

Storia della filosofia occidentale

3. Dalla rivoluzione scientifica all'illuminismo

a cura di

GIUSEPPE CAMBIANO, LUCA FONNESU
E MASSIMO MORI

Scritti di Antonello La Vergata, Marco Menin,
Gianluca Mori, Roberta Picardi, Francesco Piro,
Paola Rumore, Emanuela Scribano

1. La rivoluzione scientifica e i presupposti della filosofia moderna, di Antonello La Vergata	17
2. La rivoluzione scientifica e i presupposti della filosofia moderna, di Antonello La Vergata	17
3. Newton: i Principia	37
4. Newton: le questioni dell'Optica	41
5. Scienza e religione	43
II. Cartesio, di Gianluca Mori	45
1. La matematica come modello della scienza	45
2. La crisi del 1630	48
3. Una nuova fisica: Il Mondo	50
4. Il Discorso sul metodo	53
5. Una nuova metafisica: le Meditazioni	57
6. Dal dubbio al cogito	59
7. Dal cogito a Dio	62
8. Da Dio al mondo	66
9. Il dibattito cartesiano: le Obiezioni e risposte	74
10. L'uomo di Cartesio	80

I lettori che desiderano informarsi
sui libri e sull'insieme delle attività della
Società editrice il Mulino
possono consultare il sito Internet:

www.mulino.it

Società editrice il Mulino

a cura di
GIUSEPPE CAMBIANO, LUCA FORTIN
E MASSIMO MORIScritti di Antonello La Vergata, Marco Menin,
Gianluca Mori, Roberto Picardi, Francesco Piro,
Paola Rumore, Emanuela Scibano

ISBN 978-88-15-25257-9

Copyright © 2014 by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo – elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore. Per altre informazioni si veda il sito www.mulino.it/edizioni/fotocopie

Indice

IV. p. Hobbes, di Paola Rumore	215
1. La scienza e la conoscenza originaria	215
2. Il linguaggio, la ragione e la conoscenza	220
3. Storia e metafisica	223
4. Storia e antropologia	224
5. Hobbes e il giuridismo	229
6. La scienza e la conoscenza	232
V. Locke, di Paola Rumore	232
Premessa	p. 9
I. La rivoluzione scientifica e i presupposti della filosofia moderna, di Antonello La Vergata	17
1. La rivoluzione astronomica	17
2. Magia, scienza, arte	21
3. Galileo: matematico, ingegnere, filosofo	24
4. Meccanicismo	30
5. Gli esseri viventi	35
6. Newton: i <i>Principia</i>	37
7. Newton: le questioni dell' <i>Ottica</i>	41
8. Scienza e religione	43
II. Cartesio, di Gianluca Mori	45
1. La matematica come modello della scienza	45
2. La crisi del 1630	48
3. Una nuova fisica: <i>Il Mondo</i>	50
4. Il <i>Discorso sul metodo</i>	53
5. Una nuova metafisica: le <i>Meditazioni</i>	57
6. Dal dubbio al <i>cogito</i>	59
7. Dal <i>cogito</i> a Dio	62
8. Da Dio al mondo	68
9. Il dibattito cartesiano: le <i>Obiezioni e risposte</i>	74
10. L'uomo di Cartesio	80
III. L'età cartesiana, di Gianluca Mori	87
1. Il cartesianismo in Olanda	87
2. La <i>Logica di Port-Royal</i>	90
3. Pascal	95
4. Malebranche	100
5. Dai libertini a Bayle	108

IV.	Hobbes, <i>di Paola Rumore</i>	p. 115
1.	I sensi e la conoscenza originaria	115
2.	Il linguaggio, la ragione e la conoscenza scientifica	118
3.	Fisica e metafisica	123
4.	Antropologia ed etica	125
5.	Hobbes e il giusnaturalismo moderno	127
V.	Locke, <i>di Paola Rumore</i>	135
1.	Ragione ed esperienza	135
2.	Il metodo della riflessione di Locke	138
3.	L'origine della conoscenza umana e le idee semplici	140
4.	Le qualità primarie e secondarie	144
5.	Le idee complesse	145
6.	Le parole e il linguaggio	151
7.	La conoscenza e la probabilità	153
8.	La riflessione politica	156
9.	La tolleranza e la religione	159
VI.	Spinoza, <i>di Emanuela Scribano</i>	163
1.	Le prime opere	163
2.	La metafisica	168
3.	La mente e il corpo	171
4.	La conoscenza	173
5.	La psicologia	176
6.	La morale	179
7.	La beatitudine e l'eternità della mente	183
8.	L'interpretazione delle Scritture	184
9.	Il pensiero politico	186
VII.	Leibniz, <i>di Francesco Piro</i>	191
1.	Caratteri, verità e idee	191
2.	Le due classi di verità: necessità e contingenza	196
3.	La filosofia naturale e la dinamica	200
4.	Punti metafisici, sostanze individuali, monadi	203
5.	Gli spiriti e il labirinto della libertà	208
6.	L'ultimo Leibniz: biologia filosofica e sostanze corporee	209
7.	Religione, morale e diritto	211

VIII.	Vico, <i>di Roberta Picardi</i>	p. 215
1.	La formazione intellettuale e la polemica anti-cartesiana	215
2.	Storia ideale eterna e storia delle nazioni	220
3.	Storia e provvidenza	223
4.	Storia sacra e storia profana	224
5.	Il corso delle nazioni	229
6.	La sapienza poetica e la scoperta del vero Omero	232
IX.	Il Settecento britannico, <i>di Paola Rumore</i>	237
1.	L'eredità di Locke e Newton	237
2.	Scienza e Scrittura	238
3.	La morale e il suo fondamento	243
4.	La riflessione sulla natura umana	249
5.	George Berkeley: un illuminista cristiano	251
6.	Una radicalizzazione dell'empirismo: la critica alle idee astratte	253
7.	La critica della distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie	254
8.	Una metafisica immaterialistica	257
X.	L'illuminismo francese, <i>di Marco Menin</i>	263
1.	Caratteri generali dell'illuminismo	263
2.	Il proto-illuminismo francese	266
3.	Montesquieu	268
4.	Voltaire	271
5.	Turgot e Condorcet	275
6.	L'Enciclopedia	277
7.	Condillac	279
8.	I materialisti	282
9.	Diderot	286
10.	I naturalisti	289
11.	La metamorfosi dei Lumi	291
XI.	Rousseau, <i>di Marco Menin</i>	295
1.	Rousseau <i>philosophe</i> ?	295
2.	La critica del progresso e l'origine della disuguaglianza	299
3.	Naturalizza e artificio	303
4.	Patto iniquo e patto equo	306

Spinoza

1. Le prime opere

All'interno della filosofia post-cartesiana, il pensiero di Spinoza diviene subito un punto di riferimento scandaloso. Ancora in vita, Spinoza, cacciato dalla comunità ebraica, dovrà difendersi dalle accuse di ateismo che gli provenivano da teologi e magistrati di fede cristiana. Si può dire che, fino a tutto l'Ottocento, si parlerà di lui soprattutto per la sua tesi metafisica più dirompente, l'identificazione di Dio con la natura. Eppure l'interesse della filosofia di Spinoza va al di là delle tesi metafisiche. Altrettanto stimolanti sono le proposte in materia di teoria della conoscenza, psicologia, morale e politica. Sono temi che, presenti in parte già nei suoi primi lavori, sono oggetto di una progressiva definizione nel corso delle trattazioni successive. L'esposizione cronologica delle opere spinoziane illustra pertanto anche i momenti evolutivi del suo pensiero.

La prima e unica opera che Spinoza pubblica con il proprio nome sono i *Principi della filosofia di Cartesio* (1663), nei quali egli espone secondo il metodo geometrico alcune parti dei *Principi della filosofia* di Cartesio, aggiungendovi in appendice i propri *Pensieri metafisici*. Come esplicitamente richiesto da Spinoza, l'amico Lodewijk Meijer avverte nella Prefazione che l'autore non condivide tutte le tesi di Cartesio e dissente da esse in almeno due punti: il libero arbitrio dell'uomo e l'esistenza di questioni superiori alla comprensione umana. Nei *Pensieri metafisici* Spinoza si misura con alcune nozioni centrali nella riflessione metafisica, criticando le analisi della tradizione scolastica, con particolare riferimento agli estensori dei manuali di filosofia correnti come Adriaan Heereboord e Franco Burgersdijk. Anche la teologia filosofica della scolastica è sottoposta a severa critica e accusata di aver rappresentato Dio come un ente finito.

Prima dell'esposizione dell'opera cartesiana Spinoza aveva lavorato a due testi lasciati incompiuti e rimasti inediti, il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* e il *Breve Trattato*. Il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* si apre con un breve resoconto autobiografico nel quale Spinoza illustra la propria decisione di abbandonare le cose «vane e futili» che fanno parte della vita quotidiana, per dedicarsi alla ricerca di un

bene vero e duraturo. Per mettersi su questa via è in primo luogo necessario purificare l'intelletto e renderlo adeguato al possesso della verità. Spinoza, qui erede di Bacone e di Cartesio, ritiene che un'indagine metodologica sia indispensabile per poter raggiungere il vero. Per conoscere le capacità di cui la mente dispone, egli individua quattro forme possibili di conoscenza. I primi due generi di conoscenza – *per sentito dire* e *per esperienza casuale* – sono il luogo dell'errore. Il terzo genere, la *conoscenza deduttiva razionale*, è considerato «inadeguato», mentre la *conoscenza intuitiva*, quarto genere di conoscenza, è sempre «adeguata». Poiché il metodo prescrive di iniziare la ricerca da un'idea vera, primo compito del filosofo sarà quello di individuarne le caratteristiche, distinguendola dalle idee finte e false. Scopo del metodo è infatti pervenire a una buona definizione della cosa, che ne comprenda la causa e ne deduca tutte le proprietà. Per questo, al vertice della conoscenza vera si pone la conoscenza dell'ente perfettissimo.

Il *Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, fu pubblicato per la prima volta nel 1862. L'opera ci è stata tramandata in due manoscritti, che contengono la traduzione nederlandese di un testo latino perduto. La prima parte del *Breve Trattato* si occupa di metafisica. Spinoza dimostra l'esistenza di Dio con due prove *a priori* e due *a posteriori*, di derivazione cartesiana. Cartesiana è la preferenza accordata alla prova *a priori* e la tesi, esplicitamente rivolta contro Tommaso d'Aquino, secondo la quale Dio è causa di se stesso. La definizione di Dio è già interamente spinoziana: Dio è l'essere infinito, dotato di infiniti attributi. Come pienamente spinoziana è la tesi che ne viene dedotta: Dio è *l'unica sostanza infinita*. Degli infiniti attributi divini la mente umana conosce solo il *pensiero* e l'*estensione*. L'estensione non è una sostanza separata da Dio, ma un suo attributo, al pari degli infiniti altri attributi, tutti espressione di un'unica essenza. Dio è causa di tutto ciò che esiste in natura, ma non è separato dalla natura. Ne è dunque causa immanente e gli effetti seguono necessariamente dall'essenza stessa di Dio. Le prime conseguenze degli attributi divini sono le loro modificazioni infinite, il moto e la quiete nell'attributo dell'estensione e l'intelletto nell'attributo del pensiero. Secondo una terminologia corrente nella scolastica, ma usata anche da Giordano Bruno, Dio è chiamato «Natura naturante» e ciò che segue da Dio «Natura naturata». Spinoza reinterpreta in base a questi concetti le proprietà che il pensiero teologico ha attribuito a Dio: la provvidenza è la tendenza dell'intera natura all'autoconservazione; la predestinazione è la necessità con la quale le cose esistono e operano. Altre nozioni devono essere invece bandite, come quella di male e peccato,

dal momento che le cose di per sé non sono né buone né cattive: bene e male sono solo enti di ragione frutto del confronto con un modello ideale estrinseco alla natura.

La seconda parte del *Breve Trattato* è dedicata alla *mente umana*. L'uomo non è una sostanza, ma una modificazione finita degli unici due attributi divini che ci sia dato conoscere, l'estensione e il pensiero. Poiché pensiero ed estensione infiniti esprimono la stessa essenza, tra di loro vige una rigorosa corrispondenza, la stessa che vige tra il corpo e la mente umani. Ad ogni mutazione che ha luogo nel corpo corrisponde una diversa percezione nella mente. Quanto alla conoscenza umana, Spinoza ripete le modalità di conoscenza già discusse nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, raggruppando nel primo genere i due primi del *Trattato*, cosicché i generi di conoscenza si riducono a tre – come avverrà anche nell'*Etica*. La conoscenza procede o per opinione, o per convinzione o per conoscenza chiara e distinta. Il secondo genere di conoscenza, ovvero la conoscenza razionale che procede per concetti e dimostrazioni, è ora dichiarato esente da errore. Del terzo genere di conoscenza è ribadito il carattere immediato, che mette la mente in contatto con la cosa stessa, senza alcuna mediazione concettuale. Contrariamente a quel che accadeva nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, Spinoza esclude che per accedere alla verità sia necessario un metodo. Per riconoscere un'idea vera è sufficiente averla: la verità è norma di se stessa e del falso. Caratteristica precipua della conoscenza vera è la sua immutabilità.

I diversi generi di conoscenza si riflettono nelle diverse *passioni*. Le passioni che seguono dall'opinione sono volubili e rivolte verso beni passeggeri. L'opinione, poi, ha le sue passioni specifiche, quelle negative dell'odio e della tristezza. La ragione, invece, grazie alla sua capacità di formarsi idee universali, è in grado di forgiare un modello ideale di uomo in base al quale giudicare buone o cattive le azioni, ed è in grado quindi di valutare e orientare le passioni. Nel *Breve Trattato* compare il primo abbozzo della teoria dell'eternità della mente. L'eternità della mente dipende dal suo oggetto. Solo l'unione con un oggetto eterno, ossia con Dio, mediante la conoscenza vera, permette alla mente di essere eterna. Questa unione è possibile solo grazie all'ultimo genere di conoscenza, l'intuizione intellettuale, che non si serve di concetti, ma unisce direttamente la mente con la cosa conosciuta. L'unione con Dio rende gli uomini simili a Dio stesso e veramente liberi. Infatti la mente, grazie alla conoscenza adeguata, può raggiungere una condizione nella quale non debba temere di essere sopraffatta dalle cause esterne. All'unione con Dio Spinoza contrappone l'unione con

il corpo, fonte della conoscenza inadeguata e delle passioni tristi che ne conseguono. Nel *Breve Trattato* è reso esplicito il rifiuto del libero arbitrio, per il fatto che non esiste qualcosa come la facoltà del volere. La volontà è solo un ente di ragione, che non ha alcuna realtà nelle cose: esistenza reale hanno solo le singole volizioni che, come tutto ciò che si dà in natura, sono determinate da altro.

Il *Breve Trattato* segna un'evoluzione significativa rispetto al *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, e si avvicina molto alle tesi che saranno sviluppate nell'*Etica*: Dio inteso come sostanza unica, l'identificazione di Dio con la natura, Dio come causa immanente e necessaria, la teoria della mente come idea del corpo, la negazione del libero arbitrio, l'eternità della mente ottenuta attraverso la conoscenza adeguata del terzo genere sono tutti temi che saranno ripresi e sviluppati nell'*Etica*. D'altra parte, alcune significative variazioni spiegano la decisione di Spinoza di lasciar cadere il *Breve Trattato*. Nell'*Etica* egli nega ogni azione della mente sul corpo, mentre nel *Trattato* alla mente era lasciata la capacità di variare la direzione dei movimenti corporei. Nell'*Etica* il *conatus*, inteso come tendenza all'autoconservazione, è largamente utilizzato per spiegare la psicologia e la morale, campi nei quali esso non aveva invece alcun ruolo nel *Trattato*. La tesi del *Trattato*, secondo cui il desiderio si dirige verso quel che la ragione percepisce come un bene, è ribaltata: si giudica bene quel che si desidera. Infine, nel *Trattato* è del tutto assente la teoria dell'immaginazione che occuperà invece larga parte della seconda Parte dell'*Etica*.

2. L'*Etica*: la metafisica

L'ordine di esposizione secondo il modello della geometria di Euclide, sperimentato nell'appendice del *Breve Trattato* e nell'esposizione dei *Principi della filosofia di Cartesio*, è adottato su larga scala nell'opera maggiore di Spinoza, l'*Ethica ordine geometrico demonstrata*, ultimata nel 1675, ma che Spinoza deciderà di non pubblicare per timore di reazioni ostili. L'*Etica*, nelle sue cinque parti, si occupa dell'intero ambito della filosofia, dalla metafisica alla morale. Solo la politica è trattata fuggendole, anche perché Spinoza l'aveva presa in considerazione in un testo precedente alla redazione finale dell'*Etica*, il *Trattato teologico-politico*. Ogni parte si apre con una serie di definizioni e di assiomi dai quali sono poi ricavate le proposizioni, ossia i teoremi. Alle dimostrazioni condotte sul modello geometrico si affiancano gli scolii (i chiarimenti), e talvolta le prefazioni e le appendici delle singole parti, nelle quali il metodo geometrico è abbandonato in favore di un andamento discorsivo.

La prima parte dell'*Etica* riprende i temi metafisici già impostati nel *Breve Trattato*. Spinoza dimostra l'esistenza di Dio a partire dall'esistenza necessaria della *sostanza*, applicando ad essa la prova *a priori* che Cartesio aveva perfezionato per Dio. La sostanza non ha bisogno di altro per esistere e per essere intesa. Dunque la sostanza ha in se stessa la ragione della propria esistenza e pertanto essa esiste necessariamente. L'essenza di una sostanza è espressa dai suoi *attributi*: per questo due sostanze che avessero lo stesso attributo coinciderebbero, e dunque per ogni attributo si dà una sola sostanza. Questa sostanza non può essere limitata da un'altra poiché per esserlo dovrebbe essere limitata da una sostanza del suo stesso attributo, che non può esistere. Potrebbero però darsi più sostanze ognuna con il proprio attributo. Ma anche questa eventualità è esclusa dalla definizione di Dio: poiché Dio è una sostanza infinita e la sua infinità si esprime attraverso una infinità di attributi, ogni attributo che possa essere concepito individua una sola sostanza, quella infinita, che quindi consta di attributi infiniti. Ne segue che tutto quel che è infinito è espressione dell'unica sostanza infinita e qualunque cosa finita non è che una sua modificazione.

Gli attributi di Dio di cui parla Spinoza sono quelli che Cartesio aveva individuato come attributi delle sostanze create, ovvero il *pensiero* e l'*estensione*. Per quanto riguarda l'estensione, l'assenza in essa di qualunque limite, teorizzata da Cartesio, è la base sulla quale Spinoza ne costruisce la divinizzazione. All'infinità dell'estensione, inoltre, egli aggiunge l'indivisibilità. La scienza moderna, negando l'esistenza del vuoto, ha molto contribuito a fare accettare l'idea che l'estensione sia indivisibile. Se si prova a dividere l'estensione, si constaterà che tra le parti che vengono allontanate vi è ancora estensione: quelli che sono stati divisi sono i corpi e non l'estensione in quanto attributo infinito. L'estensione è dunque infinita e indivisibile, nel senso che non è composta di parti, e per questo può essere attribuita a Dio.

Il rapporto tra Dio e la natura è un rapporto di derivazione necessaria. Per sostenere questa tesi, Spinoza si appoggia sulla sua peculiare concezione della *causalità*. Il rapporto di causa ed effetto è lo stesso che vige tra premessa e conseguenza. Data una definizione, ad esempio quella di triangolo, ne seguono necessariamente tutte le conseguenze in essa implicite. Così dire che Dio potrebbe non produrre il mondo, o produrlo diverso da quello che è, equivale a sostenere che, data la definizione di Dio, non ne seguano tutte e solo le conseguenze in essa

implicite: il che è assurdo. Bersaglio della tesi spinoziana della necessità dell'azione divina è tutta la teologia giudaico-cristiana, e anche Cartesio che, con la sua teoria della libera creazione delle verità eterne, ha massimamente esaltato la libertà del volere divino. Tuttavia Spinoza si dimostra meno severo con Cartesio di quanto non lo sia verso la teologia scolastica: Cartesio, al contrario degli altri teologi, ha almeno escluso che qualcosa si imponga alla mente di Dio o ne guidi l'azione, esaltando di Dio la caratteristica che, secondo Spinoza, fa tutt'uno con la sua essenza: la potenza. Esiste un solo senso nel quale Dio può essere definito libero, anzi l'unico ente libero concepibile: al contrario degli enti finiti, Dio non è determinato da altro ma solo dalla propria natura a esistere e a operare.

La derivazione delle cose da Dio è illustrata attraverso il passaggio dal piano dell'infinità dell'essenza divina espressa dagli attributi a quello della molteplicità degli enti finiti. Dalla estensione infinita segue immediatamente l'insieme delle leggi del movimento, che Spinoza chiama *modo immediato infinito*. Si tratta di un "modo" perché, come gli accidenti di cui parlava la scolastica, dipende dalla sostanza, ma, al contrario degli accidenti della scolastica, le leggi del movimento derivano necessariamente dalla sostanza stessa; si tratta di un modo "infinito" perché le leggi del movimento hanno validità sempre e ovunque. Le leggi del movimento diversificano l'estensione dando luogo all'insieme dei singoli corpi, ovvero all'insieme dell'universo –la *facies totius universi*– che Spinoza chiama *modo mediato infinito*. Stavolta il modo è mediato perché deriva dall'attributo dell'estensione modificato dal movimento. Ogni singolo corpo costituisce invece un *modo finito*. Lo stesso processo di derivazione dei modi finiti dall'attributo infinito si verifica anche nell'attributo del pensiero. Il modo immediato infinito nel pensiero è l'idea di Dio, mentre i modi finiti, nel pensiero, sono le idee dei singoli corpi.

Il movimento non viene imposto alla materia dall'esterno, da Dio, come era in Cartesio, ma è una conseguenza della materia stessa, né poteva essere diversamente dal momento che di Dio viene negata la trascendenza. Le leggi di natura eterne e infinite regolano lo svolgersi delle modificazioni fisiche nel tempo, ma per spiegare gli eventi che coinvolgono i singoli corpi finiti è necessario tener conto anche della catena infinita dei corpi che li precedono. Con la produzione dell'insieme dei modi finiti si entra in una dimensione sconosciuta all'infinito, ossia il tempo, la durata. Le cose finite nascono, muoiono e si modificano. L'estensione, le leggi della natura, in quanto espressione della natura divina, sono invece eterni e indipendenti dal tempo.

Il Dio di Spinoza non ha niente in comune con il Dio della tradizione teologica giudaico-cristiana: non c'è distinzione tra Dio e la natura; Dio agisce necessariamente; il mondo esistente è l'unico possibile; Dio non ha attributi morali e di lui non si può dire che sia buono. Per giustificare la radicalità della sua proposta, che gli varrà l'accusa di ateismo, Spinoza ricostruisce la genesi dell'errore di tutta la tradizione teologica precedente. All'origine della tesi secondo la quale Dio sarebbe trascendente, libero, buono e provvidente vi è un pregiudizio radicato nelle menti degli uomini, secondo cui la natura agisce per un *fine* e questo fine è il *bene* dell'uomo. Di qui ha avuto origine non solo la convinzione che Dio sia libero e provvidente, ma anche la credenza nei valori. In forza del pregiudizio finalistico, infatti, la natura è stata divisa in eventi che raggiungono il loro presunto fine, il bene dell'uomo, e eventi che non lo raggiungono. I primi sono stati giudicati belli e buoni, i secondi brutti e cattivi. In questo modo il pensiero finalistico ha generato l'obiezione che avrebbe dovuto affondarlo, se gli uomini fossero coerenti: se la natura è stata fatta per il bene dell'uomo, perché in essa ci sono eventi che invece ne contrastano il benessere? Insomma, se Dio è buono, da dove ha origine il male? Questa domanda, insolubile per una teologia che pensi Dio buono e onnipotente, è dissolta dall'immagine di un Dio immanente, la cui azione è necessaria e al quale non competono attributi morali: bene e male non esistono in natura e niente nel mondo sarebbe dovuto e potuto essere diverso da quel che necessariamente è. Secondo Spinoza, la liberazione dal pregiudizio finalistico, che sta alla base della sua metafisica, è il frutto maturo della rivoluzione scientifica, che ha svelato l'errore di proiettare sulla natura le proprie percezioni e di pensare che la natura sia nella realtà quale viene percepita. Come la rivoluzione scientifica ha mostrato che caldo e freddo non sono proprietà delle cose ma reazioni del soggetto percipiente, così Spinoza mostra che alle valutazioni degli uomini non corrisponde qualcosa di oggettivo in natura. Ogni ente segue le leggi della propria natura e il giudizio di valore ad esso attribuito è solo una proiezione indebita dei desideri umani.

3. L'Etica: la mente e il corpo

La mente è *idea del corpo*. Ovvero, è l'idea che, in Dio, rappresenta il corpo umano. La teoria della mente e del suo rapporto con il corpo è fondata sui presupposti metafisici che riguardano Dio, i suoi attributi e la derivazione degli enti finiti da Dio. Malgrado il pensiero e l'estensione siano espressioni della stessa

sostanza, Spinoza è d'accordo con Cartesio nel ritenere che essi sono indipendenti l'uno dall'altro. Ma proprio per questo è impensabile quella interazione tra pensiero e estensione, e quindi tra mente e corpo, che Cartesio aveva invece ammesso. Mente e corpo sono strettamente uniti, poiché a ogni modificazione e variazione fisica corrisponde una percezione nella mente. «L'ordine e la connessione delle idee è identica all'ordine e alla connessione delle cose» (Parte II, Prop. VII). Questa corrispondenza si spiega considerando che mente e corpo sono modi finiti di due attributi diversi dell'unica sostanza: per questo si può dire che essi sono una stessa cosa espressa in due modi diversi. Del resto, ogni cosa finita è insieme un modo del pensiero e dell'estensione: a ogni corpo, ai sassi come agli animali, corrisponde una mente. L'identità di mente e corpo sfata il vecchio pregiudizio della superiorità della mente sul corpo. Una mente è invece superiore a un'altra a causa della superiorità del corpo ad essa corrispondente su quello dell'altra. L'uomo ha una mente superiore a quella di un animale o di una pianta, perché il suo corpo è più complesso di quello di un animale o di una pianta e non perché solo l'uomo abbia una mente.

Il *corpo* è il punto di partenza obbligato per comprendere le prestazioni della mente. Per questo, la parte dell'*Etica* dedicata alla teoria della conoscenza contiene un breve trattato di fisica dedicato alla struttura del corpo e alle sue prestazioni. Non solo i corpi non sono sostanze, ma ogni corpo è un aggregato di altri corpi, più semplici, che nel loro insieme formano un individuo. L'individuo, a sua volta, si distingue dai corpi circostanti solo per le proporzioni di movimento che i corpi semplici mantengono al suo interno. Gli stessi corpi semplici possono cambiare anche interamente; l'importante è che quelli che li sostituiscono mantengano tra di loro la stessa proporzione di quiete e movimento. L'identità di un corpo vivente, in questo modo, è un concetto relativo: ogni singola parte di un corpo ha una sua identità nel tempo, se conserva lo stesso rapporto tra le parti, mentre la continuità nella vita non garantisce che sia lo stesso individuo quello che vive nel tempo. Una «cosa singolare» – così Spinoza indica l'individuo – cessa di essere la stessa quando si ha una variazione importante del rapporto tra le sue parti, il che può accadere anche nella crescita, tanto da rendere difficile credere che il bambino e il vecchio siano sempre lo stesso individuo.

Il corpo umano è composto di corpi di diversa consistenza: fluidi, molli, duri. I corpi molli sono facilmente modificabili e conservano le tracce delle modificazioni nel tempo. Così il corpo umano è capace di divenire un deposito di modificazioni

conseguenti alle esperienze nelle quali è incorso. Queste modificazioni costituiscono la memoria materiale del corpo, base necessaria per la reazione cognitiva e attiva all'ambiente esterno. Sulle tracce materiali si basa la teoria spinoziana dell'*immaginazione*, categoria sotto la quale Spinoza, come si vedrà subito, inserisce l'insieme delle idee inadeguate di origine sensibile.

4. L'Etica: *la conoscenza*

Spinoza divide le idee in *adeguate* e *inadeguate*, piuttosto che in distinte e confuse, come aveva fatto a suo tempo Cartesio. Ogni idea adeguata è vera, ma adeguatezza e verità non coincidono. Spinoza accetta la teoria della verità come corrispondenza tra il pensiero e le cose, secondo la quale l'idea è vera quando corrisponde al suo oggetto. L'idea è adeguata, invece, quando permette di dedurre tutte le proprietà dell'oggetto che essa rappresenta, ovvero quando ne definisce l'essenza o la causa. Viceversa, nell'idea inadeguata manca qualcosa, che non consente la conoscenza dell'essenza e dell'insieme delle proprietà di ciò che essa rappresenta. Al contrario di Cartesio, Spinoza ritiene che avere conoscenza adeguata di qualcosa comporti anche la consapevolezza di averla, grazie alla certezza che l'idea adeguata implica. Il che rende impossibile quel dubbio che Cartesio aveva invece pensato di poter estendere anche alle idee chiare e distinte.

La mente umana, al contrario di quella divina, non possiede solo idee adeguate. Infatti, nel suo svolgersi nel tempo, essa si riempie di percezioni di cui ignora le cause, e che inducono necessariamente all'errore. Chi ignora perché il sole appare piccolo e vicino, lo giudicherà necessariamente tale, e quando dovesse apprendere che il sole è diverso da come appare, ci crederà solo per sentito dire, per credenza ingiustificata nelle convinzioni più diffuse. Lo scienziato, viceversa, non solo conosce la vera grandezza del sole ma sa anche perché appare piccolo e vicino, ovvero conosce la causa delle proprie percezioni. Chi si affida alle percezioni sensibili è dunque inevitabilmente immerso nella conoscenza inadeguata e quindi nell'errore. Al contrario di Cartesio, Spinoza pensa infatti che ogni percezione implichi necessariamente un giudizio e che, se la percezione è inadeguata, il giudizio che la concerne è sempre errato, né la mente può astenersi dal credere il falso.

Le ragioni per cui le percezioni di origine sensibile sono sempre errate sono diverse. In primo luogo, esse mancano della conoscenza delle loro cause. In secondo luogo, dipendono dalla natura del soggetto e deformano l'oggetto percepito secondo

le caratteristiche del corpo percipiente. E ancora, le percezioni non sono in grado di assicurare che esiste un oggetto esterno che le ha provocate. Infatti la modificazione del cervello provocata da un oggetto esterno può essere identica a quella provocata dal corso fortuito degli spiriti animali nel sistema nervoso: in entrambi i casi la mente umana giudicherà necessariamente che esiste un oggetto esterno che ha provocato questa sensazione, anche quando esso non esiste. Inoltre, poiché la mente è idea del corpo, essa registra nella forma incerta di associazione di idee e di memoria tutti i collegamenti tra le tracce cerebrali che l'esperienza produce, sulla base delle modificazioni soggettive che il corpo subisce nell'incontro con gli altri corpi. Infine, per la stessa ragione, essa ha solo idee delle modificazioni del corpo, ma non conosce se stessa e il corpo indipendentemente da queste modificazioni.

Il possesso di idee inadeguate è intrinseco alla finitezza della mente umana. Ma essa è in grado di accedere anche alla *conoscenza adeguata*, condividendola con quella divina. La ragione e l'intelletto sono le due facoltà cui è concesso di raggiungere la conoscenza adeguata. Alla *ragione* compete la conoscenza universale, che Spinoza classifica come secondo genere di conoscenza; all'*intelletto* quella intuitiva delle cose singole, terzo genere di conoscenza. Anche l'immaginazione può produrre idee universali, ma queste sono il risultato del confuso assommarsi di percezioni singolari: sono gli universali della scolastica di origine aristotelica, sia quando pretendono di individuare le essenze universali delle cose, come "uomo" o "animale", sia quando pretendono di individuare i generi sommi, come l'ente, l'uno, il vero. Non solo queste idee sono confuse, ma variano anche da individuo a individuo, a seconda delle caratteristiche che più hanno colpito le menti nella loro esperienza sensibile. Gli universali della ragione, invece, sono idee adeguate, concepite nello stesso modo da tutte le menti.

Attraverso la conoscenza di *secondo genere*, e quindi attraverso la *ragione*, la mente umana è in grado di raggiungere una conoscenza universale e adeguata in forza delle proprietà che sono comuni al proprio corpo e ai corpi esterni (*notiones communes*). Queste sono sia le proprietà fisiche, come l'estensione e il movimento, sia gli assiomi logici, validi per ogni ente. Poiché queste proprietà sono comuni e identiche nel corpo percepito e nel corpo percipiente, non possono essere deformate dalla soggettività del corpo percipiente, e quindi sono sempre percepite adeguatamente. Le proprietà comuni non sono conosciute per astrazione dalla molteplicità dei dati percepiti: ogni percezione contiene le informazioni relative a queste proprietà e la

mente è in grado di riconoscerle purché vi presti attenzione. Questo spiega il fatto che Dio stesso sia conosciuto grazie alla conoscenza di secondo genere. Anche Dio, infatti, è una proprietà comune a tutti i corpi, dal momento che tutti i corpi sono in Dio e dipendono da Dio. L'idea di Dio è «nota a tutti», ma solo la mente che vi presta attenzione vi ha accesso, come accadeva per le idee innate in Cartesio.

Spinoza è inoltre convinto che la mente possa raggiungere una conoscenza adeguata di livello superiore alla conoscenza universale della ragione, il terzo genere di conoscenza, la «scienza intuitiva», dovuta all'*intelletto*. Questo genere di conoscenza presuppone la conoscenza adeguata di alcuni attributi di Dio e da essi ricava la conoscenza dell'essenza delle cose singolari. Spinoza ribadisce che essa ha carattere immediato, a differenza della natura discorsiva della conoscenza razionale, e ne fornisce un solo esempio: la conoscenza che la mente umana ha di se stessa. Alla ragione spetta dunque la funzione di permettere l'accesso alla conoscenza di Dio, a partire dalla quale la mente sarà in grado di sviluppare la conoscenza immediata. Sia la conoscenza della ragione sia quella dell'*intelletto* sono quindi conoscenze che si sviluppano nella dimensione dell'eternità. Alla conoscenza intuitiva spetta però il privilegio di permettere alla mente l'accesso allo stato di beatitudine (cfr. § 7), lo stesso di cui gode Dio, e di provare verso Dio l'emozione che si addice alla conoscenza, l'*amore intellettuale*.

Da quanto si è detto si evince che la capacità della mente di riconoscere le idee adeguate nel flusso delle percezioni dipende da un preciso presupposto metafisico. Ogni modo finito ha una sua realtà sia nell'ordine eterno, fuori dal tempo, sia nel tempo. Fuori del tempo e in Dio si trovano le essenze dei corpi e le idee delle essenze dei corpi. Spinoza riproduce qui la classica distinzione tra le essenze delle cose, poste in Dio, e le esistenze, fuori di Dio, sia pur con un'aggiunta importante: le essenze dei corpi sono tutte singolari. Quando i singoli corpi vengono ad esistere nel tempo, alla loro essenza si aggiunge la durata, cosicché l'idea di ogni corpo esistente nel tempo comprende sia l'idea dell'essenza di quel corpo sia l'idea della sua esistenza nel tempo. L'accesso alla conoscenza adeguata è reso possibile proprio dal fatto che le idee delle cose singolari che esistono nel tempo, tra le quali si annovera la mente umana, sono la somma dell'idea dell'essenza eterna di un corpo e dell'idea dell'esistenza di quel corpo nel tempo. Alla mente che è idea del corpo esistente nel tempo corrisponde il sapere immaginativo, mentre alla parte della mente che è idea dell'essenza eterna del corpo corrisponde la conoscenza razionale e intellettuale. Solo

chi utilizza la parte eterna della mente, ossia la ragione e l'intelletto, attraverso un lavoro di riflessione sulle proprietà implicite nelle percezioni, ha accesso alla conoscenza adeguata. Spinoza fa così rivivere la teoria platonica dei due mondi, il mondo delle apparenze fenomeniche e quello eterno che rende la mente umana partecipe delle stesse idee divine. La teoria platonica è però trasferita nell'immanenza: la parte eterna della mente trova in se stessa l'eternità necessaria per accedere alla conoscenza adeguata.

5. L'Etica: *la psicologia*

Malgrado sia molto critico nei confronti di Cartesio, anche a proposito della trattazione delle passioni, Spinoza si trova in accordo con le *Passioni dell'anima* cartesiane quando dichiara di voler studiare le passioni non da moralista ma da scienziato, come il geometra studia le linee e le figure. Le passioni non sono difetti della natura umana, ma ne fanno parte, e come tali possono essere oggetto di conoscenza scientifica.

Le emozioni sono idee di quelle affezioni del corpo che ne aumentano o diminuiscono la potenza. La ricostruzione della mappa delle emozioni parte da un assunto di base: ogni ente tende alla propria autoconservazione e la distruzione di un ente può provenire solo da una causa esterna. Lo sforzo per mantenersi nel proprio stato e per accrescere la propria potenza – il *conatus* – è la stessa essenza di un individuo, ovvero un ente ha una sua identità solo in quanto tende a conservare il proprio stato di fronte ai corpi esterni. La malattia e la morte, ivi compreso il suicidio, sono interpretati da Spinoza come conseguenze del prevalere di forze esterne.

Il desiderio che spinge a mantenersi in vita è dunque la spinta fondamentale verso l'azione, e insieme la prima emozione. Se questa spinta trova soddisfazione e la potenza dell'individuo è aumentata, la mente prova *gioia*; in caso contrario, *tristezza*. Tutti gli affetti derivano dalla coppia di base della gioia e della tristezza e lo sforzo di autoconservazione spiega, alla fine, l'intero arco passionale. Poiché la mente tende ad autoconservarsi, gli uomini privilegiano il pensiero di ciò che è loro favorevole e tendono a sovrastimare, oltre se stessi, gli individui che aumentano la loro potenza, provando verso di essi *amore*. Per la stessa ragione, gli uomini tendono a pensare ogni male dei propri nemici, facendoli oggetti del loro *odio*.

Siccome le emozioni sono percezioni, esse seguono la logica delle percezioni stesse. In primo luogo, esse si associano tra di loro, dando origine al fenomeno della *simpatia* e dell'*antipatia*. Accade infatti di provare un sentimento positivo o negativo per persone o cose di per sé prive di effetti su di noi, solo perché sono associate a persone o cose che hanno invece aumentato o diminuito la nostra potenza in passato, come quando proviamo simpatia verso tutte le persone bionde perché in passato siamo stati legati da affetto per una persona bionda. Particolare attenzione è dedicata da Spinoza al fenomeno degli affetti riflessi, ossia alle emozioni suscitate dalle emozioni di persone verso le quali già proviamo sentimenti di amore o di odio. La diminuzione di potenza di colui che amiamo diminuisce anche la nostra potenza e per questo odiamo colui che rattrista un nostro amico, mentre amiamo colui che rattrista un nostro nemico.

Di grande originalità è l'analisi delle emozioni altruistiche, la *commiserazione*, la *pietà*, la *benevolenza*. Spinoza per primo lavora su un fenomeno che, negli stessi anni nei quali viene ultimata l'*Etica*, è al centro dell'attenzione di Malebranche e poi lo sarà di Hume, quello dell'*empatia*. Anche questo fenomeno è spiegato da Spinoza all'interno della teoria secondo la quale le emozioni corrispondono a modificazioni del corpo: quando il corpo è modificato dal contatto con un corpo simile, viene modificato anche dalle affezioni di quel corpo, e la mente, in virtù della somiglianza tra i due corpi, percepisce le modificazioni del corpo percepito come se fossero le proprie. La gioia altrui ci rallegra e il dolore altrui ci provoca tristezza, provocando compassione e spinta a soccorrere i nostri simili che soffrono. Questa spinta è motivata dal desiderio egoistico di alleviare la tristezza che le sofferenze dei nostri simili ci provocano. La peculiarità di questi sentimenti è che il dolore che la vista dei nostri simili ci provoca non produce odio nei loro confronti, ma anzi il desiderio di venire in loro soccorso.

L'imitazione degli affetti è un fenomeno centrale nella dinamica sociale. Poiché l'approvazione altrui rafforza l'autostima, il consenso altrui aumenta il piacere che l'uomo ricava dal contemplare se stesso e i propri meriti. Per questo l'uomo è capace di abnegazione e di sacrificio pur di ottenere l'approvazione degli altri. Il conformismo e il desiderio che gli altri la pensino come noi si spiega con l'aumento di piacere che il gradimento degli altri per le nostre azioni o opinioni ci procura. L'imitazione degli affetti può tuttavia avere anche effetti negativi, come quando il desiderio di un nostro simile per un bene che può essere goduto solo

individualmente eccita il nostro desiderio per quello stesso oggetto, provocando invidia e aggressività.

La tristezza e i suoi derivati discendono sempre e solo da idee inadeguate poiché indicano una diminuzione di potenza. Anche dalla conoscenza adeguata discendono conseguenze emotive, ma esse sono solo i derivati di affetti positivi, del desiderio e della gioia. Tuttavia non ogni gioia esprime il possesso di una conoscenza adeguata. Ci sono infatti desideri e gioie che conseguono da conoscenze parziali e inadeguate. Gli affetti attivi che derivano dalle idee adeguate portano a desiderare quel che giova all'insieme del corpo. Ma ogni parte del corpo ha una propria spinta all'autoconservazione che, se soddisfatta, può portare al decremento di potenza del corpo nella sua interezza. La gioia che consegue al soddisfacimento del desiderio di una parte del corpo a scapito delle altre è espressione di idee inadeguate. L'uomo che sperimenta solo gli affetti attivi che derivano da idee adeguate è mosso solo dal desiderio ragionevole, che Spinoza chiama coraggio, e dal desiderio di aiutare gli altri sotto la guida della ragione, ossia dalla generosità, una emozione cui una lunga tradizione che risale ad Aristotele ha affidato il compito di esprimere le emozioni dell'uomo virtuoso.

6. *L'Etica: la morale*

Spinoza presenta i valori morali come frutto del pregiudizio finalistico. L'uomo giudica le cose buone o cattive perché le misura sul metro di un modello ideale delle cose a cui l'immaginazione ritiene di poter paragonare gli enti per giudicarli perfetti o imperfetti. Il modello immaginativo è un universale confuso, costruito confrontando gli enti tra loro e ricavandone modelli universali che non hanno alcun fondamento nella realtà e variano da individuo a individuo. Tuttavia, anche la ragione può elaborare un modello da usare come termine di confronto: al contrario di quello immaginativo, esso è fondato su una caratteristica realmente posseduta dalle cose, il loro grado di realtà, ed è quindi un'idea adeguata, un universale della ragione. In base a questo modello si potrà valutare il grado di realtà degli individui, in base al quale saranno giudicati. Ciò che incrementa il grado di realtà posseduto da un individuo è il vero bene. Si tratta comunque di un giudizio estrinseco, anche se universale, perché la natura, non proponendosi nulla, non può mai essere in sé né buona né cattiva.

La tesi secondo cui il vero bene è dato da un modello universale prodotto dalla ragione era già presente nelle opere precedenti. Spinoza la riprende nella Prefazione

alla quarta Parte dell'*Etica*, aggiungendovi però una teoria nuova, nella quale assume un ruolo fondamentale il *desiderio*. Se la determinazione di ciò che è veramente buono fosse demandata alla sola ragione, la conoscenza del bene e del male non avrebbe alcun potere sulle passioni che, per loro natura, sono indifferenti al vero e al falso: una passione può essere vinta solo da un'altra passione. L'efficacia della morale nel determinare il comportamento umano dipende dal fatto che essa agisce all'interno del mondo delle emozioni. Infatti quel che incrementa la potenza e la perfezione è percepito come un bene solo se è oggetto del desiderio, ed è oggetto del desiderio solo se si immagina che possa procurare gioia. Ancora nel *Breve Trattato* Spinoza aveva ritenuto, con Aristotele, che il giudizio di valore precedesse il desiderio: si desidera quel che si giudica buono. Nell'*Etica*, invece, probabilmente influenzato da Hobbes, egli inverte il rapporto tra giudizio di valore e desiderio: si giudica buono quel che si desidera. Non solo quindi il giudizio di valore segue al desiderio, ma senza desideri non ci sarebbero valori morali. La conoscenza del vero bene può contrastare i valori basati sulla conoscenza immaginativa perché i desideri che seguono alla conoscenza di ciò che è veramente utile possono opporsi ai desideri causati da ciò che è utile solo nel presente o solo per una parte del corpo a scapito delle altre.

Il «vero utile» è l'unico candidato a rivestire i panni del vero bene, perché esso si fonda su quella che in natura è la prima caratteristica di una cosa singola, ovvero la sua tendenza a mantenersi in vita, il suo *conatus*. La morale poggia sulla stessa base egoistica che era stata usata per costruire la psicologia, cioè sul fatto che ogni ente tende a conservare se stesso e ad aumentare il proprio potere. Spinoza non manca di esprimere tutto il suo disprezzo per i sistemi etici che propongono il sacrificio come valore morale. Niente meno del motto del Fedone platonico, secondo cui la filosofia è meditazione della morte, è adeguato a esprimere l'essenza della morale: al contrario, l'uomo virtuoso «a nulla pensa meno che alla morte, e la sua sapienza è meditazione non della morte, ma della vita» (Parte IV, prop. LXVII).

L'altro concetto eticamente rilevante, oltre al bene, quello di *virtù*, condivide lo stesso fondamento. Lo sforzo di autoconservazione di ogni individuo è la condizione necessaria della virtù. Il suicida è il vizioso per eccellenza, colui che cede interamente al predominio delle cause esterne. Ma lo sforzo di autoconservazione non è la condizione sufficiente della virtù. Anche l'uomo guidato dall'immaginazione si sforza di conservare se stesso, ma questo sforzo riflette l'azione delle cause esterne. La virtù è equiparata alla potenza, che a sua volta coincide con l'attività: ma un ente è attivo

solo quando le proprie azioni possono essere spiegate attraverso la propria natura e non attraverso quella di altri enti. Ora, la caratteristica di essere causa sufficiente a giustificare i propri effetti è ciò che contraddistingue le idee adeguate rispetto alle inadeguate. La virtù dell'uomo, consistendo nel fatto che egli agisce e non patisce, implica che i suoi desideri conseguano al possesso di idee adeguate. Il desiderio di autoconservazione dell'uomo virtuoso consegue quindi dalla ragione, che trova la sua massima soddisfazione nella conoscenza di Dio e nell'accesso alla conoscenza intuitiva.

Poiché lo sforzo di autoconservazione è la caratteristica primaria di ogni individuo e si identifica con la sua stessa essenza, le azioni virtuose non sono compiute in vista di qualcosa, né tantomeno hanno di mira vantaggi o premi. La virtù è premio a se stessa. Ma la mente umana non è costituita solo dalla ragione. Comportamenti che sarebbero naturali per un uomo che fosse puramente razionale devono diventare comandi per gli uomini reali, la cui mente, oltre alla ragione e alle idee adeguate, è composta dall'immaginazione e dalle idee inadeguate. Il comando con cui la ragione propone i suoi valori alla mente esprime il conflitto – di esito sempre incerto – tra il desiderio della ragione e quello dell'immaginazione, un conflitto.

Avendo individuato le caratteristiche del vero bene, le emozioni, studiate da scienziato, possono essere considerate da un punto di vista etico, per la loro capacità di agevolare o di ostacolare il percorso verso il vero utile. Gli affetti buoni sono quelli che derivano dalla gioia, in quanto la gioia è l'affetto che corrisponde all'incremento di potenza. Tra le emozioni che non possono mai essere buone vi sono la speranza e la paura, entrambe forme di tristezza dovute all'ignoranza. Anche alcune passioni elevate a rango di virtù dall'etica cristiana, come la speranza e l'umiltà, intrinsecamente legate alla tristezza, non sono virtuose. Tuttavia, queste emozioni eticamente negative hanno una loro sicura utilità nel mondo umano regolato dalle idee inadeguate dell'immaginazione. In assenza delle idee adeguate, il sentimento che più di altri può frenare l'aggressività umana è la paura, ed è meglio averla che fare con uomini umili piuttosto che con uomini arroganti. Hobbes, la cui analisi è incentrata solo sull'uomo dell'immaginazione, ha dunque visto giusto, quando ha confidato nella capacità civilizzatrice della paura.

Una caratteristica di fondo dell'etica spinoziana è di prescindere interamente dalla presenza del *libero arbitrio*. Di conseguenza, sono banditi tutti i termini etici che

implicano la presenza della libertà umana, come lode e merito, rimprovero e colpa. Merito e colpa sono le nozioni che caratterizzano la morale immaginativa, quella che per ignoranza ritiene la volontà libera. La morale della ragione invece si fonda sui valori, il sommo bene e la virtù, la cui operatività è garantita proprio dal determinismo. Lo sforzo di autoconservazione dell'uomo guidato dalla ragione, infatti, lo spinge necessariamente verso il sommo bene e l'amore di Dio. Per l'uomo i cui desideri dipendono dalla conoscenza adeguata l'azione virtuosa è un comportamento naturale e non è frutto di scelta: quindi l'agire virtuoso è per lui un valore ma non un merito.

L'uomo che intenda privilegiare il comportamento guidato dalla ragione dovrà usare strategie per dominare le passioni che derivano dalla conoscenza inadeguata. Il controllo delle passioni può essere ottenuto con vari mezzi. In primo luogo, sviluppando la conoscenza dei meccanismi passionali stessi. In secondo luogo, mettendo a buon frutto la caratteristica della ragione, ovvero la sua generalità e universalità. Un precetto della ragione è universale, quindi sempre ugualmente, anche se debolmente, influente sui comportamenti. Quando un affetto che deriva da idee adeguate si trova a combattere con un affetto che deriva dall'idea inadeguata di un oggetto presente, spesso non ha forza sufficiente per combatterlo e vincerlo, ma quando un affetto che deriva dalla ragione si trova a combattere con un affetto causato dall'idea inadeguata di un oggetto non presente può sperare di ottenere vittoria. In situazione di calma emotiva, quando gli oggetti del desiderio non sono presenti, è molto più facile riflettere su quali siano i comportamenti più utili a lungo termine e armarsi così contro gli assalti delle passioni. La tecnica della meditazione, del far proprie regole generali di vita quando si è lontani dalla tempesta emotiva, è un ottimo antidoto alla violenza delle passioni stesse.

Infine la conoscenza è sempre l'arma migliore contro la violenza delle passioni. Non perché la ragione possa avere un potere diretto sulle passioni, ma perché conoscere le vere cause di eventi negativi o positivi determina un indebolimento delle passioni. In generale, la conoscenza adeguata produce sempre un sentimento di gioia, che può essere opposto ad altre emozioni. In più, poiché la conoscenza adeguata causa gioia, essa produce anche un sentimento di amore verso la causa di ogni conoscenza adeguata ossia verso Dio. Si tratta di un sentimento totalmente disinteressato, dal momento che Dio non prova né gioia né tristezza, e quindi chi lo ama non può aspettarsi di essere riamato. Come pensavano gli stoici, la conoscenza è

la grande arma di difesa contro il potere delle passioni; tuttavia, al contrario di quel che pensavano gli stoici, la conoscenza non opera spegnendo le passioni ma sostituendo le emozioni passive – tristezza e odio – con le passioni attive – gioia e amore.

7. L'Etica: la beatitudine e l'eternità della mente

L'uomo virtuoso è propriamente libero, nel senso che è padrone e causa delle proprie azioni, tutte derivanti dalla sua natura e non dalle sollecitazioni del mondo esterno. La libertà dell'uomo, comunque, non può che restare un ideale della ragione, un *focus imaginarius* che guida le azioni dell'uomo che privilegia la ragione sull'immaginazione. Se questo ideale fosse raggiunto, l'uomo si renderebbe uguale a Dio, il che è impossibile, stante la sua natura finita. Tuttavia, ogni volta che la mente raggiunge una idea adeguata, essa si trova a partecipare della dimensione eterna nella quale si trova Dio. Ora, le idee adeguate del vero utile sono difficili se non impossibili da raggiungere. Stabilire sempre quale sia il vero utile, infatti, implicherebbe conoscere la durata delle cose che si svolgono nel tempo, il che è impossibile. Per questo la morale è sempre immersa nell'inadeguatezza. La conoscenza adeguata è invece possibile nelle materie speculative, nella matematica e nella fisica, infine nella conoscenza di Dio. E' qui che la mente umana può raggiungere la dimensione eterna nella quale si trovano le idee adeguate della mente divina. Nella misura in cui raggiunge questa dimensione, essa esce dal tempo per accedere all'eternità. La virtù suprema è dunque quella che porta la mente umana fuori dal mondo della morale per raggiungere la dimensione della pura contemplazione del vero e dell'unione con Dio. In questa condizione, raggiungibile solo in parte e nei limiti imposti dalla finitezza, la mente umana si colloca nello stato emotivo che Spinoza chiama *beatitudine*.

Al contrario della gioia, la beatitudine non indica un passaggio da una condizione di minor perfezione a una di maggior perfezione, ma lo stabile possesso di una condizione di benessere. La beatitudine di cui parla Spinoza è modellata su teorie classiche, come la contemplazione dell'idea del bene in Platone, della quale era stata erede la teoria cristiana della condizione dei beati, nel loro contatto diretto con Dio. Spinoza si appropria di questi strumenti per trasferirli nella vita degli uomini. E' il caso di un'altra nozione presente fin dal *Breve Trattato*, quella di *eternità della mente*. L'eternità della mente è un'esperienza che l'uomo prova nella sua vita ogni volta che

accede a una conoscenza adeguata. Potremmo dire che la vita nel tempo è costellata di aperture sull'eternità. Per questo Spinoza può dire che quanto maggiore è la conoscenza adeguata posseduta da una mente tanto maggiore è la parte eterna della mente. La dimensione eterna della mente, come la beatitudine, è un'esperienza dell'uomo che usa la ragione e l'intelletto, e non è demandata ad un aldilà. Ne segue che la mente che ha conoscenze adeguate non teme la morte, poiché, vivendo al di là del tempo, non ne è toccata.

8. *L'interpretazione delle Scritture*

Spinoza interrompe la stesura dell'*Etica* per dedicarsi alla scrittura del *Trattato teologico-politico*, con lo scopo di convincere i governanti dell'opportunità di permettere ai sudditi il libero esercizio della libertà di pensiero. La questione della libertà di pensiero implica sia un aspetto teologico – la legittimità delle Chiese di esercitare un potere sulle coscienze – sia un aspetto politico – l'appoggio prestato dal potere politico alla persecuzione ecclesiastica. Per contrastare la pretesa delle Chiese di interdire la libera espressione del pensiero, Spinoza muove una critica all'assunto teorico di cui le Chiese si avvalgono per condannarla, ossia il presupposto che la Scrittura, in quanto parola di Dio, contenga la verità, e che le Chiese abbiano un ruolo privilegiato nell'interpretazione delle Scritture. Forte delle proposte ermeneutiche delle Chiese riformate e delle loro frange più radicali, Spinoza propone di interrogare direttamente il testo Sacro per conoscerne scopo e intenzioni, interpretando la Scrittura attraverso la Scrittura stessa. Il risultato è sconcertante: la Scrittura afferma esplicitamente di proporsi non la sapienza, ma l'obbedienza al comando divino. Di conseguenza, tutti i luoghi che concernono temi speculativi o scientifici possono essere falsi senza compromettere l'autorità della Scrittura. Del resto, solo in quel che è il suo scopo esplicito, ossia l'obbedienza a un comando morale, la Scrittura è univoca. In tutti gli altri casi il suo senso è spesso oscuro, i testi sono corrotti e spesso in conflitto tra di loro; e, quando il senso è univoco, esso spesso riflette i pregiudizi dei profeti. Ne segue che il testo scritturale lascia gli uomini liberi nelle loro credenze speculative, anche in quelle che concernono Dio e i suoi attributi.

In questo modo, Spinoza si opponeva anche alle tesi eterodosse che rimandavano alla ragione naturale il compito di stabilire il significato della Scrittura, pretendendo di interpretarla alla luce della verità filosofica. Egli attribuisce questa

proposta ermeneutica a Maimonide, ma essa era condivisa anche dall'amico Lodewijk Meijer, autore della *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres* (1666), un testo che, come si evince dal titolo, sosteneva che la filosofia dovesse essere l'interprete privilegiato della Scrittura. Ortodossi e eterodossi sono dunque d'accordo su un punto: la divinità della Scrittura impone che il senso di essa coincida con la verità. Attribuendo alla Scrittura il solo scopo pratico dell'obbedienza alla legge morale, Spinoza è invece in grado di affermare che la divinità del testo sacro è compatibile con la falsità del suo contenuto nei temi che esulano dal messaggio morale. In questo modo, egli poteva sperare di sostenere la compatibilità della propria filosofia con la Scrittura. Sostenere che Dio non è libero, misericordioso, legislatore non è in conflitto con la Scrittura, dal momento che filosofia e rivelazione non hanno niente in comune.

Non senza tensione col suo stesso programma ermeneutico, Spinoza sostiene che la Scrittura stessa legittima la ragione a indagare e risolvere questioni di carattere speculativo. Per ottenere questo risultato, egli propone di interpretare alla luce della filosofia naturale le testimonianze della Scrittura che inficerebbero i risultati della ragione. Un caso particolarmente delicato è quello dei miracoli. Se fosse vero che si sono verificati eventi che contrastano con le leggi della natura, come affermano i Profeti, la scienza e con essa la ragione umana risulterebbero delegittimati dalla testimonianza scritturale. Di qui la proposta di Spinoza di interpretare questi luoghi in modo da renderli compatibili con le leggi di natura e, qualora ciò risultasse impossibile, di espungerli come corrotti.

Il secondo nodo da sciogliere per contrastare la persecuzione della ricerca filosofica concerne il rapporto delle Chiese col potere politico. Per eliminare ogni pretesa delle Chiese in materia di ortodossia, Spinoza auspica la subordinazione del potere ecclesiastico al potere politico nella gestione esterna della religione. Ma lo Stato stesso potrebbe sostituirsi alla Chiesa nel perseguimento di una politica di intolleranza. Proprio per escludere questa possibilità, Spinoza è indotto ad affrontare il problema dei fondamenti e dei limiti del potere politico.

9. *Il pensiero politico*

Un primo accenno alla teoria politica è contenuto nella stessa *Etica* ed è immediata conseguenza della dottrina morale. Tutto quel che produce una vera utilità – si è visto – è buono. Come sono buone le cose che giovano alla salute del corpo, così è massimamente buona l'unione dell'uomo con i propri simili. L'uomo – dice

Spinoza, ripetendo Erasmo – «è un dio per l'uomo» (Parte IV, Prop. XXV, Scolio). Ciò che dà maggior potere all'uomo unito ad altri uomini è la possibilità di sommare la propria potenza a quella di individui a lui simili. Quanto più gli uomini si assomigliano tra di loro, tanto più la loro unione incrementa la potenza di ogni singolo individuo. Ma l'inadeguatezza delle idee divide gli uomini. La conoscenza erronea rende diverso ogni uomo dagli altri, aumentando la possibilità di conflitto. L'unione che massimamente incrementerebbe il potere degli uomini sarebbe perciò la società tra uomini in possesso di sole idee adeguate. In questa società non ci sarebbe violenza e conflittualità, ma spontaneo convergere su obiettivi comuni. E' un ideale che non può realizzarsi, dal momento che l'uomo è un ente finito e necessariamente la sua mente ospita idee inadeguate. Tuttavia è bene che gli uomini lavorino per questo obiettivo.

In quanto gli uomini hanno sempre anche idee inadeguate, lo Stato è indispensabile per assicurare la concordia con lo strumento coercitivo delle leggi; tuttavia uno Stato illuminato incoraggerà la libertà di pensiero, affinché per questa via la concordia sia sempre meno frutto della paura e sempre più conseguenza del comportamento spontaneo dei sudditi. Infatti la ricerca del proprio utile sotto la guida di idee adeguate porta l'uomo a compiere azioni utili alla natura umana e non al singolo individuo. Inoltre, chi è guidato da idee adeguate desidera beni che non sono competitivi. Il sommo bene, ossia la conoscenza di Dio è comune a tutti e tutti ne possono godere senza niente togliere agli altri, a diversità di quanto accade per i beni materiali.

La filosofia politica di Spinoza è tuttavia sviluppata compiutamente solo nelle due opere ad essa specificamente dedicate: il *Trattato teologico-politico* e l'incompiuto *Trattato politico*. Anche in questo caso, i fondamenti della riflessione spinoziana poggiano sulla sua metafisica. L'uomo è parte della natura e niente di quel che avviene in natura può dirsi difettoso, vizioso o malvagio. Ne segue che niente di quel che accade in natura è illegittimo. I concetti fondamentali del linguaggio etico-giuridico devono perciò essere tradotti in termini fattuali. "Avere diritto a qualcosa" deve essere inteso nel senso di "avere il potere di fare qualcosa", e "essere obbligati a fare qualcosa" deve essere inteso nel senso di "non avere il potere fisico e psichico di fare il contrario". Gli uomini che agiscono secondo la guida delle passioni sono dunque nel loro pieno diritto, ma la condizione che ne deriva è quella descritta da Hobbes: una guerra continua di tutti contro tutti. Gli uomini si convincono pertanto

dell'utilità di sottoporsi ad una guida comune, cedendo al sovrano il proprio diritto a tutto in cambio della sicurezza. Perché il sovrano possa esercitare la funzione che gli è stata affidata, la delega dei diritti deve essere totale, e la sovranità, quindi, assoluta. La forma di governo che meglio tutela la libertà del cittadino, tuttavia, è la democrazia: poiché nel regime democratico il potere sovrano è detenuto dagli stessi individui che a quel potere sono sottomessi, l'assolutismo della sovranità si coniugherà spontaneamente con l'interesse e la sicurezza dei sudditi.

Spinoza concorda con Hobbes sotto molti aspetti. Entrambi ritengono che la condizione prepolitica sia una condizione di violenza. Entrambi ritengono che il passaggio allo Stato politico avvenga mediante un contratto nel quale i futuri cittadini cedono tutti i loro diritti al sovrano. Spinoza si allontana però da Hobbes nella interpretazione del patto. Secondo Hobbes, dopo l'istituzione del patto, i comportamenti a cui si è rinunciato, come la ribellione al sovrano, divengono illegittimi, anche se il suddito avesse la capacità fisica e psichica di metterli in atto. Spinoza, invece, sostiene che il diritto di natura continua a valere nello stato associato. Nella condizione sociale come in quella di natura l'uomo non ha diritto solo a ciò che non ha la capacità di attuare. All'interno dello Stato questo vuol dire che la delega dei diritti vale finché lo Stato ha il potere di farla rispettare. Lo Stato può imporre il suo potere sui sudditi attraverso impedimenti esterni, che impediscono al cittadino di fare qualcosa, o attraverso impedimenti interni, che impediscono al cittadino di volere qualcosa. Il primo strumento non può essere utilizzato su larga scala dal potere sovrano, ma può esserlo il secondo. Il timore e il consenso sono i due strumenti con i quali il sovrano vincola i sudditi e ne ottiene obbedienza. Spinoza sostituisce al vincolo normativo le passioni come operatori del consenso. Uno Stato che, invece di agire sulle passioni, faccia leva sulla violenza non sarà uno Stato forte perché i cittadini vorranno abbatterlo e cercheranno ogni punto debole nel sistema coercitivo per mettere in atto la loro ribellione. La peculiarità del pensiero politico di Spinoza consiste nell'utilizzare la riduzione del diritto a potenza non per giustificare qualunque azione purché compiuta da un potente, ma per difendere i diritti dei sudditi contro la possibile violenza dello Stato.

Tra la pubblicazione del *Trattato teologico-politico* e la composizione del *Trattato politico*, iniziata probabilmente nel 1676 si colloca la fine dell'esperienza di governo dei fratelli De Witt e la restaurazione del potere di Guglielmo d'Orange. Influenzato anche da questi avvenimenti, Spinoza è indotto a riflettere sul meccanismo delle

diverse organizzazioni del potere sovrano, la monarchia, l'aristocrazia e la democrazia. Il *Trattato politico* è caratterizzato da un notevole pessimismo rispetto alla possibilità che gli uomini si conducano secondo ragione e da una richiesta di massimo realismo nei loro confronti. I filosofi, impegnati a elaborare utopie sulla natura umana e sulla città ideale, sono i meno adatti a proporre buone soluzioni politiche. Nell'affrontare le forme del potere politico, Spinoza intende invece assumere un'analisi il più possibile scientifica della natura umana. Invece di irridere, compiangere o deprecare le azioni umane, si tratterà di comprenderle. Poiché gli uomini e le loro passioni sono parte della natura, essi sono anche parte della potenza della natura, e quindi di Dio. Per natura, dunque, l'uomo ha diritto a tutto quello su cui ha potere. Il singolo, tuttavia, è sempre sovrastato dal potere di tutti gli altri individui, e solo unendosi ad altri uomini e aumentando in questo modo la propria potenza, può esercitare un potere e quindi un diritto. La vita associata e lo stato politico, dunque, sono la condizione perché si possa parlare di diritto in senso proprio. Lo Stato, espressione del potere dei singoli riuniti in una comunità, non è sottomesso ad alcuna norma, ma è la fonte del diritto e della giustizia. Le leggi che esso promulga, tuttavia, sono governate dalla logica che determina le azioni di ogni individuo, ossia dal tentativo di mantenersi in vita. Quanto più garantirà la sicurezza e il benessere dei cittadini tanto più uno Stato sarà capace di mantenersi in vita. Ogni forma di Stato può assicurare questo scopo, ma non allo stesso modo e con gli stessi mezzi. Quanto maggiore è il numero di coloro che detengono la sovranità, tanto più il potere è assoluto, e quanto più il potere è assoluto, tanto maggiore è la partecipazione al potere e quindi la garanzia della libertà del popolo. Per questo, il governo aristocratico garantisce la libertà del cittadino più del governo monarchico. Di conseguenza, alcune garanzie per la libertà del cittadino indispensabili nello Stato monarchico possono e devono essere modificate nello stato aristocratico. Ancora migliore è il caso del regime democratico, preferito da Spinoza, la cui trattazione è però rimasta incompiuta.