



Sergio Levi

**Libertà e azione
nell'etica di Spinoza**

SOMMARIO

Premessa	11
----------	----

PARTE PRIMA

Necessità

I. Etica come scienza della natura (umana)	17
II. Necessità e <i>Causa sui</i>	35
III. <i>Res libera</i> e finzioni di libertà	55
IV. «Dico che agiamo»	73

PARTE SECONDA

Monismo

V. La mente passiva	93
VI. Parricidio a fuoco lento	115
VII. Gli affetti del corpo	135
VIII. Prove di identità e dualismo concettuale	155

PARTE TERZA

Azione

IX.	Il principio di non interazione	177
X.	Metodo, verità, intelletto	197
XI.	La mente attiva	217
XII.	L'emergere della libertà	237
	Riferimenti bibliografici	257
	Indice dei nomi	269

PREMESSA

Prima di passare alla storia come il filosofo del *Deus sive Natura* e il fondatore di un razionalismo non metafisico Spinoza è stato il difensore indomito della libertà di pensiero e di espressione. Per insegnare ai suoi discepoli che la libertà degli uomini non è un dato naturale, ma il risultato di uno sforzo attivo, egli ha edificato una scienza degli affetti che muove dal rifiuto di fare della mente la *domina* del corpo. È il messaggio insistente che la sua *Etica* continua a trasmetterci. Avendo studiato a fondo, negli anni della giovinezza, la metafisica di Cartesio e la teoria della libera volontà, Spinoza è stato il primo a comprendere che una mente metafisicamente estranea al corpo era destinata a divenire il suo corpo estraneo, e il peggior nemico della sua potenza. Per arrestare il flusso di quelle secolari ambizioni di dominio, egli non si è limitato a ridefinire la coppia agire/patire in un modo che rende definitivamente falso il vecchio adagio per cui azione e passione sono la stessa cosa: ha esplicitamente affermato (al termine di una tipica argomentazione scettica, quasi unica nello spinozismo) che la mente non può indurre il corpo a muoversi o a stare in quiete più di quanto il corpo possa indurre la mente a pensare¹.

Fino a che punto questo principio di non interazione fosse già implicito (o implicato) nella teoria degli ordini paralleli che Spinoza aveva dedotto, con la dovuta lentezza, dagli attributi noti della sostanza è la domanda che negli ultimi anni ha ripreso ad animare il dibattito filosofico e scientifico su Spinoza e lo spinozismo. È un dibattito a cui hanno preso parte numerosi storici del pensiero, scienziati e filosofi della mente,

¹ E3p2 (G, II, 141). Gli argomenti più forti a sostegno di tale principio si trovano nello scolio (E3p2s; G, II, 142-143).

uscendone quasi sempre, come accade con gli sport estremi, più prudenti e solidali. Le loro discussioni hanno permesso di rivedere certe interpretazioni (oserei dire consolidate) del monismo spinoziano alla luce di un esame più approfondito dei suoi meccanismi interni di funzionamento. Gli studi di Edwin Curley, Alan Donagan, Errol E. Harris, Jonathan Bennett e Michael Della Rocca, in ambito anglosassone, e quelli di Emilia Giancotti, Cristina Santinelli, Marco Messeri e molti altri, qui da noi, hanno così permesso di gettare nuova luce sui problemi di quello che si può forse considerare il primo monismo antiriduzionista della filosofia moderna. Il più evidente di questi problemi riguarda, secondo una lettura standard, il complicato rapporto tra riduzione ontologica (idea = ideato) e antiriduzionismo concettuale (mentale \neq corporeo), la cui coerenza appare a molti minata proprio dal principio di non interazione. Per liberare il sistema spinoziano da questo strano «divieto» Donald Davidson è andato in cerca di qualche traccia di interazione fra gli schemi impliciti della teoria spinoziana degli affetti, col risultato non trascurabile di riportare *questa* teoria al centro della discussione². Poi è venuto il turno di Damasio, il quale ha spiegato che il cuore dello spinozismo sta per lui nella scoperta davvero profetica che le emozioni sono il nutrimento della memoria e della ragione: la mente cognitiva non potrebbe funzionare senza la mente affettiva³. Credo che Davidson e Damasio (e molti altri) abbiano ragione: occorre tornare alla teoria degli affetti per ottenere una visione più completa della filosofia spinoziana della mente. Ma ciò impone a sua volta di ricominciare dal problema più ampio, il rapporto fra libertà e necessità, perché è questo a fornire il primo incastro attraverso cui passano le soluzioni più solide e insieme più innovative dello spinozismo.

Il tema della libertà pone però allo studioso di Spinoza un problema particolarmente arduo, perché la definizione di *res libera* depositata al principio dell'*Etica* ha il doppio effetto di rendere la libertà un possesso esclusivo della sostanza e di condannare gli enti finiti alla dipendenza ontologica. Deve essere anche per questo se la hegeliana definizione di «acosmismo» pesa ancora come un macigno su molti tentativi di precisare il grado e la natura della libertà degli uomini nello spinozismo. Negando la sostanzialità dei modi finiti, Spinoza sembra infatti deciso a negare loro ogni realtà, ogni autonomia e, in una parola, ogni libertà. Naturalmente, che così *non possa* essere fa parte dei presupposti del discorso etico, perché non avrebbe senso proporre un modello di perfezione a qualcuno che non è libero di realizzarlo. Ma che così *non sia* an-

² Davidson, *Spinoza's affects*, p. 99.

³ Damasio, *Alla ricerca*, p. 25.

dava dimostrato con gli strumenti che Spinoza ci ha fornito, perché, come ha osservato Emilia Giancotti, «il fatto che si parli della libertà umana implica che se ne dia e presupponga una definizione»⁴. Occorreva individuare lo strumento teorico mediante cui Spinoza ha riaperto il discorso sulla libertà degli uomini, e questo strumento è la definizione della coppia agire/patire che sta alla base della sua scienza degli affetti, nella terza parte dell'*Etica*:

Dico che agiamo quando avviene, in noi o fuori di noi, qualcosa di cui siamo causa adeguata, cioè [...] quando segue dalla nostra natura qualcosa in noi o fuori di noi, che può essere inteso chiaramente e distintamente soltanto per mezzo di essa. Dico viceversa che noi patiamo, quando in noi avviene qualcosa, o qualcosa segue dalla nostra natura, di cui noi non siamo se non causa parziale.⁵

Quale sia l'importanza di questa definizione è presto detto. Ciò che Spinoza stava distinguendo per la prima volta in modo chiaro e sistematico non erano le azioni intenzionali, ma gli affetti e i comportamenti razionali⁶. La ridefinizione del concetto di azione fa crescere di rimando la classe delle passioni, che ora non include più soltanto i casi in cui subiamo qualche azione dall'esterno, ma anche le reazioni provocate in noi dalle azioni subite. Sfortunatamente, il fatto che gli affetti spinoziani includano una gamma così ampia di comportamenti osservabili (e non di meri stati d'animo) viene spesso oscurato dalla nozione di affetti *della mente*. Qui occorreva evitare un equivoco ricorrente.

Tracciando la sua distinzione fra azioni e passioni, Spinoza non si è limitato a distinguere due categorie di motivi *per* agire, ma due tipologie di desideri-in-azione, e quindi due grandi modalità del comportamento umano: i comportamenti razionali e i comportamenti irrazionali. Egli ha spiegato che a queste modalità del comportamento corrisponde qualcosa di molto importante a livello corporeo: un aumento oppure una diminuzione della potenza di agire, aumento e diminuzione che si presentano alla mente coi caratteri fondamentali della letizia e della tristezza, e a cui la mente può rispondere desiderando, immaginando o infine provocando, il ripetersi o il non ripetersi dell'esperienza rilevante. Tutto ciò è noto, e fa parte della storia del pensiero moderno. Io ho cercato di ricostruire le basi di questa scienza degli affetti facendo attenzione a non confondere la pedagogia spinoziana con una morale della libertà «interiore». Applicando alla sola mente la teoria dell'azione e della passione,

⁴ Giancotti, *Teoria*, p. 262.

⁵ E3def2 (G, II, 139).

⁶ Parkinson, *Rational act*, p. 2.

Spinoza non intendeva proporre agli uomini una morale del ripiegamento interiore, perché la mente non è l'interno del corpo più di quanto il corpo sia l'esterno della mente. Quando Spinoza passa a considerare le operazioni del corpo, la distinzione tra azioni e passioni si offusca, perché nessuno ha stabilito cosa il corpo possa fare in base alle sole leggi della sua natura. La scienza degli affetti si applica perciò alle sole operazioni della mente, tuttavia il suo vero oggetto è il corpo, perché gli affetti non ci parlano soltanto della forza degli oggetti esterni, o del grado di ospitalità dell'ambiente in cui viviamo, ma soprattutto del livello attuale della nostra *potentia agendi* corporea. Ecco allora il significato positivo del parallelismo: la libertà della mente è libertà del corpo, ed è la sola liberazione che un filosofo possa proporre agli uomini. Come ha spiegato Laurent Bove, essa è libertà *di agire*, potenza «in atti» di agire⁷.

Durante la preparazione di questo libro alcune persone mi hanno offerto il loro aiuto. Voglio ringraziare Carlo Montaleone per il suo invito a studiare Spinoza mantenendo i piedi bene infissi nel presente. Fabio Del Prete, Elena Gritti, Morgana Marchesoni e Andrea Zhok hanno cercato di capire che cosa stessi facendo in una fase in cui non era del tutto chiaro nemmeno a me: le risposte affiorate devono molto alle loro domande. Un sentito ringraziamento a Gianfranco Mormino per avermi aiutato a migliorare la descrizione dei rapporti fra Spinoza e Leibniz, fornendomi preziosi stimoli per nuove ricerche a venire e a Fernanda Caizzi, direttrice della collana, per averne curato le fasi della pubblicazione.



⁷ Bove, *La strategia*, p. 20.

VI

PARRICIDIO A FUOCO LENTO

1. Il momento inaugurale della filosofia cartesiana è la fondazione del cosiddetto dubbio metodico, ma Cartesio non ammise mai di voler proporre al mondo un metodo da seguire, e continuò a ripetere che intendeva soltanto descrivere la via solitaria che lui si era trovato a imboccare, perché «non potevo scegliere nessuno le cui opinioni mi sembrassero preferibili a quelle degli altri, e mi trovavo quasi costretto a cercare di guidarmi da me»¹. Così, poiché «il mio proponimento non è di insegnare il metodo che ciascuno deve seguire per indirizzare bene la sua ragione, ma soltanto di mostrare in che modo ho cercato di indirizzare la mia», si legge nel *Discorso sul metodo*, «non presento questo scritto che come una storia o, se vi pare, come una favola, in cui, in mezzo a taluni esempi che possono essere imitati, se ne trovano forse molti altri che si avrà ragione di non seguire»².

La «favola» del dubbio metodico, che da quel momento entrò per sempre a far parte dei miti di fondazione del cosiddetto (non a caso) fondazionalismo moderno, narra che un uomo di nome René Descartes, dopo aver passato del tempo «a fare il disegno dell'opera che intraprende[va]»³, si decise a rigettare tutte le conoscenze verosimili di cui gli era possibile dubitare. Secondo la descrizione del metodo che lo stesso Cartesio avreb-

¹ Cartesio, *Discorso*, II, 3 (AT, VI, 16).

² Cartesio, *Discorso*, I, 2 (AT, VI, 4).

³ Infatti, «io non volli cominciare a respingere d'un tratto alcuna delle opinioni che si erano potute insinuare in me [...] prima che non avessi impiegato un po' di tempo a fare il disegno dell'opera che intraprendevo, e a cercare il vero metodo per giungere alla conoscenza di tutte le cose di cui il mio ingegno fosse capace» (Cartesio, *Discorso*, II, 3; AT, VI, 17).

be poi ufficializzato, dubitare significa qui, fin dall'inizio, sospendere l'assenso della mente a tutte quelle conoscenze che non risultino indubitabili.

Poiché siamo stati infanti, e abbiamo portato vari giudizi circa le cose sensibili, prima di avere il pieno uso della nostra ragione, molti pregiudizi ci distolgono dalla conoscenza del vero; e non pare che ce ne possiamo liberare, se non cercando per una sola volta nella vita di dubitare di tutte quelle cose in cui troveremo il sia pur minimo sospetto di incertezza.⁴

E sarà anzi utile tenere per false anche quelle cose di cui dubiteremo, affinché con tanto maggior chiarezza possiamo trovare qualcosa che sia del tutto certa e facile a conoscersi.⁵

Nel *Discorso* la nozione di conoscenze indubitabili (il cui statuto è ancora oggi al centro di continui esercizi di delucidazione filosofica) viene direttamente ricondotta alle cose che conosciamo in modo chiaro e distinto, perché «le cose che concepiamo in modo chiarissimo e distintissimo sono tutte vere»⁶. Il primo passo di questa autocomprensione del dubbio metodico, cioè la posizione nella mente di una libera facoltà di volere, è già contaminato dalla nozione (per ora soltanto ipotetica) di conoscenze indubitabili, vale a dire di concetti che non possiamo mettere in dubbio senza contraddirci, cadendo così in un errore non meno grave di quello che stavamo cercando di evitare⁷.

⁴ Cartesio, *Principi*, I, 1 (AT, IX-2, 25). Anche nel *Discorso* il dubbio interessa ogni conoscenza che *posso* fingere falsa: «Così, per il fatto, che i nostri sensi talvolta ci ingannano, io volli supporre che non esistesse alcuna cosa tale quale essi ce la fanno immaginare; e perché vi sono degli uomini che nel ragionare si sbagliano [...] respinsi come false tutte le ragioni che prima avevo prese per dimostrazioni: e infine, considerando che anche tutti i pensieri che abbiamo nella veglia possono venirci ugualmente quando dormiamo, senza che alcuno sia per sé vero, mi decisi di fingere che tutte le cose che mi erano potute entrare nella mente non fossero più vere delle illusioni dei miei sogni» (Cartesio, *Discorso*, IV, 1; AT, VI, 32).

⁵ Cartesio, *Principi*, I, 2 (AT, IX-2, 25).

⁶ Cartesio, *Discorso*, IV, 3 (AT, VI, 33).

⁷ La discussione intorno alla spiegazione delle varie «indubitabilità» occupa un capitolo importante nel dibattito antico e recente sullo statuto delle verità matematiche. Su questo punto è interessante il commento di Landucci: «È con *lumen naturale* che Cartesio viene a indicare il criterio per distinguere il *cogito* da quelle altre evidenze che – per quanto indiscutibili come evidenze – tuttavia vanno pur soggette al dubbio metafisico e sono quindi bisognose, esse, di garanzia da parte di Dio. E difatti egli non riporta mai le matematiche sotto il *lumen naturale*. Può sembrare che però Cartesio si faciliti le cose, col contrapporre l'indubitabilità – nel senso normativo – del *cogito* (e di eventuali altre verità 'simili') a delle tendenze psichiche, 'naturali' anch'esse, però cieche; perché gli asserti matematici si distinguono invece per la loro chiarezza e distinzione. Ma qui è questione della qualità della nostra tendenza ad assentire a essi: anche quest'ultima è un impeto naturale cieco» (Landucci, *La mente*, pp. 16-17). Lo scopo di Spinoza sarà accentuare la trama delle «impossibilità» che egli vede all'opera nella teoria cartesiana della volontà e del *lumen naturale*.

Dato che l'articolazione del dubbio metodico è stata indagata dalla critica in ogni suo passaggio più nascosto, e che in questo contesto si intende capire quale filosofia della mente potrebbe rendere quel dubbio *possibile* in linea di principio, concentreremo la nostra attenzione non tanto sulle tappe di quel percorso, ma sulla autocomprensione teorica che Cartesio intanto ne allestiva a livello della nascente filosofia della mente⁸. Solo collocandoci a questo livello metanarrativo sarà possibile abbracciare il punto di vista da cui muove la critica spinoziana della facoltà di volere, e che si può riassumere in questa domanda: quali sono le teorie sul funzionamento della mente a cui l'autocomprensione del dubbio metodico deve dare conferma?

Prima di cominciare a rispondere, è forse il caso di precisare che adottando questo livello di analisi non intendo affatto suggerire che tali teorie vengano prima di quella «favola» vera o fittizia sopra ricordata. Non credo che la filosofia della mente debba precedere (logicamente o cronologicamente) la metafisica e l'epistemologia, ma poiché il nostro scopo è comprendere la critica spinoziana della teoria cartesiana della libera volontà, non sarà inutile concentrare la nostra attenzione su questa teoria. Per tornare alla nozione di conoscenze indubitabili, si può anche concedere che il proposito dell'attante René Descartes di dubitare di qualunque cosa non si riveli indubitabile dimostra che il suo autore (colui che prima gli commissiona quei dubbi, per poi raccoglierne i frutti teorici) deve avergli infuso il convincimento che ci siano cose di cui non si può dubitare. Di quali cose non sia possibile dubitare veniamo a saperlo dall'attante, ma cosa significhi «non poter dubitare» bisognerà chiederlo all'autore: il quale ci dice varie cose.

Nei *Principi della filosofia* Cartesio spiega che di certe nozioni non è dato dubitare coerentemente, perché nessuno può astenersi dall'affermare il vero; questa eccezione alla teoria dell'indifferenza costitutiva gli servirà (anche nelle *Meditazioni*) a dimostrare che Dio non è ingannatore. Nel *Discorso* la descrizione della indubitabilità di certe conoscenze pone invece l'accento sull'impossibilità di fingere che «io non esisto»⁹. Come

⁸ Raccontando questa storia Descartes svolge «una sorta di riorganizzazione retrospettiva dei ricordi della giovinezza, in conformità con i tratti dell'evoluzione successiva [...]. Il *Discours* è anche e soprattutto la struttura portante di un *prospectus*, di un articolato manifesto, in cui l'autore divulga i supporti logici e metafisici, nonché le precondizioni e le prospettive etiche, di un programma di riforma filosofica insieme radicale e onnicomprensiva» (Canziani, *Filosofia*, pp. 13-14).

⁹ «Poi, esaminando con attenzione ciò che io ero, e vedendo che potevo fingere che non avessi alcun corpo e che non esistesse alcun mondo né alcun luogo dove io fossi, ma che *non potevo fingere* perciò di non esistere [...], ne seguiva evidentissimamente e certissimamente che io esisteva» (Cartesio, *Discorso*, IV, 2; AT, VI, 32; corsivo mio).

vedremo, Spinoza è il primo a fermarsi al di qua delle varie spiegazioni della indubitabilità, per concentrarsi sull'esame della teoria della mente che la «favola» del dubbio metodico serve a corroborare. Egli si prepara a incassare un risultato prezioso quando annota che quella libertà che si pretendeva assoluta comincia a ricevere un certo numero di clausole restrittive. Ma torniamo a Cartesio.

Secondo la sua teoria delle facoltà, la mente umana ha una illimitata capacità di giudizio, essendo in grado di affermare o negare tutto ciò che l'intelletto le propone: «attraverso il solo intelletto mi limito a percepire le idee sulle quali posso poi pronunciare un giudizio»¹⁰. Che questa facoltà di giudicare sia libera è un'assunzione metafisica, anche se alla proposizione 39 dei *Principi* Cartesio scrive che «La libertà del nostro volere si conosce senza prova, per la sola esperienza che ne abbiamo». Infatti, spiega Cartesio,

è talmente manifesto che noi abbiamo una volontà libera, che può dare il suo consenso o negarlo, quando le piace, che questa può essere considerata una delle nostre più comuni nozioni. Noi ne abbiamo avuto qui innanzi una prova assai chiara; poiché, nello stesso tempo in cui dubitavamo di tutto, e supponevamo che chi ci ha creati impiegasse il suo potere a ingannarci in tutti i modi, percepiamo in noi una libertà sì grande, che potevamo evitare di credere quello che non conoscevamo ancora perfettamente bene. Ora, quel che noi *perceviamo distintamente*, e di cui non potevamo dubitare, durante una sospensione sì generale, è tanto *certo*, quanto ogni altra cosa che possiamo mai conoscere.¹¹

La libertà implicata nella facoltà di giudicare è il libero arbitrio, perché grazie a essa la mente è libera di giudicare o di non giudicare. «La libertà di arbitrio consiste precisamente nel fatto che possiamo fare oppure non fare [...] una stessa cosa»¹². Di fronte a una qualunque conoscenza proposizionale P, ci sono due cose che possiamo sempre fare: 1) affermare (o negare) che P; 2) *non* affermare (né negare) che P, cioè sospendere il giudizio. Naturalmente, a seconda che la conoscenza da affermare o negare sia chiara e distinta oppure confusa, la volontà si troverà inclinata da fattori epistemici o impossibilitata da fattori logici. Ma in nessun caso la volontà è meno libera per il fatto di essere naturalmente portata ad abbracciare il vero. La definizione appena citata va dunque corretta:

La libertà di arbitrio consiste precisamente nel fatto che possiamo fare oppure non fare (cioè affermare o negare, perseguire o rifuggire) una

¹⁰ Cartesio, *Meditazioni*, IV, 65 (AT, IX-1, 45).

¹¹ Cartesio, *Principi*, I, 39 (AT, IX-2, 41).

¹² Cartesio, *Meditazioni*, IV, 66 (AT, IX-1, 46).

stessa cosa; o meglio nel fatto che siamo indotti ad affermare o a negare, a perseguire o a rifuggire, quanto ci è proposto dall'intelletto, senza sentirci determinati da una forza esterna. Questa seconda formulazione è quella giusta, in quanto, perché io sia libero, non è necessario che propenda parimenti tanto da una parte quanto da quella contraria; anzi, quanto più propendo per una parte (o perché vi riconosco con chiarezza verità e bontà o perché così Dio dispone intimamente il mio animo) tanto più liberamente la scelgo, perché né la Grazia divina né la conoscenza naturale diminuiscono mai la libertà, bensì la aumentano e rafforzano [...]; invece quell'indifferenza che provo quando nessuna ragione mi spinge da una parte più che dall'altra è piuttosto il grado infimo della libertà, e non attesta affatto una perfezione della libertà, ma solo un difetto (vale a dire una negazione) nella conoscenza, perché, se vedessi sempre chiaramente cosa è vero e cosa è buono, non starei a deliberare su cosa sia da giudicare vero o da scegliere come buono, e così, benché pienamente libero, non potrei mai essere indifferente.¹³

Nella quarta *Meditazione* la teoria della volontà libera, ma non indifferente al vero, serve a preparare una spiegazione dell'errore. In base a questa spiegazione, l'errore nasce «dal solo fatto che, siccome la volontà è più ampia dell'intelletto, io non la trattengo nei medesimi limiti di questo, bensì la estendo anche a quel che non intendo; e poiché rispetto a ciò essa è indifferente, facilmente deflette dal vero e dal buono, ed è così che io mi inganno e pecco»¹⁴. Perciò,

quando non percepisco con sufficiente chiarezza e distinzione cosa sia vero, è evidente che se mi astengo dal dare un giudizio, allora agisco correttamente e non sbaglio; mentre invece se affermo o nego, allora non faccio un uso corretto della libertà di arbitrio. In tal caso, se mi volgo dalla parte del falso, sbaglio del tutto, ma se mi volgo dall'altra parte, mi imbatto nella verità per puro caso, e perciò non sono meno colpevole, perché il lume naturale mostra chiaramente che la percezione dell'intelletto deve sempre precedere la determinazione della volontà.¹⁵

Anche nei *Principi* vari fattori contribuiscono a limitare la iniziale indifferenza della volontà¹⁶, rendendola soggetta a vincoli epistemici e psico-

¹³ Cartesio, *Meditazioni*, IV, 67 (AT, IX-1, 46).

¹⁴ Cartesio, *Meditazioni*, IV, 68 (AT, IX-1, 46). Questa indifferenza «non riguarda soltanto ciò di cui l'intelletto non ha alcuna conoscenza, ma si estende in generale a tutto ciò di cui l'intelletto non abbia una conoscenza sufficientemente chiara, allorché la volontà si trovi a deliberare al riguardo» (Cartesio, *Meditazioni*, IV, 69; AT, IX-1, 47).

¹⁵ Cartesio, *Meditazioni*, IV, 70 (AT, IX-1, 47).

¹⁶ Il rapporto fra libertà e indifferenza nella filosofia di Cartesio è questione assai dibattuta dagli studiosi e dai cartesiani. Come emerge dalla corrispondenza con Mesland Cartesio sembra accettare una nozione «temperata» di indifferenza. In una delle prime

logici. Da un lato, è evidente che la mente non può errare consapevolmente (tanto meno intenzionalmente) perché nessuno può affermare qualcosa che *sa* di non conoscere a sufficienza: «Confesso che accade raramente che noi giudichiamo d'una cosa nello stesso momento in cui notiamo di non conoscerla con sufficiente distinzione: poiché la ragione naturalmente ci comanda di giudicare solo di ciò che *conosciamo distintamente prima di giudicare*»¹⁷.

Ma tale impossibilità di ingannarsi intenzionalmente non è il solo limite alla indifferenza di partenza. Infatti, la mente ha bensì il potere di non assentire alle conoscenze confuse; ma il suo desiderio di verità ha spesso l'effetto di trascinarla in errore. Così,

lettere a Mesland (Leida, 2 maggio 1644?) si legge: «vi prego di notare che non ho per nulla detto che l'uomo sia indifferente solo quando difetta di conoscenze, ma piuttosto che è tanto più indifferente quanto minore è il numero di ragioni che conosce tra quelle che lo spingono a operare una scelta invece che un'altra [...]. [Inoltre] considerato che voi non ponete la libertà precisamente nell'indifferenza, ma in una potenza reale e positiva di determinarsi, tra le nostre opinioni non v'è differenza se non per il nome: confesso infatti che questa potenza sta nella volontà. Poiché però non penso in alcun modo che essa sia altra, quando è accompagnata dall'indifferenza (indifferenza che per voi è imperfezione) di quel che è quando non si accompagna in alcun modo con essa, e nell'intelletto non vi è che luce, come in quello dei fortunati che sono confermati nella grazia, dico generalmente libero tutto ciò che è volontario, mentre voi volete restringere tale nome alla potenza di determinarsi che è accompagnata dall'indifferenza. [...] A proposito degli animali non dotati di ragione, è evidente che non sono liberi per il fatto che non posseggono questa potenza positiva di determinarsi; in essi però il fatto di non essere forzati o costretti è pura negazione [...]. Non ho scritto che la grazia impedisca internamente l'indifferenza, ma soltanto che ci porta più verso un lato che verso un altro e che in tal modo l'attenua, pur non diminuendo la libertà; da ciò segue, mi pare, che questa libertà non consiste assolutamente nell'indifferenza» (*Opere filosofiche* II, pp. 50-52; AT, IV, 115-117). In un'altra lettera a Mesland (Egmond, 9 febbraio 1645?) Cartesio aggiunge: «per me indifferenza significa propriamente quello stato in cui si trova la volontà, quando non v'è conoscenza di quel che è vero e di quel che è bene che la sospinga in una direzione piuttosto che in un'altra; ed è così che l'ho assunta quando ho scritto che il grado di libertà per cui ci determiniamo a [scegliere] cose che ci sono indifferenti è minimo. Forse altri intendono però per indifferenza la facoltà positiva di determinarsi nell'uno o nell'altro di due sensi opposti, cioè a proseguire o a fuggire, ad affermare o a negare, facoltà positiva che non ho negato si trovi nella volontà [...]. Benché, quando opponiamo il nostro giudizio all'imperio degli altri, ci diciamo più liberi di fare cose su cui nulla ci viene prescritto da altri [...] che di [compiere] quel che ci è proibito, non così tuttavia, quando opponiamo i nostri giudizi o le nostre conoscenze tra loro, possiamo sostenere che siamo più liberi di fare ciò che non ci pare né bene né male [...] che di compiere ciò in cui percepiamo molto più bene che male. Infatti la maggior libertà consiste sia in una maggiore facilità della determinazione, sia in un maggiore uso di quel potere positivo che possediamo di seguire il peggio sebbene vediamo il meglio. Ora, se seguiamo quel partito in cui traspare un maggior numero di ragioni apparente al bene, è con maggior facilità che ci determiniamo; se quello opposto, facciamo invece un più ampio uso di questa potenza positiva» (*ivi*, pp. 393-394; AT, IV, 173-174).

¹⁷ Cartesio, *Principi*, I, 44 (AT, IX-2, 43).

sebbene non ci sia nessuno che voglia espressamente ingannarsi, non si trova quasi nessuno che non voglia dare il suo assenso *a cose che non conosce distintamente*. Anzi, spesso il desiderio di conoscere la verità fa sì che quelli i quali non sanno l'ordine che bisogna tenere per ricercarla, non la trovino e si ingannino, perché li stimola ad *affrettare* i loro giudizi, e a prendere come vere delle cose, delle quali non hanno *sufficiente* conoscenza.¹⁸

Il contemporaneo presentarsi di condizioni sufficienti a concedere l'assenso *e* di condizioni sufficienti a *non* concederlo (cioè a sospendere il giudizio) è la prima conseguenza di un vero e proprio conflitto di poteri, che lascia la mente in balia di un intreccio di esigenze di ordine logico, epistemico e a un certo punto persino affettivo, un intreccio su cui la volontà non è più in grado di prendere posizione, di decidersi. È per aiutare i suoi seguaci a uscire da questo penoso stato di indecisione che Spinoza ha accettato il loro invito a «matematizzare» la filosofia di Cartesio (nei *Principi della filosofia di Cartesio*) e sempre per lo stesso motivo ha iniziato a lavorare al progetto, rimasto però incompiuto, di una «automatizzazione» del pensiero (nel *Trattato sulla riforma dell'intelletto*). Per smontare le teorie della mente responsabili di questa indecisione paralizzante, occorre smascherare il mito della indifferenza originaria del volere. Nel *Trattato sulla riforma* Spinoza ha già incominciato a notare che il libero arbitrio è il peggior nemico della libertà, perché una mente dotata di un tale potere di fingere sarebbe presto condotta a limitare se stessa¹⁹. Il deflagrare di questa impotenza latente fornisce il punto di partenza per la revisione critica che Spinoza svilupperà nell'*Etica*. Per arrivare a questa critica, la domanda che egli pone al centro della sua ricostruzione diagnostica è la seguente: quali sono, di preciso, i poteri o le potenze che Cartesio (venendo richiesto) potrebbe attribuire alla mente che afferma o nega?

2. Quando scrive i *Principi della filosofia di Cartesio*, Spinoza è mosso da un intento didattico, che lo induce a esporre le teorie di Cartesio in

¹⁸ Cartesio, *Principi*, I, 42 (AT, IX-2, 43).

¹⁹ «Qualcuno forse penserà che la finzione sia limitata dalla finzione, ma non dalla intelligenza; cioè, dopo che ho finto qualcosa e ho voluto con una certa libertà ammettere che esista così in natura, ciò comporta che poi non si possa pensarla in altro modo [...]. Evidentemente, affermano che l'anima possa sentire e percepire in molti modi, non se stessa, né le cose che esistono, ma solo quelle che non sono né in essa né in alcun luogo; in altre parole, che l'anima possa in virtù della propria forza creare sensazioni o idee, che non sono nelle cose; tanto da considerarla in tal senso come Dio. Inoltre, affermano che noi, ovvero la nostra anima abbia una tale libertà da costringere noi stessi, o se stessa e addirittura la sua stessa libertà. Infatti, dopo che ha finto qualcosa e le ha concesso l'assenso, non può pensarla o fonderla in nessun altro modo» (TIE §§ 59-60; G, II, 23).

modo fedele. Il nostro autore, scrive l'amico Lodewijk Meyer presentando il libro al pubblico,

si è fatto un sacro dovere di non allontanarsi dalle idee di Descartes nemmeno di un'unghia e di non dettare alcunché che fosse incongruo o contrario ai suoi insegnamenti. Perciò nessuno pensi che egli insegna qui o le proprie dottrine o solo quelle dottrine cartesiane che egli approva. Infatti, sebbene ne giudichi vere alcune, e ammetta di averne aggiunte alcune di sue, se ne trovano tuttavia molte che egli respinge come false, e a proposito delle quali sostiene un'opinione molto diversa. Per dare un solo esempio tra i tanti, indico, tra le altre, la dottrina della volontà contenuta nei *Principi, Parte prima, scolio della proposizione XV* e nell'*Appendice, Parte seconda, capitolo 12*, che pure appare dimostrata con grande cura e sfoggio di argomentazione. Egli non ritiene infatti che la volontà sia distinta dall'intelletto, e ancor meno che sia dotata di una tale libertà. In realtà, quando Descartes sostiene quelle dottrine, come risulta dal *Discorso sul metodo, Parte quarta*, dalla seconda Meditazione e da altri luoghi, Descartes presuppone soltanto, e non dimostra, che la mente umana è una sostanza assolutamente pensante.²⁰

Nonostante il suo impegno a mantenersi fedele alla filosofia di Cartesio, Spinoza sta già cercando di illuminare quegli aspetti su cui dovrà intervenire per riadattare la filosofia della mente cartesiana ai propri scopi intra ed extrateorici. Le deroghe cartesiane alla libertà di indifferenza si fanno più nette nella versione spinoziana, perché qui viene fuori fin dall'inizio che non siamo affatto liberi di *non* affermare il vero. Dio, scrive Spinoza, «non ci ha dato alcuna facoltà (come ognuno scopre in se stesso) di astenerci dal credere, ovvero di non assentire, alle cose che percepiamo in modo chiaro e distinto»²¹. Anche qui l'impossibilità di non affermare le idee chiare e distinte vale a dimostrare che «tutto quel che percepiamo chiaramente e distintamente è vero»²².

Occorre dunque dire che non siamo veramente liberi di assentire (cioè di assentire o non assentire) alle idee chiare e distinte: abbiamo il potere di assentire; ma non abbiamo il potere di *non* farlo. Spinoza lo dice chiaro:

È vero che quando percepiamo una cosa chiaramente e distintamente non possiamo non dare l'assenso, ma questo assenso necessario non dipende dalla debolezza, bensì dalla sola libertà e perfezione della nostra volontà. Infatti, assentire al vero è in noi una perfezione [...] e la volontà non è mai più perfetta o più libera di quando determina se stessa in-

²⁰ PPC pref (G, I, 131-132).

²¹ PPC1p14d (G, I, 172).

²² PPC1p14 (G, I, 171).

teramente [...]. Siamo ben lontani dal concepirci meno liberi perché non siamo affatto indifferenti nell'abbracciare il vero.²³

Oltre al potere di assentire alle cose che conosciamo in modo chiaro e distinto, l'interprete di Cartesio attribuisce alla mente il potere di *non* assentire alle idee confuse, il famoso potere di sospendere il giudizio, o di contenere la volontà entro i limiti dell'intelletto:

Siccome le cose cui dobbiamo assentire necessariamente, quando le percepiamo chiaramente e distintamente, sono necessariamente vere, e siccome abbiamo la facoltà di non assentire alle cose che sono oscure e dubbie, ossia che non sono dedotte da principi certissimi, come ognuno sperimenta in se stesso, ne segue chiaramente che possiamo sempre evitare di cadere in errore e di ingannarci [...] purché prendiamo una ferma decisione di non affermare niente, che non percepiamo chiaramente e distintamente, ossia che non sia dedotto da principi per sé chiari e certi.²⁴

Dalla formulazione spinoziana emerge in modo chiaro che il potere di *non* assentire alle idee confuse non è implicato nel potere di assentire alle medesime, perché per avere il primo non basta avere il secondo. Il potere di non assentire alle idee confuse viene ora annesso alle perfezioni della mente umana, ma Spinoza sottolinea che si tratta di un potere indipendente dal potere (che pure abbiamo) di affermare le idee confuse. Quest'ultimo potere spiega l'errore:

si deve notare che noi non abbiamo solo il potere di assentire alle cose che percepiamo chiaramente e distintamente, ma anche il potere di assentire a quelle che percepiamo in qualunque altro modo. Infatti, la nostra volontà non è determinata da alcun limite [...]. Inoltre, è una perfezione dare l'assenso alle cose, anche confuse, in quanto si tratta comunque di un'azione. Ciò diverrà manifesto a ognuno se [...] si supponga che contraddica alla natura dell'uomo percepire le cose chiaramente e distintamente; allora apparirà chiaramente che per l'uomo è cosa di gran lunga migliore assentire alle cose, benché confuse, ed esercitare la libertà, piuttosto che rimanere sempre indifferente, cioè (come abbiamo appena mostrato) nell'infimo grado della libertà. E se vogliamo prestare attenzione anche all'uso e all'interesse della vita umana, troveremo questo assolutamente necessario, come l'esperienza quotidiana insegna ampiamente a ognuno.²⁵

È di fronte a questo scolio che il commerciante di biade di nome Blyenberg appare disorientato. Scrive a Spinoza del suo sconcerto, perché non riesce

²³ PPC1p15s (G, I, 174).

²⁴ PPC1p14s (G, I, 172).

²⁵ PPC1p15s (G, I, 173-175).

a comprendere come un cartesiano possa indursi ad affermare qualcosa che sa di conoscere in modo confuso. Cartesio aveva basato tutto il suo sistema sul potere di contenere la volontà entro i limiti dell'intelletto, evitando di assentire a cose che conosciamo in modo confuso, e Blyenberg non riesce a vedere che ragione avremmo di *non* usare questo potere:

se (come insegna in qualche luogo Cartesio) nel giudicare non ci atteniamo all'ordine posto da Dio tra il nostro intelletto e la nostra volontà, ossia se non diamo l'assenso che alle cose chiaramente percepite, anche se per caso capitiamo nel vero, pecchiamo, tuttavia, perché non lo attingiamo nell'ordine voluto da Dio; e per conseguenza, come la sospensione dell'assenso ci conserva nello stato in cui fummo costituiti da Dio, così l'assenso confuso ci colloca in uno stato peggiore, costituendo il fondamento dell'errore.²⁶

Cartesio aveva già ammesso che «in quel che riguarda la condotta della nostra vita, siamo obbligati a seguire assai spesso delle opinioni che non sono che verosimili, perché le occasioni di agire nei nostri affari quasi sempre passerebbero, prima che potessimo liberarci di tutti i nostri dubbi»²⁷, e Spinoza ribadisce che occorre considerare le esigenze pratiche della vita:

se non potessimo estendere la nostra volontà oltre i limiti del nostro intelletto assai limitato, noi saremmo assai miseri, e non sarebbe in nostra facoltà nemmeno l'atto di mangiare un tozzo di pane, di muovere un passo o di fermarci, perché tutto è incerto e pieno di pericoli.²⁸

Che il potere di assentire non implichi il potere di *non* farlo è la lente attraverso cui Spinoza ha deciso di guardare alla teoria cartesiana della volontà. Il suo modo di riformulare tale teoria fa emergere che abbiamo il potere di dare l'assenso pur non avendo il potere di non darlo. Il fatto

²⁶ EP XX, p. 124 (G, IV, 116).

²⁷ Perciò, continua Cartesio, «quando su di uno stesso soggetto vi sono parecchie di queste opinioni, anche se noi non vediamo forse maggior verosimiglianza nelle une che nelle altre, *se l'azione non permette alcuna proroga*, la ragione vuole che ne scegliamo una e che, dopo averla scelta, la seguiamo costantemente, *come se l'avessimo giudicata certissima*» (Cartesio, *Principi*, I, 3; AT, IX-2, 26). Ma supporre di poter uscire liberamente dall'indifferenza presuppone una nozione forte di decisione, perché prendere partito *pur di uscire* dall'indifferenza implica una doppia libertà di scelta. Occorre concepire una situazione in cui oltre a essere indifferenti fra due opzioni, siamo anche indifferenti se restare nell'indifferenza o uscirne, tanto che poi decidiamo di uscirne solo perché in generale «è meglio» uscirne. È anche a causa di questa *escalation* di assunzioni non vagliate che Spinoza ha deciso di abbandonare la volontà libera di Cartesio e di eliminare le decisioni autonome, giungendo così a sostenere che la volontà non può dirsi causa libera, ma coatta.

²⁸ EP XXI, pp. 137-138 (G, IV, 132).

che un individuo possa avere il potere di dare l'assenso senza avere il potere di non darlo significa che in generale il potere di giudicare è distinto e indipendente dal potere di non giudicare. Quando passiamo alle conoscenze confuse, il potere di assentire continua a non implicare il potere di non assentire: quindi, se abbiamo anche questo, dovremo averlo in aggiunta al potere di assentire.

Trovando già in Cartesio l'intuizione di una certa indipendenza dei poteri di *non* fare dai poteri di fare, Spinoza avrà gioco facile nel rifiutarsi di attribuire alla mente (organo passivo al servizio delle funzioni omeodinamiche del corpo) i poteri del secondo tipo. Così, tanto nel caso delle idee chiare e distinte quanto nel caso delle idee confuse, la mente ha il potere di dare il suo assenso, pur non avendo il potere di non darlo. L'indifferenza della mente è tolta sia nel caso delle idee vere, sia nel caso delle idee confuse. Ma questo non è proprio un modo di riprodurre una nuova indifferenza di secondo livello? No, perché la critica dei poteri di *non* fare non è all'insegna dell'indifferenza, ma è dovuta a uno spostamento teorico ben noto. Per Spinoza sono le idee nella mente ad affermare necessariamente se stesse, non è più la mente a decidere di affermarle.

3. Se vogliamo evitare di confondere le idee con le immagini casuali che il corpo presenta alla mente, occorre riconoscere che nelle idee il pensiero è perennemente in movimento. A rigore la mente non ha il potere di dare o non dare il suo assenso, né nel caso delle idee adeguate, né nel caso delle idee inadeguate, perché le volizioni non sono operazioni che la mente possa compiere sopra il materiale inerte delle idee che la traversano. Per Spinoza sono le idee ad avere in sé quella tendenza ad affermarsi che nessuna mente potrebbe esercitare con altrettanta puntualità. «Nella mente non si dà nessuna volizione, ossia affermazione e negazione, oltre quella che l'idea, in quanto è idea, implica»²⁹. Se, da un lato, ogni idea implica la propria affermazione, e non può essere concepita senza di essa, dall'altro, ogni affermazione implica che sia un'idea a realizzarla, e non si dà volizione che non proceda dall'affermazione che qualche idea fa di se stessa. Avendo così mostrato che la volizione singola e l'idea singola sono «una sola e medesima cosa», Spinoza può affermare che «la volontà e l'intelletto sono una sola e medesima cosa»³⁰. A questo punto è chiaro che le idee non hanno più niente a che fare con le immagini delle cose.

²⁹ E2p49 (G, II, 130). Vedendo minacciata l'attività e la sostanzialità della mente, Leibniz reagirà con forza a questa tesi: «Ideae non agunt. Mens agit» (Leibniz, GP, I, p. 150).

³⁰ E2p49cd (G, II, 131).

Poiché hanno completamente confuso, o non hanno distinto abbastanza accuratamente o infine non abbastanza cautamente, queste tre cose, cioè immagini, parole e idee, molti hanno del tutto ignorato questa dottrina della volontà, così necessaria a conoscersi sia per la speculazione, sia per una condotta saggia della vita. E così quelli che ritengono che le idee consistono nelle immagini, le quali si formano in noi mediante l'intervento dei corpi, sono convinti che le idee delle cose, di cui non possiamo formarci una immagine simile, non siano idee ma solo finzioni, che noi foggiamo secondo il libero arbitrio della volontà; considerano dunque le idee come mute pitture su di un quadro, e prevenuti da questo pregiudizio, non vedono che l'idea, in quanto è idea, implica affermazione o negazione. Vi sono poi quelli che confondono le parole con l'idea, o con la stessa affermazione, che l'idea implica, e credono di poter volere contro ciò che sentono, quando con le sole parole affermano o negano qualcosa contro ciò che sentono.³¹

Lo spostamento al fondo di questa piccola rivoluzione è di quelli che lasciano il segno. La filosofia cartesiana della mente distingueva una facoltà di volere dalla facoltà di intendere e assegnava alla prima la funzione di concedere o negare l'assenso a ciò che la seconda si limita a rappresentare. Per il filosofo di Amsterdam, l'esercizio dell'assenso non deve nulla all'intervento di una facoltà eminentemente conativa (e libera) come la volontà. La posizione nella mente di una simile facoltà è ciò che ha permesso a René Descartes di abbandonarsi al dubbio metodico, un dubbio che egli descrive come una sospensione volontaria e libera del giudizio (o dell'assenso) da parte di una volontà sovrana, ma che agli occhi di Spinoza è piuttosto il frutto di una mancanza di concentrazione. Per lui il dubitare è una condizione di passaggio disagiata, una fluttuazione d'animo transitoria determinata da cause opposte a quelle dell'idea messa in dubbio³². Il dubbio rappresenta una mancanza di conoscenza, o meglio, la coscienza di una mancanza di conoscenza, quindi di nuovo un giudizio, e non un atto di natura non cognitiva, come pretende di essere la sospensione volontaria di ogni giudizio. Così, «quando diciamo che qualcuno sospende il giudizio, non diciamo niente altro se non che egli vede di non percepire adeguatamente una cosa. Quindi la sospensione del giudizio, in realtà, è percezione, non libera volontà»³³.

Per esempio, il nostro vedere che percepiamo qualcosa in modo chiaro è determinato da un'idea contraria che toglie (in quanto falsa o impossibile) l'idea confusa immaginata. Spinoza ci propone l'esempio di un fanciullo che non percepisce altro che l'immagine di un cavallo alato.

³¹ E2p49s (G, II, 131-132).

³² Popkin, *Scetticismo*, p. 278.

³³ E2p49s (G, II, 134).

Dato che quest'immaginazione implica l'esistenza del cavallo [...] e che il fanciullo non percepisce niente che possa togliere l'esistenza del cavallo, egli necessariamente contemplerà il cavallo come presente: né potrà dubitare dell'esistenza di esso, nonostante non ne sia certo. E ciò lo sperimentiamo quotidianamente nei sogni, né credo che ci sia alcuno che reputi di avere, mentre sogna, libero potere di sospendere il giudizio sulle cose che sogna, e di fare in modo da non sognare quelle cose che sogna di vedere; e tuttavia accade che anche in sogno sospendiamo il giudizio, quando cioè sogniamo di sognare.³⁴

Quando ci accade di sognare di sognare, cessiamo di credere alle cose che sogniamo: ma noi non abbiamo il libero potere di sospendere il giudizio. Anche se il fanciullo non ha motivo di dubitare, egli non può essere *certo* che il cavallo alato esista, perché condizione necessaria della certezza è la verità. Affinché il fanciullo sia certo non basta che non abbia alcuna causa di dubitare: solo se ha un'idea vera egli può essere certo (ma in tal caso non può *non* esserlo). Infatti, mentre «per certezza intendiamo qualcosa di positivo [...] e non la privazione di dubbio», «per privazione di certezza intendiamo la falsità». Così, «quando diciamo che un uomo si compiace del falso, e che di esso non dubita, non perciò diciamo che egli sia certo, ma solo che non dubita [...] perché non si danno cause che facciano fluttuare la sua immaginazione»³⁵.

Ormai sono le idee, già definite «concetti della mente», a esercitare la loro affermazione e ovviamente ciò non implica che esse abbiano anche il potere di *non* farlo. La mente non designa il soggetto di un atto libero, ma il darsi di questa affermazione che ogni idea fa di se stessa³⁶. L'idea è un concetto della mente, la solidificazione teorica delle sue operazioni, e solo perciò possiamo ancora dire (parlando informalmente) che la mente «afferma» le sue idee: nel momento in cui le forma, forma anche le volizioni che le idee implicano. Ma quel «formare» non va confuso con un creare dal nulla, tanto meno con un attivo «dare forma». Anche se la parola *concetto* «sembra indicare» attività della mente³⁷, la mente per natura non è né attiva né passiva. Forse sarebbe meglio dire che nella mente «si formano» le idee, aggiungendo che ciascuna idea afferma necessariamente se stessa, e coincide così con una volizione. Di questo evento possiamo dare una descrizione psicologica, perché il sussistere di un'idea dipende dalla coerenza che si stabilisce fra soggetto e predicato

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ Secondo Michael Della Rocca in base a questa teoria si può affermare che ogni idea è «inherently» un'affermazione, cioè una credenza (Della Rocca, *The power*, p. 202).

³⁷ E2def3 Expl (G, II, 139).

nella mente. Quando fra soggetto e predicato non si stabilisce alcuna coerenza, alla mente non è dato alcun concetto³⁸.

La ricostruzione spinoziana della dottrina cartesiana della volontà libera è nata con l'obiettivo di preparare la deflazione salvifica delle potenze impropriamente attribuite alla mente umana. Il mito cartesiano dell'indifferenza originaria del volere ha trasformato la mente in un campo di battaglia, dove squadroni di fattori logici, epistemici e persino affettivi si affrontano per la spartizione dei brandelli di quella sovranità che una costituzione imprudente aveva consegnato nelle mani di una volontà apparentemente onnipotente (per via di quella indeterminatezza che la assimila alla volontà di Dio)³⁹, ma a ben vedere sempre più impotente. L'analisi spinoziana rende chiaro che il potere di affermare e il potere di *non* farlo sono due poteri distinti e vanno quindi ricondotti a due potenze indipendenti. Attribuire le due potenze alla mente umana significa renderla libera di fare o non fare una stessa cosa, libera di giudicare o non giudicare. La libertà di arbitrio che Cartesio annetteva alla facoltà di volere va quindi analizzata come il prodotto di due poteri: la loro unione sembra dare alla mente la potenza attiva di determinarsi autonomamente, ma per Spinoza questa falsa apparenza va smontata perché dietro di essa la mente finirebbe per rendersi impotente.

Attraverso l'identificazione delle volizioni con le stesse idee nella mente, Spinoza assegna alla mente la sola capacità di formare le idee (di formare idee che hanno in sé la loro autoaffermazione). Anche se le sue operazioni sorgono da una potenza passiva, ciò non implica che siano tutte operazioni passive. Come ripetuto, quando diciamo che la mente forma le idee, questo formare non è più attivo che passivo, anche se Spinoza preferisce assicurare i filosofi razionali a cui si rivolge annunciando di impegnarsi a realizzare il sogno di una mente attiva, che agisce. La teoria degli affetti che comincia a sorgere dalle tre definizioni all'inizio della terza parte ha la funzione di realizzare questo progetto fornendo un criterio per distinguere gli affetti (operazioni, idee) attivi dagli affetti (operazioni, idee) passivi. Ma prima di poter costruire una teoria degli affetti capace di riaprire, attorno alla nozio-

³⁸ TIE § 62 (G, II, 24). Le conseguenze della teoria spinoziana delle idee-volizioni sono già chiare nel *Breve trattato*: «Poiché non siamo noi, ma la cosa stessa, che compie l'affermazione o la negazione di se stessa in noi, ne segue che niente può essere affermato se non ciò che conviene con la cosa». L'errore deriva dunque dal fatto che «quando ci capita di conoscere qualcosa o parte di un oggetto, immaginiamo che l'oggetto (che conosciamo solo in parte) affermi tale cosa di sé come intero» (KV II, 16, § 7).

³⁹ «Solo la volontà, o libertà di arbitrio, constato in me così grande da non poter neppure concepire l'idea di una ancora più grande; per cui è soprattutto in virtù di essa che comprendo di portare in me una immagine e somiglianza di Dio» (Cartesio, *Meditazioni*, IV, 66; AT, IX-1, 45).

ne di una mente attiva, la delicata questione della libertà di almeno alcune delle sue operazioni (questione congelata all'inizio dell'*Etica* dalla definizione di *res libera*), Spinoza doveva disfare un altro nodo al centro della filosofia cartesiana, legato proprio alla concezione cartesiana della coppia concettuale attivo/passivo. È qui che si consuma l'ultimo atto di un parricidio a fuoco lento che Spinoza ha cominciato a elaborare nella prima parte dei *Principi*, ricostruendo al meglio la dottrina cartesiana della libera volontà.

4. Che Cartesio avesse ricavato le sue nozioni di azione e passione dalle nozioni grammaticali di agente e paziente era riconoscibile fin dalle prime battute di *Passioni dell'anima*, dove Cartesio ci ricorda che «tutto ciò che di nuovo si produce o capita è generalmente chiamato dai filosofi una passione relativamente al soggetto a cui capita, e un'azione rispetto a ciò che lo provoca»⁴⁰. Cartesio accetta dalla tradizione scolastica che azione e passione siano semplicemente ricavati dalle nozioni grammaticali di agente e paziente, senza neppure il correttivo concettuale che aveva permesso a Hobbes di riconoscere che in molti casi le operazioni che ascriviamo a un agente grammaticale vanno annesse a passione, e non ad azione, come nel caso in cui l'agente fa quel che fa in virtù di un potere passivo, reso operante dal potere attivo di un altro agente⁴¹.

Avendo costruito la coppia azione/passione a partire dalla distinzione grammaticale agente/paziente, Cartesio non può far altro che aggiungere che ogni evento si definisce passione rispetto al paziente, e azione rispetto all'agente.

Ne consegue che, per quanto l'agente e il paziente siano spesso molto diversi, l'Azione e la Passione non cessano di essere una stessa cosa, che ha questi due nomi, in rapporto ai due diversi soggetti ai quali può essere riferita.⁴²

La conclusione secondo cui azione e passione sono la stessa cosa (solo vista da due angoli differenti) era moneta corrente nella Scolastica. Ma abbiamo visto che per Spinoza occorre smantellare proprio questo assunto se vogliamo aiutare gli uomini a non attribuire ad azione altrui ciò che essi subiscono come passione. La ridefinizione cui Spinoza ha dedicato tanti sforzi punta proprio a smontare questo dogma, perché Spinoza pensa che sia questo il punto su cui far leva per interrompere la catena dell'odio⁴³.

⁴⁰ Cartesio, *Passioni*, I, 1 (AT, XI, 327).

⁴¹ Hobbes, *De Corpore*, II, 10, 1.

⁴² Cartesio, *Passioni*, I, 1 (AT, XI, 328).

⁴³ «Action and passion, [Spinoza] seems to argue, do not refer to one and the same thing, which is termed an action in respect to him who causes it to occur and a passion in respect of the subject to which it occurs; they refer to two different things,

Crede che tutto ciò che patiamo nasca dalle azioni di qualcuno (ovvero, in termini non spinoziani, che sia fatto con intenzione) è il frutto di una visione irrazionale degli individui e delle cose che ci circondano. È una visione generata da un uso non temperato della facoltà di immaginare, perché Spinoza ha scoperto che «immaginare una cosa come libera non può essere altro che immaginare la cosa semplicemente, ignorando le cause da cui è stata determinata ad agire»⁴⁴. La tendenza a immaginare liberi (ovvero deliberati) i comportamenti che ci colpiscono è il primo moltiplicatore delle passioni violente, perché ne accresce l'intensità. «L'amore e l'odio verso una cosa che riteniamo libera devono essere entrambi, a parità di causa, maggiori che verso una cosa necessaria»⁴⁵. Il risultato di questo meccanismo eminentemente affettivo è «che gli uomini, per il fatto di ritenersi liberi, portano ai loro simili odio e amore maggiori che non alle altre cose»⁴⁶.

Cartesio, che non aveva le stesse motivazioni etiche a influenzare la costruzione della sua teoria delle passioni, passa subito ad applicare la coppia azione/passione (ricavata dalla coppia agente/paziente) al rapporto mente-corpo.

Noto inoltre che non rileviamo alcun soggetto che agisca più direttamente sulla nostra anima del corpo a cui essa è unita; e di conseguenza dobbiamo pensare che quanto in essa è una Passione, nell'altro è in genere un'Azione: di modo che non c'è percorso più adeguato per giungere a conoscere le nostre Passioni, di un esame attento della differenza che c'è tra l'anima e il corpo, per conoscere a quale dei due si debba attribuire ciascuna delle funzioni che si trovano in noi.⁴⁷

L'apparente successo dell'applicazione fa pensare che la coppia azione/passione che Cartesio ha ricavato in modo così diretto dalla coppia agente/paziente fosse pensata fin dall'inizio per analizzare il rapporto mente-corpo.

Combinando la coppia azione/passione con la coppia mente/corpo Cartesio riesce a delineare «un quadro sufficientemente ampio e dettagliato dei fenomeni psicosomatici»⁴⁸. Si tratta di una vera e propria clas-

the difference between which consists in their relation to their respective causes» (Wolfson, *Spinoza* II, p. 188).

⁴⁴ E5p5d (G, II, 284).

⁴⁵ E3p49 (G, II, 177).

⁴⁶ E3p49s (G, II, 177).

⁴⁷ Cartesio, *Passioni*, I, 2, p. 115 (AT, XI, 328).

⁴⁸ Canziani, *Filosofia*, p. 228. «È facile riconoscere come Descartes giunga a definirlo mediante una sempre più determinata applicazione della coppia azione/passione [...]. Ne risulta una classificazione sistematica, e già in parte esplicativa, di quelle proprietà dell'uomo concreto che nella loro immediatezza costituiscono il principio più persuasivo per cogliere il dato dell'unione [della mente al corpo]» (*ibidem*).

sificazione generale delle azioni e delle passioni che intercorrono fra la mente e il corpo. Fin qui Cartesio ha sinteticamente descritto le funzioni che appartengono al solo corpo. Non rimane che analizzare le operazioni che dipendono soltanto dall'anima: queste si dicono «pensieri», e si dividono in azioni e passioni dell'anima.

Quelle che chiamo sue azioni, sono tutte le sue volizioni, perché sperimentiamo che esse vengono direttamente dalla nostra anima e non sembrano dipendere che da questa. Al contrario, si possono generalmente definire sue passioni tutti i tipi di percezioni o conoscenze che si trovano in noi, perché spesso non è la nostra anima che le fa tali quali sono, e perché le riceve sempre dalle cose che quelle rappresentano.⁴⁹

La divisione fra azioni e passioni dell'anima viene nuovamente incrociata con la distinzione mente/corpo, e la mosca dà luogo a due coppie. La prima riguarda le volizioni.

Le nostre volizioni sono di due tipi. Le une sono azioni dell'anima, che hanno termine nell'anima stessa, come quando vogliamo amare Dio, o in generale applicare il nostro pensiero a qualche oggetto non materiale. Le altre sono azioni che hanno termine nel nostro corpo, come quando dal semplice fatto che vogliamo camminare, segue che le nostre gambe si muovono e camminiamo.⁵⁰

La seconda coppia riguarda la percezione.

Anche le percezioni sono di due tipi, e le une hanno come causa l'anima, le altre il corpo. Quelle che hanno come causa l'anima sono le percezioni delle nostre volizioni e di tutte le immaginazioni o altri pensieri che ne dipendono. Infatti è certo che non sapremmo volere alcuna cosa, senza renderci conto con ciò stesso che la vogliamo. E benché riguardo alla nostra anima volere qualcosa costituisca un'azione, possiamo dire che in essa è anche una passione accorgersi che vuole. Tuttavia, visto che questa percezione e questa volizione non sono in realtà che una stessa cosa, la denominazione si attribuisce sempre da ciò che è più elevato; e così non si è soliti definirla una passione, ma solamente un'azione.⁵¹

⁴⁹ Cartesio, *Passioni*, I, 17, p. 143 (AT, XI, 342).

⁵⁰ Cartesio, *Passioni*, I, 18 (AT, XI, 343). Cartesio non ha mai spiegato perché la mente non abbia alcuna coscienza di come le azioni della volontà danno luogo ai movimenti corporei: «Poco importa come questa *permixtio* si realizzi: come modo dell'anima essa è cosciente; e ciò basta per concludere che tutte le azioni dell'anima [...] sono pensieri e che ogni pensiero si accompagna a qualche forma di coscienza. Soltanto il meccanismo fisiologico rimane incosciente, perché esso si esercita su un altro piano» (Lewis, *L'incoincident*, p. 61).

⁵¹ Cartesio, *Passioni*, I, 19 (AT, XI, 343).

Ecco il punto debole della teoria cartesiana delle passioni. Il fatto di aver inserito, fra le passioni di origine non corporea, le stesse azioni dell'anima (riguardate, per così dire, dal punto di vista del paziente) ha indotto Cartesio a ridurre lo spettro delle cose che l'anima può fare attivamente senza al tempo stesso patirne⁵². Per sottrarsi alla forza delle passioni, all'anima non resta che puntare tutto sulle volizioni che danno il via a qualche movimento corporeo. Essa lascerà cadere tutte quelle volizioni che non sottomettono il corpo. Solo ordinando al corpo di fare questo e quello possiamo evitare che le nostre volizioni finiscano per aggiungere passioni autoprodotte alle passioni di origine corporea. Usando una nozione di agire/patire ricalcata sulla distinzione grammaticale agente/paziente e sovrapponendo la coppia agire/patire alla coppia mente/corpo, Cartesio ha finito per ridurre la liberazione dalle passioni a una lotta fra la mente e il corpo. Soggiogata dalle passioni di origine corporea e dal fatto che ogni sua azione comporta per lei anche una passione, all'anima non resta che puntare tutto su quelle azioni che non hanno termine in lei stessa, bensì nel corpo. Per ricucire queste asimmetrie occorre rifiutare la spaccatura profonda che Cartesio ha introdotto nella natura (umana). Il dualismo esplicativo che Spinoza accetta da Cartesio ha la funzione di superare il dualismo ontologico risultante da quella sovrapposizione.

Dalla ridefinizione della coppia agire/patire Spinoza ricava infatti il modello di una nuova teoria della spiegazione scientifica, in base al quale le spiegazioni sono valide solo all'interno di ciascun attributo (solo all'interno di un sistema di spiegazione). Grazie all'imposizione di questo modello le spiegazioni verticali prendono lentamente il posto delle spiegazioni trasversali tanto usate nella seconda parte dell'*Etica*. La contemporanea sistemazione delle facoltà mentali conduce alla loro riduzione (prevista già in Cartesio) a *modi cogitandi*: rimaniamo con una mente dotata di un potere passivo e con delle idee che hanno la facoltà di affermare o negare se stesse (volizioni). Il corpo viene modificato in molti modi, alcuni dei quali accrescono o diminuiscono la sua *potentia agendi*, e da queste modificazioni la mente viene indotta a immaginare o meno la causa dell'esperienza.

Come noto, la deflazione delle facoltà compiuta da Spinoza è già avviata in Cartesio⁵³. Egli non pensa infatti che a volere sia la volontà, ma la

⁵² «Per quanto riguarda le modificazioni puramente interiori dell'anima, [...] la distinzione fra azione e passione, senza essere assolutamente privata di realtà, rimane una distinzione del tutto formale e virtualmente indifferente» (Kambouchner, *L'homme* I, p. 106).

⁵³ «Sul sovvertimento avviato da Cartesio del tradizionale significato di *facultas* si innesta il modello spinoziano di *mens*: un aperto e decentralizzato reticolo di percezioni, ognuna delle quali estremamente complessa, dal momento che ognuna contiene in sé sia la natura del corpo percipiente a cui la mente è unita, sia quella del corpo esterno afficiente (E2p16). [...] L'oggetto permanente della mente, il corpo umano, *fabrica* scon-

mente. Ed è sempre la mente che intende, non l'intelletto⁵⁴. Sta di fatto che per Cartesio la mente è attiva e assolutamente libera quando vuole, mentre è passiva e determinata quando intende. Nonostante le numerose limitazioni di ordine logico ed epistemico alla «indifferenza» di partenza, la mente continua per Cartesio a detenere una facoltà assolutamente libera di affermare o negare le sue conoscenze. La deflazione delle facoltà che Cartesio ha avviato in polemica con gli scolastici rappresenta solo un frammento di quella rivoluzione che Spinoza scatenerà nel cuore della filosofia cartesiana della mente⁵⁵. Per preparare questa rivoluzione, Spinoza ha passato ai raggi X la teoria cartesiana della libera volontà. La libertà di concedere o negare l'assenso è stata dapprima analizzata come risultante da due poteri distinti e indipendenti uno dall'altro: il potere di affermare (o negare) e il potere di non affermare, cioè il potere di sospendere il giudizio. Per Spinoza solo il primo è ascrivibile alla mente, ovvero alle sue idee. Ma poiché le idee non potrebbero non affermare se stesse, alla mente non è dato non affermare le sue idee. Per sospendere la realtà (potenza, efficacia, persistenza) di una determinata idea possiamo solo procurarci l'idea contraria e congiungerla con un affetto più forte dell'affetto legato all'idea da togliere⁵⁶. Occorrerà capire cosa la mente possa concretamente fare per riuscire a imporre il suo controllo sulle passioni, visto che il mondo in cui opera è governato dalla rigida necessità del determinismo metafisico.

Il punto che Spinoza ha messo in chiaro è che la mente non ha bisogno di ingaggiare alcuna lotta con il corpo: la mente non deve cercare di dominare il corpo ma di riprendere il controllo di se stessa. Anche se

sciuta nella totalità delle sue parti, continuamente modificato dalle affezioni procurategli dagli altri corpi e perciò gravide anche della insondabilità di questi, rende costitutivo della singola *mens* (*particula* dell'*idea Dei*) il *confuse percipere*» (Santinelli, *Mente*, p. 183).

⁵⁴ «Tutte le volte in cui discorre di percezioni dell'intelletto e determinazioni della volontà, Descartes non intende affatto alludere a fantomatici soggetti intramentali, rispettivamente percipienti o volenti: è la mente, nella sua unità, integrità e indivisibilità, a volere, non la *voluntas*; è la mente a intendere, non l'*intellectus*; ed è sempre la mente che intende puramente, a sentire, cioè ad avere percezioni sensoriali» (Becerra, *Teoria*, p. 8). Per Cartesio le facoltà non sono gli esecutori delle nostre *cogitationes*, ma le potenze naturali della mente, a cui dobbiamo ricondurre i vari aspetti del pensiero: l'aspetto causale-rappresentativo, l'aspetto concettuale-intellettuale, l'aspetto affermativo-performativo.

⁵⁵ La famosa polemica spinoziana con chi confonde l'intelletto infinito (un modo del pensiero) con il pensiero attributo della sostanza nasce, secondo Koyré, dalla disputa sulla natura delle facoltà umane: «è solo in quanto ritengono che l'intelletto e la volontà appartengano all'essenza dell'uomo, in quanto attribuiscono all'uomo una 'volontà libera' o un 'libero arbitrio', che i teologi e i filosofi, per analogia, li attribuiscono del pari a Dio, cioè li considerano alla stregua di attributi appartenenti all'essenza divina. Una falsa antropologia porta con sé una falsa metafisica» (Koyré, *Spinoza*, p. 34).

⁵⁶ E5p1 (G, II, 281).

gli affetti nascono dal fatto che la mente afferma una determinata potenza di agire del corpo, non è dal corpo che la mente subisce le passioni. La ridefinizione della coppia agire/patire è anche il risultato di questo tentativo di uscire dallo schema della lotta fra mente e corpo, per applicare le categorie aristoteliche ai comportamenti e alle interazioni delle *res singulares*⁵⁷. Superando le nozioni cartesiane di azione e passione (ricalcate, come si è visto, sulle nozioni di agente e paziente) Spinoza ha già evitato due conseguenze importanti.

Egli ha ridefinito le nozioni di agire e patire evitando ogni elemento di trasversalità: applicando la distinzione alla mente ha potuto evitare ogni riferimento al corpo, e ha addirittura prodotto un argomento per stabilire che la mente non può muovere il corpo più di quanto il corpo possa determinare la mente a pensare. Se Spinoza ha potuto dimostrare la non interazione (anziché limitarsi a imporla con un postulato) è perché la nuova coppia agire/patire evita ogni trasversalità. Usando la nuova coppia Spinoza ha evitato un'altra assunzione particolarmente deleteria: l'assunzione secondo cui azione e passione sono la stessa cosa, solo descritta in due maniere. Occorreva rompere questo schema preconcepito per convincere gli uomini che le cose che subiamo non sono quasi mai il prodotto di un'azione premeditata, ma quasi sempre il frutto di una necessità e perfino di una passione che ha mosso con uguale forza le cause esterne che ci hanno colpito. La caduta dell'idea che azione e passione siano la stessa cosa costituisce il frutto più prezioso della filosofia dell'azione (e della passione) che Spinoza ha edificato sulle fondamenta della nuova coppia agire/patire.



⁵⁷ Spiega Falgueras che «al suprimir la distinción entre potencia y acto, suprime también Espinosa la diferencia entre la acción práxica y la acción categorial. En Aristóteles la acción práxica es propia del entendimiento (sobre todo) y la acción categorial es física. La supresión de las deferencias entre ambas lleva consigo la fisión de una y otra: la acción del entendimiento es interpretada como acción causal natural o física, y la acción natural es interpretada como acción inmanente, y la interpretación física del entender coincide con la interpretación racional de la *physis*» (Falgueras, *Acción*, p. 76).