

Università degli Studi di Firenze

Facoltà di Lettere e Filosofia

Corso di Laurea in Filosofia

Tesi in Filosofia Morale

**L'ETICA DI SPINOZA FRA
ESSERE E DOVER-ESSERE**

Relatore: Prof. Sergio Landucci

Candidato: Riccardo Ridi

Anno Accademico 1990-91



Baruch Spinoza

*Bruma de oro, el Occidente alumbra
La ventana. El asiduo manuscrito
Aguarda, ya cargado de infinito.
Alguien construye a Dios en la penumbra.
Un hombre engendra a Dios. Es un judío
De tristes ojos y de piel cetrina;
Lo lleva el tiempo como lleva el río
Una hoja en el agua que declina.
No importa. El hechicero insiste y labra
A Dios con geometría delicada;
Desde su enfermedad, desde su nada,
Sigue erigiendo a Dios con la palabra.
El más pródigo amor le fue otorgado,
El amor que no espera ser amado.*

Jorge Luis Borges

INDICE

INTRODUZIONE	4
CAPITOLO I : GENEALOGIA DELLA MORALE	11
CAPITOLO II : MORALE IMMAGINATIVA E MORALE RAZIONALE	42
- La <i>charitas</i> (E).....	47
- Diffusione della morale immaginativa (B).....	60
- Valore della morale immaginativa (C-D).....	89
- Dall' <i>exemplar</i> alla <i>charitas</i> (A).....	102
CAPITOLO III : AL DI LÀ DEL BENE E DEL MALE	105
CONCLUSIONE	135
* * *	
APPENDICE : LA METAETICA DI SPINOZA	145
- Combinatoria di metaetiche.....	146
- Spinoza commette la fallacia naturalistica?.....	160
- Conclusione.....	168
* * *	
BIBLIOGRAFIA	178
- Abbreviazioni per le opere di Spinoza citate.....	206

INTRODUZIONE

Si tratterà in questo lavoro della *morale* di Baruch Spinoza, anche se a tratti potrà sembrare che il principale oggetto del discorso siano piuttosto le sue *morali*; ma chi ci dice che davvero di *morali* -al plurale- si possa parlare? Spinoza non si è forse proposto con le proprie opere -non a caso coronate da un'*Ethica*- di illustrare il miglior modo di vivere per un uomo, cioè la morale vera, valida, autentica? E tale vita migliore non consiste forse nel ricercare il proprio utile nel modo più efficace possibile, ovvero nell'essere più potenti, ovvero più razionali, nell'essere causa adeguata delle proprie azioni e pensieri, nell'essere autonomi, autodiretti? E non si contrappone forse tale condotta di vita a quella di chi, schiavo delle superstizioni, dell'immaginazione, delle passioni, non riesce a perseguire il proprio utile, ma viene piuttosto sballottato qua e là da forze esterne, che lo costringono ad agire e pensare in modo dipendente, eterodiretto? E se anche la vita "immaginativa" non fosse proprio contrapposta frontalmente a quella "razionale", ma ne costituisse una premessa, un gradino introduttivo nel cammino verso la salvezza, non resterebbe comunque vero che solo la vita razionale si configura come la vita migliore, e quindi come l'unico oggetto dell'unica morale spinoziana?

È certo questa l'interpretazione più immediata, ma non necessariamente la più esatta. Ci proponiamo infatti di dimostrare come, mantenendo questo quadro concettuale, eccessivamente semplificante, per non dire semplicistico, si incontrino notevoli difficoltà nella comprensione della filosofia di Spinoza, che risulterebbe in più punti contraddittoria. Tali difficoltà e contraddizioni svanirebbero invece se assumessimo un'ipotesi interpretativa più articolata, che mostrasse l'esistenza di un'unica, coerente,

teoria spinoziana su cosa siano le morali professate dagli uomini, su come esse si generino nelle loro menti, su come la loro esistenza sia connaturata alla finitezza umana o almeno a certi stadi, a certe situazioni, di tale finitezza, e su come infine sia possibile, sia pure raramente, superare tali situazioni, raggiungendo un livello dove la normatività, il dover-essere, la morale, non hanno più alcuno spazio.

Tale teoria costituirebbe sì un unico, coerente meccanismo (e quindi avrebbe senso parlare della *morale* -al singolare- di Spinoza), ma al suo interno troverebbero il loro posto, la loro spiegazione, le varie norme morali professate dagli uomini che hanno raggiunto differenti stadi cognitivi (e quindi, in un certo senso, si potrebbe forse parlare delle *morali* -al plurale- di Spinoza, purchè si avesse l'accortezza di intenderle più propriamente come "atteggiamenti morali" umani da lui descritti e non già come differenti norme da Spinoza stesso professate o professabili in differenti situazioni, in una sorta di relativismo etico *naïve*).

Secondo la nostra ipotesi interpretativa, c'è solo essere nell'universo di Spinoza: il dover-essere è il modo in cui l'uomo è quasi sempre costretto dalla propria connaturata finitezza a cogliere, più o meno adeguatamente, una certa parte di questo essere. Ma a questa "condanna" si può sfuggire: non a tutte le situazioni umane di finitezza è riservato lo stesso destino: esiste una condizione umana che è indicata normativamente come un modello ideale cui tendere, ma che, una volta effettivamente raggiunta, rivela ai suoi rari detentori come nessuno stato, nessuna situazione (inclusa essa stessa) sia normativamente superiore o inferiore alle altre.

Spinoza con la sua *Ethica* ci sprona, normativamente, a raggiungere uno stadio di maggiore perfezione ontologica che, se raggiunto, rivela sè stesso come privo di qualsiasi perfezione etica: l'assenza di morale è

l'orizzonte ultimo della morale stessa.

Nostro compito sarà dimostrare come l'ipotesi sopra delineata, oltre che "conveniente", sia coerente con la lettera e con lo spirito del testo spinoziano. Adesso, sulla scorta della ben nota tripartizione spinoziana dei generi di conoscenza in: *imaginatio* (d'ora in poi: **C.I**), *ratio* (d'ora in poi: **C.II**), e *scientia intuitiva* (d'ora in poi: **C.III**), supporremo, come ipotesi di lavoro da verificare in corso d'opera, che a ciascuno di tali livelli conoscitivi corrisponda una norma, o un sistema di norme, che indichi a ciascuno di noi, in conformità al genere di conoscenza di cui disponiamo, cosa sia bene perseguire, cosa costituisca per noi un valore. Saremmo quindi di fronte a tre etiche o meglio a tre atteggiamenti etici (rispettivamente **E.I**, **E.II** ed **E.III**).

In realtà parlare di un unico "atteggiamento etico immaginativo" (E.I) corrispondente al primo genere di conoscenza (C.I) appare, se non inesatto, almeno troppo generico, e necessita di una ulteriore determinazione. Occorre notare *in primis* come Spinoza chiaramente affermi che i giudizi sulla bontà delle cose formulati da chi giace schiavo dell'immaginazione dipendano da -e quindi varino con- la costituzione fisica (e mentale, stante il parallelismo) di ciascun soggetto giudicante.¹ Se a questo si aggiunge che gli uomini differiscono fra loro proprio in quanto preda di passioni e quindi di conoscenze inadeguate,² si può dedurre che esistono innumerevoli "moralì immaginative".³ *In secundis*, quand'anche volessimo, per comodità, comprendere tutte queste morali in un unico termine,

¹ Cfr. Eth, I, App. (G, II, 82.36-83.1) (trad. ital. p. 99).

² Cfr. Eth, IV, 33.

³ Forse addirittura una diversa per ogni uomo (preda delle passioni) che esiste, così come accade per il *conatus* e per gli affetti; cfr. Eth, III, 7; Eth, III, 57 e relativa Dim. e Cor.

bisognerebbe tuttavia distinguerne almeno una, che gode di uno *status* tutto particolare.¹ Di essa non si fa quasi menzione nell'*Ethica*, ma d'altra parte nemmeno vi è nulla in tale testo che ne impedisca l'esistenza. Si tratta di una norma unica (all'analisi del cui contenuto è dedicata la sezione E del capitolo II) che i profeti hanno insegnato, ciascuno con mezzi ed in forme diverse, nelle Scritture, e di cui Spinoza tratta diffusamente nel *Tractatus theologico-politicus*. Tale norma che, costituendo un sicuro criterio per l'attribuzione del valore, può configurarsi come una vera e propria morale *in nuce*, va considerata a parte perchè, diversamente dalle altre, non viene criticata come un pregiudizio immaginativo, bensì se ne rintraccia un certo qual ambito di validità. Crediamo dunque che tutto ciò autorizzi a distinguere, all'interno del vasto insieme delle norme morali basate sull'immaginazione (considerate in blocco nell'appendice della prima parte dell'*Ethica*²) quella particolare norma che Spinoza individua come "precipitato" delle Scritture, indubitabilmente fondata anch'essa sull'immaginazione ma -in un certo senso- valida, e che costituisce uno dei temi centrali del *Tractatus theologico-politicus*.

Chiameremo E.0₍₁₎ un elemento dato del detto insieme, E.0₍₂₎ un altro, e così via. Chiameremo E.0 l'insieme nel suo complesso e E.0_(n) un suo qualsiasi elemento generico non specificato. Chiameremo invece E.I l'atteggiamento morale umano illustrato nel *Tractatus theologico-politicus*, tralasciando, almeno per ora, il problema dell'esatto rapporto fra E.0, E.0_(n) e E.I. Manterremo invece invariata la notazione data per quanto riguarda la condotta di vita additata all'uomo dalla propria ragione attraverso

¹ Cfr. McRae [1955].

² Cfr. Eth, I, App. (G, II, 78.1-12; 81.25-82.2; 82.32-83.10) (trad. ital. p. 87; 95-97; 99).

l'exemplar della natura umana introdotto all'inizio della quarta parte dell'*Ethica* (E.II) e il peculiare atteggiamento morale proprio di chi raggiunge il più alto grado di conoscenza (E.III), che compare invece nella quinta parte dell'*Ethica*.

La prima impressione che si ha, leggendo l'*Ethica*, è che Spinoza cerchi di fondare E.II sul terreno delle proprie teorie metafisiche ed antropologiche, presentandola come l'unica norma morale "vera" (o almeno "valida"¹), che invece E.I venga presentata come una superstizione causata dall'inadeguatezza della conoscenza, e che infine E.III costituisca una sorta di estensione di E.II mutuantene il valore fondamentale (cioè la conoscenza adeguata). È chiaro che accettare un simile interpretazione corrisponderebbe a sostenere che Spinoza assuma la conoscenza adeguata come unico valore etico e tratti di E.I da un punto di vista esclusivamente antropologico, in sede di spiegazione "psicologica" della genesi di dottrine diverse dalla propria.

Quattro sono le principali contraddizioni a cui il sistema di Spinoza andrebbe incontro accettando tale interpretazione:

I: Spinoza per un verso distrugge ogni morale, ogni dover-essere, mostrando come tutto sia fattuale ed ogni etica illusoria, e per un altro propone l'uomo razionale come modello cui tendere, nel contesto di un discorso indiscutibilmente normativo.

II: L'immaginazione è la principale causa dei nostri errori, ed è generalmente sintomo di debolezza, impotenza, imperfezione;² eppure i

¹ Cfr. Scarpelli [1971], p. vii-xv.

² Generalmente, ma non sempre, nè tantomeno necessariamente: "Atque hic, ut, quid sit error, indicare incipiam, notetis velim, Mentis imaginationes in se spectatas, nihil erroris continere, sive Mentem ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum, quatenus consideratur,

profeti, con la sola forza dell'immaginazione, conoscono e diffondono un certo comando divino, l'obbedienza al quale garantisce la salvezza.

III: Spinoza in certi brani parla della conoscenza vera del bene e del male, ed in altri invece afferma che non è possibile raggiungere una conoscenza adeguata del male.

IV: La legge divina che costituisce l'autentica morale viene considerata nel *Tractatus theologico-politicus* a volte come una descrizione fattuale e a volte come una prescrizione normativa.

Esistono inoltre due ipotesi che, se risultassero valide, metterebbero in crisi l'interpretazione dell'unicità della morale valida:

1: E.I può avere un proprio ambito di validità, non riducendosi a mera superstizione.¹

2: E.III, pur fondandosi su quella C.III che costituisce un ampliamento di C.II, non può essere considerata a sua volta un semplice ampliamento di E.II, poichè in effetti non costituisce più una morale *tout court*. Ciò perchè dal punto di vista di C.III non esiste più normatività, ma solo fattualità, e quindi non si può più propriamente parlare di nessun tipo di etica.²

Nelle pagine seguenti, lasciando sullo sfondo le quattro presunte contraddizioni (**I-IV**) e tentando di dimostrare la validità delle due ipotesi (**1-2**), daremo un disegno generale dei vari atteggiamenti morali possibili

carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat. Nam si Mens, dum res non existentes, ut sibi praesentes, imaginatur, simul sciret, res illas revera non existere, hanc sane imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio tribueret; praesertim si haec imaginandi facultas a sola sua natura penderet, hoc est (per Defin. 7. p. I), si haec Mentis imaginandi facultas libera esset." Eth, II, 17, Sc. Cfr. anche Appuhn [1926].

¹ Cfr. Juvalta [1945] e Gallicet Calveti [1968].

² Per un'interpretazione pressochè opposta cfr. Cristofolini [1987], p. 171-191.

nell'universo spinoziano e dei loro reciproci nessi, scoprendo infine che si può ancora parlare di unità della morale spinoziana, ma in un senso più ampio, che lasci spazio a profonde distinzioni interne, alla luce delle quali si dissolveranno le quattro presunte "contraddizioni". Anticipiamo qui soltanto che E.I, E.II e E.III riflettono tutte un'unica antropologia, di cui però E.I coglie solo le conseguenze pratiche, mentre E.II e E.III ne colgono l'essenza, vista però ora normativamente ed ora descrittivamente.

CAPITOLO I

GENEALOGIA DELLA MORALE

Uno dei più classici problemi che si ergono innanzi ad ogni lettura spinoziana è quello di come nel ferreo universo del nostro filosofo, dove tutto è realtà, essere, determinazione, possa sorgere quel dover-essere che è condizione indispensabile perchè si possa sensatamente parlare di un'etica nell'accezione tradizionale del termine. Vi è indubbiamente nel sistema di Spinoza una duplice tensione, affiorante soprattutto nell'*Ethica*, che da una parte insiste sulla riduzione di ogni dimensione "ideale" alla mera fattualità, denunciando come pregiudizi tutte le opinioni contrarie, e dall'altra propone un cammino verso la salvezza, dalla forma e dal contenuto prettamente morali.

Tale "latente schizofrenia intellettuale",¹ implicita e dissimulata nei testi, diventa esplicita ed imbarazzante ogni volta che una nuova interpretazione tenta di fornire un coerente piano generale dell'intero sistema spinoziano, sia pure affrontato solo da una particolare prospettiva.

La tentazione ricorrente è spesso stata quella di vanificare la bipolarità schiacciando un polo sull'altro, cioè assumendo una delle due tensioni come l'unica autentica e vanificando l'altra. Assai più arduo, se non impossibile, è tentare di conciliare i due momenti non con vaghe e fumose formule -altra tentazione ricorrente- ma smontando e rimontando il meccanismo originale, mostrando il punto di innesto dei due ingranaggi che costituiscono nel loro insieme una sola macchina: il sistema di Spinoza. Come un tentativo di quest'ultimo genere vorrebbero porsi le pagine seguenti, benchè un occhio critico appena un po' meno favorevole avrebbe ben donde rintracciarvi la più o meno dissimulata resa ad una o

¹ Cfr. Rohatyn [1976], p. 32.

all'altra delle succitate tentazioni.

Il testo base per tentare di capire cosa sia per Spinoza la morale è indubbiamente la prefazione della quarta parte dell'*Ethica*. Qui Spinoza rivela la propria concezione dei due fondamentali tipi di giudizi morali: i giudizi su ciò che ha valore morale per sè e i giudizi su quali sono i comportamenti moralmente buoni in quanto produttori di ciò che ha valore.¹ I primi sono quelli logicamente precedenti e quindi fondamentali, ma Spinoza in seguito preferirà più spesso occuparsi degli altri. Del resto non si tratta in fondo che di un'unica cosa vista da due diversi punti di vista: se x ha valore, allora è bene produrre x, così come se è bene produrre x, allora ciò significa che x ha valore.²

Per Spinoza il valore (nel suo linguaggio "la perfezione") di qualcosa non è una proprietà che inerisce all'oggetto in questione in quanto considerato in sè, ma soltanto un nostro modo di pensare ad esso confrontandolo con un'altra sua particolare idea che ci siamo formati altrimenti. Già qui sono implicati tutti i principali nodi che affronteremo nelle prossime pagine: la sfera della morale è qualcosa che riguarda esclusivamente la conoscenza umana di una realtà che -in sè- costituisce il puro regno dell'essere, assolutamente privo di qualsiasi dover-essere. Tale dover-essere non è tuttavia un puro nulla, ma una condizione necessaria di ogni possibile conoscenza della realtà (o almeno di una vasta parte di essa) da parte di un essere finito come l'uomo.³

¹ Cfr. *Eth*, IV, Pref. (G, II, 208.18-24) (trad. ital. p. 405).

² Cfr. Campbell [1980].

³ Evitiamo in questa sede di approfondire eventuali paralleli con la gnoseologia kantiana, così come il correlato problema dei limiti del condizionamento in questione (la dimensione etica è propria solo dell'uomo oppure di tutti gli esseri finiti sufficientemente complessi?).

La molteplicità dei modi in cui operiamo il confronto fra gli oggetti conosciuti (ovvero fra le idee che di essi attualmente possediamo) e altre particolari idee di essi che ci siamo formati altrimenti, è parallela alla molteplicità dei generi di conoscenza a noi accessibili, e produce una molteplicità di atteggiamenti etici. Nel caso limite di una conoscenza diretta e perfetta delle cose, svanisce ogni disparità fra essere e dover-essere, nel senso che tutto è bene, ovvero che non esistono più nè bene nè male.

Alla base di tutto c'è dunque il confronto che io opero fra l'idea che in questo momento ho di un dato oggetto e un'altra particolare idea di tale oggetto che mi sono formato diversamente. Ovviamente, pressochè infinite sono le idee che (anche a prescindere dalla distinzione fra "l'idea, ad esempio di Pietro, che costituisce l'essenza della mente di Pietro stesso, e l'idea del medesimo Pietro che è in un altro uomo, per esempio in Paolo"¹) possono essere dette a qualche titolo idee di un certo oggetto. Solo ad alcuni particolari casi si rivolgerà la nostra attenzione, e solo da alcuni di questi ultimi vedremo scaturire i giudizi morali.

Il primo caso esaminato da Spinoza nella prefazione della quarta parte dell'*Ethica* è quello in cui possediamo l'idea di ciò che un dato artefice - magari noi stessi- si proponeva di produrre, e la confrontiamo con l'idea che possediamo di ciò che attualmente è stato di fatto prodotto.² Il prodotto attuale, che in sè è un anello qualsiasi della universale catena causale universale, diventa nella nostra mente più o meno "perfetto" (cioè

¹ "Inter ideam ex. gr. Petri, quae essentiam Mentis ipsius Petri constituit, et inter ideam ipsius Petri, quae in alio homine, puta in Paolo, est." Eth, II, 17, Sc.

² Cfr. Eth, IV, Pref. (G, II, 205.16-23) (trad. ital. p. 399-401).

"completo", "adeguato a", "conforme a") in base al confronto che operiamo fra l'idea di esso che attualmente abbiamo e l'idea che parimenti abbiamo del proposito dell'artefice, a seconda della maggiore o minore conformità fra tali due idee. È questo -per Spinoza- il significato primitivo del termine "perfezione", che rivela qui massimamente quei caratteri di relatività (rispetto ad un modello dato) e di idealità mantenuti, sia pure con minore trasparenza, nelle ulteriori accezioni. Tali accezioni compaiono poichè, se è molto probabile che io, di fronte ad un qualsiasi oggetto x (anche non-artificiale, ovvero naturale), ignori le intenzioni del suo ipotetico artefice (ammesso che esso esista e che sia lecito attribuirgli una intenzione) e quindi non possa in alcun modo attribuire ad x un qualsivoglia grado di perfezione (intesa nel senso primitivo, come perfezione_A), è parimenti assai improbabile che in me -di fronte allo stesso oggetto x- non scatti un meccanismo simile a quello appena visto all'opera nel caso precedente e tale da farmi vedere x come caso particolare di una più ampia classe X di oggetti ad esso simili, rappresentati nella mia mente da un'unica idea **X**, la cui maggiore o minore conformità con l'idea che ho di x mi induce ad attribuire a tale oggetto una maggiore o minore perfezione (intesa nel nuovo senso come perfezione_B).

Il nuovo significato è veicolato dal medesimo termine perchè il passo ulteriore in questa sorta di "nascita dell'assiologia" è costituito dal considerare l'universale **X** (sorto in base alle mie esperienze e preferenze) come lo *standard*, il modello, cui avrebbe mirato l'artefice di x (che in certi casi si identifica con la natura nel suo complesso) anche quando, in realtà,

niente di fondato depone in favore di tale ipotesi.¹ Il fatto è che gli uomini, come già anticipato nell'appendice della prima parte, "hanno coscienza delle proprie volizioni e del proprio appetito, mentre alle cause dalle quali sono disposti ad appetire e a volere non pensano neanche per sogno, poichè non ne hanno conoscenza";² di qui il pregiudizio finalistico con tutti i suoi corollari, poichè essi si interessano solo delle cosiddette "cause finali" e spontaneamente sono portati a credere -antropomorficamente- che tutte le cose naturali, e la natura nel suo insieme, agiscano per un dato fine. Ecco quindi che il caso dell'artefice umano che produce un oggetto x perseguendo un proprio personale progetto viene indebitamente esteso ad ogni oggetto artificiale e naturale, che viene sempre e comunque visto come il tentativo di un ipotetico produttore di adeguare la propria opera all'idea che io mi sono fatto della classe cui tale opera appartiene. Di qui l'uso di uno stesso termine per indicare l'adeguamento a generi di modelli così diversi, e di qui anche la radicale differenza che -impercettibilmente- si scava fra i due significati del termine stesso.

Perfezione_A significa conformità ad una particolare idea che l'artefice voleva vedere realizzata nell'oggetto in questione. L'oggetto "deve" essere conforme all'idea soltanto in un senso molto debole del verbo: deve esserlo

¹ Si può giungere addirittura al punto di considerare non perfetto_B ciò che è perfetto_A: "factum est, ut unusquisque id perfectum vocaret, quod cum universali idea, quam ejusmodi rei formaverat, videret convenire, et id contra imperfecta, quod cum concepto suo exemplari minus convenire videret, quanquam ex opificis sententia consummatum plane esset" Eth, IV, Pref. (G, II, 206.5-9) (trad. ital. p. 401).

² "Suarum volitionum, suique appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum, et volendum, quia earum sunt ignari, nec per somnium cogitant" Eth, I, App. (G, II, 78.18-21) (trad. ital. p. 87).

affinchè il desiderio dell'artefice sia compiuto, ma tale condizione è qualcosa di "esterno" all'oggetto stesso, che resta qualcosa di considerabile in sè per sè, senza riferirsi al contenuto della mente dell'autore; tant'è vero che della maggior parte degli oggetti che incontriamo ignoriamo il progetto ideale che ne stava alla base¹ e non possiamo quindi valutarne la perfezione, intesa in questo senso. Anche se l'oggetto non riesce come lo voleva l'artefice, esso sarà tuttavia pur sempre per me una data cosa, con delle proprie caratteristiche, che posso considerare ignorando le intenzioni dell'autore.

Perfezione_B significa invece qualcosa di assai più impegnativo. La conformità stavolta in questione è quella all'idea universale della classe cui l'oggetto appartiene. Tale universale, indipendentemente dalle modalità attraverso cui si è formato, costituisce il mio criterio per stabilire se un dato oggetto x appartiene veramente, ed in che misura, alla classe X dei suoi simili.

Si potrebbe dire che la conformità a tale idea costituisce per un dato oggetto la condizione per essere davvero sè stesso (ovviamente solo rispetto alla mia conoscenza). Un pesce che non somigli alla mia idea di pesce non è per me veramente un pesce, ma solo un pesce imperfetto, difettoso, un "mezzo-pesce", e lo è tanto più quanto più da tale idea diverga. Tanto che, se diverge troppo, diventa per me un'altra cosa; ovvero lo inserisco in un'altra classe di oggetti ad esso più somiglianti e dotati di un altro nome: ad esempio, i mammiferi. Questa nuova classe sarà dotata anch'essa di una idea universale che la rappresenti nella mia mente, e

¹ A meno di considerarlo, come in genere avviene, tale da mirare nella stragrande maggioranza dei casi ad oggetti perfetti_B.

quindi di un modello, uno *standard*, un criterio di perfezione in base a cui valutare i singoli individui che ne fanno parte.

Non si sfugge: ogni oggetto da me conosciuto "deve" essere più conforme possibile all'idea universale della propria classe che mi sono formato -qualunque essa sia- per essere veramente sè stesso, per appartenere davvero a quella classe.¹ Stavolta il verbo "dovere" assume un significato molto più forte: non si tratta più di doversi conformare a qualcosa di "esterno" come la volontà dell'artefice -fosse pure la mia- bensì di doversi allineare ad una coerenza interna. Se possiedo un'idea universale di "pesce", allora tutti i pesci di cui ho esperienza devono somigliarsi; in caso contrario, o non si tratta affatto di pesci -ma allora siamo d'accapo con un altro universale- oppure proprio quanto meno vi somigliano, tanto meno sono "pesci", ma -finchè non ricadono in un'altra sfera di somiglianze- questo "partecipare e non partecipare della pescità" crea quella tensione che costituisce la bipolarità fra essere e dover-essere, ovvero il mondo del valore.

Così come le immagini, lievemente differenti, provenienti dai due occhi si compongono nella visione "creando" la terza dimensione, analogamente la dimensione valutativa della conoscenza riesce a comporre certe disparità, sia pure non inconciliabili, fra conoscenze descrittive. Tale disparità potrebbe però anche restare tale, oppure conciliarsi in infiniti altri modi. Cos'è dunque che porta proprio a questo particolare tipo di conciliazione? Cos'è che mi porta a vedere nei singoli pesci empirici solo

¹ A meno di incontrare oggetti così inusuali da non riuscire ad inserirli in alcuna rete di somiglianze, sia pure approssimative. Di tali ipotetici oggetti non si potrebbe avere alcun universale, e anche solo descriverli sarebbe, se non impossibile, oltremodo difficoltoso.

degli abbozzi, dei tentativi, più o meno riusciti, di realizzazione materiale dell'universale ideale astratto di "pesce", invece che giustapporre i pesci concreti ed il pesce astratto gli uni accanto all'altro senza inserirli in una gerarchia assiologica?

È la riproposizione, in una sorta di riflesso condizionato, dello schema già appropriatamente applicato al caso degli oggetti artificiali anche al caso, non più appropriato, degli oggetti naturali.

In realtà fra questi due estremi esiste una vasta gamma di possibilità intermedie attraverso cui il concetto di "perfezione" slitta in maniera continua, senza quelle schematizzazioni che, pur necessarie in ogni "ricostruzione razionale", sono assenti dalla realtà, anche linguistica, più concreta.

All'interno della classe degli oggetti artificiali prodotti da un singolo uomo già si può distinguere fra quelli costruiti avendo in mente come modello da raggiungere l'idea di un particolare ed unico esemplare (un pittore che dipinge un quadro) oppure l'idea universale di una certa classe di oggetti rispondenti a determinate caratteristiche (un artigiano che costruisce un certo tipo di seggiola).

Già qui il concetto di perfezione -pur restando nei confini della perfezione_A- muta insieme al tipo di idea, particolare od universale, su cui deve modellarsi l'artefatto per essere considerato perfetto. L'introduzione di un modello di tipo astratto, corrispondente ad una classe di oggetti piuttosto che ad un oggetto singolo, già apre la strada al concetto di perfezione_B, cui ci avviciniamo ulteriormente quando l'artefice singolo è sostituito da una collettività, più o meno ampia.

In questo caso il modello ideale è necessariamente un'idea universale che media una complessa serie di idee singolari ed universali non sempre

omogenee fra loro, ed è probabile che il risultato di tale mediazione risulti dotato di caratteristiche di autonomia ed eterogeneità (rispetto alle idee da cui prende le mosse) tali da far dimenticare la propria origine per porsi come uno *standard* "assoluto" o, almeno, condiviso dalla società civile in genere.

Pur tralasciando il caso degli oggetti di cui sia dubbia l'origine - naturale o artificiale- siamo ormai comunque a un passo dal caso degli oggetti chiaramente nati da un processo naturale: alla base della loro genesi non c'è nessun modello seguito più o meno accuratamente, ma solo una cieca catena necessitata di cause ed effetti meccanici.

Gli uomini però sono ormai abituati a vedere in ogni oggetto la realizzazione, più o meno adeguata, di un modello ideale, e tale modello - che abbiamo visto progressivamente sganciarsi dal richiamo puntuale alla concreta volontà di uno specifico artefice- viene rintracciato nell'idea, più o meno adeguata, che abbiamo della specie cui l'oggetto appartiene.

Ancora una volta gli uomini, più interessati alle cause finali che alle cause efficienti, capovolgono l'ordine naturale e pensano che la natura si regoli sulle loro idee, laddove invece sono proprio tali idee ad essere sorte in seguito all'esperienza del mondo naturale cui essi hanno avuto accesso.

Il modello ideale che l'artefice ha in mente quando ne realizza una serie di esemplari concreti è realmente qualcosa su cui ha senso confrontare la maggiore o minore riuscita di questi ultimi, e così, quando ci troviamo in una situazione apparentemente simile ma sostanzialmente diversa, con tanti esemplari concreti differenti di un certo oggetto naturale da una parte e la sua idea universale dall'altra, scatta lo stesso meccanismo e ci ritroviamo a giudicare, stavolta inappropriatamente, più o meno "riusciti" anche gli oggetti naturali.

Alla base di entrambi i giudizi c'è sempre la stessa tendenza degli uomini, "consapevoli delle loro azioni e dei loro appetiti, ma ignari delle cause da cui sono determinati ad appetire qualche cosa",¹ a cercare sempre le cause finali di ogni processo, plasmando la loro immagine del mondo sulla (scarsa) conoscenza che hanno di sè stessi.

Lo stesso meccanismo porta però nelle sue due diverse applicazioni a due risultati, benchè apparentemente simili, ben diversi nella sostanza; infatti se forse già con perfezione_A si può parlare di normatività² e di valore, è sicuramente solo con perfezione_B che si può parlare di valori e norme primitive,³ non riconducibili ad una particolare volizione dell'artefice, ma "immanenti" all'oggetto stesso, sia pure nella misura in cui ce ne siamo formati una certa idea.

Il dover-essere non compare all'improvviso, ma si insinua surrettiziamente fra le complesse maglie dell'essere, sfruttando i progressivi slittamenti, concettuali e linguistici, della "perfezione", che - insensibilmente- si sgancia sempre più dal riferimento ad uno specifico *standard* arbitrariamente dato, per configurarsi infine come l'adeguamento ad uno *standard* assoluto, inteso normativamente.

¹ "Suarum quidem actionum, et appetitum conscii, sed ignari causarum, a quibus ad aliquid appetendum determinantur" Eth, IV, Pref. (G, II, 207.13-18) (trad. ital. p. 40).

² Intesa come presenza di un criterio di giudizio, che però, essendo riconducibile ad una forma del tipo: "se l'obbiettivo era x, allora esso è stato raggiunto", in cui compaiono solo asserzioni descrittive e in cui appare esplicitamente la dipendenza dall'arbitraria volontà dell'artefice, è più giusto ricondurre nella sfera del concetto di valore estrinseco (o strumentale), riservando il vero e proprio concetto di valore, inteso come valore intrinseco (o finale) alla successiva perfezione_B.

³ Primitività che non pregiudica peraltro relatività ed idealità emerse precedentemente.

Tutto ciò ovviamente riguarda soltanto il mio modo di conoscere le cose. La perfezione e l'imperfezione -intese sia nel senso A che B- non sono qualcosa che inerisca realmente alle cose stesse indipendentemente dalla conoscenza che ne abbiamo, ma "soltanto dei modi di pensare, cioè nozioni che sogliamo formare perchè confrontiamo tra di loro individui della medesima specie o del medesimo genere".¹

Tali confronti non sono però arbitrari, ma appartengono di diritto a quei meccanismi della conoscenza immaginativa che permettono all'uomo di suddividere il mondo in classi di somiglianza per poterlo meglio padroneggiare nonostante la propria finitezza e l'inadeguatezza della propria conoscenza, e che sono impliciti nell'essenza finita, e quindi immaginativa, dell'uomo stesso.² Riassumere la sterminata serie di oggetti che percepiamo in una serie minore, e quindi più dominabile, di enti universali fittizi è certamente un pregiudizio -così come lo è usare i secondi come criterio di perfezione, ovvero di valore, per i primi- ma si tratta di pregiudizi naturali, inscritti nella natura umana.

Fra tutte le idee universali che ci formiamo, ce n'è una che riveste un ruolo particolare: si tratta dell'idea della classe di enti cui noi stessi apparteniamo. Tutto ciò che abbiamo detto vale allo stesso modo per questa classe e per questo universale, ma il medesimo meccanismo produce stavolta un risultato diverso, dovuto al diverso ruolo che giuochiamo in esso. La tensione che abbiamo visto crearsi fra l'"essere" singolare ed il "dover-essere" universale stavolta ci mette in gioco

¹ "Modi solummodo cogitandi sunt, nempe notiones, quas fingere solemus ex eo, quod ejusdem species, aut generis individua ad invicem comparamus" Eth, I, V, Pref. (G, II, 207.18-21) (trad. ital. p. 403).

² Cfr. Eth, II, 40, Sc. 1.

personalmente. Non si tratta più di valutare se un dato ente è davvero un pesce e, in caso affermativo, in quale misura lo sia, ma di valutare se io stesso, e gli altri enti che mi paiono a me simili, siamo davvero uomini e in che misura ci avviciniamo a quell'idea che costituisce il mio criterio per stabilire l'"umanità" di qualunque cosa. Non si tratta più di stabilire la perfezione o meno delle cose diverse da me, bensì quella che io stesso debbo attribuirmi. Solo adesso sorge il concetto di perfezione morale, cioè quel particolare caso di perfezione_B che consiste nella conformità all'idea universale della classe cui il soggetto giudicante appartiene da parte del soggetto stesso.¹ Tale perfezione morale è vissuta come un dover-essere, come un modello cui tendere per essere veramente sè stessi, cioè uomini come ce li immaginiamo, e potrebbe quindi essere vista come il termine x di un imperativo condizionato² del tipo: "se sei un uomo, allora sii x"; ma io ritengo, di fatto, di essere un uomo, ed ecco che si genera in me l'imperativo -vissuto come incondizionato- "sii x".³

La perfezione morale sorge dunque dalla riproposizione, con una sorta di riflesso condizionato, in un contesto teoreticamente inappropriato, di uno schema che si era invece rivelato appropriato nel contesto degli oggetti artificiali.

Appare naturale, alla luce delle precedenti considerazioni, che tale x vari in ciascuno in base alle differenti nature psico-fisiche natali sommate

¹ Tutti gli altri casi potrebbero forse configurarsi come perfezione estetica, ma non è questa la sede per approfondire tale ipotesi.

² Solo parzialmente assimilabile, insieme all'incondizionato di cui sotto, agli imperativi ipotetici/categorici e condizionati/incondizionati di Kant. "His prescriptions, in Kantian language, are hypothetical imperatives with necessary antecedents, and so, in effect, categorical." Curley [1973], p. 371.

³ Cfr. Curley [1973], p. 371.

all'intera serie delle esperienze accumulate nel corso della vita precedente. Si viene così a creare quel vasto arcipelago di $E.0_{(n)}$ cui abbiamo accennato nell'introduzione, tutte, in linea di principio, distinte fra loro, e tutte -stante la natura di C.I- riflettenti più le forze esterne a ciascuna mente umana che la natura comune a ciascuna di esse.¹

Finora si è parlato, seguendo Spinoza stesso, soltanto di C.I e delle implicazioni morali che tale genere di conoscenza comporta, ma gran parte di quanto si è detto può essere ripetuto, con le opportune modifiche, a proposito di C.II. Se è vero infatti che solo C.I fornisce quella conoscenza degli enti singoli che è preclusa a C.II e che solo C.III nuovamente raggiunge, è vero però che anche C.II fornisce, attraverso il meccanismo delle nozioni comuni, delle idee universali, proprio come C.I.² Ma tali idee, a differenza di quelle di C.I, non sono inadeguate immaginazioni riflettenti più la natura del soggetto conoscente che quella degli oggetti conosciuti, bensì conoscenze adeguate di ciò che realmente è comune all'insieme degli enti sottesi.

Le nozioni comuni a tutti gli uomini sono le idee corrispondenti a ciò che è comune a tutte le cose e che, come dimostrato in Eth, II, 38, per questo stesso motivo devono essere conosciute adeguatamente da ciascuno. Fondamentale è l'importanza di tali nozioni comuni_A, che rendono possibile la conoscenza razionale certa del mondo, ma ben più rilevanti per i nostri fini sono le nozioni comuni_B, introdotte nella proposizione seguente e non sempre sufficientemente distinte dalle prime

¹ Cfr. Eth, II, 40, Sc. 1.

² Cfr. Eth, II, 37-39 e relative Dim., Sc., e Cor. e Eth, II, 44, Cor. 2, Dim.

in sede interpretativa.¹ Qui Spinoza mostra come la mente umana possieda una conoscenza adeguata di tutte le proprietà che il proprio corpo ha in comune con gli altri corpi con cui interagisce.² Da tale interazione sorgono delle nozioni comuni soltanto a certe classi di uomini. Quanto più ogni singolo corpo umano è ricco di proprietà, tanto più la corrispondente mente è ricca di conoscenza adeguata. Ma, fra tutti gli oggetti dell'universo da cui il nostro corpo può essere affetto, quali mai saranno quelli col maggior numero di proprietà in comune col mio, se non proprio gli altri corpi umani?

Ecco dunque sorgere la possibilità per l'uomo di raggiungere la conoscenza adeguata dell'essenza della specie cui esso stesso appartiene, cioè della legge che regola la proporzione del moto e della quiete fra le parti di ogni singolo uomo.³

Tale legge è, in linea di massima, diversa per ciascuno di noi e costituisce, insieme all'esistenza di un'ininterrotta continuità spazio-temporale, l'unico *principium individuationis* possibile nell'infinitamente divisibile estensione spinoziana,⁴ tanto che la morte non si riduce ad altro

¹ Bene invece le distingue e definisce Gueroult, che le chiama rispettivamente *universelles* e *propres*; cfr. Gueroult [1974], p. 324-356; Wetlesen [1979], p. 63-64; Fløistad [1979], p. 108.

² Cfr. Eth, II, 39 e relativo Cor.

³ Cfr. Gueroult [1974], p. 459-465 e Messeri [1990], p. 148-150.

⁴ La possibilità dell'esistenza in diverse coordinate spazio-temporali di due o più corpi umani assolutamente identici, per quanto certo non elevata, non è assolutamente esclusa, tanto che per garantire che due di tali corpi "siano" in effetti un'identica persona sarebbe necessario postulare come condizione aggiuntiva una catena ininterrotta di posizioni spazio-temporali che uno dei due corpi avrebbe assunto per sovrapporsi infine all'altro. Tale condizione ulteriore, fra l'altro, neutralizzerebbe la possibilità della reincarnazione, assimilandola all'esistenza di un "gemello" contemporaneo e quindi banalizzandola. Cfr. Messeri [1990], p. 106-107. A favore della possibilità di una vera

che ad un'alterazione di tale duplice principio.¹ È possibile pensare però a leggi individuali più simili fra loro di altre (quelle che possono essere "riassunte" sostituendo un'unica variabile alle distinte costanti presenti in ciascuna) che indichino un'oggettiva somiglianza fra i corrispondenti individui. Ed è a tali "famiglie" di leggi che dobbiamo pensare quando Spinoza parla di essenze che non siano quelle dei singoli corpi, e non già ad improbabili archetipi di stampo platonico.

Le specie dunque non sono fissate "dall'alto" una volta per tutte da tali immutabili archetipi, ma piuttosto modellate "dal basso" dalla spinta dei corpi in continuo movimento che trovano, di fatto, nella cristallizzazione in gruppi di forme simili fra loro una strategia evolutiva di maggior successo rispetto alla frantumazione in una miriade di individui morfologicamente equidistanti, non "raggruppabili" nè oggettivamente nè soggettivamente.²

e propria reincarnazione nell'universo spinoziano si pronunciano invece Matheron e Wetlesen; cfr. Matheron [1971], p. 226-236 e Wetlesen [1979], p. 88-89. Cfr. anche Gueroult [1991], p. 46.

¹ Cfr. Semerari [1952], p. 221-225.

² Così come sono possibili, in linea di principio, infiniti individui a seconda di cosa "gestalticamente" si "scelga" di vedere come tali, analogamente sono possibili infiniti universali a seconda di quali nozioni comuni si "scelga" di considerare. Così come ogni individuo è caratterizzato da ciò rispetto a cui esso è -nel suo complesso- causa, così ogni classe è caratterizzata dal comportamento "buono" dei suoi membri. Benchè infiniti siano in linea di principio i modi di dividere la realtà in individui e lo spazio concettuale in concetti universali (tanto che si potrebbe erroneamente parlare di scomparsa dell'individualità, cfr. Gallicet Calveti [1962]) in realtà qualcosa resta che "di fatto" decide a cosa (individui e concetti) dare "realtà", ed è appunto il mero fatto, l'evoluzione, ciò che funziona, che resta, che è accettato (cfr. McShea [1985], p. 284 e Hampshire [1977], p. 89). Ci si potrebbe arrischiare a dire, ma forse si tratta solo di una suggestione non verificabile (ma neanche falsificabile) che la definizione di "uomo" (così come quella di ogni altra cosa) è storicamente aperta a continui sviluppi (cfr. Cristofolini [1987], p. 35-36). "Uomo" sarebbe ciò che in ogni epoca la società considera tale (non a parole, ma di fatto) senza

Se prendiamo una certa classe di individui scegliendola non arbitrariamente, ma ritagliandola lungo le linee di frattura della cristallizzazione in specie di cui sopra, allora le nozioni comuni a tutti i membri di tale classe costituiscono l'accesso soggettivo alla conoscenza delle proprietà che essi hanno oggettivamente in comune.

Se consideriamo la classe più ampia, e quindi la più facile da ritagliare, cioè quella di tutti i corpi, ne risulterebbe che tutti i suoi membri possono accedere alla conoscenza delle proprietà ad essi comuni. Ed infatti tutti possono, in linea di principio, ma in realtà i "bruti"¹ ne sono esclusi, lasciando ai soli uomini il privilegio della conoscenza delle leggi che regolano il moto e la quiete di tutti i corpi.² Ciò perchè tale conoscenza non dipende da una qualche sorta di idee innate³ date una volta per tutte in ogni mente, ma sorge solo se e quando l'interazione con gli altri corpi rende concretamente operante quella identità di struttura che resterebbe altrimenti lettera morta, senza dispiegare il potenziale conoscitivo in essa implicito. Solo se agisco di concerto con un altro corpo dalla mia stessa struttura posso conoscere adeguatamente la legge che lo governa e che mi governa, perchè tale legge governa anche la nostra interazione, e quanto più lo fa esaustivamente, tanto più esaustiva sarà anche la conoscenza così

essere nè una definizione fissata a priori nè una convenzione arbitraria. Parimenti, quando Spinoza non dice esplicitamente che pazzi, bambini e criminali non sono uomini, ma solo che si è liberi di decidere se lo sono, non farebbe dell'ironia, ma davvero delegherebbe alle decisioni sociali (cfr. Eth, II, 49, Sc.). Due esempi illuminanti potrebbero essere il valore del denaro e il significato delle parole: in entrambi i casi non si tratta nè di convenzioni arbitrarie nè di definizioni a priori. Come dice Rice, l'identità è "a matter of degree"; cfr. Rice [1975], p. 210.

¹ Cfr. Eth, III, 57, Sc.

² A ciò infatti sembrerebbero ridursi le nozioni comuni^A; cfr. Gueroult [1974], p. 338 e Messeri [1990], p. 147.

³ Cfr. Misrahi [1990], p. 389.

raggiunta.¹

È possibile quindi che corpi che potrebbero consentire, in linea di principio, alle corrispondenti menti il possesso delle nozioni comuni_A, non giungano mai a tale risultato, dal momento che la scarsa complessità non permette loro di interagire opportunamente con l'ambiente circostante. È questo appunto il caso degli animali, e dei cosiddetti esseri inanimati, tanto che le nozioni comuni_A, potenzialmente comuni a tutti gli esseri, sono di fatto comuni solo agli esseri sufficientemente complessi, cioè agli uomini.²

Qualcosa di simile avviene a sua volta proprio alla classe di tutti e soli gli uomini. Ciò che rende ognuno di essi un membro di tale classe è la loro identità strutturale, ovvero l'identità della legge della proporzione costante di moto e quiete delle parti di ciascuno di essi. Le piccole variazioni individuali da tale legge spiegano l'esistenza delle essenze umane singolari, mentre la legge stessa costituisce l'essenza specifica della specie "uomo" quando è colta da C.III e l'insieme delle proprietà comuni a tutti gli uomini quando è colta da C.II.³ Tali proprietà oggettivamente comuni a tutti e soli gli uomini dovrebbero riflettersi in nozioni comuni_B parimenti possedute da tutti e soli gli uomini, ma, con meccanismo identico a quello visto all'opera per le nozioni comuni_A, in realtà solo in alcuni di essi⁴ la felice combinazione di potente struttura interna e di favorevole ambiente esterno

¹ Cfr. Messeri [1990], p. 259.

² Cfr. Gueroult [1974], p. 333. Wetlesen invece sembra riservare ai soli uomini un sottoinsieme delle nozioni comuni_B: "however, it is possible that some of these latter entities should be classified as common to and specific for men" Wetlesen [1979], p. 64.

³ Cfr. Gueroult [1974], p. 335 e seg.

⁴ Tutti gli altri, pur non giungendo a conoscerla, seguono necessariamente la legge della natura umana (e infatti, come vedremo, tutti possiedono E.I) così come i bruti, pur non giungendo a conoscere le leggi della fisica, tuttavia necessariamente sono loro soggetti.

produce le opportune interazioni necessarie perchè si presenti alle loro menti l'idea adeguata della natura umana, cioè dell'insieme delle proprietà comuni a tutta l'umanità prescindendo dalle innegabili differenze sussistenti fra i vari singoli uomini. Quando questa idea adeguata viene usata per essere confrontata con le idee inadeguate dei singoli uomini che mi sono parimenti presenti, essa prende la forma dell'*exemplar humanae naturae* presentato nella prefazione della quarta parte dell'*Ethica*.¹ Tale modello della natura umana "può essere considerato una sorta di figura, che esemplifica per l'immaginazione le idee della natura umana che sono adeguatamente concepite dall'intelletto. L'intelletto concepisce l'essenza formale della natura umana, mentre l'immaginazione ne produce una illustrazione *materiale*"² in maniera simile a come accade per le figure geometriche.

Ancora una volta si mette in moto il meccanismo sorto per confrontare gli oggetti artificiali con il modello perseguito dal loro autore e risultato così "naturale" agli uomini che "hanno un appetito di ricercare il loro utile, e ne hanno coscienza [e] agiscono sempre in vista di un fine, cioè in vista dell'utile che appetiscono"³ da essere progressivamente esteso a tutti gli oggetti -artificiali e naturali- che vengono sempre confrontati con l'universale della loro classe per misurarne il grado di perfezione.

Stavolta l'universale in questione è adeguato, perchè conosciuto attraverso le nozioni comuni di C.II, ma il meccanismo all'opera è lo

¹ Cfr. Eth, IV, Pref. (G, II, 208.16) (trad. ital. p. 405).

² "May be regarded as such a picture exemplifying for the imagination the ideas of human nature which are adequately conceived by the intellect. The intellect conceives the formal essence of human nature, while the imagination produces a "material" illustration of it." Wetlesen [1979], p. 136.

³ Eth, I, App. (G, II, 78.21-22) (trad. ital. p. 87).

stesso, ed esso viene vissuto, finalisticamente, come l'ideale cui gli individui tenderebbero e che solo parzialmente sarebbero riusciti -chi più, chi meno- a realizzare concretamente, come se fossero stati creati da un artefice che avesse avuto l'obbiettivo di realizzare esemplari il più possibile simili a tale universale.

Ancora una volta la finitezza della natura umana, attraverso un progressivo slittamento di significato del concetto di "perfezione", ha fatto sì che, da una serie di informazioni descrittive sull'essere, sorgesse un modello normativo di dover-essere.

La mia mente, in quanto ha idee inadeguate, conosce - inadeguatamente- sè stessa ed il mio corpo come cause inadeguate dei loro pensieri ed azioni.

La mia mente, in quanto ha idee adeguate, conosce -adeguatamente- l'idea della classe cui appartengo, ovvero della "natura umana", che mi mostra un "uomo" causa adeguata dei propri pensieri e azioni.

La mia mente,¹ nel suo complesso, sulla scorta della tendenza progressivamente acquisita dall'esame di oggetti sempre meno legati da un reale nesso con un modello mentale posseduto dal loro artefice, adotta l'idea dell'uomo razionale come modello cui i singoli uomini concreti immaginativi (fra cui io stesso) tenderebbero.

L'idea adeguata della natura umana viene così strappata dal livello descrittivo che le competerebbe per essere posta su un piano diverso: ecco che sorge per ospitarla il regno del dover-essere. Ciò che la ragione mi forniva come un'idea descrittiva adeguata della natura umana è visto da me

¹ Che è sempre composta da una parte di idee adeguate e da una di inadeguate; cfr. Eth, III, 1 e relativa Dim.

-essere anche immaginativo- come un modello normativo cui tendere.

La situazione è, in parte, analoga a quella del sole, che continuiamo ad immaginare vicino anche quando la ragione ce ne dimostra la lontananza,¹ con la differenza sostanziale che stavolta in ballo sono io stesso; e tale differenza costituisce tutta la specificità della morale all'interno della conoscenza.

L'*exemplar* è dunque un "ente di ragione"² che non corrisponde a niente di positivamente reale nelle cose, ma che ci è utile per confrontarle e che nasce dal concorso di C.II e di C.I. C'è chi, come Gueroult,³ accentua il ruolo svolto da C.I nella formazione di questo e di altri "enti di ragione", riducendoli a sostanziali "enti di immaginazione", e c'è chi, come Wetlesen,⁴ valorizza maggiormente l'apporto di C.II, evidenziando la non-arbitrarietà dell'*exemplar*, ma resta indubbio che solo la compresenza di C.I e C.II nella stessa mente può generare un risultato simile. Se infatti la mia mente non fosse così potente da giungere alla conoscenza adeguata della classe "uomo", me ne formerei comunque un'idea universale confusa con cui confrontare i singoli uomini, come abbiamo visto nelle pagine precedenti; ma tale idea rifletterebbe i miei gusti soggettivi e le mie esperienze personali e niente avrebbe a che fare con l'*exemplar* spinoziano, ben radicato nell'oggettività e nella conoscenza razionalmente adeguata di essa, tanto che Spinoza parla di insegnamenti morali dimostrabili

¹ Cfr. Eth, II, 35, Sc.

² Per l'uso dei termini *entia rationis* ed *entia imaginationis* in Spinoza si vedano Savan [1958], p. 68-72; De Deugd [1966], p. 36-46; Gueroult [1974], p. 375-381; Wetlesen [1974], p. 164; Wetlesen [1979], p. 69-71; Mignini [1981], p. 317 e seg.; cfr. anche Eth, I, App. (G, II, 83.15) (trad. ital. p. 99).

³ Cfr. Gueroult [1969], p. 413-425.

⁴ Cfr. Wetlesen [1979], p. 71, 135-136.

deducendoli dalle nozioni comuni¹ e di "dettami della ragione",² di chiaro contenuto morale.

Se, d'altra parte -come vedremo nel capitolo III- la conoscenza che ho di me stesso fosse adeguata, essa coinciderebbe con la mia idea adeguata della classe "uomo", e così il modello ideale, schiacciandosi perfettamente sul concreto individuo reale, perderebbe ogni carattere di idealità, e non sorgerebbe perciò in me nessuna visione "normativa" dell'umanità: possiederei una *idea humanae naturae*, ma non un *exemplar humanae naturae*.

Insomma: se la nostra conoscenza di noi stessi fosse tutta immaginativa, la nostra unica morale sarebbe E.0; se fosse tutta adeguata saremmo al di là di ogni visione di tipo morale; ma solo se la conoscenza adeguata, offerta da C.II, della classe "uomo" si affaccia alla mente di un essere umano che si conosce ancora immaginativamente, solo allora si genera nelle nostre menti quell'*exemplar* al cui esame è dedicata la quarta parte dell'*Ethica*.

Non ci sembra dunque del tutto ingiustificato chiamare E.II la morale che ruota attorno a tale *exemplar* e sottolineare il forte nesso, ancorchè non di tipo rigorosamente deduttivo,³ che la lega a C.II, sia sul piano dell'originazione che su quello dei contenuti.

¹ Spinoza si riferisce qui in realtà a E.I, ma vedremo più avanti come E.I derivi da E.II, cioè dall'*exemplar*; cfr. TTP, VII (G, III, 99.8-10) (trad. ital. p. 510).

² Cfr. Eth, IV, 17 e Eth, IV, 18, Sc.; vedremo più avanti come anche tali *rationis dictamina* siano deducibili, e di fatto dedotti, da E.II.

³ Spinoza non commette dunque la cosiddetta "fallacia naturalistica", perchè il suo passaggio dalla dimensione dell'"essere" a quella del "dover-essere" è molto più sofisticato di quanto tale fallacia preveda. Cfr. sotto l'appendice sulla metaetica.

L'*exemplar humanae naturae* viene presentato come modello di perfezione per ciascuno, ovvero come criterio per stabilire ciò che davvero è bene o male per ciascuno di noi. La virtù, conosciuta adeguatamente, non è dunque altro che avvicinarsi il più possibile a tale "uomo ideale", che produce effetti esplicabili mediante le sole leggi della propria natura.¹ Ciò, sul versante dell'*ordo et connexio idearum*, significa additare a modello di virtù e perfezione un uomo completamente razionale, che sia causa esclusivamente di idee adeguate, ovvero deducibili dalle sole idee che costituiscono la sua mente.

Ma, se in ogni mente umana c'è sempre almeno una parte di idee inadeguate,² come è possibile che la ragione -facoltà della conoscenza adeguata, quindi necessariamente vera³- ci suggerisca un *exemplar* dell'uomo come essere soltanto razionale, che non può mai corrispondere completamente a nessun singolo uomo concreto?

Questo problema non è esclusivamente gnoseologico, ma investe in pieno il corpo della morale perchè, come abbiamo visto, è proprio la sfasatura fra la conoscenza del mio essere singolo concreto e la conoscenza della classe cui appartengo a far sorgere in me la nozione di dover-essere e quindi la dimensione etica. Se appare ovvio che tale sfasatura si crei a livello di immaginazione, laddove ogni classe è conosciuta attraverso universali confusi -diversi per ognuno a seconda della propria conformazione psico-fisica e delle proprie esperienze- e dove quindi ognuno si forma un proprio diverso modello fittizio di perfezione umana,

¹ Cfr. Eth, IV, Def. 8. Virtù quindi come potenza (cfr. sempre Eth, IV, Def. 8) e come attività (cfr. anche Eth, III, Def. 2).

² Cfr. Eth, III, 1, Dim. e Eth, IV, 4 con relativa Dim. e Cor.

³ Cfr. Eth, II, Def. 4.

assai più difficile da capire è come questa sfasatura possa verificarsi fra la mia singolarità -reale per eccellenza- ed il modello di uomo che pretende, sia pure nei limiti appena visti, di essere un perfetto riflesso della realtà stessa.

Il fatto è che la mia singolarità non è un atomo ultimo indivisibile, bensì qualcosa al cui interno è possibile distinguere delle "sotto-strutture", soggette, a loro volta, a distinte considerazioni.¹

La natura umana è conosciuta adeguatamente grazie a quelle nozioni comuni che, riflettendo solo ciò che è comune a più enti, non possono rendere conto delle differenze individuali, tant'è vero che il genere di conoscenza che esse vengono a costituire è proprio quello razionale, cioè discorsivo, concettuale ed astratto, ancorchè adeguato. *L'exemplar* di tale natura rifletterà quindi non già ciò che ogni singolo individuo di fatto è, bensì solo ciò che ogni uomo ha in comune con tutti gli altri, ovvero l'essere causa adeguata delle proprie idee ed azioni. Quindi tutti gli uomini si somiglierebbero nella misura in cui sono potenti, attivi e razionali, vivendo sotto la guida della ragione, e si differenzerebbero nella misura in cui sono impotenti, passivi e passionali, conducendo la propria esistenza sotto la guida dell'immaginazione.²

A questo punto si potrebbero sollevare due obiezioni:

1: La ragione non è una conoscenza davvero adeguata, perchè non riflette davvero l'essere, ma coglie solo una specie di media statistica, che appiattisce le differenti singolarità reali su un'unica idea generale astratta.

¹ Ciò non deve però farci dubitare della sostanziale realtà degli individui in Spinoza, come invece accade, fra gli altri, a Joachim; cfr. Joachim [1901], p. 251-254.

² Cfr. Eth, IV, 33-35 e relative Dim., Sc., e Cor.

2: Se tutti gli uomini sono, almeno in parte, immaginativi, e se la ragione coglie solo ciò che è comune ad ogni uomo, allora essa dovrebbe inserire l'immaginatività, la passività nell'*exemplar* della natura umana.

Ma Spinoza, con un breve inciso, elimina ogni possibile obiezione di questo genere: **le cose si somigliano solo nell'essere, e non nel non-essere.**¹ Quindi:

1: Se la conoscenza adeguata coglie solo ciò che le cose hanno in comune, coglie con questo -in un certo senso- già tutto il reale, l'essere, il positivo che vi è in esse. Le differenze, le distinzioni, ciò che rende dissimili i membri di una classe, sono -in un certo senso- solo non-essere, mancanza, negatività, di cui non può darsi conoscenza adeguata perchè, ad un livello più profondo, non esistono.²

2: In ogni uomo l'essere, la realtà, è costituita dalla propria attività, dall' essere causa adeguata delle proprie azioni e pensieri, dalla razionalità. L'immaginazione, le passioni, le differenze fra uomo e uomo, sono tutti aspetti di carenza metafisica, di non-essere, che non possono certo essere presi in considerazione dalla conoscenza adeguata, perchè gli enti non possono somigliarsi fra loro per tali irreali caratteristiche.

Certo, si potrebbe sempre obiettare che assumere, come fa Spinoza, la

¹ "Res etiam per se patet; qui enim ait, album, et nigrum in eo solummodo convenire, quod neutrum sit rubrum, is absolute affirmat album, et nigrum in nulla re convenire. Sic etiam si quis ait, lapidem, et hominem in hoc tantum convenire, quod uterque sit finitus, impotens, vel quod ex necessitate suae naturae non existit, vel denique quod a potentia causarum externarum indefinite superatur, is omnino affirmat, lapidem, et hominem nulla in re convenire; quae enim in sola negatione, sive in eo, quod non habent, conveniunt, ea revera nulla in re conveniunt." Eth, IV, 32, Sc. Bennett mette in dubbio la sensatezza di tale posizione spinoziana; cfr. Bennett [1984], p. 299-307.

² Evidente appare il nesso fra tale dottrina ed il sostanziale monismo spinoziano.

causalità adeguata¹ come assolutamente positiva e farne il fondamento ed il criterio ultimo di ogni realtà è un'assunzione convenzionale e discutibile. Ma ciò esorbiterebbe da una analisi prettamente filosofica del sistema spinoziano, che deve arrestarsi ai suoi principi primi (fra cui la causalità ha un ruolo centralissimo), cedendo il testimone dell'indagine ad altre discipline -come la storia delle idee- che possano scoprire i motivi storici, sociali e magari psicologici di tale centralità.²

D'altra parte, che la passività di cui è intessuto ogni singolo uomo non sia inscritta nell'*exemplar naturae humanae* non significa che essa non trovi posto nel sistema spinoziano.

Uno dei cardini di tale sistema è il principio secondo il quale ogni cosa, **per quanto sta in sè**, tende a perseverare nel proprio stato.³ La ragione, che conosce le cose adeguatamente, le conosce quindi come tendenti a mantenersi nel proprio stato, quindi come produttrici di tutti e soli quegli effetti che seguono dalla loro sola natura, cioè come cause soltanto di quegli effetti di cui sono causa adeguata.

Quindi, andando dai casi più semplici ai più complessi, la ragione deduce dalla natura dei corpi più semplici il loro "effetto naturale", la loro "condizione naturale" (cioè quella che assumerebbero in un universo vuoto, o che almeno non frapponesse loro mai nessun ostacolo o attrito⁴), ovvero il moto rettilineo uniforme.⁵ Analogamente essa deriva dalla natura

¹ Ad essa infine si riducono potenza, attività, razionalità, etc.

² Magari rintracciandoli nell'importanza del principio di causa efficiente nella rivoluzione scientifica secentesca.

³ "Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur" Eth, III, 6. Tale principio costituisce un equivalente metafisico del principio di inerzia fisica.

⁴ Come in un fluido perfetto cartesiano.

⁵ Di cui la quiete è il caso limite a velocità zero.

umana tutti e soli i comportamenti deducibili da essa soltanto, ovvero la vita razionale.

Il procedimento è in entrambi i casi quello dello scienziato che, per studiare le leggi del moto di inerzia, astrae dalla considerazione di qualsiasi attrito empirico. Certo, nel mondo non si dà in effetti mai un moto senza attrito, ma ciò nulla toglie alla realtà del moto inerziale, che è anzi il moto più puro:¹ l'unico che discenda dalle sole leggi della natura del corpo.²

Ma gli attriti ci sono, e Spinoza ne tiene conto quando dice che tutto tende a perseverare nel proprio stato **per quanto sta in sè**. Ogni cosa tende ad andare dritta per la propria strada, a seguire le proprie leggi, ma, in un universo pieno come quello spinoziano, inevitabili sono gli scontri, i rallentamenti e le deviazioni reciproche. Così, da una interazione di attività, nasce la passività, che non ha una propria positività ontologica. E con la passività sorgono le differenze, anch'esse irreali e quindi sfuggenti alla ragione, che infatti, basandosi sulle nozioni comuni, non conosce ciò che costituisce l'essenza delle cose singole.³

Di tutte le possibili affezioni di un uomo, la ragione coglie solo quelle attive, e le attribuisce alla classe "uomo", che viene così a differire dall'idea che ho di me stesso, continua preda delle passioni. Ciò è possibile senza

¹ "Puro" perchè "non contaminato" dalle interferenze degli altri corpi, ciascuno dei quali tende, a sua volta, ad esso. La compresenza di infiniti moti inerziali "ideali" rende paradossalmente impossibile osservare empiricamente anche un solo moto inerziale "reale".

² Si tratta quindi del moto più "razionale" per il corpo stesso. Non con questo che gli altri moti -tutti gli altri moti- non siano "naturali", così come tutte le azioni umane, anche le meno "razionali", restano sempre "naturali".

³ Cfr. Eth, II, 44, Cor. 2, Dim.

che la ragione debba rinunciare alle proprie pretese di adeguatezza, perchè ogni nostra affezione passiva, implicando un'interazione con altro da noi, è sì spiegabile dalla ragione, ma non certo in base alle sole leggi della natura umana.¹

Ogni nostra passività, se conosciuta adeguatamente, si risolve nell'effetto dell'interazione di più cause rispetto alle quali -nel loro complesso- esso non può certo dirsi passivo, come invece appare se viene considerato dal punto di vista di una soltanto di tali cause, che ne risulterebbe causa inadeguata. Rispetto a me ogni mio vizio, difetto, carenza, passività, passione -pur essendo in sè un naturalissimo e realissimo effetto di una serie di cause adeguata nel suo complesso- è un puro non-essere, diverso per ciascuno di noi, mentre ciò che tutti abbiamo in comune è soltanto l'essere, la potenza, la virtù, la ragione, l'essere causa solo di ciò che segue dalle nostre sole leggi.

Insomma: ciò che faccio per quanto sta in me è la stessa cosa che ogni uomo fa, per quanto sta in sè, cioè seguire le proprie leggi, ovvero essere razionale; ed è ciò che costituisce il mio essere e l'essere di ogni uomo, e che quindi la ragione² coglie per mezzo delle nozioni comuni come essenza dell'uomo. Ciò che faccio per quanto sta negli altri, ovvero ciò a cui sono costretto dallo strapotere altrui, dipende anche dalle leggi degli altri enti, ed è diverso per ogni uomo, quindi non può certo essere adeguatamente attribuito alla natura umana.

¹ Cfr. Eth, II, 26, Cor., Dim.

² O meglio: la ragione umana, che si basa sulle nozioni comuni a tutti gli uomini. E concepibile che altre classi di enti, con diverse nozioni comuni, giungano razionalmente ad altri risultati. Sul'ipotesi di una ragione prettamente umana si veda TP, V, 5 (G, III, 296.11-15) (trad. ital. p. 107).

La ragione quindi mi fornisce una idea universale dell'uomo che rispecchia veramente tutto ciò che di positivo e reale c'è in ciascun uomo, compreso me. Ma io, nella mia singolarità, non sono soltanto positività e realtà. Io sono anche un essere immaginativo, passionale, imperfetto, impregnato di non-essere, ed in tale guisa appaio alla mia immaginazione, che coglie anche l'individuale, il particolare, conoscendo inadeguatamente le mie passività dal mio punto di vista, come passività mie e non come attività di una serie di cause di cui io sono solo una parte.¹

La ragione, con la sua adeguatezza, fornisce una fedele descrizione di ciò che è reale in noi -ed identico in ciascuno di noi- ovvero l'essere causa adeguata, razionale, delle nostre azioni e pensieri; l'essere attivi. Ma ciascuno di noi, a causa della propria finitezza, è incapace di andare sempre dritto per la propria strada seguendo solo le leggi della propria natura, e viene deviato ed ostacolato dall'azione degli altri enti che, come noi, tendono a perseverare nel proprio essere. Ognuno di noi è quindi anche, almeno parzialmente, passivo; ma la passività, dal punto di vista assoluto di Dio, non esiste,² quindi non esiste in realtà neanche ciò che ci fa differire dal modello della natura umana suggerito dalla ragione.

¹ Conoscere così me stesso non significa conoscere la mia essenza, perchè "se [...] l'uomo, mentre considera sè stesso, percepisce una qualche sua impotenza, ciò non avviene perchè egli conosce sè stesso, ma (come abbiamo mostrato nella Prop. 55 della III Parte) perchè la sua potenza d'agire è ostacolata" ovvero perchè la sua conoscenza non è adeguata; quando invece lo è, e "l'uomo conosce sè stesso mediante la vera ragione [...], si suppone che egli conosca chiaramente la propria essenza, cioè (per la Prop. 7 della II Parte) la sua potenza" ovvero la propria razionalità ed attività. Cfr. Eth, IV, 53, Dim.

² Ciò va inteso ovviamente nel senso che tutto ciò che è passività rispetto al mio punto di vista è insieme attività rispetto a qualcos'altro, ed è sicuramente da questo secondo punto di vista che è colto da Dio, che conosce tutto adeguatamente. Cfr. Eth, II, 36, Dim.

Proprio qui, da questa sottile sfumatura, si introduce nel ferreo dominio dell'essere, così come è rispecchiato dalla conoscenza adeguata, il dover-essere, sia pure sotto forma del modo in cui un essere finito e quindi passivo può conoscere -nella maggior parte dei casi- una descrizione adeguata della classe cui appartiene in termini di sola attività.

Lo sforzo di auto-conservazione e di perseguimento del proprio utile coincide con l'essenza stessa di qualsiasi uomo, così come di qualsiasi altro ente. Di qui la naturalezza della virtù spinoziana, che non richiede niente di più di ciò che le stesse leggi della nostra natura ci spingono necessariamente a fare.¹

Ma l'uomo è un modo finito, di potenza finita, immerso in una natura in cui ogni ente tende, come lui, a seguire le leggi della propria natura. Necessariamente nascono conflitti, e può accadere che l'uomo, costretto da cause esterne, non riesca a perseguire il proprio utile. Così sorgono la passività e la negatività (che sono tali solo dal punto di vista di un dato ente, costituendo sempre anche l'attività e la positività di un altro). Di qui l'idealità della virtù spinoziana, che non si appiattisce automaticamente sulla realtà. Di qui la normatività dell'*exemplar*, che, pur basandosi su un'idea adeguata, non sempre riflette la concreta esistenza umana così come emerge dal necessario compromesso fra le leggi della propria natura e le condizioni esterne in cui si trova a vivere.

Obbedire alla legge morale razionale non costituisce uno sforzo, una costrizione per ciò che di positivo c'è in me, perchè essa non è altro che la descrizione di ciò che naturalmente segue dalle leggi della mia natura,² ma

¹ Cfr. Eth, III, 7; Eth, IV, 19-20.

² Così come al saggio (o almeno alla parte razionale di ognuno di noi) non costa fatica seguire le leggi normative dello Stato, che in realtà

d'altra parte permane la possibilità di essere più o meno conforme a tale legge, caratteristica necessaria di ogni legge morale che, diversamente da quelle naturali,¹ deve contemplare anche il caso in cui non venga rispettata. Spinoza riesce a salvare capra e cavoli, a prezzo di quella impegnativa assunzione metafisica che abbiamo visto essere la scelta della causalità (adeguata) come criterio di realtà e positività.

E proprio la causalità adeguata sarà dunque la caratteristica che E.II additerà come proprio principale, se non unico, valore; tanto che la sua *grund-norm* potrebbe essere così formulata: "**sii causa adeguata di tutti i tuoi effetti**, tanto nell'attributo del pensiero che in quello dell'estensione".²

Ma procediamo con ordine, iniziando l'analisi delle tre E. da E.I, tanto più che proprio trattando di quest'ultima verranno a delinearsi, nel prossimo capitolo, anche i principali caratteri di E.II.

non sono altro che le leggi descrittive della propria parte positiva. Cfr. TTP, N.XVI.33 (G, III, 263.20-26) (trad. ital. p. 652).

¹ Cfr. sotto: capitolo III.

² Anche qui, come altrove, Spinoza privilegerà nell'esposizione il versante del pensiero, ma ciò non toglie che quanto detto debba sempre valere anche per quello dell'estensione.

CAPITOLO II

MORALE IMMAGINATIVA E MORALE RAZIONALE

Ad E.I Spinoza non accenna che di sfuggita nell'*Ethica*,¹ ma ne tratta ampiamente nel *Tractatus theologico-politicus*, a cui principalmente ci rivolgeremo per rilevarne i caratteri costitutivi.² Già nella prefazione Spinoza annuncia che nell'opera indagherà "se la religione universale, ossia la legge divina rivelata a tutto il genere umano per mezzo dei profeti e degli apostoli, si diversifichi da quella insegnata a sua volta dal lume naturale".³ Si tratta proprio di uno dei temi centrali della nostra ricerca, ovvero del rapporto fra E.I e E.II.

Nelle righe immediatamente successive Spinoza preziosamente sintetizza le tesi che costituiscono l'ossatura, adeguatamente rivestita nei capitoli seguenti, della propria dottrina intorno alla morale immaginativa propugnata dai profeti. Elenchiamo quelle che più ci interessano, per poi seguirle separatamente nel loro snodarsi all'interno del *Tractatus theologico-politicus*:

A - "Negli insegnamenti chiaramente espressi della Scrittura non ho trovato nulla che non fosse in accordo con l'intelletto e nulla che con esso fosse in contrasto."⁴

Cercheremo di dimostrare come questo enunciato vada inteso in senso ancora più forte, come l'affermazione della possibilità di dedurre logicamente gli insegnamenti biblici (E.I) da quelli dell'intelletto (E.II).

B - "I profeti non hanno insegnato che massime semplicissime, tali da

¹ Cfr. Eth, IV, 54, Sc. e Eth, V, 41, Sc.

² Quasi l'inverso avviene per E.II.

³ "Num Religio catholica, sive lex divina per Prophetas & Apostolos universo humano generi revelata alia fuerit, quam illa, quam etiam lumen naturale docet?" TTP, Pref. (G, III, 10.5-7) (trad. ital. p. 394).

⁴ "Cum in iis, quae Scriptura expresse docet, nihil reperissem, quod cum intellectu non conveniret, nec quod eidem repugnaret" TTP, Pref. (G, III, 10.10-12) (trad. ital. p. 394).

essere facilmente intese da ognuno [...]"¹

Anche qui crediamo che si possa dare una interpretazione ancora più forte, secondo la quale la norma-base di E.I è presente in ogni essere umano che -grazie ai profeti- non tanto la impara *ex novo*, quanto la può scoprire in sè e purificarla da altre norme immaginative a lui presenti (e invece assenti o meno influenti nei profeti stessi).

C - "[...] adornandole però con uno stile e svolgendole con tali argomentazioni da far sì che l'animo delle masse fosse soprattutto portato alla devozione di Dio."²

Vedremo come la conoscenza immaginativa (e quindi E.I) sia una sorta di conseguenza senza premessa che -se integrata con la propria autentica premessa- può diventare conoscenza razionale, ma che -se resta a livello immaginativo- può tollerare qualsiasi pseudo-premessa.³

D - "La Scrittura [...] non ha nulla in comune con la filosofia, appoggiandosi tanto l'una quanto l'altra a propri fondamenti. [...] E mostro la necessità di trarre da essa sola e non dalle conoscenze cui perveniamo con l'ausilio del lume naturale, gli elementi per il completo intendimento

¹ "Prophetas nihil docuisse, nisi res admodum simplices, quae ab unoquoque facile percipi poterant" TTP, Pref. (G, III, 10.12-14) (trad. ital. p. 394).

² "Has eo stylo adornavisse, iisque rationibus confirmavisse, quibus maxime multitudinis animus ad devotionem erga Deum moveri posset" TTP, Pref. (G, III, 10.14-16) (trad. ital. p. 394).

³ Per anticipare ciò che diremo a proposito del celebre esempio del quarto proporzionale: se io so inadeguatamente che $2+2=4$, posso in seguito scoprire che si tratta di una conseguenza delle leggi della matematica - ed in tal caso la mia conoscenza diviene adeguata- ma, se rimango al livello della conoscenza inadeguata, allora è irrilevante che io creda di giungere a tale risultato per un qualche astruso calcolo piuttosto che per un altro.

della Scrittura stessa e degli insegnamenti morali in essa contenuti."¹

Molteplici sono le implicazioni di questo passo, ma ciò che ci interessa qui enucleare è l'autonomia della conoscenza morale immaginativa, non inficiata dal precedente punto A: che E.I sia deducibile da E.II non significa che di fatto lo sia per ognuno. Ciò avviene solo in chi raggiunge la conoscenza razionale della natura umana; ma la sola immaginazione è già sufficiente per conoscere, sia pure inadeguatamente, la norma-base di E.I, di cui anzi si può avere certezza, sia pure solo morale.²

E - "Il Verbo di Dio rivelato [...] consiste in un semplice pensiero concepito dalla mente di Dio e rivelato ai profeti. Vale a dire: occorre obbedire a Dio col maggiore impegno interiore, coltivando la giustizia e la carità."³

Ecco finalmente la prima espressione del contenuto di E.I, la sua *grund-norm* primitiva. Essa si articola in quattro punti, di cui due in realtà formali e due invece più sostanziali:

I - Obbedienza a Dio. In sè vuota, se non sappiamo cosa Dio comandi. Spinoza concentra qui l'aspetto normativo ("occorre obbedire a Dio") lasciando "liberi" gli altri tre punti, in una sorta di raccoglimento a fattor comune: occorre obbedire a Dio, che ordina di:

¹ "Scripturam [...] nihil cum Philosophia commune habere, sed tam hanc, quam illam proprio suo talo niti. Ut hoc autem apodictice demonstrarem, remque totam determinarem, ostendo, qua via Scriptura sit interpretanda, & quod tota ejus rerumque spiritualium cognitio ab ipsa sola, & quod tota ejus rerumque spiritualium cognitio ab ipsa sola, & non ab iis, quae lumine naturali cognoscimus, peti debeat." TTP, Pref. (G, III, 10.16-21) (trad. ital. p. 394).

² Cfr. TTP, I (G, III, 15.5-9) (trad. ital. p. 399) e TTP, II (G, III, 31.23-26; 32.10-13) (trad. ital. p. 421-422); cfr. anche Juvalta [1945].

³ "Verbum Dei revelatum [esse] conceptum simplicem mentis divinae Prophetis revelatae; scilicet Deo integro animo obedire, justitiam, et charitatem colendo." TTP, Pref. (G, III, 10.25-27) (trad. ital. p. 394).

- 1-impegnarsi interiormente,
- 2-esercitare la giustizia,
- 3-esercitare la carità.

Nel corso del *Tractatus theologico-politicus* Spinoza cita spesso l'intera norma riassumendola nel solo precetto dell'obbedienza, ma è ovvio che in esso restano impliciti tutti i quattro punti.

II - Impegno interiore. Opposto a costrizione esterna, può intendersi come un ulteriore raccoglimento a fattore comune: occorre obbedire a Dio, che ordina di impegnarsi interiormente a:

- 1-esercitare la giustizia,
- 2-esercitare la carità.

Spinoza spesso traslascia in seguito questa condizione, che in effetti, come vedremo più avanti, appare piuttosto problematica.

III - Giustizia (*justitia*). IV - Carità (*charitas*). Eccoci finalmente al contenuto effettivo della norma-base di E.I, che prescrive quindi di esercitare giustizia e carità. Le ulteriori specificazioni non toglieranno valore a questa prima espressione, che resterà un punto fermo.

Seguiremo adesso separatamente all'interno del *Tractatus theologico-politicus* gli sviluppi delle cinque tesi sopra enunciate. Per motivi di chiarezza espositiva capovolgeremo l'ordine spinoziano, iniziando dall'ultima.

La *charitas*

(E)

Il nucleo di E.I è indubbiamente costituito dal doppio precetto della giustizia e della carità, anche se vedremo come tale duplicità sia solo apparente, riducendosi la giustizia ad un corollario della carità. Spinoza non definisce rigorosamente cosa intenda con tali termini, ma riteniamo che essi possano ridursi al precetto di fare il bene dei nostri simili.

Il testo chiave a favore di questa interpretazione appare nel capitolo XIV, dove Spinoza afferma esplicitamente che "l'unica norma dell'intera fede universale, [ovvero quella che prescrive] quale comportamento ciascuno debba tenere per obbedire a Dio, insegna che l'intera legge consiste in questo solo: nell'amare il prossimo".¹ L'equazione "carità=amore verso il prossimo" viene ulteriormente suffragata dopo poche pagine, quando Spinoza, riepilogando per l'ennesima volta E. I , parla di "giustizia e carità verso il prossimo" (*iustitia & charitas erga proximum*).² Sembrerebbe quindi che l'intero contenuto normativo di E.I possa ridursi all'unico precetto della carità/amore verso il prossimo,³ tesi suffragata dal fatto che nel capitolo XII Spinoza tralascia di ricordare la giustizia e cita esclusivamente la carità come norma primitiva da cui tutte le altre derivano.⁴

Qual è allora il ruolo ed il significato della giustizia? Se fosse un mero sinonimo non si spiegherebbe il ricorso all'abbinamento con la carità, che

¹ "Totam legem in hoc solo consistere, in amore scilicet erga proximum" TTP, XIV (G, III, 174.22-25) (trad. ital. p.622).

² Cfr. TTP, XIV (G, III, 177.19) (trad. ital. p. 626).

³ Cfr. Gallicet Calveti [1968].

⁴ Cfr. TTP, XII (G, III, 166.1) (trad. ital. p.610).

si rivelerebbe un'inutile ripetizione.¹ Se, d'altra parte, fosse solo una delle molteplici conseguenze logiche che, sgorganti dalla norma-base, contribuiscono ad edificare il sistema generale di E.I, non si spiegherebbe ugualmente tale insistenza, che si configurerebbe stavolta come una ingiustificata preferenza.²

¹ Non che manchino in Spinoza anche casi del genere (si veda ad esempio l'uso quantomeno disinvolto che egli fa dei termini *lex divina*, *lex naturalis* e *lex divina naturalis*, alternandoli senza alcuna ragione comprensibile nel quinto capitolo del *Tractatus theologico-politicus*). Può darsi quindi che qui prendiamo anche troppo sul serio il nostro autore, cercando una giustificazione teoretica a quello che forse è solo una svista o un mero artificio stilistico; ma, nel dubbio, non possiamo esimerci almeno da un tentativo.

² Cfr. TTP, V (G, III, 80.24-31) (trad. ital. p. 485); TTP, XII (G, III, 165.30-166.2) (trad. ital. p. 610); TTP, XIV (G, III, 175.1-4) (trad. ital. p. 622). Probabilmente a volte siamo stati e saremo ambigui rispetto a cosa identificare esattamente con il termine E.I: la norma-base della carità o anche l'intero sistema delle norme da essa dedotte con il solo ausilio di ulteriori asserzioni descrittive? Non riteniamo esageratamente biasimevole questa ambiguità perchè appunto di deduzione logica si tratta; si potrebbe cioè dire che la norma-base ed il sistema generale costituiscono due forme -implicita ed esplicita- di una stessa morale. Lo stesso varrà per E.II.

La chiave per risolvere l'enigma ci è fornita nel capitolo XIX, dove Spinoza, ricordando per l'ultima volta la norma-base, la presenta come l'obbligo "a praticare la nostra pietà verso tutti, nessuno escluso, e a non recare danno a nessuno".¹ Appare sensato considerare la prima parte l'equivalente della carità e la seconda della giustizia. Se così fosse, ci verrebbe finalmente rivelata la natura della giustizia e, di conseguenza, il suo ruolo: se "carità" significa ricercare il bene dei nostri simili, allora "giustizia" significa evitare il male dei nostri simili, cioè il "negativo", il "doppio speculare" della norma-base. Se devo ricercare il bene del mio prossimo, ne segue banalmente che non devo ricercarne il male, anzi che devo "non-ricercarlo", ma tale corollario, rispetto alle infinite inferenze deducibili dall'assioma di partenza, risulta ad esso più strettamente legato, come una sorta di immagine negativa più debole, ma ugualmente centrale. Ciò spiegherebbe insieme la non-primitività della giustizia (e quindi le omissioni di Spinoza) e la sua peculiarità (e quindi le sue insistenze).

Comunque, in qualsiasi modo si voglia interpretare il significato della giustizia, quello che ci pare indubitabile è la basilarità del precetto della carità, a cui si può ridurre il contenuto di E.I. Tale basilarità, e tale riduzione, non sono scalfite da due piccoli -ma significativi- particolari che sembrerebbero confondere il quadro fin qui delineato:

1 - il termine "pietà" (*pietas*), che ricorre nel brano sopra citato e che abbiamo inteso come equivalente di "carità" (norma di E.I) è definito nell'*Ethica* come la "cupidità di far bene, nata dal fatto che viviamo sotto la

¹ "Omnes (nullo excepto) pietate colere tenemur, neminisque damnum inferre" TTP, XIX (G, III, 232.33-34) (trad. ital. p. 710).

guida della ragione"¹ (norma di E.II).

2 - nel capitolo XII del *Tractatus theologico-politicus* Spinoza scrive che:

A - "sulla base della Scrittura stessa [...] noi possiamo raggiungere la comprensione della sostanza [della legge divina] e cioè amare Dio sopra ogni cosa e amare il prossimo come noi stessi"²

e già nel capitolo IV aveva addirittura scritto che:

B - "il precetto fondamentale della legge divina è amare Dio quale sommo bene"³

Tutti questi passi sembrerebbero attribuire già alla morale propagandata dai profeti in qualità di comando divino conosciuto immaginativamente (E.I), la prescrizione di quella vita razionale che ravvisa nella conoscenza di Dio il sommo bene e nell'amore verso il prossimo una conseguenza di tale condizione; prescrizione questa che invece dovrebbe restare appannaggio esclusivo della morale scoperta da chi segue il lume naturale senza appoggiarsi alla Rivelazione (E.II). Se così fosse, **1** e **2** si porrebbero in contraddizione con la maggioranza dei passi del *Tractatus theologico-politicus* finora citati, ma non crediamo si debba giungere fino a questo punto.

¹ "Cupiditatem autem bene faciendi, quae eo ingeneratur, quod ex rationis ductu vivius, Pietatem voco." Eth, IV, 37, Sc.

² "Nam ex ipsa Scriptura absque ulla difficultate, & Ambiguitate percipimus ejus summam esse, Deum supra omnia amare, & proximum tanquam se ipsum" TTP, XII (G, III, 165.11-13) (trad. ital. p. 609).

³ "Legis igitur divinae summa, ejusque summum praeceptum est, Deum ut summum bonum amare" TTP, IV (G, III, 60.34-61.1) (trad. ital. p. 609).

In realtà è possibile -e doverosa- un'interpretazione più benevola. Nel capitolo III analizzeremo il concetto di "legge" in Spinoza; qui basti anticipare che il termine "legge divina" è usato nel *Tractatus theologico-politicus* con una certa, consapevole, ambiguità. Un po' ovunque esso sta ad indicare la volontà divina in quanto conosciuta dall'immaginazione attraverso la Rivelazione, ma in alcuni punti (soprattutto nel cap. IV) viene invece usato per indicare tale volontà in quanto conosciuta dall'intelletto, sotto forma di verità eterne descrittive o di precetti razionali normativi. La ragione di tale ambiguità è spiegata proprio nel capitolo IV, dove Spinoza, dopo aver espresso il contenuto della legge divina normativa conosciuta dall'intelletto (il brano è proprio **2B**) scrive:

"Ho dunque spiegato in cosa consista essenzialmente la legge divina e quali siano le leggi umane, cioè tutte quelle che mirano ad uno scopo diverso. Escluse però quelle che siano state sancite per Rivelazione, giacchè considerare le cose dal punto di vista della Rivelazione è pur esso un ricondurle a Dio. In questo senso la legge di Mosè [...] può tuttavia essere chiamata legge di Dio o legge divina dal momento che crediamo che essa sia stata sancita in virtù di profetica illuminazione".¹

Dunque E.I, benchè non prescriva l'amore verso Dio, è -in un certo senso- legge divina, e parimenti è legge divina -in un altro senso- amare

¹ "Explicuimus itaque, in quo potissimum lex divina consistit, & quaenam sint leges humanae, nempe omnes illae, quae alium scopum collimant, nisi ex revelatione sancitae fuerint; nam hac etiam consideratione res ad Deum referuntur (ut supra ostendimus), & hoc sensu lex Mosis, quamvis non universalis, sed maxime ad ingenium & singularem conservationem unius populi accommodata fuerit, vocari tamen potest Lex Dei, sive Lex divina; quandoquidem credimus, eam lumine Prophetico sancitam fuisse." TTP, IV (G, III, 61.12-19) (trad. ital. p. 459).

Dio, benchè non sia prescritto dalle Scritture.

Appare così neutralizzata la "pericolosità" di **2B**; non così per **2A**, che coniuga entrambi i sensi affermando che la Scrittura stessa prescrive l'amore verso Dio, oltre a quello verso il prossimo. È nostra impressione che tale isolata affermazione, nel contesto della incessante serie di passi che indicano nella carità/giustizia/amore verso il prossimo l'unico contenuto normativo delle Scritture, non possa configurarsi che come una inesattezza da parte di Spinoza. Inesattezza, d'altra parte, scusabile ed anzi indicativa. Scusabile per via della citata ambiguità del termine "legge divina", e indicativa perchè forse qui si "tradisce" quel nesso deduttivo che vedremo costituire il rapporto fra fra E.II e E.I -ovvero fra la legge divina intesa ora in un senso ed ora nell'altro- pur senza intaccare l'autonomia di E.I.

Come già notato all'inizio di questo capitolo, Spinoza si propone di indagare nel *Tractatus theologico-politicus* se "la legge divina rivelata a tutto il genere umano per mezzo dei profeti e degli apostoli si diversifichi da quella insegnata a sua volta dal lume naturale".¹ Nel corso dell'opera egli analizzerà diffusamente la prima e più succintamente la seconda, scoprendo che esse prescrivono rispettivamente l'amore verso il prossimo e verso Dio. Se tutto si limitasse a ciò, occorrerebbe senz'altro concluderne l'eterogeneità delle due leggi, ma invece crediamo che, come vedremo più avanti, esse possano collocarsi in un rapporto come di premessa e di conseguenza che, anche se mai esplicitato nel *Tractatus theologico-politicus*, informa di sè -più o meno sotterraneamente- tutta l'opera. Se ciò fosse vero, il legame fra E.I ed E.II sarebbe strettissimo, almeno rispetto al

¹ TTP, Pref. (G, III, 10.5-7) (trad. ital. p. 394).

comportamento che esse raccomandano di tenere nella vita sociale, che sarebbe il medesimo (ricercare il bene dei nostri simili) per entrambe, sebbene conosciuto ora adeguatamente ed ora inadeguatamente, in modo cioè che E.II non costituisca altro che una integrazione e una "fondazione" di E.I. Apparirebbe dunque assai indicativo di tale legame che Spinoza "si lasci sfuggire" che già E.I permette di raggiungere quello che sarà un risultato soltanto di E.II.

Qualcosa di analogo accade per **1**, dove, in un contesto indiscutibilmente immaginativo (si parla della pratica della pietà religiosa in quanto vincolata all'utile della comunità politica) Spinoza parla di *pietas* razionale laddove sarebbe stato più corretto usare il termine più appropriato di *charitas*. Qui Spinoza, o sta usando *pietas* nel suo senso più generico, senza riferirsi alla definizione "tecnica" di Eth, IV, 37, Sc. oppure -se proprio tale senso tecnico vogliamo attribuirgli- l'inesattezza linguistica rivela una più profonda continuità: che venga rivelato dalle Scritture all'immaginazione come comando primitivo (ed in tal caso lo chiamo *charitas*) oppure che sia mostrato dal lume naturale alla ragione come conseguenza logica della più elementare norma che raccomanda la vita razionale (ed in tal caso lo chiamo *pietas*), il precetto che costituisce la legge divina rimane pur sempre lo stesso: ricercare il bene dei nostri simili. Fa poca differenza quindi chiamarlo in un modo o nell'altro, soprattutto se siamo interessati più al contenuto che alla forma di tale norma. Resta quindi assodato che il contenuto normativo di E.I si riduce alla norma della carità, ovvero dell'amore verso il prossimo, che abbiamo visto esserle equivalente.

Nel sistema di Spinoza una delle principali conseguenze dell'amore

verso un dato oggetto è lo sforzo di fargli del bene;¹ anzi, si potrebbe forse parlare di "principale conseguenza" al singolare, dal momento che la ventiquattresima definizione degli affetti della terza parte dell'*Ethica* recita: "La misericordia è amore in quanto si impadronisce talmente dell'uomo che questi gode del bene altrui e al contrario si rattrista del male altrui",² dove la conseguenza si confonde con la premessa, per giunta considerata nella sua massima intensità. Quindi, vista anche l'insistenza con cui nel corso del *Tractatus theologico-politicus* si ribadisce come il valore morale di una persona debba essere stabilito esclusivamente in base alle sue opere,³ ovvero alle sue azioni, riteniamo di poter concludere che la norma-base di E.I può essere formulata così: "**Agisci in modo da produrre il bene dei tuoi simili** (e da evitarne il male)".⁴

Ci si potrebbe legittimamente domandare cosa debba qui intendersi per "bene". Dobbiamo noi sforzarci di far raggiungere ai nostri simili ciò che essi, con le proprie idee adeguate o inadeguate, considerano -a torto o a ragione- tale, oppure ciò che io -essere immaginativo, perchè sensibile ad E.I- considero essere il loro bene, oppure ancora ciò che in realtà è il loro vero bene così come lo scorgerebbe un essere razionale?

La soluzione esatta è la seconda, sia perchè mi sono inaccessibili le altrui conoscenze, sia perchè -come attesta il *Tractatus theologico-politicus*

¹ Cfr. Eth, IV, 39.

² "Misericordia est Amor, quatenus hominem ita afficit, ut ex bono alterius gaudeat, et contra ut ex alterius malo contristetur." Eth, III, Def. 24.

³ Cfr. TTP, V (G, III, 80.24-25) (trad. ital. p. 485) e TTP, XIV (G, III, 175.28-33) (trad. ital. p. 623-624).

⁴ Per Spinoza il prossimo è solo chi ci è davvero simile, possedendo una natura come la nostra, ed escludendo quindi gli animali e chi di umano abbia solo l'apparenza.

- il bene che ci si appresta a fare è sempre e solo quello che appare tale all'agente.¹ Tale soluzione rischia però di apparire vuota: se la norma della carità mi indica come mio unico bene quello di procacciare il bene dei miei simili, ed io stesso devo stabilire in cosa quest'ultimo consista, non sarò forse costretto ad identificarlo proprio con il comportamento caritatevole, cacciandomi in una infinita rete di uomini che si aiutano ad aiutarsi, senza mai poter dare un contenuto alle proprie azioni?

Da questo *impasse* si esce considerando che, se E.I è -come vedremo nella sezione A- l'unica etica immaginativa deducibile dall'etica razionale, allora essa dovrà coincidere non solo nominalmente, ma anche nei contenuti effettivi, con il precetto della *generositas* razionale, e quindi l'aiuto che ci ordina di fornire ai nostri simili si colorerà diventando lo sforzo di procacciare loro ciò che è loro utile per essere massimamente attivi.

E.I quindi ci ordina di produrre ciecamente per pura obbedienza quegli stessi risultati cui perverremmo consapevolmente se fossimo in grado di comprendere E.II.

Di ciò non è però consapevole chi segue E.I: i profeti, ed i loro seguaci, avvertono solo confusamente che è bene fare certe cose, senza sapere perchè (e si immaginano che Dio glielo abbia ordinato) e, facendole, dal momento che seguono E.I e non una qualsiasi falsa religione, producono effettivamente delle condizioni per una vita più attiva e felice dell'intera società, inclusi i deboli e gli ignoranti. Quindi aiutare i propri simili a procacciarsi il loro proprio vero utile è comunque bene a livello immaginativo, anche senza sapere perchè lo si fa (autonomia di E.I

¹ Cfr. TTP, XVI (G, III, 192.2-5) (trad. ital. p. 647).

rispetto a E.II), ed inoltre diventa a livello superiore un comportamento buono dell'uomo razionale che lo attua perchè sa che gli è utile (derivabilità di E.I da E.II).

Sembra quasi che la forte immaginazione dei profeti riesca a ritagliare la stessa classe degli uomini individuata dalla ragione, ma che possa percepirne solo le conseguenze, ovvero i comportamenti pratici degli appartenenti a tale insieme, restandole preclusa la conoscenza adeguata della loro essenza.

Gli universali immaginativi sorgono come prodotto di una molteplicità di interazioni più o meno dirette fra noi e gli elementi della classe in questione. Ciò che conosciamo non sono tali elementi, ma gli effetti di tale interazione, di cui gli elementi sono causa solo parziale. Niente di più naturale quindi che l'ideale normativo immaginativo di uomo, a sua volta derivato dall'universale descrittivo immaginativo corrispondente, colga non tanto la classe degli uomini, quanto quella dei loro effetti.

I profeti forse riescono ad individuare correttamente la classe di tutti gli uomini, ma colgono come criterio di appartenenza a tale classe non tanto il possesso di un'essenza umana, quanto la principale conseguenza pratica di tale possesso, ovvero l'esercizio della carità. Immaginazioni più deboli individuano invece classi più ristrette o comunque diverse, con diversi criteri di appartenenza che si traducono in diverse norme.

Conclusa l'analisi dei due caratteri fondamentali del contenuto di E.I, spendiamo qualche parola sui due più formali e, in fin dei conti, secondari.

Che la condizione dell'impegno interiore non sia fondamentale lo rivela il fatto stesso che, dopo la prima formulazione, essa non riappaia più in tutto il corso dell'opera. Assolverla, d'altra parte, sarebbe stato piuttosto problematico, specie se intesa come risulterebbe dal seguente passo: "Chi

dà quello che spetta a ciascuno per timore della pena capitale agisce dietro comando altrui e costretto dalla paura di un male, e non può chiamarsi giusto; mentre chi attribuisce a ciascuno il suo perchè conosce la vera ragione delle leggi e la loro necessità agisce con coerenza e secondo decisione propria, non altrui, e perciò è a buon diritto chiamato giusto."¹

Il quadro qui delineato del comportamento giusto perchè proveniente esclusivamente da interiore determinazione sembrerebbe attagliarsi meglio al saggio seguace di E.II che al pio osservatore di E.I. In effetti E.I si colloca a livello di conoscenza inadeguata, ovvero non scaturite esclusivamente da idee della mia mente, per cui difficile risulta comprendere come si possa pretendere in tale contesto una autodeterminazione che, in un universo spinoziano, non può significare un'assurda libertà d'arbitrio, bensì appunto comprensione delle vere ragioni delle norme morali, in quanto dedotte senza interazioni esterne, adeguatamente, dalla nostra stessa mente. Inoltre Spinoza dichiara esplicitamente che l'esercizio esteriore della pietà -l'unico di cui si interessi E.I, nella cui ottica la virtù si misura solo dalle opere- "deve accordarsi con la pace e con l'utilità della comunità politica e di conseguenza deve essere determinata esclusivamente dall'autorità sovrana"² sancendo così il noto principio della subordinazione della religione all'interesse politico. Ciò

¹ "Qui unicuique suum tribuit, quia patibulum timet, is ex alterius imperio & malo coactus agit, nec justus vocari potest; at is, qui unicuique suum tribuit, ex eo quod veram legum rationem, & earum necessitatem novit, is animo constanti agit, & ex proprio, non vero alieno decreto, adeoque justus merito vocatur" TTP, IV (G, III, 59.11-16) (trad. ital. p. 457).

² "Religionis cultus, & pietatis exercitium Respublicae paci, & utilitati accomodarii & consequenter a solis summis potestatibus determinari debet" TTP, XIX (G, III, 228.33-229.2) (trad. ital. p. 705).

nuovamente porterebbe ad escludere la necessità dell'impegno interiore dalla moralità immaginativa che, anche nella sua più elevata forma profetica, deve sottostare agli interessi politici, laddove tale impegno troverebbe il proprio posto in quel culto interiore di Dio appartenente al diritto inalienabile dei singoli e attribuibile più sensatamente a E.II. Infine, nello stesso luogo, parlando del rapporto fra sudditi e leggi dello Stato, Spinoza dice che non è tanto l'obbedire ad ordini altrui che rende schiavi, quanto il loro eventuale condurre a conseguenze nocive per chi li esegue, laddove obbedire ad ordini che recassero benefici sarebbe sintomo di libertà. Applicando ciò al nostro assunto, si potrebbe ricavarne che, a livello di E.I, dove -lo ripetiamo perchè Spinoza stesso lo ripete continuamente- unico criterio di virtù sono le opere, non conta tanto in base a quale motivo (siano pure ordini o minacce) si compiano atti di carità, quanto il fatto che essi vengano compiuti, indipendentemente dall'impegno interiore.

Concludendo: se l'impegno interiore deve intendersi come specificato nel passo del *Tractatus theologico-politicus* citato poco sopra,¹ allora esso risulta improponibile come condizione necessaria a livello di E.I, risultando assai più peculiare di E.II; se invece deve intendersi altrimenti, allora dobbiamo ammettere di non essere riusciti a rintracciare in Spinoza elementi che ci permettano di determinare tale altro significato.

Per quanto riguarda la condizione dell'obbedienza al comando divino, sorge il problema di come debba intendersi un tale comando impartito da un Dio che, come quello di Spinoza, è immanente al mondo e non ha altre leggi che non siano quelle della natura stessa. È nostra opinione che tale

¹ Cfr. TTP, IV (G, III, 59.11-16) (trad. ital. p. 457).

espressione debba essere intesa solo metaforicamente, poichè di fronte ad un Dio in cui potenza e volontà coincidono¹ l'unico senso che possiamo attribuire ai suoi comandi è quello di leggi universali della natura.² Nel caso specifico in questione, dire che l'immaginazione ci fa conoscere che Dio comanda E.I non può significare altro che l'uomo può conoscere E.I semplicemente seguendo le leggi della propria immaginazione; e ciò anche se è impossibile per chiunque stabilire l'insieme esatto dei meccanismi mediante i quali ogni singolo profeta, partendo dalla propria costituzione e dal proprio ambiente, riesce -grazie alla propria forza immaginativa- a raggiungere tale conoscenza (anche perchè l'immaginazione presuppone interazioni con corpi esterni che non possono essere nè elencate nè tantomeno previste nella loro totalità).³ Spinoza, insomma, fa come gli ebrei che tralasciavano di nominare le cause intermedie e riferivano ogni minimo accidente direttamente a Dio,⁴ il che è più che legittimo in un'opera "divulgativa" come il *Tractatus theologico-politicus*.

¹ Cfr. Eth, I, 17, Sc.

² Si veda il capitolo III per i vari sensi di "legge" in Spinoza, e il capitolo I per come insorga la "normatività" nel mondo immaginativo.

³ Cfr. TTP, I (G, III, 28.3-8) (trad. ital. p. 416).

⁴ Cfr. TTP, I (G, III, 16.33-17.4) (trad. ital. p. 402).

Diffusione della morale immaginativa (B)

Giungeremo in questa sezione ad analizzare la presenza di E.I negli uomini ed in quella particolare classe di uomini che sono i profeti, iniziando un po' da lontano con l'esame dell'unico esempio che Spinoza ci fornisce di come i vari generi di conoscenza (quattro nel *Korte Verhandeling* e nel *Tractatus de intellectus emendatione*, tre nell'*Ethica*, che riunisce i primi due generi) colgano in maniera diversa un identico contenuto: la soluzione del problema del quarto proporzionale.¹ Tralasciando la soluzione colta intuitivamente con certezza dal genere più alto di conoscenza, Spinoza esamina altri tre modi di conoscere quell'unico algoritmo che mi consente di individuare il quarto numero proporzionale dopo altri tre (dato il problema "A:B = C:Y", l'algoritmo è "Y = B • C/A"):

a: uso l'algoritmo perchè mi hanno semplicemente detto che si fa così.

b: lo uso perchè l'ho sperimentato con varie terne di numeri ed ha sempre funzionato.

c: lo uso perchè ne conosco la dimostrazione matematica.

a e **b** sono sottocasi di C.I, mentre **c** corrisponde a C.II. È subito da notare che, mentre i primi due consentono (soprattutto il primo) l'adozione di una molteplicità di soluzioni, il terzo costringe ad adottarne una ed una soltanto (salvo algoritmi matematicamente equivalenti) cioè quella vera, valida, giusta. È solo con **c** che tale soluzione viene, non già scoperta -chè anche chi rimane ai primi due può conoscerla e calcolare senza sbagliarsi fondata sugli assiomi certi della matematica, di cui l'algoritmo

¹ Cfr. KV, II, 1 (G, I, 54.1-55.13) (trad. ital. p. 42-43); TIE (G, II, 9.34-12.14) (trad. ital. p. 42-45); Eth, II, 40, Sc. 2. Cfr. anche Gueroult [1974], p. 593-608.

costituisce un'applicazione, una deduzione.

L'algoritmo è sempre il medesimo in tutti e tre i casi, ma, mentre nel caso **c** esso viene inserito in un più ampio contesto fondativo, nei casi **a** e **b** esso è isolato, privato di qualsiasi fondazione, come una sorta di conseguenza senza premessa.

Proprio quest'ultima espressione è usata da Spinoza nell'*Ethica* mentre sta dimostrando che "le idee delle affezioni del corpo umano, in quanto si riferiscono soltanto alla mente, non sono chiare e distinte, bensì confuse".¹ Tali idee implicano la natura non solo del corpo umano, ma anche di altri corpi esterni, dunque "in quanto si riferiscono alla sola mente umana sono **come conseguenze senza premesse**, cioè, come è noto di per sè, idee confuse"² proprie di C.I.

Non è che qui Spinoza stia rigorosamente ponendo l'equivalenza "idee confuse = conseguenze senza premesse", perchè:

a - c'è un "come" (*veluti*) in più, che potrebbe suggerire una sorta di metaforicità dell'espressione.

b - l'espressione letterale di Spinoza permette, a rigore, solo l'implicazione: "conseguenze senza premesse → idee confuse", ma non quella inversa, che resta, almeno in questo testo, problematica.

Crediamo però che la validità dell'equivalenza vada al di là della lettera del testo esaminato, in quanto:

1 - non è affatto tipico di Spinoza usare argomentazioni analogiche in

¹ "Idea affectuum Corporis humani, quatenus ad humanam Mentem tantum referuntur, non sunt clarae, et distinctae, sed confusae." Eth, II, 28.

² "Quatenus ad solam humanam Mentem referuntur, veluti consequentiae absque praemissis, hoc est (ut per se notum), ideae confusae." Eth, II, 28, Dim.

sede dimostrativa

2 - alla luce delle dottrine spinoziane della:

I: causalità, intesa sia fra modi del pensiero che dell'estensione come equivalente al nesso deduttivo dell'inferenza logica,

II: adeguatezza o meno di tale causalità, il cui criterio consiste nella completezza o meno dell'insieme delle cause necessarie a determinare interamente un dato effetto (ciò vale ovviamente anche per il versante ideale della causalità, ovvero per la conoscenza),

ci sembra che lo *status* dell'idea confusa debba configurarsi proprio come quello di una conseguenza logica che possiede sì a monte tutte le necessarie premesse (altrimenti non si sarebbe verificata) ma che non le ha tutte "raggruppate" in un unico soggetto conoscente bensì collocate in parte esternamente ad esso¹ (non totalmente però, altrimenti si tratterebbe di ignoranza assoluta e non già di conoscenza confusa). Una tale idea è quindi confusa solo rispetto a quel particolare soggetto (che non ne è la causa totale, adeguata) e non in assoluto (nell'intelletto divino tutte le idee sono adeguate). Quindi ogni idea confusa si configura, dal punto di vista della mente che la conosce,² come una conseguenza logica di cui possediamo in noi solo una parte delle premesse.

Dunque riteniamo che l'asserzione di Spinoza³ vada accettata in senso forte, interpretando il termine "premesse" come significante più rigorosamente "premesse sufficienti" o "totalità delle premesse". Possiamo quindi dire che, per Spinoza:

¹ Non sono cioè tutte idee di un'unica mente.

² Al di fuori del rapporto con tale mente non può dirsi confusa.

³ Cfr. Eth, II, 28, Dim.

I - Ogni idea confusa è una conseguenza senza sufficienti premesse.

II - Ogni idea confusa è tale non in sè, ma solo rispetto ad un certo soggetto conoscente che non ne è causa adeguata, ma solo parziale.

Tornando all'esempio del quarto proporzionale, chi si fida acriticamente dell'insegnamento altrui può, se è fortunato, ricevere proprio la formula giusta, così come una qualsiasi delle infinite formule sbagliate, ma non è in grado di riconoscerla per tale con certezza (se non notando che i calcoli eseguiti con essa gli procurano minori contestazioni e difficoltà pratiche e accontentandosi quindi di una certezza morale).

Analogamente accade a chi confida solo in una serie più o meno vasta di esperimenti con varie terne di numeri per raggiungere la formula cercata: le soluzioni ottenibili con questo procedimento -per quanto notevolmente inferiori a quelle possibili nel caso **a**, e di numero progressivamente calante col crescere degli esperimenti- restano tuttavia (almeno in linea di principio) numerose, e nulla, se non i risultati pratici, garantisce la formula cercata che, ad ogni nuova prova, può rivelarsi troppo poco generale.

Se io invece conosco le leggi della matematica, allora conosco l'insieme di tutte le premesse da cui l'algoritmo può essere dedotto logicamente, quindi ne ho una conoscenza adeguata, razionale. Solo alla luce di tale genere di conoscenza posso distinguere con certezza fra le infinite formule che l'immaginazione propone quell'unica che è assolutamente vera. Le forze dell'immaginazione non erano a ciò sufficienti, ma solo a propormi sì la formula giusta, ma mischiata a tantissime altre, distinguibili fra loro solo in base alla maggiore o minore efficacia pratica.

Una volta conosciuto razionalmente, l'algoritmo che già C.I mi forniva

resta -in sè- identico, arricchendosi soltanto delle premesse necessarie a dedurlo. In ogni caso io conosco un algoritmo, ma in **a** e **b** tale conoscenza consiste nel possedere nella mia mente solo alcune delle sue cause, ragioni, premesse. Quanto più la mia mente è causa adeguata, completa, di tale algoritmo, tanto più aumenta la sicurezza (per ora però sempre solo probabile) che ho della sua validità, e tanto più diminuisce la rosa delle possibili soluzioni cui posso pervenire. Solo nel caso limite **c**, in cui pervengo alla conoscenza adeguata dell'algoritmo, esso è uno ed uno solo, e sono certo della sua validità, perchè è fondato su premesse che sono contenute nella loro totalità nella mia mente.

Insomma, ciò che cambia non è la conseguenza (cioè l'algoritmo) ma la quantità delle premesse contenute nella mente del soggetto. Se non ne possiedo nessuna allora ignoro nel modo più assoluto l'algoritmo; se ne possiedo qualcuna, allora ne posso inferire le conseguenze (cioè l'algoritmo stesso) solo con un certo grado di probabilità; se infine le conosco tutte, posso dedurre con certezza l'algoritmo. Dal punto di vista di Dio, dell'oggettività, ogni conseguenza segue sempre e solo dall'intera serie delle premesse necessarie perchè essa si verifichi (altrimenti non esisterebbe nemmeno). Quindi si potrebbe dire, paradossalmente, che ogni conoscenza è, in sè, adeguata. L'inadeguatezza è sempre tale solo rispetto ad una mente finita che non esaurisce in sè la totalità delle cause (ovvero delle premesse) di una data idea, che risulta così inadeguata solo rispetto a tale mente.

Nel capitolo I abbiamo mostrato come il mondo del valore, del dover-essere, emerga nell'ambito di C.I in diverse forme a seconda della costituzione psico-fisica e dell'esperienza di ciascun individuo, rispecchiando appunto più codeste che non la realtà giudicata. Cercheremo

adesso di mostrare come, così come ciò che viene comunemente detto "il corpo umano" altro non è che una complessa serie di corpi in vari rapporti fra loro e con l'esterno, e così come "la mente umana" altro non è che la parallela serie di idee altrettanto complessamente legate fra loro e con l'esterno, analogamente ciò che viene semplicemente chiamato "l'etica di un dato individuo x" altro non sia che una più o meno complessa serie di norme etiche presenti ad x stesso.

I giudizi di valore non sono nè oggetti estesi spazialmente nè idee corrispondenti a tali oggetti, bensì il risultato del confronto operato dalla nostra mente fra l'idea che abbiamo di un certo individuo e l'idea che ci siamo formati della classe cui esso appartiene.

Poichè, pur permanendo l'identità del soggetto conoscente, continuamente mutevoli sono le idee che costituiscono la sua mente, per cui degli stessi oggetti e classi di oggetti possiamo avere conoscenze diverse in tempi diversi (e forse anche nello stesso tempo), niente di più verosimile allora che conseguenzialmente mutino anche i giudizi di valore di tale soggetto, e che più d'uno di essi gli si presentino contemporaneamente. Ciò vale *a fortiori* per quel particolare giudizio di valore che un individuo compie confrontando l'idea che ha di sè stesso con l'idea che ha della classe cui esso stesso appartiene, e che si chiama giudizio morale. Quindi, nella determinazione del nostro comportamento, alla consueta lotta "esterna" fra le varie molle del nostro agire (la maggior parte delle quali operano senza che ne abbiamo consapevolezza, e di cui la presenza di una certa convinzione morale non è altro che una fra le altre - non necessariamente vincente-) se ne aggiunge un'altra "interna" fra le varie norme compresenti nella nostra mente, che non sempre sono tali da

ordinarsi in un unico sistema armonioso senza contrasti fra loro.¹

Limitandoci adesso a E.I, perchè una norma immaginativa primitiva sia presente alla mia mente sono necessari due momenti:

I- In base alla mia costituzione psico-fisica e alle mie esperienze mi formo delle immagini confuse della classe cui appartengo. L'universale che così si produce è una conoscenza inadeguata ma non ancora normativa. Si tratta di una sorta di "abbreviazione", che riassume una serie sterminata di individui a me simili in un'unica immagine confusa. Poichè molteplici sono i criteri che posso adoperare per produrre tale "abbreviazione", ovvero per stabilire cosa mi è simile, ugualmente molteplici sono gli universali di

¹ Ciò che è importante capire, e che invece è offuscato dal continuo parlare -anche da parte nostra- di uomini immaginativi con atteggiamenti morali immaginativi, distinti, se non contrapposti, a uomini razionali con atteggiamenti morali razionali, è che non si tratta di due sotto-insiemi della classe umana escludentisi fra loro. Come Spinoza chiaramente dice in Eth, II, 48, Sc., la ragione e l'immaginazione, così come ogni altra facoltà, in realtà non esistono (cfr. De Deugd [1966], p. 6, nota 2); ciò che esiste è solo quell'insieme di idee che chiamiamo la nostra mente, e a cui diamo il nome di ragione in quanto ha idee adeguate, e quello di immaginazione in quanto ne ha di inadeguate. Ma il fatto è che nessun uomo può mai avere solo idee adeguate (cfr. Eth, IV, 4 e relative Dim. e Sc.) o solo idee inadeguate (ogni ente, *a fortiori* ogni uomo, produce necessariamente qualche effetto adeguato; cfr. Eth, I, 36 ed Eth, III, 7, Dim.). Quindi ogni uomo è sempre contemporaneamente razionale e immaginativo ("Cujuscunq; humanae mentis ideae aliae adaequatae sunt, aliae autem mutilatae, et confusae" Eth, III, 1, Dim; cfr. anche Eth, III, 9, Dim. e Bostrenghi [1987], p. 39) e -ciò che più specificatamente ci interessa- partecipa di due livelli di morale, fluttua, oscilla, fra E.I e E.II. Quindi ciò che Spinoza cerca di fare individuando la morale immaginativa "valida" e la morale razionale "vera", è di teorizzare due sistemi morali "ideali". Che poi i portatori altrettanto "ideali" di queste morali (il profeta dalla potente immaginazione e il saggio razionale) possano non avere un riscontro reale negli individui realmente esistenti, non ci interessa, nè interessa a Spinoza.

"uomo" che produco (non certo liberamente).¹

II- Tale universale si rivela inadeguato non solo rispetto ad una superiore conoscenza di tipo razionale, ma anche rispetto alla conoscenza immaginativa che mi formo dei singoli uomini che incontro. Mai nessun uomo risponderà esattamente all'ideale che mi sono formato, da cui tutti sempre divergeranno, chi più chi meno. Alla mia mente si presenta così la norma "sii come x" dove x è l'universale immaginativo di uomo che mi sono formato. Tutti, compreso me, verranno giudicati più o meno moralmente perfetti a seconda che si avvicinino più o meno all'ideale x.

Poichè nel momento **I** molteplici sono le proprietà umane che mi colpiscono o che mi piacciono, tanto da indurmi a considerarle caratterizzanti, definitorie, dell'"essere uomo", analogamente molteplici sono le norme che nel momento **II** mi si pongono davanti ingiungendomi di comportarmi in modo da partecipare il più possibile di tali proprietà. Nella maggior parte dei casi tali caratteristiche, essendo il frutto di esperienze casuali e disordinate, sono piuttosto eterogenee fra loro, e quasi nessuno riesce a formarsi un unico, stabile, universale di "uomo" che le armonizzi tutte fra loro. Più probabilmente varie immagini confuse si sovrappongono davanti agli occhi della mia immaginazione, e di volta in volta io mi immaginerò l'"uomo" in maniera diversa nelle diverse circostanze in cui mi troverò.² Analogamente differenti norme primitive mi si presenteranno di volta in volta come obbligatorie in differenti circostanze, perchè in realtà in ogni istante una molteplicità di esse si

¹ Sostanzialmente tali criteri coincidono con le caratteristiche umane che più mi piacciono e/o che più mi hanno colpito.

² Ad esempio a seconda di qual'è l'altro universale con cui lo voglio mettere in rapporto.

sovrappone davanti ai miei "occhi etici" finchè una (o la risultante di alcune) avrà per questa volta il sopravvento.¹

Riprendendo adesso il problema del rapporto fra E.I e le varie $E.0_{(n)}$ all'interno di E.0, a cui si è accennato nell'introduzione, vediamo come, se ogni $E.0_{(n)}$ fosse un'unità indivisibile e "qualitativamente" differente da ogni altra $E.0_{(n)}$ (come potrebbe, a prima vista, apparire naturale, data la pressochè assoluta irripetibilità di ciascun tipo psico-fisico loro portatore) sarebbe un problema irresolubile determinare lo *status* di E.I: trattandosi di un'etica basata su C.I dovrebbe far parte dell'insieme E.0, e bisognerebbe quindi risolversi ad identificarla con una particolare $E.0_{(n)}$ (dove la variabile n verrebbe sostituita da una costante c). Sorgerebbero però così diversi paradossi, fra cui il seguente: ponendo $E.I=E.0_{(c)}$, ne risulterebbe che un solo essere umano possiede E.I, il che appare clamorosamente incompatibile con il pensiero complessivo di Spinoza, a meno che non si ammetta la possibilità di una serie di uomini A, B, C... le cui morali $E.0_{(a)}$, $E.0_{(b)}$, $E.0_{(c)}$... coincidano esattamente fra loro, ma ciò -stante che C.I riflette più la conformazione del soggetto conoscente che quella dell'oggetto conosciuto- implicherebbe una serie \mathbb{A} , \mathbb{B} , \mathbb{C} , ... di corpi umani assolutamente identici fra loro, il che appare, se non impossibile in linea di principio,² assai improbabile di fatto.

Tutto appare invece più chiaro se pensiamo ciascuna $E.0_{(n)}$ come un aggregato di sotto-unità.³ In tal caso E.I potrebbe configurarsi come il

¹ Si spiegherebbero così i conflitti etici interni, psicologicamente osservabili in ciascuno di noi.

² Cfr. sopra: nota 2 a p. 25 del capitolo I.

³ Ciascuna delle quali altro non sarebbe che un particolare universale immaginativo della classe "uomo" formatosi in un certo individuo privilegiando (soggettivamente, ma non certo arbitrariamente o comunque liberamente) certe caratteristiche piuttosto che altre. La

minimo comun denominatore di ogni $E.O_{(n)}$, la sotto-unità elementare che entra nella composizione dell'etica di qualsiasi individuo che possa essere definito umano.

Dal momento che esiste la "natura umana", ovvero che si cela in ciascun uomo un'identica struttura interna reggente le proporzioni fra moto e quiete delle sue parti, è abbastanza naturale che tale identità di struttura, pur interagendo con un ambiente esterno estremamente mutevole, produca dei risultati che, almeno in parte, si somigliano, tradendo la loro comune paternità (anche se parzialmente offuscata dalla differente "maternità").

E.I sarebbe dunque, nell'ambito della morale, la ragione della somiglianza fra tali risultati, ovvero l'equivalente "a valle" di ciò che "a monte" è rappresentato dalla "natura umana".

Tutti gli uomini sono fatti in modo da notare e apprezzare, almeno parzialmente, la carità dei propri simili, e quindi in tutti si forma la norma "sii caritatevole"; ma essa è solo una norma fra le altre e non sempre prende il sopravvento. Esistono però alcuni uomini la cui maggior forza immaginativa¹ permette di formarsi un universale dell'uomo più solido, tale da comporre magari più proprietà, ma tutte organizzate fra loro in

nostra ipotesi si riduce insomma a supporre che l'immaginazione, colpita da varie caratteristiche di una classe di oggetti, anziché bilanciarle tutte insieme una volta per tutte formando un unico universale di tale classe, possa di volta in volta (e magari contemporaneamente) formarsi più universali di un'unica classe. Potrebbe poi darsi il caso che "un unico universale che tiene conto di più caratteri" e "più universali, ciascuno tenente conto di un unico carattere" siano due espressioni equivalenti; nulla ci vieterebbe, in tal caso, di usare quella che preferiamo.

¹ Cfr. TTP, I (G, III, 21.26) (trad. ital. p. 408); TTP, II (G, III, 29) (trad. ital. p. 418). Tale maggiore forza potrebbe forse essere dovuta, fra l'altro, all'aver avuto nel corso della propria vita una più ordinata serie di esperienze.

modo che una (la carità) si mantenga saldamente come la principale. In tali uomini si genera di conseguenza una morale più salda, che vede nella norma unica "sii caritatevole" il proprio principio fondamentale.¹

In alcune E.0_(n) dunque la carità sarebbe la norma dominante, più potente e/o con il minor numero di norme contrastanti:² si tratta dei profeti e della loro maggiore forza immaginativa³ che così si spiegherebbe come una immaginazione più "compatta", che coglie soprattutto un aspetto (sia pure soggettivo) delle cose e non si fa distrarre dalla molteplicità dei possibili punti di vista, e che altrimenti resterebbe un termine un po' fumoso. Nella maggior parte delle E.0_(n), invece, E.I coesisterebbe con una serie di norme diverse che la ostacolano, impedendole di risultare la vincitrice della lotta "interna".

Tutt'altro problema è quello "esterno", riguardante il fatto che l'individuo in questione abbia o meno un comportamento effettivo conforme alla norma vincitrice della norma "interna", o ad un adeguato compromesso di più norme. Anche a questo livello però è presumibile che l'identità di struttura, già rivelatasi più direttamente nella generazione di

¹ Le diverse conformazioni psico-fisiche e le diverse condizioni ambientali dei vari profeti (ossia le differenze dei loro gusti e delle loro esperienze) potrebbero esplicarsi in norme sussidiarie diverse, da seguire dovendo scegliere fra due ipotetici comportamenti ugualmente caritatevoli. Ciò eviterebbe il paradosso di cui abbiamo fatto cenno poco sopra. Che poi E.II implichi uomini tutti identici fra loro, essendo essa stessa rigorosamente unica, non costituisce un problema: gli uomini, in quanto razionali, sono davvero tutti identici fra loro; le differenze (a rigore anche quelle fisiche) dipendono solo dalle passioni, come abbiamo già visto.

² Al limite zero, ma si ritornerebbe al paradosso di prima, sia pure per un numero minore di uomini: i profeti.

³ Cfr. TTP, I (G, III, 21.23) (trad. ital. p. 408); TTP, II (G, III, 29.25-29) (trad. ital. p. 418); TTP, II (G, III, 37.15-18) (trad. ital. p. 428).

morali ideali simili, si riveli ulteriormente, sia pure in modo più indiretto, in comportamenti morali reali simili.

Tale somiglianza si concretizzerebbe in quel minimo di carità che Spinoza ravvisa nel comportamento di qualsiasi uomo che possa essere definito tale. D'altra parte, se in tutti gli uomini è presente, in una qualche misura, la norma della carità, è lecito aspettarci che in tutti i loro comportamenti, per quanto influenzati da mille altri fattori esterni ed interni, sia rintracciabile una qualche traccia, sia pure minima, di tale precetto.

Spinoza afferma esplicitamente che un minimo di carità è presente in ogni essere umano sia a livello di norme morali ideali, sia a livello di comportamenti effettivi, soprattutto in tre passi:

1: *Ethica*, IV, 50, Sc.¹

2: *Tractatus theologico-politicus*, V (G, III, 78.12-15).²

3: *Tractatus theologico-politicus*, XII (G, III, 166.2-9).

I primi due brani affermano che chi non è spinto ad aiutare i propri simili nè dalla ragione nè dall'immaginazione non è, propriamente parlando, un essere umano, mentre il terzo, passando dal campo del comportamento effettivo a quello delle norme ideali, afferma che: "Sebbene non si possa immaginare un delitto tanto scellerato che non sia stato effettivamente commesso da qualcuno, tuttavia non esiste nessuno che, al fine di giustificare una propria colpa, tenti di distruggere le leggi o

¹ "Qui nec ratione, nec commiseratione movetur, ut aliis auxilio sit, is recte inhumanus appellatur"

² "Denique sequitur eum, qui has historias Scripturae ignorat, nec lumine naturali aliquid novit, si non impium, sive contumacem, inhumanum tamen esse, & paene brutum, nec ullum Dei donum habere" TTP, V (G, III, 78.12-15) (trad. ital. p. 482).

di introdurre al loro posto un empio principio presentandolo come un insegnamento eterno e salutare . Noi osserviamo invece che la natura umana è tale che ciascuno si studia di dissimulare un'azione troppo turpe da lui commessa dietro circostanze che la facciano apparire non contraria alla giustizia e all'onestà."¹

Le parole di Spinoza ci paiono suffragare definitivamente che in ogni uomo è presente la di E.I., anche se ciò non significa parimenti che ogni uomo voglia o riesca a concretizzare tale norma in comportamenti ad essa completamente conseguenti, a causa -anche a prescindere da altre considerazioni- della ulteriore presenza, accanto ad E.I, di una pluralità di altre norme. Se fra esse appare E.II, conosciuta dalla mente in quanto ha idee adeguate, allora tale norma si integra con E.I, conosciuta dalla stessa mente in quanto ha idee inadeguate, ponendosi come quella premessa di cui il precetto della carità è una necessaria conseguenza; così come scoprire razionalmente che il sole è distante da noi non ci impedisce di continuare ad immaginarcelo vicino, ma semmai ci fa capire perchè necessariamente lo vediamo così.²

Nel caso invece di un individuo che non è ancora in grado di formarsi un'idea di E.II, un individuo cioè ancora completamente legato alla

¹ "Adde quod, quamvis nullum facinus execrandum excogitari possit, quod non sit ab aliquo commissum, tamen nemo est, qui ad facinora sua excusanda leges delere tentet, aut aliquid, quod impium sit, tanquam documentum aeternum & salutare introducere: ita enim hominum naturam naturam constitutam videmus, ut unusquisque (sive Rex, sive subditus sit), si quid turpe commisit, factuum suum talibus circumstantiis adornare studeat, ut nihil contra justum & decorum commisisse credatur." TTP, XII (G, III, 166.2-9) (trad. ital. p. 610).

² Cfr. Eth, II, 35, Sc.

conoscenza immaginativa,¹ E.I si affianca nella sua mente ad altre norme, in un insieme spesso caotico di principi-guida dell'azione.

Se l'insieme di norme immaginative è invece più coerente, e costituisce un vero e proprio sistema, con E.I come principio unificatore, allora il suo possessore può essere qualificato come un vero e proprio profeta.

Resta il problema della possibilità di sistemi morali ugualmente solidi, che vedano però come norma unica un differente principio. Uno dei tre brani appena citati sembrerebbe però escludere questa ipotesi.² In base agli altri due si potrebbe addirittura dire che per Spinoza chi si trovasse per ipotesi in tale situazione potrebbe al massimo possedere l'aspetto, ma giammai l'essenza dell'uomo.³

La presenza della norma della carità fra i valori di un individuo, spiegata come il frutto dell'interazione di un'identica struttura nascosta con un mutevole ambiente esterno, diventa di fatto parte della definizione di "uomo".

L'interpretazione della figura del profeta che si è così delineata rende conto anche di una apparente contraddizione presente nel *Tractatus theologico-politicus*, dove appaiono due passi *prima facie* opposti fra loro: nel primo capitolo Spinoza dice che "la conoscenza naturale, in quanto dipende da principi fondamentali comuni a tutti gli uomini, è accessibile a tutti, e proprio per questo non è tenuta in molto pregio dal volgo, tutto teso com'è [...] verso ciò che è strano e stravagante ed alieno dalla propria

¹ Ipotesi peraltro esclusivamente euristica, poichè in ogni mente (umana) vi è sempre qualche idea adeguata (cfr. Eth, I, 36 e Eth, III, 7, Dim.). In realtà è sufficiente ipotizzare che fra tali idee adeguate non compaia quella della natura umana.

² Cfr. TTP, XII (G, III, 166.2-9) (trad. ital. p. 610).

³ Cfr. TTP, V (G, III, 78.12-15) (trad. ital. p. 482) e Eth, IV, 50, Sch.

natura"¹ cioè, come viene diffusamente spiegato in tutto il capitolo, verso la conoscenza divina propria solo dei profeti. Nel capitolo XIII invece è scritto che "la conoscenza intellettuale, cioè rigorosa, di Dio non è data indistintamente a tutti i fedeli, come è invece la conoscenza della regola dell'obbedienza".²

La "conoscenza della regola dell'obbedienza", ovvero di E.I, è dunque appannaggio della sola ristretta classe dei profeti, oppure dell'intera classe dei fedeli (se non degli esseri umani)?

Appare chiaro che, se la nostra interpretazione è valida, si può dire senza contraddirsi che -in un certo senso- E.I è presente in ogni essere umano, e -in un altro senso- che E.I costituisce la sola morale dei profeti, contrapposta a quella del volgo. Legando la "profeticità" alla "forza immaginativa" si rende inoltre più comprensibile inoltre la terza nota di Spinoza nel primo capitolo del *Tractatus theologico-politicus*, che farebbe supporre che il dono della profezia sia passibile di più gradi, così che tutti gli uomini ne sono in minima misura dotati benchè solo i profeti ne dispongano in quantità apprezzabile.³ Ciò appare abbastanza plausibile, dal momento che la "profeticità" è più volte dichiarata essere direttamente proporzionale alla forza o vivacità dell'immaginazione, ed essendo C.I, al contrario di C.II, passibile di gradazione. Conoscere adeguatamente significa conoscere tutte le cause. Se ne manca anche solo una, la conoscenza non è adeguata. Se le conosco tutte, allora non ha senso parlare di maggiore o minore adeguatezza. Possono invece mancare all'appello solo una oppure quasi tutte, e l'inadeguatezza che così viene a formarsi può

¹ TTP, I (G, III, 15.21-24) (trad. ital. p. 400).

² TTP, XIII (G, III, 168.27-30) (trad. ital. p. 614).

³ Cfr. TTP, N.I.3 (G, III, 252.1-12) (trad. ital. p. 415).

ben essere maggiore o minore.

Infine, seguendo la nostra interpretazione, sarebbero più comprensibili anche i passi da cui risulta che solo i profeti conoscono E.I direttamente, mentre le masse possono raggiungerla solo per fede, attraverso l'insegnamento profetico, che risveglierebbe in loro, potenzierebbe, qualcosa che *in nuce* è già presente in ognuno.¹

Tali passi non vanno però intesi nel senso di una attribuzione ai profeti e ai semplici fedeli di due distinte modalità cognitive, rispettivamente diretta ed indiretta, nei confronti di E.I, sulla scorta di quanto fa Spinoza nell'*Ethica*, dando compiutezza formale ad una classificazione già prefigurata nel *Korte Verhandeling* e nel *Tractatus de Intellectus Emendatione*, dividendo ogni possibile conoscenza di primo genere in due classi così ricostruibili:²

A - immaginazioni³ prodotte in noi dall'esperienza sensibile di oggetti singoli.

B - immaginazioni prodotte in noi dalla conoscenza di segni rimandanti a loro volta ad oggetti singoli.⁴

Ogni norma morale immaginativa, così come ogni altra nozione

¹ Cfr. TTP, I (G, III, 15.6-9) (trad. ital. p. 399); TTP, XII (G, III, 159.17-18) (trad. ital. p. 601); TTP, XII (G, III, 162.15-19) (trad. ital. p. 605); TTP, XIII (G, III, 168.28-30) (trad. ital. p. 614).

² Cfr. Eth, II, 40, Sc. 2; KV, II, 1 (G, I, 54.1-55.13) (trad. ital. p. 42-43); TIE (G, II, 9.34-12.14) (trad. ital. p. 42-45).

³ Si intenda, qui e altrove, per "immaginazione" (*imaginatio*) un'idea di cui la mente è solo causa inadeguata (cfr. Eth, II, 14, Dim.); col termine "immagine" (*imago*) si intende invece il corrispettivo materiale di tale idea (cfr. Eth, II, 17, Sc.).

⁴ I segni possono rimandare anche ad universali confusi. In tal caso la catena si allunga in una ulteriore dicotomia, ma si arriva sempre, almeno in linea di principio, ad una "base" costituita da esperienze di oggetti singoli.

universale confusa, riposa in ultima analisi su una serie di singole immaginazioni di tipo **A** o da **B**.¹ La differenza fra queste due classi non è però "qualitativa", bensì "quantitativa", ovvero consistente nel numero di passaggi che, al loro aumentare, rendono sempre più indiretta una conoscenza che comunque era, e resta, ugualmente inadeguata. La conoscenza dei segni non è forse anch'essa un'esperienza sensibile auditiva (parole pronunciate) o visiva (parole scritte)? La differenza consiste solo nel fatto che chiamiamo segni quei particolari oggetti singoli che (come certi particolari suoni e certe particolari conformazioni di linee sulla carta) quando vengono immaginati, spingono, per convenzione o per abitudine, verso ulteriori immaginazioni (universali o singolari).

I segni quindi, almeno a livello di C.I., sono esclusivamente veicoli di quella conoscenza la cui produzione è completamente affidata all'interazione sensibile fra soggetto conoscente e oggetti singoli.² Ogni conoscenza *ex signis* dovrebbe quindi, in linea di principio, poter essere associata ad un esponente **n** che ne indichi la "distanza" da quel "grado zero" che è costituito dalla conoscenza *ex singularibus*. In tal modo **A** si porrebbe come caso particolare di **B** per **n=0**. Ma, in linea di fatto, appare assai difficile, se non impossibile, stabilire il preciso **n** corrispondente a ciascuna particolare immaginazione, come risulta da Eth, II, 18, Sc., dove il segno "pomum" e l'oggetto singolo "orma di cavallo" sono di fatto assimilati. È forse questo uno dei motivi per cui Spinoza, che aveva inizialmente conferito sia ad **A** che a **B** la dignità di genere di conoscenza

¹ Cfr. Eth, II, 40, Sc. 1.

² Abbreviazione intuitiva della più rigorosa formulazione parallelistica spinoziana, che spesso Spinoza stesso tralascia in favore di una maggiore semplicità espositiva.

distinto dagli altri, nella sua opera più matura li riunisce in un unico genere, la cui scansione interna è poi abbastanza trascurata.

Inoltre, pur ammettendo che sia possibile attribuire univocamente ad ogni immaginazione singolare un particolare **n**, e quindi dividerla senza incertezze fra **A** e **B**, resta il fatto che molto difficilmente sarà possibile che una nozione universale sia generata da immaginazioni appartenenti esclusivamente ad **A** oppure esclusivamente a **B**. È molto più verosimile pensare che la mia idea di "uomo", ad esempio, derivi sia da tutti gli uomini che ho incontrato, sia da tutti i racconti che ho ascoltato o letto, sia da tutte le immagini che ho visto, che riguardassero direttamente o indirettamente degli uomini.¹

Alla luce delle precedenti considerazioni possiamo concludere come sia assai arduo, e forse impossibile, suddividere in maniera certa l'insieme delle conoscenze immaginative (soprattutto se universali) in due sotto-insiemi esaustivi che distinguano le conoscenze dirette (*ex singularibus*) da quelle indirette (*ex signis*). Ciò vale anche per E.I, basata, come ogni norma immaginativa, su un particolare universale di "uomo". Ma allora, se non di qui, di dove passa la distinzione fra la conoscenza del precetto della carità posseduta dai profeti e quella cui possono giungere i semplici fedeli?

La soluzione più evidente sembrerebbe infatti quella di identificare la conoscenza diretta di tipo **A** con la conoscenza certa dei contenuti della Rivelazione divina, propria dei profeti, i quali poi tradurrebbero tale contenuto in segni per trasmetterlo così a chi soltanto in questo modo, ovvero per fede nelle parole profetiche, può giungere a tale conoscenza,

¹ Cfr. Eth, II, 40, Sc. 1-2 ed Eth, II, 18, Sc.

divenuta indiretta, cioè di tipo **B**.¹

Questa soluzione,² benchè abbia tra i suoi pregi quello di introdurre un ulteriore momento di quel parallelismo fra conoscenza morale e conoscenza *tout court* che sembra a volte pervadere tutto il sistema spinoziano, non è tuttavia accettabile, almeno in questa forma "semplice", perchè:

1 - come già visto, è arduo stabilire se e quali conoscenze immaginative siano dirette o indirette.

2 - come già visto, il formarsi di un universale (e della corrispondente norma) coinvolge verosimilmente momenti di conoscenza sia diretta che indiretta.

3 - inoltre "ogni Rivelazione divina fatta ai profeti si attuò o mediante parole o mediante apparizioni o mediante i due contemporaneamente",³ quindi mediante entrambi i tipi di conoscenza in questione.

La distinzione deve dunque passare non già sul terreno delle modalità della conoscenza, bensì su quello dei risultati. Ciò che conta non è come si raggiunga un certo contenuto etico, bensì in cosa esso consista. Non dimentichiamo che ci stiamo muovendo nell'ambito della conoscenza immaginativa, la quale può anche ottenere dei risultati validi, ma non perchè fondati su salde premesse da cui vengano dedotti con metodo rigoroso, bensì perchè, in un modo o nell'altro, abbiamo "azzeccato" proprio quel risultato che solo la superiore conoscenza adeguata potrà

¹ Cfr. TTP, I (G, III, 15.5-6) (trad. ital. p. 399).

² Forse prospettata da Droetto; cfr. Droetto [1980], p. 36-37, note 9-10; p. 45-46, nota 58.

³ "Omnia, quae Deus Prophetis revelavit, iis revelata fuerunt vel verbis, vel figuris, vel utroque hoc modo, verbis scil. & figuris"
TTP, I (G, III, 17.9-11) (trad. ital. p. 402).

garantire.

L'immaginazione è conoscenza delle conseguenze, ma non della totalità delle loro premesse (che sola mi consentirebbe la loro conoscenza adeguata), per cui dobbiamo "collaborare" con qualcosa di esterno a noi per raggiungere insieme tale totalità;¹ perciò la "maggiore forza immaginativa" si deve misurare non già dalla minore "carenza" di premesse, da ricercare altrove,² bensì dalla capacità di trovare "collaboratori" più o meno generosi, interagendo con i quali si raggiungano maggiormente quei risultati la cui efficacia è in ultima analisi l'unico criterio di "immaginatività" (e quindi di "profeticità") esistente.

Non a caso Spinoza dice che capacità immaginativa e capacità intellettiva sono inversamente proporzionali fra loro: accrescere la propria abilità nel produrre effetti grazie all'interazione con entità esterne, lungi dall'avvicinarci alla conoscenza adeguata, significa essere sempre meno capaci di ricavare effetti dalla nostra sola natura isolata.³

I mercanti più abili a raggiungere con la sola immaginazione la regola per trovare il quarto proporzionale non sono quelli che hanno sperimentato più tentativi di regole nel più alto numero di casi (che solo apparentemente al loro crescere si avvicinano a quella totalità dei casi che solo la dimostrazione razionale può garantire).⁴ Anzi, tale procedimento meccanico, poco pratico, è indizio di scarso potere immaginativo. Il mercante più abile è quello che, grazie ad un maggior "fiuto" nello

¹ Si tratta della definizione stessa della conoscenza inadeguata; cfr. Eth, III, Def. 1 ed Eth, II, 11, Cor.

² Questa sarebbe piuttosto la misura della non-inadeguatezza, ovvero dell'approssimarsi alla conoscenza razionale.

³ Cfr. TTP, II (G, III, 29.25-29) (trad. ital. p. 418).

⁴ Cfr. Eth, II, 40, Sc. 2.

sperimentare certe regole con certi esempi per un certo numero di volte e nel chiedere lumi ai testi e agli insegnanti più adatti, riesce, in un modo o nell'altro, a raggiungere il possesso della regola "giusta".

Il metodo per raggiungere tale risultato è discriminante solo nel caso di C.II (deve essere una rigorosa dimostrazione logica) ed invece indifferente nel caso di C.I, dove conta solo che tale risultato sia "giusto".

Nel mondo immaginativo (il mondo della vita pratica, opposto a quello teorico della ragione e della scienza) ciò che conta è il punto di arrivo, non la strada percorsa; quindi solo in base a tale punto di arrivo si possono misurare le capacità.¹

La maggiore forza immaginativa consisterà dunque nel raggiungere prima e più saldamente la norma "giusta", cioè E.I, ma poichè:

I: la di E.I è presente in ogni essere umano,²

II: il principale criterio di certezza delle profezie è la bontà d'animo di chi le pronuncia,³

III: un altro criterio per la certezza delle profezie è la coerenza dell'esercizio del culto,⁴

IV: il dono della profezia non è permanente, ma intermittente,⁵

e alla luce delle nostre precedenti considerazioni, possiamo concludere che la "profeticità" è una proprietà attribuibile -in vari gradi- ad ogni essere

¹ C.I è fornire in un qualsiasi modo la soluzione esatta di un problema (magari copiando), C.II è mostrare che tale soluzione è il risultato di certe operazioni logiche correttamente applicate a partire dal problema dato.

² Cfr. sopra, in questa stessa sezione.

³ Cfr. TTP, II (G, III, 31.30-31) (trad. ital. p. 421).

⁴ Cfr. TTP, I (G, III, 27.18-20) (trad. ital. p. 415); TTP, II (G, III, 37.17-18) (trad. ital. p. 428).

⁵ Cfr. TTP, I (G, III, 29.2-5) (trad. ital. p. 417).

umano, e direttamente proporzionale (se non addirittura equivalente) al possesso di una maggiore forza immaginativa e alla preminenza della norma E.I all'interno del proprio sistema normativo $E_{(n)}$. Vengono chiamati profeti quegli uomini che maggiormente e per maggior tempo, grazie ad una particolare e magari momentanea potenza e compattezza di immaginazione, riescono più degli altri a sottomettere ogni altra norma alla norma della carità, ovvero immaginano più degli altri la classe degli uomini sotto l'idea universale di esseri che:

a: praticano di fatto la carità verso i propri simili.

b: hanno come norma morale di praticare la carità verso i propri simili.

In coloro in cui invece la più labile forza immaginativa non consente di formarsi un'unica idea universale dominante di "uomo", la norma della carità assume un ruolo di secondo piano, che può giungere fino alla pressochè totale inefficacia, ma in nessun caso all'assoluta scomparsa.

I profeti, proprio seguendo la propria norma principale, sono portati a diffondere (ciascuno in modo diverso a seconda delle differenti costituzioni ed esperienze) la norma E.I cercando, in qualsiasi modo, di aumentarne il peso e l'influenza nei sistemi etici degli altri uomini.

Può dunque mantenersi una distinzione fra profeti e uomini comuni, che per certi versi si avvicina a quella prospettata inizialmente, ma che per molti altri se ne allontana.

Ci si potrebbe a questo punto legittimamente domandare perchè abbiamo assunto che proprio E.I e non un'altra sia la norma "giusta". Tornando ancora una volta all'esempio del quarto proporzionale, l'algoritmo "giusto" è quello che:

1 - di fatto funziona in tutte le occasioni pratiche in cui viene usato

(senza sapere perchè e lasciando aperta la possibilità ipotetica che col prossimo esempio non funzioni più).

2 - ad un livello conoscitivo superiore può essere dimostrato come conseguenza logica di premesse certe.¹

Ma, passando dal campo degli algoritmi a quello delle norme, ha senso attribuire queste due caratteristiche anche ad E.I?

Nella sezione A vedremo come E.I possa essere dimostrata a partire da E.II -a sua volta basata sulla conoscenza adeguata, per nozioni comuni, della natura umana- e quindi come la seconda caratteristica sia ad essa attribuibile.

Ma ciò è possibile solo sulla scorta di un genere di conoscenza superiore che -a livello di immaginazione- non possiamo ancora presupporre. Attenendoci rigorosamente alla prima caratteristica -l'unica accessibile a C.I- dovremmo dire che E.I è la norma "giusta" perchè di fatto "funziona". Ma come può configurarsi la "funzionalità" di una norma etica?

La regola immaginativa del quarto proporzionale funziona quando, applicandola ad una serie più vasta possibile (ma pur sempre finita) di casi dà sempre, di fatto e senza che ci interessi sapere perchè, quel numero che la stessa immaginazione ci rivela -per altre vie- essere la soluzione giusta. Spinoza non ci dice quali possano essere tali vie, ma esse debbono esistere, altrimenti non sussisterebbe un criterio interno all'immaginazione per

¹ Come abbiamo visto, mentre al livello inferiore sono immaginabili più regole eterogenee tutte accettabili (perchè producono gli stessi risultati in una serie di casi particolari magari sterminata) almeno finchè qualcuno per caso non scopra un controesempio che le falsifichi, al livello inferiore un'unica regola (o più d'una, ma tutte fra loro logicamente equivalenti) è dimostrabile.

riconoscere la regola "giusta" e, ad esempio, fra due insegnanti che ci assicurassero entrambi di possedere l'unica regola valida (e discordassero fra loro) non avremmo alcun criterio per decidere a quale affidarci senza presupporre una superiore conoscenza dimostrativa. Che poi questo criterio non dia certezza, e che solo una dimostrazione razionale possa fondare, fra tutte le possibili regole immaginative, quell'unica che è diretta conseguenza di premesse certe, è un altro paio di maniche. Quel che serve a livello immaginativo è un criterio di funzionalità pratica e non di certezza teorica. Perchè, insomma, il mercante che ignora le dimostrazioni di Euclide si fida della regola che dice di moltiplicare il secondo ed il terzo termine e dividere il prodotto per il primo, piuttosto che di un'altra? Spinoza dice: o perchè l'ha udito da un maestro (**caso a**), oppure perchè ha sperimentato tale processo con numeri semplicissimi (**caso b**).¹ Ma il problema resta, perchè:

caso a: Spinoza se la cava con un caso semplice in cui è difficile pensare ad un maestro che insegni una regola diversa, ma in realtà può accadere che più maestri insegnino più regole, alcune delle quali più o meno funzionanti ed altre assolutamente controproducenti. Come riconoscere almeno queste ultime?

caso b: Se moltiplico due per tre e divido il prodotto per uno, ottengo sei, ma come faccio a sapere che questo mio esperimento con numeri semplicissimi ha avuto esito positivo e quindi costituisce una conferma del procedimento adottato?

Sia che adotti un procedimento insegnatomi e che lo applichi pedissequamente, sia che ne inventi io stesso uno da sperimentare su

¹ Cfr. Eth, II, 40, Sc. 2.

piccoli numeri, dovrà pur esistere un criterio, interno alla conoscenza immaginativa, che mi permetta di adottare proprio quel procedimento (magari sbagliando: l'errore è sempre possibile a questo livello) invece di un altro all'interno dell'insieme degli infiniti procedimenti concepibili. Tale criterio non può essere di tipo fondativo nè garantire comunque la certezza, altrimenti saremmo già in C.II, ma deve essere qualcosa di più forte del semplice caso (anche perchè di fatto la maggioranza degli uomini adotta un particolare criterio e non si ripartisce in modo uniforme su più scelte).

Esso può forse apparire -specie in casi semplici come quello esemplificato da Spinoza- "spontaneo" e non suscettibile di ulteriore analisi; ma si tratta in realtà di una "spontaneità" che non dipende dalla presenza in ciascuno di noi di un identico ed immutabile patrimonio di nozioni comuni come quello rappresentato dagli assiomi della matematica, bensì piuttosto dall'interazione delle idee costituenti le nostre menti (tutte, almeno potenzialmente, diverse fra loro, a livello di C.I) con altre idee appartenenti all'ambiente esterno (anch'esso ovviamente mutevole) e che quindi deve essere spiegata con un criterio che appartenga integralmente al mondo immaginativo della molteplicità, ma che pure tale molteplicità riesca -con un meccanismo ad essa immanente- a ricondurre ad unità.

Se le idee dell'immaginazione sono conseguenze senza premesse, allora è proprio nel campo delle conseguenze, cioè degli effetti, dei risultati, che tale criterio va ricercato. Un algoritmo immaginativo è accettabile quando (l'avevamo già visto, ma non ancora fino alle estreme conseguenze) funziona, ovvero quando, in ultima analisi, applicarlo produce i risultati pratici più vantaggiosi. Il mercante più abile nel fare i conti è quello i cui risultati, da una parte subiscono le minori contestazioni e gli procurano la maggiore fiducia da parte dei clienti, e dall'altra sono tali

da consentire una manipolazione massimamente proficua degli oggetti reali.¹ Gli algoritmi sono tanto più accettabili da parte dell'immaginazione quanta più corrispondenza l'immaginazione stessa riscontra fra essi e, da una parte le immaginazioni degli altri uomini e dall'altra gli oggetti reali. Soltanto C.II rivelerà che tale duplice corrispondenza -qualora si verifichi- non è un caso o un mero fatto, bensì la conseguenza di premesse (matematiche e psicologiche) certe.

Qualcosa di simile potrebbe accadere per le norme morali prodotte dall'immaginazione, che sorgono -non dimentichiamocene- da universali confusi della classe "uomo". Così come per gli algoritmi, anche per gli universali non accade che l'immaginazione ne adotti uno a caso fra gli infiniti concepibili, bensì che produca quello (o quelli) che, in base all'esperienza e alla conformazione del soggetto, risulti più adatto a descrivere la realtà così come è percepita dall'immaginazione propria² ed altrui (ovvero: *ex singularibus* ed *ex signis*). La molteplicità degli universali di "uomo" sussistenti, se contrapposta all'unicità dell'algoritmo del quarto proporzionale, mostra solo come rari siano i campi in cui

¹ Tutto ciò su una base statistica, probabilistica, che potrebbe suggerire implicazioni "evoluzionistiche" (sopravvive chi possiede i sistemi di numerazione più proficui, che vengono tramandati alle generazioni successive come i più "naturali") che appaiono però logicamente indipendenti dalla nostra interpretazione: una spiegazione naturalistica sincronica del meccanismo del successo di un algoritmo immaginativo su un altro non ha bisogno, per essere credibile, di essere inserita all'interno di una più vasta spiegazione diacronica. Quest'ultima spiegazione resterebbe una mera congettura, assolutamente non necessaria e indimostrabile, ma che forse potrebbe servire a capire meglio la prima. Cfr. McShea [1985], p. 284 e Hampshire [1977], p. 89.

² Quanto più essa è potente, tanto più produrrà un universale inadeguato simile alle conseguenze dell'universale adeguato della stessa classe.

l'immaginazione può raggiungere una così alta convergenza di risultati (e come *ad hoc* sia l'esempio scelto da Spinoza).¹

Tornando al nostro argomento, E.I sarebbe la norma immaginativa più giusta se fosse della forma: "adeguati all'universale immaginativo di uomo X", dove X fosse a sua volta l'universale di uomo più conforme alla realtà (per come la immaginiamo) e più diffuso nelle menti degli uomini (in quanto esseri immaginativi).² Ma, dal momento che X è l'uomo caritatevole, non stanno forse affermando proprio il sussistere di tali condizioni i brani **1**, **2** e **3** citati in questa stessa sezione? **1** e **2** non affermano forse che ogni uomo che possa essere definito tale è spinto in un modo o nell'altro alla carità verso i propri simili? E **3** non afferma forse che in ogni uomo, anche in chi compie i più atroci delitti, è presente E.I, e quindi l'universale di uomo X? Il fatto che poi nella realtà solo in pochi uomini (i profeti) la carità assuma l'effettivo ruolo di guida decisiva della propria etica, ed in ancor meno (i santi?) quello della propria reale condotta, è senz'altro compatibile con tutto ciò.

Infine, il fatto che la presenza della carità nel comportamento effettivo e nelle norme ideali di ciascun uomo sia una conseguenza deducibile (alla luce di C.II) dalla natura umana, non toglie che tale duplice presenza sia percepibile, sia pure confusamente, anche solo a livello di C.I.

E.I è dunque la norma immaginativa "giusta" perchè raccomanda di adeguarsi ad un universale confuso di uomo che "funziona", in quanto rispecchia effettivamente il comportamento e gli ideali degli uomini nella

¹ Fra l'altro: sarebbe difficile escogitare esempi non matematici di conoscenze derivabili dalla nostra sola natura, senza ricorrere ad interazioni col mondo esterno.

² E nella misura in cui tale diffusione è nota alla nostra immaginazione.

misura in cui essi sono accessibili all'immaginazione, ovvero non già conoscendone adeguatamente la causa (ovvero la vera natura umana) attraverso le nozioni comuni accessibili alla ragione, bensì conoscendo solo, nei limiti specificati, la principale conseguenza di tale natura, ovvero la carità, intesa sia come norma ideale che come comportamento effettivo.

Per chiarire come sia possibile che E.I sia per un certo verso autonoma rispetto a E.II e per un altro verso da essa stessa deducibile, useremo una metafora.

Guardare il sole e vederlo piccolo è conoscenza immaginativa, prodotta da meccanismi ottici del nostro occhio conoscibili solo dalla ragione. Ugualmente conoscenza immaginativa è adoperare dei cannocchiali che, grazie a meccanismi ottici ancora una volta conoscibili solo da C.II, mi procurano delle immagini del sole tutte diverse fra loro e diverse da quelle ottenibili ad occhio nudo.

In sè tutte queste immagini sono ugualmente legittime, in quanto prodotto di leggi ottiche naturali, ma, se possiedo C.II, posso stabilire, studiando solo il meccanismo dei vari cannocchiali sulla base delle leggi dell'ottica, quale cannocchiale mi fornisce l'immagine più simile al sole come è in realtà.¹

¹ Si può dire che la morale immaginativa rispecchia "male" la natura umana solo nello stesso senso in cui si dice che uno specchio concavo riflette "male" la mia immagine. In realtà in entrambi i casi non si verifica alcun errore nè teoretico (non si tratta di una teoria, ma di un fatto), nè fattuale (solo le teorie possono essere sbagliate, non i fatti; cfr. Eth, II, 35, Dim.) nè tantomeno morale. Ogni specchio si limita a riflettere i raggi luminosi provenienti dall'oggetto verso gli occhi del soggetto secondo le canoniche leggi ottiche. Proprio tali leggi prevedono che a seconda della curvatura della superficie riflettente, muti il tragitto dei raggi luminosi, così da produrre differenti immagini negli occhi del soggetto. Da un punto di vista fisico ciascuna di queste possibili immagini (e quindi ciascuno dei possibili specchi che le

Il cannocchiale che risulta così il migliore era già stato però preferito - sia pure fra dispute e pareri contrastanti- da alcuni uomini in possesso solo di C.I, perchè avevano notato che usandolo essi ottenevano risultati pratici (ad esempio rotte navali) più soddisfacenti. Quindi tale cannocchiale è il migliore, il più utile da usare, sia per C.I, che è giunta a preferirlo in assoluta autonomia da C.II, che per C.II stessa, che mostra la sua indiscutibile superiorità esibendo la ragione di tale maggiore utilità e "fondando" una scelta immaginativa che era sempre discutibile (non sempre, anzi quasi mai, lo strumento teoricamente migliore dà risultati pratici indiscutibilmente e immediatamente superiori agli altri), aperta all'errore, passibile di essere confutata da ogni ulteriore applicazione.

Adesso per uscire di metafora basta sostituire al cannocchiale la norma della carità e alle leggi dell'ottica quelle della natura umana, come vedremo nella sezione A di questo stesso capitolo.

originano) è perfettamente "legittima". Che poi solo una di esse (quella presente nello specchio piano) sia tale da guidarci nella nostra esplorazione del mondo esterno nel modo per noi più soddisfacente, tanto da farci dire che il corrispondente specchio riflette "bene", al contrario degli altri, è in realtà un fatto che riguarda solo noi, e non gli specchi. In modo analogo, il sorgere in noi di ciascuna norma immaginativa consegue necessariamente dalle leggi dell'interazione fra la nostra mente e le altre idee (parallela all'interazione fra il nostro corpo e gli altri corpi esterni) venendo a costituire una "immagine" della natura umana perfettamente "legittima" dal punto di vista del meccanismo che l'ha prodotta. Che poi la ragione ci mostri con la propria conoscenza adeguata come una di tali norme sia deducibile dalla morale razionale stessa e si configuri quindi come quella che (fra le norme immaginative) maggiormente ci spinge verso il vero utile della nostra specie; che tutto ciò avvenga, dicevamo, è un altro paio di maniche, così come lo è il fatto che fidarci di uno specchio piuttosto che di un altro ci agevoli nell'esplorazione pratica del mondo.

Valore della morale immaginativa (C-D)

Alla luce di quanto emerso nel corso della sezione B, è possibile affrontare unitariamente e sinteticamente le sezioni C e D.

Così come C.I afferra soltanto le conseguenze, lasciando a C.II la comprensione delle cause o ragioni, allo stesso modo E.I è interessata soltanto alle conseguenze pratiche, cioè ai comportamenti esteriori effettivi degli uomini, mentre E.II si interessa anche delle loro premesse, ovvero dell'insieme delle cause psicofisiche dei nostri pensieri e azioni, che ne stanno alla base. Di qui le ripetute insistenze di Spinoza nel *Tractatus theologico-politicus* sull'esclusiva rilevanza delle opere al fine di stabilire se un dato individuo si conformi o meno a E.I.¹ Se dunque ciò che conta è solo il punto di arrivo, allora è indifferente la via attraverso la quale vi si perviene, e quindi qualsiasi argomentazione (anche clamorosamente errata) è accettabile come premessa da cui si ritenga di poter far discendere l'esortazione ad un comportamento caritatevole.² Ciò vale sia riguardo il modo in cui i profeti sono giunti personalmente a cogliere il "comando divino" della carità (come si è visto, innumerevoli e indescrivibili sono i meccanismi attraverso i quali le singole immaginazioni pervengono a tale risultato), sia riguardo alle parole che essi utilizzano per indirizzare le masse verso un effettivo comportamento caritatevole e che spesso, come Spinoza spiega diffusamente, sacrificano il rigore alla accessibilità.³ Ciò

¹ Cfr. TTP, V (G, III, 80.24-30) (trad. ital. p. 485); TTP, XIII (G, III, 172.18-29) (trad. ital. p. 619); TTP, XIV (G, III, 175.28-30) (trad. ital. p. 623).

² Cfr. TTP, XIV (G, III, 176.18-19) (trad. ital. p. 624).

³ Cfr. TTP V (G, III, 77-78) (trad. ital. p. 480-481).

che conta, insomma è il puro e semplice precetto della carità, e ogni altro insegnamento speculativo proveniente dai profeti non è assolutamente vincolante, in quanto non è altro che uno degli innumerevoli "mezzi" (adatto alle capacità di comprensione del popolo e dei profeti stessi) utilizzabili per raggiungere quell'unico "fine" che li giustifica tutti.¹ Se il "fine" è dunque indipendente dai "mezzi", non troverà neppure in essi giustificazione alcuna; anzi, saranno proprio i mezzi (le argomentazioni, le premesse) ad essere giudicati più o meno adatti a raggiungere il fine (rafforzare la norma della carità nelle menti umane e aumentare la quantità di carità presente negli effettivi comportamenti umani).

Fra poco, nella sezione A, vedremo come E.I possa essere dedotta da E.II, ma ciò non toglie che, dal punto di vista della sola conoscenza immaginativa, E.I possieda già un proprio significato ed una propria autonomia, senza bisogno di ulteriori rimandi.

È questo l'unico senso in cui si può intendere l'autonomia della teologia rispetto alla filosofia proclamata nel cap. XV del *Tractatus theologico-politicus*, ovvero non già come la possibilità di una facoltà soprannaturale (la fede) capace di cogliere verità assolutamente inaccessibili alla conoscenza naturale, bensì come l'esistenza di una sfera (la morale) in cui ci si possa rettamente orientare con l'ausilio della sola immaginazione, senza che il possesso della conoscenza naturale adeguata

¹ A volte Spinoza pare fornire un elenco di dogmi speculativi che costituirebbero l'insieme minimo di premesse necessarie per poter derivare E.I e che quindi ne condividerebbero l'obbligatorietà; ma altrove emerge il suo più autentico pensiero: tale insieme minimo varia per ciascun individuo (o almeno varia il modo di interpretarne i dogmi, il che è lo stesso) e non è quindi identificabile una volta per tutte, bensì ogni sua esplicitazione può assumere un valore solo indicativo, statistico. Cfr. Gallicet Calvetti [1968].

(che nel sistema di Spinoza resta la suprema) costituisca una *conditio sine qua non*. La morale dei profeti ha una validità propria, indipendente dal ricorso al lume naturale e il cui senso abbiamo cercato di tratteggiare nelle pagine precedenti. Quanto a Spinoza stesse a cuore tale autonomia, che, contrastando con l'impianto razionalista del suo sistema in generale e della sua etica in particolare, rende possibile una vita moralmente buona anche agli ignoranti, lo si rileva appunto da quel dogma della salvezza degli ignoranti per sola obbedienza a E.I che viene dichiarato certo (anche se solo di certezza morale) benchè non dimostrabile dalla ragione, la quale garantisce la salvezza solo ai saggi.¹ Tale certezza morale viene attribuita dalla nostra capacità naturale di giudizio ed è dello stesso tipo di quella posseduta dai profeti stessi;² essa non può quindi essere garantita altrimenti che da quello stesso criterio tutto immaginativo che ha condotto tutti i profeti a propugnare E.I piuttosto che un'altra morale immaginativa e di cui abbiamo parlato nelle ultime pagine della sezione B. La "verità di fede" della salvezza per sola obbedienza a E.I può quindi configurarsi come l'affermazione da parte di Spinoza della validità di E.I rispetto alle altre etiche immaginative; validità di cui, a livello immaginativo, non si può avere ancora certezza assoluta, ovvero fondazione, ma solo certezza morale, ovvero fede.

Il rapporto fra la scienza teorica della filosofia e quella pratica della religione non è dunque, come fa comodo a Spinoza poter affermare, di completa separazione, bensì quello intercorrente fra la conoscenza razionale di certe verità, da cui discendono certe altre conseguenze pratiche

¹ Cfr. TTP, XIV (G, III, 175.18-19) (trad. ital. p. 623); TTP, XV (G, III, 184.23-32; 185.16-31) (trad. ital. p. 636-638).

² Cfr. TTP, XV (G, III, 185.26-31) (trad. ital. p. 638).

ben radicate nelle prime, e la conoscenza immaginativa delle stesse conseguenze, ma stavolta isolate, aperta alla possibilità dell'errore, ma anche a quella di risultati pratici autonomi. Dignità e validità quindi della religione (C.I) nel proprio ambito pratico, ma superiorità in assoluto della filosofia (C.II).

La validità, a livello immaginativo, di E.I indipendentemente dalla sua derivabilità da E.II, già attestata dalla certezza morale della salvezza degli ignoranti caritatevoli, è ulteriormente suffragata da un'altra considerazione: nel secondo capitolo del *Tractatus theologico-politicus* Spinoza enuncia i tre elementi su cui si basa la certezza morale delle rivelazioni profetiche che, di per se, non risulterebbero credibili, stante la loro natura immaginativa.¹ Tali elementi -che costituiscono il criterio per distinguere le false profezie da quelle autentiche- sono:

I: la chiarezza ed evidenza nell'immaginazione di tali verità.

II: la presenza di un segno, cioè di una Rivelazione sull'esito di qualche fatto futuro.

III: l'animo rivolto solo alla giustizia e alla bontà.

I tre elementi si riducono però in effetti unicamente al terzo, indicato dallo stesso Spinoza come il principale. Infatti non si vede come la chiarezza ed evidenza delle rivelazioni, presenti solo al profeta stesso, possano costituire un criterio di discernimento, nè come possa esserlo un segno che esaurisce il proprio compito configurandosi di volta in volta diversamente a seconda delle opinioni e del temperamento del profeta, che ne deve essere convinto con procedimento *ad personam*, assolutamente non generalizzabile.

¹ Cfr. TTP, II (G, III, 31.28-31) (trad. ital. p. 421).

Tutto si riduce dunque al contenuto morale dell'insegnamento del profeta (e non già al suo effettivo comportamento¹) che, perchè si possa parlare di autentica profezia, deve inclinare al vero bene. Tale "vero bene", benchè "deducibile" dalle nozioni comuni della ragione, non è considerato, in tale veste, criterio accettabile di "profeticità", ma lo è solo in quanto è possibile riconoscerlo per tale sulla base della conoscenza esclusivamente immaginativa fornitaci dalle Scritture, come risulta dal decisivo brano del settimo capitolo del *Tractatus theologico-politicus*:

"Per quanto riguarda gli insegnamenti morali anch'essi contenuti nella Bibbia, sebbene sia possibile dimostrarli deducendoli dalle nozioni comuni, non è tuttavia possibile dimostrare sul fondamento di tali nozioni che essi siano offerti dalla Scrittura: tale loro qualità può essere ricavata solamente dalla Scrittura stessa. Anzi, qualora si voglia attestare la divinità della Scrittura, fuori dai pregiudizi, è necessario che da essa sola risulti che essa impartisce insegnamenti morali veri; infatti la sua divinità può essere dimostrata solamente da ciò, giacchè dimostreremo che la certezza che i profeti avevano della validità del loro insegnamento risulta esclusivamente dalla loro inclinazione spirituale al bene e alla giustizia. Perchè dunque si possa prestar loro fede è necessario che anche a noi risulti tale inclinazione. Che i miracoli poi non possano comprovare la divinità di Dio mi limito a dire che l'ho già dimostrato, tacendo del fatto che anche i falsi profeti erano in grado di operarli. La divinità della Scrittura quindi deve risultare esclusivamente dal fatto che essa insegna la vera virtù, il che non può che dedursi dalla sola Scrittura. Se ciò non fosse possibile non

¹ In questo senso deve intendersi l'"animo rivolto soltanto alla giustizia e alla bontà", che vincola direttamente il livello delle norme morali ideali, e solo indirettamente quello dei comportamenti effettivi.

potremmo accettarla nè testificarne la divinità se non a prezzo di incorrere in un grave pregiudizio."¹

Gli unici criteri accettabili per stabilire che si tratti proprio del "vero bene" e della "vera virtù" sono dunque quelli accessibili a C.I, e non possono che coincidere quindi con quelli che nella sezione precedente abbiamo visto individuare E.I come unica norma immaginativa "giusta".²

¹ "Quod ad documenta moralia, que etiam in Biblis continentur, attinet, etsi ipsa ex notionibus communibus demonstrari possunt, non potest tamen ex iisdem demonstrari, Scripturam eadem docere, sed hoc ex sola ipsa Scriptura constare potest. Imo si sine praejudicio Scripturae divinitatem testari volumus, nobis ex eadem sola constare debet, ipsam vera documenta moralia docere; ex hoc enim solo ejus divinitatis demonstrari potest: nam certitudinem Prophetarum ex hoc praecipue constare ostendimus, quod Prophetae animum ad aequum & bonum inclinatum habebant. Quare hoc idem etiam nobis constare debet, ut fidem ipsis possimus habere. Ex miraculis autem Dei divinitatem non posse convinci, jam etiam demonstravimus, ut jam taceam, quod etiam a Pseudo-propheta fieri poterant. Quare Scripturae divinitas ex hoc solo constare debet, quod ipsa vera virtutem doceat. Atqui hoc ex sola Scriptura constare potest. Quod si non posset fieri, non sine magno praejudicio eandem amplecteremur, & de ejus divinitate testaremur." TTP, VII (G, III, 99.8-24) (trad. ital. p. 510-511).

² Quella cioè appunto che indica come valore il "vero bene" e la "vera virtù".

Dall'*exemplar* alla *charitas*

(A)

Concludiamo l'esame di E.I (condotto in ordine inverso, per coerenza espositiva, rispetto a quello della prima enunciazione spinoziana nel *Tractatus theologico-politicus*) mostrandone la deducibilità a partire da E.II. Rispetto alle altre sezioni di questo capitolo qui, se non maggiore, sicuramente più decisivo sarà l'uso di brani provenienti dall' *Ethica* piuttosto che dal *Tractatus theologico-politicus*.

Nella prefazione di quest'ultimo testo Spinoza anticipa cautamente che gli insegnamenti della Scrittura non sono in contraddizione con l'intelletto,¹ ma già nel secondo capitolo, parlando della conoscenza profetica basata sull'immaginazione, fa un passo avanti affermando che "all'immaginazione deve unirsi un qualche elemento, come il raziocinio, perchè si acquisti certezza su quanto si immagina".² Il passo decisivo appare però soltanto nel capitolo VII dove, sia pure di sfuggita, si afferma esplicitamente che è possibile dimostrare gli insegnamenti morali contenuti nella Bibbia deducendoli da quelle nozioni comuni che l'*Ethica* dimostrava essere "i fondamenti del nostro raziocinio".³ Infine, nel cap. XI, si afferma che ogni uomo, con l'ausilio del lume naturale, può facilmente comprendere l'essenza della religione, che consiste soprattutto

¹ Cfr. TTP, Pref. (G, III, 10.10-12) (trad. ital. p. 394), ma anche TTP, XV (G, III, 185.2-5) (trad. ital. p. 637).

² "Imaginationi, ut de rebus, quas imaginamur, certi possimus esse, aliquid necessario accedere debeat, nempe ratiocinium" TTP, II (G, III, 30.14-16) (trad. ital. p. 419).

³ "Hic causas notionum, quae *Communes* vocantur, quaeque ratiocinii nostri fundamenta sunt, explicui." Eth, II, 40, Sc.; Cfr. anche TTP, VII (G, III, 9.8-10) (trad. ital. p. 510).

in insegnamenti morali.¹

La norma della carità, raccomandata dalla potente immaginazione dei profeti, non sarebbe dunque soltanto compatibile con la conoscenza adeguata della ragione, ma addirittura potrebbe essere da essa dimostrata. Tale dottrina viene espressa nella sua versione più forte (addirittura troppo forte, e quindi in contraddizione con l'intera filosofia spinoziana) nel capitolo XIX del *Tractatus theologico-politicus*, dove l'affermazione di Spinoza: "che Dio insegni e prescriva il vero culto della giustizia e della carità attraverso il lume naturale o attraverso la Rivelazione, non fa, a mio avviso, differenza, perchè una volta che quel culto abbia ottenuto autorità di supremo diritto e rappresenti per gli uomini la legge suprema, non riveste più alcuna importanza il modo con cui esso sia stato rivelato"² potrebbe essere interpretata come una reale equivalenza ed equipollenza di immaginazione e ragione rispetto al conseguimento della salvezza. Ben più conforme ai generali intendimenti spinoziani appare l'asserzione del capitolo IV, secondo la quale "chi, pur ignorando [i contenuti della Bibbia] conosce, grazie al lume naturale, l'esistenza di Dio e [...] segue quindi una vera norma di vita, è in stato di perfetta beatitudine e lo è assai più del volgo, perchè, oltre ad opinioni giuste, possiede anche una conoscenza chiara e distinta."³

¹ Cfr. TTP, XI (G, III, 156.8-10) (trad. ital. p. 596).

² "Atque hic nullam agnosco differentiam, sive Deus verum justitiae & charitatis cultum lumine naturali, sive revelatione doceat, imperetque; nihil enim refert, quomodo ille cultus revelatus sit, modo summum jus obtineat, summaque lex hominibus sit." TTP, XIX (G, III, 229.13-16) (trad. ital. p. 705).

³ "Qui autem eas ignorat, & nihilominus lumine naturali novit, Deum esse, & quae porro diximus, & deinde veram vivendi rationem habet, beatum omnino esse, imo vulgo beatiorem, quia praeter veras

La dottrina che sembra emergere da tutto ciò sarebbe dunque grosso modo questa: quella stessa norma della carità che costituisce il nucleo di E.I e che è colta inadeguatamente dall'immaginazione, può costituire il termine conclusivo di una deduzione operata dalla ragione a partire da nozioni comuni. Grazie a tale deduzione il comportamento caritatevole nei confronti dei propri simili, che costituisce in se l'adeguamento alla vita morale immaginativa, viene dimostrato costituire la principale conseguenza pratica dell'adeguamento alla più elevata vita morale razionale. Esisterebbe quindi un'unica linea che andrebbe dalle certissime ed evidenti nozioni comuni attraverso E.II fino ad E.I. Quest'ultima, dotata a livello immaginativo di certezza esclusivamente morale, si inscriverebbe così, a livello razionale, in un più ampio disegno "fondativo".

Tale dottrina, semplicemente affermata nel *Tractatus theologico-politicus*, trova effettivamente una più ampia articolazione nell'*Ethica*, all'interno della quale è possibile rintracciare i vari passaggi che portano dalle nozioni comuni a E.II e da E.II a E.I, benchè, in realtà, soltanto per la seconda parte di tale tragitto si possa parlare di deduzione, rivestendo la prima un carattere più complesso, che è stato illustrato nel capitolo I.

Rimandiamo dunque a tali pagine per l'analisi di come la ragione passi dalla conoscenza delle nozioni comuni a quella dell'universale adeguato di "uomo", e da questo all'equivalente *exemplar* normativo della natura umana.

Prenderemo qui in esame soltanto la seconda parte del tragitto, che parte appunto da tale *exemplar*, per dimostrare la rigorosa deducibilità

opiniones, clarum insuper, & distinctum habet conceptum" TTP, V (G, III, 78.8-12) (trad. ital. p. 482).

della norma E.I a partire dalla norma E.II congiunta ad altri teoremi fattuali dell'*Ethica*.¹

Nella prefazione della IV parte dell'*Ethica* viene introdotta "l'idea dell'uomo come un modello della natura umana"² che costituisce a tutti gli effetti l'essenza di E.II, ovvero il modello di uomo in base a cui la ragione giudica il bene ed il male, la perfezione e l'imperfezione morale. Infatti Spinoza precisa: "per buono, dunque, intenderò in seguito ciò che sappiamo con certezza essere un mezzo per avvicinarci sempre più al modello della natura umana che ci proponiamo. Per cattivo, invece, ciò che con certezza sappiamo impedirci di riprodurre tale modello. Diremo poi, più perfetti o più imperfetti gli uomini, secondochè si avvicinino più o meno a questo modello."³ Nelle definizioni immediatamente seguenti Spinoza ribadisce come dunque, nel campo di E.II che stiamo iniziando ad esplorare, verrà considerato buono, tutto e solo ciò che sappiamo con certezza, cioè adeguatamente, esserci utile per adeguarci all'*exemplar*, rivelato dalla ragione.⁴ Non siamo cioè più nel campo immaginativo, in cui la diversità delle costituzioni psicofisiche influenza la conoscenza,

¹ Deduzione permessa quindi anche dalla cosiddetta "legge di Hume"; cfr. sotto l'appendice sulla metaetica.

² "Nam quia ideam hominis tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit, haec eadem vocabula ed, quod dixi, sensu retinere." *Eth*, IV, Pref. (G, II, 208.15-18) (trad. ital. p. 405).

³ "Per bonum itaque in seqq. intelligam id, quod certo scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus per malum autem id, quod certo scimus impedire, quominus idem exemplar referamus. deinde homines perfectiores, aut imperfectiores dicemus, quatenus ad hoc idem exemplar magis, aut minus accedunt." *Eth*, IV, Pref. (G, II, 208.18-24) (trad. ital. p. 405).

⁴ Cfr. *Eth*, IV, Def. 1-2.

bensì è adesso possibile raggiungere delle conoscenze certe, oggettive, di ciò che è "buono" (nel senso appena definito).

L'ultima definizione ci rivela che virtù e potenza sono usati come sinonimi, ovvero che "la virtù, in quanto si riferisce all'uomo, è l'essenza stessa o la natura dell'uomo, in quanto egli ha il potere di fare certe cose che si possono intendere solo mediante le leggi della sua natura".¹ Tralasciando in questa sede la spiegazione di come un termine normativo come "virtù" possa essere usato come sinonimo di uno fattuale come "potenza", e limitandoci a delineare il contenuto e le implicazioni di E.II, notiamo come, alla luce della prefazione, la definizione 8 possa essere letta come l'attribuzione all'*exemplar*, già modello di massima virtù, della caratteristica della massima potenza, ovvero del potere di fare massimamente cose che si possono intendere solo mediante le leggi della propria natura. Si noti *en passant* che la minima potenza, ovvero il potere di produrre dalla sola propria natura un qualche effetto, è caratteristica universale.²

L'uomo virtuoso rappresentato dall'*exemplar*, ovvero l'uomo potente, non è altro che l'uomo conosciuto adeguatamente nella sua reale natura che, spontaneamente, produce effetti. Le definizioni 1 e 8, chiarite dalla prefazione, convergono nella fondamentale dimostrazione della proposizione 8 dove, sotto l'apparente forma di un semplice riepilogo, si giunge ad un risultato fondamentale: noi chiamiamo buono o cattivo ciò che giova o nuoce alla conservazione del nostro essere, cioè tutto ciò che accresce o diminuisce, asseconda od ostacola, la nostra potenza di agire, e

¹ Cfr. Eth, IV, Def. 8.

² Cfr. Eth, III, 7.

quindi ci fa provare letizia o tristezza.¹ Quindi l'uomo perfetto, virtuoso, è l'uomo potente, attivo, che conserva il proprio essere e produce effetti derivanti dalla sua sola natura; e buono è tutto ciò che lo agevola in ciò, allietandolo.

Si è quindi raggiunta una prima formulazione del contenuto normativo di E.II, che raccomanda tale uomo perfetto come modello ideale di comportamento. Ovviamente anche qui, come al livello immaginativo, ben distinto è il piano delle norme a me presenti ed il piano del mio effettivo comportamento, per cui Spinoza può dire: "la conoscenza vera del bene e del male [...] spesso cede ad ogni genere di libidine, donde è noto il detto del Poeta: *Vedo il meglio e l'approvo, ma scelgo il peggio*".²

Nello scolio della proposizione 18 Spinoza anticipa informalmente ciò che con maggior rigore verrà dimostrato nel corso dell'intera parte IV, e cioè alcune ulteriori precisazioni su E.II ed alcune sue conseguenze. I dettami, precetti della ragione (ovvero E.II) esigono che ciascuno ami se stesso, ricerchi il proprio vero utile, appetisca ciò che conduce ad una maggiore perfezione, si sforzi -per quanto dipende da lui- di conservare il proprio essere. La virtù dunque è ciò che di più naturale, prezioso ed utile esista, perchè essa non consiste in altro che nell'agire secondo le leggi della propria natura sforzandosi così di conservare il proprio essere, ovvero di raggiungere la felicità. Ma la nostra natura finita è tale che per conservarci abbiamo bisogno del commercio con le cose che sono fuori di noi. Quindi fra tali cose ve ne sono molte a noi utili e quindi buone. Fra

¹ Cfr. Eth, IV, 8.

² "Vera boni, et mali cognitio animi commotiones excitet, et saepe omni libidinis generi cedat; unde illud Poetae natum: *Video meliora, proboque, deteriora sequor*." Eth, IV, 17, Sc.; cfr. anche Eth, III, 2, Sc.

tutte, le più eccellenti sono quelle che maggiormente si accordano con la nostra natura, ovvero gli altri uomini, i nostri simili. Nulla è più utile all'uomo per conservarsi che unirsi ad altri uomini, in modo da formare un unico individuo più potente, capace di conservare il proprio essere (e quindi di perseguire l'utile comune) con maggior successo. "Donde segue che gli uomini che sono guidati dalla ragione, cioè gli uomini che cercano il proprio utile sotto la guida della ragione, non appetiscono nulla per se che non desiderino per gli altri uomini, e perciò sono giusti, fedeli ed onesti".¹

In sintesi: la ragione mi dice: "Sii come l'*exemplar*"; l'*exemplar* descrive adeguatamente la natura umana in quanto -per quanto sta in essa- si sforza di conservarsi, ma, poichè siamo esseri finiti, il mezzo migliore per conservarsi è unirsi ad altri esseri simili a noi per perseguire insieme l'utile comune; quindi la ragione stessa mi prescrive di ricercare l'utile dei miei simili tanto quanto il mio, ovvero di praticare la carità.²

La norma della ricerca dell'utile raccomandata dalla ragione non si pone dunque in contrasto, bensì addirittura fornisce una salda fondazione alla norma immaginativa della carità. Questo impianto generale non è in effetti modificato sostanzialmente dal successivo procedimento dimostrativo, nè dall'appendice che chiude la parte IV con una sintesi, nuovamente informale, dei principali risultati raggiunti riguardo alla "retta maniera di vivere" (*recta vivendi ratione*).³

¹ "Ex quibus sequitur, homines, qui ratione gubernantur, hoc est, homines, qui ex ductu rationis suum utile quaerunt, nihil sibi appetere, quod reliquis hominibus non cupiant, atque adeo eosdem justos, fidos, atque honestos esse." Eth, IV, 18, Sc.

² Cfr. Belaief [1971], p. 64-67. Bennett mette in dubbio la correttezza logica di questa catena deduttiva; cfr. Bennett [1984], p. 299-307.

³ Eth, IV, App. (G, II, 266.2) (trad. ital. p. 549).

È interessante notare come, benchè *l'exemplar* descriva una natura umana che segue esclusivamente le proprie leggi, e quindi attiva, sia nell'ordine del pensiero che in quello dell'estensione, Spinoza, a partire da Eth, IV, 24, trascuri il versante "materiale" e tratti pressochè esclusivamente di quello "ideale". Spinoza tende cioè ad identificare l'uomo virtuoso, ovvero l'uomo che è causa adeguata dei propri effetti, con l'uomo razionale, ovvero l'uomo la cui mente è causa adeguata delle proprie idee, laddove -a rigore- la razionalità è solo un aspetto, nell'attributo del pensiero, di quella attività che si esplica in entrambi gli attributi accessibili all'uomo.¹ È vero peraltro che il rigoroso parallelismo permette a Spinoza di trattare solo un attributo, lasciando sullo sfondo l'altro che, ovviamente, ne condivide il medesimo destino, senza bisogno di nominarli sempre esplicitamente entrambi e potendo così privilegiare ora l'aspetto ideale, ora quello materiale, a seconda delle esigenze espositive. Ben venga dunque il nominare la parte per il tutto, usare il termine "uomo razionale" come sinonimo di "uomo virtuoso", purchè ci si ricordi che entrambi indicano un uomo che vive, agisce, seguendo le leggi della propria natura sia nell'ordine delle idee che in quello delle cose.

Comunque, rimanendo nell'ordine delle idee, se maggiore virtù è seguire maggiormente le proprie leggi, allora -per la mente- ciò consisterà

¹ A volte, peraltro, Spinoza lodevolmente si limita esplicitamente a parlare non dell'uomo, ma solo della sua mente. Il punto in cui forse si annida la fallacia (ammesso che tale termine sia appropriato) è la dimostrazione di Eth, IV, 24, dove si fa discendere la conseguenza "virtù = vita razionale" dalla premessa "noi siamo attivi solo in quanto conosciamo adeguatamente", che sarebbe garantita da Eth, III, 3, laddove invece tale proposizione legittimerebbe soltanto la più debole premessa: "la nostra mente è attiva solo in quanto conosce adeguatamente". Cfr. Eth, IV, 26-28.

nel conoscere adeguatamente, e massima virtù sarà conoscere l'oggetto supremo di qualsiasi possibile conoscenza, cioè Dio.¹

A ciò si aggiunga che ciò che di più utile per la conservazione della nostra natura possa esistere, è qualcosa che con tale natura massimamente si accordi, perchè tutto ciò che seguirà dalla sua natura gioverà alla conservazione sua e nostra.

Ne discende che massimamente utili per gli uomini sono gli uomini stessi, ma non in quanto soggetti a quelle passioni, che, implicando anche altri enti, rendono differenti le singole nature umane, bensì in quanto agenti in base alle sole leggi della propria natura, e quindi in quanto guidati soltanto da ciò che li accomuna, cioè la ragione. Quindi l'uomo che persegue il proprio utile con maggior successo, cioè l'uomo razionale, è anche quello massimamente utile alla società dei propri simili.²

Poichè gli uomini razionali sono i più utili, chiunque possenga la conoscenza adeguata di ciò che è utile agli uomini, necessariamente cercherà di rendere i propri simili razionali, ovvero di fare il loro bene, insieme col proprio.³ Quindi l'uomo virtuoso dell'*exemplar* è un uomo che, per procacciarsi il proprio utile, deve fare in modo che anche i propri simili raggiungano il proprio.

Dalla duplice premessa costituita da una parte dalla norma di E.II: "Persegui il tuo utile!" e dall'altra dalle asserzioni fattuali dell'antropologia spinoziana, deriva logicamente la norma: "Persegui l'utile dei tuoi simili!", che praticamente coincide con la norma della carità di E.I: l'egoismo come

¹ Cfr. Eth, IV, 26-28.

² Cfr. Eth, IV, 29-35.

³ Cfr. Eth, IV, 37 che, con i suoi lunghi scolii, tira le fila delle proposizioni precedenti.

la più salda fondazione dell'altruismo.¹

In Eth, III, 59, Spinoza distingue la *fortitudo* in *animositas* (cupidità di conservare il proprio essere secondo il solo dettame della ragione) e in *generositas* (cupidità di aiutare gli altri uomini e di legarli a sè con l'amicizia seguendo il solo dettame della ragione). La *generositas* è dunque la *charitas* stessa in quanto integrata con una fondazione razionale che ne mostri la derivazione dall'*exemplar* di E.II.² Entrambe consistono nello sforzarsi di aiutare i propri simili procacciando il loro bene, e si differenziano solo nella ragione, nel motivo, di tale sforzo: la semplice obbedienza in un caso, la comprensione di perseguire così il proprio autentico utile nell'altro.³

¹ Entrambi i termini vanno ovviamente presi *cum grano salis*, in senso spinoziano e non-tecnico.

² A partire da Eth, IV, 38 Spinoza distingue una lunga serie di cose, comportamenti, affezioni in buone e cattive, sempre adottando come criterio l'utilità al fine di accrescere o favorire l'attività dell'uomo. La *generositas* resta però, anche solo per la mole dell'apparato dimostrativo messo in moto, la principale conseguenza derivata da E.II.

³ A livello di E.II, piuttosto che l'azione compiuta in sè, conta, ai fini di un giudizio morale, se essa è stata guidata dalla ragione (ovvero se è stata richiesta dalla sola natura dell'agente) o se piuttosto è stata determinata dalle cose esterne; cfr. Eth, IV, 37, Sch. 1.

CAPITOLO III

AL DI LÀ DEL BENE E DEL MALE

Dopo aver individuato nel *Tractatus theologico-politicus* il nucleo normativo di E.I e nella quarta parte dell'*Ethica* quello di E.II, viene naturale aspettarsi di rintracciare nella quinta parte dell'*Ethica*, dedicata al potere dell'intelletto sugli affetti¹ quello di E.III; ma la nostra attesa risulta frustrata perchè, come vedremo, non sarà possibile rintracciare in realtà una norma morale rivelata da C.III nello stesso modo in cui C.I additava il valore della carità e C.II raccomandava l'*exemplar* dell'uomo razionale. Su tale risultato influirà l'interpretazione che daremo della natura di C.III, che tanto ruolo gioca proprio nell'ultima parte dell'*Ethica*.

Se sufficientemente agevole appare distinguere in Spinoza fra conoscenza adeguata e conoscenza inadeguata, lo stesso certo non si può dire a proposito dell'ulteriore distinzione operata da Spinoza stesso all'interno del campo delle idee adeguate fra C.II e C.III, tanto che "di fatto la caratterizzazione rispettiva di ragione e scienza intuitiva in Spinoza è sempre apparsa agli studiosi di difficile comprensione".²

Non pretendiamo certo di pronunciare in questa sede la parola definitiva su questa spinosa questione,³ ma semplicemente di formulare una ipotesi che, tenendo conto di alcuni irrinunciabili punti fermi della dottrina spinoziana, risulti anche conciliabile con almeno una parte delle

¹ Cfr. Eth, V, Pref. (G, II, 277.9-12) (trad. ital. p. 573).

² Messeri [1990], p. 247.

³ Il "problema" di C.III non è del resto, che uno dei mille dubbi sollevati dalla lettura dell'ardua quinta parte dell'*Ethica*; cfr. Rousset [1968], p. 9-20; Di Vona [1985], p. 238; Bennett [1984], p. 357-375. Quest'ultimo critico addirittura conclude che "after three centuries of failure to profit from it, the time has come to admit that this part of the *Ethics* has nothing to teach us and is pretty certainly worthless" Bennett [1984], p. 372.

sue più autorevoli interpretazioni.

C.III dunque sorge da C.II,¹ ma, mentre C.II è una conoscenza per universali, ancorchè adeguati, C.III è una vera e propria conoscenza delle cose singole.²

È questo il "nocciolo duro" oggettivo cui si possono ricondurre gran parte delle difficoltà soggettive incontrate dagli interpreti nel differenziare C.II e C.III. Da una parte tutto spinge verso l'omogeneizzazione -se non l'unificazione- di queste due forme di conoscenza, in quanto entrambe adeguate, e distinguibili quindi solo "quantitativamente", dall'altra si deve prendere atto di un innegabile scarto "qualitativo" fra la "scienza dell'universale" di C.II e la "scienza del particolare" di C.III.³

La soluzione potrebbe essere che un semplice accrescimento "quantitativo" possa configurarsi ad un certo punto come un vero e proprio salto "qualitativo": la conoscenza adeguata immediata della concreta individualità di un dato oggetto non sarebbe altro che la totalità delle conoscenze mediate e generali ad esso relative.⁴

Ciascuna legge non si riferisce mai ad un oggetto o ad un fatto singolo bensì ne ritaglia una serie dallo sfondo generale del resto dell'universo in base ad una certa caratteristica che tali oggetti o fatti hanno in comune. Lo stesso oggetto può far parte di infinite serie, ritagliate da infinite leggi

¹ Cfr. Eth, V, 28.

² Cfr. Eth, V, 36, Sc.

³ Scarto che permane sia imperniandolo sull'oggetto conosciuto (legge generale *versus* oggetto singolo) che sul processo conoscitivo (mediatezza *versus* immediatezza). Cfr. Carr [1978].

⁴ "When the third kind of knowledge takes place, a plurality of items of knowledge is synthesized in a new way, so as to form a new cognitive object proper to this mode of cognition" Yovel [1989a], p. 155-156; cfr. anche Joachim [1901], p. 182-185.

diverse, a seconda di quale caratteristica di volta in volta si prenda in considerazione.¹

Ogni volta tale oggetto o fatto fa parte della serie non nella sua interezza, ma solo per la caratteristica su cui fa leva la legge in questione, che non si occupa minimamente delle altre sue caratteristiche:² le leggi geometriche del cerchio riguardano tutti gli oggetti circolari astraendo completamente dal loro eventuale colore³ o movimento. È infatti proprio questa l'essenza dell'astrazione: occuparsi di certi oggetti (se non di tutti) solo riguardo a certi loro aspetti, astraendo da tutti gli altri. Conoscendo adeguatamente una legge noi conosciamo adeguatamente tutti gli oggetti o fatti singoli che cadono sotto di essa, ma esclusivamente nell'aspetto di cui tale legge si occupa.⁴

Aumentando il numero delle leggi conosciute, aumenta proporzionalmente il numero delle intersezioni fra le serie da esse ritagliate, e tali intersezioni si fanno man mano più aderenti agli oggetti, finché -al limite- la totalità delle leggi individua proprio i singoli oggetti o

¹ Se si tratta di una caratteristica solo apparente, conosciuta inadeguatamente, formerò così solo universali immaginativi, ma se la caratteristica è una proprietà oggettivamente posseduta sia da me che dall'oggetto, giungerò a possedere una nozione comune \mathcal{B} , su cui basare una legge adeguatamente conosciuta. Sulle nozioni comuni \mathcal{A} si basano le leggi universali del moto e della quiete, applicabili a tutti i corpi, ma sono possibili anche infinite leggi basate sulle nozioni comuni \mathcal{B} , di minore portata, ma ugualmente valide.

² Cfr. Yovel [1989a], p. 162.

³ Anche dei colori si può avere una nozione comune \mathcal{B} , purché non ci si fermi all'apparenza, ma si conoscano adeguatamente come "famiglie" di somiglianze fra le strutture vettoriali delle superfici dei corpi colorati.

⁴ Siamo quindi, con Messeri e contro Daniels, per una interpretazione non-olistica di C.II; cfr. Messeri [1990], p. 184, 212 e Daniels [1976]. Cfr. anche Joachim [1901], p. 184-185 e Parkinson [1979], p. 99.

fatti nella loro irripetibile unicità.¹

Ciò non sarebbe ovviamente possibile in un universo dove la contingenza, ovvero la mera fattualità, giocasse un qualche ruolo, sia pur minimo, perchè l'infinita ricchezza dei mondi possibili non potrebbe mai essere afferrata da una qualsivoglia sommatoria di leggi generali, sia pure anch'essa infinita. Ma l'universo di Spinoza è l'unico possibile,² e in questo universo, così diverso da quello cui siamo abituati, ogni legge è completamente risolvibile nella serie degli oggetti o fatti realmente esistenti che essa descrive, non essendo neppure ipotizzabili fatti che sarebbero caduti sotto di essa ma che non si sono verificati per l'assenza delle condizioni necessarie.³

C.III potrebbe dunque essere questo ideale limite della sommatoria delle leggi universali conosciute da C.II che riesce a cogliere l'essenza delle cose singole.⁴ Limite ideale forse per l'uomo,⁵ ma sicuramente reale

¹ "First we must explicate the object externally, but the intersection of mechanistic casual laws, and only when a point of saturation has been achieved, when a network of lawlike explanations has, so to speak, closed in on the object from all relevant angles, can we expect the third kind of knowledge to take place. By an intuitive flash, all the casual information is now reprocessed in a new synthesis that lays bare the particular essence of the thing [...]" Yovel [1989a], p. 156-157.

² Cfr. Yovel [1989a], p. 164. La negazione della contingenza operata da Spinoza assimilando il nesso causa/effetto a quello ragione/conseguenza è indubbiamente un delle più potenti mai apparse nel pensiero occidentale.

³ Cfr. Messeri [1990], p. 224, nota 142.

⁴ Il massimo dell'astratto coinciderebbe quindi col massimo del concreto, come sarebbe piaciuto a Hegel, ideale erede di Spinoza nell'utopia della perfetta intelligibilità e razionalità del reale. La "scienza dell'universale" diviene, nel suo massimo sviluppo, vera e propria "scienza del particolare", con buona pace di Aristotele. Cfr. Eth, V, 36, Sc.

⁵ Cfr. Alquié [1987], p. 172.

per Dio, il cui intelletto infinito non è in realtà altro che la totalità delle idee adeguate.¹ Di C.III è dunque costituita la conoscenza divina,² che con essa afferra tutte le essenze e tutte le esistenze.³ Ben più problematico ma, forse, non impossibile, appare invece il possesso (sia pure limitato ad un minor numero di oggetti) di C.III da parte umana.

Se la totalità di leggi colte da C.II, che costituisce nel suo complesso C.III, venisse intesa come l'insieme di tutte le possibili proposizioni vere su tutti gli enti dell'universo,⁴ raggruppati in infiniti modi da infinite leggi generali, allora tale obiettivo sarebbe chiaramente fuori portata per qualsiasi essere finito come l'uomo. Esso infatti è solo un piccolo e debole elemento della natura, sovrastato da forze infinitamente più grandi di lui e la cui mente, per quanto si arricchisca di conoscenza adeguata, non può mai completamente liberarsi della propria parte immaginativa e passionale.⁵

Se si abbracciasse una tale concezione olistica di C.III,⁶ un uomo, per potervi accedere, dovrebbe estendere all'infinito le proprie dimensioni mentali e fisiche, il che -oltre che palesemente assurdo- è esplicitamente proibito da Spinoza stesso.⁷ Non si tratta però tanto di questo, quanto di

¹ Cfr. Eth, V, 40, Sc. e KV, I, 9.

² Cfr. De Deugd [1966], p. 166, 175; Lévêque [1923], p. 107; Freudenthal - Gebhardt [1927], II, p. 157.

³ Cfr. Gueroult [1974], p. 120.

⁴ Cfr. Curley [1969], e Joachim [1901], p. 185.

⁵ Cfr. Eth, III, 1, Dim.; Eth, IV, 2-4 e relative Dim. e Cor.; Eth, V, 30, Sc.

Cfr. anche Belaief [1971], p. 60.

⁶ Cfr. Hampshire [1962], p. 103-112, dove l'autore, pur abbracciando tale interpretazione (p. 103-104) e pur essendo consapevole delle sue implicazioni (p. 108-109), ritiene tuttavia C.III accessibile all'uomo (p. 112).

⁷ Cfr. Eth, IV, 4, Dim.

qualcosa di molto più limitato nello spazio e nel tempo, ovvero "soltanto" di cogliere adeguatamente, anche solo per un attimo,¹ la totalità delle serie in cui un dato oggetto può essere incluso, e quindi la totalità delle leggi che lo riguardano. Per avere C.II di qualcosa basta possederne una nozione comune_B, ovvero avere oggettivamente in comune con l'oggetto conosciuto una qualche proprietà, di cui tale nozione comune costituisca l'accesso soggettivo; occorre cioè che ci sia fra me e l'oggetto una somiglianza strutturale tale da permettere, a qualche livello, che una stessa legge possa descrivere sia me che esso.

Posso invece raggiungere C.III del medesimo oggetto solo se qualsiasi serie oggettiva, qualsiasi legge razionale, qualsiasi nozione comune_B, che comprenda tale oggetto, comprende anche me (ma non necessariamente l'inverso).² Tale interpretazione di C.III, pur "indebolendola" rispetto all'interpretazione olistica sopra accennata, la rende pur sempre qualcosa di terribilmente difficile da raggiungere per un uomo, tanto che è difficile pensare che esso possa mai giungere a conoscere in tal modo qualcosa che non sia rispetto ad esso molto più semplice (alcune elementari leggi matematiche) o, in un certo senso, assolutamente identico (l'essenza

¹ "We all have flashes of perfect knowledge and therefore have glimpses of what *scientia intuitiva* would be" Hampshire [1962], p. 112.

² Lasciamo al lettore la possibilità di considerare più o meno olistica (sia pure in un senso assai diverso da quello precedentemente accennato) anche questa interpretazione di C.III. Ci rendiamo inoltre conto di come sia possibile obbiettare che le varie reti concettuali in cui i vari settori della realtà vengono imbrigliati si saldano infine ad un livello superiore in un unico sistema deduttivo universale, ma è anche vero che supporre che tale saldatura possa -in certi casi- non avvenire, è forse l'unico modo per dare senso contemporaneamente alla concezione che Spinoza ha di C.III e alla sua fede che l'uomo possa, sia pure raramente, raggiungerla.

umana).¹

C.III può infatti appuntarsi anche su qualcosa che non sia un singolo oggetto, bensì ciò che più oggetti hanno in comune. Questo "qualcosa" non è altro che la struttura interna che regge le proporzioni fra moto e quiete delle parti di tali oggetti e che permane identica in ciascuno di essi. Tale struttura abbiamo visto essere il contenuto precipuo di C.II, ma anche C.III può coglierla, sia pure con significative differenze.

Interagendo con un altro corpo umano, ne ricaverò insieme un'idea adeguata di ciò che abbiamo in comune² e una inadeguata di ciò in cui differiamo.³ Aumentando indefinitamente il numero dei corpi umani con cui interagisco, giungerò presto a conoscere adeguatamente, grazie alle nozioni comuni e quindi tramite C.II, quel nucleo strutturale che tutti gli uomini esperiti hanno in comune con me stesso. Tale nucleo costituisce quell'universale adeguato della specie "uomo" su cui abbiamo visto formarsi nel capitolo I l'*exemplar humanae naturae* che sta alla base di E.II. Riferendoci ad esso abbiamo spesso parlato, come Spinoza stesso a volte fa,⁴ di essenza dell'uomo, ma ciò non è rigorosamente esatto. In realtà più che della vera e propria essenza dell'uomo, si tratta semplicemente dell'insieme delle proprietà comuni a tutti gli uomini da me direttamente o

¹ Si tratta proprio dei due casi che Bennett enuncia come paradossali casi limite: "for intuitive knowledge deals only in adequate ideas, and an idea of the whole nature of a real thing could not be adequate in my mind, i.e., caused wholly from within, unless my body contained the thing in question or a perfect duplicate of it" Bennett [1984], p. 367.

² Quindi, per avere un'idea adeguata di me stesso, il mio corpo dovrebbe coincidere con un altro corpo umano esterno ed interagire con esso. Senza interazioni con l'esterno ci ignoreremmo completamente (cfr. Eth, II, 19) e solo a seconda di tali interazioni possiamo accrescere la nostra autoconsapevolezza.

³ Cfr. Gueroult [1974], p. 339-340.

⁴ Cfr. Eth, IV, 53, Dim.

indirettamente esperiti.¹ Perché si possa propriamente parlare di essenza bisognerebbe averli esperiti proprio tutti, il che appare proprio impossibile, anche in un'intera vita. Con un po' di fortuna -e molta C.II- è però pensabile che si giunga ad un punto in cui ogni ulteriore conoscenza di un altro uomo non modifichi più l'idea della specie umana che mi sono formato e che può ormai essere considerata la vera e propria essenza della specie "uomo" colta da C.III.

Non si deve pensare ad uno sdoppiamento di C.III in due distinte facoltà conoscitive, ciascuna con il proprio distinto oggetto: da una parte le essenze delle cose singole e dall'altra le essenze delle specie. È piuttosto la natura stessa di C.III che rivela la sostanziale unità di quelli che potrebbero sembrare oggetti distinti: anche le proprietà oggettivamente comuni a più cose sono -esse stesse- cose, e, come tali, compete loro una essenza;² ed è proprio quest'ultima che viene colta da C.III, tanto delle cose singole che delle loro proprietà, limitandosi invece C.II alla conoscenza di ciò che tali cose singole o proprietà hanno in comune.³

Intendiamoci: le essenze non sono qualcosa di più "profondo" delle proprietà comuni (e C.III non è qualcosa di più "mistico" della prosaica e profana C.II), bensì semplicemente un certo insieme di tali proprietà

¹ Cfr. Gueroult [1974], p. 342-343.

² Cfr. Messeri [1990], p. 143-145 (specialmente p. 145, nota 18).

³ Cfr. Gueroult [1974], p. 416. Ne discenderebbe la possibilità dell'esistenza di proprietà comuni a più proprietà comuni, che non deve in nessun modo allarmarci: se ciò che può essere comune a due corpi distinti è una certa struttura che regola il moto dei *corpora simplicissima* che li compongono, allora nulla vieta che, una volta date due di tali strutture, se ne possa rintracciare una somiglianza, dovuta all'esistenza di una ulteriore e più profonda identità di struttura. Cfr. anche Fløistad [1979], p. 119-121 e Wetlesen [1979], p. 65.

assortite in modo tale da definire univocamente il proprio oggetto.¹

Fin dove può giungere C.III nel cogliere tali essenze? Abbiamo detto che, in linea di principio, può giungere fino all'estremo, fino alla determinata concretezza di ogni singolo ente, di ogni singolo atto,² e non c'è dubbio che proprio questa sia la situazione, per quanto riguarda Dio.³

E l'uomo? Non ci occuperemo qui della conoscenza matematica, che esula dai fini specifici di questo lavoro, ma piuttosto della conoscenza che l'uomo può avere di sè stesso. È pensabile, anche se non è dimostrabile che di fatto avvenga, nè tantomeno che avvenga frequentemente, che io, tramite il meccanismo che abbiamo appena esaminato, riesca -magari solo per un attimo- a cogliere con C.III l'essenza della specie "uomo" di cui faccio parte. Ciò che invece è assolutamente escluso è che io giunga parimenti a cogliere l'essenza di quel particolare ed unicissimo esemplare di tale specie che io stesso rappresento.⁴

Se, come abbiamo visto poco sopra, interagendo con gli altri uomini è possibile raggiungere la conoscenza adeguata solo di ciò che con tali nostri simili abbiamo in comune, allora non è assolutamente possibile per tale via giungere alla conoscenza di ciò che per definizione deve caratterizzarmi

¹ Cfr. Messeri [1990], p. 145-146. A questo proposito non riusciamo a capire come Bennett possa far dire che "no set of common properties can constitute the essence of any particular thing (2p37)" (Bennett [1984], p. 367) a chi, come Spinoza, afferma semplicemente che "id, quod omnibus commune (de his vide supra lemma 2), quodque aequae in parte, ac in toto est, nullius res singularis essentiam constituit" (Eth, II, 37).

² Può spingersi fino al singolo individuo, ma non necessariamente: "Spinoza does *not* say that intuitive knowledge is necessarily of individuals" Carr [1978], p. 248.

³ Cfr. Messeri [1990], p. 286-287.

⁴ Cfr. Gueroult [1974], p. 462-463.

univocamente nei confronti dell'intero universo,¹ nè peraltro sono percorribili altre vie. La conoscenza adeguata di me stesso cui posso accedere è limitata quindi a quella parte di me che può essere comune anche ai miei simili, alla mia parte positiva e autenticamente reale, cioè alla mia parte razionale.

Così come abbiamo chiamato E.I l'atteggiamento morale scaturente dal confronto fra l'idea immaginativa che ho di me stesso e la conoscenza - anch'essa inadeguata- che ho della classe cui appartengo; e così come abbiamo chiamato E.II l'atteggiamento morale sorto dalla frizione fra la mia conoscenza adeguata della classe degli uomini e l'idea ancora inadeguata che ho di me stesso; analogamente chiameremo adesso E.III l'atteggiamento morale che nasce in me quando confronto la conoscenza adeguata dell'essenza umana colta da C.III con la conoscenza, anch'essa adeguata, ma solo a livello di C.II, che ho della mia parte razionale.²

Se, come abbiamo visto, è vero che C.III non risulta in effetti un genere di conoscenza realmente diverso da C.II (si tratta in entrambi i casi di conoscenza adeguata contrapposta a quella inadeguata di C.I) bensì solo l'ideale dell'estensione massima di C.II, tale da recuperare -grazie alla conoscenza della totalità delle leggi generali- quell'individualità colta già inadeguatamente da C.I e dimenticata al gradino superiore;³ se dunque ciò

¹ Cfr. Eth, II, Def. 2.

² Così come abbiamo accentuato, fin dalla denominazione, l'aspetto "razionale" di E.II, pur senza dimenticarne la reale origine ibrida (in realtà sorge dalla frizione di C.I e C.II), allo stesso modo faremo, con analoghe considerazioni, per E.III, sorta dalla frizione di C.II e C.III. Riassumendo: idea di me immaginativa + idea di "uomo" immaginativa = E.I; idea di me immaginativa + idea di "uomo" razionale = E.II; idea di me razionale + idea di "uomo" razionale = E.III.

³ Cfr. Joachim [1901], p. 182-183.

è vero, è vero anche che E.III non ha in realtà un contenuto diverso da quello di E.II, cambiando solo la modalità con cui tale contenuto è conosciuto. Si tratta in entrambi i casi dei comportamenti che derivano dalla sola natura umana, che costituiscono per l'uomo una attività, un esplicitarsi della propria essenza alla ricerca del proprio utile e della propria gioia, ovvero dei comportamenti dettati dalla conoscenza adeguata. Come esito ultimo di tali comportamenti, infatti, si può ben qualificare quella conoscenza¹ di Dio che abbiamo visto² essere portatrice di massima utilità e (quindi) di massima virtù e che, additata già da E.II come proprio ultimo obiettivo, sarà protagonista anche di E.III.

Se infatti per E.II "la suprema virtù della mente è conoscere Dio (per la prop. 28 della IV parte), ossia conoscere le cose mediante il terzo genere di conoscenza (per la prop. 25 di questa parte)"³ e se "in quanto concepiamo che la mente è atta a conoscere mediante questo genere di conoscenza, in tanto la concepiamo determinata a conoscere mediante questo medesimo genere di conoscenza",⁴ cioè C.III, ciò significa che laddove E.II indica alla mente come sua massima virtù la conoscenza e quindi le prescrive di conoscere nel modo più perfetto (cioè per mezzo di C.III) l'oggetto più perfetto (cioè Dio);⁵ una volta che C.III viene raggiunta, essa stessa induce

¹ Il rigoroso parallelismo spinoziano supera la tradizionale opposizione fra azioni del mio corpo e credenze della mia mente. Cfr. Eth, V, 36, Dim.

² Cfr. sopra: capitolo II, sezione A.

³ "Summa mentis virtus est deum cognoscere (per prop. 28. p. 4.), sive res tertio cognitionis genere intelligere (per prop. 25 huius)" Eth, V, 27, Dim.

⁴ "Quatenus concipimus mentem aptam esse ad res hoc cognitionis genere intelligendum, eatenus eandem determinatam concipimus ad res eodem cognitionis genere intelligendum" Eth, V, 26, Dim.

⁵ Cfr. Eth, IV, 28 e relativa Dim.; Eth, V, 24; Eth, V, 25 e relativa Dim.

la mente, non più prescrittivamente, a conoscere le cose tramite sè stessa.¹ Ma poichè "quanto più noi conosciamo le cose singole, tanto più conosciamo Dio",² ecco che in realtà uno stesso contenuto (l'uomo che ha *scientia intuitiva* di Dio) ora viene indicato normativamente da E.II come una meta da raggiungere, e ora costituisce invece descrittivamente la naturale condizione di chi ha raggiunto E.III.

Dell'identità di contenuto di E.II ed E.III Spinoza ci dà poi ulteriore conferma nelle ultime pagine dell'*Ethica* affermando prima che l'*amor Dei intellectualis*³ coincide con l'*amor Dei erga homines*⁴ e che quindi la *charitas* è una conseguenza tanto di E.II quanto di E.III, e poi giungendo ad un'analogia conclusione per quanto riguarda *pietas, religio, animositas e generositas*.⁵

Si potrebbe essere portati da ciò a concludere che Spinoza, al di là di un'apparente tripartizione, descriva in realtà solo due possibili atteggiamenti etici umani: quello incentrato sulla norma conosciuta inadeguatamente (ma sufficiente per il benessere pratico) della carità, e quello incentrato sulla norma, fondata e certa, che prescrive di ricercare ciò che in realtà ci è più utile e che individua nella conoscenza progressivamente sempre più adeguata (alla luce proprio di un corrispondente effettivo elevamento della conoscenza) tale nostro massimo

¹ Cfr. Eth, V, 26, Dim.

² "Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus" Eth, V, 24.

³ Che nasce necessariamente da C.III; cfr. Eth, V, 32, Cor.

⁴ Cfr. Eth, V, 36, Cor.

⁵ Cfr. Eth, V, 41 e relativa Dim., dove fra l'altro, *en passant*, si ribadisce che l'unico fondamento della virtù è e resta la ricerca del proprio utile, il che, a pochissime pagine dalla fine dell'*Ethica*, non può che essere assai significativo.

utile.

In realtà le cose non stanno proprio così e -anche se le norme morali di cui Spinoza parla sono in effetti davvero soltanto due¹- conviene prendere sul serio la tripartizione spinoziana. E.II e E.III hanno sì un identico oggetto: l'uomo attivo che conosce adeguatamente, ma l'attività e l'adeguatezza della conoscenza sono presentate da C.II ad un uomo che si conosce come essere immaginativo e che -in quanto tale- vede tale descrizione della natura umana come una norma morale da rispettare (per l'appunto: E.II), mentre C.III le presenta ad un uomo che si conosce come già attivo e dotato di conoscenza adeguata, e che quindi la vede per ciò che è, ovvero un'adeguata descrizione di sè stesso.² Infatti, come abbiamo visto sopra, l'essenza della natura umana colta da C.III non è altro che quell'insieme minimo di proprietà assortite in modo tale che tutti e solo gli uomini ne godano e possano quindi esserne univocamente definiti; ne discende quindi che essa rispecchia esattamente un nucleo minimo di attività presente in ciascuno. Tale nucleo va sicuramente a cadere all'interno di quella parte di noi stessi che abbiamo in comune con gli altri uomini con cui interagiamo e che C.II ci permette di conoscere

¹ E cioè quelle di E.I (sii caritatevole coi tuoi simili, ricercando il loro utile) e quella di E.II (ricerca il tuo proprio utile, aumentando il tuo grado di razionalità ed attività). In realtà fra tali due norme esiste un rapporto per certi versi simile a quello che lega E.II con E.III: non si tratta di due sistemi morali indipendenti, ma di due modi diversi in cui gli uomini, a seconda del livello di conoscenza da loro raggiunto, scorgono uno stesso contenuto antropologico. Ciò avverrà appunto anche fra E.II ed E.III, con la differenza che il passaggio dal primo al secondo gradino assume la forma di una diversa normatività, mentre quello dal secondo al terzo quella di una scomparsa della normatività stessa.

² E qui forse rintracciabile più di un'analogia con il concetto kantiano di santità.

adeguatamente come "rappresentazione razionale" che abbiamo di noi stessi. L'essenza della specie "uomo" colta da C.III, che stridrebbe con la nostra parte passiva e con l'immagine inadeguata che ne abbiamo, si sovrappone invece armonicamente con la nostra parte attiva e con tale "rappresentazione razionale" che ne abbiamo.

Non è più possibile in questo caso sforzarsi di adeguarsi a uno *standard* che si appiattisce completamente sulla realtà fattuale della nostra parte razionale. Svanisce ogni idea di dover-essere e con essa la possibilità di un punto di vista etico, per cui -a rigore- al terzo gradino della scala conoscitiva non corrisponde un analogo gradino in quella morale,¹ se non nel senso che il possesso di C.III, benchè non dia in sè accesso a un punto di vista morale, costituisce però ciò che E.II prescrive come massima virtù.²

Che uno stesso ed identico contenuto, ovvero un certo comportamento umano, venga "visto" da C.II in chiave normativa e da C.III in chiave descrittiva, Spinoza ce lo conferma nel quarto capitolo del *Tractatus theologico-politicus*, incentrato sul concetto di legge (*lex*).

Spinoza esordisce distinguendo fra la legge vera e propria, ovvero quella che "dipende dalla necessità di natura [e] consegue necessariamente alla natura, cioè alla definizione stessa della cosa di cui è legge"³ e quella che solo impropriamente è definita tale, essendo "prescritta dagli uomini per sè o per altri in vista di una vita più sicura e più confortevole o in vista

¹ Cfr. Alquiè [1987], p. 180.

² L'immagine che viene in mente è quella classica, da Sesto Empirico a Wittgenstein attraverso Nietzsche, della scala da gettare dopo esservi saliti.

³ TTP, IV (G, III, 57.27) (trad. ital. p. 455).

di qualche altro fine",¹ e che "dipende dalla decisione umana² e allora è chiamata più propriamente diritto (*ius*)".³

Fin qui avremmo dunque: **legge descrittiva** (ovvero legge in senso proprio) *versus* **legge normativa** (ovvero legge in senso improprio, o diritto), ma, come spesso accade, il volgo vede il mondo a rovescio e considera legge in senso primitivo "un comando che gli uomini hanno la possibilità di eseguire o di ignorare [ovvero una] condotta di vita che l'uomo prescrive a sè o agli altri in vista di un certo fine"⁴ (quindi la legge normativa), riservando tale termine solo in senso traslato alle leggi descrittive naturali. Il volgo, inoltre, è spesso incapace di comprendere il fine che sta autenticamente alla base delle leggi normative ed i legislatori devono dunque prevedere premi e pene più facilmente visibili e più immediatamente somministrabili per poter perseguire ugualmente tale più occulto fine. Si giunge così ad una ulteriore accezione del termine "legge", inteso adesso come una "condotta di vita che è imposta agli uomini dall'altrui comando"⁵ ovvero a quella sottospecie della legge normativa che è la **legge civile positiva**.

Spinoza, non seguendo il volgo in questa ulteriore degradazione⁶ del termine "legge", ma pure attenendosi, come spesso nell'*Ethica* stessa, almeno parzialmente all'uso comune del linguaggio, distingue la legge normativa in **legge umana** e **legge divina**, a seconda del fine che essa si

¹ TTP, IV (G, III, 57.29-31) (trad. ital. p. 455).

² Ovviamente nei limiti in cui ciò può avere senso nell'universo spinoziano, come Spinoza stesso si premura di chiarire subito dopo.

³ TTP, IV (G, III, 57.28-29) (trad. ital. p. 455).

⁴ TTP, IV (G, III, 58.30-35) (trad. ital. p. 456).

⁵ TTP, IV (G, III, 59.9-10) (trad. ital. p. 457).

⁶ Cfr. Droetto [1980], p. 116, nota 6.

propone: "la sicurezza della vita e dello Stato"¹ nel primo caso e "il sommo bene, cioè la vera conoscenza e l'amore di Dio"² nel secondo. Dunque "i mezzi, richiesti da questo [secondo] fine di tutte le azioni umane (e cioè [da] Dio stesso in quanto c'è l'idea di Lui in noi), si possono chiamare comandi di Dio, perchè sono a noi prescritti, per così dire, da Dio stesso, in quanto Egli è nella nostra mente; e così la condotta di vita che si prefigge questo fine è chiamata giustissimamente legge divina".³

Il comando di Dio dunque, ovvero E.II, ci esorta a perseguire il nostro utile, ovvero a perfezionare la nostra conoscenza, ovvero a conoscere ed amare Dio stesso.⁴ Da tale comandamento derivano poi "i principi di un ottimo Stato e la condotta di vita tra gli uomini"⁵ e noi dovremmo seguirlo "non per il timore di alcuna pena o castigo nè per aspirazione ad altro bene di cui desideriamo godere",⁶ benchè il volgo non sia "in grado di comprendere queste verità che gli sembrano inconsistenti, perchè possiede una conoscenza di Dio troppo tenue"⁷ e debba essere guidato, come abbiamo visto, dai legislatori con le leggi civili positive.

Dopo aver ben distinto la legge normativa divina da quelle umane Spinoza ritiene però di poter trascinare fra queste ultime la legge mosaica che benchè "non universale ma perfettamente conveniente al carattere e alla particolare conservazione di un solo popolo, può tuttavia essere

¹ "Ad tutandam vitam, & rempublicam" TTP, IV (G, III, 59.24-25) (trad. ital. p. 457).

² "Solum summum bonum, hoc est, Dei veram cognitionem, & amorem" TTP, IV (G, III, 59.25-26) (trad. ital. p. 457).

³ TTP, IV (G, III, 60.20-24) (trad. ital. p. 458-459).

⁴ Cfr. TTP, IV (G, III, 59.29-60.20) (trad. ital. p. 458).

⁵ TTP, IV (G, III, 60.26-27) (trad. ital. p. 459).

⁶ TTP, IV (G, III, 60.31-33) (trad. ital. p. 459).

⁷ TTP, IV (G, III, 61.6-7) (trad. ital. p. 459).

chiamata legge di Dio o legge divina, dal momento che crediamo che essa sia stata sancita in virtù di profetica illuminazione".¹ La legge mosaica cioè, pur essendo una legge civile positiva, e facendo quindi parte dell'insieme delle leggi normative umane, dal momento che si fonda sulla norma profetica della carità (cioè su E.I, derivabile a sua volta da E.II, cioè dalla legge normativa divina) può essere denominata anch'essa -sia pure impropriamente- legge divina.

La legge normativa divina propriamente detta² è per Spinoza "universale ovvero comune a tutti gli uomini, [in quanto] dedotta dall'universale natura umana, [e] non richiede di prestar fede alle narrazioni storiche, [nè] richiede cerimonie di rito"³ e ciò conferma, se ancora ce ne fosse bisogno, la sua identità con E.II; ma la definitiva assimilazione avviene quando Spinoza afferma esplicitamente, sempre parlando del comando divino alla conoscenza e all'amore di Dio stesso, che "l'amore di Dio nasce dalla conoscenza di Dio, e la conoscenza di Dio deve essere ricavata dalle nozioni comuni certe ed evidenti di per sè stesse"⁴ e addirittura che "il lume naturale non richiede nulla che esso stesso di per sè

¹ TTP, IV (G, III, 61.16-19) (trad. ital. p. 459-460).

² Denominata adesso (G, III, 61.20) non più semplicemente *lex divina* ma *lex divina naturalis* (poi diventerà a volte addirittura solo *lex naturalis*). Cfr. Droetto [1980], p. 118, nota 23.

³ "Eam esse universalem, sive omnibus hominibus communem; eam enim ex universali humana natura deduximus [...] eam non exigere fidem historiarum [...] non exigere caeremonias" TTP, IV (G, III, 61.21-62.6) (trad. ital. p. 460). Per "communem" si deve ovviamente intendere "accessibile", in quanto -anche a prescindere da altre considerazioni- altrimenti non si spiegherebbero le precedenti riserve sulla particolare situazione del volgo.

⁴ "Amor enim Dei ab ejus cognitione oritur; ejus autem cognitio ex communibus notionibus per se certis, & notis hauriri debet" TTP, IV (G, III, 61.30-31) (trad. ital. p. 460).

non raggiunga, ma richiede solo ciò che esso ci può con estrema chiarezza indicare com un bene ovvero come un mezzo per raggiungere la nostra felicità"¹ ponendo esplicitamente l'equazione: comando divino = comando del lume naturale (cioè della ragione).²

Spinoza poi si avvicina al tema che più strettamente ci interessa ricordando come in Dio intelletto e volontà (anzi: ogni singolo atto volitivo e intellettivo) coincidano perfettamente,³ onde "segue che le affermazioni e le negazioni di Dio implicano sempre eterna necessità ossia eterna verità".⁴ Ogni comando divino dunque, da quello rivolto ad Adamo in poi, è concepibile come una verità eterna descrittiva o come una legge normativa; Adamo stesso, ad esempio, percepì l'ordine a lui rivolto di non mangiare il frutto dell'albero della scienza del bene e del male "non come l'espressione di una eterna necessità e verità, ma 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. Così quella rivelazione dal punto di vista del solo Adamo ed a cagione soltanto della

¹ "Nihil enim lumen naturale exigit, quod ipsum lumen non attingit, sed it tantum, quod nobis clarissime indicare potest, bonum, sive mediatum ad nostram beatitudinem esse" TTP, IV (G, III,62.9-12) (trad. ital. p. 460-461).

² Equazione ribadita poco dopo quando si afferma che "la legge divina naturale [...] è pienamente concorde coi dettami del lume naturale" TTP, IV (G, III, 66.11-12) (trad. ital. p. 466). Cfr. anche TTP, XI (G, III, 152.7-16) (trad. ital. p. 591).

³ Come del resto avviene anche nell'uomo (cfr. Eth, II, 49 e relative Dim. e Cor.). Per il rapporto fra volontà e intelletto in Dio cfr. anche: CM, II, 7-8; Ep, XVIII-XXIV, XLII, XLIII, LIV-LVIII.

⁴ "Unde sequitur, Dei affirmationes & negationes aeternam semper necessitatem sive veritatem involvere." TTP, IV (G, III 63.10-12) (trad. ital. p. 462).

manchevolezza della sua conoscenza, valse come legge e Dio fu una sorta di legislatore o Re".¹ Lo stesso accadde per il Decalogo, che gli Ebrei appresero come legge, mentre "se Dio avesse parlato loro direttamente senza usare alcun mezzo corporeo, essi avrebbero inteso questa stessa rivelazione non come una legge, ma come una eterna verità."² e lo stesso infine accadde a Mosè e a tutti i profeti che conobbero Dio e le sue disposizioni solo immaginativamente.³

Diverso invece il caso di Cristo, che "intese le cose in modo vero e adeguato perchè non fu tanto un profeta, quanto la bocca stessa di Dio. Dio infatti rivelò al genere umano alcune verità attraverso la mente di Cristo [...] così come precedentemente le aveva rivelate attraverso gli angeli, cioè attraverso una voce creata, visioni, ecc. Perciò affermare che Dio adeguò le proprie rivelazioni alla mentalità di Cristo sarebbe irragionevole"⁴, diversamente da quanto accadeva con i profeti, cui la rivelazione divina

¹ "Unde factum est, ut Adamus illam revelationem non ut aeternam & necessariam veritatem perceperit, sed ut legem, hoc est, ut institutum, quod lucrum aut damnum sequitur, non ex necessitate & natura actionis patratae, sed ex solo libitu & absoluto imperio alicujus Principis. Quare illa revelatio respectu solius Adami, & propter solum defectum ejus cognitionis lex fuit, Deusque quasi legislator aut Princeps." TTP, IV (G, III, 63.21-27) (trad. ital. p. 462-463).

² "Quod si Deus nullis mediis corporeis adhibitis, sed immediate iis loquutus fuisset, hoc ipsum non tanquam legem, sed tanquam aeternam veritatem percepissent." TTP, IV (G, III, 63.32-34) (trad. ital. p. 463).

³ Cfr. TTP, IV (G, III, 63.35-64.16) (trad. ital. p. 463).

⁴ "De Christo enim, quamvis is etiam videatur leges Dei nomine scripsisse, sentiendum tamen est, eum res vere & adaequate percepisse: nam Christus non tam Propheta, quam os Dei fuit. Deus enim per mentem Christi [...] sicuti ante per Angelos, nempe per vocem creatam, visiones & c. quaedam humano generi revelavit." TTP, IV (G, III, 64.17-22) (trad. ital. p. 463-464).

giungeva mediata da parole e immagini create *ad hoc* da Dio.¹ "Cristo perciò intese veramente ed adeguatamente la rivelazione. Se dunque la prescrisse talvolta come legge, ciò fece a causa della radicata ignoranza del popolo: perciò, nell'adeguarsi alle sue caratteristiche, egli fece le veci di Dio, [esponendo] i contenuti della rivelazione in modo oscuro e molto spesso attraverso parabole, soprattutto quando si rivolgeva a gente cui non era ancora stato concesso di conoscere il regno dei cieli. Ma è certo che a coloro cui era stato concesso di conoscere i misteri dei cieli Egli insegnò quelle verità come verità eterne e non le prescrisse loro come leggi".²

Quindi, mentre "Mosè e i profeti intesero la legge divina rispettivamente come regola morale e come diritto civile, Cristo la concepì invece come verità eterna",³ ma ciò non toglie che sempre dello stesso contenuto si trattasse,⁴ ovvero del miglior modo accessibile all'uomo per perseguire il proprio utile ed assicurarsi la massima felicità, cioè perfezionare la propria conoscenza giungendo a conoscere ed amare Dio. Tale unico contenuto può essere conosciuto sotto forma di verità eterna, ovvero di legge descrittiva, da chi, come Cristo, riesce a coglierlo tramite

¹ Cfr. TTP, IV (G, III, 64.32-33) (trad. ital. p. 464).

² "Christus itaque res revelatas vere & adaequate percepit; si igitur eas tanquam leges unquam praescripsit, id propter populi ignorantiam & pertinaciam fecit; quare hac in re vicem Dei gessit, quod sese ingenio populi accomodavit, & ideo, quamvis aliquantulum clarius, quam caeteri Prophetae loquutus sit, obscure tamen, & saepius per parabolas res revelatas docuit, praesertim quando iis loquebatur, quibus nondum datum erat, intelligere regnum coelorum [...] & sine dubio eos, quibus datum erat mysteria coelorum noscere, res ut aeternas veritates docuit, non vero ut leges praescripsit" TTP, IV (G, III, 65.1-10) (trad. ital. p. 464).

³ Droetto [1980], p. 120, nota 32. Sarebbe più corretto invertire però la posizione di "Mosè" e dei "profeti" nella frase.

⁴ Cfr. McRae [1955].

C.III (ed in tale forma lo chiamiamo E.III);¹ oppure sotto forma di legge normativa divina (ed in tale forma lo chiamiamo E.II) da chi, come i filosofi, coglie il comando divino attraverso le nozioni comuni, cioè tramite C.II; oppure ancora sotto forma di quella particolare legge normativa umana (fra le molteplici possibili e di fatto esistenti) che, pur occupandosi solo dei rapporti fra uomini, coincide -per quanto riguarda appunto tali rapporti- con le conseguenze deducibili da E.II e E.III (e lo chiameremo dunque in tale forma E.I) e che può ispirare a sua volta una legge civile positiva particolarmente felice come quella mosaica.²

C'è chi ritiene che Spinoza, in questo quarto capitolo del *Tractatus theologico-politicus* appena esaminato,³ faccia un po' di confusione fra i

¹ Wetlesen, commentando tre brani dell'*Ethica* (Eth, IV, 64 e relativo Cor. e IV, 68, Dim.) che anche noi prenderemo in esame fra poche pagine, ritiene almeno possibile una ipotesi di questo tipo: "Whoever has an adequate cognition of the third kind, that is, an intuitive cognition, will not cognize anything as good¹ or evil¹ [bene e male "immaginativi"]. Although he affirms his objects of cognition as good³, this kind of good is beyond all dualistic judgements. This highest good by itself gives no definite premises for axiological or practical decisions - not until the cognizer steps back from it and tries to explicate some of its properties in the form of a rational model." Wetlesen [1974], p. 168. Wetlesen cita poi a sostegno dell'ipotesi un brano collocato alla fine del XIII capitolo del TTP: "intellectualem Dei cognitionem, quae ejus naturam, prout in se est, considerat, & quam naturam homines certa vivendi ratione imitari non possunt, neque tanquam exemplum sumere, ad veram vivendi rationem instituendam, ad fidem, & religionem revelatam nullo modo pertinere & consequenter homines circa hanc sine scelere toto coelo errare posse." (G, III, 171.25-31)

² Non approfondiamo qui le pur interessanti differenze che emergerebbero fra legge della morale e legge del diritto.

³ Ulteriori passi favorevoli alla nostra interpretazione sono i seguenti: "Atque hic nullam agnosco differentiam, sive Deus verum justitiae & charitatis cultum lumine naturali, sive revelatione doceat, imperetque; nihil enim refert, quomodo ille cultus revelatus sit, modo summum jus obtineat, summaque lex hominibus sit" TTP, XIX (G, III, 229.12-16)

vari concetti di legge, specialmente per quanto riguarda l'opposizione normativo/descrittivo, a cui noi siamo oggi particolarmente sensibili.¹ In effetti il quadro delineato da Spinoza non è dei più lineari, ma riteniamo che, una volta capito che alla base delle varie forme (anche linguistiche) in cui la legge "divina" (chiamiamola pure così anche noi) si manifesta c'è una fondamentale unità, si possa cogliere meglio lo spirito del testo nel suo complesso e si possano perdonare più facilmente a Spinoza certe piccole ambiguità e imprecisioni.

Ci rendiamo conto che la nostra interpretazione "declassa" in un certo senso E.II, che non appare più come l'espressione della morale considerata valida in assoluto da Spinoza, ma soltanto come uno dei possibili atteggiamenti morali umani,² sia pure di centrale importanza; ma d'altra

(trad. ital. p. 708); "Sequitur hoc etiam & clarius etiam intelligitur ex dictis in cap. IV. Ibi enim ostendimus, Dei decreta aeternam veritatem & necessitatem omnia involvere, nec posse concipi, Deum tanquam principem vel legislatorem leges hominibus ferentem. Quapropter divina documenta lumine naturali, vel Prophetico revelata vim mandati a Deo immediate non accipiunt, sed necessario ab iis, vel mediantibus iis, qui jus imperandi, & decretandi habent; adeoque non nisi mediantibus iisdem concipere possumus Deum in homines regnare, resque humanas secundum justitiam, & aequitatem dirigere, quod ipsa etiam experientia comprobatur" TTP, XIX (G, III, 231.21-30) (trad. ital. p.708).

¹ Cfr. Belaief [1971], p. 9-11.

² Non certo nel senso che Spinoza ora ne professi le norme e ora no, preferendogliene altre, ma piuttosto nel senso che Spinoza mostra come E.II costituisca l'atteggiamento morale proprio di chi, pur conoscendo adeguatamente ciò che è veramente utile (e quindi buono) per sè stesso, non abbia ancora raggiunto tale desiderabile oggetto (che poi è uno *status*, una condizione) e continui appunto quindi a desiderarlo, ovvero a considerarlo buono; laddove, non appena lo raggiungesse effettivamente, cesserebbe automaticamente di desiderarlo e quindi di considerarlo buono, fuoriuscendo così da quella dimensione normativa che gli era stata propria fino ad allora. Spinoza stesso appartiene pienamente, almeno per gran parte dell'*Ethica*, a tale

parte un facile argomento che si potrebbe addurre contro chi sostenesse la validità assoluta, e non solo relativa al proprio livello, di E.II sarebbe il lungo elenco di passi in cui Spinoza denuncia la relatività, la soggettività e l'illusorietà dei giudizi di valore umani.¹ Altrettanto facile -anche se forse non sempre altrettanto convincente- sarebbe però controbbiettare che tali passi vanno interpretati come rivolti esclusivamente contro l'illusorietà di E.I contrapposta alla certezza di E.II.

C'è però un passo nel *Tractatus politicus*, così esplicito da impedire una tale neutralizzazione e anzi così potente da costringerci a dare a tutti i brani precedenti -laddove non esistano specifiche ragioni contrarie- l'interpretazione più ampia possibile:

"Tutto ciò che in natura ci sembra ridicolo, assurdo o malvagio deriva dal fatto che noi conosciamo soltanto parzialmente le cose e ignoriamo, in massima parte, l'ordine, la coerenza della natura tutta, e dal fatto che vogliamo che tutto sia illuminato dal consiglio della nostra ragione; ed infatti ciò che la ragione stessa chiama male, non è male rispetto all'ordine e alle leggi della natura universalmente abbracciata, ma lo è soltanto rispetto alle leggi della nostra sola natura".²

dimensione normativa, ma egli ci mostra anche (in parte additandola normativamente) la possibilità del superamento di tale dimensione.

¹ Fra cui particolarmente significativo quello del sedicesimo capitolo del *Tractatus theologico-politicus* : "natura non legibus humanae rationis, quae non nisi hominum verum utile, & conservationem intendunt, intercluditur, sed infinitis aliis, quae totius naturae, cujus homo particula est, aeternum ordinem respiciunt" TTP, XVI (G, III, 190.34-191.2) (trad. ital. p. 645).

² "Quidquid ergo nobis in natura ridiculum, absurdum, aut malum videtur, id inde est, quod res tantum ex parte novimus, totiusque naturae ordinem, & cohaerentiam maxima ex parte ignoramus, & quo, omnia ex praescripto nostrae rationis ut dirigantur, volumus: cum tamen id, quod ratio malum esse dictat, non malum sit respectu ordinis, & legum

Ci sembra che il pensiero di Spinoza, almeno così come qui trova espressione, sia sufficientemente chiaro: i valori morali riscontrati dalla ragione e le susseguenti norme etiche da essa poste (cioè E.II) non sono qualcosa di realmente esistente, bensì il frutto della sovrapposizione di schemi propri della ragione umana ad una realtà che non è loro corrispondente.

Ciò non significa che E.II sia una sorta di allucinazione. La nostra ragione scopre ciò che di positivo c'è in ciascuno di noi, ed estrapola da tale natura umana così scoperta tutto ciò che ne può derivare senza interferenze esterne, ovvero ciò che può essere dedotto dalle sole leggi della natura umana. Tutto ciò che facilita tale naturale espressione del *conatus* umano è ovviamente utile, portatore di *laetitia* e di aumento di perfezione ontologica¹ e legittimamente la ragione ci indica quali cose e quali comportamenti realmente rispondano a tali requisiti.

Allo stesso modo essa individua quelle cose e quei comportamenti che ostacolano di fatto la piena espressione delle leggi della nostra natura. Ma ognuna di tali cose e comportamenti, dal momento che esiste, è l'effetto di una serie di cause da cui segue naturalmente ed adeguatamente. Dal punto di vista di chi avesse una conoscenza assoluta della realtà, dal punto di vista di E.III, dal punto di vista di Dio -ovvero, a rigore, al di fuori di qualsiasi punto di vista²- ciascuna di queste cose o comportamenti è reale,

universae naturae, sed tantum solius nostrae naturae legum respectu." (TP, II, 8 (G, III, 279.29-36) (trad. ital. p. 80).

¹ Cioè non normativa, ma descrittiva, traducibile cioè in maggiore potenza, causalità più forte.

² "Compito della filosofia è vedere le cose nella loro oggettività, guardare la realtà, come paradossalmente si può osservare, con gli occhi stessi della realtà" Semerari [1952], p. 59.

quindi perfetta;¹ quindi, per C.III, ciascuna di queste cose, così come ogni altra nell'universo, è buona e difatti Dio non conosce il male.²

Ma la nostra ragione, dice Spinoza, non si limita ad individuare ciò che ostacola la nostra ricerca dell'utile condotta secondo le leggi della nostra natura, ma, in più, chiama "male" tutto ciò. C.II cioè ci presenta come valore negativo (entrando così nella sfera della morale) ciò che per C.III (che da tale sfera resta esterna) è un semplice fatto derivante da leggi opposte alle nostre ma che fanno parte a tutti gli effetti dell'insieme delle leggi naturali. In realtà non è esattamente la ragione in sé per sé che ci presenta il proprio risultato in veste normativa, ma è la nostra condizione di esseri anche parzialmente immaginativi che ci costringe a vivere normativamente le scoperte descrittive della ragione.³ Ciò, con un po' di buona volontà interpretativa, può trovare testimonianza proprio nella parte iniziale del brano da noi commentato: "Tutto ciò che in natura ci sembra [...] malvagio deriva dal fatto che [...] vogliamo che tutto sia illuminato dal consiglio della nostra ragione", dove la "responsabilità" degli esiti morali della conoscenza razionale sembra essere attribuita più ad un suo uso improprio che ad una sua caratteristica propria.

Ci sembra dunque che il testo in questione suffraghi decisamente la

¹ Caso mai si potrebbe parlare solo di perfezione maggiore o minore; cfr. Eth, II, 1, Sc.; Eth, I, App. (G, II, 83.28-39) (trad. ital. p. 101).

² Chi, come Dio, non ha se non idee adeguate, non si forma alcun concetto del male, e quindi -a rigore- nemmeno del bene. Il termine "buona" nella nostra frase deve quindi ovviamente intendersi in senso diverso e "superiore", non correlativo a "cattiva" ma come sinonimo di "perfetta", ovvero di "reale", intendendo entrambi come termini descrittivi. Cfr. Eth, II, Def. 6; Eth, I, App. (G, II, 83.22-26) (trad. ital. p. 101); Eth, IV, Pref. (G, II, 207.21-22; 209.1-4) (trad. ital. p. 403, 407). Cfr. anche Wetlesen [1974], p. 167-168.

³ Cfr. sopra: capitolo II.

nostra ipotesi di una conoscenza adeguata che si presenta come descrittiva quando è completa sotto forma di C.III e come normativa invece quando ancora mischiata nello stesso soggetto con quella inadeguata sotto forma di C.II. E poichè il sapere oggettivo assoluto si colloca sicuramente più al terzo che al secondo livello, ne deriva che, in assoluto, non esiste normatività nell'universo di Spinoza,¹ se non come un modo proprio degli esseri finiti di conoscere certe realtà fattuali.²

Ciò non va inteso come una "condanna" senza possibilità di appello per la condizione umana. La dimensione etica non è antropologicamente intrinseca alla natura umana *tout court*, ma solo a certe "situazioni" umane, essendo pensabile anche una ulteriore, estrema, "situazione" in cui l'uomo effettua una radicale fuoriuscita da tale dimensione.

È certo innegabile che pressochè la totalità degli umani si trovi di fatto ancora nel "regno del bene e del male", ma ciò è solo un fatto, un accidente -per quanto di vaste proporzioni- e non intacca la possibilità, rara ma realizzabile, di abbandonare tale regno.³ Di ciò sono eloquente testimonianza le parole con cui si chiude l'*Ethica*:

"Se, ora, la via che ho mostrato condurre a questa meta, sembra difficilissima, tuttavia essa può essere trovata. E senza dubbio dev'essere difficile ciò che si trova sì raramente. Come mai, infatti, potrebbe accadere, se la salvezza fosse a portata di mano, e si potesse trovare senza grande fatica, che essa fosse trascurata da tutti? Ma tutte le cose sublimi sono

¹ Cfr. Siena [1974] e Guzzo [1980], p. 291-292.

² Per un tentativo di conciliare relatività ed oggettività dei valori etici si vedano Rensi [1947], p. 123-166; Di Vona [1977a], p. 215-288 e, sotto, le ultimissime pagine dell'appendice.

³ Si potrebbe parlare quindi forse di "pessimismo storico", ma non certo di "pessimismo cosmico" a proposito di Spinoza.

tanto difficili quanto rare."¹

Il linguaggio usato da Spinoza in questo estremo lembo del suo capolavoro sembra appartenere ancora a tutti gli effetti alla dimensione normativa anche se, proprio *in limine*, se ne addita all'orizzonte il superamento.²

L'*Ethica* di Spinoza sarebbe dunque, come il *Tractatus* di Wittgenstein e come molti testi di saggezza orientale, un libro da gettare via dopo averlo letto, assimilato, superato.³

Alla luce dei risultati fin qui conseguiti cercheremo adesso, avviandoci alla conclusione, di dissolvere una presunta contraddizione di cui Spinoza potrebbe essere accusato ma che, se la nostra interpretazione è valida, non ha luogo di essere.

Come notato da Wetlesen⁴ ci sono alcuni passi dell'*Ethica*, *prima facie* contraddittori fra loro, in cui da una parte si afferma che la conoscenza del bene e del male è sempre inadeguata, e dall'altra che la ragione, che indubbiamente è una forma di conoscenza adeguata, ci raccomanda certi comportamenti come buoni. Da una parte abbiamo dunque una vastissima

¹ "Si jam via, quam haec ducere ostendi, perardua videatur, inveniri tamen potest. Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur. Qui enim posset fieri, si salus in promptu esset, et sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligetur? Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt" (Eth, V, 42, Sc.).

² Non vogliamo qui addentrarci nell'intricata ridda di ipotesi sui generi di conoscenza a cui apparterebbero le proposizioni dell'*Ethica*, però bisogna ammettere che un'*Ethica* che, pur trattando anche di C.I e C.III, fosse interamente scritta nel linguaggio di C.II, sarebbe senz'altro più in sintonia con la nostra interpretazione. Su questo tema, e sull'ineffabilità di C.III, cfr. Savan [1958] e Parkinson [1979].

³ Cfr. Wetlesen [1979], p. 61-62.

⁴ Cfr. Wetlesen [1974]; è innegabile che a tale brillante articolo debba molto l'intera impostazione di questo nostro lavoro. Cfr. anche Savan [1958], p. 67.

serie di passi delle parti III e IV dell'*Ethica* (ma anche del *Tractatus theologico-politicus*) in cui Spinoza usa in contesti chiaramente normativi espressioni come *ductu rationis*, *rationis dictamine*, *rationis praecepta*, *rationis iudicio*, *rationis imperio* e altre ancora,¹ mentre dall'altro ci sono tre passi della IV parte dell'*Ethica* che sembrerebbero proprio negare la possibilità di una qualsiasi conoscenza adeguata del bene e del male:

A - "La conoscenza del male è una conoscenza inadeguata".²

B - "Se la mente umana non avesse che idee adeguate, non si formerebbe nessuna nozione del male".³

C - "Chi nasce libero e rimane libero non ha se non idee adeguate, e quindi non ha alcun concetto del male [...] e conseguentemente (poichè il bene e il male sono correlativi) neanche del bene".⁴

In realtà non c'è nessuna contraddizione, perchè per scongiurarla basta supporre che nei tre passi citati Spinoza si stia riferendo al male (e al bene che gli è correlativo) così come esso è previsto dalle norme immaginative appartenenti a E.O, senza pregiudicare che sia poi possibile pervenire alla conoscenza adeguata di ciò che la norma razionale di E.II ci rivela essere per noi bene o male.

I brani **B** e **C**, inoltre potrebbero anche essere interpretati come riferentisi addirittura alla situazione estrema appena illustrata, propria di chi, giunto al livello di C.III, non appartiene più ad alcuna dimensione

¹ Per un elenco completo e per i relativi riferimenti bibliografici si veda Giacotti [1970], p. 897-914.

² "Cognitio mali cognitio est inadaequata" Eth, IV, 64.

³ "Si mens humana non, nisi adaequatas, haberet ideas, nullam mali formaret notionem" Eth, IV, 64, Cor.

⁴ "Qui liber nascitur, et liber manet, non nisi adaequatas ideas habet, ac proinde mali conceptum habet nullum, [...] et consequenter (nam bonum, et malum correlata sunt) neque boni" Eth, IV, 68, Dim.

etica e non attribuisce quindi più alcun senso ai concetti normativi di bene e male. In nessun caso quindi si può appropriatamente parlare qui di una contraddizione nelle parole di Spinoza.

Riprendendo infine le fila del programma enunciato nell'introduzione, crediamo di aver sufficientemente mostrato sia come E.I possa avere un proprio ambito di validità, non riducendosi a mera superstizione, sia come E.III non costituisca in realtà una vera e propria etica, non rivestendo carattere di normatività. Crediamo parimenti di aver dissolto le quattro presunte contraddizioni di cui sempre nell'introduzione, mostrando come:

I - siano compresenti, nel complesso sistema epistemologico-morale di Spinoza, sia un livello descrittivo (E.III) che uno normativo (E.I e E.II), che, lungi da testimoniare uno "strabismo" spinoziano, si integrano armonicamente.

II - all'interno del vasto oceano delle norme immaginative (E.0) non tutto sia da gettare: la norma profetica della carità (E.I), pur non essendo al livello della norma della morale razionale (E.II), ha caratteri tali da poter essere considerata già valida e si differenzia quindi sostanzialmente dalle altre.

III - l'impossibilità di raggiungere una conoscenza adeguata del bene e del male "immaginativi" non comprometta la possibilità di conoscere adeguatamente il bene ed il male "razionali".

IV - non ci sia niente di strano nel fatto che nel *Tractatus theologico-politicus* la legge divina venga vista a volte come descrittiva e a volte come normativa, essendo tale diversità di "percezione" connaturata a C.II e C.III, quando vengano applicate al campo morale.

CONCLUSIONE

Ci si potrebbe a questo punto domandare come si configuri il rapporto fra immaginazione e ragione in Spinoza:¹ continuità o rottura, se non addirittura opposizione? Ovvero: le nostre conclusioni portano acqua al mulino della più recente corrente interpretativa che rivaluta il ruolo dell'immaginazione in Spinoza, oppure si allineano con la più tradizionale "condanna" di tale genere di conoscenza, ritenuto inferiore e nettamente subordinato agli altri?² Non ci è purtroppo possibile fornire una risposta decisa ad un *aut-aut* così formulato, ma siamo costretti ad anteporre una premessa riduttiva (A) ad una risposta non indecisa, ma comunque sfumata (B).

A - I nostri risultati provengono da uno studio del ruolo dell'immaginazione nel sistema spinoziano rivolto precipuamente alle valenze morali di tale genere di conoscenza, quindi l'argomento specifico su cui possiamo pronunciarci non è la rivalutazione o meno dell'immaginazione *tout court*, bensì solo la rivalutazione o meno dell'atteggiamento morale immaginativo.³

B - Tale atteggiamento morale risulta in effetti frantumarsi in un arcipelago di morali normative in parte distinte ed in parte comunicanti o con tratti in comune. Ciò non consente una risposta univoca al quesito iniziale. Queste morali variano fra loro col variare delle diverse

¹ Per tacere del più generale problema del rapporto fra "ragion teoretica" e "ragion pratica" (cfr. Wetlesen [1974]) che verrà affrontato nell'appendice sulla metaetica.

² Cfr. Matheron [1969] e Mignini [1981].

³ Altra questione ancora è se e quanto questa seconda eventuale rivalutazione influisca sulla prima.

costituzioni psicofisiche individuali che portano gli uomini ad immaginare l'ideale di perfezione della propria specie in conformità più col proprio ordine interno che col reale ordine della natura. Ciò rende possibile il sorgere di ideali (e quindi di valori e di morali) che non corrispondono all'*exemplar* della natura umana suggerito dalla retta ragione.

Sottolineiamo: *rende possibile*, ma non *implica necessariamente*. Vogliamo dire che l'immaginazione costituisce uno strumento per l'edificazione della morale imperfetta, ma non necessariamente erroneo, e che quindi potrebbe anche "azzeccare" la soluzione giusta, pur senza saperne dimostrare la fondatezza nè possederne la certezza, appannaggi questi della conoscenza adeguata. Si dà quindi nel mondo morale umano un ampio ventaglio di possibili norme morali immaginative realizzate in concreto nelle menti dei singoli individui. Ognuna di esse sarà (inconsapevolmente) più o meno simile alla "proiezione" della morale razionale nella sfera immaginativa. In particolare potrebbe essercene una (e nella sezione A del capitolo II abbiamo dimostrato che esiste di fatto) che coincide esattamente con tale proiezione, ponendo come norma morale primitiva ingiustificata (o giustificata dalla sola fede) quel precetto dell'obbedienza al comando divino della giustizia e della carità che abbiamo visto essere deducibile direttamente dalla norma primitiva della morale razionale. In base a questo rapporto di "quasi fondazione" fra morale razionale ed il precetto immaginativo appena citato, si può dire che le varie morali immaginative (in sè per sè tutte ugualmente legittime, così come i vari diritti naturali di ciascuno nello Stato di natura¹) possono

¹ Il ruolo assolto dalle varie E.0(n) nella teoria morale spinoziana è equivalente a quello svolto dai vari diritti naturali di ciascun individuo nella sua teoria politica. Siamo in entrambi i casi di fronte ad

configurarsi come più o meno "valide" a seconda della loro "somiglianza" a tale precetto, che si configura a livello di immaginazione come assolutamente valido, tanto da poter essere considerato verbo divino.

espressioni naturali, immediate, del *conatus* di ciascuno in quanto diversificato dalle circostanze, tutte ugualmente "legittime" perchè poste su un piano di mera fattualità, per cui l'unica differenza consiste nella minore o maggiore forza/diritto di ciascun individuo o nella minore o maggiore efficacia del proprio modello etico personale. Ha più diritto chi è più forte e riesce a perseguire maggiormente i propri fini, così come è "migliore" quella norma morale immaginativa che contribuisce maggiormente all'utile pratico di chi vi crede. Alla luce della metafisica e dell'antropologia spinoziana possiamo dire che una particolare norma morale immaginativa e un particolare comportamento risultano di fatto essere i più convenienti, ma -lo ripetiamo- a questo livello tutto è ugualmente legittimo: non esiste "peccato" (se non all'interno di ogni singola morale immaginativa). Elevandoci al livello della vita razionale incontriamo la legge, intesa sia in senso descrittivo che normativo, come abbiamo visto nel capitolo III. Per gli uomini nel loro complesso è più conveniente (cioè permette al loro *conatus* di esprimersi maggiormente senza incontrare ostacoli esterni) vivere secondo certe leggi generali che prendono la forma (in morale) dall'*exemplar* della natura umana prodotto dalla ragione e (in politica) dalle leggi politiche emanate dallo Stato nell'interesse della comunità. Tali leggi sono individuate dalla ragione come le più corrispondenti a ciò che di positivo e reale c'è in noi e quindi sono costrittive solo per la nostra parte passiva, priva di reale sostanzialità ontologica. Ma, in quanto ancora parzialmente passivi, noi le percepiamo come norme, rispetto a cui sorge la possibilità di rispettarle o meno, e di incorrere in premi e punizioni da una parte e in un comportamento più o meno buono dall'altra. Solo alla luce di tali leggi possediamo un criterio adeguato per giudicare quale morale e quale comportamento del livello precedente siano preferibili. Infine, chi raggiungesse E.III non vedrebbe nelle leggi generali della natura umana niente più che descrizioni dei propri effettivi comportamenti (tutti sicuramente portatori di utile generale) e quindi non avrebbe più senso nè una morale normativa nè uno Stato impositivo. Così come la conoscenza dell'individualità si colloca solo all'inizio e alla fine della gerarchia delle C., lasciando al genere intermedio la conoscenza per leggi descrittive generali, nella gerarchia dei generi di vita sociale Spinoza colloca una sorta di anarchia (certo assai diversa) all'inizio e alla fine della "storia" della società, lasciando al solo grado intermedio la vita regolata da leggi normative generali imposte da uno Stato.

Fin qui la teoria spinoziana dell'atteggiamento morale immaginativo, così come ci è parso di poterla legittimamente ricostruire nel corso di questo lavoro. Alla luce di tale ricostruzione appare evidente la grossolanità di una qualsiasi condanna o rivalutazione che adotti come suo oggetto una generica "morale immaginativa" non altrimenti specificata.

Se infatti volessimo intendere con tale termine il nucleo comune a tutte le norme morali propugnate dai profeti e forse a tutte le possibili norme morali umane, esplicitato dal comando della carità "ama il prossimo tuo" e da noi chiamato E.I, allora crediamo che i nostri risultati vadano indubitabilmente in direzione di una rivalutazione di tale norma, che si porrebbe in una sorta di continuità con quella raccomandata dalla ragione stessa attraverso l'*exemplar*.

Se invece volessimo usare lo stesso termine per indicare più genericamente l'insieme di tutte le norme morali mai scaturite dall'immaginazione umana, da noi chiamato E.O, allora non potremmo rispondere se non facendo notare come per ognuna di esse, o almeno per ogni suo sotto-insieme omogeneo, sia necessaria una differente analisi, dal momento che si dividono in più o meno valide. Una risposta che pretendesse di avere come oggetto l'intero insieme dovrebbe necessariamente adottare un qualche criterio che permetta di stabilire la caratteristica fondamentale di una serie di morali assai differenti le une dalle altre, e tale criterio rischierebbe necessariamente di apparire soggettivo, denunciando i tratti fondamentali più della sensibilità teoretica dell'interprete che delle morali immaginative in esame.

Ci limiteremo dunque ad accennare alcune considerazioni, alla cui luce -a seconda del peso che si attribuisca a ciascuna di esse- ciascun lettore possa formarsi -se proprio lo reputa necessario- un proprio criterio:

I - Ci è sembrato di poter interpretare alcuni passi di Spinoza nel senso che tutte le norme morali professate dagli esseri umani, indipendentemente dall'adeguatezza o meno della loro conoscenza, possiedano un *minimum* in comune, costituito appunto dalla norma della carità, tanto che chi ne fosse completamente privo apparterrebbe solo apparentemente alla specie degli uomini.

Se accettiamo questa interpretazione, ne discendono alcune interessanti conseguenze:

1 - Le norme morali immaginative vanno rivalutate nel loro complesso, sia pure nei limiti che vedremo nei prossimi punti.

2 - Le indubitabili differenze esistenti fra i valori morali in cui i vari individui credono, dipendono da cosa è presente fra tali valori "in più" rispetto alla norma minima. Nel caso di chi professa E.II ci sarebbe in più la premessa di cui tale norma è la conseguenza.

E nel caso delle varie E.O_(n) cosa ci sarebbe invece in più? Alla luce di altri passi ci siamo azzardati a rispondere: altre norme. Tali norme supplementari sarebbero logicamente indipendenti¹ da quella minima e il loro sorgere nella mente dipenderebbe dalle diverse costituzioni psico-fisiche e dai diversi ambienti in cui ciascuno vive.² I profeti potrebbero essere coloro in cui E.I detiene il ruolo fondamentale, senza che le altre la contrastino efficacemente;³ essa non sarebbe dedotta dalla sua vera premessa (altrimenti saremmo già nell'ambito della conoscenza adeguata)

¹ Cioè non legate ad essa da nessun legame inferenziale.

² Qui si potrebbero collocare i sotto-insiemi di E.O corrispondenti alle grandi morali storiche.

³ Cfr. sopra: capitolo II.

bensì da altre, fittizie, diverse fra loro e dipendenti di nuovo dalle diverse costituzioni psicofisiche e condizioni ambientali di ciascun profeta.

3 - Tale *minimum* sarebbe dunque qualcosa proprio di tutti e soltanto gli uomini. Si tratterebbe dunque di qualcosa di connesso alla natura umana; presumibilmente una conseguenza logica di tale natura.

Varrebbe quindi per la legge morale quanto Spinoza già lascia intendere per le leggi matematiche nei celebri passi sul quarto proporzionale: i vari generi di conoscenza si differenziano quanto al modo e non quanto all'oggetto, che è sempre lo stesso.¹

La maggiore forza immaginativa dei profeti si concretizzerebbe dunque nella capacità di cogliere immaginativamente le conseguenze pratiche della vera natura umana.

II - L'immaginazione, da sola, produce una molteplicità di norme morali diverse fra loro. È vero che fra queste ce n'è una valida -o più valida- ma è ancor più vero che per discernerla con certezza è necessaria in ultima analisi la ragione, laddove, a livello di sola conoscenza immaginativa, ogni morale in un certo senso si equivale (tanto che la maggioranza degli uomini non si è mai elevata all'atteggiamento morale razionale ma continua a vagare schiava di quella immaginazione che non implica, ma certo permette e forse favorisce l'errore) benchè, in un altro senso, già a livello pratico E.I risulti preferibile e di fatto preferita dagli uomini dotati di maggiore forza immaginativa.

¹ Cfr. KV, II, 1 (G, I, 54.1-55.13) (trad. ital. p. 42-43); TIE (G, II, 9.34-12.14) (trad. ital. p. 42-45); Eth, II, 40, Sc. 2. Si veda anche, nel capitolo III, come C.II e C.III vedano lo stesso contenuto la prima come norma e l'altra come verità eterna.

III - L'irruenza con cui Spinoza si scaglia contro i pregiudizi morali dovuti all'inadeguatezza della conoscenza nell'appendice della prima parte dell'*Ethica* non sembra molto favorevole ad una qualsiasi rivalutazione, a qualsiasi titolo, dell'atteggiamento morale immaginativo, che nonostante tutto un pregiudizio di tal genere resta.¹

Per riassumere, non siamo nè per una condanna generalizzata -in sede di morale- dell'immaginazione, nè per un altrettanto generalizzato recupero acritico, bensì per un distinto giudizio per ogni singola E.O_(n), consapevoli che molto esse hanno in comune di positivo (la norma minima) ma anche molto di negativo che le distingue.

Per quanto riguarda il rapporto fra i vari generi di conoscenza, è nostra opinione che in Spinoza sia possibile rintracciare in realtà due soli tipi di conoscenza "qualitativamente" distinti (ferme restando eventuali gradazioni "quantitative" verso il più o il meno) ovvero la conoscenza inadeguata che abbiamo delle idee di cui la nostra mente è solo causa parziale, e la conoscenza adeguata che abbiamo delle idee di cui la nostra mente è causa "totale".²

Tali due tipi corrispondono ai primi due generi di conoscenza trattati in *Eth*, II, 40, Sc. 2. Per quanto riguarda il terzo genere, detto nello stesso luogo *scientia intuitiva*, riteniamo che esso non possa configurarsi (se vogliamo mantenere una certa coerenza nella filosofia di Spinoza nel suo

¹ Cfr. *Eth*, I, App.

² Cfr. Alquiè [1987], p. 298.

complesso¹) come qualcosa di "qualitativamente" diverso dalla conoscenza razionale, ma risulti essere, sotto il velo di un linguaggio non certo chiarissimo, nient'altro che lo stato di massima estensione, il limite, di tale conoscenza. Certo, la conoscenza razionale, raggiunto questo limite, assume una serie di caratteristiche affatto peculiari, tali da giustificare l'introduzione di un nuovo termine per indicarla, ma pur tuttavia si tratta sempre di conoscenza razionale, cioè adeguata, che si oppone a quella inadeguata.

Che la natura di tale opposizione debba essere meglio definita, configurandosi più propriamente come integrazione di ciò che è parziale piuttosto che come negazione di ciò che è falso, si può ben ammettere, ma occorre stare attenti che ciò non conduca a vanificare la differenza fra questi due tipi di conoscenza che è continuamente attestata nel sistema spinoziano, e di cui anzi costituisce uno dei cardini.²

È indubitabile insomma che la coppia adeguato/inadeguato costituisca un fondamentale criterio di classificazione della conoscenza; ciò che bisogna fare non è negare l'esistenza di tale criterio (privando la sfera conoscitiva di una sua scansione interna) bensì sottolineare come esso non sia l'unico (rendendo più articolata tale scansione).

Per tornare più precipuamente al nostro campo d'indagine, c'è parso ad

¹ Se si trattasse di una sorta di intuizione mistica crollerebbe l'ideale di assoluta intelligibilità e razionalità del reale proprio della rivoluzione scientifica secentesca, ed inoltre non è in effetti riscontrabile in Spinoza niente che possa inserire credibilmente un terzo stadio in quell'unico rigoroso meccanismo psico-fisico di cui C.I e C.II costituiscono i primi due, ben oliati, ingranaggi.

² Ciò evidentemente non toglie che tale dualità si costituisca come esito bipolare di un unico meccanismo di interazione dei corpi con l'ambiente esterno, come sottolineato da Messeri, [1990], p. 253-254, 271.

esempio di poter proporre come uno dei risultati principali della nostra indagine il carattere normativo della conoscenza immaginativa e razionale (attestato dall'esistenza di due distinte, anche se connesse, norme morali corrispondenti) contrapposto a quello meramente descrittivo della *scientia intuitiva* (cui non corrisponde alcuna morale normativamente espressa).

Ecco dunque che già così il quadro si fa più complesso di quanto la "ingenua" domanda iniziale potesse far supporre. Possiamo infatti contrapporre la conoscenza inadeguata da un lato a quella adeguata (razionale e intuitiva) dall'altro, ma altrettanto correttamente possiamo contrapporre la conoscenza normativa (adeguata e inadeguata) da un lato a quella descrittiva dall'altro.

Bisogna poi aggiungere a ciò l'analisi dettagliata della complessa rete di affinità e divergenze fra atteggiamenti morali immaginativi e razionali,¹ l'affermazione fatta da Spinoza nel *Tractatus theologico-politicus* che uno stesso contenuto può essere espresso in forma normativa o descrittiva,² la considerazione che solo la conoscenza di primo e di ultimo genere coglie l'individualità,³ ed infine l'esame del celebre esempio del quarto proporzionale, che testimonia l'unicità dell'oggetto di ogni tipo di conoscenza.⁴

Alla luce di queste considerazioni ci pare necessario mantenere la classica tripartizione spinoziana che, pur con le sue difficoltà ed oscurità, è l'unica in grado di offrire un sufficiente ventaglio di soggetti disponibili all'applicazione di successivi criteri per l'assegnazione di coppie di

¹ Cfr. sopra: capitolo II.

² Cfr. sopra: capitolo III.

³ Cfr. sopra: capitolo III.

⁴ Cfr. sopra: capitolo II.

predicati ai generi di conoscenza in gioco.

Ciò non deve però implicare un'ipostatizzazione di questi tre momenti conoscitivi come assolutamente separati fra loro.¹ Compito della critica sarà approfondire l'analisi dei molteplici, complessi nessi che legano fra loro in vari modi questi tre protagonisti della dottrina spinoziana. A tale analisi, che deve fare attenzione a ricevere fecondi stimoli e non prematura morte da quesiti come quello donde siamo partiti, questo lavoro ha voluto dare un suo modesto, ma speriamo valido, contributo.

¹ Ricordiamo ancora, fra l'altro, come per Spinoza non esistano a rigore facoltà conoscitive, bensì solo le menti dei singoli individui che conoscono ora in un modo ed ora in un'altro, se non addirittura contemporaneamente in più modi. Cfr. De Deugd [1966], p. 6, n. 2.

APPENDICE

LA METAETICA DI SPINOZA

Combinatoria di metaetiche

Forniremo in questa appendice un ulteriore esempio dei problemi che sorgono sostenendo che Spinoza nei suoi scritti da una parte proponga la propria morale della razionalità come l'unica valida, e dall'altra condanni le forme di vita legate alla conoscenza inadeguata riducendo, fra l'altro, la loro moralità ad una mera manifestazione di passionalità soggettiva.

L'esempio cui alludiamo è costituito dal vicolo cieco in cui si sono cacciati alcuni critici appartenenti alla tradizione analitica anglosassone che, nell'arco degli ultimi vent'anni, hanno cercato di capire quale fosse la metaetica implicitamente abbracciata da Spinoza nelle sue opere, accettando tutti -più o meno esplicitamente- fra le proprie assunzioni proprio l'interpretazione sopra accennata e da noi considerata troppo semplificante, se non addirittura semplicistica.

Vedremo infine come, accettando invece la più articolata interpretazione illustrata nella parte centrale di questo stesso lavoro, risulti ben più lineare il discorso sulla metaetica di Spinoza.

Per Edwin Munson Curley¹ il nucleo di tale metaetica consisterebbe nell'affermare che la bontà non è altro che la conformità ad uno *standard* diverso per ciascuno e di cui nessuno può essere legittimamente privilegiato, per cui essa non sarebbe una proprietà reale, positiva, delle cose. Quindi, conclude Curley, la metaetica di Spinoza è soggettivista, e quindi non-naturalista, se per naturalismo intendiamo l'affermazione che le cose buone abbiano una certa proprietà in comune. Ma Spinoza -continua Curley- è invece, in un altro senso, naturalista quando afferma che,

¹ Cfr. Curley [1973].

nonostante l'apparente soggettivismo (valido solo per la morale inadeguata del non-filosofo) il filosofo può giungere a giudizi normativi cogenti che si basano su uno *standard* umano non confuso come quelli degli ignoranti. Curley riconosce in tale affermazione una variante della cosiddetta "fallacia naturalistica", ma di ciò tratteremo diffusamente più avanti.

William K. Frankena, che già in un suo primo intervento sull'argomento¹ propendeva per un naturalismo, anche se non stretto, di Spinoza, lasciando però aperta la possibilità di una soluzione emotivista, che facesse leva sui giudizi etici visti come espressione del *conatus* di auto-conservazione, in un suo successivo e più approfondito articolo abbraccia in pieno la causa naturalista.²

Frankena ravvisa un'ambiguità da parte di Spinoza a proposito della conoscenza del bene e del male, che è definita a volte naturalisticamente come la conoscenza che qualcosa contribuisce alla mia autoconservazione e a volte emotivisticamente come un affetto di letizia o tristezza di cui siamo coscienti. Alla luce della minuziosa analisi di numerosi brani, Frankena crede di poter considerare la prima definizione quella fondamentale e caratterizzante della metaetica spinoziana, e l'altra una verità solo parziale, derivata dalla prima e valida solo per alcuni tipi di conoscenza del bene e del male, e non *tout court* come invece quella fondamentale. Ogni affetto di gioia o tristezza è un tipo di conoscenza del bene e del male -sia pure confusa- e contiene sempre della verità, anche quando è parzialmente errata. Quindi -per Frankena- in Spinoza naturalismo a tutti i livelli, anche i meno elevati, della conoscenza morale:

¹ Cfr. Frankena [1975].

² Cfr. Frankena [1977].

la gioia non è la *ratio essendi* del buono (così come invece per gli emotivisti) bensì semmai in certi casi¹ la sua *ratio cognoscendi*.

Di parere radicalmente opposto appare, fin dal titolo del suo articolo,² Dennis A. Rohatyn, che, muovendo dalla considerazione che in Spinoza l'unica conoscenza morale possibile è quella psicologica e che bene e male ricevono significato dalla condizione umana (inevitabilmente *parochial*³ e basata sul nostro desiderio di sopravvivere) conclude per un radicale emotivismo della metaetica di Spinoza.

Rohatyn insiste sulla "latente schizofrenia intellettuale dell'*Ethica*"⁴ che ci presenta l'uomo, da un lato come una qualsiasi parte della natura, che non può quindi che soffrire e soccombere davanti alle proprie passioni, e dall'altro come capace di liberarsi da tale schiavitù e raggiungere la felicità.

Dallo studio di tale opposizione Rohatyn crede di poter trarre i seguenti insegnamenti: anche la conoscenza è un tipo di emozione (all'opposto di Frankena dunque), quindi non esiste soluzione al perchè preferire un'emozione ad un'altra (ovvero la conoscenza alle emozioni) se non con una scelta arbitraria. Spinoza non si sforzerebbe di liberarsi dall'errore ed esporre un sistema completo di conoscenza, perchè ciò sarebbe impossibile. Neanche chi si dedica alla conoscenza può sganciarsi completamente dalle passioni. L'adozione del *more geometrico* sarebbe un artificio retorico per convincere i lettori delle proprie tesi etiche. Nelle ultime due parti dell' *Ethica* non ci sarebbero teoremi dimostrati, come

¹ Ovvero ai livelli più bassi, mentre a quelli più alti appare un altro tipo di gioia: la *aquiescientia*.

² Cfr. Rohatyn [1976].

³ Cfr. Rohatyn [1976], p. 30.

⁴ Cfr. Rohatyn [1976], p. 32.

vorrebbe farci credere Spinoza stesso, bensì semplici asserzioni, benchè retoricamente argomentate.

Su una posizione simile, benchè meno radicale, si colloca Paul D. Eisenberg,¹ che vede in Spinoza un non-naturalista, per il quale i giudizi etici non descrivono fatti empirici accertabili, in quanto i termini usati nel termine *definiens*, come *exemplar*, *potentia*, *realitas* -apparentemente descrittivi- sono in realtà già normativi. Le definizioni spinoziane dei principali termini etici sarebbero quindi in realtà spiegazioni, e non riduzioni a termini non-etici, come invece richiederebbe il naturalismo. Eisenberg si schiera quindi esplicitamente con Curley -sia pure con notevoli riserve su altri punti- e contro Frankena, per un sostanziale non-naturalismo di Spinoza, ma poi afferma altrettanto esplicitamente che invece la descrizione che Spinoza fornisce del significato popolare, non filosofico, dei termini etici è piuttosto di tipo naturalista.

A tale proposito Eisenberg polemizza con Curley sostenendo che la relatività della bontà (essere buono = essere in una certa relazione con un certo *standard*) è neutrale rispetto al problema del naturalismo o meno di Spinoza, e che la distinzione realmente vincolante è costituita piuttosto dalla riducibilità o meno di tale relazione e dei suoi termini a termini fattuali, non-valutativi. Nel caso specifico della morale basata sull'immaginazione, seguita spontaneamente dai non-filosofi, tale riducibilità sarebbe accertata, in quanto Spinoza mostra come la gente comune creda di dare giudizi valutativi, mentre in realtà descrive soltanto come gli oggetti esterni colpiscano i loro corpi.²

¹ Cfr. Eisenberg [1977].

² O meglio: come ciò si rifletta nell'attributo parallelo del pensiero.

In conclusione Spinoza adotterebbe una metaetica naturalista quando descrive la morale normativa comune, ed una non-naturalista quando propone la propria. Molto probabilmente, per Eisenberg, tale salto è dovuto al fatto che Spinoza considera i termini "chiaro" e "distinto" come valutativi, nel senso che la razionalità è considerata criterio di accettabilità etica, ed assume quindi essa stessa valore etico. Ciò senza però che essa si presenti come primitiva auto-evidenza, con il conseguente intuizionismo meta-etico che ne seguirebbe.

Quindi l'*exemplar* della natura umana di Spinoza è un ideale da lui stesso costruito, sulla cui base egli elabora costruzioni e di cui vuole convincere il lettore, rivelandosi così un non-naturalista.

Anche Robert J. McShea,¹ notando come le passioni costituiscano in Spinoza la base di ogni azione e valutazione umana, riconosce in lui un emotivista.²

Egli ammette tuttavia che il relativismo ed il nichilismo che potrebbero derivare da tale posizione sono mitigati dall'esistenza di un'unica natura umana, che sortisce una certa omogeneità di comportamenti e valutazioni, evidente soprattutto man mano che aumenta la razionalità dei soggetti.

Tutti gli autori nominati, chi più chi meno, riconoscono l'esistenza nell'universo morale spinoziano di due mondi distinti: quello più elevato dei filosofi e quello volgare dei non-filosofi, e ritengono di dover fornire due distinte spiegazioni metaetiche sul significato dei termini normativi utilizzati in ciascuno dei due mondi, anche se talvolta tali distinte

¹ Cfr. McShea [1985].

² "Because Spinoza sees the passions as the whole system of human motivations, he can properly be called an emotivist" McShea [1985], p. 282.

spiegazioni raggiungono un medesimo esito. Ciascuno di essi dunque cerca di fatto di fornire la propria risposta ad un'identica domanda, che potrebbe essere così formulata: "quali sono le metaetiche di Spinoza ?"

Ora, se supponiamo che siano due le metaetiche su cui occorre pronunciarsi, e se dividiamo l'insieme di tutte le teorie metaetiche possibili nei due grandi, esaustivi, sottoinsiemi delle metaetiche naturalista e non-naturalista, allora le risposte combinatoriamente possibili a tale domanda sono solo quattro:

A) Le due metaetiche di Spinoza sono entrambe naturaliste.

B) Le due metaetiche di Spinoza sono entrambe non-naturaliste.

C) La metaetica alla base della morale comune è non-naturalista, mentre quella alla base dell'etica normativa proposta da Spinoza stesso è naturalista.

D) La metaetica alla base della morale comune è naturalista, mentre quella alla base dell'etica proposta da Spinoza è non-naturalista.

Ora, ci sembra che sia possibile far coincidere senza troppe forzature le posizioni degli autori esaminati con le quattro possibilità appena delineate.

Frankena propugna un generale naturalismo di Spinoza, che però, lungi dal presentarsi come un'indistinta unità, sembra strutturarsi in due livelli di cui uno dotato di maggiori venature emotiviste. In ogni caso resta indiscutibile l'attribuzione a Frankena della "ricostruzione razionale" **A**.

Per un generale emotivismo si pronuncia invece (aggiudicandosi la possibilità **B**) Rohatyn, anch'egli però lasciando uno spiraglio per poter distinguere due piani nella metaetica di Spinoza.¹

¹ Analoga è la posizione di McShea, le cui affermazioni sono però troppo laconiche per essere sottoposte ad un'analisi più dettagliata.

Il punto, per entrambi gli autori, sta forse qui: per Frankena anche le emozioni sono conoscenza, per Rohatyn anche la conoscenza è un'emozione (di qui la conclusione di una metaetica omogenea, rispettivamente naturalista o emotivista) ma entrambi, pur riducendo un termine dell'equazione all'altro, non possono fare a meno di distinguerli (di qui la possibilità di intravedere nella loro ricostruzione la presenza di due metaetiche, ancorchè dello stesso tipo).

In Curley ed Eisenberg emerge invece esplicitamente -più nel secondo che nel primo- la presenza di due distinti livelli della metaetica spinoziana, che si configura diversamente a seconda che spieghi il significato dei termini normativi della morale comune oppure di quella proposta dal filosofo stesso. Per Curley essa è non-naturalista nel primo caso e naturalista nel secondo (possibilità **C**), per Eisenberg l'inverso (soluzione **D**).

In questo ideale quadrilatero interpretativo, il lato più convincente appare senz'altro quello compreso fra i vertici costituiti da Frankena e Rohatyn¹ che, insistendo sull'identificazione di conoscenza ed emozione evidenzia maggiormente come, alla base dei diversi atteggiamenti morali propri delle masse da una parte e dei filosofi dall'altra, agisca, sia pure con esiti diversi, un unico meccanismo psicologico e gnoseologico, e come proprio su tale meccanismo occorra focalizzare l'attenzione per giungere a soddisfacenti risultati interpretativi.

Delle altre due posizioni, che invece insistono maggiormente sulla diversità dei possibili atteggiamenti morali umani, quella di Curley ci

¹ Continuiamo ad assimilare la posizione di McShea a quella, assai simile ma più articolata, di Rohatyn.

sembra inficiata da due errori corrispondenti proprio alle due parti della sua tesi.

Per Curley la metaetica "popolare" di Spinoza è non-naturalista perchè soggettivista, ma -come sottolinea Eisenberg- il soggettivismo etico è una variante del naturalismo che identifica la bontà con una proprietà del soggetto invece che dell'oggetto.

Per Curley la metaetica "elevata" di Spinoza è invece naturalista in quanto si rivela come una variante della fallacia naturalistica; ma Curley stesso ammette che si tratta di una variante tale da includere fra le premesse anche un principio etico; ora -a nostro avviso- tale inclusione è sufficiente perchè non si possa più parlare di fallacia naturalistica (che, come è noto, consiste nell'illusoria pretesa di dedurre conseguenze normative da premesse fattuali).

Esente da tali contraddizioni appare invece l'interpretazione di Eisenberg, specularmente inversa a quella di Curley, sia quando mostra come Spinoza riduca, nella sua metaetica "popolare", i valori ai fatti, spiegando come la gente usi termini che vengono considerati valutativi, mentre in realtà costituiscono solo descrizioni indirette delle influenze esercitate dalle passioni; sia quando vede chiaramente come Spinoza, passato ad esporre la propria morale, la fondi su termini solo apparentemente fattuali, che in realtà indicano valori etici non fondati ulteriormente, nascondendo così sotto un apparente naturalismo un sostanziale non-naturalismo.

Neanche l'analisi di Eisenberg appare però del tutto convincente in nessuna delle sue due parti.

Riguardo all'atteggiamento morale "popolare" Eisenberg giustamente sottolinea l'aspetto "riduzionista" della metaetica spinoziana, ma sembra

non accorgersi che una cosa è la "riduzione" emotivista delle proposizioni morali a mere espressioni passionali prive di qualsiasi rilevanza conoscitiva, ed un'altra è la "riduzione" naturalista delle stesse ad asserzioni sulle passioni suscettibili di essere vere o false, optando troppo affrettatamente per quest'ultima opzione.

Per quanto riguarda invece l'atteggiamento morale "filosofico", Eisenberg accentua troppo, all'opposto, l'arbitrarietà dei valori primitivi, perdendo di vista il quadro complessivo del sistema spinoziano, al cui interno la dimensione normativa trova in realtà una collocazione assolutamente organica.

Le due interpretazioni più soddisfacenti restano dunque quelle di Frankena e Rohatyn, che però peccano di eccessivo schematismo, costringendo sotto un'etichetta (naturalista in un caso ed emotivista nell'altro) una realtà che forse va al di là di questa dicotomia, come essi stessi (specialmente Frankena) a tratti avvertono e come cercheremo di spiegare nella sezione conclusiva di questa appendice.

Nel complesso dunque tutte le interpretazioni fin qui esaminate, pur facendo emergere di volta in volta interessanti aspetti della riflessione morale spinoziana, non risultano del tutto soddisfacenti da un punto di vista globale.

Con risultati più proficui di quelli fin qui emersi si occupa dello stesso problema anche Jon Wetlesen,¹ che inizia domandandosi se per Spinoza sia possibile stabilire ciò che è buono o giusto allo stesso modo in cui stabiliamo ciò che è reale o vero. L'interpretazione che risponde positivamente a tale domanda è detta "platonica", l'altra "aristotelica".

¹ Cfr. Wetlesen [1974].

Banco di prova sono alcuni passi dell'*Ethica*, apparentemente contraddittori fra loro, in cui da una parte si afferma che la conoscenza del bene e del male è sempre inadeguata, e dall'altra che la ragione -conoscenza adeguata- ci raccomanda certi comportamenti come buoni. Se non vogliamo ammettere l'irriducibilità e irresolubilità di tale contraddizione,¹ dobbiamo supporre che almeno alcuni dei termini impiegati nei brani "incriminati" assumano più significati.

Delle molteplici combinazioni possibili, Wetlesen sceglie le due corrispondenti alle sunnominate interpretazioni: si può supporre che i termini "bene/male" assumano sempre lo stesso significato, mentre i termini "ragione/conoscenza adeguata" indichino ora la "ragion teoretica", dal cui punto di vista ogni conoscenza del male è sempre e comunque inadeguata, o ora la "ragion pratica", che invece guida l'azione umana verso il bene e lontano dal male, da essa conosciuti. Tale interpretazione "aristotelica" avrebbe il pregio di eliminare la contraddittorietà dei passi in questione, ed il difetto di svalutare il ruolo della ragione in contesti normativi, dove avrebbe campo solo la conoscenza immaginativa del primo genere (ad essa infatti si ridurrebbe in effetti la cosiddetta "ragion pratica").

Un'alternativa interpretazione di tipo "platonico" potrebbe all'inverso tenere fermo il senso dei termini "ragione/conoscenza adeguata", e introdurre invece una gerarchia di significati attribuibili ai termini "bene/male". Avremmo, in tal caso, un bene₁ e male₁, conosciuti come tali dall'immaginazione, un bene₂ e male₂, conosciuti come tali dalla ragione, e

¹ "It is possible that Spinoza made a mistake, but in my view an interpretation that does not ascribe inconsistencies to Spinoza is *prima facie* to be preferred" Hubbeling [1986], p. 226.

infine, al livello della *scientia intuitiva* -conoscenza più elevata, per cui non esistono imperfezioni- solo bene: Dio non conosce il male.¹ Anche questa interpretazione scagionerebbe Spinoza dall'accusa di contraddittorietà, e sarebbe per Wetlesen preferibile all'altra sia perchè i concetti di "ragione/conoscenza adeguata" sono in Spinoza più centrali di quelli di "bene/male", ed è quindi meglio salvare essi dall'ambiguità, sia perchè Spinoza non distingue mai fra una ragione pratica e una teoretica, ma anzi sottolinea che essa è sempre certa, in qualsiasi campo si espliciti.

Wetlesen, pur non ricalcando la terminologia degli autori sopra citati, si inserisce di diritto nel loro dibattito sulla questione se alla metaetica di Spinoza si attagli maggiormente la qualifica di naturalista o non-naturalista. Tale dicotomia è infatti rispecchiata assai fedelmente da quella operata da Wetlesen fra interpretazione platonica (è possibile stabilire ciò che è buono così come si può stabilire ciò che è vero o reale) e aristotelica (non è possibile ciò) di quello che Wetlesen chiama "ruolo della teoria della conoscenza di Spinoza nel suo ragionamento normativo"² e che, usando il linguaggio dei precedenti autori, potremmo ragionevolmente chiamare "la sua metaetica".

Il contributo di Wetlesen risulta però più accettabile dei precedenti anche perchè fa emergere molto chiaramente come le chiavi di lettura interpretative contemporanee siano sovrapponibili al sistema spinoziano solo in via ipotetica e "sperimentale", senza alcuna pretesa realmente risolutiva.

¹ Cfr. Eth, II, Def. 6; Eth, I, App. (G, II, 83.22-26) (trad. ital. p. 101); Eth, IV, Pref. (G, II, 207.21-22; 209.1-4) (trad. ital. p. 403, 407).

² "The bearing of Spinoza's epistemology on the field of normative reasoning" Wetlesen [1974], p. 162.

Inoltre in Wetlesen l'apparato epistemologico della filosofia di Spinoza appare, realisticamente, più complesso e sfaccettato di come si presenti nelle pagine degli altri autori esaminati.

Concludiamo adesso la nostra breve panoramica esaminando l'articolo con cui John Campbell interviene nel dibattito sulla metaetica di Spinoza operando un'accurata distinzione fra l'uso spinoziano dei termini "buono" e "perfetto"; distinzione spesso trascurata dai critici e addirittura travisata da Curley, con cui Campbell entra esplicitamente in polemica.¹

Partendo dalla nota definizione spinoziana della perfezione come adeguamento ad uno *standard* precostituito, e restringendo il campo d'indagine ai giudizi sugli esseri umani, Campbell nota come, quando tale *standard* è quello proprio dell'oggetto giudicato, si parli appunto di perfezione, mentre quando si tratta di quello proprio del soggetto giudicante, allora si parli di bontà. In altri termini: più perfetto è chi più è conforme al proprio ideale, chi realizza maggiormente sè stesso, chi possiede maggior potenza, mentre più buono è chi mi è più utile, chi costituisce per me un mezzo per rendermi conforme al mio proprio ideale, per realizzare maggiormente me stesso, per accrescere la mia potenza. I due termini sono poi, in effetti, sempre in parallelo in Spinoza, in quanto l'uomo perfetto è anche quello più utile alla società, ma giova distinguerli concettualmente.

Passando al tema della fondazione della morale, Campbell si domanda in che senso Spinoza possa asserire che il proprio *standard* di uomo sia proprio quello giusto da usare come criterio per attribuire maggiore o minore perfezione ai vari uomini reali (dal momento che niente è perfetto

¹ Cfr. Campbell [1980].

in sè, ma solo in quanto in un certo rapporto con la propria idea generale).

Secondo Campbell, Spinoza accetterebbe che quello da lui proposto è lo *standard* giusto perchè "è formato confrontando uomini che hanno il tipo di carattere che soddisfa pienamente quel desiderio che costituisce l'essenza, o natura, di ogni uomo".¹

Tale asserzione lascerebbe ancora indecisa la questione se tale *standard* sia poi anche "giusto" in un secondo senso (d'ora in poi giusto₂, contrapposto al precedente giusto₁) a seconda che tale desiderio sia rivolto o meno verso un oggetto intrinsecamente (o anche soggettivamente) buono. Ma Spinoza definisce altrove il bene come ciò che mi è utile nel preservare il mio essere, e identifica l'essenza umana proprio col desiderio di tale preservazione. Quindi lo *standard* spinoziano sarebbe giusto in entrambi i sensi -sia pure grazie a due distinti argomenti- conclude Campbell, tralasciando di sfruttare ulteriormente la sua interessante distinzione ed analisi di giusto₁ e giusto₂, come invece qui faremo.

Qualificare come giusto₁ un qualsiasi *standard* è normativamente sterile, in quanto non significa altro che attribuirgli la qualità di essere la "media" di un insieme di singoli individui che realizzano pienamente l'essenza umana. Ora, tale essenza può essere intesa o come normativa (e in tal caso non potrà che essere identica allo *standard* che dovrebbe fondare, con esito tautologico) o come descrittiva (e allora non potrebbe che riflettere gli uomini così come sono e lo *standard* che ne estrarremmo sarebbe prima di tutto meramente fattuale (perchè mai dovremmo adeguarci a ciò che è "normale"?) e poi comunque già sempre realizzato in

¹ "Is formed by comparing men who have the sort of character which would fully satisfy that desire which constitutes the *essence* or *nature* of any man." Campbell [1980], p. 271.

pratica (saremmo già tutti comunque adeguati allo *standard*).

In ogni caso, dunque, l'attribuzione di giusto₁, basata su tale essenza umana, non produce alcun risultato normativo.

La valenza normativa di "giusto" appare solo nell'accezione giusto₂, che però può essere attribuita esclusivamente sulla base di una precedente attribuzione ad un qualche oggetto di "buono".

Ci sembra quindi che il principale risultato ricavabile dall'articolo di Campbell sia la sostanziale fondazione spinoziana della perfezione (se intesa in senso normativo) sulla bontà. Quindi, occupandosi della fondazione dei valori etici in Spinoza è possibile concentrarsi esclusivamente su quest'ultimo concetto (dal momento che quello di "perfezione" è senz'altro ad esso riconducibile) tralasciando di nominare sempre entrambi, come invece molti critici fanno.

Spinoza commette la fallacia naturalistica?

Analizzeremo in questa sezione il pressochè omonimo articolo di Meena Kelkar,¹ accorrandovi anche gli accenni al tema in questione da parte degli autori già trattati.

Kelkar ritiene che Spinoza non commetta la cosiddetta "fallacia naturalistica" così come l'ha definita Moore nei suoi "Principia ethica",² ma crede di dimostrare tale tesi con un'argomentazione in realtà assolutamente errata.³

Moore dice che la "fallacia naturalistica" consiste nel definire il buono nei termini di altre proprietà, e accusa di essere incorsi in tale errore sia chi faccia ciò con proprietà empiriche naturali, sia chi lo faccia con proprietà metafisiche soprannaturali come appunto Spinoza.⁴

Kelkar crede di scagionare Spinoza da questa accusa mostrando come le sue premesse fattuali non siano metafisiche (nè nel senso di soprannaturali, nè di sopra-razionali) bensì assolutamente naturali. Nei suoi stessi termini: "Ciò che *deve essere* è, in un certo senso, implicitamente presente in ciò che è *attualmente*. Ciò che viene detto *normativo* è implicitamente presente in ciò che è conosciuto come

¹ Cfr. Kelkar [1983].

² Cfr. Moore [1964].

³ Gli argomenti in realtà sarebbero due, ma, visto il tenore del primo, riteniamo superfluo affrontare in questa sede la critica del secondo.

⁴ Cfr. Moore [1964], p. 91-93.

normale".¹

Ora, a noi sembra che tale argomento, lungi da scagionare Spinoza, lo tolga sì da un corno dell'accusa di Moore, ma solo per ricacciarlo ancora più irrimediabilmente nell'altro.

Anche altri autori fra quelli già esaminati nominano, più o meno esplicitamente, la fallacia naturalistica, in modo peraltro più sensato di Kelkar.

Curley sostiene che per Spinoza il proprio *standard* è obbligatorio perchè è il tipo di vita che ognuno, se segue la propria natura e non è determinato da cause esterne, necessariamente segue. Ciò costituirebbe per il critico una variante della fallacia naturalistica in cui alla premessa fattuale: "l'uomo necessariamente tende a perdurare nel proprio essere" si affiancherebbe la premessa normativa: "niente di assolutamente impossibile è obbligatorio" per concluderne la conseguenza normativa: "è obbligatorio per l'uomo tendere alla conservazione del proprio essere".

Per Curley tale conclusione è discutibile non perchè cada nella fallacia naturalistica, ma perchè logicamente troppo forte rispetto a quanto sarebbe legittimato dalle premesse, cui si sarebbe dovuto aggiungere, per ottenere tale risultato, l'ulteriore premessa normativa: "una qualche linea di condotta è obbligatoria". Ma Spinoza accetterebbe quest'ultimo enunciato fra le sue premesse? Ovvero: esiste realmente in Spinoza il concetto di "obbligazione morale", di "*ought*"? Per Curley la risposta è "sì", perchè Spinoza è "impegnato nella difesa di una particolare condotta di vita"² con

¹ "What *ought to be* is in some sense, implicitly present in what *actually is*. What is called *normative* is implicitly present in what is known as *normal*." Kelkar [1983], p. 306.

² "Engaged in the advocacy of a particular way of living" Curley [1973], p. 371.

un linguaggio che suona inequivocabilmente prescrittivo, e non meramente descrittivo.

Quindi esisterebbe in Spinoza una normatività, ed essa non sarebbe fraudolentemente fatta passare come conseguenza di premesse tutte fattuali, ma sarebbe già presente -per Curley- nelle premesse stesse.

Ci sembra dunque che Curley si contraddica non solo quando parla dell'argomentazione spinoziana come di un esempio della fallacia naturalistica¹ ma anche quando parla di un naturalismo *tout court* di Spinoza a proposito della sua pretesa di giungere a giudizi normativi cogenti basati su uno *standard* umano non confuso. Che naturalismo sarebbe mai, infatti, quello che aggirasse la fallacia naturalistica ponendo delle norme non ulteriormente fondate proprio all'inizio dell'argomentazione? Non sarebbe più giusto chiamarlo non-naturalismo?

Ci sembra insomma che il ragionamento di Curley a proposito della presunta fallacia di Spinoza, che vorrebbe concludere per il naturalismo del filosofo, porti al contrario acqua al mulino del suo non-naturalismo.

Qualcosa di simile, sia pure senza gli evidenti errori di Curley, avviene nel primo intervento di Frankena sull'argomento² che, pur non citando esplicitamente la mooriana "*naturalistic fallacy*", si presenta come strettamente attinente a tale tematica.

Dice Frankena che Spinoza, una volta date le proprie premesse fattuali metafisiche, epistemologiche e psicologiche, ne deduce una serie di teoremi morali, non direttamente, ma tramite l'aiuto delle definizioni dei

¹ Come del resto lo stesso Curley sembra ammettere quando dice che la conclusione è criticabile per altri motivi logici e non perchè incorra in tale errore.

² Cfr. Frankena [1975].

principali termini etici (e quindi -diciamo noi- non cade, almeno per ora, nella "fallacia naturalistica").

Il problema si sposta adesso sullo *status* di tali definizioni: Frankena dice che sicuramente non sono deducibili direttamente dalle summenzionate premesse fattuali (e quindi -diciamo noi- Spinoza non cade neanche qui nella fallacia) e ventila una serie di possibili soluzioni alternative, dalla cui analisi conclude che esse sono le più razionali da adottare una volta che abbiamo accettato come vere le premesse fattuali date, senza però che per questo siano nè rigorosamente deducibili da esse per via strettamente logica, nè intuitivamente auto-evidenti. Ciò che resta è una sorta di dipendenza meno forte della fondazione naturalista e meno arbitraria rispetto ad una soluzione emotivista o intuizionista. Ma in cosa consiste esattamente questo nesso fra descrizione fattuale del mondo e definizioni etiche? La ragionevolezza cui si appella Frankena ci appare assai ambigua, tanto da permettergli di parlare nel finale della seconda parte del suo articolo¹ di un possibile "emotivismo" spinoziano (poi ritrattato nell'articolo successivo²) pur in un quadro generale più sbilanciato verso una soluzione naturalista.

Ci pare in effetti di poter individuare nell'articolo di Frankena almeno cinque punti che, più o meno esplicitamente, contraddicono la sua soluzione sostanzialmente naturalista e anzi alimentano la tesi opposta:

a) Prima di tutto, come sopra accennato, è lo stesso Frankena che presenta come per certi versi plausibile un emotivismo spinoziano.

b) È di nuovo Frankena stesso che accosta le definizioni dei principali

¹ Cfr. Frankena [1975], p. 94-98.

² Cfr. Frankena [1977].

termini etici date da Spinoza alle "*persuasive definitions*" di Stevenson.¹

c) Il criterio per l'accettabilità delle definizioni etiche è la loro razionalità, una volta dato l'insieme delle premesse fattuali. Ma tale razionalità non assumerebbe così il ruolo di criterio normativo, rivestendosi di un cripto-valore etico? In altre parole: una volta ammesso che tali definizioni sono le più razionali, perchè mai dovrei seguirle? Spinoza celerebbe dunque il valore normativo in termini apparentemente descrittivi come *ratio*. Questa soluzione, simile a quella di Eisenberg, potrebbe però forse essere accusata a sua volta di essere una confutazione del naturalismo (tramite una sorta di "*open question*"²) propugnato da Spinoza più che una dimostrazione del suo non-naturalismo.

d) Lo stesso Frankena sospetta qualcosa di simile a quanto abbiamo detto a proposito del termine *ratio* nel punto precedente, ma riguardo ad altri termini, come *potentia*.

e) Per Frankena la razionalità delle definizioni etiche non andrebbe giudicata sullo sfondo delle sole premesse fattuali, bensì anche alla luce anche dei teoremi derivati da definizioni e premesse congiunte. Se ciò fosse vero quella che Spinoza proporrebbe non sarebbe più un'etica fondata (anche se non deduttivamente) su delle premesse fattuali ben salde, bensì un tutt'uno non scindibile in una parte fattuale e una normativa e non fondato in alcun modo su altro, ma destinato ad essere accettato o rifiutato *in toto*, senza potersi riferire -nella scelta- ad altro.

Proseguiamo la panoramica dedicata alla fallacia naturalistica con McShea, che spiega come di tale fallacia possano essere accusati solo quei

¹ Cfr. Stevenson [1962], p. 272-318.

² Cfr. Frankena [1981], p. 192-197.

naturalisti che "trovano una connessione logica o empirica fra fatti e valori [...] commettendo l'errore di assumere che i valori sono fatti piuttosto che emozioni"¹ mentre non vi incorrerebbero i naturalisti "definizionisti", che spiegano con termini fattuali il significato di alcuni termini valutativi.

A prescindere dalla valutazione da dare ad una simile posizione, è da notare per i nostri fini come McShea, nel corso della sua argomentazione, sembri attribuire a Spinoza proprio questo secondo tipo di naturalismo,² contraddicendo quanto egli stesso aveva detto a proposito del suo emotivismo. L'impressione generale che se ne ricava è che per McShea il punto fondamentale sia affermare che Spinoza riconduce alle emozioni ogni valutazione morale, ma che egli non abbia le idee molto chiare in ordine al fatto se ciò avvenga in un contesto cognitivo o non-cognitivo.

Eisenberg infine compare in questa sezione solo perchè rapidamente nota come Frankena sia nel giusto quando afferma che Spinoza non cade nell'errore di dedurre conclusioni etiche da premesse esclusivamente fattuali.³

Almeno tre conclusioni possono essere tratte dall'esame fin qui condotto:

I - Tutti i critici esaminati assolvono Spinoza dall'accusa di essere incorso nella fallacia naturalistica.

II - Tutti giungono a questo risultato riferendosi alla metaetica di Spinoza in quanto rivolta a fondare l'etica normativa da lui stesso proposta

¹ "Find a logical or empirical connection between facts and value [...] make the error of assuming that values, rather than emotions, are natural facts" McShea [1985], p. 285-286.

² "They may argue, as Spinoza does, that *good* and *bad* mean *favorable to my interest, or not*" McShea [1985], p. 285-286.

³ Cfr. Eisenberg [1977], p. 146.

e non già in quanto spiegazione dell'etica superstiziosa dei non-filosofi (solo Frankena accenna a questo secondo aspetto, ma lo abbandona poi subito).

III - Nel corso delle argomentazioni emergono numerosi indizi favorevoli ad una interpretazione non-naturalista di una metaetica di Spinoza che -dato il punto II- non può che essere quella "elevata" relativa alla morale dei filosofi.

Tali conclusioni possono essere ulteriormente sintetizzate in un'unica asserzione: quando parla della fondazione dell'etica da lui proposta, Spinoza non cadrebbe nella fallacia naturalistica proprio perchè non sarebbe naturalista *tout court* (a questo livello), perchè non può esserlo se riesce ad evitare tale fallacia (oltre che per altri indizi). Anche se forse può sembrare un circolo vizioso, il punto è che benchè Spinoza sembri commettere la fallacia, in realtà non vi cadrebbe perchè porrebbe nelle premesse -da cui dedurrà norme etiche- anche dei principi normativi, più o meno camuffati. Ciò è in effetti l'unico modo per evitare la fallacia, ma significa anche abdicare ad un rigoroso naturalismo per collocarsi su posizioni non-naturaliste, più o meno radicali.

Questa conclusione sembrerebbe emergere, più o meno consapevolmente, dalle posizioni di quasi tutti i critici esaminati, e, se ciò appare abbastanza naturale in quegli autori che, come Rohatyn, McShea e Curley, hanno esplicitamente optato per una interpretazione non-naturalista della metaetica "elevata" di Spinoza, desta invece qualche perplessità in quelli che, come Frankena ed Eisenberg, si erano invece idealmente schierati sul fronte opposto.

La spiegazione, come cercheremo di chiarire nella prossima, conclusiva, sezione, è forse questa: la complessa macchina gnoseologico-

morale spinoziana non è in realtà inequivocabilmente etichettabile con una secca opzione operata nell'ambito della coppia naturalismo/non-naturalismo, e ciò comporta, quando a tale etichettatura si vuole comunque procedere, grosse oscillazioni all'interno dello schieramento della critica, e addirittura all'interno delle posizioni dei singoli critici.

Conclusione

Per procedere ordinatamente, prima ancora di affrontare il problema storico-interpretativo della metaetica spinoziana, occorrerebbe risolverne un altro, d'ordine più teoretico.

Per Spinoza l'essenza di ogni cosa, e quindi anche di ogni uomo, è il *conatus* di perseverare nel proprio essere¹ quindi ogni nostro giudizio (compresi quelli etici) dipende da tale sforzo: "Verso nessuna cosa noi ci sforziamo, nessuna cosa vogliamo, appetiamo o desideriamo, perchè la giudichiamo buona; ma, al contrario, noi giudichiamo buona qualche cosa perchè ci sforziamo verso di essa, la vogliamo, l'appetiamo e la desideriamo".²

Qui ci pare che Spinoza ponga esplicitamente l'inferenza: "Se desidero x, allora considero x buono", e si tratta di decidere se con ciò siamo di fronte ad una sorta di conoscenza (e quindi ad uno Spinoza cognitivista, e specificatamente naturalista) o ad un'espressione di emozioni (e quindi ad uno Spinoza non-cognitivista). Si potrebbe parlare di non-cognitivismo, sottolineando come i giudizi morali siano espressioni del *conatus*, ma si potrebbe anche obiettare che definirli così è già una forma di cognitivismo. Definire i termini etici traducendoli in termini non-valutativi costituisce una tipica forma di naturalismo, quindi se -in questo caso particolare- i termini non-valutativi usati sono: "ciò che di fatto io

¹ Cfr. Eth, III, 7.

² "Constat itaque ex his omnibus nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicemus; sed contra nos propterea, aliquid bonum esse judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus" Eth, III, 9, Sc.

desidero", ciò non toglie che Spinoza resti naturalista.

La metaetica di Spinoza è naturalista o non-naturalista a seconda di quale di queste due etichette attribuiremmo ad una metaetica che mostrasse come ogni valore si risolva interamente nell'interazione fra la nostra volontà più profonda e le modificazioni che l'ambiente esterno ci procura. Possiamo leggere tale metaetica come se indicasse nei giudizi sui valori la mera espressione della volontà oppure come se definisse con un giudizio gli stessi valori come l'oggetto di tale volontà.

Si tratta della sottile, ma fondamentale distinzione "fra quella particolare forma di soggettivismo¹ che sostiene che "x è buono" significa che colui il quale parla approva x, e l'emotivismo, secondo il quale simili affermazioni non hanno un significato conoscitivo, bensì esprimono l'approvazione di x da parte di colui che parla".²

Nonostante la difficoltà di sciogliere in astratto questo nodo teorico, c'è chi ritiene che ci si possa sbilanciare di più nel risolvere in concreto il problema interpretativo della metaetica di Spinoza verso una soluzione naturalistica, appellandosi alla celebre appendice alla prima parte dell'*Ethica*. Si tratta di un intermezzo più distesamente discorsivo, sganciato dall'implacabile tessuto geometrico che domina la maggior parte dell'opera, e che proprio per questo è assai utile per intuire l'atteggiamento dell'autore e la coloritura generale del libro. Ebbene, qui Spinoza, quando tratta del bene e del male, parla esplicitamente di giudizi (anzi di *praejudicia*) e si esprime nei loro riguardi in termini di verità e falsità, il che potrebbe essere sufficiente per inserirlo nella schiera dei cognitivisti e,

¹ Soggettivismo mitigato in Spinoza (come in molti altri pensatori) dalla sostanziale somiglianza strutturale dei soggetti in questione.

² Oppenheim [1971], p. 194.

all'interno di essa, fra i naturalisti, non esistendo alcun appiglio per poter parlare di un suo eventuale intuizionismo metaetico. E però anche vero che dal passo citato in apertura risulta inequivocabilmente una precedenza logica del desiderare sul giudicare: benchè sia vero che in Spinoza ogni emozione è una conoscenza e ogni conoscenza è una emozione, è pur vero che esiste una precedenza dell'emozione sulla conoscenza, ed è difficile quindi non schierarsi su questo punto con Rohatyn contro Frankena.

Ma precedenza non significa esclusività, ed i sostenitori del naturalismo spinoziano potrebbero infine ribattere che, almeno riguardo all'atteggiamento morale "volgare", è possibile pervenire comunque a giudizi conoscitivi sul bene e sul male suscettibili di esser veri o falsi e che riducano i valori etici ad elementi fattuali (ovvero al nostro *conatus* in quanto modificato dall'ambiente esterno) indipendentemente dal fatto che gli elementi ultimi cui si ridurrebbe così ogni giudizio etico non sarebbero altro che emozioni.

Neppure sottolineare l'irrazionalismo, il soggettivismo ed il relativismo della metaetica di Spinoza servirebbe a ribaltare definitivamente il verdetto, perchè tali caratteristiche, benchè generalmente associate alle posizioni non-cognitiviste, sono in realtà, almeno in certi casi, tutte compatibili anche col cognitivismo. Più che compatibile, potrebbe poi essere addirittura un indizio a favore del naturalismo affermare che la riduzione spinoziana dei valori ad emozioni è una sorta di distruzione dell'etica.

In tal caso infatti sparirebbe completamente il piano normativo, schiacciato su quello descrittivo, che resterebbe padrone del campo in una prospettiva che abbiamo visto non essere estranea al sistema spinoziano e

che potrebbe sensatamente configurarsi come caso-limite del naturalismo.¹

D'altra parte tale "distruzione dell'etica" potrebbe però anche essere legittimamente interpretata in chiave emotivista con esiti di tipo scettico.²

In conclusione, nè il naturalismo nè il non-naturalismo riescono a rintuzzare in modo convincente le obiezioni avverse accogliendo definitivamente Spinoza nelle proprie fila.

Ogni tentativo di privilegiare la conoscenza rispetto alla volontà risulta poco convincente, così come l'inverso, perchè in realtà in Spinoza esse coincidono nel modo più assoluto,³ e quando appare diversamente, si tratta solo di una *façon de parler*, di una esigenza espositiva senza sostanziali ripercussioni sulla sostanza del sistema.

La situazione è analoga a quella del rapporto fra l'attributo del pensiero e quello dell'estensione: pur senza metterne in dubbio la sostanziale identità, a volte Spinoza si esprime in un modo che potrebbe suggerire di volta in volta la precedenza dell'uno sull'altro, se non addirittura situazioni in cui un attributo potrebbe sussistere da solo.⁴ Prendere troppo sul serio tali suggerimenti può portare a veri e propri abbagli interpretativi, fino all'invenzione di un fantomatico Spinoza "materialista" o "idealista" che in realtà non è mai esistito.

Se l'ago della bilancia resta dunque oscillante rispetto ad E.I, per quanto riguarda invece l'atteggiamento morale dei filosofi, il metodo stesso dell'*Ethica*, con la sua rigida strutturazione *more geometrico*, suggerisce -se non impone- la pretesa, da parte di ogni singola proposizione, di essere

¹ A questo proposito si noti come molti accusino il cognitivismo di cecità alla specificità della dimensione etica; cfr. Oppenheim [1971], p. 201.

² Cfr. Rensi [1947] e Siena [1974].

³ Cfr. Wetlesen [1974], p. 167.

⁴ Cfr. Eth, V, 20, Sc.

rigorosamente dedotta a partire da precedenti proposizioni già dimostrate, da assiomi descrittivi autoevidenti e da definizioni che -almeno apparentemente- si presentano come mere abbreviazioni (Spinoza scrive sempre: "per x intendo y"; "chiamo x ogni y" e simili).

Se davvero le cose stessero così, se davvero alla base di tutto vi fossero solo assiomi esclusivamente descrittivi e definizioni esclusivamente convenzionali, allora anche le norme di E.II pretenderebbero di essere fondate deduttivamente a partire da premesse solo descrittive, e Spinoza cadrebbe clamorosamente nella cosiddetta "fallacia naturalistica" ma, d'altra parte, si potrebbe anche sensatamente argomentare che Spinoza non cade in tale trabocchetto, perchè il suo naturalismo -a questo livello- è solo apparente.

Quest'ultima via è percorribile perchè, pur tralasciando in questa sede di analizzare lo *status* degli assiomi, resta comunque che le definizioni di Spinoza sono solo apparentemente convenzionali e formali. Esse -almeno alcune- sono piuttosto definizioni "reali", che portano in luce qualcosa di oggettivamente esistente indipendentemente dai nostri giudizi, e che quindi, dal punto di vista della "ricostruzione razionale" dell'*Ethica* sotto forma di sistema logico-formale, sono assimilabili a vere e proprie asserzioni, ovvero -per il loro carattere primitivo ed originario- ad assiomi.

Alcune di tali definizioni, poi, non si limitano a veicolare un contenuto anzichè essere meramente formali, ma addirittura in tale contenuto affermano (cripticamente) valori, anzichè limitarsi a descrivere fatti. Prendiamo ad esempio la prima definizione della quarta parte: qui viene definito il buono come ciò che ci è utile, inteso nel senso di ciò che ci

avvicina al "modello della natura umana che ci proponiamo".¹ Ma perchè, di tutti i modelli che possiamo formarci, ci proponiamo proprio quello? La risposta di Spinoza non potrebbe che essere: "perchè gli altri modelli sono idee oscure e confuse, mentre questo è un'idea chiara e distinta". Ma perchè mai dovremmo (in senso normativo) adottare come modello di vita un'idea chiara invece che una confusa? Non è affatto auto-evidente che il maggior valore conoscitivo coincida col maggior valore etico. Quindi Spinoza, ponendo con la sua definizione di bene (e si potrebbe vedere come la successiva definizione otto della virtù sia solo un rafforzamento di ciò) tale equazione, non si limita a porre un'innocua convenzione linguistica, ma assevera, di fatto, nientemeno che il proprio valore etico fondamentale: la chiarezza e distinzione, cioè l'adeguatezza, ovvero la razionalità (intesa in senso ampio, che comprenda il secondo e terzo genere di conoscenza). Spinoza adotta qui la razionalità come criterio ultimo, non ulteriormente giustificato, di scelta del modello.

La struttura logica nascosta che tale interpretazione farebbe emergere è la seguente: da una parte c'è la premessa fattuale che mostra come noi consideriamo più perfetto ciò che più si avvicina ad un modello dato; dall'altra c'è la serie di considerazioni, ugualmente fattuali, che mostrano come l'uomo che possiede maggiore conoscenza adeguata, che è più razionale, è quello che meno patisce, che più è potente e più gioisce. A questo punto la prima definizione (letta sulla base della prefazione della stessa quarta parte) e forse anche l'ottava, pongono un ulteriore segno di uguaglianza fra l'equazione della prima premessa e la serie di equazioni

¹ "Exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus" Eth, IV, Pref. (G, II, 208.19-20) (trad. ital. p. 405).

che costituisce la seconda premessa fattuale, ma ciò non è logicamente autorizzato da alcuna deduzione da premesse fattuali (né quelle sopra nominate né altre) bensì costituisce l'autonoma ed infondata prescrizione di una norma. Quindi porre come modello l'uomo che ha più conoscenza adeguata, l'uomo più potente, non costituisce la conclusione di una deduzione naturalistica da premesse descrittive a conseguenze normative, bensì la non-naturalistica proposta di un "dover-essere" autonomo dalla sfera dell'"essere".

Detto altrimenti:¹ ogni modello astratto che noi ci creiamo nasce dal confronto di più individui concreti;² il modello dell'uomo che ci proponiamo è quindi basato sugli esseri umani realmente esistenti, ma essi, a seconda della loro costituzione, appetiscono le cose più diverse.³ Come è possibile quindi che mi formi un modello di uomo razionale? Ciò presuppone che io operi una previa cernita del materiale da cui astrarre, o a

¹ Detto altrimenti ancora: solo un affetto può combattere un altro affetto (cfr. Eth, IV, 7), quindi la conoscenza adeguata può combattere gli affetti solo in quanto è anch'essa un affetto (cfr. Eth, IV, 14). Quindi, se ci atteniamo ai fatti, esiste in natura solo una lotta fra affetti; se privilegio, raccomandandolo, un affetto (quello della conoscenza), non lo faccio basandomi sulla mera analisi dei fatti, ma perchè decido così, prendendolo non-naturalisticamente come valore. Detto ancora diversamente: per la metaetica spinoziana "elevata" il modello che ci proponiamo ha un valore normativo reale perchè basato su una conoscenza adeguata. Ma ciò non basterebbe per rendere tale modello normativo, perchè non c'è ragione di privilegiare dal punto di vista morale la maggior sapienza e potenza alla minore. In natura c'è semplicemente chi è più potente e chi meno, senza che per questo esso sia da biasimare o lodare (cfr. Eth, I, App.; Eth, II, 49, Cor., Sc.; Eth, III, Pref.). Quindi se raccomando, in base alla conoscenza adeguata, il modello di uomo che detiene la conoscenza adeguata, ciò non significa altro che porre come valore la conoscenza adeguata, senza fondarsi su altro.

² Cfr. Eth, IV, Pref.

³ Cfr. Eth, III, Def. Affetti 1, Spiegazione.

livello di uomini, considerando solo i più razionali, o a livello di appetiti, considerando solo quelli conoscitivi. In entrambi i casi tale cernita applica un criterio di scelta che costituisce già il valore che sembrerebbe invece scaturire solo successivamente, cioè la razionalità.¹

Tutto ciò non significa forse prescrivere un valore normativo ultimo senza pretendere di fondarlo ulteriormente su una certa descrizione del mondo?

Ciò non significa forse adottare implicitamente una metaetica

¹ Qui e altrove si può forse notare una certa ambiguità: non si capisce se stiamo affermando che Spinoza attribuisce valore normativo alla razionalità nel senso che riconosce nell'adeguatezza, razionalità, chiarezza e distinzione, delle idee il criterio per cui esse vengono prese come modello di comportamento, oppure nel senso che considera un valore essere uomini razionali, che hanno idee chiare e distinte. Vorremmo avanzare il dubbio che questi due sensi coincidano. Se poniamo come valore avere idee chiare e distinte, non è naturale che siano proprio tali idee ad essere da noi privilegiate per scegliere un modello di uomo da seguire? E, se adottiamo la chiarezza e distinzione come criterio per scegliere il modello ideale della natura umana, non è forse abbastanza naturale aspettarsi che tale modello assuma la forma di un uomo razionale, dotato di una conoscenza chiara e distinta? Tale "circularità" si ripresenta forse anche all'interno della filosofia di Spinoza presa nel suo insieme. In Spinoza -il filosofo che assimila il nesso causale all'inferenza logica- il concetto di razionalità è così centrale, il valore della razionalità così primario, che essa viene assunta come criterio di fattualità. E' reale solo ciò che non appare razionalmente contraddittorio: la metafisica di Spinoza nasce dalla negazione di due di tali "contraddizioni" cartesiane: il nesso sostanza creata/sostanza increata e il nesso pensiero/estensione. La razionalità è quindi la base (auto-fondata o infondata, il che poco differisce) di tutto il sistema spinoziano. Quindi, quando egli conclude il suo capolavoro esortando alla vita razionale, quello che sembra l'esito ultimo della sua filosofia, non è altro che l'esplicitazione del suo fondamento più originario, con una circolarità inevitabile quando si discorre di principi primi. "Occorre convincersi che punto d'arrivo e punto di partenza di una filosofia coincidono; quello che all'osservatore sembra la conquista terminale di una filosofia veramente è la ragione interna, il filo conduttore di quella filosofia." Semerari [1952], p. 28.

non-naturalista?

Saremmo tentati di rispondere affermativamente, ma in realtà non è esatto dire che Spinoza pone "emotivisticamente" il valore della razionalità come immotivato fondamento ultimo della propria morale perchè, anche se tale valore non è logicamente dedotto da una serie di asserti descrittivi, è percorribile -e nel capitolo I abbiamo di fatto percorso- una "terza via".

Così come il modello a cui si è ispirato l'artefice di un singolo oggetto artificiale viene, appropriatamente, considerato lo *standard* a cui tale oggetto dovrebbe approssimarsi, allo stesso modo, attraverso una complessa e progressiva serie di slittamenti del concetto di perfezione, anche l'universale corrispondente ad una serie di oggetti naturali viene considerato, stavolta "inappropriatamente", lo *standard* normativo di cui i vari esemplari di quella specie costituirebbero le materializzazioni concrete più o meno perfette.

Lo *standard* non viene quindi posto "primitivamente", nè ci troviamo di fronte ad una vera e propria riduzione del "normativo" al "descrittivo" di stampo naturalistico, bensì alla spiegazione di come, attraverso un unico meccanismo composto esclusivamente di ingranaggi fattuali, sorga nella mente degli uomini non ancora giunti a C.III, un certo modo di vedere la realtà (che sarebbe troppo forte definire illusorio, ma che certo ha tutti i caratteri dell'apparenza) e che costituisce la sfera della moralità.¹

Se già l'inscindibilità del nesso volontà/conoscenza sollevava forti dubbi sulla possibilità di etichettare sensatamente Spinoza come naturalista o non-naturalista, con questa interpretazione addirittura si dissolve, in un

¹ Nel cui ambito, come abbiamo visto, le stesse parole di Spinoza spesso si collocano.

certo senso, il problema da cui erano partiti gli "analisti" esaminati, in quanto essa priva di reale sostanzialità ontologica oggettiva la dimensione normativa, per assegnarle piuttosto lo *status* di una sorta di condizione formale a priori (ma, in certi casi, eludibile) della conoscenza. I valori non sono realtà oggettivamente esistenti indipendentemente dallo sguardo del soggetto, che soltanto li scoprirebbe, ma neppure sono posti erraticamente dai vari soggetti con meri atti d'arbitrio legati a contingenze emotive personali. È piuttosto la stessa natura umana che impone, oggettivamente, le direttrici lungo cui si svolge la dimensione etica, obbligando gli uomini dalla conoscenza ancora imperfetta a cogliere la realtà attraverso tale filtro, imponendo agli uomini immaginativi dei margini di oscillazione per i loro variegati sistemi normativi, rivelando a tutti gli uomini razionali un unico modello da seguire, ed infine additando la possibilità, perfezionando la propria conoscenza, del superamento di tale dimensione.

Il dover-essere non scompare, nè si contrappone all'essere, bensì costituisce una provincia, dotata di particolari autonomie, del suo vasto regno.

In questa ottica un meccanismo unico rende conto di tutti i livelli della dimensione etica umana così come la descrive Spinoza, senza frantumarsi (e senza frantumare tale dimensione) in una giustapposizione di metaetiche, spesso addirittura dagli esiti divergenti, come invece quasi sempre accade ai critici esaminati in questa appendice.

BIBLIOGRAFIA

- Abraham, Robert D.** [1977], *Spinoza's concept of common notions. A functional interpretation*, "Revue internationale de philosophie", XXXI, p. 27-38.
- Adelphe, Louis** [1905], *Comment la notion de "loi humaine" conçue par Spinoza peut-elle être déduite de sa philosophie générale?*, Nancy, A. Crepin-Leblond.
- Alquié, Ferdinand** [1987], *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981; trad. ital. di Marco Ravera, *Il razionalismo di Spinoza*, Milano, Mursia.
- Appuhn, Charles** [1926], *Notes sur la théorie de l'imagination dans Spinoza*, "Chronicon spinozanum", IV, p. 257-260.
- Appuhn, Charles [1927], *Spinoza*, Paris, Delpeuch.
- Association des amis de Spinoza** [1979-], *Bulletin de bibliographie spinoziste*, Archives de Philosophie, XLII, 4-.
- Ayer, Alfred J.** [1961], *Language, truth and logic*, Gollancz, 1936; trad. ital. di G. De Toni, *Linguaggio, verità e logica*, Milano, Feltrinelli.
- Banfi, Antonio** [1969], *Spinoza e il suo tempo*, Firenze, Vallecchi.
- Baratta, Alessandro** [1968], *Ricerche su "essere" e "dover essere" nell'esperienza normativa e nella scienza del diritto*, Milano, Giuffrè.
- Belaief, Gail** [1971], *Spinoza's philosophy of law*, The Hague-Paris, Mouton.
- Bend, J. G. Van Der** [1974], *Spinoza on knowing, being and freedom. Proceedings of the Spinoza symposium at the International School of Philosophy in the Netherlands, Leusden, September 1973*, edited by J.G. Van der Bend.
- Bennett, Jonathan** [1984], *A study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Bertrand, Michèle** [1983], *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Biasutti, Franco** [1979], *La dottrina della scienza in Spinoza*, Bologna, Patron.
- Bidney, David** [1936], *Value and reality in the metaphysics of Spinoza*, "The philosophical review", XLV, 3, whole number 267, p. 229-244.
- Bostrenghi, Daniela** [1987], *Immaginazione e ragione nella teoria spinoziana della conoscenza e degli affetti: un progetto problematico*, in Istituto Di Filosofia, Annali, II, Urbino, p. 5-67.
- Broad, Charlie Dunbar** [1956], *Five types of ethical theory*, London, Routledge and Kegan Paul, (London, Routledge and Kegan Paul, 1930).
- Campana, Gilberto** [1978], *Liberazione e salvezza dell'uomo in Spinoza*, Roma, Città Nuova.
- Campbell, John** [1980], *Spinoza's theory of perfection and goodness*, "The southern journal of philosophy" (Memphis), XVIII, 3, p. 259-274.
- Carabellese, Pantaleo** [1933], *Il concetto spinoziano dell'errore*, in: *Societas spinozana* [1933], p. 261-266.
- Carcattera, Gaetano** [1969], *Il problema della fallacia naturalistica. La derivazione del dover essere dall'essere*, Milano, Giuffrè.
- Carr, Spencer** [1978], *Spinoza's distinction between rational and intuitive knowledge*, *The philosophical review*, LXXXVII, 2.
- Cassirer, Ernst** [1952-58], *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4 v., Berlin, B. Cassirer 1906-1920 (v. I-III), Stuttgart, Kohlhammer, 1957 (v. IV); trad. ital. a cura di A. Pasquinelli (v. I), G. Colli (v. II), E. Arnaud (v. III-IV), *Storia*

della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza, Torino, Einaudi.

Corsano, Antonio [1970], *Studi in onore di Antonio Corsano*, Manduria, Lacaita.

Cremschi, Sergio [1979], *L'automa spirituale. La teoria della mente e delle passioni in Spinoza*, Milano, Vita e Pensiero.

Cristofolini, Paolo [1985], *Studi sul Seicento e sull'immaginazione. Seminario 1984-1985*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, Scuola Normale Superiore

Cristofolini, Paolo [1987], *La scienza intuitiva di Spinoza*, Napoli, Morano.

Curley, Edwin Munson [1969], *Spinoza's metaphysics: an essay in interpretation*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Curley, Edwin Munson [1973], *Spinoza's moral philosophy*, in: Grene, M. [1979], p. 354-376 (revised version of a paper read to the New Zealand Philosophy Association in Hamilton, May 1968).

Daniels, Charles B. [1976], *Spinoza on the mind-body problem: two questions*, "Mind", XXXV, p. 542-558.

De Deugd, Cornelis [1966], *The significance of Spinoza's first kind of knowledge*, Assen, Van Gorcum.

Delbos, Victor [1893], *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, Alcan.

Deleuze, Gilles [1968], *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les éditions de minuit.

Deleuze, Gilles [1991], *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Les éditions de minuit, 1981; trad. ital. di Marco Senaldi, *Spinoza. Filosofia pratica*, Milano, Guerini.

- De Dijn, Hermann** [1978], *The possibility of an ethic in a deterministic system like Spinoza's*, in Wetlesen, J. [1978], p. 27-35.
- De Dijn, Hermann [1985], *The compatibility of determinism and moral attitudes*, in Giacotti, E. [1985], p. 205-219.
- Deregibus, Arturo** [1963], *La filosofia etico-politica di Spinoza*, Torino, Giappichelli.
- Deregibus, Arturo [1985], *Il sentimento morale della "generositas" nelle dottrine di Descartes e di Spinoza*, in Giacotti, E. [1985], p. 221-235.
- Di Vona, Piero** [1975], *Baruch Spinoza*, Firenze, La Nuova Italia.
- Di Vona, Piero [1977a], *Spinoza e i trascendentali*, Napoli, Morano.
- Di Vona, Piero [1977b], *La definizione dell'essenza in Spinoza*, "Revue internationale de philosophie", XXXI, p. 39-52.
- Di Vona, Piero [1985], *La V parte dell'Ethica*, in: Giacotti, E. [1985], p. 237-248.
- Droetto, Antonio** [1980], *Benedetto Spinoza. Trattato teologico-politico*, introduzione di Emilia Giacotti, traduzione e commento di Antonio Droetto e Emilia Giacotti, Torino, Einaudi.
- Dunin Borkowski, Stanislaus von** [1933-36], *Spinoza*, 4 v., Münster, Aschendorf.
- Eisenberg, Paul D.** [1977], *Is Spinoza an ethical naturalist?*, in: Hessing, S. [1977], p. 145-164; anche "Philosophia. Philosophical quarterly of Israel", VII, 1, 1977.
- Fauci, Dario** [1954], *Amor Dei intellectualis e charitas erga proximum in Spinoza. Aspetti del dualismo spinoziano*, "Giornale critico della filosofia italiana", XXXIII, 4, p. 461-480.
- Fløistad, Guttorm** [1979], *Spinoza's theory of knowledge in the Ethics*, in

Grene, M. [1979], p. 101-127; già "Inquiry", XII, 1969, p. 41-65 e in Kashap, S.P. [1974], p. 249-275.

Frankena, William K. [1975], *Spinoza's "new morality". Notes on book IV*, in: Freeman, E. - Mandelbaum, M. [1975], p. 85-100.

Frankena, William K. [1977], *Spinoza on the knowledge of good and evil*, "Philosophia. Philosophical quarterly of Israel", VII, 1, p. 15-44.

Frankena, William K. [1981], *Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1973; trad. ital. di Maurizio Mori, *Etica. Un'introduzione alla filosofia morale*, Milano, Edizioni di Comunità.

Freeman, Eugene - Mandelbaum, Maurice [1975], *Spinoza. Essays in interpretation*, edited by Freeman, E. and Mandelbaum, M., La Salle (Illinois), Open Court.

Freudenthal, Jakob - Gebhardt, Carl [1927], *Spinoza. Leben und Lehre*, Heidelberg - 's Gravenhage - London - Paris, C.Winter - M.Nijhoff - Oxford University Press - Les Presses Universitaires.

Gallicet Calveti, Carla [1962], *Il problema della persona in Spinoza*, "Rivista di filosofia neo-scolastica", LIV, p. 289-317.

Gallicet Calveti, Carla [1968], *Spinoza. I presupposti teoretici dell'irenismo etico*, Milano, Vita e Pensiero.

Giancotti, Emilia [1970], *Lexicon spinozanum*, 2 v., Lugduni, Anisson e Devenet.

Giancotti, Emilia [1972], *Che cosa ha veramente detto Spinoza*, Roma, Ubaldini.

Giancotti, Emilia [1985], *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del congresso* (Urbino, 4-8 Ottobre 1982), a cura di E. Giancotti, Napoli, Bibliopolis.

Giancotti, Emilia [1988], *Baruch Spinoza, Etica*, a cura di E. Giancotti,

Roma, Editori Riuniti.

Grene, Marjorie. [1979], *Spinoza. A collection of critical essays*, edited by M.Grene, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press (New York, Anchor Books, 1973).

Guerot, Martial [1969], *Spinoza. I. Dieu*, Hildesheim - New York, Olms (Paris, Aubier-Montaigne, 1968).

Guerot, Martial [1974], *Spinoza. II. L'âme*, Hildesheim - New York, Olms (Paris, Aubier-Montaigne, 1974).

Guerot, Martial [1977], [*Spinoza. III. Introduction générale et première moitié du premier chapitre*], "Revue philosophique de la France et de l'étranger", CII, p. 285-302.

Guastavigna, Giovanni [1953], *Spinoza contro Spinoza*, "Giornale di metafisica", VIII, 6, p. 681-685

Guzzo, Augusto [1980], *Il pensiero di Spinoza*, Firenze, La Nuova Italia (Firenze, Vallecchi, 1924).

Hampshire, Stuart [1962], *Spinoza*, London, Penguin Books,(London, Penguin Books, 1951).

Hampshire, Stuart [1977], *Two theories of morality*, Oxford, Oxford University Press.

Hare, Richard M. [1968], *The language of morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952; trad. ital. di M. Borioni con la collaborazione di F. Palladini, *Il linguaggio della morale*, Roma, Ubaldini.

Hessing, Siegfried [1977], *Speculum spinozanum 1677-1977*, edited by S.Hessing, London - Henley - Boston, Routledge and Kegan Paul.

Hubbeling, Hubertud Gésinus [1986], *The third way of knowledge (intuition)* "Studia Spinozana", II, p. 219-231.

Joachim, Harold H. [1901], *A study of the Ethics of Spinoza*, Oxford,

Clarendon Press.

Juvalta, Erminio [1945], *I limiti del razionalismo etico*, Torino, Einaudi.

Kashap, S. Paul [1974], *Studies in Spinoza. Critical and interpretative essays*, edited by S.P.Kashap, Berkeley-Los Angeles - London, University of California Press, (Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1972).

Kelkar, Meena [1983], *Naturalistic Fallacy. Does Spinoza commit this fallacy?*, "Indian philosophical quarterly" (Poona), X, 3, p. 303-307.

Kolakowski, Leszek [1979], *Dwoke Oczu Spinozy*, "Antynome Wolnosci", 1966, p. 219-229; engl. transl. by Oscar Swan, *The two eyes of Spinoza*, in Grene, M. [1979], p. 279-294.

Landucci, Sergio [1986], *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli, Bibliopolis.

Lecaldano, Eugenio [1970], *Le analisi del linguaggio morale. "Buono" e "dovere" nella filosofia inglese dal 1903 al 1965*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.

Leone, Adele [1982], *Bibliografia spinoziana 1972-1979*, "Verifiche", XI, p. 59-97.

Lermond, Lucia [1988], *The form of man. Human essence in Spinoza's "Ethic"*, Leiden, Brill.

Lévêque, Raphaël [1923], *Le probleme de la verite dans la philosophie de Spinoza*, Strasbourg, Imprimerie Alsacienne.

Linde, Antonius Van der [1965], *Benedictus Spinoza. Bibliografie*, Nieuwkoop, De Graaf, ('s Gravenhage, M.Nijhoff, 1871).

Martinetti, Pietro [1987], *Spinoza*, Napoli, Bibliopolis.

Matheron, Alexandre [1969], *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les éditions de minuit.

- Matheron, Alexandre [1971], *Le Christ et la salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne.
- McKeon, Richard** [1928], *The philosophy of Spinoza. The unity of his thought*, New York, Longmans Green.
- McRae, Robert** [1955], *The two moralities of Spinoza*, "University of Toronto Quarterly", XXV, 1, p. 60-69.
- McShea, Robert J.**, [1985], *Spinoza's human nature ethical theory*, in Giancotti, E. [1985], p. 281-290.
- Mellone, Sydney Herbert** [1930], *The dawn of modern thought. Descartes, Spinoza, Leibniz*, London, Oxford University Press.
- Messeri, Marco** [1984], *Il corpo singolo nella teoria fisica della materia di Spinoza ed in quella di Descartes*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia", XIV, 2, p. 771-795.
- Messeri, Marco [1990], *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Milano, Il Saggiatore.
- Mignini, Filippo** [1981], *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- Mignini, Filippo [1983], *Introduzione a Spinoza*, Bari, Laterza.
- Misrahi, Robert** [1970], *Spinoza*, Paris, Seghers, 1964; trad. ital. a cura di M. Cacciò, *Spinoza*, Milano - Firenze, Accademia - Sansoni.
- Misrahi, Robert [1978], *La possibilité théorique et pratique de l'éthique dans le système de Spinoza*, "Revue de synthèse", IIIe série, 89-91, série générale XCIX, p. 189-205, (IIIe centenaire de la mort de Spinoza. Actes du colloque international, Paris, 3-5 Mai 1977).
- Misrahi, Robert [1990], *Spinoza, Ethique*, introduction, traduction, notes et commentaires, index de R. Misrahi, Paris, Presses Universitaires de France.

- Moore, George Edward** [1964], *Principia ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903; trad. ital. di Gianni Vattimo, *Principia ethica*, Milano, Bompiani.
- Mugnier-Pollet, Lucien** [1972], *Esquisse d'une axiologie de Spinoza*, "Les etudes philosophiques", 3, p. 385-397.
- Naulin, Paul** [1969-70], *La connaissance du bien et du mal selon Spinoza*, "Les etudes philosophiques", 3, 1969, p. 359-369; 1, 1970, p. 13-24.
- Nowell-Smith, Patrick Horace** [1974], *Ethics*, Harmondsworth, Penguin Book, 1954; trad. ital. di Elena e Mario Cingoli, *Etica*, Firenze, La Nuova Italia.
- Oko, Adolph S.** [1964], *The Spinoza bibliography*, Boston, G. K. Hall.
- Oppenheim, Felix E.** [1971], *Moral principles in political philosophy*, New York, Random House, 1968; trad. ital. di Maria Carla Galavotti, *Etica e filosofia politica*, Bologna, Il Mulino.
- Parkinson, George Henry Radcliffe** [1954], *Spinoza's theory of knowledge*, Oxford, Clarendon Press.
- Parkinson, G. H. R. [1979], *Language and knowledge in Spinoza*, in Grene, M. [1979], p. 73-100; già "Inquiry", XII, 1969, p. 15-40.
- Preposiet, Jean** [1973], *Bibliographie spinoziste*, Paris, Les Belles Lettres.
- Rensi, Giuseppe** [1947], *Spinoza*, Milano, Bocca (Roma, Formiggini, 1929).
- Rice, Lee C.** [1969-70], *The continuity of "Mens" in Spinoza*, "The new scholasticism", XLIII, p. 75-103.
- Rice, Lee C. [1975], *Spinoza on individuation*, in Freeman, E. - Mandelbaum, M. [1975], p. 195-214; già "The Monist", LV, 1971, p.

640-659.

Rice, Lee C. [1977], *Emotion, Appetitus and Conatus in Spinoza*, "Revue internationale de philosophie", XXXI, p. 101-116.

Rice, Philip Blair [1955], *On the knowledge of good and evil*, New York, Random House.

Robinson, Lewis [1928], *Kommentar zu Spinozas Ethik. Einleitung, Kommentar zum ersten und zweiten Teil der Ethik*, Leipzig, F. Meiner.

Rohatyn, Dennis A. [1976], *Spinoza's emotivism*, in Wilbur, J.B. [1976], p. 29-35.

Rotenstreich, Nathan [1977], *Conatus and Amor Dei: the total and partial norm*, "Revue internationale de philosophie", XXXI, p. 117-134.

Rousset, Bernard [1968], *La perspective finale de l'"Ethique" et le problème de la cohérence du Spinozisme*, Paris, Vrin.

Runes, Dagobert D. [1976], *Spinoza dictionary*, Westport (Conn.), Greenwood, (New York, Philosophical Library, 1951).

Santinelli, Cristina [1983], *Spinoza in Italia. Bibliografia degli scritti italiani su Spinoza dal 1675 al 1982*, Urbino, Università degli Studi di Urbino.

Savan, David [1958], *Spinoza and language*, "The philosophical review", LXVII, p. 212-225; anche in Grene, M. [1979], p. 60-72.

Saw, Ruth Lydia [1951], *The vindication of metaphysics. A study in the philosophy of Spinoza*, London, Macmillan.

Saw, Ruth Lydia [1971], *The task of metaphysics for Spinoza*, "The Monist", LV, 4, p. 660-667; anche in Freeman, E. - Mandelbaum, M. [1975], p. 235-244.

- Scarpelli, Uberto** [1962], *Filosofia analitica, norme e valori*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Scarpelli, Uberto [1971], *La "grande divisione" e la filosofia della politica*, introduzione a: Oppenheim, F.E. [1971], p.vii-xxxiv.
- Scarpelli, Uberto [1982], *L'etica senza verità*, Bologna, Il Mulino.
- Semerari, Giuseppe** [1952], *I problemi dello spinozismo*, Trani, Vecchi.
- Semerari, Giuseppe** [1970], *La teoria spinoziana dell'immaginazione*, in Corsano, A. [1970], p. 747-764.
- Siena, Robertomaria** [1974], *Spinoza precursore del nichilismo*, "Studium", LXX, 1, p. 49-63.
- Siwek, Paul** [1930], *L'âme et le corps d'après Spinoza. La psychophysique spinoziste*, Paris, Alcan.
- Societas spinozana** [1933], *Septimana spinozana. Acta conventus oecumenici in memoriam Benedicti de Spinoza diei natalis trecentesimo Haggae Comitibus habiti, curis Societatis Spinozanae edita*, Haggae Comitibus, M.Nijhoff.
- Stevenson, Charles L.** [1962], *Ethics and language*, Berkeley, Yale University Press, 1944; trad. ital. di Silvio Ceccato, *Etica e linguaggio*, Milano, Longanesi.
- Taylor, Alfred Edward** [1937], *Some incoherences in spinozism*, "Mind", XLVI, p. 137-158, 281-301; anche in Kashap [1974], p. 189-211, 289-309.
- Università cattolica** [1934], *Spinoza nel terzo centenario della sua nascita*. Pubblicazione a cura della Facoltà di filosofia dell'Università cattolica del Sacro Cuore, (Rivista di filosofia neo-scolastica. Supplemento speciale al volume XXV, Agosto 1933), Milano, Vita e Pensiero.

- Warnock, Geoffrey James** [1974], *Contemporary moral philosophy*, London, MacMillan, 1967; trad ital. di Dario Antiseri, *Filosofia morale contemporanea. Logica e semantica del discorso etico*, Roma, Armando.
- Werf, Theo Van der - Siebrand, Heine - Westerveen, Coen** [1984], *A Spinoza bibliography 1971-1983*, Leiden, Brill.
- Wetlesen, Jon** [1968], *A Spinoza bibliography. Particular on the period 1940-1967*, Oslo, The institute of philosophy. University of Oslo.
- Wetlesen, Jon [1974], *Normative reasoning in Spinoza: two interpretations*, in Bend, J. G. Van der [1974], p. 162-171
- Wetlesen, Jon [1978], *Spinoza's philosophy of man. Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium 1977*, edited by J. Wetlesen, Oslo Bergen Tromso, Universitetsforlaget.
- Wetlesen, Jon [1979], *The sage and the way. Spinoza's ethics of freedom*, Assen, Van Gorcum.
- Wilbur, James B.** [1976], *Spinoza's metaphysics. Essays in critical appreciation*, edited by J.B. Wilbur, Assen-Amsterdam, Van Gorcum.
- Wolfson, Harry Austryn** [1965], *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent precesses of his reasoning*, Cleveland-New York, The World Publishing Company, (Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1934).
- Yovel, Yirmiyahu** [1989a], *Spinoza and other heretics. The Marrano of reason*, Princeton, Princeton University Press.
- Yovel, Yirmiyahu [1989b], *Spinoza and other heretics. The adventures of immanence*, Princeton, Princeton University Press.
- Zac, Sylvain** [1959], *La morale de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires

de France.

Zac, Sylvain [1963], *L'idée de la vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France.

Zac, Sylvain [1975], *Le Spinoza de Martial Gueroult. La théorie de l'imagination dans le livre II de l'"Ethique"*, "Revue de synthèse", XCVI, p. 245-282.

Zac, Sylvain [1977], *Vie, conatus, vertu: rapports de ces notions dans la philosophie de Spinoza*, "Archives de philosophie", XL, p. 405-428.

ABBREVIAZIONI PER LE OPERE DI SPINOZA CITATE

CM = **Cogitata metaphysica** (*il numero romano che segue indica la parte, ed il successivo numero arabo indica il capitolo*). Traduzione italiana a cura di Emanuela Scribano, Roma - Bari, Laterza, 1990.

Ep = **Epistolae** (*il numero romano che segue indica la lettera*). Traduzione italiana a cura di Antonio Droetto, Torino, Einaudi, 1951, 1974^r.

Eth = **Ethica ordine geometrico demonstrata** (*il numero romano che segue indica la parte, ed il successivo numero arabo senza altra specificazione indica la proposizione. Inoltre: App.= Appendice; Ass.= Assioma; Cor.= Corollario; Def.= Definizione; Dim.= Dimostrazione; L= Lemma; Post.= Postulato; Pref.= Prefazione; Sc.=Scolio*). Traduzione italiana di Gaetano Durante, Firenze, Sansoni, 1963, 1984².

KV = **Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand** (*il numero romano che segue indica la parte, ed il successivo numero arabo indica il capitolo*). Traduzione italiana di Filippo Mignini, L'Aquila, Japadre, 1986.

TIE = **Tractatus de intellectus emendatione**. Traduzione italiana a cura

di E. De Angelis, Torino, Boringhieri, 1962.

TP = Tractatus politicus (*il numero romano che segue indica il capitolo, ed il successivo numero arabo indica il paragrafo*). Traduzione italiana a cura di Dino Formaggio, Torino, Paravia, 1950, 1964^{2,r}.

TTP = Tractatus theologico-politicus (*il numero romano che segue indica il capitolo. Inoltre: Pref.= Prefazione; N.X.Y= Annotazione numero Y al capitolo X*). Traduzione italiana di Salvatore Rizzo e Franco Fergnani, Torino, Utet, 1972, 1980^f.

* * *

G = Spinoza, Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Carl Gebhardt. 4 v., Heidelberg, Carl Winter, [1925] (*il numero romano che segue indica il volume, i successivi numeri arabi separati da un punto indicano rispettivamente la pagina e le righe*).

[colophon originale, 1991]:

*Finito di stampare il 20 Agosto 1991 a Pisa
su LaserWriter II NT (Apple)*

Elaborazione testo:

Hardware: Macintosh SE (Apple)

Software: Word 4.0 (Microsoft)

Font: Times 12

Dimensioni: 332.652 caratteri (370K)

Dedicato a Chiara Cantelli, senza di cui...

[colophon dell'edizione digitale, 2009]:

*Tesi discussa presso l'Università degli studi di Firenze il 23 Ottobre 1991,
relatore Sergio Landucci, correlatore Marco Messeri, votazione 110 e lode*

*Reimpaginata e convertita in PDF il 20 Gennaio 2009 a Firenze
su iMac 24" (Apple), con Mac OS 10.5.5 e Word 2008 (Microsoft)*

Dimensioni: 748K

Dedicata a Juli, Gilberto e Ernesto, grazie ai quali...