

unoMolti
modi della filosofia

2007 / 1



Società Editrice «Il Ponte Vecchio»

unoMolti
modi della filosofia

© 2007 by Società Editrice «Il Ponte Vecchio»
Marzio e Luca Casalini Editori in Cesena

Via Caprera, 32
tel./fax [0547] 3333 71 - tel. [0547] 609287

e-mail: ilpontevecchio@libero.it
<http://www.ilpontevecchio.com>

TUTTI I DIRITTI RISERVATI

Comitato di Direzione

Annarita Angelini; Riccardo Caporali;
Rossella Lupacchini; Giovanni Matteucci.

Comitato scientifico internazionale

Etienne Balibar (Paris X Nanterre), Hans Blom (Amsterdam),
Cristian S. Calude (Auckland, NZ), Pierre Caye (CNRS, Paris),
David Freedberg (Columbia University), Marie Odile Goulet-Cazé (CNRS, Paris),
Hans Peter Krüger (Potsdam), Jerrold Levinson (Michigan),
Pierre Magnard (Paris Sorbonne), Paolo Mancosu (Berkeley).

Questo volume esce con il contributo dell'Università degli Studi di Bologna.

Indice

7 Presentazione

Saggi

- 11 Cesare Vasoli, *L'esempio della vita speculativa nelle Camaldulenses Disputationes di Cristoforo Landino: Paolo Del Pozzo Toscanelli*
- 27 Filippo Mignini, *"Soggetto" e "individuo" in Spinoza*
- 43 Franco Biasutti, *Tra liberà e natura. Il problema dell'eguaglianza in Hegel*
- 65 Massimo Ferrari, *Dalla sostanza alla funzione. Alle radici del paradigma di Cassirer*
- 95 Giulio Giorello, *Tolleranza e logica (dell'incerto)*
- 109 Philippe Descola, *La fabbrica delle immagini*

Testi

- 129 Franco Bacchelli, *Di Demetrio Raoul Kavàkis e di alcuni suoi scritti (con due lettere inedite di Gemisto Pletone)*
- 173 Demetrio Raoul Kavàkis, *Θεώρημα e Γνώμαι*

Rassegne, note, recensioni

- 191 Silvia Rodeschini, *Hegel in America. Un dibattito su razionalità pratica e sistema*
- 202 Alessia Ruco, *Situazione dell'antropologia filosofica tedesca in Italia*
- 207 Silvia Vannini, *Michael Ignatieff: The Lesser Evil*
- 213 Ivan Pozzoni, *La distinzione uno/molti nell'Erklärung iconica tra ontologia e storicità*
- 216 Giulia Leone, *Morfologia ed estetica in Jean Petitot*
- 223 Massimiliano Dova, *Il privilegio della "bianchezza" dietro lo specchio della color blindness. Note su un'antologia di studi critici sulla razza*
- 227 Giuseppe Moscati, *Nicola Chiaromonte e l'eresia di un'etica del limite. Le ragioni di un socialismo intimo*

“Soggetto” e “individuo” in Spinoza

Filippo Mignini

1. Introduzione

Il modello di soggettività fondato sulla filosofia e sulla tradizione cartesiana subisce immediatamente una crisi radicale nel pensiero di Spinoza.¹ La dottrina cartesiana del soggetto inteso come “io penso” presenta forse qualche residuo nel *Tractatus de intellectus emendatione*, ma salta completamente nella *Korte Verhandeling* e nell'*Ethica*. Diversamente da Cartesio, Spinoza non pone l'io e la sua immediata autopercezione come fondamento del filosofare. Egli non procede neppure dal mondo, inteso come effetto della causa prima, ma dalla immediata presenza nell'intelletto dell'idea della necessità dell'esistenza.²

La filosofia di Spinoza critica sin dal suo nascere la storia del pensiero moderno e si staglia in questo in una singolare solitudine, che Schleiermacher indicava con queste parole: «l'infinito era per lui principio e fine; l'Universo l'unico ed eterno amore; nel mondo eterno si specchiava con santa innocenza e umiltà profonda, con la coscienza di essere egli stesso lo specchio più amabile. Era pieno di religione e pieno di santo Spirito. Perciò egli è ancora là, solo e inaccessibile, maestro nella sua

¹ I testi di Spinoza sono citati dall'edizione critica a cura di C. Gebhardt, C. Winter, Heidelberg (1925), alla quale mi riferirò ove non diversamente segnalato, indicandola con la sigla G seguita dal numero del volume, della pagina e delle righe. Citerò le opere servendomi delle sigle convenzionalmente adottate in campo internazionale, sia per i titoli sia per le singole parti: TIE (*Tractatus de intellectus emendatione*); KV (*Korte Verhandeling/Breve Trattato*: edizione a cura di F. Mignini, Japadre, L'Aquila-Roma 1986); PPC (*Principia philosophiae cartesianae*); CM (*Cogitata metaphysica*); TTP (*Tractatus theologico-politicus*); E (*Ethica*); TP (*Tractatus politicus*); Ep (*Epistolae*). Per l'E e i PPC si utilizzano le sigle seguenti: Def (*Definitio*); Ax (*Axioma*); P (*Propositio*); C (*Corollarium*); S (*Scholium*); AD (*Affectuum Definitio*); A (*Appendix*); Post (*Postulatum*). Le traduzioni italiane sono tratte da Spinoza, *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, traduzioni e note di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2007.

² Rinvio su questo punto al mio commento di KV1, 1, 1-2.

arte ma, al di sopra della maestranza profana, senza discepoli e senza diritto di cittadinanza». ³ In che cosa consiste, principalmente, questa solitudine? nell'aver tentato di pensare il mondo e l'uomo rigettando il fondamentale assunto (presupposto o pregiudizio) della tradizione occidentale, che pone il finito come sostanza.

Nelle pagine che seguono mi propongo di svolgere alcune osservazioni sulle nozioni di soggetto e individuo in Spinoza, per verificare se, al di là della scarsissima presenza del termine "soggetto", non sia possibile riconoscere, specialmente attraverso l'esame della nozione di "individuo" la presenza in Spinoza di quelle categorie che la tradizione storiografica, espressa esemplarmente da Hegel, riconosce come impossibili, una volta negata la realtà del soggetto come sostanza. Scrive Hegel nella terza conclusione del suo capitolo su Spinoza nelle *Lezioni sulla storia della Filosofia*: «Poiché Spinoza intende la negazione soltanto in questa maniera unilaterale, egli in terzo luogo sopprime il principio della soggettività, dell'individualità, della personalità, il momento dell'autocoscienza nell'essenza». ⁴

Cercherò di mostrare che queste proprietà, in Spinoza, sono possibili anche con un soggetto concepito non come sostanza, ma come modo. In particolare, cercherò di mostrare che, diversamente da quel che Hegel ha creduto, in Spinoza esiste una dottrina della soggettività, malgrado l'assenza del termine e la critica della sostanzialità del finito; esiste un principio di individualità; esiste una precisa dottrina dell'autocoscienza; esiste una dimensione della libertà. In altra occasione mostrerò che esiste anche una dimensione della personalità.

2. Soggetto

Il termine "soggetto" (*subjectum* o la forma più rara *subiectum*) presenta una quindicina di occorrenze in tutta l'opera di Spinoza. Tali occorrenze ricorrono con tre accezioni principali:

1. La prima è quella di "sottoposto" o "assoggettato" al potere altrui, ad esempio all'arbitrio di un monarca, come si legge in TTP17. ⁵ Oppure, in riferimento a dei pensieri (*cogitationes*) si dice che non sono soggetti a nessun giudice. ⁶

³ F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799; trad. italiana *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, a cura di S. Spera, Queriniana, Brescia 1989, pp. 75-6.

⁴ G.W.Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol III, Frankfurt 1971; trad. italiana *Lezioni sulla Storia della Filosofia*, vol. III², La Nuova Italia, Firenze 1945, p. 141.

⁵ G3, 207, 35: «...nec propterea quod populus credit, Monarcham nihil, nisi ex Dei decreto ipsi rivelato, imperare, eidem minus, sed contra magis severa subjectus est».

⁶ Ep67bis (G4, 294 e 296).

2. La seconda accezione è quella di argomento, tema di una trattazione o discussione, come nell'Ep11, dove si allude al “soggetto di cui l'autore tratta”, o nell'Ep1, nella quale Oldenburg si riferisce ai soggetti, cioè agli argomenti toccati con Spinoza nell'incontro di Rijnsburg del luglio 1661. Lo stesso significato anche nell'Ep13, G4, 67.

3. La terza accezione è quella di sostrato (*υποκειμενον*). Il blocco più numeroso di occorrenze aventi questo significato si trova nei *Principia Philosophiae Cartesianae* e nei *Cogitata metaphysica*. Al riguardo si deve ricordare che nel primo di questi due scritti Spinoza espone il pensiero di Descartes e non il proprio, impegnandosi a non discordarsi da esso «neppure di un'unghia». ⁷ Nel secondo affronta alcuni temi di metafisica generale e speciale, che a lui sembravano rilevanti, ma discussi e interpretati, anche in questo caso, alla luce del pensiero di Descartes. Si deve dunque porre molta attenzione nel non attribuire a Spinoza quel che invece appartiene a Descartes, come si può facilmente osservare citando alcune di queste occorrenze. In PPC1Def5, la nozione di soggetto inteso come sostrato è impiegata per definire la sostanza, ossia ogni cosa a cui ineriscano, «come in un soggetto», proprietà, qualità, attributi ecc. La stessa accezione in PPC1Def7, dove il corpo è definito la sostanza che è «soggetto immediato» dell'estensione e degli accidenti. Si vede chiaramente come non possa essere attribuita a Spinoza, autore già del *Breve trattato* e della prima parte dell'*Etica*, la definizione di un soggetto inteso come sostanza. In PPC1P16D, il corpo è «soggetto immediato» del moto locale. Così, in CM2, 4, si parla del «soggetto della mutazione», in generale e con riferimento a Dio, per negare che questo possa essere quel soggetto. Si deve tuttavia osservare che in CMI, 5 “soggetto” – come del resto anche “predicato” – è soltanto un modo di pensare o un ente di ragione, «con i quali o ricordiamo o immaginiamo più facilmente le cose stesse». Il soggetto non è dunque nulla al di fuori della “cosa” indicata con tale termine; ma tale cosa, di per sé, indipendentemente dalla nostra rappresentazione, non è né soggetto né predicato, ma soltanto un ente esistente in natura in relazione costitutiva con altri enti. ⁸

Nelle opere che esprimono senza dubbio il pensiero di Spinoza, le occorrenze principali di “soggetto” nel senso di sostrato si trovano nella *Korte Verhandeling* e nell'*Ethica*. Nella prima opera si legge che l'ente necessario è il soggetto (*onderwerp*) dell'idea che noi ne abbiamo e di tutte le altre cose. ⁹ Ciò vuol dire sia che l'ente necessario è causa sufficiente dell'idea che ne abbiamo o, detto altrimenti, che per concepirlo non c'è bisogno di altra idea, sia che esso è il sostrato di tutte le cose,

⁷ PPCPraef (G1, 131, 29).

⁸ Occorrenza in TIE § 62.

⁹ KV1, 1, 8n.

ossia ciò in cui tutte le cose trovano essenza ed esistenza. Secondo quest'ultima accezione la nozione di soggetto si identifica con quella di sostanza; ma si noti che stiamo parlando del soggetto coincidente con l'esistenza necessaria, ossia di Dio o dell'eternità, che, in Spinoza, costituisce la sola sostanza possibile. In accezione analoga si legge che l'attributo costituisce il soggetto dell'essenza infinita che esso esprime, nel senso che tale essenza non abbisogna di altro soggetto all'infuori dell'attributo stesso.¹⁰ Interessante, invece, perché concerne il modo, ossia l'ente finito, il passaggio nel quale si legge che l'esistenza particolare che i modi hanno nell'attributo costituisce il soggetto della loro essenza.¹¹ Ciò vuol dire che l'essenza di un modo non può essere definita astrattamente (ad esempio attraverso il riferimento al genere e alla specie), ma soltanto in relazione all'esistenza particolare di quello stesso modo, la quale ha come suo ulteriore soggetto di inerenza l'attributo. Questo significa, come del resto Spinoza dimostra con tutta chiarezza in KV1, 2, che nessuna esistenza determinata può essere concepita come sostanza, ossia come soggetto sufficiente della propria essenza e definizione, perché ogni esistenza finita rinvia ad un ulteriore soggetto infinito, l'attributo che inerisce alla sostanza e la esprime sotto una essenza determinata. Già nella *Korte Verhandeling* risulta dunque con evidenza che Spinoza considera l'esistenza modale, ossia il modo e non la sostanza, soggetto possibile di una essenza particolare; considera invece la sostanza soltanto come infinita e, in quanto tale, soggetto identico e simultaneo di tutte le cose. Dunque, già nella *Korte Verhandeling* appare all'opera il tentativo di sostituire, nelle cose finite, il soggetto-sostanza con il soggetto-modo.

La conferma di questa operazione si trova nell'*Ethica*. Non soltanto perché in essa viene negata la possibilità che il finito sia sostanza e viene ribadita l'identità della sostanza con l'infinito;¹² ma anche perché, negli unici due luoghi nei quali ricorre il termine soggetto, si dà una precisa indicazione sulla natura di questo. Il primo di tali luoghi è E3P5, che recita: «Le cose in tanto sono di natura contraria, cioè in tanto non possono essere nello stesso soggetto, in quanto l'una può distruggere l'altra». Poiché la definizione o l'essenza di ciascuna cosa è tale da porre, ma non da togliere, la cosa stessa¹³ o, in altri termini, poiché ogni cosa si identifica con la pulsione a perseverare nel proprio essere,¹⁴ è evidente che una cosa non può essere considerata, in generale, come soggetto di due pulsioni contrarie, ossia tali che l'una tolga o distrugga l'altra, perché ne verrebbe distrutto lo stesso soggetto, il

¹⁰ KVA2, 10.

¹¹ KVA2, 11.

¹² E1P8S1-2.

¹³ E3P4D.

¹⁴ E3P6.

quale, invece, non può essere distrutto che da una causa esterna.¹⁵ Ciò vuol dire, dunque, che un modo può essere soggetto di una essenza o pulsione determinata, mentre non può essere simultaneamente soggetto di due essenze o pulsioni contrarie. Che la "cosa" a cui ci si riferisce in E3P5 sia da intendere in tal senso è confermato anche da E5Ax1, dove si legge: «Se nello stesso soggetto si destano due azioni contrarie, dovrà necessariamente prodursi un mutamento o in entrambe o in una sola, fino a cessare di essere contrarie». Questo assioma prevede dunque che in un medesimo soggetto possano sorgere due azioni contrarie; ma prescrive anche che queste non possano permanervi come tali, perché, altrimenti, per E3P5, il soggetto che le ospita ne verrebbe distrutto. Per legge di natura, dunque, laddove in un medesimo soggetto si accenda una contrarietà, si avvia anche un movimento che porta a superare quella contrarietà. Il modo finito, dunque, in tal caso il soggetto umano, non è esente da contrarietà; ma è, piuttosto, il campo nel quale la contrarietà determina un incessante movimento di superamento di sé. Questo è infatti il quadro nel quale si costituisce e si spiega la vita affettiva e cognitiva dell'uomo, ossia il dinamismo della passività e dell'attività umana. Che Spinoza, riferendosi a contrari nel medesimo soggetto, pensi alla disposizione prevalente o costituzione dell'animo, ossia al complesso della vita affettiva, è mostrato anche da un testo parallelo, l'unico, ricorrente nell'Ep23 a Van Blyenbergh, nel quale si legge: «Può essere che Dio abbia impresso chiaramente in voi la sua idea e, per l'amore verso di lui, vi faccia dimenticare il mondo e vi faccia amare il resto degli uomini come voi stesso; è chiaro che una tale costituzione dell'animo contrasta con tutto il resto che si dice male e perciò [quella e questo] non possono darsi in un medesimo soggetto».¹⁶ Questo significa dunque, come si è visto, non che i contrari non si diano in assoluto, ma che non possano darsi come coesistenti e quasi in equilibrio, perché ne deriverebbe la distruzione del soggetto. La contrarietà, invece, come dimostra la vita affettiva, è la causa del suo stesso dinamismo.

Siano sufficienti i riferimenti fin qui dati, suscettibili ovviamente di ulteriori considerazioni, per trarre una prima conclusione riguardo alla nozione di soggetto. Questa, benché venga impiegata con parsimonia in Spinoza, indica sia il soggetto infinito, coincidente con l'unica sostanza, sia il soggetto finito, coincidente con il modo. Dunque anche il modo è detto da Spinoza soggetto. In particolare la nozione di "soggetto" è riferita a quel modo particolare che è l'uomo e che è caratterizzato dalla continua emergenza in esso e dal continuo superamento dei contrari, nel medesimo soggetto. Sia per ora sufficiente osservare che la vita di questo soggetto è la vita di un modo e non di una sostanza. Per saperne di più conviene lasciare

¹⁵ E3P4.

¹⁶ Ep23; G4, 151, 25-30.

ormai la nozione di soggetto ed esaminare quella, ben più presente in Spinoza e portatrice di molteplici ulteriori significati, di individuo.

3. Individuo

Esaminiamo la nozione di "individuo" secondo cinque accezioni principali:

1. Per la prima gli individui sono parti della *natura naturata*, ossia non della sostanza intesa come causa prima, agente per propria natura, ma della medesima sostanza intesa come totalità degli effetti che da quella natura necessariamente derivano. Concepiti in tal senso, gli individui costituiscono le unità indivisibili della natura, siano essi animati o inanimati, uomini o altri enti naturali.¹⁷ Assunto in tal senso, "individuo" viene spesso assimilato a "cosa" (*res*). Il nesso ontologico tra natura e individui è talmente stretto che, nello stesso TTP16, Spinoza afferma che la potenza universale di tutta la natura non è altro che la potenza simultanea di tutti gli individui.¹⁸ Sicché ciascun individuo ha diritto su tutto, in misura della forza che può esercitare, o, detto altrimenti, nella misura in cui è determinato ad esistere e ad operare dalla stessa natura generale o, se si preferisce, dalla sua propria natura. È la natura infatti a determinare tutti gli individui a esistere e a operare in una certa e determinata maniera.¹⁹ Che gli individui costituiscano l'effetto proprio ed esclusivo della natura è espressamente dichiarato da Spinoza in TTP17, dove l'autore precisa che la natura crea individui e non nazioni.²⁰

2. Nella seconda accezione "individuo" è posto in relazione a "specie", ma non secondo la prospettiva tradizionale. Spinoza ha chiarito sin dalla *Korte Verhandeling* che specie e genere sono enti di ragione che non esprimono nulla di reale: reali sono soltanto gli individui.²¹ Tuttavia egli continua a utilizzare la nozione di specie per indicare gli individui che si identificano tra loro secondo un determinato punto di vista. In particolare la nozione di specie serve all'autore per definire la legge, ossia la norma costante di azione secondo la quale uno o più o tutti gli individui di una stessa specie agiscono.²² In E4A9 la nozione di specie serve a indicare il principio dell'unione e dell'accordo tra più individui, che può essere massimo soltanto all'interno della specie.

¹⁷ E4 Praef: *naturae individua*; E2P13S: *nec magis ad homines, quam ad reliqua individua pertinent*; E4A10: *reliqua naturae individua*; TTP16; G3, 189, 30-31.

¹⁸ *Ivi*, 189, 21-23.

¹⁹ *Ivi*, 191, 1-3; cfr. TP2, 8.

²⁰ G3, 217, 19-20.

²¹ KV1, 6, 7-9.

²² TTP4, G3, 57, 23-26.

3. Tratto caratteristico della dottrina spinoziana dell'individuo è l'affermazione secondo cui soltanto l'individuo è reale, al punto da non poter essere confuso con nulla di universale. Infatti l'universale si predica identicamente di uno, molti e infiniti individui²³ e perciò nessuna definizione, in quanto universale, implica un numero determinato di individui.²⁴
4. L'uomo è un individuo della natura esistente accanto ad altri individui, che possono essere non umani o umani. Con i primi l'uomo condivide il principio generale della conservazione di sé o del proprio essere;²⁵ con gli altri condivide la ricerca di una natura umana perfetta, consistente nella conoscenza dell'unione della mente con l'intera natura.²⁶ Infatti, appartenendo alla medesima specie, ossia condividendo la medesima natura, l'individuo umano si accorda meglio con gli altri individui umani.²⁷ D'altra parte, la differenza degli individui umani tra loro consiste in quella della loro essenza e da questa dipende la differenza dei loro affetti.²⁸ Tuttavia, se si considera che la *cupiditas* costituisce l'essenza dell'uomo, poiché essa esprime l'affetto fondamentale e polimorfo di ciascun individuo, si può anche dire che ogni individuo umano differisce dall'altro quanto il suo affetto differisce da quello dell'altro. Tanto più gli individui umani si accordano tra loro quanto più sono determinati da affetti attivi, ossia conformi alla ragione; tanto più si oppongono tra loro quanto più sono dominati da passioni.²⁹
5. L'uomo si dice "individuo" secondo un'accezione spinoziana tutta particolare, in completa solitudine rispetto alla tradizione dominante dell'Occidente. Questa considera l'uomo una sostanza costituita dall'unione di due altre sostanze, corpo e mente; e quando tale tradizione è fatta propria anche dalla dottrina cartesiana, per la quale corpo e mente non hanno nulla in comune in quanto appartenenti a sostanze infinite diverse per loro natura, quali l'estensione e il pensiero, la pensabilità di quella unione diventa davvero problematica. Spinoza, che conosce bene tale problematica cartesiana (si veda la prefazione alla quinta parte dell'*Etica*), fondandosi sulla propria ontologia, presenta una definizione di uomo radicalmente diversa: «la mente e il corpo sono un solo e medesimo individuo che si concepisce ora sotto l'attributo del pensiero ora sotto quello dell'estensione».³⁰ Questa occorrenza,

²³ E2P48S.

²⁴ E1P8S2.

²⁵ TP, 2,7.

²⁶ TIE § 13.

²⁷ E4P31C.

²⁸ E3P57.

²⁹ E4P31-35.

³⁰ E2P21S.

nella quale mente e corpo sono identificati in un solo individuo, è unica, poiché nelle altre due occorrenze dove si svolge la stessa dottrina, "individuo" è sostituito da "cosa" (*res*), secondo una identificazione già osservata qui sopra al primo punto.³¹ Prima di esaminare in dettaglio il significato di questa singolare dottrina, cosa che faremo nel paragrafo 5, conviene descrivere brevemente i caratteri che Spinoza assegna alla natura dell'individuo, in particolare del corpo come individuo.

4. Che cosa vuol dire che l'uomo sia un individuo

1. Il corpo in generale, prescindendo dal corpo umano, o anche un corpo umano in quanto esterno a noi e quindi assimilabile a tutti gli altri corpi che sono nella natura, è un individuo.³² La definizione generale di individuo, riferita al corpo, si trova nella Definizione unica posta nell'*excursus* sulla natura del corpo posto tra E2P13 ed E2P14: «Se alcuni corpi di uguale o diversa grandezza sono premuti dai restanti corpi in modo tale da aderire l'uno all'altro, oppure se si muovono con lo stesso o con diversi gradi di velocità in modo da comunicarsi reciprocamente i propri movimenti secondo un certo rapporto, diremo che quei corpi sono uniti tra loro e che tutti insieme compongono un solo corpo o individuo, che si distingue dagli altri per questa unione di corpi». L'individuo spinoziano è dunque un corpo composto da altri corpi, non un corpo semplice; esso si distingue dagli altri individui per il particolare "temperamento" o equilibrio assunto in esso dai corpi componenti e dal loro movimento.

Riferendosi a questa medesima definizione, Hegel commenta: «Qui ci troviamo al limite del sistema spinoziano, e qui si appalesa il suo difetto. L'individuazione, l'uno, è una semplice composizione: è proprio il contrario dell'*Ichts* o della medesimezza di Böhme, giacché Spinoza ha soltanto universalità, pensiero, non autocoscienza».³³ Vedremo, in seguito, se l'individuo possa accedere, anche nel sistema di Spinoza, all'autocoscienza. Ora ci limitiamo a seguire l'autore, che spiega la differenza dei corpi in relazione all'ampiezza delle superfici con cui i diversi corpi aderiscono tra loro e quindi alla conseguente maggiore o minore facilità con le quali essi possono assumere un'altra figura. Se sono meno atti ad assumere altra figura si dicono duri, se sono più disposti si dicono molli, se possono facilissimamente mutare si dicono fluidi.³⁴ Importanti sono anche i Lemmi 4-7 nei quali si espongo-

³¹ Cfr. E2P7S; E3P2S.

³² E2P25D.

³³ Hegel, *Lezioni sulla Storia della Filosofia*, cit., vol. III, p. 126.

³⁴ E2, *Excursus*, Ax3.

no le condizioni sotto le quali le parti di un individuo possono mutare permanendo esso identico nella sua interezza.

2. Il corpo umano è considerato da Spinoza un individuo che soggiace alle stesse regole degli altri individui corporei, come si spiega nei Postulati 1-6 dell'*excursus*. Si tratta di postulati di grande importanza per lo sviluppo dell'intera dottrina dell'uomo, concernente la conoscenza,³⁵ gli affetti, la schiavitù e la libertà rispetto alle passioni. Limitiamoci a ricordare il primo postulato: «Il corpo umano si compone di moltissimi individui (di diversa natura), ciascuno dei quali è assai composto».

3. Si deve tuttavia osservare che la nozione di individuo non è mai riferita alla mente; né potrebbe essere diversamente, dal momento che la mente è un modo del pensiero che non ha nulla in comune con l'estensione e non può quindi essere costituita da corpi. Se dunque l'individuo coincide con un corpo (per sua natura necessariamente composto), questo a sua volta costituisce una cosa singola (*res singularis*) o, come è già accaduto di osservare, una cosa (*res*), identificandosi di fatto individui, corpi, cose singolari e cose, come si può verificare in E2Def7: «Per cose singole intendo le cose che sono finite e hanno un'esistenza determinata. Ché, se più individui concorrono in una sola azione in modo tale da essere tutti insieme causa di un solo effetto, li considero tutti, sotto questo riguardo, come una sola cosa singola». Ora, benché la nozione di individuo venga riferita esclusivamente al corpo, talvolta, ma molto raramente, essa è utilizzata per indicare quel medesimo soggetto che si può concepire simultaneamente sotto gli attributi del pensiero e dell'estensione, come si è visto qui sopra in E2P21S o anche in E2Ax3: «I modi di pensare come l'amore, la cupidità o qualunque altro sia designato con il nome di affetto dell'animo, non si danno se nello stesso individuo non si dà l'idea della cosa amata, desiderata ecc. Un'idea invece si può dare anche se non si dà nessun altro modo di pensare». Qui è evidente che, non potendosi considerare il corpo come quell'individuo nel quale si dà l'idea, con la nozione di individuo si designa quel medesimo soggetto che può essere considerato simultaneamente come corpo e come mente.

³⁵ Ad esempio i processi della memoria, fondati sul Post. 5. Sul tema rinvio a F. Mignini, *La dottrina della memoria in Spinoza*, in *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, a cura di M.M. Sassi, Edizioni della Normale, Pisa 2007, pp.191-214.

5. *Che cos'è quest'unico e medesimo individuo, ossia questa res singularis che si esprime simultaneamente come corpo e come mente?*

1. Si deve dire anzitutto che questo individuo non è una sostanza, ma un modo dell'unica sostanza, come si legge espressamente in KV2, Praef, 2 e 4 e come si ribadisce in E2P10: «All'essenza dell'uomo non appartiene l'essere della sostanza, ovvero la sostanza non costituisce la forma dell'uomo». Nel corollario della stessa proposizione si ribadisce: «Ne segue che l'essenza dell'uomo è costituita da certe modificazioni degli attributi di Dio. Infatti l'essere della sostanza (per la proposizione precedente) non compete all'essenza dell'uomo. Questa è dunque (1P15) qualcosa che è in Dio e che, senza Dio, non può né essere né essere concepita; ossia (1P25C) è un'affezione o un modo che esprime la natura di Dio in una maniera certa e determinata». A questo riguardo Hegel sottolinea: «In tal modo [ossia identificando la sostanza con Dio] si riesce a negare anche l'indipendenza dell'anima umana, mentre nella religione cristiana ogni individuo appare destinato alla beatitudine. Qui invece l'individuo spirituale è soltanto un *modus*, un *accidens*, non un che di sostanziale». ³⁶ A parte l'errore di ammettere un «individuo spirituale», si tratta di vedere se, spinozianamente, l'uomo inteso come modo possa essere non soltanto un soggetto autocosciente, ma anche capace di beatitudine, benché, ovviamente, non ultraterrena e, in tal senso, non cristiana. Ma rimaniamo ancora alla determinazione della natura di questa unica e medesima *res singularis* in cui consiste l'uomo, concepibile simultaneamente sotto gli attributi del pensiero e dell'estensione.

2. Come ho avuto modo di mostrare altrove, la *res singularis* umana non è altro che una determinazione della potenza unica della sostanza. ³⁷ Che la sostanza o Dio sia nella sua essenza una *potentia absoluta* è espressamente dichiarato da Spinoza in E1P34: *Potentia Dei est ipsa ipsius essentia*. In quanto assoluta, tale potenza è neutra e indeterminata, per potersi esprimere simultaneamente attraverso tutti gli attributi, i quali, a causa della infinità o perfezione del genere o essenza che ciascuno esprime, non hanno nulla in comune. Questa è la ragione per cui la potenza della sostanza, dovendosi esprimere simultaneamente attraverso attributi totalmente differenti l'uno dall'altro, deve essere neutra e indeterminata. Se fosse in qualche modo determinata, sarebbe uno degli attributi e non potrebbe essere l'identica potenza universale che si esprime in tutti.

³⁶ *Op. cit.*, p. 134.

³⁷ *Le Dieu-Substance de Spinoza comme "potentia absoluta"*, in *Potentia Dei - L'onnipotenza nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani, M.A. Granada, Y.Ch. Zarka, Angeli, Milano 2000, pp. 387-409.

Sicché, qualunque modo è una determinazione di tale potenza secondo i diversi attributi. Quella determinazione che nell'attributo estensione è corpo, nell'attributo pensiero è idea; ma in sé è qualcosa che non è né corporeo né ideale, perché conserva la neutralità e indifferenza della potenza della sostanza, di cui è determinazione. Tale determinazione neutra della potenza della sostanza è quell'unico e medesimo individuo che si esprime simultaneamente come corpo e come mente. Se infatti questa *res singularis* fosse in sé corporea, per la differenza reale degli attributi e dei loro modi non potrebbe essere simultaneamente pensante e viceversa. Dunque deve essere una potenza neutra e indifferente sia al pensiero sia all'estensione.

3. In quanto è una potenza determinata, essa si esprime come pulsione (*conatus*) a conservare se stessa, accompagnata, nell'uomo, dalla coscienza di sé. Ora, in generale, si può affermare che la pulsione costituisca l'essenza stessa della cosa: «La pulsione dalla quale ciascuna cosa è spinta a perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa».³⁸ Questo vale anche per l'uomo, la cui pulsione Spinoza designa con il termine *cupiditas*: «La cupidità è la stessa essenza dell'uomo, in quanto è concepita come determinata ad agire da una sua qualunque affezione data».³⁹

4. «La mente, sia in quanto ha idee chiare e distinte sia in quanto ha idee confuse è spinta a perseverare nel suo essere per una certa durata indefinita ed è consapevole di questa sua pulsione».⁴⁰ Nello scolio della stessa proposizione si precisa che questa pulsione, quando è riferita soltanto alla mente, si chiama volontà; quando invece è riferita simultaneamente al corpo e alla mente si chiama appetito. Ma quel che più conta è che l'uomo può essere consapevole del proprio appetito, e tale consapevolezza si chiama cupidità: «La cupidità è l'appetito con la coscienza di sé»,⁴¹ o, in altri termini, è l'appetito cosciente di sé. Non pago di avere attribuito autocoscienza all'appetito, ossia alla pulsione o forza di autoconservazione, Spinoza ne trae l'ulteriore conseguenza subordinando il presunto libero giudizio della mente riguardo al bene o al male alla pulsione che ci spinge verso un oggetto o ci respinge da esso: nel primo caso questo verrà considerato buono, nel secondo cattivo: «Da tutto ciò è reso evidente che noi non siamo spinti verso qualcosa, non lo vogliamo, non l'appetiamo né desideriamo perché giudichiamo che sia buono; ma giudici-

³⁸ E3P7.

³⁹ E3AD1.

⁴⁰ E3P9.

⁴¹ E3P9S.

chiamo buono qualcosa perché siamo spinti verso di esso, lo vogliamo, lo appetiamo e lo desideriamo». ⁴²

6. Come si costituisce l'individuo? E quindi come si costituisce la mente, che è una espressione di tale individuo?

Prima di rispondere a tale domanda, ribadiamo ancora una volta che le *res singulares* sono modi finiti costituenti la natura naturata. La domanda che si è posta concerne dunque la formazione dei modi finiti.

La risposta deve necessariamente prendere in considerazione la natura dei modi infiniti ed eterni, la loro costituzione e la loro azione. ⁴³ Possiamo chiamare modo infinito ed eterno di ciascun attributo l'essenza attiva o operativa di questo. Così, il modo infinito ed eterno dell'attributo pensiero sarà costituito dalla eterna attività dell'intendere, che Spinoza indica con il termine *Intellectus* o, in nederlandese, con il verbo sostantivato *Het verstaan* o con il sostantivo *Verstand*. ⁴⁴ Questa attività dell'intendere si distingue dall'attributo soltanto perché è un'attività, pur inerendo immediatamente alla sua essenza. Perciò viene chiamato da Spinoza modo infinito ed eterno immediato del pensiero. Lo stesso può dirsi dell'estensione, il cui modo infinito ed eterno immediato è costituito dalla relazione infinita ed assoluta di moto e quiete. ⁴⁵ Ora, come in questa relazione assoluta sono contenute tutte le infinite relazioni determinate costituenti i singoli corpi, così nell'attività infinta dell'intendere sono contenute, in quanto poste, tutte le idee, ossia gli oggetti di intellesione. La totalità dei corpi costituisce il modo infinito ed eterno mediato dell'estensione; la totalità delle idee il modo infinito ed eterno mediato del pensiero. Nel modo infinito mediato si costituisce la serie infinita delle *res singulares* finite simultaneamente eterne e durevoli. Ora, tuttavia, se consideriamo il modo infinito mediato, ad esempio del pensiero, possiamo osservare in esso una duplice relazione delle idee: con il modo immediato che le pone e, in tal senso, esse sono eterne perché da sempre poste dall'attività eterna dell'intendere; con le altre idee e, in tal senso, esse sono finite poiché l'una limita l'altra in quanto appartenenti al medesimo genere o alla medesima essenza. ⁴⁶ Dunque il modo finito si costituisce nel modo infinito

⁴² *Ibidem*.

⁴³ KV1, 8-9; E1P22-23; E1P28D.

⁴⁴ KV1, 9, 1 e 3.

⁴⁵ KV1, 9, 2; KV1, 2, 19n e 26.

⁴⁶ E1Def2.

mediato, in relazione non alla sua origine eterna, ma agli altri modi finiti che lo delimitano e determinano.

Ciascuna cosa finita è dunque costituita simultaneamente – in quanto da sempre implicata – nel modo infinito mediato tramite l’azione del modo infinito immediato. Poiché ogni determinazione della potenza della sostanza è anch’essa potenza, ogni ente singolo è una potenza determinante altre potenze e determinata da queste.

Non possiamo considerare conclusa la trattazione del modo finito senza ricordare una dottrina tipica e, anche questa nuova e solitaria, concernente la definizione dell’essenza della cosa singola. Tale dottrina, già annunciata nella prefazione alla seconda parte della *Korte Verhandeling*,⁴⁷ viene confermata in E2Def2: «Dico che compete all’essenza di una cosa ciò che, dato, la cosa è necessariamente posta; tolto, la cosa è necessariamente tolta. Ossia, ciò senza il quale la cosa non può essere né essere concepita e, viceversa, ciò che senza la cosa non può essere né essere concepito». Questa ardua dottrina della definizione nasce, da un lato, dalla considerazione della sola cosa singola come cosa reale; dunque, se reale è Pietro e non l’ente astratto “uomo”, dalla necessità di definire soltanto ciò che è effettivamente reale. Si può notare, in questa esigenza rivendicata, un chiaro duplice movimento antiaristotelico: la negazione dell’ente determinato (Pietro) come sostanza prima e l’affermazione, invece, della sua realtà modale; la negazione della possibilità di definire la sostanza prima per genere e differenza, ossia attraverso universali, e l’affermazione della necessità di definirla per se stessa, attraverso la simultanea implicazione dell’essenza e dell’esistenza della cosa singolare. D’altra parte, questa dottrina della definizione nasce dalla necessità di evitare una conseguenza che Spinoza vuole assolutamente negare; ossia che l’essenza individuale venga definita soltanto mediante l’essenza di Dio, qualora ci si limitasse alla prima parte (tradizionale) della definizione: compete all’essenza di una cosa ciò che, posto, la cosa è posta, tolto, la cosa è tolta. Poiché le cose derivano con necessità dalla natura di Dio, posta tale natura, anche le cose sono poste. E in tal caso Dio ne costituirebbe l’essenza, contro la tesi che l’autore vuole sostenere, come si può inferire chiaramente da E2P10CS: «le cose singole non possono né essere né essere concepite senza Dio, e tuttavia Dio non appartiene alla loro essenza».

La necessità di definire l’essenza individuale non soltanto in relazione a Dio, ma anche in relazione alla serie delle cause finite che determinano l’esistenza del singolo individuo, è ordinata alla possibilità di distinguere nell’azione degli individui passività ed attività e, nella esplicazione della attività intesa come espressione della propria natura, porre le basi della libertà.

⁴⁷ KV2Praef5.

7. Come agiscono gli individui-modi umani

I modi, come si è visto, sono determinazioni della potenza assoluta della sostanza secondo la diversità degli attributi; essi agiscono dunque per partecipazione dell'unica potenza esistente in natura.

I modi, tuttavia, non esistono né in sé né isolatamente da altri modi, ma sempre in una relazione costitutiva con altri sia per iniziare ad esistere sia per perseverare nell'esistenza. La loro azione è dunque necessariamente interazione con altri modi, ossia simultanea espressione di passività e attività. Quanto più si esprime la propria natura, tanto più si è attivi; quanto più si subisce la natura e l'azione delle cause esterne, tanto più si è passivi.⁴⁸ Non è possibile attività pura senza partecipazione di passività (per la legge dell'interazione). È possibile invece una passività pura quando si è completamente vinti dalle cause esterne, come avviene nella morte in generale o nel suicidio.⁴⁹

Ora, se un modo è attivo quando agisce in conformità alla propria natura, che cosa costituisce ed esprime la natura propria dell'uomo e la sua potenza specifica? Non v'è dubbio che tale natura si esprima simultaneamente nella potenza del corpo e della mente. Infatti, Spinoza scrive che quanto più un individuo umano ha un corpo atto a molte cose, tanto più la sua mente è capace di conoscere.⁵⁰ Ma questa simmetria non deve essere confusa con una relazione causale, come se la perfezione del corpo implicasse e producesse la perfezione della mente. Si può dire, infatti, specularmente, che quanto più la mente è atta a conoscere tanto più il corpo è atto a essere affetto e ad elaborare le proprie affezioni. Non dimentichiamo, infatti, che il corpo non agisce sulla mente e la mente non agisce sul corpo, poiché ad agire e a patire è soltanto quell'unica e medesima *res singularis* che costituisce l'individuo umano e che, in sé, non è né corporea né mentale. Dunque, è soltanto in una prospettiva fenomenologica e macroscopica che parliamo di corpo e di mente e che attribuiamo a certe potenze della mente, riguardo all'uomo, la specificità della sua natura. Infatti, se l'uomo si distingue dagli altri animali in virtù della ragione e dell'intelletto, si distingue da essi anche in relazione a una potenza specifica del suo corpo.

Chiarito questo punto, esaminiamo in che cosa consista la potenza della mente, nella quale si fa risiedere la natura propria dell'uomo e quindi la radice della sua attività.

⁴⁸ E3Def2; A4A2.

⁴⁹ KV2 Praef,2r; E4P39S.

⁵⁰ E2P39C; E4P38; E4A27.

8. Che cos'è la mente e come agisce in ordine alla certezza e alla verità

La mente, in generale, è una idea, ossia un modo finito del pensiero, che si costituisce *ab aeterno* nel modo infinito mediato dell'attributo pensiero. E2P5 è al riguardo molto chiara: «L'essere formale delle idee riconosce come causa Dio in quanto è considerato soltanto come cosa pensante e non gli ideati stessi». D'altra parte Dio non causa delle idee immediatamente, ma mediante la serie infinita delle idee finite (finite perché limitatesi l'una l'altra nel medesimo genere) contenute nel modo infinito mediato del pensiero. Questa tesi è chiaramente espressa in E2P9: «L'idea di una cosa singola esistente in atto ha come causa Dio non in quanto è infinito, ma in quanto è affetto da un'altra idea di cosa singola esistente in atto, della quale Dio è ugualmente causa, in quanto è affetto da una terza idea e così all'infinito».

Tuttavia le idee si costituiscono nel modo infinito mediato per l'azione dell'unica potenza della sostanza, la quale, determinandosi nella forma di idea nell'attributo del pensiero, si determina come corpo in quello dell'estensione. Tale determinazione è da assumere come simultanea manifestazione della medesima determinazione neutra della potenza della sostanza in idea e in corpo. Da ciò deriva che Spinoza possa definire la mente umana come idea di un corpo umano esistente in atto,⁵¹ non, beninteso, di un qualsiasi corpo umano, ma di quel corpo umano che nell'estensione è il medesimo che nel pensiero è idea. Da tale identità ontologica e diversità fenomenologica deriva che la mente conosce il corpo e sa di esistere conoscendo le affezioni del corpo.⁵² Da qui la conoscenza che la mente può avere del mondo esterno mediante la percezione immediata del proprio corpo e delle sue modificazioni prodotte dai corpi esterni.

Vi è, tuttavia, un ulteriore decisivo passaggio: nel modo infinito mediato non si dà soltanto l'idea di un corpo esistente in atto, ma anche l'idea di questa idea. La tesi viene esposta in E2P20-21: «In Dio si dà anche un'idea o conoscenza della mente umana che segue in Dio e si riferisce a Dio come l'idea o conoscenza del corpo umano».⁵³ Detto in altri termini, più simili a quelli impiegati anche nel *Tractatus de intellectus emendatione*,⁵⁴ l'idea non è soltanto rappresentazione oggettiva di un corpo, ma è anche, nella sua realtà formale, oggetto di un'altra idea: «Quest'idea della mente è unita alla mente come la stessa mente è unita al corpo».⁵⁵ In ciò consiste il fondamento e la natura dell'autocoscienza. Non è possibile, in generale,

⁵¹ E2P13.

⁵² E2P19.

⁵³ E2P20.

⁵⁴ TIE §§ 33-35.

⁵⁵ E2P21 e S.

avere un'idea senza sapere di averla. Ogni idea posseduta dalla mente non è soltanto conoscenza di un corpo o di un'altra idea, ma è a sua volta oggetto di un'altra idea mediante la quale la mente sa di avere quell'idea.

Sull'autocoscienza è fondata la possibilità di riferire a se stessi le proprie idee, quindi la possibilità dell'io inteso come soggetto, anche senza essere sostanza. Sulla nozione di soggetto, coincidente con l'autocoscienza dell'idea vera, si fonda anche la nozione spinoziana di libertà.

L'autore offre la definizione di "cosa libera" in E1Def7: «Si dice libera quella cosa che esiste per sola necessità della sua natura e che è determinata ad agire solo da se stessa; necessaria, o meglio coatta, la cosa che è determinata da altro a esistere e a operare in una certa e determinata maniera». Ora è evidente che il sistema spinoziano non prevede per il finito alcuna possibilità di esistere per la necessità della propria natura o di agire per esclusiva autodeterminazione. Quindi non si dà alcuna possibilità, nei modi finiti, di una tale libertà. Tuttavia, il sistema insegna che, se non si dà libertà in assoluto, è possibile e necessario cercare e trovare comunque la libertà, intesa come azione determinata prevalentemente, anche se non assolutamente, dalla propria natura. La libertà di cui qui si parla non è dunque una proprietà naturale del soggetto, ma una conquista, sempre relativa, di maggiore autonomia rispetto alla determinazione delle cause esterne. Questo è il fine ultimo dell'*Ethica* e dell'intera filosofia spinoziana: mostrare la via e i mezzi per la conquista di una libertà intesa come processo di liberazione, al di fuori di illusioni ed inganni.

Ora, dopo aver mostrato come sulla nozione di individuo si innesti quella di soggetto, attraverso l'autocoscienza di cui la mente è strutturalmente dotata, rimane da svolgere un'ultima considerazione riguardo al rapporto tra soggetto e verità. Se il soggetto è tale anche quando immagina, e la sua conoscenza si dice "soggettiva" perché non si eleva alla universalità e verità, necessità e leggi, benché non sia erronea in se stessa, esso è veramente tale quando attua ragione e intelletto, mediante i quali intende la verità universale. Una osservazione è tuttavia necessaria: quando l'uomo conosce con verità, egli si attua pienamente come soggetto; ma non nel senso che egli sia il soggetto su cui si fonda la verità, perché è la verità, intesa come realtà e intesa come idea vera, ciò su cui il soggetto viene fondato.