azione” e la “libertà” di un modo qual è l'uomo»⁶¹. Non occorre spendere molte parole per riconoscere che la critica di Guzzo è significativa e valida solo se riferita ai concetti

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Cfr. *supra*, nota 13, p. 85.

⁵³ CERIANI, *Spinoza cit.*, p. 55.

⁵⁴ *Ivi*, p. 56.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ «L'Odio è accresciuto da un Odio reciproco e, al contrario, può essere distrutto dall'Amore», *E 3 P43*, p. 173 (p. 228).

⁵⁷ CERIANI, *Spinoza cit.*, p. 56.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ «[...] l'Odio bisogna vincerlo con l'amore», *E 5 P10 Sch*, p. 287 (p. 352); cfr. *supra*, cap. II, § 4.1, p. 75.

⁶⁰ A. GUZZO, *Il pensiero di Spinoza*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1964², p. 165 e nota 76, p. 173.

⁶¹ *Ivi*, p. 156.

ordinari di azione e libertà e non agli stessi concetti come ridefiniti da Spinoza. Guzzo intende infatti per azione umana, similmente a Ceriani, la produzione di «opere di cui *esso solo* [l'uomo] sia causa»⁶², possibilità che si fonda sull'esistenza di una volontà libera. È chiaro che nessuna azione così definita è attribuibile all'uomo spinoziano, tuttavia ciò non è quanto Spinoza ha inteso per azione; agli occhi di Guzzo, evidentemente, l'essere causa adeguata dei propri effetti appare come una concezione insoddisfacente dell'agire umano. Sulla base di queste premesse e dell'incapacità del vero, in quanto vero, di «iniziare la riscossa» contro le passioni, l'interprete in questione conclude che la possibilità di salvezza prospettata da Spinoza non può essere giustificata nell'ambito del suo sistema filosofico⁶³. Il destino di «perpetuo servaggio» dell'uomo spinoziano non è tuttavia ineluttabile, secondo Guzzo, per il fatto che Spinoza, in maniera del tutto incoerente col proprio geometrismo metodologico, introduce i *dictamina rationis* ed in particolare il *dictamen* di ricambiare l'odio con l'amore.

[...] se il concetto dei “dettami della ragione” implica un'efficacia interna e propria della razionalità in quanto razionalità, essa può spezzare il cerchio magico delle successioni causali secondo pura necessità, e deviarne il corso con una determinazione contraria alla necessità, libera. Ed è appunto ciò che avviene quando la ragione comanda di rispondere all'odio con l'amore. La successione delle vendette continuerebbe con necessità inevitabile, se un offeso non trovasse in sé stesso la forza d'arrestare *col suo volere*, col libero decreto della sua mente, *contro* la necessità, il fatale corso della vendetta, offrendo sé a deviazione della necessità.⁶⁴

Il precetto di ricambiare l'odio con l'amore, precetto della ragione per eccellenza, «rompe», secondo Guzzo, «la fosca luce di necessità di tutto il sistema col suo annuncio che l'uomo ha in sé, nel suo volere, il potere di deviare il corso della necessità»⁶⁵. Se Spinoza avesse realmente compreso questo punto, continua il nostro interprete, «la necessità naturale gli avrebbe palesato una così gran falla che egli avrebbe dovuto almeno ammettere due mondi, uno della natura e uno della grazia, e presto avrebbe sentito la necessità di inquadrare, almeno come esigenza, il meccanismo nel teleologismo»⁶⁶.

Ci sembra che la critica di Guzzo, certamente meritevole di più ampie riflessioni, al pari delle interpretazioni dei critici che analizzeremo e di quelli già ricordati, si fondi su almeno due equivoci fondamentali. Innanzitutto, l'opposizione di necessità e libertà, equivoco sul quale ci siamo già soffermati⁶⁷. In secondo luogo, il fraintendimento della natura e del

⁶² *Ivi*, p. 155.

⁶³ *Ivi*, p. 158.

⁶⁴ *Ivi*, p. 159.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Cfr. *supra*, cap. I, § 3.5, pp. 43 e s.

significato delle proposizioni che affermano la possibilità di ricambiare l'odio con l'amore e delle loro dimostrazioni⁶⁸. Guzzo è convinto che le proposizioni dedicate a questo precetto della ragione non siano altro che riammissioni surrettizie da parte di Spinoza di convinzioni opposte ad alcuni risultati della sua ontologia (la realtà della contingenza) e della sua antropologia (l'esistenza del libero arbitrio)⁶⁹. Che un uomo possa ricambiare l'odio con l'amore non sembra però implicare, per Spinoza, alcuna violazione delle leggi deterministiche: l'amore è semplicemente più utile dell'odio (in termini spinoziani ovviamente, e non utilitaristici); poste le necessarie condizioni (esperienza del valore della conoscenza adeguata e degli affetti attivi e congiuntura favorevole delle cause esterne), è quindi del tutto razionale che un uomo si sforzi di essere sempre più affetto da sentimenti di amore e che possa addirittura aspirare a quella forma suprema di amore che è l'*amor Dei intellectualis*. L'amore spinoziano non richiede quindi un'incoerente riabilitazione del "libero decreto della mente" come sostiene Guzzo, quanto piuttosto un dispiegamento della razionalità umana del tutto compatibile, per quanto raramente, con le leggi necessarie della natura.

Prima di concludere questa breve ricognizione di interpretazioni critiche ricordando l'opinione del più volte citato René Worms, studioso francese di fine ottocento, menzioniamo almeno un ulteriore interprete italiano, Cipriano Cipriani, il quale tuttavia presenta critiche sostanzialmente affini a quelle già presentate. Anche Cipriani rileva una contraddizione tra metodo filosofico spinoziano ed esigenze dell'etica: un'«etica nel senso vero non ce la possiamo aspettare da Spinoza; perché l'essenza del razionalismo oggettivo esclude la libertà del subietto attivo. [...] il carattere proprio del razionalismo oggettivo si è che, sviluppato conseguentemente ai suoi principî, non ammette etica di sorta. Tutte le azioni che possono avvenire sono già date [...] con una necessità inevitabile»⁷⁰ e «lo slancio etico» avvertibile nelle opere di Spinoza appare così «paralizzato dall'originario determinismo o fatalismo»⁷¹. A parte l'errato accostamento sinonimico di determinismo e fatalismo, anche Cipriani, come già Faggiotto, Ceriani e Guzzo, ritiene la libertà del volere umano condizione di possibilità e di sensatezza di ogni discorso morale.

⁶⁸ Oltre alla già ricordata E 3 P43 (cfr. *supra*, nota 56, p. 91), cfr. part. E 4 P46, p. 245 (p. 306 e s.).

⁶⁹ Anche per Raffaele Resta la libertà spinoziana rappresenta un postulato la cui ammissione preclude il raggiungimento di un monismo coerente, mantenendo distinti il mondo necessario della teoria dal mondo libero della pratica; cfr. R. RESTA, *L'etica sub specie aeterni*, "Rivista di Filosofia", 9 (1917), pp. 326-347, part. p. 327 e ss.

⁷⁰ C. CIPRIANI, *Spinoza, Libertà!*, Sassari 1914, p. 34.

⁷¹ *Ivi*, pp. 42 e s.

Nell'interpretazione di Worms, la negazione del libero arbitrio è considerata ancora una volta il principale capo d'accusa, la «cosa più grave»⁷² della morale spinoziana. Ancora una volta, per rendere adeguate le nostre idee ed attivi i nostri affetti, cioè per rispettare le prescrizioni della ragione, la possibilità umana di autodeterminarsi all'azione è considerata *condicio sine qua non*. «L'antinomia è flagrante», scrive Worms: «Da una parte, Spinoza ritiene che noi possiamo rendere adeguate le nostre idee confuse e attivi i nostri affetti passivi. Dall'altra, egli ci nega ogni mezzo per farlo, disconoscendo il libero arbitrio. La soluzione del problema pratico della morale, così semplice in apparenza [gli *affectuum remedia*], diventa dunque, a causa del determinismo spinoziano, di un'insolita difficoltà»⁷³. Desta sorpresa il fatto che, prima di proseguire con le critiche, lo stesso Worms ricordi la soluzione di Spinoza alla presunta antinomia: il trionfo sulle passioni, mai garantito e definitivo, «si produce naturalmente, grazie al semplice conflitto tra passioni e ragione, senza l'intervento di una potenza estranea»⁷⁴. Nonostante ciò, l'interprete francese rimane convinto dell'incompatibilità tra etica e determinismo: «La scienza, è vero, ignora il libero arbitrio, ma la morale deve necessariamente ammetterlo: come potrebbe altrimenti l'uomo determinarsi all'azione che i moralisti presentano come la migliore, se non è libero?»⁷⁵; la risposta spinoziana, ricordata dallo stesso Worms, è contenuta proprio nella citazione precedente. Nel prosieguo del proprio testo, l'interprete francese sembra addirittura sfiorare l'ingenuità accusando Spinoza di non aver percepito il contrasto tra determinismo universale e determinazione personale all'azione⁷⁶. Che tale contrasto non solo sia stato avvertito da Spinoza ma sia anche stato utilizzato come testimonianza delle contraddizioni costitutive del sapere comune e di molti filosofi, testimonianza finalizzata al raggiungimento di una conoscenza più razionale, ci sembra sinceramente indubitabile⁷⁷.

Crediamo che la comprensione della reale natura descrittiva di ogni espressione normativa spinoziana avrebbe risolto all'origine il conflitto, altrimenti irrisolvibile, come notano giustamente tutti i critici ricordati, tra necessità dell'essere e concreta realizzabilità di un dover-essere, o assunzione dello stesso come norma di un agire indeterminato.

⁷² WORMS, *La morale de Spinoza* cit., p. 179.

⁷³ *Ivi*, pp. 130 e s.

⁷⁴ *Ivi*, p. 134.

⁷⁵ *Ivi*, p. 179.

⁷⁶ «[...] o il meccanismo panteista è vero, ma allora gli esseri individuali sono privati di azione propria e "di efficacia", oppure essi hanno in loro un'autentica facoltà di determinazione personale, ma allora la metafisica del panteismo crolla. Bisogna rinunciare o alla causalità divina o alla causalità umana. Bisogna abbandonare la concezione della sostanza universale oppure negare risolutamente la possibilità di una morale pratica. Spinoza non ha percepito l'incompatibilità di queste due idee ed è là che risiede il vizio del suo sistema» (*ivi*, p. 184).

⁷⁷ Cfr. ad. es. *E 2 P49 Sch*, pp. 131-136 (pp. 180-186).

Il tema specifico dei rapporti tra etica e determinismo merita senza dubbio riflessioni più ampie ed approfondite. Quanto emerso nel presente paragrafo dovrebbe almeno far dubitare dell'impossibilità per *qualsiasi* significativo discorso morale di essere compatibile con l'assenza di libero arbitrio e contingenza. Qualora una teoria filosofica riuscisse a riflettere in maniera produttiva sull'agire dell'uomo indipendentemente da quelli che di solito sono ritenuti i presupposti fondamentali di ogni etica, allora la natura e il significato dell'etica stessa andrebbero in gran parte riconsiderati. L'ignoranza del futuro, ad esempio, potrebbe rimpiazzare libero arbitrio e contingenza in qualità di condizione necessaria per la sensatezza di un discorso morale; le caratteristiche intrinseche degli atti potrebbero invece sopperire all'impossibilità per un giudizio morale di rivolgersi ad un agente ultimamente responsabile, e così via. Spinoza si è certamente spinto molto avanti in questa direzione, ed in maniera sempre ponderata, per quanto naturalmente esposta a critiche. Rivolgamoci ora alla parte conclusiva e più direttamente propositiva del nostro lavoro.

3. Specificazioni metodologiche

Scopo dei prossimi due paragrafi è il tentativo di affrontare direttamente la domanda sul senso dell'etica spinoziana. All'avvio della nostra ricerca, dopo aver ricostruito alcuni tratti distintivi delle etiche aristotelica e kantiana, abbiamo messo in luce gli aspetti che ci sono apparsi più evidenti del senso, della destinazione fondamentale o della finalità intrinseca loro propri: l'essere una «mediazione tra “logos” ed “ethos”, fra soggettività del sapere e sostanzialità dell'essere»⁷⁸ finalizzata alla piena realizzazione dell'essere umano, per quanto riguarda l'etica di Aristotele, e il permettere una chiarificazione del principio morale apriorico tramite un'azione di «contrasto metodologico tra dovere e inclinazione»⁷⁹, per quanto riguarda il modello kantiano⁸⁰. Ricostruita e interpretata, poi, la gran parte degli elementi costitutivi dell'etica di Spinoza, rimane ora il compito di vagliare direttamente il senso di quest'ultima. Cercheremo in tal modo di avvicinarci ad una comprensione globale del pensiero morale spinoziano, valutando infine la possibilità o meno di ricondurlo ad uno dei due modelli etici assunti come riferimento.

Abbiamo anticipato all'inizio del presente capitolo che suddivideremo il problema del senso in due domande, espressioni delle due diverse modalità conoscitive umane. Tale scelta è motivata dalla natura prospettica di ogni domandare, dal fatto cioè che ogni domanda esprime, nei termini in cui è posta, un determinato punto di vista. Sappiamo che per Spinoza i tre

⁷⁸ GADAMER, *Sulla possibilità* cit., p. 157.

⁷⁹ *Ivi*, p. 152.

⁸⁰ Cfr. *supra*, cap. I, § 1.1, pp. 10-13.

generi di conoscenza sono suddivisibili in due fondamentali prospettive dalle quali l'uomo può comprendere la realtà: il punto di vista inadeguato che immagina *sub specie temporis et contingentiae* e il punto di vista adeguato che conosce veramente *sub specie aeternitatis et necessitatis*⁸¹. Ciò è ribadito dallo stesso Spinoza quando dimostra che possiamo concepire in due modi le cose come attuali: «o in quanto le concepiamo esistenti in relazione a un certo tempo e luogo, o in quanto le concepiamo contenute in Dio e conseguenti dalla necessità della natura divina. Quelle però che sono concepite come vere e reali, in questo secondo modo, le concepiamo sotto specie di eternità»⁸². È possibile interpretare i due modi di concepire l'attualità delle cose come manifestazioni dell'essenza della mente umana, più precisamente del suo essere idea sia dell'esistenza temporale di un corpo umano che dell'essenza del corpo stesso concepita *sub specie aeternitatis*; «oltre a queste due cose, niente altro appartiene all'essenza della Mente»⁸³. Che sia opportuno esplicitare l'adeguatezza o meno del punto di vista dal quale poniamo la domanda sul senso assumendo ad oggetto, cioè concependo come attuale, l'etica spinoziana sembra essere confermato dallo stesso Spinoza. Queste saranno quindi le domande dei due prossimi paragrafi: 1) Qual è il senso dell'etica spinoziana considerata adeguatamente, ovvero per ciò che essa realmente è? 2) Qual è il senso dell'etica spinoziana considerata inadeguatamente dall'uomo?⁸⁴

4. Considerazione adeguata: etica spinoziana come etologia e non significatività della domanda sul senso

Poniamoci dunque dal punto di vista della conoscenza vera, della «conoscenza delle cose in Dio [...] fuori di ogni loro valutazione rispetto all'uomo»⁸⁵. I caratteri della conoscenza adeguata sono stati ricordati già nel primo capitolo e sono successivamente stati il metro di giudizio per le riflessioni sulla normatività dei termini etici e delle espressioni prescrittive utilizzati da Spinoza. Cerchiamo quindi di ricostruire un'immagine di cosa e di come ci è principalmente sembrata essere la morale spinoziana, in sé considerata.

Innanzitutto, l'*Etica* (integrata dalle altre opere) ci è apparsa come l'esposizione di un sapere puramente descrittivo. In accordo con l'accoglimento da parte di Spinoza della necessità come unica modalità del reale e della conseguente eliminazione di ogni contingenza

⁸¹ Cfr. *supra*, cap. I, § 3.3, part. pp. 29 e s.

⁸² E 5 P29 Sch, pp. 298 e s. (p. 365).

⁸³ E 5 P29 Dem, p. 298 (p. 365); cfr. WETLESEN, *The Sage* cit., pp. 79 e 84.

⁸⁴ Nel § 5 la considerazione del punto di vista inadeguato, extra-filosofico, verrà ulteriormente giustificata sulla base di testi spinoziani.

⁸⁵ JUVALTA, *Osservazioni sulle dottrine morali* cit., p. 306; la ragione, come è noto, percepisce «le cose in modo vero», cioè «come sono in sé, vale a dire [...] non come contingenti ma come necessarie», E 2 P44 Dem, p. 125 (p. 174).

ed indeterminazione dall'agire umano, di ogni anche minimo spazio per il libero arbitrio, crediamo che nessuna reale forma di prescrizione di un dover-essere suscettibile di venire attuato o meno possa essere fondata e riconosciuta nell'etica spinoziana⁸⁶.

In secondo luogo, il fatto che la morale di Spinoza sembri coincidere con una descrizione adeguata dell'uomo, cioè con una reale comprensione della natura e del comportamento umani del tutto priva d'intenti normativi, ci porta a considerarla come una vera e propria etologia umana⁸⁷.

In terzo ed ultimo luogo (ma ulteriori osservazioni sarebbero certamente possibili) l'etica di Spinoza, per il grado di adeguatezza conoscitiva che le appartiene, rappresenta un momento dell'autocomprensione della *natura naturata* e quindi, in un certo senso, dell'autocomprensione della natura in generale⁸⁸.

Riassunti tre aspetti di ciò che l'etica spinoziana ci sembra essere in se stessa, consideriamo ora alcuni degli effetti più significativi che da essa possono derivare, compatibilmente con la sua natura e con le leggi deterministiche. Ciò che chiamiamo etica di

⁸⁶ «L'etica [di Spinoza] semplicemente *mostra* ciò in cui quella preservazione di sé [che ogni individuo, per metafisica necessità, ricerca] consiste e quali sono i mezzi più efficaci per ottenerla» (GARRETT, *Spinoza's ethical theory* cit., p. 297, corsivo nostro); sulla stessa linea Worms: «La scienza della perfezione dell'anima, o morale, non è affatto di un'altra natura rispetto alla scienza dell'esistenza dell'anima, o psicologia» (WORMS, *La morale de Spinoza* cit., p. 29); come sappiamo, studiare la perfezione della mente non significa altro, per Spinoza, che descriverne la realtà (cfr. *supra*, cap. II, § 1.1, pp. 46 e ss.). Pietro Cristiano Drago afferma giustamente che solo se correggessimo il perfetto parallelismo spinoziano tra *esse objective* ed *esse formaliter* nel senso, suggerito da Vico e da Spaventa, di una maggior estensione del primo rispetto al secondo, del "pensiero" rispetto all'"essere", sarebbe possibile «dare sul serio consistenza [...] ad una distinzione etica tra l'essere e il dover essere» (P. C. DRAGO, *Il problema del valore etico dello spinozismo*, "Il Saggiatore: Rivista trimestrale di cultura filosofica e pedagogica", 1 (1930), pp. 215-224, qui p. 222); questa correzione tuttavia, come Drago stesso rileva, porrebbe immediatamente al di fuori del sistema spinoziano.

⁸⁷ Cfr. DELEUZE, *Spinoza* cit., p. 39. I due aspetti essenziali di questa etologia sarebbero ovviamente la psicologia e la fisica (o la meccanica) dell'uomo, a seconda dell'attributo sotto il quale l'uomo viene considerato (sulla riducibilità dell'etica spinoziana ad una fisica dell'uomo cfr. W. KLEVER, *Éthique spinoziste comme physique de l'homme*, in AA. VV., *La ética de Spinoza* cit., pp. 29-36). Che l'etica di Spinoza abbia natura comprendente è sottolineato anche da Delbos: «Non c'è niente di possibile al di fuori di ciò che è necessario e ciò che è necessario è reale. Per costituire una morale bisogna dunque non opporre perpetuamente ciò che deve essere a ciò che è ma spiegare ciò che è, non imporre d'autorità delle regole più o meno arbitrarie ma conoscere imparzialmente le leggi fisse del mondo, non moralizzare ma comprendere» (DELBOS, *Le problème moral* cit., p. 71); similmente Volfson: «La scienza della morale, se è veramente scienza [...], non è tenuta ad insegnare, ad esortare, ad insistere continuamente sulle obbligazioni - è tenuta invece ad investigare, a studiare e a comprendere. La sua sfera non è ciò che *deve* essere ma ciò che *è*» (S. Y. VOLFSON, *Spinoza's Ethical World-view*, AA. VV., *Spinoza in Soviet Philosophy*, A series of essays selected and translated and with an introduction by G. L. Kline, Hyperion, Westport (Connecticut) 1981^r, pp. 131-148, qui p. 136); su tutto ciò cfr. ovviamente TP, I, 4, p. 30 (p. 31): regola scrupolosa della filosofia pratica spinoziana è «humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere».

⁸⁸ Come l'amore intellettuale della mente umana verso Dio «è l'Amore stesso di Dio, con cui Dio ama se stesso, non in quanto infinito, ma in quanto può esplicarsi attraverso l'essenza della Mente umana, considerata sotto specie di eternità», E 5 P36, p. 302 (p. 369), così la conoscenza adeguata della natura da parte della mente umana, e nel caso specifico la comprensione di una parte della natura (l'uomo) nella quale ci sembra consistere l'etica di Spinoza, può essere considerata momento dell'autocomprensione della natura. Ciò è possibile perché quell'insieme di pensieri che costituisce la morale di Spinoza è a sua volta una parte della natura.

Spinoza è in effetti un insieme di modi del pensiero, precisamente di enti di ragione⁸⁹, dotato, al pari di ogni altra cosa, di efficacia causale⁹⁰. Tale «sistema di enti di ragione»⁹¹ può innanzitutto permettere, a chi lo comprenda, di riconoscere il grado di razionalità (di utilità, di bontà) dei comportamenti propri od altrui. Se capiamo ed accogliamo la definizione spinoziana di razionalità possiamo infatti valutare in che misura le azioni di cui siamo attori o spettatori siano razionali (e quindi utili o buone). L'etica di Spinoza può anche essere direttamente causa (più o meno adeguata) di molteplici azioni o addirittura di uno stile di vita complessivo. I concetti morali spinoziani possono cioè agire come cause efficienti di idee che abbiano azioni pratiche per corrispondenti nell'attributo dell'estensione⁹². La prodigiosa costruzione ideale della teoria etica di Spinoza (etica nel senso ampio proprio del titolo dell'opera omonima) è inoltre capace di procurare una sorta di piacere estetico, se accettiamo in via del tutto ipotetica che un tale piacere possa venire suscitato da una causa efficiente⁹³. Anticipiamo infine un ulteriore punto relativo all'effettiva potenza causale della morale spinoziana che riprenderemo nel prossimo paragrafo: da quanto emerso nella nostra ricerca dovrebbe risultare evidente che nessuna funzione di orientamento finalistico dell'agire né di comando relativo alla purezza dei moventi soggettivi può essere riconosciuta all'etica del nostro Autore, se considerata dal punto di vista adeguato.

Questa breve considerazione dei possibili effetti reali dell'etica di Spinoza, similmente a quanto svolto riguardo ad Aristotele e a Kant all'inizio del presente lavoro, prepara ed introduce l'ulteriore riflessione sul senso. Riassunti infatti alcuni elementi del “che cos'è” e del “cosa fa” o del “come agisce”, rimane ancora il “che senso ha” relativo all'etica spinoziana considerata in se stessa. La domanda sul senso, in forme più o meno esplicite, è stata rivolta al pensiero morale di Spinoza, o a Spinoza stesso, sin dalla prima diffusione dei suoi testi⁹⁴ ed ha trovato in seguito sempre nuovi propositori, come attestato anche dal paragrafo sulle interpretazioni critiche. Il contributo che vorremmo portare, in vista non tanto di un'improbabile soluzione del problema quanto piuttosto di una sua retta comprensione, non si rivolge in primo luogo ad una possibile risposta ma alla domanda stessa, indagandone la legittimità.

⁸⁹ *Exemplar*, bene e male e i concetti derivati sono tutti enti di ragione, cioè concetti che la mente umana forma grazie al proprio potere di fingere a partire da idee date, ai quali non corrisponde alcuna realtà extramentale (cfr. *supra*, cap. II, § 1.2, p. 49 e § 3, p. 67).

⁹⁰ «Non esiste cosa alcuna dalla cui natura non segua qualche effetto», *E* 1 P36, p. 77 (p. 120).

⁹¹ MIGNINI, *Commento*, in *KV*, p. 604.

⁹² Per questo, ribadiamo, l'etica di Spinoza, ossia il progetto di liberazione dalle passioni tramite il perfezionamento della conoscenza, è concretamente realizzabile e non rappresenta un “sermone predicato nel deserto” (cfr. WORMS, *La morale de Spinoza* cit., p. 179).

⁹³ Devo la sottolineatura di questo possibile effetto ad una discussione con l'amico Carlo Busolo.

⁹⁴ Si pensi alle *Epp* 18 e 20 di Blyenberg.

Abbiamo sempre utilizzato il polisemico termine ‘senso’ nella sua accezione di finalità intrinseca o destinazione fondamentale; per questo, chiedere che senso abbia un’etica significa per noi chiedere quale sia lo scopo ultimo per cui è stata realizzata, quale sia il fine, riconoscibile nell’etica stessa, cui mirava l’autore che l’ha concepita. Facciamo inoltre presente, come norma metodologica, che la via più sicura ed efficace per criticare un pensiero filosofico ci sembra la via che parte *dall’interno* di quel pensiero e, utilizzando il più possibile i concetti e le regole ad esso propri, lo porta a manifestare le sue aporie e le sue contraddizioni⁹⁵.

Ponendosi quindi entro il sistema di Spinoza, ed in particolare dal punto di vista della conoscenza adeguata, risulta legittima, cioè significativa, la domanda sul senso? Una volta assunte come premesse la necessità di ogni evento, la negazione del libero arbitrio e la critica alle cause finali, ossia alcuni dei fondamentali risultati della conoscenza razionale, mantiene il termine ‘senso’ un reale significato? Crediamo che la risposta sia negativa. Nella *KV* Spinoza qualifica il concetto di fine come ente di ragione⁹⁶ e nell’*Appendice* ad *E* 1, come è noto, lo stesso concetto è svelato essere una finzione umana, in tutte le sue dimensioni⁹⁷. Queste conclusioni sembrano valere anche per il termine ‘senso’, avendolo noi accolto nella primaria accezione di ‘finalità intrinseca’. In quanto ente di ragione, il senso di una cosa esiste quindi solo «nella nostra mente» e non anche «nella Natura»⁹⁸, possiede cioè solo una realtà logica o mentale e non indica alcunché esistente *formaliter*. Gli enti di ragione, fuori della mente, sono infatti «un mero nulla»⁹⁹, essendo del tutto privi di un ideato «che esista necessariamente o che possa esistere»¹⁰⁰. Perciò, afferma Spinoza, «non possono essere chiamati idee, né possono essere detti veri o falsi»¹⁰¹.

Come rispondere, quindi, alla domanda sul senso dell’etica di Spinoza considerata in se stessa, posto che il senso è un ente di ragione? Negandone la significatività. Per affermare che un senso vi sia o meno e in cosa eventualmente esso consista è necessario infatti che un senso possa esserci, cioè che il termine ‘senso’ possa significare una realtà esistente formalmente, al pari delle idee (che sono rappresentative) e a differenza degli enti di ragione. Tale possibilità è esclusa dal sistema spinoziano, in particolare dalla critica del finalismo e dalla natura meramente logica del concetto di fine. La domanda sul senso sembra dunque rivelarsi viziata

⁹⁵ Anche i critici ricordati nel § 2.6 adottano almeno in parte questo metodo, presentando il problema del senso come conseguenza immanente al discorso spinoziano.

⁹⁶ Cfr. *KV* II, 4, 8, p. 50 (p. 221).

⁹⁷ «[...] la natura non ha alcun fine prefisso» e «tutte le cause finali non sono altro che finzioni umane», *E* 1 App, p. 80 (p. 124).

⁹⁸ *KV* II, 4, 5, p. 50 (p. 221);

⁹⁹ *CM* I, 1, p. 235 (p. 115).

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 234 (pp. 113 e s.).

da un presupposto indiscusso, che per l'etica di Spinoza e l'ontologia che la fonda un senso in generale possa darsi.

Aggiungiamo che gli effetti reali potenzialmente derivabili dai pensieri nei quali la morale spinoziana consiste, precedentemente riassunti nel permettere il riconoscimento della razionalità, nell'essere causa efficiente di azioni e nel produrre piacere estetico, non possono essere considerati manifestazioni di una presunta finalità interna all'*Etica*. Riteniamo infatti che quelle possibili conseguenze rappresentino piuttosto delle semplici eventualità estrinseche, delle accidentalità che possono verificarsi in seguito all'incontro tra l'opera di Spinoza e un lettore autocosciente e che siano del tutto comprensibili in termini di causalità efficiente.

5. Considerazione inadeguata: etica spinoziana come teleologia

Nel paragrafo sulle specificazioni metodologiche relative alla parte conclusiva del nostro lavoro abbiamo proposto una giustificazione della suddivisione del problema del senso in due domande, espressioni dei due differenti ambiti conoscitivi individuati da Spinoza. Il riconoscimento delle essenziali capacità della mente umana di concepire una cosa come attuale, sia sotto l'aspetto della necessità che sotto l'aspetto della contingenza, e l'opportunità di interrogare il pensiero spinoziano secondo modalità ad esso consone, utilizzando cioè termini in esso significativi, ci hanno condotto a ritenere valida e proficua l'esplicitazione del punto di vista dal quale la domanda sul senso viene posta. Nonostante ciò, riflettere sulla considerazione inadeguata dell'etica spinoziana potrebbe apparire poco utile. A che pro, infatti, analizzare una comprensione della filosofia morale di Spinoza pregiudicata dalle credenze nella contingenza, nel libero arbitrio e nelle cause finali? Non è lo stesso Spinoza a svelare l'infondatezza di quelle credenze e la falsità, cioè la parzialità, della conoscenza che su di esse si basa? L'inadeguatezza del sapere immaginativo rimane certamente indubitabile ad ogni livello dell'opera spinoziana. Ci sono passi, tuttavia, nei quali il nostro Autore sottolinea marcatamente l'opportunità di conoscere in maniera inadeguata. Nel *TTP* questa opportunità giunge addirittura a sconfinare nella necessità:

[...] la considerazione generale della fatale necessità e della concatenazione delle cause non può soccorrerci in vista della formazione e dell'ordinamento dei nostri pensieri circa le realtà particolari. S'aggiunga che noi ignoriamo completamente la coordinazione e la concatenazione degli eventi, cioè il modo in cui essi sono realmente ordinati e concatenati. Pertanto è *meglio*,

¹⁰¹ *Ivi*, p. 235 (p. 115).

*anzi è necessario, nella pratica, considerare gli eventi come possibili [ad usum vitae melius, imo necesse est, res ut possibiles considerare].*¹⁰²

I dubbi che potevano ancora sussistere in merito all'utilità di una riflessione sulla considerazione inadeguata dell'etica spinoziana dovrebbero a questo punto essere risolti.

Il passo del *TTP* ci permette inoltre di scagionare il determinismo di Spinoza dall'accusa di totale scredito del punto di vista della coscienza comune. Luc Ferry, in un paragrafo di *Che cos'è l'uomo?* intitolato *Che il determinismo è incompatibile con l'idea di etica normativa*¹⁰³, affronta precisamente il tema che stiamo trattando. Per l'Autore francese, innanzitutto, «un materialismo conseguente», formula equivocamente utilizzata come sinonimo di determinismo, «dovrebbe sempre limitarsi a una “etologia”, senza mai parlare di morale in altro modo che come di un'illusione più o meno necessaria, facente parte del reale, ma nondimeno fallace»¹⁰⁴. Oltre a ciò, secondo Ferry il determinismo «implica due cose: che si rinunci alla morale a vantaggio di una riconciliazione con il mondo (l'*amor fati* di Spinoza), e che si rinunci anche al punto di vista della coscienza comune in favore di quello della coscienza filosofica»¹⁰⁵. Concordiamo con Ferry sulla natura etologica di ogni coerente discorso morale formulato entro una concezione deterministica, ma dissentiamo sui punti rimanenti della sua argomentazione. Che la morale *tout court* sia incompatibile col determinismo e che si debba perciò rinunciare ad ogni morale in assenza di libero arbitrio presuppone la coincidenza tra i concetti di morale in generale e di morale normativa, coincidenza che il pensiero spinoziano, esplicitamente richiamato dallo stesso Ferry, dovrebbe quantomeno portare a problematizzare. La presunta necessaria rinuncia alla prospettiva conoscitiva comune è inoltre, come abbiamo visto, del tutto falsificata dall'esempio di Spinoza per il quale, nella pratica della vita, non solo è meglio ma è addirittura necessario considerare gli eventi come possibili ed accettare la credenza nel libero arbitrio e nelle cause finali. Le conclusioni di Ferry ci sembrano quindi condizionate dall'implicita presupposizione di una certa concezione della morale e da una considerazione poco attenta del determinismo, almeno nella sua formulazione spinoziana.

¹⁰² *TTP*, IV, p. 58 (p. 456), corsivo nostro; cfr. anche *Ep* 56, p. 260 (pp. 242 e s.): «Nella vita ordinaria noi siamo costretti a seguire il verisimile; ma nella speculazione siamo costretti a seguire la verità. L'uomo perirebbe di fame e di sete se rifiutasse di mangiare e di bere prima di aver raggiunto una dimostrazione perfetta della necessità del cibo e della bevanda. Ma questo non capita nel caso della contemplazione. Al contrario, dobbiamo guardarci bene dall'ammettere alcunché come vero che sia soltanto verisimile, perché, ammessa una falsità, ne seguono poi infinite altre».

¹⁰³ Cfr. L. FERRY, J.-D. VINCENT, *Che cos'è l'uomo? Sui fondamenti della Biologia e della Filosofia*, tr. it. di P. Pagliano, Garzanti, Milano 2002, (ed. orig. *Qu'est-ce que l'homme?*, Odile Jacob, Paris 2000), pp. 94-96.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 95.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 96.

“Riabilitata” la comune conoscenza *sub specie temporis et contingentiae* e recuperata così la credenza nella libera volontà e nel finalismo, quale possibile risposta può conseguire alla domanda sul senso, alternativa alla denuncia di non significatività della domanda sostenuta nel paragrafo sulla considerazione adeguata? Conoscere con l’immaginazione, come sappiamo, significa conoscere in maniera inconsapevolmente parziale¹⁰⁶; la comprensione inadeguata dell’etica spinoziana sarà pertanto una comprensione limitata che, in particolare, assume ad oggetto il contenuto dell’etica separandolo dai fondamenti della metafisica e della fisica essenziali per la sua costruzione¹⁰⁷. Similmente a quanto svolto nel paragrafo precedente, prima di riproporre il problema del senso riassumiamo alcuni aspetti della natura e dell’operare della morale di Spinoza, secondo la percezione che di essa ha il senso comune.

Nel secondo capitolo abbiamo considerato “contenuto” dell’etica spinoziana la descrizione dell’*exemplar*, le prescrizioni della ragione e le tecniche di liberazione, oltre ai luoghi nei quali Spinoza esprime direttamente valutazioni in termini genericamente morali. Procediamo quindi con ordine. Per quanto riguarda l’*exemplar*, abbiamo sottolineato la sua natura puramente mentale in quanto ente di ragione e la sua capacità causale esclusivamente efficiente. In accordo col determinismo, infatti, la funzione di riferimento del modello ideale di natura umana non può che esplicitarsi in termini di causazione efficiente di modi del pensiero ad esso conformi, essendo esclusa qualsiasi causalità del fine. Consideriamo ora l’*exemplar* indipendentemente dai risultati della conoscenza razionale: niente impedisce più di riconoscere che esso possieda una reale forza normativa e che la eserciti secondo le modalità proprie di un fine al quale tendiamo.

Relativamente alle prescrizioni della ragione ci siamo soffermati soprattutto a dimostrarne la natura descrittiva. Basandoci anche sulle valutazioni dei termini metaetici spinoziani, abbiamo cercato di rendere evidente la completa riducibilità dei *rationis dictamina, præscripta o præcepta* a formulazioni di leggi descrittive concernenti l’agire di un uomo razionale. L’ontologia necessarista di Spinoza implica infatti che il reale significato del dover-essere espresso dalle prescrizioni della ragione sia il dover-essere tipico della necessità logica, e spinozianamente anche ontologica, proprio di ciò che non può non accadere (ad esempio, che dalla definizione di triangolo non segua che la somma degli angoli interni è uguale alla somma di due angoli retti). Nessuna forma di comando di ciò che è bene o doveroso che accada, ma che non necessariamente accade, si è infatti rivelata compatibile col sistema dell’*Etica* e quindi realmente significabile da qualsiasi formulazione prescrittiva.

¹⁰⁶ Cfr. *supra*, cap. I, § 3.2, pp. 25 e s.

¹⁰⁷ L’«Etica, [...] come tutti sanno, esige per la sua costruzione i fondamenti della Metafisica e della Fisica», *Ep 27*, p. 160 e s. (p. 157).

Dal punto di vista inadeguato, invece, le prescrizioni della ragione vengono accolte nel loro immediato aspetto esteriore, cioè come norme morali che un saggio indirizza all'umanità intera al fine di indicare la via più sicura per il raggiungimento del sommo bene umano, la beatitudine. Nella prospettiva della coscienza comune, inoltre, l'accettazione delle prescrizioni razionali in quanto tali, e non in quanto leggi descrittive, comporta tendenzialmente la distinzione tra virtù e premio e tra vizio e castigo. Data la natura condizionale dei precetti spinoziani intesi inadeguatamente ("se vuoi raggiungere il tuo vero bene, allora comportati così e così"), la ricompensa dell'agire virtuoso e la punizione dell'agire vizioso sono considerate distinte dalle azioni virtuose o viziose stesse, e posteriori ad esse.

Dopo aver ricordato la funzione di causa finale dell'*exemplar*, la natura prescrittiva dei *rationalis dictamina* e la conseguente separazione tra condotta e ripercussioni morali, aggiungiamo, nella sintetica ricostruzione di ciò che l'etica spinoziana appare ad una considerazione inadeguata, la modificazione nella comprensione degli *affectuum remedia*. Abbiamo affermato nel paragrafo precedente che la morale di Spinoza considerata in se stessa può essere concepita, tra l'altro, come una sorta di indice della razionalità o della bontà di quanto effettivamente accade nella vita umana. Elemento fondamentale per la composizione di questa immagine sono state le tecniche di liberazione. Nelle prime venti proposizioni di *E 5* Spinoza sembra proprio descrivere i concreti meccanismi attraverso i quali la ragione riesce a "farsi largo" nell'intricata selva delle passioni umane, permettendoci così di distinguerne chiaramente la presenza. La natura meccanica delle tecniche di liberazione sottolinea inoltre l'assoluta involontarietà di un eventuale processo etico; nessun individuo può autonomamente scegliere di intraprendere la strada della purificazione etica, si tratta piuttosto di essere «voluti da questa strada»¹⁰⁸. Ciò che gli *affectuum remedia* perdono del loro carattere originario una volta assunti dalla conoscenza comune è principalmente la totale involontarietà di una loro eventuale "messa in pratica". Nella prospettiva razionale, sapere che il primo rimedio consiste nel conoscere adeguatamente le passioni significa sapere che se, e quando, si verificano le condizioni opportune affinché un uomo conosca veramente le proprie passioni, allora la passività dei suoi affetti necessariamente diminuirà, senza alcun intervento di una fantomatica libera volontà. Al contrario, nelle mani di un individuo che comprende il mondo in maniera

¹⁰⁸ SINI, *Archivio Spinoza* cit., p. 301. Ecco allora che si rende intelligibile quel «decisi infine di ricercare se ci fosse qualcosa di veramente buono» del proemio del *TIE* sul quale ci eravamo interrogati all'avvio della nostra ricerca (cfr. *supra*, cap. I, nota 36, p. 14). Dal punto di vista della conoscenza razionale quel «decisi» non può che significare: "l'ordine delle cause, tra le quali figurano anche le leggi della mia propria natura, ha portato me come individuo a intraprendere una determinata ricerca". Dal punto di vista del sapere comune, invece, parlare di libere decisioni della mente non crea alcuna difficoltà.

inadeguata le tecniche di liberazione divengono veri e propri strumenti utilizzabili discrezionalmente dal soggetto: “Se e quando voglio, posso cercare di conoscere adeguatamente le mie passioni per trasformarle in affetti attivi”. Un cambiamento simile si verifica anche nella comprensione delle altre tecniche. Abbiamo in questo modo completato il tratteggiamento di quella che ci sembra una plausibile immagine dell’etica spinoziana considerata inadeguatamente dall’uomo. Rispondere alla domanda sul senso dovrebbe a questo punto risultare agevole.

Innanzitutto, va sottolineato che questa seconda interrogazione sulla finalità intrinseca della morale di Spinoza risulta pienamente legittima, cioè significativa. La prospettiva conoscitiva comune è contraddistinta proprio dall’accettare, insieme a contingenza e libero arbitrio, la possibile esistenza di fini in natura e di cause finali che determinino l’agire umano. Tutti gli elementi finalistici emersi nella considerazione inadeguata dell’etica del nostro Autore (*exemplar* come ideale a cui tendere, prescrizioni della ragione come norme morali in vista del sommo bene e tecniche di liberazione come strumenti pratici per facilitare il percorrimto della “via al fine”) possono quindi legittimamente convergere nella caratterizzazione complessiva dell’etica spinoziana come etica teleologica¹⁰⁹. Nella funzione di orientamento tra diversi corsi d’azione possibili in vista del raggiungimento del nostro sommo bene, coincidente con la nostra perfezione e beatitudine, sembra inoltre naturale riconoscere il senso ultimo dell’etica di Spinoza, considerata inadeguatamente dall’uomo¹¹⁰.

Abbiamo così concluso il nostro tentativo di risposta alla classica domanda sul senso del pensiero morale spinoziano; se considerato dal punto di vista della ragione, tale pensiero ci è apparso alla stregua di un’etologia umana e la domanda sul suo senso ci è sembrata non

¹⁰⁹ Cfr. LANDUCCI, *L’etica e la metaetica* cit., p. 401; Molthan e Volfson parlano esplicitamente di eudemonismo (cfr. MOLTHAN, *Über das normative und deskriptive Element* cit., p. 48; VOLFSON, *Spinoza’s Ethical World-view* cit., p. 144).

¹¹⁰ La funzione di orientamento per la scelta tra corsi d’azione alternativi propria dell’etica di Spinoza, in particolare dell’*exemplar*, è riconosciuta anche da Schnepf, come è riconosciuta la totale apparenza di una tale funzione, essendo la domanda che la motiva (“Cosa è bene o cosa devo fare?”) vittima di un fraintendimento irrimediabile: «Spinoza schizza il suo modello di uomo - ovvero l’uomo libero - non solo con intento descrittivo, ma anche al fine di fornire un orientamento a chi pone la domanda relativamente a quale sia il vero bene da scegliere [...]. Sebbene Spinoza accetti la domanda sul bene così concepita - ed un tipo corrispondente di normatività - non è con ciò ancora eliminato il fraintendimento fondamentale del quale è schiavo chi pone una domanda pratica. [...] Il concetto di “buono” trae origine dall’immaginazione, anche quando giudizi della forma “x è buono” possono venire giudicati con assoluta certezza dalla ragione. Esso non significa niente di ciò che le cose sono in sé. Di conseguenza, chi dispone di una conoscenza adeguata non forma affatto quel concetto e non pone nemmeno la domanda [sul vero bene da scegliere] (cfr. *E 4 PP68,62 Sch*). [...] Chi dispone di questa [la più alta] forma di conoscenza non si concepisce più come qualcuno che sta di fronte ad alternative tra le quali deve scegliere. Egli sa della necessità di ogni evento» (SCHNEPF, *Variationen der Frage* cit., pp. 438 e s.). Come citato nel primo capitolo, secondo Schnepf le domande pratiche “Cosa è buono?” e “Cosa devo fare?” si pongono solo in situazioni nelle quali un soggetto può decidere e concepisce se stesso come un libero decisore, condizioni entrambe falsificate dall’ontologia spinoziana (cfr. *supra*, cap. I, § 1.1, p. 13). «Nell’ultima parte dell’*Etica*, [...] nella quale Spinoza deve esporre dettagliatamente il proprio concetto di libertà, la domanda sul bene [...] non si pone semplicemente più» (SCHNEPF, *Variationen der Frage* cit., p. 439).

significativa, in quanto interrogazione relativa ad un vocabolo privo di reale significato; viceversa, dal punto di vista dell'immaginazione, l'etica di Spinoza ha manifestato una chiara finalità intrinseca nell'apparente capacità di orientare l'agire umano in vista del perfezionamento di sé, rendendoci così evidente il proprio aspetto teleologico. Tutti gli elementi per una conclusiva riflessione sul rapporto tra l'etica di Spinoza e i modelli aristotelico e kantiano dovrebbero a questo punto risultare analizzati.

6. Conclusioni sulla riconducibilità dell'etica spinoziana ai principali modelli di etica filosofica

Prima di esporre le nostre conclusioni in merito alla domanda sulla riconducibilità, può essere utile ricostruire le considerazioni proposte al riguardo da un interprete ricordato già all'inizio del presente lavoro. Assumendo implicitamente le etiche aristotelica e kantiana come etiche per antonomasia, Dominguez risponde in questi termini alla domanda sull'effettiva reperibilità di una vera e propria morale in Spinoza: «Alla [...] domanda va data una risposta chiaramente positiva. In Spinoza c'è una morale perché la sua dottrina del vivere umano concorda in tre punti essenziali con le dottrine di Aristotele e Kant»¹¹¹. In primo luogo, per tutti e tre i filosofi «il bene e la virtù consistono nel corrispondere alla natura umana o, meglio, nel corrispondere alla ragione, spettando infatti a questa parte più nobile della natura umana una funzione guida»¹¹². In secondo luogo, la morale di tutti e tre «richiede un'incessante tensione verso la perfezione»¹¹³. In terzo luogo, infine, «la perfezione umana richiede una corrispondenza conclusiva tra virtù e felicità»¹¹⁴. Nonostante queste concordanze, le etiche dei tre filosofi presentano comunque, secondo Dominguez, profonde differenze relativamente, ad esempio, al dualismo tra sensibilità e ragione: «Aristotele e Spinoza sottolineano molto meno la dualità tra vita dei sensi e vita dell'intelletto rispetto a Kant»¹¹⁵. Ciò è confermato sia dal punto di vista teoretico che dal punto di vista pratico. Nel primo caso, se in Aristotele la ragione ricava i propri concetti dal mondo sensibile e forma per Spinoza le nozioni comuni a partire dalle affezioni, in Kant è la ragione stessa a rendere possibile l'esperienza tramite i propri concetti puri¹¹⁶. Dal punto di vista pratico, poi, per Aristotele e Spinoza il desiderio costituisce un forza positiva che può essere comune agli

¹¹¹ Cfr. DOMINGUEZ, *Die Ethik Spinozas* cit., p. 470.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 471; la corrispondenza tra virtù e felicità, per Aristotele e (ovviamente) per Spinoza, non è in realtà conclusiva ma contemporanea all'agire virtuoso (cfr. ad. es. *Eth. Nic.*, X, 4, 1174b 18-20: «l'attività migliore» è anche «la più perfetta e la più piacevole»).

¹¹⁵ DOMINGUEZ, *Die Ethik Spinozas* cit., p. 471.

¹¹⁶ Cfr. *ibidem*.

affetti e alla ragione. «La potenza morale della ragione consiste di conseguenza nel conoscere le passioni e nel cercare di integrarle nella propria dinamica razionale. L'uomo è perciò in grado di raggiungere l'armonia tra virtù e felicità in modo naturale»¹¹⁷. Per l'etica kantiana, invece, tutte le inclinazioni sensibili contrastano con la ragion pratica e vanno pertanto escluse dai moventi dell'azione. «Per questo, l'azione della ragione sulle passioni può essere solo indiretta - ovvero tramite la saggezza e l'abilità - e l'armonia tra virtù e felicità rimane solo un semplice postulato»¹¹⁸. Un'ulteriore differenza fra i tre filosofi riguarda la virtù riconosciuta come principale:

Per Aristotele la virtù centrale è la saggezza poiché essa persegue una moderazione del desiderio. Per Spinoza è la forza d'animo che si sforza di rimanere salda davanti ai colpi del destino. In Kant, al contrario, sopra ogni determinazione sensibile e contenutistica della virtù sta il rispetto per la legge della ragione. Saggezza e forza d'animo cercano di conciliare l'amor di sé con l'amicizia. Il rispetto esclude ogni amor di sé e pone invece il valore della ragione umana e della comunità delle essenze razionali al primo posto.¹¹⁹

Dominguez individua poi nella rilevanza morale dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima una caratteristica che avvicina, pur nelle differenze, Spinoza e Kant, assente invece in Aristotele. Sebbene lo stagirita dimostri nella *Metafisica* e nella *Fisica* l'esistenza di un primo ed eterno motore immobile e di un intelletto separato dalle cose, «la sua etica rimane indipendente da ciò ed orientata in senso intramondano»¹²⁰. Per Kant, invece, le idee dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, sebbene dai contenuti indimostrabili, «appartengono alle condizioni indispensabili della coerenza della nostra dottrina morale»¹²¹. Spinoza, infine, si differenzia da entrambi i filosofi nel porre «Dio all'inizio e alla fine del proprio sistema. Con ciò egli concepisce l'intelletto umano e la sua eternità come parte dell'intelletto divino» e deduce «che l'amore intellettuale di Dio è il nostro sommo valore»¹²². Abbiamo così ricordato alcuni degli elementi proposti da Dominguez al fine di una comprensione dell'etica spinoziana *tra Aristotele e Kant*¹²³.

Sulla base di quanto emerso nel nostro lavoro, ed in particolare negli ultimi due paragrafi, quali considerazioni possiamo noi svolgere in merito al problema della

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 472; cfr. KANT, *Critica della ragion pratica* cit., p. 173: «il rispetto della legge morale deve esser considerato anche come un effetto positivo, ma indiretto, di essa sul sentimento».

¹¹⁹ DOMINGUEZ, *Die Ethik Spinozas* cit., p. 471.

¹²⁰ *Ivi*, p. 473.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Il titolo intero del contributo di Dominguez è proprio *Die Ethik Spinozas - zwischen Aristoteles und Kant*.

riconducibilità o meno dell'etica di Spinoza ai modelli teleologico o deontologico? È possibile allineare il pensiero morale spinoziano ad una delle due modalità di intendere e realizzare un'etica filosofica riconosciute da Gadamer come principali, se non addirittura esclusive, all'avvio della nostra ricerca? Ciò che ci proponiamo non è certo un confronto dettagliato tra le morali del nostro Autore, di Aristotele e di Kant. Miriamo piuttosto a valutare se la visione complessiva dell'etica spinoziana emersa nel nostro lavoro permetta di associarla ad una concezione dell'etica come dottrina del sommo bene o come dottrina del dovere. Crediamo che anche il problema della riconducibilità vada affrontato suddividendolo in due domande relative all'etica spinoziana considerata in sé o come essa appare al sapere comune. Partiamo quindi da Aristotele.

6.1 Conclusioni in riferimento ad Aristotele

Alcune differenze radicali tra l'eudemonismo del pensatore greco e la morale etologica di Spinoza sono emerse già nelle pagine precedenti, in particolare riguardo alla contingenza delle azioni umane e alla normatività dei termini morali¹²⁴. Può essere utile concentrare ora la nostra attenzione sulla scelta deliberata (*προαίρεσις*), uno dei concetti fondamentali dell'etica aristotelica, al fine di rendere ancora più manifesta la distanza incolmabile che separa, sin dai presupposti, le dottrine morali dei due filosofi.

Come sappiamo, per Aristotele, l'elemento principale della virtù e del carattere sta nella scelta deliberata dei mezzi per raggiungere i fini, oggetto proprio della volontà (*βούλησις*)¹²⁵. La *proairesis* appartiene soltanto a chi agisce razionalmente¹²⁶, ossia a chi agisce non istintivamente e, punto per noi cruciale, delibera riguardo al possibile: «non ci può essere scelta dell'impossibile», scrive Aristotele, «per esempio dell'immortalità» o del fatto che «un certo attore o un certo atleta riescano vincitori»¹²⁷; non si possono scegliere cioè cose irraggiungibili di fatto o dipendenti da scelte altrui. Quanto può essere concretamente fatto oggetto di scelta deliberata sono le cose «che dipendono da noi»¹²⁸ e che «sappiamo molto bene che sono buone»¹²⁹. Rilevante è inoltre sottolineare la proiezione temporale della *proairesis*: «non può mai essere oggetto di scelta il passato [...], giacché non si delibera sul

¹²⁴ Cfr. *supra*, part. cap. II, § 2.3, pp. 62 e ss.

¹²⁵ Cfr. *Eth. Nic.*, VIII, 13, 1163a 23 (p. 333); VI, 2, 1139a 22 e s. (p. 231); III, 2, 1111b 26 e s. (pp. 117, 119).

¹²⁶ Cfr. *Ivi*, III, 2, 1111b 8-13 (p. 117).

¹²⁷ *Ivi*, III, 2, 1111b 20-24 (p. 117).

¹²⁸ *Ivi*, III, 2, 1111b 30 (p. 119).

¹²⁹ *Ivi*, III, 2, 1112a 7 e s. (p. 119); quest'ultimo punto, *mutatis mutandis*, è condiviso pienamente da Spinoza; al riguardo, Guzzo afferma che per Spinoza quel «che si sceglie [...] è il bene che si sa concepire» (GUZZO, *Il pensiero di Spinoza* cit., p. 294).

passato, ma sul futuro e sul contingente, mentre il passato non può non essere stato»¹³⁰. La concezione aristotelica della scelta, decisiva nella psicologia dell'atto morale, comporta inoltre il riconoscimento della capacità dell'uomo di essere un principio: «la scelta è intelletto che desidera o desiderio che ragiona, e tale principio [ἀρχή] è l'uomo»¹³¹. Nella facoltà che l'uomo aristotelico possiede di scegliere «a proposito di quelle cose che per lo più si verificano in un certo modo, [...] cioè quelle in cui c'è indeterminatezza»¹³², manifestando la capacità di essere un principio di decisione autonoma della via più appropriata al raggiungimento dei propri fini, si riassume la distanza abissale che separa l'etica di Aristotele dall'etica di Spinoza. Per quest'ultimo, nessuna indeterminatezza è reale e nessun ambito dell'essere fa eccezione. Credere poi che l'uomo possa autonomamente stabilire almeno in parte il futuro corso delle proprie azioni significa per Spinoza cadere nell'assurdo di fare dell'uomo un *imperium in imperio* sovvertente l'ordine della natura. L'unico principio in senso proprio riconosciuto da Spinoza è infatti Dio.

Hampshire ha simboleggiato l'incolmabile distanza tra le morali dei due filosofi ricorrendo all'immagine di una «barriera della modernità»¹³³. Dopo aver analizzato ed apprezzato diversi aspetti dell'etica aristotelica¹³⁴, il filosofo inglese rileva in essa un'incompletezza incorreggibile derivante dal suo porsi "al di là" della barriera della modernità. Tale barriera, costituita da radicali cambiamenti nel modo di conoscere e di vivere, si fonda sull'«impreciso e poco maneggevole»¹³⁵ concetto di libertà. Stando alle riflessioni di Hampshire, tale concetto presenta tre aspetti differenti ed inscindibili: «liberazione dalle passioni, libertà nella società e libertà in relazione al comune ordine della natura o [...] libertà metafisica»¹³⁶. Tutti questi aspetti, centrali nelle preoccupazioni speculative spinoziane, sarebbero invece stati completamente trascurati da Aristotele:

Non c'è alcun posto qui [nell'etica e nella filosofia della mente aristoteliche] per la proposta che uomini in apparenza liberi siano in uno stato di servitù a causa dell'ignoranza e di emozioni irriflesse e che abbiano bisogno di essere liberati attraverso una conversione filosofica che

¹³⁰ *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139b 5-9 (pp. 231, 233).

¹³¹ *Ivi*, VI, 2, 1139b 4 e s. (p. 231); «tra l'avvenuto e il possibile si pone quel principio che è l'uomo il quale realizzando il possibile realizza il valore che è il suo fine: non fuori di sé come cosa che viene abbandonata al suo destino ontico, né dentro di sé come oggettivazione che egli passivamente porti nel suo bagaglio; piuttosto entro di sé come motivo del suo agire come permanente acquisizione da attuarsi nella scelta deliberata in una vita che non è mai arresto ed è sempre atto di scelta deliberata e solo per questo valore cioè bene» (E. RIONDATO, *Ricerche di filosofia morale*, I, *Elementi metodologici e storici*, Liviana, Padova 1974, p. 68).

¹³² *Ivi*, III, 3, 1112b 8 e s. (p. 121).

¹³³ HAMPSHIRE, *Two Theories* cit., p. 55.

¹³⁴ «Non c'è nessuna [...] chiara e comprensiva teoria superiore alla sua [di Aristotele] nella capacità di spiegare la gamma delle nostre ordinarie intuizioni morali» (*ibidem*).

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ *Ivi*, p. 57.

rovescerà molte delle loro credenze basate sul senso comune. [...] Similmente, il suo [di Aristotele] pensiero politico non pone la libertà della scelta individuale come un valore allo stesso livello della giustizia nelle disposizioni sociali e nemmeno il rispetto per l'indipendenza come un motivo di azione di fianco al rispetto per i doveri e le obbligazioni. [...] Un terzo aspetto del concetto di libertà [...] è assente: l'idea che tutti i fenomeni naturali, inclusi i cambiamenti interni all'animo umano, vadano spiegati come esempi di leggi naturali e che la natura sia del tutto uniforme nella regolare connessione di cause ed effetti, [e, inoltre, il ritenere] che vi sia un problema filosofico attorno all'idea di un agente moralmente responsabile che deve formare il proprio carattere e che è libero di scegliere tra il bene e il male [...].¹³⁷

Al di là dei problemi interpretativi che il testo di Hampshire pone, è difficilmente negabile che nell'etica aristotelica l'autonomia di scelta entro possibilità concrete date non sia avvertita come bisognosa di una giustificazione metafisica e venga piuttosto assunta come un'immediata percezione che ogni uomo ha di sé e che, anche per Spinoza, ogni uomo non può non avere.

Riassumiamo quindi la nostra risposta alla domanda sulla riconducibilità o meno al modello aristotelico dell'etica di Spinoza considerata adeguatamente ribadendo che: indeterminatezza delle azioni umane, possibilità reale di scelta tra percorsi alternativi in vista del fine (uomo come principio), orientamento finalistico dell'agire umano e funzione normativa dell'uomo saggio¹³⁸ rappresentano caratteristiche essenziali dell'eudemonismo aristotelico del tutto incompatibili con l'etologia umana di Spinoza. La morale descrittiva, priva di libero arbitrio, contingenza e finalismo proposta da Spinoza ci sembra dunque rappresentare una concezione radicalmente altra di etica filosofica, per natura non riconducibile alla teleologia morale di Aristotele¹³⁹.

Quale conclusione è invece possibile raggiungere assumendo l'etica spinoziana per ciò che essa appare ad uno sguardo inadeguato? La risposta dovrebbe risultare quasi immediata. Abbiamo sostenuto che, una volta riabilitata la considerazione degli eventi come possibili¹⁴⁰, l'etica di Spinoza manifesta un chiaro aspetto teleologico: bene è ciò che ci libera dalla schiavitù delle passioni, avvicinandoci ad una condizione di vita ideale pienamente razionale

¹³⁷ *Ivi*, p. 56.

¹³⁸ Cfr. *supra*, cap. II, § 2.3 e nota 103, p. 64.

¹³⁹ Molte altre sono le differenze rilevanti tra le etiche di Aristotele e Spinoza. Si pensi, ad esempio, alla differenza di metodo immediatamente evidente e alle diverse concezioni ontologiche ed antropologiche fondanti tale differenza metodologica (su ciò cfr. ad es. BIASUTTI, *Aspetti della filosofia pratica spinoziana* cit., pp. 289 e s.; J. WETLESEN, *Normative Reasoning in Spinoza; Two Interpretations*, in AA. VV., *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*, Proceedings of the Spinoza Symposium at the International School of Philosophy in the Netherlands (Leusden, September 1973), ed. by J. G. van der Bend, Van Gorcum, Assen 1974, pp. 162-171, part. pp. 165-168). Per lo scopo che ci siamo prefissi, le considerazioni svolte ci sembrano comunque sufficienti.

¹⁴⁰ È poi davvero corretto parlare di "riabilitazione" di un modo di concepire il mondo che, stando al *TTP*, non solo è più pratico ma è addirittura necessario?

e gioiosa, nostro sommo bene, definita come «salvezza o beatitudine o Libertà»¹⁴¹. Elemento simbolo di questa impostazione finalistica si è rivelato essere l'*exemplar naturæ humanæ*. Lo scopo generatore dell'etica spinoziana così intesa è chiaramente la ricerca di quel «qualcosa di buono e capace di comunicarsi» tale che, trovatolo ed acquisitolo, permetta di «godere in eterno di continua e grandissima felicità»¹⁴². Questo proposito sembra coincidere con la ricerca del fine ultimo o bene supremo dell'uomo che motiva l'indagine pratica aristotelica e che viene poi riconosciuto nella felicità come esercizio della parte razionale dell'anima umana¹⁴³. Significativa è inoltre l'affinità, già sottolineata da Dominguez, nell'identificazione da parte di Aristotele e Spinoza della vera natura umana con l'anima o con la conoscenza razionale. La sostanziale coincidenza di finalità della ricerca morale, di concezione della natura umana e dell'attività ad essa propria porta inoltre le etiche dei due Classici a ritrovarsi nella proposta di una concreta modalità per il raggiungimento del fine, l'assunzione cioè, da parte del soggetto, di un modello comportamentale esemplare come riferimento e metro di valutazione morale: l'uomo saggio e valoroso di Aristotele (*σπουδαῖος ἀνὴρ*) che «giudica bene di loro [delle azioni virtuose]» e che, essendo per lui bene «ciò che è veramente bene», funge da «misura di ciascun tipo d'uomo»¹⁴⁴, e l'*exemplar* di Spinoza, modello al quale tendere e criterio per la valutazione della perfezione umana¹⁴⁵. Le essenziali analogie evidenziate tra etica aristotelica e comprensione inadeguata dell'etica spinoziana ci permettono di ricondurre chiaramente quest'ultima al modello di etica teleologica per antonomasia¹⁴⁶.

6.2. Conclusioni in riferimento a Kant

L'alterità irriducibile tra le etiche kantiana e spinoziana si evince sin dalla definizione di etica che Kant propone nella prefazione della *Grundlegung*:

Ogni conoscenza di ragione è o *materiale* e considera un qualche oggetto; o *formale*, e s'occupa semplicemente della forma dell'intelletto e della ragione stessa, e delle regole universali del pensare in generale, senza distinzione di oggetti. La filosofia formale si chiama **logica**, ma la materiale, che ha a che fare con oggetti determinati e con le leggi a cui essi sono sottoposti, si divide ancora in due parti. Infatti queste leggi sono o leggi della **natura** o della **libertà**. La scienza

¹⁴¹ E 5 P36 Cor Sch, p. 303 (p. 375).

¹⁴² TIE, p. 5 (p. 11).

¹⁴³ Cfr. *Eth. Nic.*, I, 7, 1097b 22- 1098a 20 (p. 65, 67).

¹⁴⁴ *Ivi*, rispettivamente, I, 8, 1099a 23 (p. 71); III, 4, 1113a 25 (p. 123); IX, 4, 1166a 13-14 (p. 345).

¹⁴⁵ Cfr. E 4 Præf, p. 208 (p. 265).

¹⁴⁶ Anche in questo caso le affinità evidenziate non esauriscono i punti di contatto significativi tra le etiche dei due filosofi.

delle prime si chiama **fisica**, delle seconde **etica**; la prima viene anche chiamata dottrina della natura, la seconda dottrina dei costumi.¹⁴⁷

Nel definire l'etica come conoscenza razionale materiale relativa ad oggetti sottoposti alle leggi della libertà, Kant assume uno dei risultati fondamentali della sua speculazione: il dualismo, metafisico ed antropologico, tra natura e libertà. Già al livello dei presupposti teoretici per le riflessioni pratiche si manifesta quindi l'incompatibilità tra l'impostazione kantiana e il monismo assoluto di Spinoza. Istituire un'etica contrapponendo al determinismo naturale l'autonomia della volontà, intesa sia come indipendenza da moventi sensibili che come autodeterminazione razionale, significherebbe, per Spinoza, dare libero corso all'attività fingente della mente umana, ottenendo così enti dell'immaginazione frutto di ignoranza. In altre parole, ammettere la possibilità di una causalità diversa da quella necessaria delle leggi naturali non differirebbe per il nostro Autore dall'ammettere l'esistenza del nulla¹⁴⁸.

Nel prosieguo della *Prefazione* Kant afferma, inoltre, che l'etica o filosofia morale può avere, in quanto conoscenza razionale materiale, sia una parte empirica (antropologia pratica) che una parte pura (morale in senso proprio)¹⁴⁹. Compito della parte empirica è la determinazione delle leggi relative «alla volontà dell'uomo in quanto venga affetta dalla natura», in particolare delle leggi «secondo cui tutto deve accadere [geschehen soll], ma tenendo anche conto delle condizioni sotto le quali sovente non accade»¹⁵⁰. Nel corso del nostro lavoro, abbiamo sostenuto più volte l'impossibilità per qualsiasi *Sollen* di uscire da una dimensione puramente nominalistica entro il sistema di Spinoza. Le concordanze effettivamente presenti tra le morali dei due filosofi, si pensi all'impersonalità della ragione, alla funzione spettante unicamente ad essa di «legislatrice morale»¹⁵¹ o a considerazioni quali *E 4 P72 Sch*¹⁵², non attenuano perciò la differenza essenziale tra deontologia kantiana ed etica spinoziana considerata in se stessa, derivante dalla totale assenza di normatività in quest'ultima. Carlo Sini evidenzia la diversità irriducibile tra le due etiche proponendo

¹⁴⁷ KANT, *Fondazione* cit., p. 3.

¹⁴⁸ La libertà spinoziana è «uno stato dell'anima - lo stato di perfezione - non è il mezzo per arrivare a questo stato, come sarebbe il libero arbitrio» (WORMS, *La morale de Spinoza* cit., p. 179), «non è la manifestazione di un immaginario volere interiore, non è il *fatto* dell'autocoscienza, dell'imperativo categorico; la libertà è il *fatto* dell'esistenza del mondo» (SINI, *Archivio Spinoza* cit., p. 278). Di conseguenza, come sappiamo, la credenza nel libero arbitrio non rappresenta per Spinoza altro che una «glorificazione del nulla» (DELBOS, *Le problème moral* cit., p. 82).

¹⁴⁹ Cfr. KANT, *Fondazione* cit., pp. 3, 5.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 3.

¹⁵¹ Cfr. LANDUCCI, *L'etica e la metaetica* cit., pp. 400 e s.

¹⁵² Dopo aver dimostrato che l'uomo libero non agisce mai con frode ma sempre in buona fede, Spinoza scrive: «Se ora si chiedesse: ma, se l'uomo potesse salvarsi da un pericolo imminente di morte con la perfidia, forse che la norma del conservare il proprio essere non gli consiglierebbe di essere perfido? [...] se la ragione consiglia ciò, essa lo consiglia dunque a tutti gli uomini, e quindi la ragione, in generale, consiglia agli uomini di

un'interessante risposta in termini spinoziani alla domanda morale kantiana per eccellenza, "che cosa devo fare?":

Noi *dobbiamo* fare ciò che dobbiamo *fare*! Cosa vuol dire? Che non si tratta [nell'etica spinoziana] di un dovere estrinseco, morale, 'kantiano'. In un certo senso dobbiamo fare proprio quello che facciamo; quello che non possiamo non fare né voler non fare.¹⁵³

Come relativamente ad Aristotele, la prima parte della domanda sulla riconducibilità dell'etica spinoziana al modello deontologico di Kant trova quindi una risposta del tutto negativa.

Per quanto riguarda infine la considerazione dell'etica di Spinoza come teleologia, che essa non sia riconducibile all'etica kantiana del dovere e dell'intenzione è tautologico. Ponendosi anche dal punto di vista *sub specie temporis et contingentiae*, la reintroduzione del libero arbitrio umano non comporta infatti quell'inversione della domanda sul bene che caratterizza ed orienta la filosofia morale di Kant. Per l'etica spinoziana considerata inadeguatamente, come per l'eudemonismo aristotelico, il dovere morale si determina solo dopo aver individuato il vero bene umano ed in funzione di esso. Viceversa, il *primum* nell'etica kantiana è il dovere assoluto e qualsiasi suo condizionamento da parte di elementi sensibili, felicità compresa, non può che rappresentare un inquinamento della sua purezza. La presenza di fattori empirici tra i moventi dell'agire esclude infatti la formalità e l'universalità comandate dall'imperativo categorico, aprendo la strada all'«eutanasia [...] di ogni morale»¹⁵⁴. Venga considerata per ciò che è o per ciò che appare, l'etica di Spinoza sembra quindi manifestarsi come decisamente non riconducibile al modello deontologico kantiano.

Prima di apprestarci alla conclusione del nostro lavoro, vogliamo infine accennare a quella che potremmo chiamare "apertura sistematica" del pensiero di Spinoza. L'incompatibilità tra questa espressione ed affermazioni quali «non presumo di aver trovato la filosofia migliore ma so di intendere quella che è vera [...] allo stesso modo in cui voi sapete che i tre angoli del triangolo sono uguali a due retti»¹⁵⁵ sembra indubitabile. Eppure, è lo stesso Spinoza a dichiarare che *ad usum vitæ* «è meglio, anzi è necessario, [...] considerare gli eventi come possibili»¹⁵⁶, riconoscendo quindi come indispensabile sacrificare alcuni dei principali risultati speculativi alle esigenze pratiche. La dialettica tra punto di vista della ragione e punto di vista dell'immaginazione, certamente meritevole di più ampie riflessioni,

non stringere alcun patto, di non unire le loro forze né di avere leggi comuni se non con la frode, ossia, in verità, essa consiglierebbe di non avere leggi comuni. Il che è assurdo», *E 4 P72 Sch*, p. 264 (p. 329).

¹⁵³ SINI, *Archivio Spinoza* cit., p. 313.

¹⁵⁴ KANT, *La metafisica dei costumi* cit., p. 225; cfr. *supra*, cap. I, nota 21, p. 11.

¹⁵⁵ *Ep 76*, p. 320 (p. 299).

sembra testimoniare in maniera paradossale lo sforzo spinoziano di non trascurare alcun aspetto della vita umana: da una parte «è necessario, nella pratica, considerare gli eventi come possibili», dall'altra è proprio della conoscenza razionale, necessariamente vera, «considerare le cose non come contingenti, ma come necessarie»¹⁵⁷. Le verità definitive, sebbene non esaustive, che Spinoza ritiene di aver dimostrato razionalmente vengono in qualche modo continuamente rimesse in discussione dalle pretese della vita pratica, dato che l'uomo è parte della natura e non può non conoscere anche inadeguatamente. Nell'ontologica ed ambigua appartenenza dell'essere umano ai due ambiti conoscitivi fedelmente rispecchiata nelle opere spinoziane, ci sembra possibile ravvisare quell'apertura sistematica del suo pensiero che giustificerebbe, e riterrebbe fondamentale, un reale confronto con quella comprensione dell'uomo e del suo agire radicalmente altra rispetto alla morale di Spinoza nella quale consiste l'etica kantiana.

¹⁵⁶ *TTP*, IV, p. 58 (p. 456).

¹⁵⁷ *E 2 P44*, p. 125 (p. 173).

CONCLUSIONE

Giunti al termine del nostro lavoro, ripercorriamo le tappe fondamentali del cammino svolto. Nel primo capitolo, la sottolineatura del presupposto fondamentale delle due domande etiche per eccellenza (“Cosa è buono?” e “Cosa devo fare?”), presupposto consistente nell’essere il soggetto morale un libero decisore e nel suo autocomprendersi come tale, ci ha portati a ricostruire la teoria spinoziana della libertà umana, sulla base dei più generali risultati dell’indagine ontologica ed antropologica. La falsificazione di ogni presunta contingenza e le confutazioni dei pregiudizi concernenti la volontà libera e il finalismo sono emerse, in particolare, come premesse sistematiche fondamentali per l’esposizione e la comprensione dell’etica di Spinoza.

Nel secondo capitolo ci siamo rivolti all’analisi della metaetica spinoziana, ovvero all’analisi delle definizioni dei termini morali e delle considerazioni relative al ruolo del modello di natura umana. Dopo aver esaminato alcune interpretazioni riguardo al naturalismo e al cognitivismo metaetici spinoziani, abbiamo sostenuto che nessuna definizione dei termini morali proposta dal nostro Autore è logicamente ed ontologicamente in grado di caratterizzarli come termini realmente normativi. Il passo successivo ha richiesto la ricostruzione del “contenuto” dell’etica spinoziana: *exemplar naturæ humanæ*, prescrizioni della ragione e tecniche di liberazione sono stati gli oggetti specifici della nostra analisi. L’esame dei testi relativi a tali argomenti ci ha permesso di svelare, in accordo con i risultati precedentemente conseguiti, la reale natura descrittiva di tutte le espressioni formalmente prescrittive utilizzate da Spinoza.

Nel terzo capitolo è stato affrontato il problema della compatibilità tra il determinismo assoluto dell’ontologia spinoziana e l’effettiva realizzabilità del processo morale di liberazione proposto nell’*Etica*. L’approfondimento di alcuni aspetti della condizione umana (ignoranza del futuro, natura riflessiva e capacità causale del pensiero) ha reso evidente tale compatibilità, garantendo tutte le condizioni necessarie per un’ordinata convivenza sociale e permettendo di rilevare alcuni equivoci fondamentali alla base di talune interpretazioni. Abbiamo infine cercato di impostare in maniera originale i problemi del senso dell’etica spinoziana e della sua riconducibilità o meno ai modelli teleologico aristotelico o deontologico kantiano, proponendo risposte differenziate. Facendo riferimento alle capacità essenziali della mente umana di considerare le cose sia *sub specie æternitatis et necessitatis* che *sub specie temporis et contingentia*, è stata preliminarmente giustificata la suddivisione dei punti di vista dai quali la domanda sul senso può essere posta. Tale domanda si è quindi

rivelata priva di significato nella prospettiva della conoscenza adeguata, essendo il termine ‘senso’, da questo punto di vista, un ente di ragione del tutto privo di un ideato esistente *formaliter*; la stessa domanda ha trovato invece risposta positiva nella funzione di orientamento dell’agire in vista del raggiungimento del sommo bene umano, se posta *sub specie contingentiae*. Anche l’interrogativo e le risposte sulla riconducibilità sono stati suddivisi in relazione alle due modalità conoscitive umane. Questa impostazione del problema ci ha portato a sostenere che l’etica spinoziana, considerata razionalmente, non è riconducibile ad alcuno dei modelli assunti come riferimento; viceversa, per come appare al senso comune, la morale del nostro Autore si è manifestata chiaramente affine all’eudemonismo aristotelico.

Quali ulteriori conclusioni trarre dalle nostre proposte interpretative in riferimento alla convinzione gadameriana che, nell’ambito dell’etica filosofica, solo le vie di Aristotele e di Kant sono in grado di trarci fuori dal dilemma tra generalità della riflessione e concretezza della situazione¹? Anche in questo caso, una suddivisione del problema ci sembra necessaria, essendo in gioco due punti di vista contrastanti: quello della riflessione e quello della situazione, quello dell’universalità astratta e quello della particolarità concreta.

Dal punto di vista della riflessione, la proposta di Gadamer ci sembra insufficiente. Sia Aristotele che Kant presuppongono, per quanto in maniere diverse, la realtà della contingenza e della possibilità per l’uomo di determinare almeno in parte le proprie azioni. La negazione spinoziana della libera volontà umana rappresenta nei confronti di tali presupposti un’alternativa speculativa certamente meritevole di considerazione; questa alternativa è stata trascurata da Gadamer e ciò comporta, a nostro avviso, la preclusione di un confronto produttivo con l’intera etica di Spinoza. Crediamo infatti che la negazione del libero volere umano sia il presupposto più immediatamente rilevante per la determinazione, e quindi per la comprensione, dell’etica spinoziana. Ciò è testimoniato dal fatto che le quattro conseguenze pratiche della confutazione del pregiudizio concernente la volontà, esposte da Spinoza alla fine di *E 2*, rappresentano verosimilmente il compendio più chiaro e completo che Spinoza stesso ci ha fornito della sua morale².

¹ Cfr. *supra*, cap. I, § 1, pp. 9 e s.

² L’ipotesi che le quattro conseguenze costituiscano una sintesi dell’intera filosofia pratica spinoziana sembra essere confermata anche dall’ordine in cui esse vengono presentate, in ordine cioè di valore decrescente: il primo posto spetta alla nostra somma felicità o beatitudine (la conoscenza di Dio); il secondo all’equanimità con la quale dobbiamo affrontare i casi avversi della fortuna; il terzo alla vita sociale e all’amore per il prossimo; il quarto al governo dei cittadini. Come si vede, l’ordine espositivo rispetta la gerarchia del sistema etico spinoziano: gli ultimi due punti trattano delle condizioni sociali e politiche finalizzate a rendere possibile la liberazione dalle passioni descritta nel secondo punto, e quest’ultima costituisce la condizione della felicità, o beatitudine, presentata come principale conseguenza della negazione del libero volere. Sulla gerarchia del sistema etico di Spinoza cfr. MISRAHI, *La possibilité théorique et pratique* cit., pp. 195 e ss.

Per quanto riguarda l'altro aspetto del problema, quello relativo alla situazione, la prospettiva gadameriana ci sembra invece esauriente. Se a detta di Spinoza nella pratica è meglio, anzi è necessario, considerare gli eventi come possibili e agli occhi della comune conoscenza *sub specie contingentiae* l'etica spinoziana presenta un aspetto teleologico per impostazione riconducibile all'eudemonismo aristotelico, allora, nell'elezione da parte di Gadamer delle morali di Aristotele e di Kant quali interlocutori privilegiati, Spinoza non viene trascurato, figurando implicitamente dietro al nome dello stagirita.

Rimane infine la soluzione del dilemma. Gadamer ravvisa nell'etica di Aristotele una mediazione tra generalità della riflessione ed esigenze della situazione, tra *logos* ed *ethos*, che appare viceversa irreperibile nel formalismo kantiano. Noi abbiamo accettato l'argomentazione gadameriana solo relativamente al secondo corno del dilemma; la conclusione del filosofo di Marburgo non può quindi che apparirci parziale. Alla fine del terzo capitolo abbiamo ribadito la necessaria appartenenza dell'uomo ad entrambi gli ambiti conoscitivi, riconoscendo inoltre nella dialettica ragione-immaginazione un elemento costitutivo del discorso morale spinoziano. Tale dialettica sembra escludere proprio quella mediazione tra riflessione e situazione ricercata da Gadamer: nell'alternarsi di conoscenza *sub specie necessitatis* e *sub specie contingentiae* sembra infatti impossibile rinvenire una fondazione teoretica capace di soddisfare le richieste dell'etica filosofica. La prospettiva finale dell'*Etica*, tuttavia, non è la prospettiva della ragione, né dell'immaginazione; è la prospettiva dell'intelletto, e la scienza intuitiva delineata da Spinoza rappresenta proprio un tentativo di superamento dell'universalità astratta della ragione e della particolarità inadeguata dell'immaginazione. Nella possibilità "difficile quanto rara" di raggiungimento della conoscenza adeguata del particolare si racchiude forse la possibile fondazione teoretica di un'altra etica filosofica in grado di «soddisfare l'assolutezza del morale»³.

³ GADAMER, *Sulla possibilità* cit., p. 164.

BIBLIOGRAFIA

1. Letteratura primaria

- B. SPINOZA, *Opera*, hrsg. v. C. Gebhardt, Carl Winters Universität Buchhandlung, Heidelberg s. d. [ma 1925], 4 voll.
- B. DE SPINOZA, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, a cura di E. De Angelis, SE, Milano 1990.
- B. SPINOZA, *Principi della filosofia di Cartesio e Pensieri metafisici*, a cura di M. E. Scribano, Laterza, Roma-Bari 1990.
- B. DE SPINOZA, *Korte Verhandeling/Breve Trattato*, introduzione, edizione, traduzione, commento di F. Mignini, Japadre, L'Aquila-Roma 1986.
- B. SPINOZA, *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, UTET, Torino 2005.
- B. SPINOZA, *Trattato politico*, testo e traduzione a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa 2004^f.
- B. SPINOZA, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974².

2. Lessici e strumenti di lavoro

- GIANCOTTI BOSCHERINI, E., *Lexicon Spinozanum*, Martinus Nijhoff, La Haye 1970.
- RUNES, D. D., (ed. by), *Spinoza Dictionary*, Philosophical Library, New York 1951.

3. Letteratura secondaria

Oltre ai testi direttamente citati, si riportano in bibliografia titoli strettamente legati al tema trattato (o a sezioni specifiche di esso) e monografie che offrono un'interpretazione complessiva del pensiero di Spinoza.

- AA. VV., *Spinoza. Dreihundert Jahre Ewigkeit*, Spinoza-Festschrift 1632-1932, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962².
- AA. VV., *The Philosophy of Spinoza*, "The Monist", 55 (1971).
- AA. VV., *Studies in Spinoza. Critical and Interpretative Essays*, ed. by S. P. Kashap, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1972.
- AA. VV., *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*, Proceedings of the Spinoza Symposium at the International School of Philosophy in the Netherlands (Leusden, September 1973), ed. by J. G. van der Bend, Van Gorcum, Assen 1974.
- AA. VV., *Spinoza. Essays in Interpretation*, ed. by M. Mandelbaum and E. Freeman, Open Court, La Salle (Illinois) 1975.

- AA. VV., *Spinoza's Metaphysics: Essays in Critical Appreciation*, ed. by J. B. Wilbur, Van Gorcum, Assen-Amsterdam 1976.
- AA. VV., *Speculum Spinozanum 1677-1977*, ed. by S. Hessing, Routledge & Kegan Paul, London 1977.
- AA. VV., *Spinoza (1632-1677)*, a cura di E. Giancotti Boscherini, "Giornale critico della filosofia italiana", IV serie, 8 (1977).
- AA. VV., *Spinoza's Philosophy of Man*, Proceedings of The Scandinavian Spinoza Symposium 1977, ed. by J. Wetlesen, Universitetsforlaget, Oslo-Bergen-Tromsø 1978.
- AA. VV., *Actes du Colloque International: Spinoza 1632-1677. Paris, 3-5 mai 1977*, Albin Michel, Paris 1978.
- AA. VV., *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, ed. by M. Grene, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1979.
- AA. VV., *Theoria cum Praxi: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert*, Akten des III Internationalen Leibnizkongresse, Hannover, 12. bis 17. November 1977, II, *Spinoza*, Franz Steiner, Wiesbaden 1981.
- AA. VV., *Spinoza in Soviet Philosophy*, A series of essays selected and translated and with an introduction by G. L. Kline, Hyperion, Westport (Connecticut) 1981^f.
- AA. VV., *Spinoza. His thought and work*, ed. by N. Rotenstreich and N. Schneider, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1983.
- AA. VV., *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Atti del Congresso (Urbino 4-8 ottobre 1982), a cura di E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli 1985.
- AA. VV., *Spinoza. Issues and Directions*, The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference, ed. by E. Curley and P.-F. Moreau, E. J. Brill, Leiden-New York-København-Köln 1990.
- AA. VV., *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Actas del Congreso Internacional: Almagro, 24-26 de octubre, 1990, Edición preparada por A. Dominguez, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Ciudad Real 1992.
- AA. VV., *Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul "Breve Trattato" di Spinoza*, a cura di F. Mignini, Japadre, L'Aquila-Roma 1990.
- AA. VV., *Spinoza by 2000. The Jerusalem Conferences, I, God and Nature: Spinoza's Metaphysics*, Papers presented at the first Jerusalem conference (Ethica I), ed. by Y. Yirmiyahu, E. J. Brill, Leiden-New York-København-Köln 1991.
- AA. VV., *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Atti del Convegno Internazionale (Urbino, 14-17 ottobre, 1998), a cura di D. Bostrenghi, Bibliopolis, Napoli 1992.

- AA. VV., *Spinoza au XX^e siècle*, sous la direction de O. Bloch, PUF, Paris 1993.
- AA. VV., *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus*, hrsg. v. E. Balibar, H. Seidel, M. Walther, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.
- AA. VV., *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. by D. Garrett, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- AA. VV., *Zur Aktualität der Ethik Spinozas. Medizin/Psychiatrie – Ökonomie – Recht – Religion – Spinoza in der Geschichte der philosophischen Ethik*, hrsg. v. K. Hammacher, I. Reimers-Tovote, M. Walther, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000.
- AA. VV., *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza: Vorträge gehalten anlässlich des 6. Internationalen Kongresses der Spinoza-Gesellschaft, vom 5. bis 7. Oktober 2000 an der Universität Zürich*, ed. by M. Senn and M. Walther, Schulthess, Zürich 2001.
- AA. VV., *Spinoza. Critical Assessments, II, The Ethics*, ed. by G. Lloyd, Routledge, London-New York 2001.
- AA. VV., *Spinoza: Metaphysical Themes*, ed. by O. Koistinen, Oxford University Press, New York 2002.
- AA. VV., *Transformation der Metaphysik in die Moderne. Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas*, hrsg. v. M. Czelinski, T. Kisser, R. Schnepf, M. Senn, J. Stenzel, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003.
- ALQUIÉ, F., *Nature et Vérité dans la philosophie de Spinoza*, Centre de Documentation Universitaire, Paris 1971.
- ALQUIÉ, F., *Servitude et Liberté selon Spinoza*, Centre de Documentation Universitaire, Paris 1971.
- ALLISON, H. E., *Benedict de Spinoza: An Introduction*, Yale University Press, New Haven-London 1987.
- APPUHN, C., *Spinoza*, A. Delpeuch, Paris 1927.
- BANFI, A., *Spinoza e il suo tempo*, Vallecchi, Firenze 1969.
- BARTH, H., *Ethische Grundgedanken bei Spinoza, Kant und Fichte*, Akademischer Vortrag gehalten in Basel am 9. Januar 1923, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1923.
- BARTUSCHAT, W., *Baruch de Spinoza*, C. H. Beck, München 1996.

- BARTUSCHAT, W., *Moralität bei Spinoza*, in AA. VV., *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza* cit., pp. 23-45.
- BENNETT, J., *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett, Indianapolis 1984.
- BERNHARD, A., *Spinoza*, in AA. VV., *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*, hrsg. v. G. Kafka, Abt. IV., Band 18, Ernst Reinhardt, München 1922.
- BERNHARD, A., *Spinoza und Psychoanalyse*, "Chronicon Spinozanum", 5 (1927), pp. 96-103.
- BERTRAND, M., *Spinoza et la psychanalyse*, "Studia Spinozana", 8 (1992), pp. 171-190.
- BIASUTTI, F., *La dottrina della scienza in Spinoza*, Pàtron, Bologna 1979.
- BIASUTTI, F., *Prospettive su Spinoza*, Verifiche, Trento 1990.
- BIASUTTI, F., *Aspetti della filosofia pratica spinoziana nella Korte Verhandeling e nell'Ethica*, in AA. VV., *Dio, l'uomo, la libertà* cit., pp. 287-299.
- BIASUTTI, F., «*Bonum*» e «*summum bonum*» nell'Etica di Spinoza, "Verifiche", 23 (1994), pp. 3-15.
- BIDNEY, D., *The Psychology and Ethics of Spinoza*, Yale University Press, New Heaven 1940.
- BITTNER, R., *Spinozas Gedanke, daß Einsicht befreit*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 42 (1994), pp. 963-971.
- BODEI, R., *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1991.
- BORDOLI, R., *Baruch Spinoza: etica e ontologia. Note sulle nozioni di sostanza, di essenza e di esistenza nell'Etica*, Guerini Scientifica, Milano 1996.
- BOVE, L., *Epicurisme et spinozisme: l'étiqne*, "Archives de Philosophie", 57 (1994), pp. 471-484.
- BRANDT, R. B., *Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J. 1959.
- BROAD, C. D., *Five Types of Ethical Theory*, Routledge, London-New York 2000 (ed. orig. Kegan Paul, Trench 1930).
- BRUNNER, C., *Spinoza gegen Kant und die Sache der geistigen Wahrheit*, Schnabel, Berlin 1910.
- BRUNSCHVICG, L., *Spinoza et ses contemporains*, III^e éd., rev. et augm., Félix Alcan, Paris 1923.
- BRUNSCHVICG, L., *Sur l'interpretation du spinozisme*, "Chronicon Spinozanum", 1 (1921), pp. 58-62.
- BRUNSCHVICG, L., *Écrits philosophiques, I, L'humanisme de l'Occident: Descartes, Spinoza, Kant*, PUF, Paris 1951.

- BUBLITZ, M., *Naturalismus und Normativität bei Spinoza. Versuch einer Vermittlung*, Tectum, Marburg 2003.
- CAFFI, E., *Spinoza e il suo tempo*, "Rivista d'Italia", 17 (1914), fascicoli IX e X.
- CAMPANA, G., *Liberazione e salvezza dell'uomo in Spinoza*, Città nuova, Roma 1978.
- CAMPANA, G., *Libertà e salvezza «laica» in Spinoza*, "Per la Filosofia", 2 (1985), pp. 45-51.
- CERIANI, G., *Spinoza*, La Scuola, Brescia 1943.
- CHARTIER, E., (ALAIN), *Spinoza*, ed. rev. et augm., Gallimard, Paris 1986.
- CHARTIER, E., *Valeur morale de la joie d'après Spinoza*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 7 (1899), pp. 759-764.
- CHIEREGHIN, F., *La presenza di Aristotele nella Korte Verhandeling di Spinoza*, in AA. VV., *Dio, l'uomo, la libertà* cit., pp. 443-455.
- CIPRIANI, C., *Spinoza, Libertà!*, Sassari 1914.
- COUCHOUD, P.-L., *Benoit de Spinoza*, Félix Alcan, Paris 1902.
- CREMASCHI, S., *L'automa spirituale. La teoria della mente e delle passioni in Spinoza*, Vita e Pensiero, Milano 1979.
- CRIPPA, R., *Studi sulla coscienza etica e religiosa del Seicento. Le passioni in Spinoza*, Marzorati, Milano 1965.
- CRISTOFOLINI, P., *Spinoza edonista*, ETS, Pisa 2002.
- CURLEY, E. M., *Spinoza's Moral Philosophy*, in AA. VV., *Spinoza. A Collection of Critical Essays* cit., pp. 354-376.
- DAMASIO, A., *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, tr. it. di I. Blum, Adelphi, Milano 2003 (ed. orig. *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, Heinemann, London 2003).
- DE DIJN, H., *The Possibility of an Ethic in a Deterministic System like Spinoza's*, in AA.VV., *Spinoza's Philosophy of Man* cit., pp. 27-35.
- DE DIJN, H., *The Compatibility of Determinism and Moral Attitudes*, in AA. VV., *Spinoza nel 350° anniversario della nascita* cit., pp. 205-219.
- DE DIJN, H., *Spinoza's Ethics: From the Sorrow of Reason to Freedom and Beyond*, in AA. VV., *La ética de Spinoza* cit., pp. 493-503.
- DE DIJN, H., *Naturalism, freedom and ethics in Spinoza*, "Studia Leibnitiana", 22 (1990), pp. 138-150.
- DE DIJN, H., *Metaphysics as Ethics*, in AA. VV., *Spinoza by 2000* cit., pp. 119-131.
- DE FLAVIIS, G., *Kant e Spinoza*, Sansoni, Firenze 1986.
- DELAHUNTY, R. J., *Spinoza*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston-Melbourne-Henley 1985.

- DELBOS, V., *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, Georg Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1988 (ed. orig. Félix Alcan, Paris 1893).
- DELBOS, V., *Le Spinozisme*, Cours professé à la Sorbonne en 1912-13, J. Vrin, Paris 1964⁴.
- DELEUZE, G., *Spinoza. Filosofia pratica*, tr. it. di Marco Senaldi, Guerini e Associati, Milano 1998² (ed. orig. *Spinoza. Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1981).
- DELEUZE, G., *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999 (ed. orig. *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968).
- DEREGIBUS, A., *La filosofia etico-politica di Spinoza*, Giappichelli, Torino 1963.
- DI VONA, P., *Baruch Spinoza*, in AA. VV., *Storia della filosofia*, diretta da M. Del Pra cit., vol. VII, parte III, cap. XXV, pp. 559-593.
- DI VONA, P., *Baruch Spinoza*, La nuova Italia, Firenze 1975.
- DOMINGUEZ, A., *Die Ethik Spinozas - zwischen Aristoteles und Kant*, in AA. VV., *Zur Aktualität der Ethik Spinozas* cit., pp. 453-478.
- DONAGAN, A., *Spinoza*, The University of Chicago Press, Chicago 1988.
- DRAGO, P. C., *Il problema del valore etico dello spinozismo*, "Il Saggiatore: Rivista trimestrale di cultura filosofica e pedagogica", 1 (1930), pp. 215-224.
- DUFF, R. A., *Spinoza's political and ethical philosophy*, J. Maclehose and Sons, Glasgow 1903.
- DUNIN BORKOWSKI, S. VON, *Spinoza*, 4 voll., Aschendorf, Münster i. W. 1933-1936.
- EISENBERG, P. D., *Is Spinoza an ethical naturalist?*, in AA. VV., *Speculum Spinozanum 1677-1977* cit., pp. 145-164.
- ERHARDT, F., *Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik*, O. R. Reisland, Leipzig 1908.
- ERHARDT, F., *Die Weltanschauung Spinozas*, Strecker und Schröder, Stuttgart 1928.
- FAGGIOTTO, P., *Il problema della metafisica nel pensiero moderno*, I, *Bacone, Galilei, Cartesio, Hobbes, Spinoza, Locke*, CEDAM, Padova 1969.
- FERRARI, G. M., *L'etica di B. Spinoza*, Pierro e Veraldi, Napoli 1902.
- FISCHER-HARRIENHAUSEN, H., *Kant und Spinoza*, amBEATion/Randlage, Wittemberg 2004.
- FEIBLEMAN, J. K., *Was Spinoza a nominalist?*, "The Philosophical Review", 60 (1951), pp. 386-389.
- FLØISTAD, G., *Reality or perfection*, in AA. VV., *Speculum Spinozanum 1677-1977* cit., pp. 165-169.

- FREUDENTHAL, J., *Spinoza: Leben und Lehre*, hrsg. v. C. Gebhardt, Carl Winter, Heidelberg 1927.
- FRANKENA, W. K., *On Saying the Ethical Thing*, "Proceedings and Addenda of the American Philosophical Association", 39 (1966), pp. 21-42.
- FRANKENA, W. K., *Spinoza's "New Morality": Notes on Book IV*, in AA. VV., *Spinoza. Essays in Interpretation* cit., pp. 85-100.
- FRANKENA, W. K., *Spinoza on the Knowledge of Good and Evil*, "Philosophia (Philosophical Quarterly of Israel)", 7 (1977), pp. 15-44.
- FRIEDMAN, J. I., *Spinoza's Denial of Free Will in Man and God*, in AA.VV., *Spinoza's Philosophy of Man*, cit., pp. 51-84.
- GABAHRT, M., *Spinoza, Nagel and the View From Nowhere*, "The Southern Journal of Philosophy", 32 (1994), pp. 161-178.
- GABAUDE, J.-M., *Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz*, II, *Philosophie compréhensive de la nécessité libératrice*, Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse 1972.
- GALLICET CALVETTI, C., *Spinoza: i presupposti teoretici dell'irenismo etico*, Vita e Pensiero, Milano 1968.
- GARRETT, D., *Spinoza's ethical theory*, in AA. VV., *The Cambridge Companion to Spinoza* cit., pp. 269-314.
- GEBHARDT, C., *Spinoza*, Reclam, Leipzig 1932.
- GIANCOTTI, E., *L'Olanda di Spinoza*, in AA. VV., *Storia della filosofia*, a cura di N. Merker, II, *L'epoca della borghesia*, Editori Riuniti, Roma 1982, pp. 142-156.
- GIANCOTTI, E., *Baruch Spinoza 1632-1677. La ragione, la libertà, l'idea di Dio e del mondo nell'epoca della borghesia e delle nuove scienze*, Editori Riuniti, Roma 1985.
- GIANCOTTI, E., *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 1995.
- GIANCOTTI, E., *Necessità e libertà. Riflessioni sui testi spinoziani*, in GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza* cit., pp. 57-80.
- GIANCOTTI, E., *L'uomo come parte della natura*, in GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza* cit., pp. 121-133.
- GIULIETTI, G., *Spinoza. La sua vita, il suo pensiero*, Canova, Treviso 1974.
- GUÉROULT, M., *Spinoza*, Aubier-Montaigne, Paris 1971, 1974, 2 voll.
- GUZZO, A., *Il pensiero di Spinoza*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1964².

- HAMBLIN-SMITH, M., *Spinoza's anticipation of recent psychological developementes*, "The British Journal of Medical Psychology", 5 (1925), pp. 258-277.
- HALLETT, H. F., *Benedict de Spinoza. The Elements of his Philosophy*, The Athlon Press University of London, London 1957.
- HAMPSHIRE, S., *Spinoza*, Faber and Faber, London 1956.
- HAMPSHIRE, S., *Two Theories of Morality*, Oxford University Press, Oxford 1977.
- HARRIS, E. E., *Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973.
- HASEROT, F. S., *Spinoza and the status of universals*, "The Philosophical Review", 59 (1950), pp. 469-492.
- HECKER, K., *Das praktische Interesse der großen Systeme (am Beispiel Spinozas)*, in AA. VV., *Theoria cum praxi cit.*, pp. 156-169.
- HEINEKAMP, A., *Metaethik und Moral bei Spinoza*, in AA. VV., *Theoria cum praxi cit.*, pp. 62-92.
- HUBBELING, H. G., *Spinoza*, Karl Alber, Freiburg-München 1978.
- IRRLITZ, G., *Spinoza. Die Ethik in der „Ethik“*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 30 (1982), pp. 222-233.
- JARRETT, C., *Spinoza on the Relativity of Good and Evil*, in AA. VV., *Spinoza: Metaphysical Themes cit.*, pp. 159-181.
- JOACHIM, H. H., *A Study of the Ethics of Spinoza (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata)*, Clarendon Press, Oxford 1901.
- JUVALTA, E., *Osservazioni sulle dottrine morali di Spinoza*, "Rivista di Filosofia", 20 (1929), pp. 297-328.
- KAIM, J. R., *Die Philosophie Spinozas*, Rösl & Cie., München 1921.
- KASHAP, S. P., *Spinoza and Moral Freedom*, State University of New York Press, Albany 1987.
- KLAAR, A., *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre*, Ullstein, Berlin 1926.
- KLEVER, W., *Éthique spinoziste comme physique de l'homme*, in AA. VV., *La ética de Spinoza cit.*, pp. 29-36.
- LABRIOLA, A., *Scritti e appunti su Zeller e su Spinoza (1862-1868)*, a cura di L. Dal Pane, Feltrinelli, Milano 1959.
- LANDUCCI, S., *L'etica e la metaetica di Spinoza*, "Rivista di Filosofia", 92 (2001), pp. 387-409.
- LITMAN, A., *A Man's Value and Destiny. Moral Atheism in Spinoza*, "American Scholar", 4 (1935), pp. 77-85.

- LLOYD, G., *Spinoza and the Ethics*, Routledge, London-New York 1996.
- LO GIUDICE, F., *Il problema morale nella filosofia di Cartesio, Spinoza e Croce*, MIT, Cosenza 1970.
- LÖWITZ, K., *Spinoza. Deus sive natura*, ed. it. a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 1999 (ed. orig. *Spinoza. Deus sive natura*, in K. LÖWITZ, *Sämtliche Schriften*, IX, *Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit - G. B. Vico - Paul Valéry -*, J. B. Metzler, Stuttgart 1986).
- MARTINETTI, P., *Spinoza*, a cura di F. Alessio, Bibliopolis, Napoli 1987.
- MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, PUF, Paris 1970.
- MATHERON, A., *Les fondements d'une éthique de la similitude (Éthique IV, propositions 29-31 et corollaire)*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 99 (1994), pp. 475-491.
- MC KEON, R., *The Philosophy of Spinoza: The Unity of His Thought*, Ox Bow Press, Woodbridge 1987 (ed. orig. Longsman, Green & Co., New York 1928).
- MC SHEA, R. J., *Spinoza in the history of ethical theory*, in AA. VV., *Spinoza (1632-1677)* cit., pp. 427-435.
- MC SHEA, R. J., *Spinoza's human nature ethical theory*, in AA. VV., *Spinoza nel 350° anniversario* cit., pp. 281-290;
- MC SHEA, R. J., *Spinoza's human nature ethic*, in AA. VV., *Freiheit und Notwendigkeit* cit., pp. 63-69.
- MESSERI, M., *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Il Saggiatore, Milano 1990.
- MIGNINI, F., *Commento*, in SPINOZA, *Korte Verhandeling* cit., pp. 367-864.
- MIGNINI, F., *L'intendere è un puro patire (KV II, 15, 5). Passività e attività della conoscenza in Spinoza*, "La Cultura", 25 (1987), pp. 120-151.
- MIGNINI, F., *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2002⁹.
- MIGNINI, F., *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2002.
- MISRAHI, R., *Signification d'un tricentenaire*, "Revue philosophique", 167 (1977), pp. 147-153.
- MISRAHI, R., *La possibilité théorique et pratique de l'éthique dans le système de Spinoza*, in AA. VV., *Actes du Colloque International: Spinoza 1632-1677* cit., pp. 189-202.
- MISRAHI, R., *Le désir, la réflexion et l'être dans le système de l'Éthique. Réflexions sur une appréhension existentielle du spinozisme aujourd'hui*, in AA. VV., *Spinoza au XX^e siècle* cit., pp. 129-142.
- MOLINU, N. C., *Lecture spinoziane. Spinoza nel contesto del pensiero occidentale*, Carocci, Roma 2003.

- MOLTHAN, A., *Über das normative und deskriptive Element in der Ethik Spinozas*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen, Robert Noske, Berna-Leipzig 1917.
- MOREAU, P.-F., *Spinoza*, Éditions de Seuil, Paris 1975.
- MORETTI-COSTANZO, T., *Spinoza*, Armando, Roma 2000.
- MORRISON, J. C., *The Ethics of Spinoza's Ethics*, "The Modern Schoolman", 63 (1985-1986), pp. 173-191.
- MUGNIER-POLLET, L., *Esquisse d'une axiologie de Spinoza*, "Les Études Philosophiques", (1972), n. 3, pp. 385-397.
- NAULIN, P., *La connaissance du bien et du mal selon Spinoza*, "Les Études Philosophiques", (1969), n. 3, pp. 359-369 e (1970), n. 1, pp. 13-24.
- NEGRI, A., *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 1998.
- NEWMAN, J., *Some Tensions in Spinoza's Ethical Theory*, "Indian Philosophical Quarterly", 7 (1980), pp. 357-374.
- PARKINSON, G. H. R., *Editor's Introduction*, in SPINOZA, *Ethics*, ed. and trans. by G. H. R. Parkinson, Oxford University Press, New York 2000, pp. 5-50.
- PULCINI, C., *L'etica di Spinoza. Studio critico, gnoseologico, storico*, Formiggini, Genova 1914.
- RAVÀ, A., *Studi su Spinoza e Fichte*, a cura di E. Opocher, Giuffrè, Milano 1958.
- RAVERA, M., *Invito al pensiero di Spinoza*, Mursia, Milano 1987.
- RAVVEN, H. M., *Notes on Spinoza's Critique of Aristotle's Ethics: From Teleology to Process Theory*, "Philosophy and Theology", 4 (1989), pp. 3-32.
- RAVVEN, H. M., *Spinoza's Materialist Ethics. The Education of Desire*, "International Studies in Philosophy", 22 (1990), pp. 59-78.
- RENSI, G., *Spinoza*, Formiggini, Roma 1929.
- RENSI, G., *Spinoza*, Bocca, Milano 1942.
- RESTA, R., *L'etica sub specie aeterni*, "Rivista di Filosofia", 9 (1917), pp. 326-347.
- ROBINSON, L., *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Meiner, Leipzig 1928.
- ROTENSTREICH, N., *Conatus and Amor Dei. The Total and Partial Norm*, "Revue Internationale de Philosophie", 31 (1977), pp. 117-134.
- ROHATYN, R., *Spinoza's Emotivism*, in AA. VV., *Spinoza's Metaphysics: Essays in Critical Appreciation* cit., pp. 29-35.
- ROTH, L., *Spinoza*, Hyperion Press, Westport 1979 (ed. orig. Georg Allen & Unwin Ltd., London 1954).

- ROUSSET, B., *La perspective finale de "L'Éthique" et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, J. Vrin, Paris 1968.
- RUTHERFORD, D., *Salvation as a State of Mind: The Place of Acquiescentia in Spinoza's Ethics*, "British Journal for the History of Philosophy", 7 (1999), pp. 447-473.
- SAID, J., *Morale et éthique chez Spinoza*, Publications de la Faculté des Sciences Humaines, Université de Tunis I, Tunis 1990.
- SALAS ORTUETA, J. DE, *Ethics and politics in Spinoza and Leibniz*, "Studia Spinozana", 6 (1990), pp. 210-217.
- SALMERI, G., *Doppia verità, doppio errore. La questione dell'uomo nell'Etica di Spinoza*, Studium, Roma 1993.
- SANTAYANA, G., *The Ethical Doctrine of Spinoza*, "The Harvard Monthly", 2 (1886), pp. 144-152.
- SAW, R. L., *Personal Identity in Spinoza*, "Inquiry", 12 (1969), pp. 1-14.
- SCHEWE, M., *Rationalität contra Finalität. Spinozas Anthropomorphismuskritik als Element seiner Methodenlehre*, P. Lang, Frankfurt a. M.-Bern-New York-Paris 1987.
- SCHIPPER, L., *Spinoza's ethics. The view from within*, P. Lang, New York 1993.
- SCHNEPF, R., *Variationen der Frage nach dem Guten: Metaethische Überlegungen bei Aristoteles, Spinoza und Kant*, in AA. VV., *Zur Aktualität der Ethik Spinozas cit.*, pp. 421-452.
- SCRUTON, R., *Spinoza*, Oxford University Press, Oxford-New York 1986.
- SEHRING, L., *Spinoza. Sein Leben und seine Philosophie*, Seemann, Berlin-Leipzig 1908.
- SEMERARI, G., *Spinoza*, Marzorati, Milano 1967.
- SÉVÉRAC, P., *Convenire avec soi, convenir avec autrui: éthique stoïcienne et éthique spinoziste*, "Studia Spinozana", 12 (1996), pp. 105-119.
- SIGWART, H. C. W., *Der Spinozismus, historisch und philosophisch erläutert, mit Beziehung auf ältere und neuere Ansichten*, Scientia Verlag, Aalen 1974 (ed. orig. C. F. Osiander, Tübingen 1839).
- SIENA, R., *Sull'antropologia e l'etica di Spinoza*, "Sapienza", 39 (1986), pp. 337-343.
- SINI, C., *Archivio Spinoza. La verità e la vita*, Ghibli, Milano 2005.
- STEINBERG, D., *Spinoza's Ethical Doctrine and the Unity of Human Nature*, "Journal of the History of Philosophy", 22 (1984), pp. 303-324.
- STRAWSON, P. F., *Liberty and Necessity*, in AA. VV., *Spinoza. His thought and work cit.*, pp. 120-129.
- TEKMINE, P., *Le modèle de l'homme libre*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 99 (1994), pp. 437-448.

- TOSEL, A., *L'etica ontologica di Spinoza*, intervista del 9/12/1988 rilasciata a Parigi, <<http://www.emsf.rai.it/interviste/interviste.asp?d=469>>.
- VOLFSON, S. Y., *Spinoza's Ethical World-view*, AA. VV., *Spinoza in Soviet Philosophy* cit., pp. 131-148.
- WALTHER, M., *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, F. Meiner, Hamburg 1971.
- WETLESEN, J., *Normative Reasoning in Spinoza; Two Interpretations*, in AA. VV., *Spinoza on Knowing, Being and Freedom* cit., pp. 162-171.
- WETLESEN, J., *The Sage and the Way: Spinoza's Ethics of Freedom*, Van Gorcum, Assen 1979.
- WIENPHAL, P., *The Radical Spinoza*, New York University Press, New York 1979.
- WOLFF, H. M., *Spinozas Ethik. Eine kritische Einführung*, Lehnen Verlag, München 1958.
- WOLFSON, H. A., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding The Latent Process of His Reasoning*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusset)-London 1934.
- WORMS, R., *La morale de Spinoza. Examen de ses principes et de l'influence qu'elle a exercée dans le temps moderns*, Hachette, Paris 1892.
- YAKIRA, E., *Contrainte, Nécessité, Choix. La Métaphysique de la Liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Éditions du Grand Midi, Zurich 1989.
- ZAC, S., *La morale de Spinoza*, PUF, Paris 1959.

4. Altri testi citati

- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. it. di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000.
- ARISTOTELE, *Politica*, tr. it. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2000⁵.
- ARISTOTELE, *Retorica e Poetica*, a cura di M. Zanatta, UTET, Torino 2004.
- AUBENQUE, P., *Die Kohärenz der aristotelischen Eudaimonia-Lehre*, in AA. VV., *Die Frage nach dem Glück*, hrsg. v. G. Bien, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, pp. 45-57.
- BERTI, E., *Filosofia pratica*, Guida, Napoli 2004.
- CARUSO, P., *La morale è una favola*, Marsilio, Venezia 2004.
- DA RE, A., *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Dehoniane, Bologna 1986.
- DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, in R. DESCARTES, *Œuvres*, publiées par C. Adam et P. Tannery, VII, Léopold Cerf, Paris 1904.
- DESCARTES, R., *Principia philosophiæ*, in DESCARTES, *Œuvres* cit., VIII.
- DI FRANCESCO, M., *L'io e i suoi sé*, Raffaello Cortina, Milano 1998.

- FERRY, L., VINCENT, J.-D., *Che cos'è l'uomo? Sui fondamenti della Biologia e della Filosofia*, tr. it. di P. Pagliano, Garzanti, Milano 2002, (ed. orig. *Qu'est-ce que l'homme?*, Odile Jacob, Paris 2000).
- FIRTH, R., *Ethical Absolutism and the Ideal Observer*, "Philosophy and Phenomenological Research", 12 (1952), pp.317-345.
- GADAMER, H.-G., *Sulla possibilità di un'etica filosofica*, in H.-G. GADAMER, *Ermeneutica e metodica universale*, nota e cura di U. Margiotta, Marietti, Torino 1975 (tit. orig. *Kleine Schriften, 1: Philosophie. Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1967), pp. 145-164.
- JUVALTA, E., *Per uno studio dei conflitti morali*, "Rivista di Filosofia", 18 (1937), pp. 137-157.
- KANT, I., *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, con una intr. di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1981.
- KANT, I., *Logica*, tr. it. di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 1984.
- KANT, I., *Critica della ragion pratica*, tr. di F. Capra, intr. di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2001³.
- KANT, I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. e intr. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2003³.
- KANT, I., *La metafisica dei costumi*, tr. e note a cura di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 2004.
- MICRAELIUS, J., *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, Jeremiae Mamphrasii, Stetini 1662².
- MORI, M., *Libertà, necessità, determinismo*, Il Mulino, Bologna 2001.
- PEPPER, S. C., *The Sources of Value*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1958.
- PERRY, R. B., *Realms of Value*, Harvard University Press, Cambridge 1954.
- RIONDATO, E., *Ricerche di filosofia morale, I, Elementi metodologici e storici*, Liviana, Padova 1974.
- SUAREZ, F., *Disputationes metaphysicæ*, Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Paris 1866, Georg Olms, Hildesheim 1965.
- TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, 3 voll., Marietti, Torino 1967.
- WESTERMARCK, E., *Ethical Relativity*, Harcourt, Brace & Company, New York 1932.