

Sergio Cremaschi

L'automa spirituale.

La teoria della mente e delle passioni in Spinoza

Il testo riprodotto corrisponde a quello della prima edizione (Vita e Pensiero, Milano 1979)
con la correzione di alcuni refusi o sviste.

INDICE

Introduzione	3
I. 'Anima' e 'res cogitans'. Il concetto cartesiano di natura e lo spirito come concetto residuale	8
1. Il concetto di natura della fisica cartesiana	
2. Lo spirito come concetto residuale	
3. Natura animale e natura macchina in Spinoza	
4. Spirito come 'vis' e spirito come 'res cogitans' in Spinoza	
II. Il metodo matematico nella teoria della mente e delle passioni	36
1. L'idea di automa spirituale	
2. L'uomo come oggetto di sapere teoretico	
3. La psiche retta da leggi e regole determinate	
III. La definizione degli affetti e l'irriducibilità delle idee inadeguate a idee adeguate	56
1. Immagini, affetti, volizioni, come composti di idee semplici	
1. Connessione per derivazione causale e connessione per associazione	
2. Il metodo matematico come canone della scienza della mente o come definizione dell'attributo pensiero	
IV. 'Conatus', 'potentia', 'vis'. I concetti di forza nella teoria delle passioni e l'ineliminabilità delle qualità occulte	79
1. I concetti di forza nella fisica spinoziana	
2. I concetti di forza nel terzo libro dell'Etica	
3. La spiegazione mediante concetti di forza in Etica III	
4. Un possibile uso 'newtoniano' delle dottrine psicologiche di Spinoza	
5. L'ineliminabilità delle 'qualità occulte'	
V. Bilancio e discussione	99
1. La dottrina dei generi di conoscenza e la riflessione epistemologica contemporanea	
2. Fino a che punto si realizza il progetto di studio dell'uomo 'more mathematico'	
3. La funzione regolativa dell'intuizione matematica e il supporto ineliminabile dell'immaginazione	

4. Qualche conclusione

Appendici

I. Il rapporto mente-corpo in Spinoza	111
II. I concetti di forza in Newton e in Spinoza	116
III. Letture materialistiche di Newton e di Spinoza	120
IV. Sulla contrapposizione fra materialismo e spiritualismo e fra scienze dello spirito e scienze della natura	122
V. Conatus, idea di liberazione e teoria della società in Spinoza	125

Introduzione¹

Queste pagine sono una lettura della dottrina della mente e delle passioni 'in Spinoza', non tanto della dottrina della mente e delle passioni di Spinoza. Più che dipanare i nodi di questa teoria risalendo la trama di tutte le dottrine spinoziane, si cercherà di scorgere in Spinoza i nodi di una situazione teorica che attraversa Spinoza, e che non è propria di Spinoza in particolare, ma della 'nuova scienza' in generale. Si cercherà poi di leggere altri piani di discorso in Spinoza, piani che talvolta potrebbero suggerire soluzioni a quegli stessi nodi che nella dottrina delle passioni rimangono insoluti.

Quindi: lettura di autore 'passandogli attraverso'. Quando Spinoza scrive una dottrina delle passioni, non fa discendere considerazioni sulla mente umana a partire dalla sua metafisica, ma entra in un dibattito, in un orizzonte di argomentazioni, in un arcipelago di conoscenze accumulate e di evidenze ideologiche all'interno delle quali tenta una soluzione teorica senza necessariamente 'riuscire a ricordarsi' di riflessioni e teorie che stanno in un altro cassetto della sua scrivania.

Inoltre: 'archeologia' o 'preistoria' di un campo del sapere scientifico. La situazione che si esamina nella psicologia di Spinoza si rivelerà essere simile alla situazione teorica della fisica newtoniana. Il 'diverso stadio di sviluppo' delle due scienze potrà essere ricercato, più che all'interno della teoria, nel grado di diffusione e di organizzazione della pratica di prova attraverso la sperimentazione delle teorie dei due diversi campi. In particolare, la dottrina delle passioni spinoziana si rivela essere uno dei luoghi ove avviene la formulazione di complesse teorie della psiche, delle quali la generazione successiva userà versioni estremamente più ridotte, e che verranno riprese solo nell'Ottocento (per quanto riguarda per esempio l'uso di concetti di forza). Questa ripresa sarà però censurata da un tabù positivisticò che vorrà negare le origini 'filosofiche' della scienza empirica. Questi sono gli interessi che guidano lo studio.

Le pagine dell'introduzione sono una sorta di 'vademecum' del lettore attraverso i capitoli troppo analitici che seguono: vengono anticipate in forma dogmatica tutte le tesi del lavoro rinviando alla parte analitica per la loro dimostrazione.

¹ Cito i testi spinoziani dalla edizione Gebhardt (Winter, Heidelberg 1924, 4 voll.). Per le citazioni *dell'Etica* mi sono rifatto alla traduzione di S. Giametta pubblicata da Boringhieri, Torino 1959, distaccandomene però liberamente. Per decifrare il *Korte Verandeling* mi sono avvalso della traduzione francese delle opere di Spinoza di Ch. Apphun (Garnier, Paris 1929, 3 voll.). Uso le seguenti abbreviazioni: E (*Etica*); KV (*Korte Verandeling*); TIE (*Tractatus de intellectus emendatione*); TTP (*Tractatus theologico-politicus*); TP (*Tractatus politicus*); P («Propositio»); DEM («Demonstratio»); SC («Scolium»); COR («Corollarium»).

1. In più luoghi, nelle opere di Spinoza, troviamo dichiarazioni polemiche contro l'uso delle qualità occulte. Queste dichiarazioni sono un luogo comune a tutto il movimento della nuova scienza e al filone cartesiano in particolare. Il bersaglio polemico di tali dichiarazioni è anzitutto l'aristotelismo anche se l'uso di 'nozioni occulte' in senso tecnico può essere attribuito solo all'animismo e al vitalismo rinascimentali. D'altra parte, l'accusa di ricorrere a nozioni occulte è rivolta occasionalmente anche a bersagli polemicamente che appartengono al movimento della nuova scienza. Ricadono sotto la voce «qualità occulta» nel senso lato in cui viene ad essere intesa – i concetti che non si possono ridurre alle categorie di spazio, tempo e moto locale, e quindi molte fra le categorie aristoteliche. In questa polemica va vista in primo luogo un'istanza metodologica: la scienza aristotelica appariva agli occhi dei fautori della nuova scienza talmente compromessa con complicazioni e spiegazioni 'ad hoc' rivolte a rendere conto delle anomalie presentate dall'esperienza, da apparire nel suo complesso come una dottrina della 'virtus dormitiva' o dello 'spettro nella macchina'. La semplicità delle nozioni 'matematiche', contrapposta al complicato proliferare di nozioni la cui definizione sembrava meno evidente, appariva come una garanzia di una vera spiegazione scientifica contrapposta all'artificio retorico.

Questa istanza di metodo appoggia però su alcune assunzioni che hanno conseguenze non indifferenti: le idee dell'immaginazione (o della sensibilità) non sarebbero capaci di vera conoscenza. La vera conoscenza appartenerrebbe all'intelletto. Le idee dell'intelletto – che in quanto tali sono vere – sono riconoscibili in base al canone della chiarezza e distinzione. L'idea chiara e distinta è in ultima istanza l'idea che pretende di rispecchiare un 'mondo esterno' concepito come un agglomerato di figure della geometria solida.

2. Nella dottrina delle passioni di Spinoza risultano ineliminabili alcune idee come quella di 'vis', di 'potentia', di 'conatus'. Le definizioni che a più riprese vengono date di queste nozioni finiscono per rivelarsi irrimediabilmente circolari, nel senso che non si giunge mai a definire queste nozioni come combinazione di più idee semplici (rispecchiamento di parti estese semplici e, se vogliamo, di un loro moto in atto). Le definizioni di ognuna di queste idee rimandano sempre alle altre idee di forza. Tutte queste nozioni non sembrano essere riconducibili ai canoni cartesiani e sembrano rinviare invece ai concetti aristotelici di potenza e atto che Spinoza dichiaratamente esclude. Nella teoria delle passioni i concetti di forza appaiono ineliminabili e irriducibili nella formulazione delle leggi che connettono e quindi 'spiegano' i diversi affetti e le diverse idee adeguate o inadeguate fra loro. Le leggi che possono essere formulate senza comprendervi questi termini 'occulti' saprebbero connettere fra loro solo le idee semplici e adeguate che costituiscono solo una parte minima degli elementi di cui la mente è costituita.

I concetti di forza appaiono ineliminabili e irriducibili anche nella stessa definizione dell'oggetto

della teoria della mente e delle passioni: le passioni e la stessa mente sono aggregati di idee semplici e adeguate o di idee complesse e inadeguate. Se scomponiamo queste ultime nelle idee semplici e adeguate, svanisce l'oggetto stesso (la mente o le passioni) del quale la dottrina deve dare una spiegazione.

3. Il ruolo e la fondazione dei concetti di forza nella fisica newtoniana sono stati ampiamente studiati nella storia delle scienze. Non si è visto però, fino ad ora, che la situazione aporetica creatasi nella fisica newtoniana corrisponde in modo singolare alla situazione venutasi a creare nella teoria spinoziana della mente e delle passioni. È nota l'accusa mossa a Newton da parte cartesiana di avere reintrodotto nella filosofia naturale le qualità occulte, con ciò ricadendo in una sorta di pseudo-scienza. È noto come da parte newtoniana si rispondeva mettendo in risalto l'utilità dei concetti di forza per stabilire nessi causali fra fenomeni che da parte cartesiana ricevevano spiegazioni logicamente insostenibili. Da parte newtoniana si ammetteva la problematicità di queste nozioni nonostante il loro valore fosse dimostrato dal fatto di 'funzionare' nel costruire spiegazioni. Questa problematicità dipende in gran parte dal fatto che anche i newtoniani accettavano la rappresentazione cartesiana del cosmo come composto di parti semplici, alle quali i concetti della teoria avrebbero dovuto 'corrispondere'.

4. Le dichiarazioni polemiche nei confronti delle nozioni occulte si accompagnano sempre in Spinoza a professioni di matematicismo. La matematica è la scienza che ha additato alla conoscenza umana la via della verità. La chiarezza e l'obiettività della matematica debbono fungere da modello per lo studio di ogni altro campo del reale (o di 'ogni' campo del reale), sgombrando il terreno da preconcetti e da giudizi di valore che impediscono di cogliere la realtà nella sua struttura necessaria e razionale.

5. Tutto il movimento della nuova scienza si muove all'ombra di ideologie della scienza matematicistiche o empiristiche. Matematicismo ed empirismo sono due possibilità contenute nelle posizioni cartesiane, e vengono sviluppate dal filone razionalista e da quello empirista rispettivamente. I fautori della nuova scienza fanno costantemente appello alla certezza matematica o alla certezza dell'esperienza in difesa delle proprie teorie e a maggior confusione dell'aristotelismo. Questi richiami sono in misura notevole slegati dalla pratica effettiva della nuova scienza: la giustificazione empiristica o razionalistica si trova equamente suddivisa fra autori che sviluppano poi le medesime teorie e svolgono la medesima pratica scientifica. Così Newton, che usa ampiamente strumenti matematici nella costruzione della teoria, si richiama all' 'esperienza' come testimone della sua verità, mentre in casi diversi – da Keplero a Cartesio – il carattere in qualche modo 'matematico' delle ipotesi, sembra garantire della loro corrispondenza alla realtà. La pratica effettivamente svolta da tutto il movimento della nuova scienza è quella

della costruzione di modelli e teorie specifici di oggetti specifici. Questa pratica si discosta notevolmente dall'immagine che della stessa pratica si faceva l'empirismo, ma anche dall'immagine del matematismo, ed è invece – come oggi è ampiamente riconosciuto – molto più simile alla scienza aristotelica di quanto si pensasse. Le sue teorie sono argomentazioni tendenzialmente assiomatiche (e in questo simili alle matematiche) ma solo occasionalmente si accompagnano alla misurazione e al calcolo matematico (cheché ne dicesse l'immagine del mondo come libro scritto in circoli e linee). La certezza della scienza, per le tendenze matematizzanti, si affida a due postulati che a loro volta si appoggiano l'uno all'altro: il postulato del carattere 'matematico' delle proprie teorie e il postulato del carattere 'matematico' della realtà.

6. Nelle scienze fisiche – al di là della pratica teorica effettiva – si afferma, come 'filosofia spontanea degli scienziati', la rappresentazione meccanica del cosmo-orologio. A questa rappresentazione del cosmo si accompagna il programma di riduzione di tutta la realtà 'naturale' alle parti in movimento di questo orologio. Viene a crearsi come un'evidenza radicata l'idea di 'spirito' che troviamo espressa nell'idea cartesiana della 'res cogitans': tutto ciò che rimane del reale dopo averne sottratto il cosmo-macchina viene ricondotto allo spirito. La soluzione materialista di parte dell'illuminismo si presenta come una variante del dualismo cartesiano: la distinzione esteso-non esteso è mantenuta come fondamentale, salvo che il non esteso è visto come un 'insieme vuoto'.

7. L'oggetto della teoria della mente e delle passioni si presenta allora in Spinoza in una situazione problematica: la teoria – anche se può superare un esame di coerenza logica interna – non è in grado di darsi un fondamento non contraddittorio. In primo luogo, la programmata matematizzazione della mente si rivela impossibile ('si rivela' all'occhio del lettore – l'impossibilità rimane invece celata per Spinoza) per via dell'ineliminabilità e irriducibilità dei concetti di forza. In secondo luogo, la cosmologia cartesiana e dualista condivisa da Spinoza (a un certo livello del suo pensiero) fa apparire l'oggetto mente 'appartenente' a un *substratum* che è lo 'spirito' – residuo del corpo macchina. La cosmologia dualistica fa apparire doppiamente necessaria – non più solo per motivi metodologici, ma anche per motivi cosmologici – la riduzione della mente ai suoi componenti semplici. La pratica scientifica effettiva – costruzione di una teoria specifica di un oggetto specifico – crolla quando le si sovrappongono le esigenze di riduzione della teoria a una teoria unitaria di tutto il reale e di riduzione dell' 'oggetto' della teoria alla 'realtà' della cosmologia condivisa dall'autore.

8. La teoria della mente e delle passioni di Spinoza si presenta in una situazione teorica estremamente simile a quella della fisica newtoniana. In una situazione come nell'altra abbiamo un'ideologia della scienza di ispirazione matematicista o empirista, ideologia che copre la pratica

effettiva di costruzione delle teorie. La teoria spinoziana è relativamente inattuale rispetto alla pratica sperimentale dell'epoca. Fino a tutto il Settecento la pratica sperimentale effettivamente svolta avrebbe potuto accontentarsi di assunzioni teoriche di notevole rozzezza, come la riduzione di tutti i fenomeni psichici a fenomeni fisiologici. Nella psicologia dell'Ottocento (in Fechner, ma anche in Freud) abbiamo teorie che riprendono elementi simili a quelli spinoziani: basti pensare ai concetti di forza. L'uso di concetti di forza in psicologia è stato in genere spiegato come un influsso della fisica sulla psicologia. Abbiamo però visto che in Spinoza si presenta la situazione problematica che richiede i concetti di forza diversi anni prima della sistemazione canonica di questo uso in fisica da parte di Newton.

9. In altri piani del pensiero di Spinoza troviamo dottrine che possono suggerire soluzioni delle situazioni problematiche della psicologia spinoziana. La dottrina dei generi di conoscenza e la metafisica spinoziana si collocano in una prospettiva radicalmente diversa da quella della cosmologia cartesiana e del discorso sul metodo cartesiano. La dottrina dei generi di conoscenza ci presenta un sapere i cui oggetti vanno tenuti fermi solo finché ci tratteniamo a quel livello del sapere e si dissolvono con il passaggio al grado successivo. I passaggi da un genere all'altro non sono nettamente scanditi in base al binomio verità-falsità ma rappresentano invece avvicinamenti successivi a una maggiore adeguazione. L'immaginazione non è più sola fonte di errore, ma è supporto ineliminabile del sapere discorsivo (nel quale rientra il sapere scientifico). La verità del discorso non è più corrispondenza speculare alla realtà data: si potrebbe pensare piuttosto a una verità interna al genere di conoscenza che è corrispondenza all'oggetto particolare, e accanto a questa a un grado di approssimazione alla verità in senso forte, che consiste nel cogliere l'intero nel quale tutti gli oggetti si dissolvono.

10. La metafisica spinoziana – che vede il reale nell'intero che è più che la somma delle parti – si trova quasi sovrapposta e giustapposta alla cosmologia cartesiana che vede il reale come somma di parti reali. Questa giustapposizione inspiegata è denunciata nel testo spinoziano dall'affermazione secondo la quale, per motivi non meglio precisati, solo due fra gli infiniti attributi (pensiero ed estensione) sono conoscibili. Mentre la cosmologia cartesiana si rivela un ostacolo e una fonte di auto fraintendimento per la pratica scientifica, la speculazione metafisica spinoziana sembra andare in una direzione compatibile con la dottrina dei generi di conoscenza, direzione che presenta rassomiglianze straordinarie con quella che la riflessione epistemologica degli ultimi decenni del nostro secolo si è trovata a battere.

CAPITOLO PRIMO

'Anima' e 'res cogitans'.

Il concetto cartesiano di natura e lo spirito come concetto residuale

1. *Il concetto di natura della fisica cartesiana*

Nell'epoca cartesiana è venuto formandosi un concetto di natura che è poi rimasto al fondo del pensiero divenendo senso comune nei secoli seguenti. Questo concetto ha trovato la sua espressione più compiuta nelle opere fisiche di Cartesio. La natura è vista come un sistema isolato, composto esclusivamente di spazio o estensione, tempo e moto locale. Ogni fattore o elemento di altro tipo non dovrebbe avervi diritto di cittadinanza: così non dovrebbero avere diritto di cittadinanza le intrusioni dell'azione divina e non dovrebbe essere concepibile l'azione a distanza di un corpo sull'altro.

I successori di Cartesio si troveranno costretti ad andare al fondo delle implicazioni di questo concetto: così in sede di discussione metafisica l'occasionalismo tenterà di colmare le falle per via delle quali il sistema isolato non era del tutto isolato, e Leibniz, con l'idea di monade, proseguirà su questa strada. I materialisti dell'illuminismo tenteranno di condurre il cartesianesimo alle sue conseguenze più rigorose, supponendo che, fuori dalla natura-macchina, non dovesse restare assolutamente nulla, e così assorbendo dio, lo spirito, l'uomo, la vita, nella natura-macchina. Questa sistemazione del concetto di natura non era tanto strettamente legata alla 'scienza moderna' quanto sembrava ai cartesiani e poi ai materialisti meccanicisti. Dalla pubblicazione dei *Principia* in poi si contrappongono una scuola cartesiana e una scuola newtoniana. Le teorie della seconda si dimostreranno molto più convincenti, pur trasgredendo a ogni piè sospinto alla definizione di natura che si diceva. I newtoniani non sapevano però giustificare la loro pratica scientifica come sapevano fare i cartesiani: le trasgressioni legate all'uso dei concetti di forza rimarranno a lungo ingiustificate sul piano dei fondamenti, e i newtoniani si giustificheranno dall'accusa di aver impiegato concetti simili a qualità occulte, con il richiamo alla 'utilità' di questi concetti nella spiegazione, e trincerandosi dietro al rifiuto delle ipotesi riguardo alla natura delle entità concettuali coinvolte. La rappresentazione della natura che gli scienziati in genere condivideranno rimarrà quella della natura-macchina: perciò l'azione diretta rimarrà un'idea chiara, e l'azione a distanza un'idea meno chiara, anche se non si rinuncerà a impiegarla. L'affermarsi di questo concetto di natura porta a un certo modo di pensare lo spirito anzi porta a formulare quel concetto di spirito del quale il pensiero occidentale farà il più largo uso nei secoli successivi. Ricordiamo che nella tradizione aristotelica si

tendeva a vedere la realtà come composta di materia e di forma. Nella forma si facevano rientrare rigo rizzati i concetti di vita, forza, e i concetti indicanti le realtà spirituali propri della visione animistica del pensiero 'primitivo'¹. Era difficile separare nettamente le due sfere ed era difficile pensare di attribuire all' 'uomo' particolari diritti di accesso allo 'spirituale'. Il filone platonico-pitagorico, più dualista, era anch'esso abbastanza lontano dal pensare una sfera dello spirito come un mondo a sé, distinto nettamente dalla natura e, soprattutto, attributo proprio dell'uomo. L'atteggiamento originale di questo filone era più simile a un atteggiamento di sdoppiamento che oggi sarebbe fatto rientrare fra le psicosi che assegnava ad ogni cosa un doppio: all'uomo faceva corrispondere un'anima, alla bestia o alla pietra faceva corrispondere una bestia o una pietra celeste. Il concetto di natura-macchina costringerà invece a pensare il concetto moderno di spirito 'per sottrazione': si cadrà cioè nella facile tentazione di vedere un 'che' d'altro unitario, nella somma di tutte le realtà che non si riusciva a fare rientrare nella natura-macchina. Raggruppandole in qualche modo intorno alle stesse realtà (vita, forza, anima) che costituivano il centro della visione precartesiana dello spirito, ciò che si ottiene in più, oltre a una delimitazione modificata, è il carattere autonomo, sostanziale, della sfera 'spirito'. Vi saranno molti pensosi della dignità dell'uomo (e magari degli spiriti in genere: di dio e degli angeli) che si stracceranno le vesti all'idea dello spirito-macchina. Ma anche questi, nei secoli successivi al diciassettesimo, non metteranno mai in dubbio l'ovvietà più grossa e più ricca di conseguenze: che la sfera dello spirito è ciò che rimane dalla sottrazione alla realtà dell'estensione.

Per ricostruire la genesi del moderno concetto di spirito, è necessario dunque partire dalla sua rappresentazione come macchina. Ricordiamo quindi brevemente le caratteristiche del concetto cartesiano di natura. Va notato che non si pretende di attribuire questo concetto a Cartesio e a 'tutto' Cartesio: si tratta di un concetto presupposto, o del punto di arrivo di una linea di tendenza, che trova espressione nelle opere fisiche di Cartesio, e forse ancor di più, nei cartesiani ortodossi. La natura è vista in modo più o meno coerente come un sistema isolato, nel quale si dà il predominio agli elementi 'quantitativi', e dove anzi il reale ha, in qualche modo, una natura 'matematica'; dove inoltre la materia si presenta come a maggior diritto conoscibile di ogni altra componente della realtà.

¹ Per una stimolante interpretazione del rapporto fra aristotelismo e pensiero greco in generale e la cosmologia prefilosofica, si veda il secondo capitolo di M.B. Hesse, *Forces and Fields. The concept of action at distance in the History of Physics*, Edinburgh 1961; trad. it. *Forze e campi*, Milano 1974. Riguardo ai concetti di φύσις e di δύναμις ed ἐνέργεια, che sono centrali nella concezione aristotelica della vita, della forma, dell'anima, in relazione all'ordine del cosmo v. A. Mansion, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain - Paris 1945²; M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der φύσις*. *Aristoteles, Physik B*, trad. it. di G. Guzzoni, «Il Pensiero», 3 (1958), 388 ss. v. anche in questo volume l'Appendice I.

a) La natura sistema isolato

La natura dicevamo tende a divenire un unico 'sistema isolato'. Il cosmo aristotelico e medievale è un che di unitario: ogni mutamento può essere spiegato solo grazie a un ordine del cosmo nel suo complesso, in base al quale ogni cosa tende a ritornare al luogo che le è assegnato. In questo cosmo e nell'ordine che gli è inerente rientra anche l'elemento 'psichico' (le 'anime' o le 'forme'), equamente distribuito in ogni angolo dell'universo fisico e da esso inscindibile, e necessario per spiegarne l'ordine e il funzionamento. Si può affermare che questa rimane la concezione dominante, della quale si affermano versioni con sfumature più dualistiche, e contro la quale non riescono mai ad affermarsi stabilmente concezioni meccanicistiche.

Con la nascita della fisica moderna si introduce un fattore destinato a cozzare contro il quadro cosmologico e metafisico preesistente e ad interagire con questo facilitando la sua modificazione nello stesso tempo in cui ne prende a prestito elementi per costruire le proprie teorie. Il punto centrale è il modo di considerare il moto: la scelta di Galileo e poi di Newton di considerare non il moto ma le variazioni del moto come oggetto della spiegazione scientifica porta all'idea di 'sistema idealmente isolato', idea che sta alla base della fisica moderna: viene considerato un sistema di corpi in movimento relativo senza prendere in considerazione i moti del sistema nel suo complesso rispetto all'universo esterno e considerando trascurabili le interazioni².

La fisica cartesiana dà all'idea di sistema isolato un significato radicalmente diverso da quello che questa idea possiede nel filone galileo-newtoniano: il sistema isolato è in questo caso non un principio euristico ma una definizione del cosmo dalla quale se ne deduce una rappresentazione dettagliata.

Il concetto di spirito nel senso moderno acquista senso solo a partire dalla rappresentazione cartesiana del mondo fisico. Già la fisica galileiana tendendo a considerare solo strutture misurabili ed

² I luoghi classici riguardo alle leggi del moto in Galileo e Newton sono rispettivamente in G. Galilei, *Discorsi e dimostrazioni matematiche: «giornata 3^a»*, in *Opere VIII*, Edizione Nazionale, Firenze 1890-1909 (voll. 20), e in I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, a cura di Th. Le Seur e F. Jacquier, Köln 1760 (voll. 3): «Axiomata, Lex 2^a», I, p. 20. Riguardo all'interazione fra costruzione delle teorie scientifiche in fisica e le posizioni metafisiche e cosmologiche, bisogna rinviare alla complessa analisi di G. Buchdal, *Metaphysics and Philosophy of Science*, Oxford 1969, che percorre il pensiero di Cartesio, Locke, Berkeley, Leibniz e Hume. Riguardo all'idea di sistema isolato, il punto di riferimento è tuttora A.N. Whitehead, *The Concept of Nature*, University Press, Cambridge 1920; trad. it. *Il concetto della natura*, Torino 1948. Riguardo alla natura della fisica cartesiana e di quella newtoniana e alla loro contrapposizione si può richiamare G. Pala, *Newton*, Torino 1969; A.R. Hall, *From Galileo to Newton 1630-1720*, London 1963; trad. it. *Da Galileo a Newton*, Milano 1973, particolarmente il cap. 4; E.J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture*, Oxford 1961; trad. it. *Il meccanicismo e l'immagine del mondo*, Milano 1971, parte 4; H. Butterfield, *The Origins of Modern Science*, London 1949; trad. it. *Le origini della scienza moderna*, Bologna 1962, cap. 6.

esprimibili in termini matematici lasciava un 'residuo': tutti i fenomeni, o i '*plena*' sensibili, contrapposti a queste strutture, non rientrano nell'oggetto della spiegazione rigorosa possibile alla nuova scienza. In Cartesio la posizione galileiana, che è una posizione ancora aperta, è tradotta in una posizione cosmologica ben precisa. Il mondo fisico è composto solo di estensione, moto e tempo: ciò che ne resta fuori è assorbito in un termine solo, lo spirito³.

b) L'estensione e il suo residuo

La natura tende così a ridursi a elementi 'quantitativi': estensione, tempo, moto locale, con esclusione degli aspetti 'qualitativi'. Ciò è reso possibile anche da fattori più culturali che teoretici: la generale reazione antiaristotelica e il diffondersi di forme di neoplatonismo. La reazione antiaristotelica accomuna gli umanisti e i fautori della nuova scienza: si potrebbe distinguere quindi un antiaristotelismo 'di destra' e uno 'di sinistra'. La polemica appare spesso fuori luogo rispetto ai problemi reali, e nasce a partire dalla perdita di consapevolezza di ciò che la logica aristotelica aveva significato, perdita che accomuna aristotelici e antiaristotelici. Si afferma gradualmente la tendenza a usare la matematica come strumento o come canone (senza avere chiara la distinzione fra le due possibilità) del sapere scientifico. Questa tendenza è presente nel matematismo di Nicola Cusano,

³ A proposito della dipendenza della definizione dello spirito dalla definizione della natura penso in particolare a Whitehead e Husserl che in qualche modo suggeriscono questa idea. v. Whitehead, *The Concept ...*, cap. 2; E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1959; trad. it. *La crisi delle scienze europee*, Milano 1968, parte seconda. Lo spirito in Cartesio è un residuo nel senso più elementare dell'essere composto di tutto ciò che non rientra nel mondo-macchina «en sorte que non seulement les meditations & les volontez, mais mesmes les fonctions de voir, d'ouïr, de se déterminer à un mouuement plustot qu'à un autre, & C., en tant qu'elles dependent d'elle, sont des pensées» (À ++++, *Marzo* 1638, in *Oeuvres*, a cura di Ch. Adam e P. Tannery, Paris 1897-1937 11 tomi), II, p. 36). È residuo però anche nel senso ben più radicale di concepire il 'cogito' come già separato in partenza dall'essere, e non invece come già in partenza pensiero dell'essere. Il 'cogito' è definito negativamente rispetto al mondo, come ciò che non è esteso; in tal modo però si contamina proprio del carattere della distinzione che Cartesio attribuisce al mondo matematicamente inteso come somma di parti estese. Alla base della posizione cartesiana sta la pretesa che l'evidenza fenomenologica offra lo spirito come totalmente distinto dal corpo. Come possiamo concepire chiaramente le proprietà del triangolo iscritto nel cerchio: «*Atqui & mentem sine corpo re, & corpus sine mente, clare & distincte percipimus*» (*Quartae Responsiones* in *Oeuvres* VII, pp. 224-225). Converrà ricordare altri passi cartesiani illuminanti riguardo a questa posizione del 'cogito': *Meditationes. Tertia*, in *Oeuvres* VII, pp. 37 ss.; *Meditationes, Sexta*, in *Oeuvres* VII, pp. 78 ss.; *Discours de la Méthode*, in *Oeuvres* VI, p. 33. Inoltre, è doveroso rimandare ad alcune pagine dove viene fatto risalire il carattere residuale dello spirito cartesiano alla posizione che separa coscienza ed essere cioè, bontadinianamente, al dualismo gnoseologico: v. V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica*, Bologna 1972, pp. 115 ss.

nello sperimentalismo matematico di Leonardo da Vinci, nel pitagorismo di Keplero, nelle concezioni metodologiche matematico-induttive della scuola di Padova, in Zabarella e poi in Galileo⁴.

Negli ambienti che vogliono richiamarsi a Platone si insiste sul valore pedagogico della matematica, sul fatto che è l'unica scienza capace di addestrare il nostro intelletto; così come si insiste sull'idea che la matematica sarebbe l'unica scienza ad avere fatto dei progressi⁵. Keplero, esponente dell'ala estremista tra i fautori della matematica, si rifà non a Platone ma a Pitagora. E va oltre l'affermazione del valore pedagogico di modello al quale il pensiero deve ispirarsi giungendo a fare discendere delle ipotesi scientifiche dalla convinzione nell'esistenza di rapporti matematici nell'universo. Nel *Mysterium cosmographicum*⁶, il numero dei pianeti (sei) è collegato all'esistenza di cinque poliedri regolari, e all'idea che debba esservi una correlazione tra la distanza dei pianeti dal sole e i raggi delle sfere che si possono circoscrivere e inscrivere in questi poliedri. Quando un esaedro viene inscritto nella sfera di Saturno, la sfera in scritta in questo esaedro sarà la sfera di Giove. All'interno di questa si inscrivono poi le sfere di Marte, della Terra, di Venere, di Mercurio. Il numero dei pianeti sarebbe perciò una circostanza non casuale, ma deriverebbe dal fatto che sei sfere concentriche danno origine a quel numero di interspazi in cui cinque poliedri regolari possono essere inseriti⁷.

In Leonardo, sulla scorta dell'eredità del Cusano, la matematica è vista più come modello che come strumento: è l'unica possibilità di uscire da quel groviglio che la natura rappresenta per gli alchimisti e per i vitalisti. La matematica sembra soprattutto permettere un concetto di causa più rigoroso⁸.

⁴ Sul rapporto fra rinascita platonica e interesse per la matematica, v. H.J. Vleeschauer, *More seu ordine geometrico demonstratum* (Communications of the University of South Africa), Pretoria 1961, pp. 40 ss.; E. De Angelis, *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, Firenze 1964 (capp. 1 e 2: inoltre Hall, *From Galileo ...*, cap. 3).

⁵ Il Clavio, esaltando il valore della matematica, si rifà al mito della caverna, v. Christophorus Clavius, *Opera mathematica*, Magonza 1611-16 (voll. 5), I, p. 5: «Se tentiamo di innalzare la forza e la vista del nostro intelletto, senza alcuna mediazione, dalle cose sensibili, che il fisico considera, alle cose separate e distinte da ogni materia sensibile, che il metafisico contempla, ci accecheremo, non diversamente da come capita a colui che dal carcere tenebroso nel quale a lungo fu rinchiuso, viene lasciato andare nella vivida luce del sole. Perciò prima che l'intelletto ascenda dalle cose fisiche, che sono congiunte alla materia sottoposta ai sensi, alle cose metafisiche, che ne sono assolutamente avulse, è necessario, per non essere offese dal loro splendore, d'assuefarlo prima a cose meno astratte quali vengono considerate dai matematici, perché possa comprendere poi più facilmente».

⁶ In J. Kepler, *Opera Omnia* I, a cura di Ch. Frisch, Frankfurt 1858-1873 (voll. 8).

⁷ v. Dijksterhuis, *Il meccanicismo ...*, pp. 403 ss.

⁸ «Chi biasima la somma certezza della matematica, si pasce di confusione e mai porrà silenzio alle contraddizioni delle sofistiche scienze con le quali s'impara uno eterno gridare». Leonardo da Vinci, *Opere*, a cura di J.P. Richter, Oxford University Press, London 1939 (voll. 2), II, p. 289. Sul concetto di causa e la sua trattazione matematica v. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, I, Berlin 1910; trad. it. *Storia della filosofia moderna*, Milano 1968, I, pp. 360 ss.

Con la scuola di Padova e con Zabarella in particolare, si giunge a fare della matematica qualche cosa di più che un modello di pensiero. L'epistemologia di Roberto Grossatesta faceva coincidere la scienza con la 'sintesi' (la deduzione), vedendo nell' 'analisi' il momento in cui vengono stabiliti i principi dai quali partire. I problemi cominceranno a porsi a proposito dell'analisi quando si tratta di scienze empiriche che ricorrono a misurazioni. L'affermarsi della misurazione porta a far vedere la parte principale del procedimento scientifico nell'analisi. Questa è la posizione che giunge a maturazione nella scuola di Padova: una volta risolto un fenomeno nei suoi componenti semplici è stato raggiunto il massimo di spiegazione, e la sintesi SI riduce a esporre in forma sillogistica ciò che nell'analisi era già messo in luce⁹. Galileo condivide una fede di derivazione platonica nella razionalità e armonia del reale. Questa fede lo conduce in diversi casi fuori strada, come quando lo spinge a difendere la posizione che vuole circolari e non ellissoidali le orbite dei pianeti. Qui Galileo giunge ad affermare come condizione della misurabilità degli oggetti fisici la coincidenza fra lo spazio fisico e lo spazio euclideo¹⁰. Gli oggetti naturali in quanto tali godono delle stesse proprietà

⁹ Vleeschauwer, *More seu ordine geometrico ...* pp. 20 ss., pp. 40 ss. Il Vleeschauwer rivaluta in misura notevole il ruolo della scuola padovana e di Zabarella in particolare nel preparare la strada a Galileo ponendo il problema dell'applicazione della matematica. Di opposto parere è il Dijksterhuis, *Il meccanicismo ...*, pp. 313 ss. Il De Angelis in *Il metodo geometrico ...* (specialmente pp. 60 ss.) concorda sostanzialmente con il Dijksterhuis. Quello che indubbiamente si può vedere in Zabarella, è la coscienza che il problema del raccordo fra principi della scienza e realtà è già risolto in un caso particolare che è rappresentato dalla geometria. La geometria «ha per soggetto la grandezza presa in accezione vastissima, ma mentalmente astratta da ogni materia sensibile. Così intesa, la sua sostanza ed essenza s'esprime interamente con la sola dichiarazione del nome e tutti la capiscono; è infatti un semplice accidente, per significare la cui essenza basta la sola dichiarazione del termine, poiché la definizione detta nominale non differisce dalla definizione essenziale, né qui si dà una definizione più perfetta di quella nominale... Il geometra dunque enuncia tali definizioni come principi, perché appena vengono udite si capiscono e sono per sé note; e a volte anzi non le enuncia perché sono notissime a tutti, senza che ci sia bisogno di formularle» (*De methodis* I, 14, in *Opera Logica*, a cura di J.L. Hawenreuter, Francofurti 1623¹⁶, p. 107). Riguardo al significato che il 'mos geometricus' e il matematismo spinoziano assumono rispetto alla questione del ruolo dell'analisi e della sintesi, v. R. Lévêque, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza*, Strasbourg 1923, pp. 26 ss. e Th. C. Mark, *Spinoza's Theory of Truth*, Columbia University Press, New York-London 1972, particolarmente pp. 65 ss.

¹⁰ «Simplicio: 'Le sfere materiali son soggette a molti accidenti, ai quali non soggiacciono le immateriali. E perché non può essere che, posandosi una sfera di cristallo sopra un piano, il proprio peso non calchi in modo che il piano ceda qualche poco, o vero che l'istessa sfera nel contatto si ammacchi? Inoltre, quel piano difficilmente potrà essere perfetto, quando non per altro, almeno per essere la materia porosa; e forse non sarà men difficile il trovare una sfera così perfetta, che abbia tutte le linee dal centro alla superficie egualissime per l'appunto'» (*Dialogo*: «Giornata 2^a», in *Opere* VII, p. 223; v. anche *Discorsi*, in *Opere* XIII, p. 7; inoltre v. Hall, *Da Galileo a Newton ...*, pp. 69 ss.).

degli enti della geometria. La legge secondo la quale una sfera ed un piano si toccano solo in un punto è vera per le sfere materiali come per quelle ideali¹¹.

Così si giustifica la misurabilità della natura, con la conseguenza di «diffalcare» dall'universo scientifico quanto non è misurabile. Restano così delle affezioni solo quantitative: «il luogo, il moto, la figura, la grandezza, l'opacità, la mutabilità, la produzione e il dissolvimento»¹². Queste affezioni sono quelle veramente conoscibili, per le quali i conti tornano come per le monete d'oro¹³.

Sarebbe difficile voler vedere con questo in Galileo una concezione meccanicistica della natura: i suoi rimangono principi euristici, dai quali non si può dedurre una rappresentazione di 'tutta' la natura. Oltre al problema del 'residuo' che vedremo nella stessa conoscenza degli enti fisici 'perfetti', come degli enti matematici, noi giungiamo a conoscere solo alcune affezioni o passioni. Rimane l'affermazione che il reale è inesauribile perché queste affezioni sono infinite, e che, conoscendo queste, noi non conosciamo «l'essenza» delle cose.

Vi concederò bene che il modo con il quale Iddio conosce le infinite proposizioni, delle quali noi conosciamo alcune poche, è sommamente più eccellente del nostro, il quale procede con discorsi e con passaggi di conclusione in conclusione, dove il Suo è di un semplice intuito, e dove noi, per esempio, per guadagnar la scienza di alcune passioni del cerchio, che ne ha infinite, cominciando da una delle più semplici e quella pigliando per sua definizione, passiamo con discorso a un'altra, e da questa alla terza, e poi alla quarta etc., l'intelletto divino con la semplice apprensione della sua essenza comprende, senza temporaneo discorso, tutta l'infinità di quelle passioni, le quali anco poi in effetto virtualmente si comprendono nelle definizioni di tutte le cose, e che poi, finalmente, per essere infinite, forse sono una sola nell'essenza loro e nella mente divina¹⁴. Resta dunque vero per Galileo

¹¹ «Adunque, tuttavolta che in concreto voi applicate una sfera materiale a un piano materiale voi applicate una sfera non perfetta a un piano non perfetto; e questi dite che non si toccano in un punto. Ma io vi dico che anco in astratto una sfera immateriale, che non sia una sfera perfetta, può toccare un piano immateriale, che non sia un piano perfetto, non in un punto, ma con parte della sua superficie; talché sin qui quello che accade in concreto. accade nell'istesso modo in astratto; e sarebbe ben nuova cosa che i computi e le ragioni fatte in numeri astratti, non rispondessero poi alle monete d'oro e d'argento e alle mercanzie in concreto» (*Dialogo*: «Giornata 2^a», in *Opere VII*, pp. 233-234).

¹² *Terza lettera a M. Velsari. Delle macchie del sole*, in *Opere V*, pp. 186 ss.

¹³ «Siccome a voler che i calcoli tornino sopra i zuccheri, le sete e le lane. bisogna che il computista faccia le sue tare di casse, invoglie e altre bagaglie, così, quando il filosofo geometra vuol riconoscere in concreto gli effetti dimostrati in astratto, bisogna che difalchi gli impedimenti della materia; che se ciò saprà fare, io vi assicuro che le cose si riscontreranno non meno aggiustatamente che i computi aritmetici. Gli errori non consistono dunque né nell'astratto né nel concreto, né nella geometria né nella fisica, ma nel calcolatore che non sa fare i conti giusti» (*Dialogo*: «Giornata 2^a», in *Opere VII*, p. 229).

¹⁴ *Dialogo*: «Giornata 1^a», in *Opere VII*, pp. 129 ss. v. anche la *Terza lettera a M. Velsari* ...

ben diversamente da quel che sarà per Cartesio che il reale in quanto tale è infinito, e la conoscenza matematica e fisico-matematica non lo esaurisce, ma ne coglie solo alcune caratteristiche. Questa conoscenza non ha però valore strumentalistico anzi, se ne afferma il valore assoluto: «quanto alla verità di che ci danno cognizione le dimostrazioni matematiche, ella è l'istessa che conosce la sapienza divina»¹⁵. È conoscenza vera, che non coglie però l'essenza delle cose, ma ne afferra solo alcuni caratteri.

Può essere però sicuramente attribuita a Galileo la limitazione della realtà in senso forte a una serie di aspetti che sembrano più direttamente matematizzabili. Alcune qualità del reale sono dichiarate non sussistenti di per sé, ma create dalla presenza di un 'animale' che le percepisce.

Per lo che io vo pensando che questi sapori, odori, colori, etc., per la parte del soggetto nel quale ci par che risegnano, non siano altro che puri nomi, ma tengano solamente la loro residenza nel corpo sensitivo sì che rimosso l'animale, siano levate ed annichilite tutte queste qualità. Ma che ne' corpi esterni, per eccitare in noi i sapori, gli odori e i suoni, si richiegga altro che grandezze, figure, moltitudini e movimenti tardi e veloci, io non lo credo; e stimo che, tolti via gli orecchi e le lingue e i nasi, restino bene le figure, i numeri e i moti, ma non gli odori né i sapori né i suoni, li quali fuor dell'animale vivente non credo che siano altro che nomi¹⁶.

Con questa posizione che sarà di Cartesio e di Locke si sancisce la spaccatura del reale in una 'natura' quantitativa per la quale si farà avanti la tentazione di fame un che di assolutamente separato e una serie di 'qualità', che non hanno niente in comune fra loro, se non il fatto di non essere riducibili facilmente agli elementi dello spazio euclideo. Queste qualità diverse: colore, odore, sapore, si trovano così, per un motivo solo negativo, ad essere legate fra loro. A queste qualità viene poi legata la coscienza, il soggetto e la sensibilità. Vedremo come in Cartesio si affermerà positivamente che questi elementi eterogenei fanno parte di un'unica realtà che sarà chiamata '*res cogitans*'.

Ciò che in Galileo è una posizione con valore euristico alla quale si arriva come a una condizione di possibilità della nuova scienza, in Cartesio almeno in un certo Cartesio diventa un punto di partenza dal quale dedurre la realtà. Anche Cartesio parte dalla ricerca di una regione del sapere assolutamente certa. Questa è vista nel sapere relativo all'estensione, nelle « figure delle cose estese, la loro quantità e grandezza, il loro numero, il luogo dove si trovano, il tempo che misura la loro durata e altre simili»¹⁷. Questi oggetti di sapere sono assolutamente sicuri perché anche gli oggetti fantastici sono

¹⁵ *Dialogo*: «Giornata I^a», in *Opere* VII, p. 129.

¹⁶ *Saggiatore*, in *Opere* VI, pp. 347-352.

¹⁷ «De ce genre de choses est la nature corporelle en general, & son estenduë ; ensemble la figure des choses estenduës, leur quantité ou grandeur, & leur nombre; comme aussi le lieu où elles sont, le temps qui mesure leur durée» (*Première Méditation*, in *Oeuvres* IX, p. 15).

composti di elementi di questo genere. Con ciò non si arriva ancora a una concezione della natura, perché ci si limita ad affermare il valore della conoscenza degli enti estesi. Si fa però una distinzione fra scienze certe e scienze non certe:

e non sbaglieremo perciò a concludere che la Fisica, l'Astronomia, la Medicina e tutte le altre scienze dipendenti dalla considerazione degli elementi composti sono molto dubbie e incerte, mentre invece l'Aritmetica, la Geometria e le altre scienze simili che trattano di cose molto semplici e generali, senza preoccuparsi se esse esistano o no nella natura, contengono un che di certo e indubitabile¹⁸.

Cartesio offre due fondazioni diverse alla certezza che queste scienze posseggono: la prima si limita a intendere l'estensione come un modo di considerare le cose. Le scienze esatte hanno per oggetto una sorta di riassunto spaziale delle cose reali. La seconda fondazione compresente in Cartesio senza chiara coscienza dell'incompatibilità con la prima assegna all'estensione un carattere ontologico-cosmologico: l'estensione è la vera realtà delle cose¹⁹. La prima posizione è quella esposta nelle *Regulae*, la seconda quelle che troviamo nei *Principia*. Nelle opere fisiche di Cartesio e nel cartesianismo ortodosso la visione del cosmo accettata pone inequivocabilmente l'estensione come vera natura delle cose. Vediamo ora come, posta a fondamento della certezza delle scienze matematiche una cosmologia che assegna all'estensione il ruolo di vera natura delle cose, sia possibile fare un secondo passo oltre alle posizioni di Galileo, dando una reinterpretazione del 'residuo'; le qualità sensibili sono riducibili a proprietà dell'estensione che ne costituiscono la vera realtà²⁰. Nei *Principia*, coerentemente al passaggio dichiarato, dalla metodologia che privilegia l'estensione, alla

¹⁸ C'est pourquoi peut-être que de là nous ne concluons pas mal, si nous disons que le Physique, l'Astronomie, la Médecine, & toutes les autres sciences qui dépendent de la considération des choses composées, sont fort douteuses & incertaines; mais que l'Arithmétique, la Géométrie, & les autres sciences de cette nature, qui ne traitent que de choses fort simples & fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain & d'indubitable» (*Première Méditation*, in *Oeuvres IX*, p. 16).

¹⁹ v. Buchdal, *Metaphysics ...*, cap. 3.

²⁰ «Et certes, de ce que je sens différentes sortes de couleurs, d'odeurs, de saveurs, de sons, de chaleur, de dureté, & C., ie conclus fort bien qu'il y a dans le corps, d'où procèdent toutes ces diverses perceptions de sens, quelques variétés qui leur répondent, quoi que peut-être ces variétés ne leur soient point en effet semblables» *Méditation sixième*, in *Oeuvres IX*, p. 64. v. anche *Principia*: «Pars prima» 69, in *Oeuvres VIII*, po 33: «Praesertim si consideret, se longe alio modo cognoscere, quidnam sit in viso corpore magnitudo, vel figura, vel motus (saltem localis: Philosophi enim, alios quosdam motus a locali diversos effigiendo naturam ejus sibi minus intellegibilem reddiderunt), ve l situs, vel duratio, ve l numerus, & similia, quae in corporibus clare percipi jam dictum est (...) Quamvis enim videntes aliquod corpus, non magis certi simus illud existere, quatenus apparet figuratum, quam quatenus apparet coloratum: longe tamen evidentius agnoscimus, quid sit in eo esse figuratum, quam quid sit esse coloratum».

cosmologia della *'res extensa'*, viene affermato che la natura del mondo fisico è di essere esteso e che le altre qualità non ne sono la vera natura²¹.

È nota la rappresentazione meccanicista del cosmo-macchina propria del cartesianismo come sono noti gli esiti sfortunati della fisica cartesiana sul piano più propriamente scientifico: la teoria dei vortici, destinata a spiegare i moti dell'universo escludendo l'azione a distanza, non riuscì mai a raggiungere una formulazione che la ponesse al riparo da grosse contraddizioni logiche. È noto che nel Settecento la fisica cartesiana cedette il posto a quella newtoniana che, pur non essendo altrettanto esplicita sul piano dei fondamenti, si rivelò tuttavia una teoria più potente e più immune da contraddizioni. Il filone più produttivo della nuova scienza quello newtoniano sarà più vicino così all'atteggiamento di Galileo che a quello di Cartesio, e non costruirà mai una concezione della natura tanto coerente ma insieme tanto aperta alle contraddizioni. Vediamo così una situazione nella quale, sulla base di istanze condivise da tutto il movimento della scienza nuova, si vanno formando linee di tendenza contrastanti: una linea 'galileo-newtoniana' che pone al centro l'istanza dell'applicazione al reale di un metodo rigoroso che vede nella matematica talvolta un esempio del metodo, talvolta il metodo stesso, e una linea 'cartesiano-meccanicista' che vuole forzare la rappresentazione del reale negli abiti della meccanica. Questa linea giungerà poi con il materialismo settecentesco alla conclusione che il reale si identifica esclusivamente con l'oggetto della meccanica.

c) Il contrasto fra l'idea di *'mathesis universalis'* e la conoscibilità privilegiata della materia

Sotto le diverse e contrastanti tendenze si possono ritrovare istanze comuni. Talvolta queste istanze sono in contrasto fra loro e creano contraddizioni nello stesso modo nelle opposte tendenze metodologiche dalle quali sono raccolte.

È il caso della contraddizione fra il programma di un metodo universale per lo studio del reale e la scelta dell'estensione come oggetto privilegiato: sono, l'una e l'altra, istanze universalmente condivise e irrinunciabili da parte di tutto il movimento della nuova scienza. La contraddizione fra le due diverse istanze potrà essere sciolta solo da parte del materialismo meccanicista del Settecento con la riduzione di tutto il reale alla cosa estesa. Questa soluzione di principio non si accompagnerà però ad esiti molto incoraggianti nella pratica teorica.

La matematica si è visto viene indicata da alcuni come esempio del metodo, da altri viene vista come strumento o come il metodo stesso della scienza: Newton che pure vede nell' *'esperienza'* e non nel

²¹ «Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus efficiens: sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum & profundum» (*Principia Philosophiae*, 2, 4, in *Oeuvres VIII*, p. 42).

carattere matematico dei concetti la garanzia della validità delle teorie considera i *Principia* un libro di 'matematica'. Per Cartesio si è detto il carattere matematico dell'oggetto della teoria sembra garantire un contenuto empirico alla teoria stessa, e quindi paradossalmente il cartesianesimo che non dà importanza all'esperienza e assegna un ruolo chiave alla 'matematica' non usa poi gli strumenti matematici che usa Newton e si limita a parlare a priori di un mondo misurabile più che a effettuare misure a calcoli²².

Partendo da questo atteggiamento nei confronti della matematica, l'idea forza di Cartesio di '*mathesis universalis*' viene ad incarnare un'esigenza propria di tutto il movimento della nuova scienza con una forzatura. Cartesio si propone di portare tutte le conoscenze allo stesso grado di rigore che hanno la geometria, la meccanica razionale, l'ottica, l'acustica (che già nel Medioevo erano considerate parte della 'matematica') ma si propone di farlo unificandone completamente linguaggio e metodo fino a farle rientrare in un unico sistema deduttivo²³. Se la costrizione delle diverse conoscenze all'interno di un unico sistema sarà in genere respinta, rimarrà ampiamente condivisa l'istanza dell'applicazione di un metodo uniforme e razionale a ogni campo del sapere, di modo da raggiungere seppure non in modo così rigido una certa unità della scienza. Spinoza si troverà a condividere istanze fra loro contrastanti. Così la sua fisica, quale ci viene esposta nei *Principia Philosophiae* e nell'*Etica*, può essere considerata una fisica di scuola cartesiana, prevalentemente deduttiva. D'altra parte, le prese di posizione metodologiche, che additano nella matematica il modello di una conoscenza libera da giudizi di valore, da preconetti e da idee inadeguate, modello da applicare a ogni campo del reale anche a quelli che per Cartesio erano meno immediatamente aperti all'indagine della ragione, come i 'costumi', la religione e la politica sembrano incarnare un'istanza in qualche modo antitetica all'eredità cartesiana. Proprio l'universalità di questo metodo, da applicare anche allo studio dello spirito, sembra poter portare a un atteggiamento più duttile, che non pretenda di dedurre ogni elemento del reale da

²² Si veda a questo proposito soprattutto Cassirer, *Storia della filosofia ...* II: « La scoperta del concetto di natura ». Va tenuto presente a parziale correzione delle tesi di Cassirer (e anche di Husserl) quanto dice A. Vartanian, *Diderot and Descartes. A study of Scientific Naturalism in the Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton 1953; trad. it. *Descartes e Diderot*, Milano 1956, pp. 165 ss., a proposito del carattere più euristico, di condizione della possibilità dell'applicazione della matematica, del matematismo, che si dimostra quindi, nonostante il carattere più radicale, e quindi apparentemente più falsificante il carattere originario della natura, una posizione più aperta e più feconda del meccanicismo.

²³ V. L.J. Beck, *The Method of Descartes. A Study of the Regulae*, Clarendon Press, Oxford 1952, pp. 108 ss,

principi acquisiti, ma sia disposto a formulare teorie specifiche seppure ispirate al rigore del quale la matematica è esempio a ogni nuovo oggetto affrontato²⁴. Vedremo come è possibile riconoscere uno scontro fra questa istanza di applicazione universale del metodo matematico e un'altra delle tendenze presenti nel movimento della nuova scienza: la tendenza ad attribuire un privilegio alla 'materia' come unico luogo veramente conoscibile del reale.

Si tende a vedere in quest'ultimo senso la materia come il luogo della conoscenza certa. Dall'identificazione dello spazio euclideo con lo spazio fisico deriva un atteggiamento che vede la conoscenza della materia come la conoscenza privilegiata. Possiamo ritrovare questa posizione attraverso le diverse tendenze in Cartesio come in Galileo: per la giurisprudenza o per la politica, come per il sapere che riguarda altre regioni del reale, può accadere di affidarsi ad argomentazioni solo verosimili. La fisica invece, poiché tratta di un oggetto fermo e costante, può basarsi su argomenti univoci e irrefutabili. Alla scienza della natura, per Galileo, appartengono solo le cose «vere, cioè le necessarie, cioè quelle che è impossibile a essere altrimenti». I ragionamenti delle altre scienze «non annodano e stringono con quella forza che indubbiamente debbon dare quelle che di conclusioni naturali, necessarie et eterne si possono addurre»²⁵. Perciò la conoscenza della natura, e solo questa, è conoscenza che dagli effetti risale alle cause che li determinano.

Se teniamo presente il valore soprattutto euristico che assume in Galileo il privilegio delle qualità primarie e se ricordiamo l'affermata infinità delle 'passioni' degli enti, dobbiamo riconoscere che non

²⁴ Il matematismo ispira il programma di studio oggettivo di ogni regione del reale, e in questo senso si contrappone come un'istanza più progressiva alla cosmologia cartesiana, che privilegia invece la cosa estesa come regione conoscibile a pieno titolo. In realtà il matematismo, come l'empirismo, è una copertura ideologica di qualche cosa d'altro. La pretesa che Spinoza giustifica con il richiamo alla matematica come modello e altri autori con il richiamo all'indubitabilità dell'esperienza, è quella di svolgere uno studio oggettivo del reale in quanto tale, libero da autorità e pregiudizi. In Spinoza i richiami alla matematica non sono univoci e coerenti: si risolvono o in dichiarazioni programmatiche generalissime o in accostamenti del tutto estrinseci. In questa luce va visto l'uso del *mos geometricus* sul quale Spinoza pone tanta enfasi. In realtà il *mos geometricus* era una forma espositiva del tutto estrinseca: secoli di scolastica ne avevano fatto uso senza accompagnare quest'uso a professioni di entusiasmi matematicisti. Cfr. al proposito K. Balić, *Bemerkungen zur Verwendung mathematischer Beweise und zu den Theoremata bei den Scholastischen Schriftstellern*, «Wissenschaft und Weisheit», 1 (1934), 191-240.

²⁵ *Dialogo*: «Giornata 2^a», in *Opere* I, p. 174. Cfr. anche *Dialogo*: «Giornata 4^a», in *Opere* VII, pp. 443-55. «Poiché nelle questioni naturali, delle quali questa, che abbiamo nelle mani ne è una, la cognizione degli effetti è quella che ci conduce all'investigazione e ritrovamento delle cause, e senza quella il nostro sarebbe un camminare alla cieca, anzi più incerto, poiché non sapremmo dove riuscir ci volessimo, che i ciechi almeno sanno dove e vorrebbero pervenire: però innanzi a tutte le altre cose è necessaria la cognizione de' gli effetti de' quali ricerchiamo le ragioni ».

c'è ancora una contraddizione piena fra l'idea del metodo ispirato alla matematica come metodo universale della conoscenza e l'idea della materia come oggetto della conoscenza certa. Questo perché non è ancora stabilita la 'distinzione' fra l'esteso-materiale e il 'residuo'. La conoscenza dell'esteso è ancora conoscenza di un 'aspetto' della realtà.

Per Cartesio all'epoca delle *Regulae* (probabilmente del 1632) la situazione può essere considerata ancora abbastanza simile. La totalità della realtà empirica supera i limiti delle determinazioni spaziali. Applicando il metodo matematico si prendono in considerazione delle 'abbreviazioni spaziali' delle cose²⁶. Ma la situazione muta con le *Meditazioni metafisiche* (1640) dove si afferma la piena identità di estensione e spazio, dove l'estensione diviene la sostanza assoluta e autonoma dei corpi fisici, alla quale tutto il reale si riduce, non solo metodologicamente, ma realmente²⁷. È a questo punto che si pone la contraddizione fra il programma di '*mathesis universalis*' e il diverso grado di conoscibilità delle due zone del reale. Resta, a questo punto, l'alternativa fra trovare per lo spirito un nuovo determinismo non legato alla materialità, di modo da permetterne una conoscenza secondo le cause, e svuotare invece completamente lo spirito riducendone le espressioni a eventi della sfera materiale. Questa alternativa deve necessariamente porsi in quanto lo spirito si trova in una posizione contraddittoria, di reale che non è veramente reale essendo la sua definizione solo negativa e che può diventare oggetto di leggi e spiegazioni solo in quanto può essere tradotto in uno dei sensi indicati²⁸. Spinoza enuncia nel modo più rigoroso un programma di applicazione del metodo matematico a tutta la realtà. Questo programma di unità del sapere sembra a prima vista più facilmente realizzabile sulla base del monismo che Spinoza professa ed infatti le interpretazioni materialistico-meccanicistiche di Spinoza hanno messo l'accento su questo punto. Ma va notato che all'interno di questo monismo i singoli attributi presentano le caratteristiche proprie dell'universo cartesiano, caratteristiche che sono assenti invece nella sostanza: 'nella sostanza' il tutto è più della somma delle parti. L'ideale cartesiano del cosmo-macchina è, nell'attributo estensione, rigorizzato mediante l'esclusione più rigorosa dell'interazione con lo spirito. Dell'infinità degli attributi, per motivi inspiegati, sono conoscibili solo i due attributi dell'estensione e dello spirito, che sono le componenti caratteristiche del cosmo

²⁶ «Non res ipsae sensibus externis sunt proponendae, sed potius compendiosae illarum quaedam figurae» (*Regulae*, in *Oeuvres* XII, p. 351).

²⁷ Cassirer, *Storia ...* I, pp. 503 ss.

²⁸ Sul programma di *mathesis universalis* esposto particolarmente nelle *Regulae*, in *Oeuvres* XII, v. J. Vuillemin, *Mathématique et métaphysique chez Descartes*, Paris 1960, pp. 139 ss.; L. Brunschvig, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris 1922, pp. 100 ss.; Vleeschauwer, *More seu ordine geometrico ...*, pp. 50 ss.

cartesiano. E all'attributo spirito di Spinoza rimane allora tutto il carattere contraddittorio che è proprio della cosa pensante cartesiana.

Riepilogando: nell'età cartesiana viene a formarsi un'immagine del cosmo che, semplificando il mondo aristotelico mediante l'esclusione degli aspetti cosiddetti 'qualitativi', lo assimila a un gigantesco orologio.

Con il divenire senso comune di questa cosmologia viene a porsi in modo contraddittorio il problema della natura dello spirito: si vengono a raggruppare in un concetto residuale speculare a quello della cosa estesa fenomeni come il pensiero, la vita, la sensibilità corporea, la volontà.

Vengono così a essere in contraddizione l'istanza metodologica del movimento della nuova scienza, l'idea di *mathesis universalis*, e la cosmologia cartesiana che assegna un diverso grado di coerenza ai due oggetti sui quali la conoscenza scientifica dovrà esercitarsi.

2. *Lo Spirito come concetto residuale*

Abbiamo visto come in Galileo, in seguito al tentativo di definire una natura misurabile come la vera natura, facesse la sua comparsa per la prima volta il 'residuo': le qualità secondarie. Del residuo fanno parte, oltre a queste qualità, la coscienza e il soggetto vivente (l'"animale"), la cui presenza è necessaria perché si diano queste qualità.

In Cartesio la posizione galileiana diviene un principio dal quale dedurre una rappresentazione dell'universo fisico. Quando Cartesio tenta di costruire un secondo universo macchina quello della cosa pensante gli elementi con cui edificare questo secondo cosmo sono già decisi: sono tutti gli elementi del reale che erano avanzati dalla sottrazione dell'estensione e che devono essere ridotti a un'unica radice per motivi solo negativi, cioè per il fatto di essere non estesi.

Nel concetto di spirito che Cartesio e i suoi successori si trovano davanti, bisogna riuscire a far convivere il pensiero come discorso, la psiche come luogo di passioni e affetti, la vita animale come percezione. Perciò questo concetto rimarrà instabile. Si faranno successivi tentativi di giustificare l'unità fra pensiero, psiche, vita biologica, e di stabilire il confine fra lo spirito e la natura. Conviene ricordare alcuni dei tentativi messi in atto da Cartesio per risolvere il problema, per rendersi conto dello stato della questione come si poneva agli occhi di Spinoza. *L'uomo* (1649) si propone di studiare l'uomo come va studiata ogni altra parte della natura, secondo un approccio meccanicistico. È da notare che Cartesio parte dalla concezione della 'filosofia popolare' (non da quella aristotelica): suppone l'uomo composto di anima e di corpo, per poi studiare come funziona il corpo e come possa funzionare l'insieme di corpo e anima.

In primo luogo, bisogna che vi descriva a parte il corpo; poi l'anima anch'essa a parte; e infine che vi mostri come queste due nature debbano essere congiunte e unite²⁹.

Il corpo viene considerato una macchina. E a questo punto si ripropone il problema da capo: il corpo è stato riassorbito interamente nell'estensione, ma che cosa è l'anima? Essendo partiti con l'idea che esistano anima e corpo e col proposito di spiegare il funzionamento del corpo, e poi quello del corpo insieme all'anima, si ripropone il problema di che cosa sia l'uomo, in quanto l'anima riassorbito il corpo nella natura diventa un 'doppio' dell'uomo complessivo, un 'homunculus' che aziona il corpo-macchina.

E infine quando l' 'anima ragionevole' sarà in questa macchina, avrà la sua sede nel cervello e sarà lì come il fontaniere che deve essere nei castelli ove terminano tutti i tubi di queste macchine [i giochi d'acqua] quando vuole provocare o impedire o cambiare in qualche maniera i loro movimenti³⁰.

Il tentativo sembra suggerire come esito obbligato una soluzione che tolga il problema, quella che sarà propria di una certa interpretazione dello spinozismo: la soluzione meccanicistico-materialistica, che consiste nel rendere inutile l'ipotesi dell'operatore della macchina, supponendo che tutto nell'uomo come nel mondo sia assolutamente determinato.

In *Le passioni dell'anima* (1649) si svolge un tentativo diverso: quello di considerare l'anima un 'doppio', non dell' 'uomo' della filosofia popolare, ma della 'natura' della filosofia cartesiana. L'anima viene considerata come un recipiente nel quale si svolgono eventi riducibili a certe leggi. Il sistema, in Cartesio, non è isolato in modo assoluto come gli attributi di Spinoza o le monadi leibniziane: le passioni sono azioni del corpo sull'anima, quindi eventi che avvengono nell'anima perché causati dall'esterno. Le azioni e le passioni sono quindi spiegabili rimandando a delle cause, e a loro volta sono capaci di azione causale all'interno del sistema rappresentato dall'anima individuale in quanto

²⁹ «Et il faut que je vous décrive, premièrement, le corps à part, puis après l'âme aussi à part ; et enfin, que je vous montre comment ces deux natures doivent être jointes et unies, pour composer des hommes qui nous ressemblent» (*Traité de l'homme*, in *Oeuvres* XI, pp. 119-120). In questo rifarsi a evidenze presunte più autentiche rispetto ai concetti della tradizione aristotelica, Cartesio finisce per far propri, in forma molto visibile, concetti antichissimi. ma niente affatto evidenti, come quello di anima. Non è qui il caso di svolgere il discorso sull'origine di questo concetto.

Va ricordato però che né a Cartesio, né alla matematizzazione del reale, va imputato il dualismo fra anima e corpo o la stessa sostanzializzazione della coscienza. Possiamo invece riferirci a Cartesio e al suo concetto di natura per individuare il carattere residuale del concetto di uomo o di anima: alla pretesa cioè di un che di unitario che 'sorregga' cose diverse come il pensiero logico (il discorso); il pensiero emotivo (la psiche), la percezione (la vita biopsichica).

³⁰ «Et enfin quand l'âme raisonnable sera en cette machine, elle y aura son siège principal dans le cerveau, & sera là comme le fontenier qui doit être dans les regards où se vont rendre tous les tuyaux de ces machines, quand il veut exciter, ou empêcher, ou changer en quelque façon leurs mouvements» (*ibi*, p. 132).

sono connesse fra loro, o capaci invece di azione causale all'esterno dell'anima in quanto determinano movimenti del corpo.

L'effetto principale delle passioni negli uomini consiste nell'incitare e disporre l'anima a volere le cose a cui esse predispongono il corpo: così il sentimento della paura incita a volere fuggire, quello dell'ardimento a voler combattere, e così via³¹.

Il problema anche qui si ripropone nei termini nei quali si poneva prima che il tentativo cominciasse. L'anima-sistema isolato viene a essere solo un duplicato del corpo-macchina: resta quindi ancora da rispondere alla domanda sull'uomo e sul suo *proprium*.

Lo sviluppo più conseguente della via tracciata in *Le passioni dell'anima* è quello che troviamo negli occasionalisti: l'anima intesa come sistema assolutamente isolato, senza interazione con il corpo. È quest'idea dell'anima, un cosmo parallelo al cosmo fisico, che viene presupposta in ultima istanza da tutti i progetti di costruire una 'fisica della mente'.

Mentre *Le passioni dell'anima* non si apre con la dichiarazione di volere dare una risposta al problema della natura dell'uomo, la domanda è ripresa esplicitamente e con un diverso approccio nelle *Meditazioni metafisiche* (1640).

Che cosa ho creduto d'essere prima d'ora? Senza dubbio ho pensato di essere un uomo. Ma che cosa è un uomo? Anche qui il punto di partenza è rappresentato dalla convinzione dell'esistenza di un'anima e di un corpo. Pensavo innanzi tutto di avere un volto, mani, braccia, e tutta quella macchina composta di ossa e di carne quale appunto appare in un cadavere, che indicavo con il nome di corpo. Pensavo inoltre di nutrirmi, di camminare, di sentire, di pensare, e riconducevo tutte queste azioni all'anima³².

Viene considerato ovvio il passaggio consistente nell'identificare l'uomo in senso proprio all'anima. Cartesio ricorre all'ipotesi del genio malefico, in grado di ingannarci su tutto, compresa l'esistenza del nostro corpo. E sfruttando questa ipotesi, torna a domandarsi quale sia la natura dell'uomo: «Ma chi sono io, ora che suppongo l'esistenza di qualcuno estremamente potente ... »³³. A questo punto si

³¹ «Car il est besoin de remarquer que le principal effet de toutes les passions dans les hommes est qu'elles incitent & disposent l'âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps : en sorte que le sentiment de la peur l'incite à vouloir fuir, celui de la hardiesse à vouloir combattre, et ainsi des autres» (*Passions de l'âme*, 11, in *Oeuvres XI*, p. 359).

³² «Nempe occurrebant primo me habere vultum, manus, brachia, totamque hanc membrorum machinam, qualis etiam in cadavere cernitur, & quam corporis nomine designabam» (*Meditationes de prima philosophia. Secunda*, in *Oeuvres*, VII, p. 26).

³³ «Quid, autem nunc, ubi supponam deceptorem aliquem potentissimum, &, si fas est dicere, malignum, dare opera in omnibus, quantum potuit, me delusisse?» (*ibi*, p. 26).

identifica il pensiero con la realtà o l'evento che si dà in modo indubitabile, anche a prescindere dal corpo.

Un altro attributo è di pensare, ed ecco che scopro qui che esso è un attributo che mi compete: il pensiero solo non può essere distaccato da me. 'lo penso, io esisto', ecco una cosa certa³⁴. Dall'«io penso», Cartesio attua il salto all'«io sono una cosa pensante». Ma che cosa, dunque, io sono? Una cosa che pensa. Che cos'è una cosa che pensa? Una cosa che dubita, concepisce, afferma, nega, vuole, non vuole, immagina e sente (...) È così evidente che sono io a dubitare, capire, desiderare, che non c'è affatto bisogno di aggiungere nulla per spiegarlo³⁵.

L'affermazione partendo dal rilievo fenomenologico del pensiero dell'esistenza di una 'cosa' pensante, è un salto: questo salto consiste nel credere di scoprire ciò che si dava per ovvio dall'inizio, cioè l'esistenza dell'anima come 'distinta' dal corpo. Questa definizione del pensiero, tutta negativa in quanto lo vede come il 'non' materiale, il 'non' esteso, contrasta da un lato con la necessità di includere nel pensiero i fenomeni volitivi, sensitivi, immaginativi («comprendere, volere, immaginare, ma anche sentire»)³⁶, e dall'altro con l'esigenza di considerare il pensiero benché non esteso come composto di parti distinte.

Sembra che l'esigenza di una fondazione di un diverso concetto di coscienza, come di un diverso concetto di natura, emerga in alcune occasioni nel pensiero postcartesiano, come per esempio in Berkeley. Un momento in cui questa esigenza affiora è la metafisica spinoziana che può essere vista come una risposta alle aporie delle concezioni cartesiane. Va tuttavia distinta la metafisica spinoziana dalla filosofia della natura e della mente professate da Spinoza: nella teoria spinoziana della mente proprio il concetto cartesiano di spirito farà sentire la sua influenza in modo determinante.

Riepilogando: Cartesio è spinto dal dualismo gnoseologico che vede la realtà 'dietro' il fenomeno a intendere la 'coscienza' come portata da un '*substratum*': la cosa pensante. L'evidenza presupposta del residuo 'non esteso' come realtà speculare alla materia, lo porta a far coincidere 'pensiero' e 'residuo dell'estensione'. I diversi fattori che rientrano nel residuo dovranno ora essere ridotti al pensiero: la vita affettiva, emozionale, volitiva, sensoriale, dovranno essere ricondotte al pensiero o, negli aspetti 'inferiori', confinate sull'altra sponda, nella fisiologia. Il pensiero così inteso sarà un cosmo parallelo

³⁴ Cogitare? Hinc invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est» (*ibi*, p. 27).

³⁵ «Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens C.:) Nam quod ego sim qui dubitem, qui intelligam, qui velim; tam manifestum est, ut nihil occurat per quod evidentius explicetur» (*ibi*, pp. 28-29).

³⁶ «Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare» (*Principia Philosophiae*, 1, in *Oeuvres VIII*, p. 7).

al cosmo della cosa estesa, cosmo che sarà possibile studiare isolandolo dal resto del reale, con la costruzione di una 'fisica della mente'.

3. *Natura animale e natura macchina in Spinoza*

I discorsi fatti in precedenza a proposito di Cartesio potrebbero essere del tutto fuori luogo per Spinoza: non è detto che chi viene dopo si limiti a trarre le conseguenze da ciò che era stato detto prima. D'altra parte, i pensatori non sono collocati fuori dal tempo, come troppi hanno sostenuto proprio prendendo lo spunto da Spinoza. È un primo livello al quale il problema può essere posto, ed è quello delle fonti. È insostenibile lo sforzo di dimostrare che Spinoza non sia stato altro che un rabbino medievale che per vezzo o per esoterismo abbia esposto le sue 'quaestiones disputatae' in *mos geometricus*, ed è però ingiustificato quasi nella stessa misura cercare per principio le fonti di tutto il pensiero di Spinoza in Cartesio. Una indicazione preziosa ci può venire dai *Principia* e dai *Cogitata metaphysica*: salvo restando che i *Principia* in particolare non esprimono un pensiero del tutto condiviso da Spinoza, possiamo tuttavia arguire che Spinoza considerò meritevoli di essere insegnate all'allievo per cui le opere erano scritte, da un lato la filosofia della natura cartesiana e la metafisica invece secondo l'ordine e l'impostazione proprie della scolastica³⁷.

³⁷ S. Vanni Rovighi, in *L'ontologia spinoziana nei «Cogitata metaphysica»*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 52 (1960), 4, 399-412, sostiene che i *Cogitata metaphysica* sono prova del fatto che Spinoza, per l'insegnamento «preferì la metafisica scolastica a quella cartesiana» (p. 411). Questa indicazione di fonti può spingere anche a una interpretazione del pensiero di Spinoza che rinunci a spiegare tutto a partire dal sistema, ma ne legga la metafisica e la filosofia della natura allo stesso modo della filosofia della mente, come maturate rispettivamente all'interno della metafisica scolastica (di tendenza aristotelica o platonica) e all'interno della tradizione e della problematica della scienza nuova. Accettare questa lettura significa accettare senza panico contraddizioni e incoerenze. Uno dei non pochi meriti del Bidney come studioso di Spinoza, è di essersi collocato in una prospettiva di questo genere. v. D. Bidney, *The Psychology and Ethics of Spinoza. A Study in the History and Logic of Ideas*, New York 1962², mentre per motivi opposti si potrebbe assegnare la palma del fraintendimento di Spinoza al Wolfson, che spreca un patrimonio di erudizione inseguendo il sogno di rintracciare sotto all'Etica 'more geometrico', un'Etica 'more scolastico rabbinicoque', giungendo a scoprire per esempio che l'anima *idea corporis* non è che l'anima forma del corpo della tradizione aristotelica, espressa però con una finezza linguistica. v. H. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1934. Mi sembra però che, senza giungere agli eccessi del Wolfson, la tendenza a trovare ad ogni costo un'interpretazione unitaria ha nuociuto spesso, come nel caso di uno dei classici su Spinoza che più di altri conservano ancora una validità, l'opera di R. Me Keon, *The Philosophy of Spinoza. The Unity of his Thought*, New York 1928. Per quanto riguarda l'eredità scolastica in Spinoza è doveroso ricordare il monumentale lavoro di S. von Dunin Borkowski, *Spinoza*, Münster i.W., 1933-1936 (voll. 4) in cui viene ricostruito esaurientemente l'ambiente di formazione di Spinoza mettendo in risalto la sua conoscenza della scolastica seicentesca.

La questione non si riduce a stabilire delle fonti: si tratta di esaminare i contenuti delle dottrine spinoziane e di verificare poi la possibilità di conciliare o meno i contenuti delle diverse dottrine. Ora, sembra possibile sostenere che nella metafisica venga presentata una natura vista come un tutto unico, vivente e indivisibile. nel quale la divisione in parti è solo un'astrazione provvisoria e impropria, che rifiuta però i concetti aristotelici di causa finale e di atto e potenza: una visione panteistica come quella di altre filosofie rinascimentali. Questa visione della natura è inconciliabile con quella contenuta nella filosofia della natura cartesiana adottata per altro da Spinoza che vede la natura composta di estensione e moto locale: la filosofia della natura fatta propria da Spinoza sulla scorta di Cartesio vede, in contrasto a prima vista insanabile con la sua metafisica, la natura costituita solo di parti estese e di operazioni meccaniche.

Così, se la natura della fisica spinoziana è il sistema isolato dell'esteso, la 'natura' della metafisica si identifica con dio e con la sostanza: è una 'sostanza' unica, infinita, e indivisibile: « L'infinito dice Spinoza non può essere composto di parti finite distinte»³⁸. Gli attributi e i modi non sono da intendere come 'parti' della natura. La natura deve intendersi come un essere vivente: «È fuor di dubbio che bisogna attribuire la vita anche alle cose corporee non unite a degli spiriti e agli spiriti separati dai corpi»³⁹. Tutte le cose hanno, oltre che la vita, un'anima anche se questa affermazione ha una portata minore, perché non sono le cose 'nella sostanza' ad avere una mente o un'anima, ma sono le cose nell' 'attributo estensione' ad avere un' 'idea', cioè una 'mente' nell'attributo pensiero. Le singole affermazioni sulla vita e sull'anima di cui tutte le cose sono dotate, non suonano nuove nella tradizione filosofica. Tradizionalmente pansichismo e panvitalismo erano legati. In Spinoza invece abbiamo una divaricazione fra le due dottrine: il panvitalismo è vero 'nella sostanza', mentre il pansichismo è vero 'negli attributi', ma solo nella forma ridotta del parallelismo di idee e corpi semplici. Dire che la natura ha una vita equivale a dire che ha una 'forza' che la fa continuare ad esistere. La vita è da intendersi come la « forza (*vis*) per cui le cose perseverano nel loro essere; e, dato che questa forza è distinta dalle cose stesse, queste hanno la vita. Ma la forza per cui dio persevera nel suo essere non è

³⁸ *Korte Verandeling*, 1, 1, 9, in *Gebhardt I*, p. 18. «Dat het oneyndige van geen verscheide eyndige deelen kan tezamen gezet worden ». La dimostrazione dell'unicità della sostanza è svolta nelle prime proposizioni dell'*Etica*, concludendo che « consequenter nihil etiam clarius quam quod ens absolute infinitum necessario sit definiendum ens, quod constat infinitis attributis. quorum unumquodque aeternam et infinitam certam essentiam exprimit» (E I, P 10 SC).

³⁹ *Cogitata metaphysica*, 2, 6, in *Gebhardt I*, p. 260. «Non dubium est, quin etiam rebus corporeis mentibus non unitis, & mentibus a corpore separatis tribuendum sit».

altro che la sua essenza»⁴⁰. Questa forza è altrove chiamata la 'potenza' di dio o delle cose a perseverare nel loro essere. Non deve però essere intesa come potenza contrapposta a un atto, perché questa nozione viene rifiutata da Spinoza.

Qui può essere superflua una analisi di questo concetto: ci basta constatare che questa nozione contravviene al canone del chiaro e distinto, si riferisce a qualcosa di non riducibile a parti estese e operazioni meccaniche e andrebbe perciò collocata fra le 'nozioni occulte'. L'indivisibilità della natura porta a stabilire un rapporto tra le cose, gli attributi e i modi, che non è un rapporto causale: ogni cosa è 'espressione' della forza, o dell'essenza, o della perfezione di dio. In ogni cosa è presente il tutto, riassunto in modi o gradi diversi secondo che si tratti di un attributo o di un modo più o meno elevato nella gerarchia. « Dato che la natura divina ha assolutamente infiniti attributi, ciascuno dei quali ne esprime nel suo genere anche l'infinita essenza, dalla sua stessa necessità, allora, devono necessariamente seguire infinite cose in infiniti modi»⁴¹. Infine, l'unica sostanza, avendo il massimo grado di realtà, di perfezione e di vita, dovrà avere infiniti attributi: il pensiero e l'estensione sono solo due di questi attributi, attraverso i quali si conosce con una certa completezza la sostanza, che però è inesauribile e consta di altro oltre questi attributi. Così le singole cose, per esempio l'uomo, sono una cosa unica che si dà in modo non esauriente come corpo o come pensiero, ma che è molto di più dell'uno o dell'altro⁴². Ma veniamo al concetto di natura in senso debole. Nei *Principia* viene esposta la filosofia della natura cartesiana: la fisica esposta in *Etica* II è la fisica che Spinoza condivide, e che si distacca in alcuni punti da quella di Cartesio, ma che è comunque una fisica di scuola cartesiana. Nella realtà si danno realmente solo «tempo, numero, misura»⁴³. Non bisogna ricorrere ad altro, fuori dall'estensione, per spiegare ciò che vi avviene, ciò che fanno per esempio gli animali o i sonnambuli, che non richiede il ricorso a una misteriosa azione dell'anima per essere

⁴⁰ «Quare nos per *vitam* intelligimus *vim*, per quam res in suo esse *perseverant*. Et quia illa vis a rebus ipsis est diversa, res ipsas habere vitam proprie dicimus. Vis autem, qua Deus in suo esse perseverat nihil est praeter ejus essentiam, unde optime loquuntur qui Deum vitam vocant» (*Cogitata metaphysica*, 2, 6, in *Gebhardt* I, p. 260).

⁴¹ « Cum autem natura divina infinita absolute attributa habeat, quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit, ex ejusdem ergo necessitate infinitis modis necessario sequi debent» (E I, P 16 DEM).

⁴² «Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur» (E II, P 7 SC). In *Etica* III a proposito dell'uomo in particolare ci viene detto che il corpo e la mente del singolo individuo umano sono un'unica cosa espressa in modi diversi: «haec clarius intelligitur ex iis, quae in Scholio Propositionis 7 Partis Secundae dicta sunt, quod scilicet mens et corpus una eademque res sit, quae jam sub Cogitationis, jam sub Extensionis attributo concipitur» (E III, 2 SC).

⁴³ «Ad rem deinde explicandum etiam modos cogitandi habemus, determinando scilicet eam per comparisonem ad aliam. Modi cogitandi, quibus id afficimus, vocantur *tempus*, *numerus*, *mensura* & *si quae adhuc alia sunt*» (*Cogitata metaphysica*, 1, in *Gebhardt* I, p. 234).

spiegato⁴⁴. Se questa è la natura della realtà fisica che ci è nota e se tutto ciò che è noto all'infuori di questa deve ricadere nell'altro attributo, è chiaro che l'altro attributo avrà il compito di rendere conto di tutto ciò che resta nella realtà conosciuta: dovrà comprendere insieme l'anima, il discorso, il pensiero logico, l'immaginazione, le emozioni, la percezione.

Va ricordato a proposito della fisica di Spinoza, che il conflitto fra i suoi presupposti metafisici e quelli della fisica cartesiana sarà avvertito anche se non sarà mai risolto. In una lettera a Tschirnhaus, Spinoza confessa il carattere ancora provvisorio della fisica esposta in *Etica II*, che dovrebbe essere rielaborata⁴⁵. Poi dichiara di non condividere la sesta legge cartesiana del moto, secondo la quale nell'urto fra un corpo in moto e uno in quiete il corpo in moto trasferisce all'altro metà della sua 'velocità'. Il conflitto più grave sembra essere quello riguardante la definizione dell'essenza di un corpo come una certa proporzione di moto e di quiete, che mal si concilia con la dottrina del 'conatus' come essenza della cosa. Il 'conatus', riflesso nell'estensione della 'vis' o del 'conatus' proprio di dio e di tutte le cose, dovrebbe essere un moto infinitamente piccolo, come per Hobbes, ma porterebbe con sé l'esclusione della quiete⁴⁶. Lo stesso tipo di conflitto sembra essere quello che lo spinge a

⁴⁴ «Etenim, quid corpus possit, nemo hucusque determinavit, hoc est, neminem hucusque experientia docuit, quid corpus et solis legibus naturae, quatenus corporea tantum consideratur, possit agere, et quid non possit, nisi a mente determinetur» (E III, P 2 SC).

⁴⁵ « Quod petis, an solo Extensionis conceptu rerum varietas a priori possit demonstrari, credo me jam satis dare ostendisse, id impossibile esse; ideoque materiam a Cartesio male definiri per Extensionem; sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam, & infinitam essentiam exprimat. Sed de his forsitan aliquando, si vita suppetit, clarius tecum agam. Nam «hucusque nihil de his ordine disponere mihi licuit» (*Epistola 83*: «Tschirnhaus», in *Gebhardt IV*, p. 334). A. Rivaud richiama l'attenzione su questa lettera per dimostrare la provvisorietà della fisica di Spinoza quale ci viene esposta nell'*Etica*. In *La physique de Spinoza*, «Chronicon Spinozanum», 4 (1926), 24-57, dice di avere l'impressione che le proposizioni riguardanti la fisica nell'*Etica* siano state ricavate da qualche lavoro più ampio, e magari incorporate tali e quali nell'*Etica*, senza che Spinoza si sia dato la pena di apportare loro le correzioni che sarebbero state utili. Per esempio, fra tutte le leggi della trasmissione del moto, come si spiega che l'«Assioma 2» conservi solo il principio dell'uguaglianza degli angoli di incidenza e di riflessione, di cui in seguito non si farà alcun uso? Così pure Spinoza sembra attribuire alla quiete una realtà propria, quando la sua teoria dovrebbe condurlo piuttosto a trattare la quiete stessa come un moto infinitamente piccolo.

⁴⁶ Il Rivaud, in *La physique ...*, rileva il conflitto esistente fra l'idea che l'essenza del corpo individuale sia il rapporto fra moto e quiete e l'idea che sia il 'conatus'. Se un corpo in moto comunica a un corpo in riposo una parte della sua velocità siccome ogni corpo particolare sembra caratterizzato da una velocità definita e invariabile, i due corpi si trovano a cambiare di natura nell'urto, e vi perderanno le rispettive essenze. Per Spinoza, un corpo molto semplice è definito da una certa proporzione invariabile di moto e di quiete, che sopravvive, almeno in parte, alle alterazioni provenienti dall'urto. Ma di quale moto si tratta? Di un moto interiore, delle più piccole parti del corpo? O di un moto venuto dal di fuori, con l'urto? «Dans le premier cas, un corps élémentaire est le siège, quand il rencontre un autre corps, de deux mouvements différents, l'un qui reçoit par impulsion, l'autre qui lui est propre et caractérise sa nature même. Mais, alors, comment

reintrodurre in *Etica II* un tentativo di definire i corpi come organismo (come 'più' che la somma delle parti) per rispecchiare la concezione organicistica che vige fuori dell'estensione, ma lasciando inspiegata la natura di questo organismo, in quanto si tenta di ottenerlo per composizione di parti estese, di moto e di quiete⁴⁷. Il punto decisivo al quale spetta il compito di conciliare due concezioni della natura compresenti altrimenti inconciliabili, è l'inconoscibilità degli attributi che non siano il pensiero e l'estensione. Ora, questo punto che giustifica tutto non è giustificato da niente. Nel *Korte Verandeling* dove si spende qualche parola più che *nell'Etica* a illustrare questa circostanza, ci viene detto:

Diremo brevemente dei suoi attributi, che quelli che ci sono noti consistono in questi due, il Pensiero e l'Estensione; perché qui parliamo degli attributi che si possono chiamare veramente attributi di dio, attraverso i quali lo possiamo conoscere in se stesso, e non come agente fuori da sé. Tutto ciò che gli uomini affermano di lui oltre a questi due attributi, e che gli conviene realmente, deve essere dunque una denominazione estrinseca (come quando si afferma che sussiste per se stesso, che è l'unico, eterno, immutabile, ecc.) oppure devono riferirsi alle sue azioni: così quando si dice che è causa, ordinatore, reggitore di tutte le cose⁴⁸.

Spinoza peut-il parler du repos comme d'une propriété réelle du corps? Dans le second cas, toute la nature d'un corps simple paraît déterminée du dehors, par les impulsions qu'il reçoit, en sorte que son essence est transférée, de proche en proche, à d'autres corps voisins et finit par s'absorber dans le système total» (*ibi*, p. 32). Il principio della causalità delle esistenze, e il principio d'inerzia, formulati nel «*Lemma 3*» e nel «*Corollario*» al «*Lemma 3*» di *Etica II*, avrebbero come conseguenza che un corpo singolo non ha essenza eterna. Ora il conflitto non è solo tra metafisica e fisica dynamicistica. Il *conatus* che implica un tempo indefinito, porta il corpo singolo a durare indefinitamente, se non impedito dall'esterno. Il *conatus* sembra essere qualcosa di più, rispetto alla combinazione determinata dagli urti di moto e quiete; come riconosce il Rivaud: «cet élément semble indépendant du mécanisme des causes secondes» (*ibi*, p. 33).

⁴⁷ Questo tentativo si manifesta nel conflitto tra ordine delle essenze e ordine delle esistenze, dove si notava le cause delle esistenze dissolverebbero le essenze. Inoltre, nell'idea che tutte le cose sarebbero dotate di *conatus*; e infine nell'idea che le cose viventi abbiano un'anima, che è un'idea che ha un grado di eternità diverso da quello delle altre idee (v. DEM alla P 13 e la P 24 di *Etica II*; v. anche Rivaud, *La physique ...*). Nella metafisica, o nella sostanza nel suo complesso, prevale nettamente l'ordine delle essenze sull'ordine delle esistenze, si ha cioè in quest'ambito una concezione organicistica, che assegna un ruolo fondamentale alle 'forme'. Sull'organicismo di Spinoza, ma senza sospettare la giustapposizione fra fisica e metafisica, hanno insistito G. Deleuze, *Spinoza et la philosophie de l'expression*, Paris 1968, e H. Jans, *Spinoza and the Theory of Organism*, in *The Philosophy of the Body. Rejections of Cartesian Dualism*, a cura di S. F. Spicker, Chicago 1970.

⁴⁸ «Tot hier toe dan gesproken van wat God is, zullen wy van syn eigenschappen, maar gelyk als met een woord zeggen hoe dat de zelve, welke ons bekend zyn maar bestaan in twee namelyk *Denking* en *Uytgebreidheid*, want hier spreken wy maar alleen van eigenschappen die men zoude eigene eigenschappen Gods kunnen noemen, door de welke wy hem in zig zelf en niet als werkende buyten zig zelfs komen te kennen. Al wat dan de menschen aan God buyten deze twee eygenschappen meer toeschrijven, dat zal (indien het anderzins tot hem behoort) moeten zifn, oft' een uytwendige benaming, gelijker wijs als dat hy is *door zig zelis bestaande*, *Eeuwig*, *Eenig*, *Onveranderlijk*, enz. ofte, zeg ik, in opzigt

Il fatto che si conoscano solo pensiero ed estensione sembra essere così solo un fatto bruto. Non sembra che si ponga il problema della possibile futura conoscibilità di un terzo attributo. In questo modo abbiamo la coesistenza di due visioni del reale. Da una parte abbiamo la visione monistica della metafisica, affermata più che altro come un' 'idea negativa' perché ci è nota nei suoi caratteri generali, ma non nei contenuti particolari.

Si aggiunga per rilevare un'utile conseguenza metodologica che questa visione può così svolgere un ruolo prevalentemente 'regolativo', ricordandoci che le cose che conosciamo 'come materia' o 'come spirito', sono in sé molto di più che materia e spirito, e che le cose che a noi appaiono distinte sono, fuori dalla conoscenza sempre inadeguata che ne abbiamo finché ci affidiamo alle nostre dimostrazioni scientifiche, un'unica cosa. Dall'altra parte però, all'interno di questo quadro generale ma vuoto le conoscenze determinate che ci sono accessibili nell' 'opinione' e nel sapere scientifico riguardano due sistemi assolutamente isolati: la materia e lo spirito, fra i quali vige una sorta di parallelismo. Il modo di spiegare il funzionamento di questi due universi è tendenzialmente meccanicistico (il limite alla spiegazione meccanicistica come vedremo è dato dall'ineliminabilità dei concetti di forza). Quella che ha una vera rilevanza a questo livello è allora non la visione monistica, ma una visione molto più dualistica di quella di Carte⁴⁹.

van zijne werkinge; gelijkerwijs als dat hij is een *oorzak*, een *voorbeschikker*, en *Regeerder* van alle dingen». *Korte Verandeling*, 1, 2, *Gebhardt I*, p. 27.

⁴⁹ Il passaggio dalla infinità degli attributi alla conoscibilità di due soli attributi è così il luogo dove si rivela maggiormente la giustapposizione tra metafisica e cosmologia in Spinoza. Se si tiene presente questa giustapposizione, si dissolvono molti problemi nati dall'esigenza di tener conto di un 'monismo' spinoziano contrapposto a un 'dualismo' cartesiano. A proposito di questa radicata semplificazione, va ricordato quanto scrive J. Bennett, *A note on Descartes and Spinoza*, «*Philosophical Review*», 74 (1965), 379-380. Andrebbero considerate le risposte di Cartesio e Spinoza a quattro distinte domande: a) *Quante sostanze ci sono?* Spinoza: «una». Cartesio: «a rigore, una; ma se allentiamo un po' i criteri della sostanzialità, milioni». Per nessuna interpretazione della domanda la risposta di Cartesio è «due»; b) *Quanti generi fondamentali di sostanze ci sono?* Cartesio: «due»; Spinoza: «due», benché ci sia una sola sostanza e appartenga sia a un genere che all'altro. Cartesio viene comunemente considerato un dualista perché vedeva pensiero ed estensione come due modi di essere fondamentali, logicamente indipendenti; ma in questo senso anche Spinoza era un dualista. Se prendiamo sul serio il suo discorso sugli 'infiniti' attributi, possiamo chiamarlo un pluralista sotto questo punto di vista, ma certamente non un monista; c) *Di quante sostanze consiste un essere umano?* Carte sia (ignorando le sue opinioni sulla divisibilità della materia): «due». Spinoza: «nessuna: un essere umano è un modo (visto sotto due attributi) dell'unica sostanza»; d) Posto che A e B siano attributi fondamentali, logicamente indipendenti, qual è il minor numero di sostanze richiesto per avere un esempio sia di A che di B? A questa domanda Cartesio risponde: «due» e Spinoza: «una». È solo in questo senso che è lecito vedere una differenza fra un Cartesio dualista e uno Spinoza monista. In tutti i luoghi dove si parla di rapporto tra corpo e mente aggiungiamo a quanto rileva il Bennett vale a tutti gli effetti una teoria radicalmente

4. Spirito come 'vis' e spirito come 'res cogitans' in Spinoza

La compresenza di due diverse visioni del reale, come porta a una coesistenza instabile e mai pienamente giustificata di una natura macchina con una natura animale, porta a un'altra situazione ancor più contraddittoria. Il secondo attributo, lo spirito, era nato dal raggruppamento di tutti gli elementi del 'residuo' attorno all'elemento che costituiva il fattore spirituale delle visioni del mondo precartesiano: la 'vis', la 'vita', l' 'anima'. Ebbene, anche a questo riguardo, sono presenti in Spinoza due soluzioni diverse. La prima, quella della metafisica, è ancora la concezione aristotelica modificata in senso immanentistico e panpsichistico. Di tutte le cose si dice che esistono le anime o le forme, ma tali forme sono di un'unica natura, perché non si dà più la distinzione fra anima vegetativa, animale, intellettuale. La caratteristica del panpsichismo è tuttavia la nozione che entra meno in contrasto con la concezione cartesiana: anche in *Etica III* Spinoza potrà ricordare che esistono 'menti' di tutte le cose, così come la mente umana è idea del corpo, e la cosa resterà solo inspiegabile, o inutilizzata nel seguito del discorso, senza però creare contraddizioni (salvo l'incertezza sulla natura degli animali, dei quali non saprà mai decidere se sono macchine o meno)⁵⁰. La tesi che più entra in contrasto con la concezione cartesiana è piuttosto quella della presenza nella sostanza e quindi in tutti gli attributi, e quindi anche nell'attributo pensiero di entità chiamate 'vita', 'forza', 'potenza di esistere', che per la sostanza nel suo complesso si identificano con l'essenza⁵¹.

più dualista di tutte le altre teorie contemporanee. Questa dottrina parallelistica «vuol dire» l'unità di mente e corpo come qualcosa di più che la somma di mente e corpo solo quando leggiamo questa teoria all'interno di una teoria più complessiva. Che Spinoza non fosse in grado di chiarire i rapporti tra diverse teorie che in effetti si sovrappongono su diversi strati nella sua opera e si limitasse a giustapporre una metafisica eraclitea a una filosofia della natura meccanicistica, attraverso l'affermazione ingiustificata della non conoscibilità di tutti gli attributi tranne due o che non sapesse applicare rigorosamente la sua teoria dei generi di conoscenza alla sua stessa opera sarà ciò che dovremo discutere nelle conclusioni di questo lavoro.

⁵⁰ Talvolta attribuisce agli animali istinti e affetti simili a quelli umani: «Hinc sequitur affectus animalium, quae irrationalia dicuntur (bruti enim sentire nequaquam dubitare possumus, postquam mentis novimus originem) ab affectibus hominum tantum differre, quantum eorum natura a natura humana differt» (E III, P 57 SC). Talvolta segue Cartesio nella teoria degli animali-macchine: « Nam nemo hucusque corporis fabricam tam accurate novit, ut omnes ejus functiones potuerit explicare, ut jam taceam quod in brutis plura observentur, quae humanam sagacitatem longe superant (...) quod satis ostendit ipsum corpus ex solis suae naturae legibus multa posse, quae ipsius mens admiratur» (E III, P 2 SC). v. a questo proposito Bidney, *The Psychology ...*, pp. 110 ss.

⁵¹ Queste nozioni, in una gerarchia diversa, erano ciò che Cartesio avrebbe interpretato come lo spirito-cosa pensante. In Aristotele tali nozioni erano legate alle nozioni di fine e di atto, nozioni che Spinoza rifiuta, il che porta a far sì che queste nozioni possano agire solo come causa efficiente, causa che si identificherà con la causalità esercitata dal dio-tutto sulle cose-parti. In tal modo, questa sorta di 'spirito' non è unitaria, non è distinta dalla realtà, ma anzi le è intimamente connessa,

L'attributo pensiero, che viene connesso al sistema mediante la stessa affermazione dell'inconoscibilità degli altri attributi (operazione che riesce più felicemente per l'estensione perché qui non si hanno sovrapposizioni), con le sue caratteristiche di sistema isolato, ha tutte le caratteristiche della cosa pensante cartesiana e ne rappresenta anzi una rigorizzazione. Si era vista in Cartesio l'oscillazione tra la tentazione di parlare dell'uomo (e tendenzialmente di dio) facendone un sistema isolato parallelo a quello dell'estensione, o invece di parlarne in un modo che lo facesse rientrare nel sistema della natura fisica. La soluzione che Spinoza adotta per l'uomo è quella di vederlo come sistema isolato del pensiero (per dio la situazione sarà completamente diversa perché non lo vede più come fa invece Cartesio come consistente di pensiero). La soluzione spinoziana conserva così l'esigenza cartesiana di ottenere l'unità del pensiero raggruppando idee, volizioni, immagini⁵², proietta in modo più completo grazie all'esclusione dell'interazione le caratteristiche dell'universo-orologio sull'altro sistema isolato, e va quindi molto al di là rispetto a dove era arrivato Cartesio, con l'introduzione di una corrispondenza speculare di ogni elemento dei due attributi.

e non coincide con il 'pensiero' quale si dà fenomenologicamente nel 'cogito'. Va notato che il problema della connessione fra spirito e corpo, quel problema che è un'evidenza per Cartesio, diviene in quest'ottica qualcosa che è impossibile formulare: abbiamo dovuto parlare di connessione con la 'realtà' e non con il corpo, in quanto questi fattori vitali-energetistici sono presenti nella sostanza e non nell'attributo pensiero, e anzi sono equamente riflessi in tutti gli attributi, estensione compresa (ciò che creerà non pochi problemi a proposito dei concetti di forza in fisica e ancor più in psicologia).

L'aspetto più scandaloso di questa situazione è la coesistenza di due diversi fattori corrispondenti a quelle che una volta erano le anime, fattori che giungono a sovrapporsi all'interno dell'attributo pensiero. L'attributo pensiero è tutta la sostanza vista in un certo modo: l'attributo comprende affetti, volizioni, immagini; ma anche questo attributo, e i modi compresi nell'attributo stesso, hanno una vita, una forza a perseverare nel loro essere, una perfezione. Ogni cosa, dell'attributo pensiero come dell'attributo estensione, si sforza di perseverare nel suo essere; la potenza o conato con cui la cosa si sforza di perseverare nel suo essere è la sua essenza, ed è espressione della potenza di dio. Anche la mente «sia in quanto ha idee chiare e distinte, sia in quanto ha idee confuse, si sforza di perseverare nel suo essere ed è conscia di questo suo sforzo» (« tam quatenus claras et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare ... et huius sui conatus est conscia», E III, P 9). Si giunge così a dire che anche la mente ha un conato o una forza, che poi sono espressione della forza di dio; non si dice in nessun luogo la stessa cosa delle altre idee che pure dovrebbero essere di natura identica a quella della mente che è idea del corpo. È quindi avvertito, anche se non confessato, il disagio di questo sovrapporsi di pensiero e di *vis*: l'idea del corpo sembra dover essere in qualche modo un'idea dotata di uno statuto particolare.

⁵² Quella che però in Cartesio era un'impostazione metodologica, in Spinoza ha una giustificazione metafisica. Inoltre, per via di questa impostazione, divengono assolutamente omogenee non solo idee, immagini, volizioni, ma anche il 'ricettacolo' delle idee: si identificano, almeno in linea di principio, 'pensiero' come soggetto e 'pensiero' come oggetto. Infine, le volizioni, che in Cartesio erano un che di misterioso, divengono semplicemente idee che affermano qualcosa.

Ma anche qui giungiamo a un punto in cui si crea una diversità radicale dalla posizione cartesiana. La metafisica monistica si è visto funge da ‘metateoria’ alla teoria di ispirazione cartesiana dell'attributo spirito, ‘metateoria’ che limita in modo radicale la portata delle affermazioni della teoria conferendo loro un valore improprio e provvisorio. Ma anche all'interno della teoria dello spirito, la rigorizzazione delle istanze cartesiane conferisce loro un senso assai diverso: la radicalizzazione della distinzione dello spirito dalla materia e del carattere di rispecchiamento dell'estensione che lo spirito ha, portano a uno 'svuotamento' del carattere sostanziale dello spirito. L'anima dell'individuo è *idea corporis*. Il fatto che la mente umana percepisca qualche cosa vuol dire semplicemente che dio « insieme a quella della mente umana ha l'idea di un'altra cosa»⁵³. Siamo vicini alla soluzione humiana del flusso di idee legate fra loro anche se la connessione non è solo per associazione come sarà in Hume: ci sono delle idee, di cui alcune sono idee di corpi umani, altre sono idee di corpi diversi dal corpo umano. Questo appiattimento della mente-ricettacolo delle idee che la riduce alla stessa natura delle idee di cui è ricettacolo, non mancherà di creare difficoltà in seguito, in particolare quando in *Etica* v si parlerà dell'immortalità dell'anima. Si dovrà ammettere allora che l'anima è l'idea del corpo, e insieme è qualche cosa d'altro che la differenzia dalle altre idee⁵⁴.

⁵³ «Simul cum Mente humana alterius rei etiam habet ideam» (E II, P II COR). Questa citazione può, per alcuni versi, richiamare Berkeley. Va rilevato come, in questi due pensatori, nei luoghi in cui emerge un tentativo di superare la visione cartesiana del reale, siano presenti l'associazione come principio in base al quale gli elementi del reale sono connessi, come pure la tendenza a fare dell'uomo non qualcuno che pensa ma qualcuno che è pensato.

⁵⁴ ‘Mens’ e ‘Idea’ sono termini equivalenti: «Ideae autem, quae in alicujus Mente sunt adaequatae, sunt in Deo adaequatae, quatenus ejusdem Mentis essentiam constituit, & quae deinde inadaequatae sunt in Mente, sunt etiam in Deo adaequatae, non quatenus ejusdem solummodo Mentis essentiam, sed etiam quatenus aliarum rerum Mentis in se simul continet (...) Deinde quicquid necessario sequitur ex idea quae in Deo adaequata, non quatenus Mentem unius hominis tantum sed quatenus aliarum rerum Mentis simul cum ejusdem hominis Mente in se habet» (E II, P 13 SC). Poche proposizioni prima si era detto esplicitamente che in una certa misura, tutti gli 'individui' sono da intendersi come animati. «Ex his non tantum intelligimus, Mentem humanam unitam esse Corpori, sed etiam, quid per Mentis & Corporis unum intelligendum sit (...) Nam ea, quae hucusque ostendimus, admodum communia sunt, nec magis ad homines, quam ad reliqua Individua pertinent. quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt» (E II, P 7 SC). Un modo dell'estensione e l'idea di quel modo, sono un'unica 'res' espressa in due 'modi': «Sic etiam modus extensionis, & idea illius modi una, eademque est res, sed duobus modis expressa» (E II, P 7 SC). Questa affermazione, per quanto riguarda l'uomo, viene spiegata così: l'uomo è un unico individuo, che viene considerato come pensiero o come estensione. «Ostendimus Corporis ideam, & Corpus, hoc est Mentem, & Corpus unum, & idem esse Individuum, quod jam sub Cogitationis, jam sub Extensionis attributo concipitur» (E II, P 21 SC). In *Etica* V si parla però d'immortalità dell'anima: «Quia Corpora humana ad plurima apta sunt, non dubium est, quin ejus naturae possint esse, ut ad mentes referantur, quae magnam sui et Dei habeant cognitionem, et quarum maxima seu praecipua pars est aeterna, atque adeo ut mortem vix timeant» (E V, P 39 SC). In

L'attributo pensiero al suo interno deve essere divisibile e composto di parti e deve inoltre corrispondere alle parti dell'attributo estensione. Questa è la differenza fondamentale fra sostanza e attributi:

La divisione o il patire hanno luogo solamente nel modo; così quando diciamo che l'uomo patisce o è annientato, ciò si intende soltanto dell'uomo in quanto che è questa combinazione determinata e questo modo della sostanza, e non della sostanza stessa da cui dipende⁵⁵.

Per divenire divisibile, il pensiero deve modellarsi sul tipo dell'estensione, deve assumere un carattere di quasi-estensione (« un pensiero è 'delimitato' da un altro pensiero »). La caratteristica essenziale che deve possedere deve quindi essere quella della distinzione. Sembra di poter caratterizzare il pensiero come 'distinto' definendolo come somma di idee semplici. Questa definizione unita all'altra definizione cartesiana che fa ricadere nel pensiero immaginazioni, volizioni, passioni pone il compito ineseguibile di 'derivare' dalla combinazione di idee semplici gli affetti, le volizioni, le idee inadeguate, costruendo un modello soddisfacente della vita psichica. Questo tentativo sarà svolto nella teoria delle passioni.

Riassumiamo il tragitto percorso in questo primo capitolo:

Spinoza condivide una serie di presunte evidenze comuni alla sua epoca e al movimento della nuova scienza. Fra queste evidenze si colloca la cosmologia cartesiana, ovvero le seguenti assunzioni: *a*) il cosmo è un sistema assolutamente isolato nel quale sono ammesse ad agire solo alcune delle categorie aristoteliche, quelle che si possono caratterizzare come 'quantitative'; *b*) esiste un residuo di questo cosmo che comprende tutti gli aspetti esorbitanti dal 'quantitativo', programmaticamente ridotti al 'pensiero'.

Spinoza continua a condividere questa cosmologia anche quando la sua speculazione in sede di metafisica lo porta ad affermazioni inconciliabili. Ritroviamo l'impossibile mediazione di metafisica e cosmologia nell'affermazione della conoscibilità di due soli attributi.

Abbiamo così in Spinoza un rapporto 'quadrilaterale' fra realtà materiale e spirituale: abbiamo un'anima-idea in corrispondenza di ogni cosa estesa e abbiamo una 'vis' o un 'conatus' inerente a ogni cosa estesa come a ogni idea. Il pensiero però, come l'estensione, è somma di parti semplici. Si tratta di vedere come si fondi la presenza di questa 'vis' o 'conatus' in quell'aggregato di idee semplici che è il pensiero. Vedremo ora in quale modo questa contraddittoria posizione di partenza funga da un

qualunque modo si possa tentare di conciliare le cose, la mente qui è comunque qualcosa di più della somma di diverse idee semplici, v. anche Rivaud, *La Physique ...*

⁵⁵ «De deeling dan of lydinge geschied altyd in de wyze: gelyk als wy zeggen dat de mensch vergaat, of vernietigt word, zoo word dat alleen verstaan van de mensch ten aanzien hy zoo een t' zamelstel en wyze is van de zelfstandigheid, en niet de zelfstandigheid van de welke hy afhangt zelve» (KV 1. 2, 22, *Gebhardt I*, p. 26).

lato da ostacolo epistemologico e dall'altro fornisca materiali teorici alla costruzione dell'argomentazione che connette le definizioni degli affetti, costruzione che Spinoza intraprende nella sua teoria delle passioni.

CAPITOLO SECONDO

Il metodo matematico nella teoria della mente e delle passioni

1. L'idea di automa spirituale

Conviene ora esaminare come l'idea programmatica di metodo matematico nella forma in cui si presenta in Spinoza – la matematica come modello, esclusione dei principi ad hoc, delle nozioni occulte, degli antropomorfismi e dei giudizi di valore, uniformità del metodo in ogni campo del reale – si precisi e si qualifichi nelle formulazioni del metodo relative allo studio della mente. Si cercherà di verificare non solo come in queste formulazioni venga meno la rigidità deduttivistica del cartesianesimo: già nelle formulazioni generali di Spinoza questa viene meno in quanto viene meno l'assunzione esplicita di un carattere 'matematico' della realtà. Ma si cercherà di vedere anche come, quando si tratta dello studio delle passioni, Spinoza sia in qualche modo costretto a rendere meno esigente il suo stesso modello di metodo.

Nell'«Appendice» a *Etica* I, Spinoza introduce alcune dichiarazioni sul metodo in generale: si privilegia l'accento sull'universalità del metodo esemplificato dalla matematica e si vede la sua caratteristica principale nella possibilità di studio oggettivo di ogni campo del reale. Il metodo matematico è un metodo che si interessa solo di «essenze e proprietà» eliminando tutte le qualità occulte derivanti dal riferimento a bene e male, merito e peccato, lode e vituperio, ordine e confusione, bellezza e deformità. Porre l'accento sull'universalità del metodo e sulla sua uniformità in ogni campo del sapere porta ad affermare che anche gli oggetti appartenenti alla sfera dello spirito vanno trattati in base alle loro essenze e proprietà. Come si è visto, questa era solo una delle possibilità aperte da Cartesio, in contraddizione con la tendenza a considerare lo spirito come residuo o appendice dell'oggetto al quale veramente si addice il metodo matematico¹.

I due passi che esamineremo più in dettaglio si riferiscono in modo diverso allo studio della mente e affermano con toni diversi l'applicabilità del metodo universale allo studio della mente (intesa nel

¹ Che poi, al livello delle evidenze presupposte e non delle affermazioni esplicite, anche per Spinoza lo spirito sia un residuo, è un altro discorso. Le affermazioni riguardanti il metodo vengono illustrate particolarmente nell'«Appendice» di *Etica* I. L'appendice è interamente dedicata a una polemica contro i pregiudizi che impediscono agli uomini di cercare la verità secondo l'unico metodo corretto. Di questi pregiudizi il primo è che l'uomo sia libero. Vi è poi la concezione antropomorfa secondo la quale, essendo gli uomini abituati a fare le cose per un fine, vedono ovunque, nel mondo umano e nel mondo naturale, le cose come fatte da qualcuno in vista di un fine. Il metodo corretto per studiare sia le cose della natura che quelle del mondo umano, è quello di cui la matematica ci dà l'esempio.

primo caso come sede della conoscenza, nel secondo come luogo degli affetti). Spinoza rivendica di essere stato il primo a procedere coerentemente in questa direzione. La novità –rivendicata con espressioni diverse e in contesti diversi nei due passi –starebbe nell'aver concepito la mente o l'anima come composta di parti distinte connesse tra loro da rapporti causali. Affermazioni di questo genere ricorrono in *de Intellectus Emendatione* a proposito dell'idea di 'automa spirituale', ma anche, seppure in forma diversa, nella prefazione di *Etica III*, nel programma relativo allo studio degli affetti e del modo di vivere degli uomini.

In *de Intellectus Emendatione* si può vedere una prima enunciazione programmatica relativa allo studio della mente nell'affermazione che l'idea vera nell'anima va concepita come «funzionante secondo leggi determinate, e in un certo senso come un automa spirituale». 'Automa' è un termine che nel latino del XVI e XVII secolo designa le macchine e in particolare quelle che tentano di imitare esternamente l'aspetto e il comportamento di uomini e animali. Questo termine, anzi, al tempo di Spinoza è al centro di una disputa sulla natura degli animali: Cartesio sostiene che gli animali non sarebbero altro che 'automi', macchine radicalmente diverse dall'uomo, che invece sarebbe distinto dal possesso dell'anima. Sembra quindi che la metafora 'automa spirituale' voglia indicare un'analogia fra le 'macchine' (che affascinavano i filosofi della nuova scienza: macchine sono il cosmo, gli animali, e le stesse teorie, per diversi pensatori dei secoli XVII e XVIII) e la mente, intesa come una 'macchina' composta di parti consistenti non di materia ma di spirito².

² Cartesio in *Regulae* 12, in *Oeuvres* x, pp. 410 ss., sostiene che gli animali non sono che delle macchine. Sul dibattito intorno all'animale-macchina e alla differenza fra uomo e animale, v. Vartanian, *Diderot and Descartes ...* È proprio alla luce di questa tematica che va interpretata l'affermazione relativa all'automa spirituale: come Cartesio aveva affermato – destando scandalo – che gli animali sono macchine, e come La Mettrie affermerà – destando ancor più scandalo – che gli uomini sono macchine, così Spinoza concepisce la mente come una macchina. Dice una cosa che sarà condivisa da La Mettrie ma in un senso radicalmente modificato: La Mettrie assorbirà anche il pensiero nella macchina che è il corpo umano, mentre Spinoza tende a concepire il pensiero come una macchina autonoma. I due autori che hanno scritto le cose migliori sulla psicologia spinoziana: Bidney e Schüling, hanno sopravvalutato il ruolo di questa affermazione. Bidney, in *The Psychology ...*, p. 23, vede sia nel *de Intellectus Emendatione* sia nella Prefazione di *Etica III* la descrizione di uno «spiritual automaton, which acts necessarily according to fixed laws of its own, corresponding to laws of physical nature». H. Schüling, in *Die konstruktive Psychologie Spinozas. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie*, «Philosophia Naturalis», 9 (1965), 230-245, vede nella psicologia di Spinoza un tentativo che potremmo chiamare di 'quasi-meccanicizzazione', che cozza però contro l'ostacolo principale rappresentato dal carattere di non-estensione che ha il pensiero per Spinoza. Il programma relativo a questo tentativo è enunciato in modo che lo Schüling considera analogo in TIE e in *Etica III*: «Das Beharrungsgesetz der Mechanik, nach dem jede Veränderung eines Bewegungszustandes nur von außen erfolgen kann und an sich jeder Körper in dem augenblicklichen Zustand zu beharren strebt, auch auf das Psychische übertragen (...) Obwohl die spinozische Psychologie an mehreren Stelle von einer 'Verkettung den Ideen' spricht (E II 7, n 17 u.s.w.) und die Seele sogar

L'espressione 'automa spirituale' è collocata al termine di un discorso sul metodo, che tratta della natura dell'idea vera, distinguendola dalle idee false e dalle idee immaginarie. In questo discorso ci viene detto: a) che ciò che avviene nell'anima avviene secondo leggi determinate; b) che ciò che si trova nell'anima consiste di elementi semplici, fra loro distinti e collegati da nessi causali. Quindi non si danno idee generali, ma solo atomi di pensiero, corrispondenti agli atomi di estensione; c) che il nesso causale tra gli elementi semplici di cui è composta l'idea corrisponde al nesso causale fra gli elementi della cosa stessa corrispondente all'idea; questo nesso è chiamato 'ratio', termine che indica sia un rapporto logico-formale che una regolarità e connessione necessaria tra le cose del mondo esteso. «Le conseguenze soggettive della stessa [l'idea vera] nell'anima si svolgono secondo la 'ratio' propria del suo oggetto»³.

La 'ratio' dell'idea⁴ e la 'ratio' dell'estensione sono reciprocamente corrispondenti – sono anzi un'unica 'ratio' intesa 'objective' (dal punto di vista soggettivo o intenzionale) o 'formaliter' (dal punto di vista oggettivo). Va rilevato che non si tratta della 'ratio' del corpo umano e della 'ratio' dell'anima umana, ma di quella dell'idea vera e di quella della natura fisica nel suo complesso. All'epoca del *de Intellectus Emendatione* presumibilmente non è ancora stata formulata la dottrina della mente 'idea corporis': non è ancora escluso che l'anima sia qualcosa di sostanziale, un ricettacolo delle idee (come non è ancora esclusa l'interazione fra anima e corpo)⁵. In base a queste considerazioni, per lo

als 'geistigen Automaten' bezeichnet (DIE) behauptet sie dennoch niemals eine kausale Verknüpfung der einzelnen Ideen. Deshalb müsste für sie diese Folge der Ideen das eigentliche Rätsel sein. Denn einerseits ist eine neue Idee nicht durch körperliche Bewegung bewirkt, andererseits auch nicht durch die voraufgehende Idee» (*ibi*, p. 240). Va notato che i limiti alla meccanicizzazione del pensiero, che lo Schüling vede, valgono per l'automa spirituale del *de Intellectus Emendatione*, che è l'idea vera, mentre non sono gli stessi per la mente-sede degli affetti, che esaminiamo in *Etica III*. Il programma di *Etica III* è forse ancor più meccanicistico. Ma qui non si parla più di 'automa spirituale': il termine viene lasciato cadere non a caso, perché in *Etica* il corrispondente dell'automa spirituale del TIE non è la mente, ma dio come pensiero, ovvero il complesso delle idee vere.

³ «Quod ipsius effecti objectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius objecti» (TIE, *Gebhardt II*, p. 32). Per il concetto di 'ratio', v. Cassirer, *Storia della filosofia ...*, II, p. 116; P. di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, Firenze 1964, Parte 1, pp. 44 ss.

⁴ Le immagini e le idee false sono considerate in *Gebhardt II*, pp. 32 ss. La spiegazione di come la nostra mente possa formarle è che «quod si de natura entis cogitantis sit, uti prima fronte videtur, cogitationes veras, sive adaequatas formare, certum est, ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicujus entis cogitantis» (TIE, *Gebhardt II*, p. 28).

⁵ v. Dunin Borkowski, *Spinoza I*, pp. 27-28. Come sostiene il Borkowski, nel *Korte Verandeling* è ancora ammessa l'interazione fra anima e corpo, e l'anima è ancora in una certa misura 'sostanziale', non essendo affermata la completa identità di anima e corpo. Il tipo di corrispondenza fra anima e corpo ha però già quel carattere di 'dipendenza intenzionale' dell'anima dal corpo, che è proprio del concetto di 'idea corporis'. «L'essenza dell'anima consiste unicamente nel fatto che

Spinoza del *de Intellectus Emendatione*, l'aggettivo 'spirituale' non potrebbe che riferirsi all'anima ricettacolo delle idee.

Nell'*Etica*, dopo l'affermazione dell'anima 'idea corporis', l'aggettivo 'spirituale' designerà ciò che consta di idee. Tuttavia, già nel *de Intellectus Emendatione* l'anima sembra esistere solo come ricettacolo dell'idea, anche se non è ancora definita come un'idea, mentre non è chiaro quale 'status' ontologico le vada attribuito. È l'idea vera e non l'anima ad avere le caratteristiche dell'automa e a possedere la stessa 'ratio' dell'ideato anche se l'idea vera è 'nell'anima'. Va notato a questo proposito che visto che l'idea vera è tale per motivi che sono interni alla sfera delle idee, e in ultima istanza per la sua connessione con l'idea di dio e con tutte le idee vere – la verità di un'idea è tanto maggiore quanto più chiara è la sua connessione con l'idea di dio⁶, e l'idea vera a pieno titolo è solo l'idea che corrisponde alla serie delle cose estese nel suo complesso⁷. Quindi tutto il discorso sull'automa spirituale sembra riferirsi al rapporto fra la 'idea di dio' e il suo ideato, cioè l' 'estensione di dio': che ciò avvenga 'nell'anima' non sembra essere giustificato da una determinata ed evidente causalità.

Lo spirito o l'anima, per quel tanto che ne possiamo avere conoscenza vera, tendono d'altra parte a ridursi alla serie delle idee vere. Spinoza lo ammette con l'identificazione (comune del resto a tutta

essa è nell'attributo pensante un'idea e un'essenza obbiettiva che nasce dall'essenza di un oggetto esistente realmente nella Natura» («Ergo dan zoo bestaat het wezen van de ziel alleen hier in namelyk in het zyn van een Idea, of voorwerpelyk wezen in de denkende eigenschap, onstaande van het wezen eenes voorwerps, 't welk in der daad in de Natuur wezentlyk is», KV: «Appendice 9», *Gebhardt I*, p. 119). Sembra però di dover ammettere che non c'è nel KV quella consapevolezza della completa omogeneità fra idea del corpo umano e idee delle altre cose, che porta a far sì che nell'*Etica* si veda la conoscenza di qualcosa da parte dell'uomo come un'associazione di idee, in dio, fra idea del corpo umano e idea di un altro corpo.

⁶ L'uso dell'espressione 'in anima' testimonia come all'epoca del TIE non fosse ancor chiaro il problema del rapporto fra idea del corpo umano e idea del corpo conosciuto. Nell'*Etica* si manifesterà la radicale differenza che intercorre fra il rapporto fra il corpo e la mente, e il rapporto fra idea e ideato. In primo luogo, la mente, pur essendo 'idea corporis', non ha la stessa 'ratio' del corpo, perché non è consapevole del corpo in ogni sua parte, e perché non è consapevolezza del corpo secondo i suoi legami causali con altre cose estese. In secondo luogo, la mente è idea del corpo e insieme idea di alcune altre cose (delle cose conosciute dall'individuo); è quindi un'idea complessa ma non adeguata, perché se il legame fra idea del corpo e altre idee rispecchiasse i nessi causali, la mente coinciderebbe con l'idea di dio.

⁷ L'idea falsa è l'idea isolata. Sembra così che le idee vere che noi abbiamo, a rigore, siano idee relativamente vere, perché relativamente non isolate. «Motum enim circuli falsum esse vidimus, ubi nudus in mente est; eum ipsum autem verum, si conceptui globi iungatur, vel conceptui alicujus causae talem motum determinantis. Quod si de natura entis cogitantis sit, uti prima fronte videtur, cogitationes veras, sive adaequatas formare, certum est, ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt». TIE, *Gebhardt II*, p. 28.

la tradizione cartesiana) del discorso sul metodo con il discorso sul pensiero e sull'anima, della logica con la psicologia: la metodologia per Spinoza è la conoscenza riflessiva, la conoscenza che consiste nelle 'idee delle idee'. «Il metodo non è null'altro che la conoscenza riflessiva, o l'idea dell'idea; e poiché non si dà l'idea dell'idea se prima non si è data l'idea, non si darà il metodo se prima non si è data l'idea»⁸. L'anima come ricettacolo rimane qualcosa la cui distinzione dall'idea è misteriosa. Rimangono di natura misteriosa anche immaginazione, dubbio, errore, dei quali il *de Intellectus Emendatione* parla per esaminarli non come oggetti di sapere teoretico, ma solo al fine di mostrare la via per giungere all'idea vera.

Tutto questo comporta una conseguenza fortemente problematica: il dissolvimento dell'individuo che l'idea di 'automa spirituale' porta con sé. Si è vista la difficoltà di conservare la distinzione fra l'anima individuale e dio, una volta che si sia ridotta l'anima a un'idea vera che sia l'altra faccia dell'estensione nel suo complesso. Nel *de Intellectus Emendatione* ci viene detto che dall'idea vera seguono le conseguenze che le sono proprie, 'nell'anima'. Il problema è quello della natura dell'anima: perché la serie delle idee possa svolgersi nell'anima, l'anima deve essere qualcosa di diverso da un'idea, deve essere un'anima ancora sostanziale quale era nel *Korte Verandeling*⁹. Se però dobbiamo riconoscere che il reale è composto solo dalle due serie degli atomi dell'estensione e degli atomi del pensiero, anche l'anima non potrà essere altro che un atomo o una molecola di pensiero, e sarà quindi inspiegabile questa sua funzione di ricettacolo. In quanto conosce l'idea vera in dio, l'idea del corpo umano è un'idea fra tante, connessa all'idea vera, e quindi all'idea di dio, e alle idee di tutti gli altri corpi umani: se la natura dell'anima è questa – ciò che l'*Etica* confermerà – l'anima individuale esisterà solo come il tutto considerato a partire da un'idea particolare e non considerato *in dio*. Nell'*Etica* il termine 'automa spirituale' non viene più usato. Se le dichiarazioni del *de Intellectus Emendatione* possono essere intese come un'applicazione del metodo matematico allo studio dei fenomeni oggetto fino a quel momento dei discorsi sulla liberazione dell'intelletto dall'errore (e perciò di discorsi normativi e non teoretici) le dichiarazioni della «Prefazione» a *Etica* III vogliono applicare il metodo matematico allo studio dei fenomeni oggetto dei discorsi sulla liberazione dalle passioni e sul miglioramento dei costumi (e quindi anche qui di discorsi normativi).

L'applicazione rigorosa dell'istanza di metodo (sottoporre anche questo campo di oggetti preconstituito

⁸ «Unde colligitur, Methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam, aut ideam ideae; et quia non datur idea ideae, nisi prius detur idea, ergo methodus non dabitur, nisi prius detur idea», TIE, *Gebhardt* II, pp. 16-17.

⁹ «Idea autem, quae alicujus mente sunt adaequatae, sunt in Deo adaequatae, quatenus ejusdem mentis essentiam constituit, et quae deinde inadaequatae sunt in mente, sunt etiam in Deo adaequatae, non quatenus ejusdem solummodo mentis essentiam, sed etiam quatenus aliarum rerum mentes in se simul continent» (E III, P 1 DEM; v. anche E III P 11 COR).

al metodo matematico) mette in risalto lo scarto fra i criteri costitutivi del discorso e i criteri costitutivi dell'oggetto del discorso: «la mente e il modo di vivere degli uomini» non presentano a una prima ricognizione le caratteristiche dell'automa spirituale o della 'macchina'. Nell'*Etica* si trova però – senza ulteriori dichiarazioni di metodo – una ricostruzione dell'attributo pensiero che lo fa corrispondere pienamente ai requisiti dello 'automa spirituale': nell'*Etica* ciò che corrisponde pienamente alle caratteristiche dell'automa spirituale è la serie delle idee vere nel suo insieme, cioè l'attributo pensiero. Di questa serie si può dire che si svolge secondo leggi determinate, che è composta da elementi semplici e distinti collegati da nessi di derivazione logica, e che la sua *ratio* è corrispondente a quella della serie degli atomi di estensione. Questo è il quadro presentato in *Etica* I. Rispetto al *de Intellectus Emendatione* sembra esserci in più la consapevolezza che questo 'automa spirituale' non è l'anima ma è l'attributo pensiero nel suo complesso.

C'è però un aspetto che conferisce alla metafora dell'automa una sfumatura peculiare se vista alla luce della caratterizzazione dell'attributo pensiero: l'idea vera non è come una macchina le cui parti subiscano passivamente l'impulso che viene loro dalle altre parti. Ogni idea vera è espressione di dio, si connette alle altre idee nel loro ordine naturale in base a una necessità che le è intrinseca, e quindi non passivamente ma attivamente. L'attributo pensiero nel suo insieme è quindi una sorta di 'automa attivo'.

L'individuo umano come tale sembrerebbe – alla luce della caratterizzazione data all'attributo pensiero in *Etica* I e II — scomparire. Si dice che l'anima dell'uomo è 'idea corporis': «la prima cosa che costituisce l'essere attuale della mente umana è il corpo»¹⁰. E il fatto che la mente percepisca qualche cosa vuol dire semplicemente che dio insieme con l'"idea" o la 'mente' dell'uomo, ha l'"idea" o la 'mente' di un'altra cosa. Sembra di essere vicini alla soluzione humaniana del flusso di idee: *ci sono* delle idee, delle quali alcune sono di corpi umani, altre sono idee di altri corpi estesi, più o meno strettamente associate a quella di questo o quel corpo umano¹¹. Queste idee non sono legate solo per associazione, ma anche per nessi necessari di tipo causale, che le connettono a formare un tutto che è dio in quanto pensiero o l'idea di dio. È ammessa perciò l'associazione (che non era ammessa nel *de Intellectus Emendatione*) anche se per ora è ammessa solo quando si tratta di spiegare l'accesso del singolo uomo alla conoscenza vera. Si vedrà poi come nel terzo libro ritorni in altro contesto il

¹⁰ «Objectum ideae humanam mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud» (E II P 13).

¹¹ «non (...) Mentem unius hominis tantum, sed (...) aliarum rerum Mentem simul cum ejusdem hominis Mentem in se habet» (E III, P 1 DEM). L'accesso dell'uomo a un'idea vera rappresenta una rottura e un accostamento arbitrario nella serie naturale delle idee: le idee che costituiscono la mente umana sono associate – fuori dai dovuti nessi causali – ad altre idee. Anzi, la stessa esistenza della mente umana rappresenta per sé sola una rottura di questo tipo.

principio dell'associazione.

Riassumiamo ora le conclusioni alle quali possiamo giungere a proposito dell'idea di automa spirituale. Questo termine è un'idea forza presente in tutto il pensiero di Spinoza. Questa idea forza allude all'esigenza di applicazione uniforme del metodo matematico a tutto il reale. Come tutte le idee forza delle ideologie matematicistiche o empiristiche della scienza, non è un programma rigorosamente formulato. È piuttosto un punto di arrivo al quale ci si accosta per vie discordanti. La via più conseguente verso questo punto di arrivo che Spinoza sembra imboccare, è quella che porta verso una visione del reale che preveda solo una serie di atomi di estensione corrispondenti a una serie di atomi di idee.

Per giungere in modo compiuto a questa visione è necessario superare due scogli. Il primo è rappresentato dal problema della natura dell'anima: un'anima sostanzialisticamente intesa come ricettacolo delle idee non rientra nel quadro che si è detto. Un'anima idea del corpo può essere pensata da dio ma non può essere pensante. Il secondo scoglio è rappresentato dal problema della natura dell'oggetto di una teoria di quello che era il campo di oggetti di un discorso normativo e non teorico. Parlare degli affetti della mente e del comportamento che questi dettano non è identico a parlare del pensiero nel senso di serie delle idee vere. In che modo è possibile una riduzione del campo di oggetti detto che, per lo meno, contiene altro rispetto al 'pensiero' in senso intellettuale (fenomeni emozionali, volitivi, immaginativi) alla serie delle idee vere che sola potrebbe farli rientrare in questo quadro? *Nell'Etica* abbiamo un complesso tentativo di risolvere questo puzzle. Lo esamineremo partendo dall'esame del modo in cui si è giunti a porre il problema di parlare dell' 'uomo' come oggetto di sapere teoretico.

2. *L'uomo come oggetto di sapere teoretico*

Nella prefazione di *Etica III* abbiamo la seconda e più ampia dichiarazione programmatica relativa al nostro tema. È la dichiarazione che prelude alla trattazione delle passioni secondo il metodo con il quale si studia ogni altro campo del reale. Il problema che ci proponiamo di mettere a fuoco è come si precisi il programma di studio secondo il metodo matematico di un oggetto che presenta meno evidentemente caratteristiche 'matematiche' di quanto faccia l'attributo pensiero in quanto tale.

Il programma che viene formulato nella prefazione di *Etica III* propone lo studio di un oggetto al quale vengono attribuite le medesime caratteristiche di uniformità e necessità che sono attribuite all'oggetto della fisica, ma che non coincide con ciò che dovrebbe intendersi designato dall'espressione 'automa spirituale', in quanto l'oggetto in questione da un lato non comprende 'tutte' le idee vere, e dall'altro comprende 'altro', oltre alle idee vere, cioè idee inadeguate, immagini, affetti, volizioni.

L'anima individuale che viene studiata in *Etica III* come luogo degli affetti non è il pensiero in quanto tale. Non lo è in primo luogo in quanto anima 'individuale', in secondo luogo in quanto composta *non solo di idee ma anche di immagini e di affetti*. Così se, in un senso, l'attributo pensiero comprende la mente perché la mente è l'idea di un corpo connessa alle altre idee, in un altro senso il pensiero è compreso nella mente, perché questa comprende, oltre alle idee vere, le idee inadeguate e gli affetti. La mente umana è quindi esistente finché si considera 'tutto' l'attributo pensiero *non in dio*, ma prendendo un punto di riferimento particolare¹². Infine, il metodo meccanicistico matematico annunciato nelle dichiarazioni programmatiche si applica non all'attributo pensiero – che si lascia definire interamente in base al criterio del chiaro e distinto – ma a questo oggetto che non si risolve già in partenza in elementi distinti. Vedremo ora in primo luogo quale senso e quale carica innovativa abbia per l'epoca di Spinoza la proposta di fare dell'uomo un oggetto di sapere teoretico. Vedremo poi – nei paragrafi seguenti – come Spinoza cerchi di delineare le leggi fisse e determinate che reggerebbero la psiche, e in seguito come tenti di risolvere il 'puzzle' della derivazione di immagini, affetti, volizioni, dalle idee semplici.

La prefazione di *Etica III* espone il programma della teoria degli affetti svolta nel libro. Questo programma contiene due gruppi di tesi che esamineremo a parte: il primo gruppo di tesi verte sulla possibilità di studiare «le passioni e il modo di vivere degli uomini» con lo stesso genere di sapere e con lo stesso atteggiamento teoretico con il quale si studiano le altre cose che fanno parte della 'natura'. Il secondo gruppo di tesi specifica questa uniformità: è possibile studiare le passioni secondo cause determinate e secondo determinate leggi e regole, identiche a quelle che reggono le altre parti della natura: questo secondo gruppo di affermazioni è accostabile alla metafora dell'automa spirituale in quanto è dettato dall'analogia mente-cosmo e mente-macchina. Per ora esamineremo le tesi più generiche: quelle che sostengono che le passioni possono essere oggetto di scienza, e che questa scienza è 'scienza dell'uomo'.

Se l'idea regolativa dell' 'automa spirituale' fa sentire ancora la sua presenza in *Etica III*, va notato che questo ideale qui è al servizio di un programma che nel *de Intellectus Emendatione* non era presente: là si svolgeva un discorso che voleva tradurre in discorso teoretico il discorso sul metodo – non il discorso sulle passioni e i costumi – e che aveva per oggetto l'idea vera – non l' 'anima', la 'mente' o l' 'uomo'. L'uomo non veniva tematizzato come oggetto di conoscenza, ma al massimo come condizione trascendentale della conoscenza: l'idea vera si svolgeva 'nell'anima', che figurava solo

¹² «Idea, quae naturam Mentis humanae constituit, demonstratur eodem modo non esse, in se sola considerata, clara et distincta; ut etiam idea mentis humanae et ideae idearum affectionumque corporis humani, quatenus ad solam mentem referuntur, quod unusquisque facile videre potest» (E II, P 28 SC).

come condizione dell'idea vera, non spiegata e difficilmente spiegabile all'interno di questo discorso. L'oggetto di *Etica III* consiste invece nelle «passioni e il modo di vivere degli uomini». Ciò che viene tematizzato è un luogo comune della tradizione precedente a Spinoza: si dichiara di accettare questa tematizzazione, e di fare invece cosa nuova nel considerare questo come possibile oggetto di sapere teoretico, trattato 'more geometrico'. Vanno notate subito due conseguenze che possono essere fatte discendere dalla semplice enunciazione del tema. Le passioni – prima di tutto – sono considerate come qualcosa che non costituisce oggetto di conoscenza per sé, ma rimanda a un 'substratum', l'uomo: le passioni sono intese come ciò che spiega il comportamento degli uomini. Inoltre, la passione è, in tutta la letteratura precedente, un che di negativo, che è considerato solo in quanto turba il comportamento o il ragionamento dell'uomo. Questo carattere deve essere in qualche modo mantenuto anche da Spinoza: nel caso che questa caratterizzazione negativa – o che comunque pone una distinzione dalle idee vere – scomparisse, le passioni non si distinguerebbero infatti dalle idee vere e non sarebbe giustificata una loro specifica tematizzazione.

Ci viene detto che le passioni e il modo di vivere degli uomini vanno considerati come ogni altra parte della 'natura'. Che devono essere conosciuti in base alle leggi e regole comuni a tutta la natura, perché la 'ratio' della natura è identica in ogni sua parte; che gli affetti possono essere oggetto anche essi di conoscenza teoretica e non solo di un discorso pratico, come avviene per ogni altro oggetto. «Hanno determinate proprietà, che meritano di essere oggetto della nostra conoscenza né più né meno delle proprietà di qualsiasi altra cosa, di cui apprezziamo uno studio guidato da interesse puramente teoretico», In questo senso si giustifica lo studio delle passioni «secondo il nostro consueto ordine geometrico», e sempre in questo senso, e non tanto come una professione di meccanicismo riguardo alla natura della mente va letto il proposito di studiare l'uomo e i suoi affetti come si trattasse di «linee, di piani, di corpi». Il punto di rottura con tutta la tradizione precedente, in cui, con qualche differenza, ricade anche Cartesio, è il rifiuto di introdurre, per l'uomo in particolare, una variabile non controllabile e non verificabile, quale la debolezza umana o la colpa. Questo rifiuto è necessario per assumere anche di fronte all'uomo un atteggiamento teoretico, e porta ad affermare la completa omogeneità fra le scienze della cosa estesa e le scienze dell'uomo.

I più, fra coloro che hanno scritto intorno agli affetti e al modo di vivere degli uomini, sembrano trattare non di realtà naturali, che seguono l'ordine della natura comune, ma realtà che sarebbero fuori dalla natura. Sembrano vedere l'uomo nella natura come un regno all'interno di un altro regno. Infatti, credono che l'uomo turbi piuttosto che seguire l'ordine della natura, e che abbia una potenza assoluta sulle sue azioni, e che non sia determinato da altro che da se stesso. Attribuiscono poi la causa dell'impotenza e dell'incostanza umana non alla potenza della natura comune, ma a non so quale debolezza della natura umana, per cui compiangono, deridono, disprezzano o, quella che è la loro occupazione preferita, esorcizzano; e chi riesce a mordere la debolezza dell'animo umano facendo sfoggio più degli altri di bello stile

e di humor, passa per un oracolo¹³.

L'atteggiamento dei moralisti dell'antichità e del Rinascimento (dai quali tuttavia Spinoza riprende il tema del discorso in quanto considera l'uomo, come un che di a sé stante, che non rientra semplicemente nell'ordine di un cosmo composto di dio, angeli, uomini e cose) è dunque dichiarato irrazionale, perché porta ad affrontare l'uomo non con lo scopo di spiegarlo in base a delle leggi, ma con un atteggiamento morale che – senza avere la possibilità di stabilire come l'uomo è, stabilisce arbitrariamente come dovrebbe essere – e poi spiega il discostarsi dal modello con l'introduzione di un principio 'ad hoc' non verificabile: la debolezza della mente umana o la colpa. Per lo stesso Cartesio, gli affetti vengono considerati come ciò che ostacola la conoscenza vera e l'operare retto: con questo però si rinuncia a spiegare gli stessi affetti di ira, odio, invidia, e ci si limita a usarli come l' 'explanans' di qualcosa d'altro, costruendo una spiegazione che dice poco, in quanto rimanda a un fattore arbitrario. Questi atteggiamenti nascono dal rifiuto di estendere a questa regione, «gli affetti dell'uomo», l'ordine e le leggi che si riconoscono nel resto della natura. Per poter vedere questo ordine bisogna sgombrare il campo da ogni considerazione in termini di bene e di male, e considerare ugualmente necessari e ugualmente soggetti a queste leggi gli affetti considerati positivi e quelli considerati negativi: e ciò anche se ripugna al senso comune considerare l'odio, l'invidia, l'ira, come entità che ricadono sotto a un qualche ordine e a delle leggi.

Qui, come nel *de Intellectus Emendatione* a proposito dell'idea vera intesa come automa spirituale, Spinoza si pone come il fondatore di una nuova prospettiva, quella che considera l'uomo e i suoi affetti come oggetto di scienza.

La pretesa non è del tutto infondata: in Cartesio, per esempio, troviamo una tematizzazione dell'uomo come oggetto di sapere teoretico solo in *L'uomo*, dove si studia l'uomo come macchina, dal punto di vista fisiologico; gli altri discorsi sull'uomo sono discorsi appartenenti alla 'ragion pratica'. Lo stesso può dirsi delle altre opere contemporanee, come il *Trattato delle passioni* di Guelincx, che significativamente è inserito in *La recherche de la vérité* come parte del discorso sul metodo. Possiamo concedere a Spinoza che l'*Etica* non ha dei veri precedenti. Il problema che bisognerà

¹³ «Plerique, qui de affectibus et hominum vivendi ratione scripserunt, videntur non de rebus naturalibus, quae communis naturae leges sequuntur, sed de rebus, quae extra naturam sunt, agere. Immo hominem in natura veluti imperium in imperio concipere videntur. Nam hominem naturae ordinem magis turbare quam sequi, ipsumque in suas actiones absolutam habere potentiam, nec aliunde quam a se ipso determinari credunt, Humanae deinde impotentiae et inconstantiae causam non communi naturae potentiae, sed nescio cui naturae humanae vitio tribuunt, quam propterea flent, rident, contemnunt, vel, quod plerumque fit, detestantur; et qui humanae mentis impotentiam eloquentius vel argutius carpere novit, veluti divinus habetur» (E III, Prefazione).

discutere sarà però un altro: fino a che punto è ovvio, qualora se ne voglia fare oggetto di conoscenza teoretica, parlare di 'passioni', di 'uomo', di 'pensiero'? In che misura può essere dato per ovvio che parlare dell' 'uomo' significhi parlare degli affetti? In che misura è ovvio che gli affetti appartengano al 'pensiero' e quindi allo 'spirito'?

Facciamo il punto: abbiamo visto nel primo capitolo come si affermassero nel movimento della nuova scienza l'idea di 'mathesis universalis' e la cosmologia cartesiana come istanze contrastanti. Abbiamo visto come in Spinoza fossero presenti queste due istanze, e in più una metafisica 'eraclitea' che era la negazione radicale della cosmologia cartesiana. Quando Spinoza giunge a considerare più in particolare la vita psichica, vediamo divaricarsi le esigenze dettate dall'idea di metodo matematico: a) da un lato si giunge alla definizione di spirito come somma di tutte le idee semplici. Con questa soluzione il pensiero-discorso 'divora' non solo gli aspetti non discorsivi della vita psichica, ma anche l'individualità, che è semplicemente pensata da quella terza persona che è il pensiero; b) Dall'altro lato, in nome dello stesso metodo matematico (che alla luce di questa ambiguità di esiti rivela il suo carattere 'ideologico') si formula l'idea della costruzione specifica dell'oggetto specifico. Questa idea è in consonanza con l'idea dell'universalità del metodo matematico in quanto nega che vi siano regioni che possano sottrarsi alla razionalità scientifica, ma pone invece esigenze in qualche misura contrastanti con il progetto dell'unità della scienza in quanto chiede di tener fermo l'oggetto specifico e di non fare svanire oggetto e spiegazione con affrettate 'riduzioni'.

3. La psiche retta da leggi e regole determinate

Prima di vedere all'opera l'attuazione del programma, in un primo momento nella costruzione delle definizioni, e poi nella costruzione delle leggi che spiegano gli affetti e le idee, ci fermiamo ad esaminare più in dettaglio la formulazione del programma di metodo della teoria delle passioni: vedremo come, dietro la copertura delle affermazioni di principio che si sentono in dovere di garantire per ogni sapere un tipo di conoscenza 'perfetto' come quello della matematica, si faccia strada l'ammissione di forme di conoscenza meno perfetta che – pur nell'omogeneità della struttura logica della spiegazione con quella delle scienze come la geometria o la meccanica razionale – si accontenta di una potenza esplicativa minore e di un grado di chiarezza non altrettanto elevato in tutti passaggi e i termini della teoria.

Abbiamo fatto notare come, accostando il tema degli affetti e delle passioni degli uomini, Spinoza abbia alle spalle l'acquisizione di due realtà fra loro contraddittorie: da un lato l'attributo pensiero – insieme di tutte le idee vere – e dall'altro l'anima, che è ricettacolo dell'idea vera oltre che dell'idea inadeguata. Tematizzando l'uomo e i suoi affetti, Spinoza accetta di prendere in considerazione una realtà, che possiamo chiamare la psiche, che non si identifica né con l'attributo pensiero né con

l'anima quale ricettacolo dell'idea vera: la psiche è il luogo che raccoglie le idee vere, le immaginazioni, gli affetti, le volizioni di un singolo essere umano. La mente, intesa in questo senso, è qualcosa di diverso dalle realtà precedentemente incontrate: contiene 'meno' dell'idea vera (non la contiene mai pienamente) e contiene 'di più' (comprende anche affetti, volizioni e immaginazioni). La mente *dell'Etica* si differenzia però anche dall'anima del *de Intellectus Emendatione* perché è 'idea corporis' e non una realtà sostanziale. La mente deve essere studiata secondo determinate connessioni causali e secondo determinate leggi e regole. Si precisa che questi principi sono identici a quelli vigenti nella fisica.

Spinoza, dopo aver affermato la propria originalità, riconosce a Cartesio un merito: quello di aver enunciato per primo la necessità di una spiegazione causale anche per la psiche.

Bisogna riconoscere che il famosissimo Cartesio, nonostante abbia creduto che la mente avesse una potenza assoluta sulle sue azioni, ha fatto ricerche volte a dare una spiegazione degli affetti umani a partire dalle loro cause prime, e insieme a indicare il modo in cui la mente potesse avere un dominio assoluto sugli affetti; ma, a mio sommesso avviso, è riuscito solo a dimostrare la sua genialità, come dimostrerò a suo tempo¹⁴.

Il merito che Spinoza riconosce a Cartesio è solo quello di avere impiegato la nozione di causa: per Cartesio gli enti del mondo psichico, – idee, affetti, e, in modo molto più problematico, volizioni – sono legati a qualche cosa d'altro, appartenente al mondo psichico o al mondo fisico, che serve, ed è sufficiente, per spiegarli. Questa, a Spinoza, sembra la condizione di possibilità di ogni spiegazione scientifica. Il resto, cioè quasi tutto il 'corpus' delle dottrine psicologiche cartesiane, gli sembra inaccettabile, viziato com'è dalle ingiustificabili interazioni fra anima e corpo.

Ciò che mancava ai predecessori – Cartesio compreso – è il postulato dell'uniformità della natura: sia il pensiero che l'estensione devono essere considerati parti di un qualcosa che li comprende e che è sostanzialmente omogeneo, e che si manifesta in modo simile nelle sue diverse parti. Il 'postulato' spinoziano dell'uniformità della natura ruota intorno ai concetti di 'leges et regulae' e di 'necessitas'. In natura non avviene niente che possa essere attribuito a suo difetto. La natura è sempre identica, e sono ovunque le stesse la sua virtù e la sua potenza di agire: cioè le leggi e le regole della natura, secondo le quali si verificano tutti gli eventi, e secondo le quali avvengono le trasformazioni da certe forme ad altre, sono ovunque e sempre le stesse. E per questo deve essere una sola e sempre la stessa

¹⁴ «Scio equidem celeberrimum Cartesium, licet etiam crediderit mentem in suas actiones absolutam habere potentiam, affectus tamen humanos per primas suas causas explicare, simulque viam ostendere studuisse, qua mens in affectus absolutum habere possit imperium; sed, mea quidem sententia, nihil praeter magni sui ingenii acumen ostendit, ut suo loco demonstrabo» (E III Prefazione).

la 'rado' che governa la comprensione della natura di qualsiasi cosa: secondo le leggi e le regole universali della natura¹⁵.

È il caso di parlare di 'postulato' dell'uniformità della natura, perché è difficile vedere qui la tesi della metafisica di Spinoza dell'unicità della natura, tesi che vede la natura riassunta in modo diverso ma ugualmente completo in ognuno dei suoi attributi. Qui viene detto qualcosa che non è contraddittorio forse, ma che è comunque molto di meno: qui la psiche è vista come 'una parte', che condivide con il resto della natura, che le è giustapposto e ne è distinto, un'uniformità di leggi¹⁶.

Più precisamente: la dottrina dell'unicità della natura della metafisica spinoziana è una dottrina che si sottrae al criterio del chiaro e distinto; la natura è una e indivisibile; tutta la natura è 'espressa' nei singoli infiniti attributi, senza che in qualche attributo manchi qualche parte della natura stessa e senza che un attributo delimiti l'altro. Il postulato dell'uniformità della natura richiede invece solo la possibilità di applicare il metodo matematico a ogni regione del reale, e può essere condiviso anche avendo alle spalle una posizione metafisica diversa dalla metafisica spinoziana.

Va qui aggiunta un'osservazione: l'affermazione della necessità degli eventi della natura avviene come esclusione della presenza di cause libere quali principi arbitrari per spiegare aspetti da ritenersi negativi: gli affetti di invidia, ira e odio, che sono le 'passioni' intese in senso negativo, della tradizione stoica e cartesiana. Questa osservazione ha due conseguenze rilevanti: in primo luogo, la trattazione spinoziana potrebbe rientrare nel genere letterario 'trattato delle passioni', proprio della tradizione rinascimentale e cartesiana; questo genere letterario è stato considerato sempre riservato alla 'ragion pratica', e in particolare, nella tradizione cartesiana, l'oggetto consiste nelle passioni come ciò che disturba il corretto procedere della mente.

E però l'esclusione della libertà come libero arbitrio, se da un lato sembra condurre all'impostazione più rigorosa di questo genere, che cerchi la 'verità effettuale' intorno all'uomo, per sapere come meglio trattarlo, sembra dall'altro lato svuotare la ragione d'essere di questo genere letterario, facendo rientrare le passioni d'ira, odio, invidia, nel normale procedere della mente, con ciò svuotandolo del

¹⁵ «Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem, et ubique una eademque ejus virtus et agendi potentia hoc est, naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt, et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique et semper eadem; atque adeo una eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcumque naturam intelligendi, nempe per leges et regulas naturae universales» (E III Prefazione).

¹⁶ La stessa 'potenza' della natura non è qui qualcosa che si possa esprimere nel singolo modo (e in effetti ciò che stiamo considerando non è un modo) ma è anch'essa un che di presente nella singola parte, come le leggi e la causalità. Scegliamo per il momento di non discutere le espressioni 'virtus' e 'potentia agendi', che ritorneranno e non mancheranno di sollevare problemi, ma che qui potrebbero significare nulla di più che l'uniformità e la causalità universale.

suo oggetto specifico. La seconda osservazione da fare è che l'oggetto annunciato nella prefazione non troverà riscontro nell'oggetto effettivamente trattato nel libro: questo esaminerà gli affetti che sono passioni accanto ai corrispondenti affetti che sono azioni reintroducendo quindi la libertà non come libero arbitrio ma come determinazione dall'interno, come 'attività'. Il fatto che nella prefazione non siano menzionati gli affetti che sono azioni, dà comunque al programma un sapore maggiormente meccanicistico.

Precisiamo in che consiste la 'negazione della libertà' che troviamo in questa prefazione: con l'affermazione che ogni singolo evento deriva da una causa determinata, secondo 'leggi o regole' uniformi, si esclude l'introduzione, come principio 'ad hoc' per spiegare determinati eventi, del libero arbitrio. Va quindi messo in rilievo il carattere negativo, di postulato, di esclusione dei principi 'ad hoc' che viene assunto dalla negazione della libertà in questa prefazione.

In che consiste la conoscenza secondo le leggi e le regole della natura? Un singolo evento è conoscibile in quanto ha «determinate cause e determinate proprietà».

Così gli affetti di odio, ira, invidia, ecc., considerati in sé, derivano dalla stessa necessità e virtù della natura, come gli altri eventi singoli, e quindi riconoscono determinate cause, in base alle quali sono compresi, e hanno determinate proprietà che meritano di essere oggetto della nostra attività conoscitiva né più né meno delle proprietà di qualsiasi altra cosa, di cui apprezziamo uno studio guidato da un interesse puramente teoretico¹⁷.

Vediamo in primo luogo che significa l'affermazione che gli affetti devono essere compresi «per certas causas». L'affermazione dell'uniformità della natura porta con sé che anche per la mente vale l'affermazione della completa determinazione di ogni ente della natura da parte degli altri elementi dell'attributo – serie causale di cui fa parte. Il singolo elemento è completamente definito dalle sue cause ed è possibile risalire dal singolo ente alle sue cause che sono deducibili da questo, come questo può essere dedotto dalle cause¹⁸.

Finché ci fermiamo a considerare i due attributi paralleli del pensiero e dell'estensione, il discorso non richiede ulteriori complicazioni: la causa è il legame fra i singoli elementi dell'estensione, al quale corrisponde sempre la deduzione logica che è il legame fra i singoli elementi del pensiero. A questo livello si identificano l'ordine delle cause delle esistenze con l'ordine delle cause delle essenze; e per via della completa risolvibilità del singolo elemento nelle sue cause, si identificano causa ed

¹⁷ «Affectus itaque odii, irae, invidiae etc. in se considerati ex eadem naturae necessitate et virtute consequuntur, ac reliqua singularia; ac proinde certas causas agnoscunt, per quas intelliguntur, certasque proprietates habent, cognitione nostra aequae dignas ac proprietates cujuscunque alterius rei, cujus sola contemplatione delectemur» (E III Prefazione).

¹⁸ v. Mark, *Spinoza's theory of truth*, p. 27.

essenza, e causa e 'ratio'. La causa, a questo livello di lettura, si avvicina più che alla causa efficiente (ciò che farebbe vedere il sistema spinoziano come un monismo meccanicista) alla causa formale: la 'ratio' che è identica nella derivazione causale nell'esteso e nella derivazione logica del pensiero, è sul tipo della derivazione geometrica, dove un elemento è costruito dagli elementi precedenti che non possono causare l'esistenza di un elemento successivo senza causarne in un unico modo possibile anche l'essenza¹⁹.

Tutto questo è vero finché consideriamo gli attributi e i modi quali sono conosciuti in dio. Quando ci troviamo di fronte la mente umana, che non è né attributo né modo primitivo, ma è un modo che, contemplato 'in dio' si dissolve, possiamo ancora pensare a un'identificazione fra derivazione causale e derivazione logica? Per di più, va notato che fra idee, immagini, affetti, si parla di connessione mediante cause: dove si ha un'idea falsa o inadeguata che viene causata da altre idee o immagini, non è pensabile che a questa derivazione causale corrisponda una derivazione logica nell'attributo pensiero (nella serie delle idee vere).

Spinoza non ci dice espressamente che si debbano distinguere tipi diversi di causalità, per gli attributi conosciuti in dio, e per le cose come la mente umana che non coincidono con questi attributi. Introduce però, proprio in apertura di *Etica* III, il concetto di causa inadeguata: «chiamo causa adeguata quella, attraverso la quale è possibile cogliere i suoi stessi effetti. Chiamo inadeguata, ovvero parziale, quella che non permette di comprendere i suoi stessi effetti attraverso sé sola»²⁰. Si

¹⁹ Sulla distinzione fra ordine delle cause delle essenze e ordine delle cause delle esistenze v. in particolare Rivaud, *La physique ...* Sull'ideale di identificazione della causalità della natura con i modi della derivazione geometrica, v. E II P 11, dove si afferma che ogni cosa deve avere una «causa, seu ratio». Gli esempi per illustrare l'affermazione sono presi esclusivamente dalla geometria: «Ex. gr. si triangulus existit, ratio, seu causa dari debet, cur existit; si autem non existit, ratio etiam, seu causa dari debet quae impedit quominus existat, sive quae ejus existentiam tollat». v. anche E II, P 7, dove si afferma l'identità della 'ratio' delle idee con la 'ratio' delle cose: «Ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum». Va notato però che l'identificazione di causalità e derivazione geometrica resta un'idea regolativa, come conclude correttamente il Mark in *Spinoza's theory of truth*, p. 72: «far from advocating a deductive investigation of matters of fact, Spinoza's position is that modes of Extension cannot be known, in a strict sense, at all». Un esempio tipico del fraintendimento pandeduttivistico di Spinoza lo si trova in K. Joachim, *A study of the Ethics of Spinoza*, London 1907. Conviene ricordare quanto dice a proposito di questo tipo di fraintendimento, il Bidney nel suo *The psychology ...*, p. 16: «It is true that Spinoza does speak of a 'cause or reason'. This, however, can easily be explained on the presupposition that 'reason' refers to its actual or formal essence. The phrase 'cause or reason' need not therefore mean that all causality is logical or that cause refers only to 'logical ground'. Spinoza's parallelism of ideas and things leads him to speak as if there were complete correspondence between the order and connection of 'reasons' and that of the actual, efficient 'causes' involved».

²⁰ «Causam adaequatam appello eam, cujus effectus potest dare et distincte per eandem percipi. Inadaequatam autem, seu partialem, illam voco, cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit» (E III DEF 1). Si vengono così a creare nel pensiero

introduce così una causalità 'empirica' diversa dalla causalità che vige nelle cose conosciute in dio: causalità che non toglie la necessità (perché le cose, in quanto causate da una causa inadeguata, sono passive) ma che toglie la reciproca deducibilità della causa dall'effetto e dell'effetto dalla causa. Una causalità di questo tipo è necessaria per poter pensare degli oggetti come la mente umana, perché interrompe in qualche modo la catena causale-deduttiva di cui sono composti i singoli attributi. All'interno di un oggetto come la mente umana, si potrà ritrovare un doppio ordine di cause, un ordine attinente alle essenze e uno alle esistenze. Anche della necessità che vige nella natura, se ne potranno distinguere due generi diversi, come Spinoza aveva ammesso in *Etica II*: una necessità 'ratione essentiae' e una necessità 'ratione causae'²¹.

La causa 'vera' di una cosa è la causalità divina che questa cosa esprime attraverso la sua capacità di esistere. La causa empirica è qualcosa che determina dall'esterno una cosa in quanto questa è passiva: una passione o un'immagine, che *non esiste* nella serie delle idee conosciute in dio, non può ovviamente essere conosciuta che in accordo a questo secondo tipo di causalità²². La conoscenza secondo cause necessarie e determinate, per quanto riguarda l'oggetto studiato in *Etica III*, non è quindi identificabile con la conoscenza che si ha degli enti della geometria euclidea, dove ogni

due sequenze di idee, che non sono ambedue sequenze causali vere e proprie, perché la sequenza delle idee inadeguate non riesce a giustificare mediante una causalità anche solo inadeguata tutte le sue connessioni, e deve ricorrere alla misteriosa associazione per contiguità. v. E II, P 18 e TIE, *Gebhardt II*, p. 34. v. quanto dice a questo proposito lo Schüling in *Die konstruktive Psychologie Spinozas ...*, pp. 240 ss. Va notato che questa doppia serie causale o quasi-causale di cui parla lo Schüling, si accosta all'altra doppia serie, quella delle essenze e delle esistenze di cui parla il Rivaud, *La physique ...*

²¹ «Res aliqua necessaria dicitur vel ratione suae essentiae, vel ratione causae» (E I, P 33 SC; v. anche E II, P 45 SC).

²² Come nota P. Martinetti, *Modi primitivi, derivati, finiti e infiniti*, in *Saggi filosofici e religiosi*, a cura di L. Pareyson, Torino 1972, pp. 82-88.; anche se, naturalmente, la lettura platonizzante di Spinoza che Martinetti svolge è molto lontana dalla lettura che sembra emergere dal discorso che stiamo facendo. Questo contrasto fra ciò che prescrive l'idea regolativa e la pratica effettivamente svolta da Spinoza non ha bisogno di strane giustificazioni: semplicemente non si giustifica, come nota con la solita lucidità il Bidney. Il determinismo psicofisico di Spinoza si rompe in diverse occasioni, sia nella psicologia che nell'epistemologia e nell'etica. Il contrasto fra causa intelligibile e causa empirica, come l'abbiamo chiamata, rappresenta questa rottura nell'epistemologia. «Although Spinoza begins with the assumption that adequate ideas always involve adequate or sufficient causes, he is led to admit their extrinsic relation in order to account for the adequate knowledge of the passions by reason. That is to say, he implicitly distinguishes between an adequate idea of a cause and an idea of an adequate or sufficient cause, although he originally assumed their identity. Stated in other terms, Spinoza's epistemological difficulties are due to the fact that he has provided us with an intrinsic criterion of an adequate idea but with an extrinsic criterion of a true idea». Il Bidney conclude che «historically, we therefore maintain, Spinoza's difficulty is due to the fact that he attempted to combine a Neo-Platonic theory of causality with the Cartesian theory of mathematical intuition» (*The psychology ...*, pp. 16-17).

singolo ente è conosciuto mediante la sua costruzione secondo certe regole, e dove questa conoscenza è esaustiva e insieme irripetibile – dove cioè non si danno leggi che esprimano generalizzazioni e regolarità, perché di ogni ente si conosce tutto, in quanto lo si costruisce con la definizione, e le leggi non sono quindi regolarità empiriche che valgano per una molteplicità di individui.

Eppure, non sembra che le cose stiano così per Spinoza. Dovremo dire che, per giustificare la pratica teorica da lui svolta sulla mente, bisognerebbe ammettere una conoscenza diversa da quella della geometria, una conoscenza che dovrà ricorrere a generalizzazioni, e che dovrà rinunciare a una conoscenza esaustiva degli eventi singoli. Ma troviamo una consapevolezza di questa differenza nella prefazione? In particolare, l'espressione «leges et regulae» può essere interpretata in questo senso, vedendo, nelle leggi, delle regolarità empiriche che si affermano uniformi in tutta la natura? Chi ha tentato di forzare in questo senso l'espressione ha cozzato prima di tutto contro l'espressione 'regulae' . 'Regula', nell'linguaggio degli artefici del '600 è la codificazione di certi risultati tecnici raggiungibili mediante certe operazioni, espressi in una formula non dissimile da una ricetta culinaria²³. È

²³ Non è il caso di cercare una particolare spiegazione del significato dell'espressione 'leges et regulae' in relazione al pensiero di Spinoza. L'espressione si trova anche in Cartesio, *Principia* 2, 37, in *Oeuvres* VIII, p. 62: «Atque ex hac eadem immutabilitate Dei, regulae quaedam sive Leges naturae cognosci possunt, quae sunt causae secundariae ac particulares diversorum motuum, quos in singulis corporibus advertimus. Harum prima est, unamquamque rem, quatenus est simplex & indivisa, manere, quantum in se est, in eodem semper statu, nec unquam mutari nisi a causis externis». G. Nádor, in *Leges et Regulae. Bemerkungen zu Spinozas Gesetzesbegriff*, «Studium generale», 19 (1966) 696-698, compie una preziosa analisi di questi due termini anche se sostiene la tesi che non condividiamo che vede nel termine 'regola' un valore pratico, sul tipo delle regole dell'alchimia. «Der Ausdruck 'Naturgesetz' [lex naturae] ist selbst eine Metapher und stammt aus dem politisch-juristischen Leben. Spinoza ist sich des metaphorischen Charakters des Ausdrucks wohl bewusst: 'nomen legis per translationem ad res naturales applicatum' (TTP, cap. IV, Gebhardt III, p. 58). Bei Descartes stand hinter der Metaphorik des Ausdrucks noch ein lebender Gedanke: bei ihm ist Gott der Gesetzgeber, der – einem König ähnlich – der Natur die Gesetze vorschreibt» (p. 697). «Umso auffallender ist die zweite Hälfte des Ausdrucks: *regulae*. Regula bedeutet bei Spinoza im allgemein: Regel, Anweisung. Er spricht z. B. von allgemeinen Regeln der Schriftauslegung (regula universalis interpretandi scripturam), TTP, cap. VII, Gebhardt III, p. 99. In einer ähnlichen Weise verfuhr schon Descartes, als er sein Buch, *Regulae ad directionem ingenii*, schrieb (...) In zwei Bereichen der Renaissance-Kultur hat die Regel eine ausgezeichnete Rolle gespielt; in der Alchimie und in der Technik ». Si parla della corrispondenza di Spinoza con Boyle, che «schilderte die Natur als ein System von Regeln. Spinoza hatte nun über die Alchimisten seiner Zeit und über ihr Tun gewisse Informationen» (p. 699). E. Zilsel, in *The genesis of the concept of physical law*, «The Philosophical Review» 51 (1942),245-279, fornisce diversi elementi che modificano il quadro un po' semplice, basato sul binomio teoria-pratica, del Nádor: la coppia *lex-regula*, può essere trovata già in Tommaso d'Aquino, legata però al termine *ratio* (v. *Summa Theol.* II, 1, 90, art. 1 resp.: II, 1, 71, art. 6, resp. 4; I, 1, 93, art. 1 resp.). Leggi, regole, 'ratio', rinviamo in Tommaso a un ordine del mondo di tipo platonico, e di natura teleologica e non causale. Mi sembra che l'accostamento con Tommaso possa essere sfruttato al di là di quanto lo Zilsel ha fatto: leggi, regole e ratio sono anche per Spinoza, molto più che leggi della natura con un risvolto pratico, un rapporto fra le cose per cui le singole

improbabile che Spinoza, che – fra l'altro – fuori dal ramo dell'ottica in cui era competente era un pessimo sperimentatore, avesse in mente una connessione fra leggi della natura e formule tecniche. Inoltre, abbiamo altre due affermazioni: le «leges et regulae» sono ciò secondo cui le cose si trasformano da certe forme ad altre, e inoltre le leggi e regole presiedono a queste trasformazioni della natura come presiedono ai passaggi dei nostri processi conoscitivi. In questo contesto l'espressione dovrebbe essere considerata un'endiadi: le leggi e le regole non dovrebbero essere due realtà diverse; dovrebbero essere considerate qualcosa come delle 'regole di trasformazione' che reggono la costruzione di ogni ente, e in questo senso anche i mutamenti empirici in quanto portano con sé la costruzione di un nuovo ente. Queste regole di trasformazione devono corrispondere nell'oggetto conosciuto e nel conoscente, perché è unica la 'ratio' nei diversi attributi, anche se va considerata 'formaliter' nell'attributo estensione e 'objective' nell'attributo pensiero.

Va ricordato per ultimo il significato del termine 'proprietas': anche gli eventi della psiche hanno certe proprietà degne di essere conosciute. La proprietà, ci era stato detto nel *de Intellectus Emendatione* è ciò che contribuisce a costituire una cosa senza per questo costituirne l'essenza:

Se si definisce il cerchio una figura in cui le linee tracciate dal centro alla circonferenza sono eguali, non c'è chi non veda che questa definizione non esprime tutta l'essenza del cerchio, ma solamente una delle sue proprietà. E nonostante che – come ho detto – questo importi poco quando si tratta di figure e di altri enti di ragione, importa molto invece quando si tratta di enti fisici e reali: in effetti le proprietà delle cose non sono conosciute chiaramente finché non se ne conoscono le essenze²⁴.

'res' sono reciprocamente derivate. Solo apparentemente si può contrapporre l'ordine causale spinoziano all'ordine teologico di Tommaso che Spinoza esclude: la 'causalità empirica' è per Spinoza qualcosa di esistente solo 'in un certo senso', che deve essere ricondotto alla causalità razionale, che è il rapporto di derivazione che sussiste fra le essenze.

Di quanto dice lo Zilsel è da ricordare anche la riduzione della portata delle leggi divine come prototipo delle leggi naturali, che egli tende ad operare: «In *Ttp*, IV he distinguishes the laws 'depending on necessity of nature' from the laws resulting from human decrees. As an instance of the former he gives the principle of the conservation of the quantity of motion following Descartes. He amplifies, however, the extent of the Cartesian law-concept from physics to psychology by adding the law of association by contiguity (as it is called today). Moreover he stresses universal determination (...) In the *Theologico-Political Treatise* Spinoza is still trying to hide his pantheism. He speaks, therefore, of the decrees of God in a rather ambiguous way. Since he did not believe in God's personality, however, he noticed, in contrast to Descartes, that application of the term 'law' to physical things is based 'on a metaphor' (*per translationem*). Possibly this insight is also influenced by Suarez, who was known to Spinoza. (..) In his first work (1663) the *Renati Descartes Principia Philosophiae*, he gives the Cartesian seven 'rules' of motion. In the annexed *Cogitata Metaphysica* he often speaks of the 'decrees' of God (I, cap. 3)» (pp. 268-270).

²⁴ «Circuli scilicet: quod si definiatur esse figuram aliquam. cujus lineae. a centro ad circumferentiam ductae sunt aequales, nemo non videt talem definitionem minime explicare essentiam circuli, sed tantum ejus proprietatem. Et quamvis, ut dixi, circa figuras et caetera entia rationis hoc parum referat, multum tamen refert circa entia physica, et realia: nimirum quia

Sembra dunque che fra essenza e proprietà non vi sia una differenza qualitativa: l'essenza è quella proprietà o insieme di proprietà che contraddistingue l'ente considerato, ma anche la proprietà – lungi dall'essere una caratteristica esteriore rilevabile empiricamente – è un che di attinente alla costruzione dell'ente considerato.

Da quanto abbiamo detto, sembra di poter concludere che, anche se abbiamo di fronte un oggetto radicalmente diverso da ciò che esiste a pieno diritto in dio, e che può esistere solo in quanto viene introdotto per la prima volta il concetto di causa inadeguata – le indicazioni programmatiche prevedono un metodo identico a quello previsto per le cose che esistono a pieno titolo: il tipo di conoscenza che dovremmo avere degli eventi della psiche è lo stesso che è stato esemplificato nel *de Intellectus Emendatione* con la definizione del cerchio. La definizione deve essere esaustiva dell'ente (comprenderne tutte le proprietà) e costruttiva (deve darne la causa prossima, come ciò da cui l'ente può essere dedotto e che può esserne dedotto risalendo a ritroso)²⁵. Un sapere del genere esclude non soltanto approssimazioni probabilistiche ma anche generalizzazioni universalizzanti; così pure privilegia la causa formale rispetto alla causa efficiente che, a rigore, non dovrebbe avervi diritto di cittadinanza. Come può allora un metodo del genere applicarsi a un oggetto che è definito proprio sulla base dell'introduzione della causalità inadeguata?

È impensabile che una conoscenza che risponda in pieno a questi requisiti possa darsi per tutti gli eventi singolari. Del resto, questo limite era stato avvertito anche nel *de Intellectus Emendatione* ed era stato giustificato facendo ricorso alla distinzione fra essenza ed esistenza: una conoscenza che rigorosamente comprenda essenza ed esistenza si dà solo delle cose la cui essenza coincide con l'esistenza. Delle cose che esistono 'per caso' non esiste conoscenza rigorosa. E tuttavia la conoscenza delle cose la cui essenza implica l'esistenza ci dice però qualcosa anche delle cose empiriche come la conoscenza del cerchio ci dice qualcosa della ruota, perché le cose fisse ed eterne agiscono da causa prossima nei confronti delle cose singolari.

Per serie delle cause e delle cose reali, io non intendo la successione delle cose singole sottoposte al cambiamento, ma solo la successione delle cose fisse ed eterne (...) Ma non è necessario che noi ne conosciamo la successione, perché le essenze delle cose singolari sottoposte al cambiamento non devono essere derivate da questa successione, cioè dal loro ordine di esistenza, il quale non ci offre niente altro che delle denominazioni estrinseche, delle relazioni o, tutt'al più, delle circostanze, tutte

proprictates rerum non intelliguntur, quamdiu earum essentiae ignorantur» (TIE, Gebhardt II, p. 34). A questo proposito anche *Principia philosophiae cartesianae*, 1, DEF 5. Gebhardt I, p. 150: «proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est»; e inoltre E I, P 15 SC; P 16 DEM.

²⁵ Cfr. TIE, Gebhardt II, p. 35.

cose ben lontane dall'essenza intima delle cose (...) In verità, queste cose singolari sottoposte al cambiamento dipendono tanto intimamente e tanto essenzialmente (per così dire) dalle cose fisse, che senza di queste non potrebbero né essere né essere conosciute²⁶.

Il discorso sulla mente dovrebbe quindi porsi rispetto all'oggetto come la meccanica razionale si pone di fronte al mondo fisico. Resta, per questo oggetto, una difficoltà ulteriore – non prevista nel *de Intellectus Emendatione* – difficoltà connessa con l'introduzione del concetto di causa inadeguata; se la geometria degli affetti si limita a parlare di «res fixae et aeternae», dovremmo fare rientrare fra queste anche le passioni di odio e di invidia, le immaginazioni, le idee inadeguate, che sono cose che non esistono realmente nell'attributo pensiero ma sono combinazioni arbitrarie di idee considerate fuori dal loro ordine ed esistenti solo in quanto consideriamo unite fra loro idee che nella successione delle idee vere sono separate. Da qui partiranno tutte le difficoltà relative alla consistenza e alla stabilità dell'oggetto. In che senso la psiche, se è l'idea del corpo, può essere oggetto di un discorso teoretico? Questo discorso non dovrà ridursi alla conoscenza riflessiva, cioè al discorso sul metodo del *de Intellectus Emendatione*? In che senso potrà aversi conoscenza 'vera' di un ente che risulta essere una combinazione 'non vera' di idee (come è possibile un'idea adeguata di una causa inadeguata)? Perché, in particolare, si rende necessario il ricorso all'idea di causa inadeguata, che non si era reso necessario per la fisica, se si pretende che gli oggetti del mondo psichico debbano essere studiati con il medesimo metodo che si addice agli oggetti del mondo fisico?

²⁶ «Sed notandum, me hic per seriem causarum, et realium entium, non intelligere seriem rerum singularium mutabilium; sed tantummodo seriem rerum fixarum aeternarumque (...) Verumenimvero neque etiam opus est ut earum seriem intelligamus: siquidem rerum singularium mutabilium essentiae non sunt depromendae ab earum serie sive ordine existendi; cum hic nihil aliud nobis praebeat praeter denominationes extrinsecas, relationes, aut ad summum circumstantias; quae omnia longe absunt ab intima essentia rerum (...) imo haec mutabilia singularia adeo intime atque essentialiter (ut sic dicam) ab iis fixis pendent, ut sine iis nec esse nec concipi possint» (TIE, *Gebhardt* II, pp. 36-37). Il salto che il problema del rapporto con l'empirico denuncia, è testimoniato dalla frequente ammissione da parte di Spinoza del ruolo di una 'historia' che viene prima della conoscenza scientifica. Si può dare una 'historia' sia del nitro sia della mente umana che della Scrittura (anche nel *Tractatus*, dove si pongono problemi di metodo della critica storica, il termine 'historia' conserva il significato aristotelico di messa a protocollo di dati empirici privi di un nesso razionale). Per l'uso di questo termine si vedano per esempio le *Epistolae* 6 e 37. La situazione di rottura fra empirico e conoscenza scientifica è ammessa in un certo modo nella «explicatio» dopo la «Definitio 20» in E III: «Affectuum definitiones». Il problema connesso al termine 'historia' mi sembra sia già stato bene indicato da R. Me Keon, *The philosophy of Spinoza* pp. 25 ss.

CAPITOLO TERZO

La definizione degli affetti e l'irriducibilità delle idee inadeguate a idee adeguate

1. *Immagini, affetti, volizioni, come composti di idee semplici*

Se Spinoza ha dovuto accettare una serie di correzioni all'ideale di sapere del 'metodo matematico', la costruzione della teoria delle passioni si discosterà ulteriormente dalle dichiarazioni programmatiche. Si rivelerà inattuabile la 'riduzione' dell'oggetto considerato empiricamente all'oggetto pensiero definito in partenza in rispondenza al canone della chiarezza e distinzione. Si rivelerà poi inattuabile la formulazione di spiegazioni di questo oggetto che rispondano a questo canone: che non facciano uso cioè, se vogliamo, di idee inadeguate.

Vedremo in questo capitolo il tentativo di riduzione, nell'oggetto della teoria, delle idee inadeguate a idee semplici. Vedremo poi nel capitolo successivo il ruolo che idee come i concetti di forza non rispondenti cioè al canone del chiaro e distinto svolgono nella teoria.

Nella prefazione a *Etica* III Spinoza muove diverse critiche a Cartesio, critiche che verranno riprese e ampliate nella prefazione a *Etica* V. Ciò che gli viene rimproverato è l'introduzione di una forma di interazione fra mente e corpo ingiustificata e poco coerente, «più occulta di qualsiasi qualità occulta». A ben vedere, la polemica verte però sull'applicazione non conseguente di un principio che Spinoza ha ereditato proprio da Cartesio: la semplicità dell'anima e la sua distinzione dal corpo. Cartesio aveva stabilito, contro gli scolastici, non solo l'unicità dell'anima, escludendo la compresenza di diverse anime legate alla vita vegetativa, animale e razionale, ma anche la sua semplicità, escludendo diverse facoltà che stessero alla base degli affetti, delle passioni, delle volizioni. Tutti gli eventi della vita della mente vengono ricondotti quindi a una sola materia prima: gli affetti e le immaginazioni dovranno essere idee, semplici o composte, diversamente combinate fra loro. Le immaginazioni, per esempio, si ridurranno a idee confuse con la conseguente svalutazione dell'immaginazione come forma di conoscenza inferiore. Spinoza accetta pienamente l'idea della semplicità della mente e della sua distinzione: cerca solo di andare oltre Cartesio nell'assicurare la piena distinzione dal corpo e l'esclusione di ogni 'facoltà' (ciò che Cartesio non avrebbe saputo fare avendo conservato una volontà libera, ciò che impedisce di ridurre le volizioni a idee).

La polemica contro Cartesio, per avere tradito le sue stesse impostazioni metodologiche, è fuori luogo finché il confronto avviene fra l'anima dell'uomo secondo Cartesio e l'attributo pensiero secondo Spinoza. Nell'attributo pensiero abbiamo unicamente una serie di idee vere connesse fra loro in modi diversi tali da formare idee man mano più complesse; ma queste connessioni sono tutte necessarie in

base alla natura delle idee stesse, senza bisogno di cause esterne che spieghino queste connessioni. In tal modo l'attributo pensiero risulta composto di un'unica materia prima, le idee, e non ha alcun rapporto causale con uno degli infiniti altri attributi. Ma va notato nell'attributo pensiero non si danno né idee inadeguate, né passioni, né affetti, né immagini, e nemmeno si dà la connessione fra le idee e le anime degli individui. La situazione muta radicalmente quando, invece dell'attributo pensiero, consideriamo la mente umana: qui abbiamo l'idea di un corpo umano connessa ad alcune idee vere (che non sono però quelle alle quali è connessa necessariamente questa idea in dio) e ad idee inadeguate, immaginazioni, passioni, affetti, volizioni (che sono tutte cose che non rientrano fra gli elementi costitutivi dell'attributo pensiero). Spinoza tenta di superare la difficoltà salvando il principio della semplicità e distinzione della mente anche a proposito della mente individuale: abbandonato il carattere sostanziale della mente che il *de Intellectus Emendatione* non escludeva, definisce la mente come un'idea composta, quindi una parte dell'attributo pensiero¹. Gli eventi che si svolgono 'nella mente' saranno anch'essi combinazioni diverse degli elementi semplici della serie delle idee vere. Assistiamo, in *Etica III*, a un tentativo di ricondurre la complessità della mente a un'unica materia prima mediante la costruzione degli eventi psichici per composizione di idee semplici. Seguiremo questo tentativo per le immaginazioni, per gli affetti e per le volizioni, vedremo poi a quali aporie il tentativo vada incontro.

Le immaginazioni

Immaginazioni e percezioni di cose reali non sono diverse per natura: le percezioni si distingueranno per essere unite a un'idea che afferma l'esistenza di un corpo esterno al quale la percezione si riferisce. Immaginazioni e percezioni saranno anch'esse idee. Saranno però idee inadeguate, non chiare e distinte; per questo non saranno mai idee semplici perché l'idea semplice è sempre chiara e distinta ma saranno idee composte.

Nel *de Intellectus Emendatione* ci viene data una ricostruzione delle diverse idee inadeguate pertinenti alla immaginazione: questa ricostruzione vuole risolvere completamente queste idee in diverse combinazioni di idee semplici. Il primo tipo di idea pertinente all'immaginazione che dobbiamo considerare è l' 'idea ficta': «per esempio, formo l'idea che Pietro, che io conosco, va a casa, viene a trovarmi, e cose del genere»². Un' 'idea ficta' non può essere chiara e distinta perché con questa idea «la mente conosce un intero, o una cosa composta di molte altre, solo in parte e non distingue ciò che

¹ E III, P 3 DEM; E II P 5.

² «Ex. gr. fingo Petrum, quem novi, ire domum, eum me invisere, et similia» (TIE, *Gebhardt II*, p. 19).

è conosciuto da ciò che non è conosciuto»³. Una 'finzione' non è mai semplice: se fosse semplice sarebbe chiara e distinta, e quindi vera; se fosse una combinazione di idee chiare e distinte secondo l'ordine che è loro proprio e non in un ordine arbitrario, sarebbe ugualmente vera.

L'idea falsa rientra anch'essa fra le idee di pertinenza dell'immaginazione: non c'è nessuna differenza di natura fra idea falsa e 'idea ficta', se non che l'idea falsa non è unita a idee che escludano la sua corrispondenza a corpi esterni.

Non c'è tra loro in effetti nessun'altra differenza, se non che l'idea falsa implica l'assenso, cioè, come abbiamo notato in precedenza al momento dell'apparizione di certe immagini, non si presentano delle cause dalle quali possa risultare, come nella finzione, che queste immagini non provengano dalle cose esterne⁴.

Identica è la natura dell'idea dubbia, se non che nel caso di quest'ultima l'idea non è unita né a un'affermazione né a una negazione.

Il dubbio non è niente altro che l'indecisione dello spirito riguardo a una affermazione o a una negazione che formulerebbe se non trovasse dinanzi a sé qualche oggetto la cui ignoranza rende imperfetta la conoscenza della cosa affermata o negata. Ne deriva che il dubbio nasce dal fatto che le cose sono studiate senza ordine⁵.

Un'idea falsa o dubbia può essere sia un'immaginazione che una percezione, secondo che la cosa sia creduta presente o assente. L'immaginazione qui non è intesa come una 'facoltà' distinta dalla facoltà dell'intelletto, perché sia le idee dell'immaginazione che quelle dell'intelletto sono combinazioni di idee semplici che queste combinazioni siano fatte o meno secondo l'ordine dovuto.

Dove si traggono le conclusioni di questa ricostruzione dei diversi tipi di immaginazioni ritorna però il termine 'facoltà' e ritorna la distinzione fra un'attività dell'intelletto che darebbe luogo alle idee adeguate e un'azione dei corpi esterni che darebbe luogo alle immaginazioni.

Abbiamo mostrato che le idee 'fictae', le idee false e le altre hanno la loro origine nell'immaginazione,

³ «Quod mens rem integram, aut ex multis compositam, tantum ex parte noscat, et notum ab ignoto non distinguat» (TIE, *Gebhardt II*, pp. 24-25).

⁴ «Nam inter ipsas nulla alia datur differentia, nisi quod haec supponat assensum, hoc est (uti jam notavimus), quod nullae offeruntur causae, dum repraesentamina ipsi offerentur, quibus, sicut fingens, possit colligere, ea non oriri a rebus extra se» (TIE, *Gebhardt II*, p. 26).

⁵ «Nam inter ipsas nulla alia datur differentia, nisi quod haec supponat assensum, hoc est (uti jam notavimus), quod nullae offeruntur causae, dum repraesentamina ipsi offerentur, quibus, sicut fingens, possit colligere, ea non oriri a rebus extra se» (TIE, *Gebhardt II*, p. 26).

cioè in certe sensazioni fortuite, per così dire, e senza connessione, che non nascono dalla potenza della mente, ma da cause esterne, secondo che il corpo, sia nel sogno, sia nello stato di veglia, riceva un certo tipo di movimenti. Se si preferisce, si intenda pure per immaginazione tutto ciò che si vuole, a condizione che sia qualche cosa di distinto dall'intelletto e per il quale l'anima possa assumere la condizione di ciò che patisce⁶.

Una formulazione del genere sembra una formulazione cartesiana ortodossa, posto che non sembra escludere l'interazione fra mente e corpo. Anche nell'*Etica*, dove si esplicita che non si può ammettere interazione, questa posizione non potrà dirsi superata dato che ritornerà l'idea della passività della mente, nel 'rispecchiare' certi moti impressi dai corpi esterni al corpo proprio.

In *Etica II* Spinoza sviluppa il discorso sul rapporto fra corpo e mente nella percezione e nell'immaginazione. Le affermazioni principali che vengono fatte sono: che la percezione e l'immaginazione sono identiche perché consistono nell'idea che la mente ha dei mutamenti interscorsi nel corpo proprio per opera di un corpo esterno o di mutamenti simili che avvengono senza la presenza effettiva del corpo esterno, e che le idee pertinenti all'immaginazione non sono idee dei corpi esterni ma dei mutamenti che questi producono nel corpo proprio.

Se il corpo umano è stato modificato in un modo che implica la natura di un qualche corpo esterno, la mente umana contemplerà lo stesso corpo esterno come esistente in atto, o come presente a lei, finché il corpo sarà modificato da un'affezione tale da escludere l'esistenza o la presenza dello stesso corpo⁷.

Ci viene data in questo modo una spiegazione fisiologica che mancava nel *de Intellectus Emendatione* del verificarsi della presenza di immagini di corpi esterni senza che questi siano realmente in contatto con il corpo proprio: le parti estese del corpo prendono l'abitudine a certi mutamenti di luogo causati dall'urto con corpi esterni, e talvolta ripetono questi mutamenti senza bisogno che il corpo entri in contatto con il corpo esterno. Ciò che non viene spiegato è come si inseriscano nella serie delle cause dell'attributo estensione questi mutamenti non determinati da alcuna causa. In secondo luogo, abbiamo una spiegazione puramente fisiologica: la mente

⁶ «Ostendimusque, quod ideae fictae, falsae, et caeterae habeant suam originem ab imaginatione, hoc est, a quibusdam sensationibus fortuitis, (ut sic loquar) atque solutis, quae si non oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis, prout corpus, sive somniando sive vigilando, varios accipit motus. Vel si placet, hic per imaginationem, quicquid velis, cape, modo sit quid diversum ab intellectu, et unde anima habeat rationem patientis» (TIE *Gebhardt II*, p. 32).

⁷ «Si humanum corpus affectum est modo, qui naturam corporis alicujus externi involvit, mens humana idem corpus externum ut actu existens, vel ut sibi praesens contemplabitur, donec corpus afficiatur affectu, qui ejusdem corporis existentiam vel praesentiam secludat» (E II, P 17).

'contempla' un cambiamento nell'estensione, che le parti estese appartengano al corpo proprio o meno. Che significa questo 'contemplare'? Può non essere scandaloso pensare che, per la finzione, si verifichi una rottura nella serie delle cause del pensiero, come già si verifica nella serie delle cause dell'estensione. Ma resta il problema per la percezione confusa in generale: il fatto dell'incontro fra il corpo proprio e un altro corpo non spiega come la mente abbia idee fuori dall'ordine della serie delle idee semplici in concomitanza con questo incontro, se non ricorrendo a una dipendenza inspiegabile della mente dall'estensione. Tenteremo di rispondere poi a questi interrogativi.

In *Etica II* ci viene data anche una spiegazione della differenza fra idee adeguate e idee dell'immaginazione in base allo stesso principio del rispecchiamento dei mutamenti intercorsi nel corpo proprio.

Vediamo chiaramente quale sia la differenza fra l'idea, per esempio, di Pietro, che costituisce l'essenza della mente dello stesso Pietro, e l'idea dello stesso Pietro che si trova in un altro uomo, poniamo Paolo. Quella infatti spiega direttamente l'essenza del corpo dello stesso Pietro, e non implica l'esistenza, se non finché Pietro esiste; questa invece indica più la costituzione del corpo di Paolo, che la natura di Pietro, e così, finché dura questa costituzione del corpo di Paolo, la mente di Paolo, benché Pietro non esista, lo contemplerà come presente⁸.

Questa spiegazione della differenza fra idea adeguata e idea dell'immaginazione aggiunge qualcosa alla spiegazione data nel *de Intellectus Emendatione*: il fatto che conosciamo un tutto, Pietro, confusamente, perché ne conosciamo solo alcune parti scelte a caso e non le conosciamo secondo la 'ratio' con la quale sono connesse, 'si spiega' se si pensa che la mente ha le idee relative, non al corpo di Pietro in sé, ma alle modificazioni del corpo proprio. Questa spiegazione però aggiunge qualcosa sulla natura dell'immaginazione solo se si scioglie il nodo rappresentato dall'espressione 'contempla'. Quando si parlerà degli affetti attivi ci verrà detto che in certi casi la mente connette idee 'attivamente', senza dover rispecchiare le connessioni delle cose materiali (e anzi, potrà 'determinare' modificazioni del corpo proprio). Qui ci è stato detto che in certi casi la mente connette 'passivamente' delle idee, non secondo l'ordine che è loro proprio, ma rispecchiando (o meglio contemplando) certe connessioni delle cause materiali. Il punto che rimane misterioso è la natura del rapporto fra mente e corpo, che

⁸ «Praeterea clare intelligimus, quatenam sit differenti a inter ideam ex gr. Petri, quae essentiam mentis ipsius Petri constituit, et inter ideam ipsius Petri, quae in alio homine, puta in Paulo, est. Illa enim essentiam corporis ipsius Petri directe explicat, nec existentiam involvit, nisi quamdiu Petrus existit; haec autem magis constitutionem corporis Pauli, quam Petri natura m indicat, et ideo, durante illa corporis Pauli constitutione, mens Pauli, quavis Petrus non existat, ipsum tamen ut sibi praesentem contemplabitur» (E II, P 17 SC).

non si lascia ridurre al parallelismo fra serie delle idee e quella delle cose estese.

Gli affetti di letizia e tristezza

Il discorso di *Etica* III, a prima vista, è volto unicamente a costruire una serie di affetti-tipo, tali da rendere ragione di tutto il campo della vita psichica dato nell'esperienza (quel campo che è stato delimitato in prima approssimazione come «gli affetti e il modo di vivere degli uomini»). Questa tipologia è ottenuta costruendo i singoli affetti-tipo attraverso la combinazione dei tre affetti scelti come primari con altri elementi della vita psichica (idee o immaginazioni). Sembra che si possa vedere in questa costruzione lo scopo principale del libro, visto che la sua conclusione è rappresentata da una definizione generale degli affetti, che riprende le definizioni degli affetti primari e degli affetti secondari faticosamente guadagnate attraverso le proposizioni e le dimostrazioni del libro.

Spinoza dichiara di riconoscere solo tre affetti primari, essendo in grado di derivare gli altri affetti da questi tre⁹. Gli affetti primari sono la 'letizia', la 'tristezza', la 'cupidità'. Posto che gli altri affetti sono derivati da questi tre, il tentativo spinoziano di costruire gli affetti a partire dagli elementi dell'attributo pensiero consiste nel ricondurre i tre affetti primari a diverse combinazioni di idee semplici. Questo tentativo è dettato dal rifiuto delle qualità occulte e in genere delle idee non chiare e distinte che troviamo nella prefazione di *Etica* III. Ci viene detto che gli affetti devono consistere di idee composte di affezioni del corpo, cioè di diverse idee corrispondenti ognuna a qualche modificazione nella disposizione di parti del corpo. «Per affetto intendo le affezioni del corpo, con le quali la potenza di agire del corpo viene accresciuta o diminuita, esaltata o costretta, e insieme le idee di queste affezioni»¹⁰. Il problema particolare che accompagna il tentativo di riduzione degli affetti a idee semplici è quello relativo alla natura della potenza del corpo e alla natura della potenza della mente, che dovrebbero andare di pari passo. Esamineremo quelli che possono essere considerati tentativi da parte di Spinoza di risolvere questo problema, dapprima in relazione alla letizia e alla tristezza, e poi alla 'cupiditas'. Nel corso di *Etica* III si incontrano diverse definizioni degli affetti di 'laetitia' e 'tristitia', che possono essere fatte concordare tra loro con maggiore o minore difficoltà, e che pongono problemi più o meno gravi in vista della loro riduzione a idee semplici. La prima definizione che incontriamo ci dice che l'affetto di letizia o di tristezza è l'idea del passaggio (della 'transitio') del

⁹ E III, P 11 SC.

¹⁰ «Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur, et simul harum affectionum ideas» (E III: «Affectuum definitiones, definitio 3»).

corpo a una perfezione maggiore o minore, legato a un identico passaggio per la mente. « Per la letizia d'ora in poi intenderò la passione con la quale la mente passa a una maggiore perfezione, per tristezza invece la passione con la quale la mente passa a una perfezione minore»¹¹. E nelle definizioni al termine di *Etica* III: «la letizia è il passaggio dell'uomo a una perfezione maggiore. La tristezza è il passaggio dell'uomo da una perfezione maggiore a una minore ». L'affetto consisterebbe quindi in questa 'transitio'. Questa definizione ci pone problemi riguardo alla natura dell'idea di 'transitio' e di perfezione: 'transitio' e perfezione sono riducibili a una combinazione di idee semplici? Al termine del libro, nella « Definizione generale degli affetti », ci viene data una definizione che, pur richiamandosi alla 'perfezione', è modificata, e non accenna più alla 'transitio'. L'affetto è un'idea che afferma uno 'stato' del corpo.

Tutte le idee di corpi che abbiamo indicano più la costituzione attuale del nostro corpo che la natura del corpo esterno; e quell'idea, che costituisce la forma dell'affetto, indica la costituzione del corpo o di qualche sua parte, per il fatto che la sua potenza di agire o di esistere viene accresciuta o diminuita, esaltata o costretta. Ma bisogna ricordare che, quando dico forza di esistere maggiore o minore rispetto a prima, io non intendo che la mente paragona la costituzione presente del corpo con la precedente, ma che l'idea che costituisce la forma dell'affetto afferma qualcosa riguardo al corpo che implica un grado maggiore o minore di realtà di quello che possedeva prima¹².

Questa definizione presenta differenze notevoli dalla precedente, differenze che difficilmente possono essere conciliate. Non basta tuttavia constatare questa diversità e trovare delle fonti che possono facilmente essere trovate delle differenti definizioni. È possibile piuttosto risalire ai problemi che hanno spinto a tentare diverse soluzioni. La prima definizione è in linea con l'affermazione, fatta in *Etica* II¹³, secondo la quale la mente è conscia solo dei 'mutamenti' che avvengono nel corpo proprio, e non degli 'stati' di questo corpo (affermazione 'per se nota', che rispondeva evidentemente a una necessità di render conto dell'esperienza). Il difetto della prima definizione è il carattere di

¹¹ «Per laetitia itaque in sequentibus intelligam passionem, qua mens ad majorem perfectionem transit; per tristitia autem passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem» (E III, P 11 SC).

¹² «Omnes enim corporum ideae, quas habemus, magis nostri corporis actuaalem constitutionem, quam corporis externi naturam indicant; at haec, quae affectus formam constituit, corporis, vel alicujus ejus partis constitutionem indicare vel exprimere debet, quam ipsum corpus vel aliqua ejus pars habet, ex eo, quod ipsius agendi potenti a sive existendi vis augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur. Sed notandum, cum dico majorem vel minorem existendi vim, quam antea, me non intelligere, quod mens praesentem corporis constitutionem cum praeterita comparat, sed quod idea, quae affectus formam constituit, aliquid de corpore affirmat, quod plus minusve realitatis revera involvit, quam antea» (E III: «Affectuum generalis definitio, Explicatio»).

¹³ E II, P 12.

'qualità occulta' che il concetto di 'transitio' viene ad assumere. Il moto, per gli scolastici, era definito in relazione allo stato a cui il mutamento tendeva. Spinoza rifiuta il ricorso a cause finali e al concetto di potenza: dovrebbe perciò tenersi alla definizione hobbesiana del moto di una cosa come l'attività che la cosa esplica effettivamente, non in potenza (che trova riscontro nell'affermazione spinoziana che la mente non afferma altro che la capacità di agire o la perfezione in atto nel corpo). La seconda definizione deve essere interpretata perciò come un tentativo di riportare in termini compatibili con il programma della prefazione di *Etica III* una definizione che era concepita a partire dalle nozioni di potenza e di causa finale. Questa seconda definizione però tende a lasciare svanire la specificità di ciò che è definito: se l'affetto è affermazione di uno stato del corpo, che cosa lo distingue da una immaginazione? L'affetto sarebbe una immaginazione che accompagna una variazione nel grado di perfezione o di realtà, variazione che potrebbe non accompagnare una certa serie di immaginazioni che non sono affetti. Così lo specifico dell'affetto risiederebbe nella perfezione o esistenza. Ma, di nuovo, il grado di perfezione o di esistenza è una nozione definibile solo a partire dalla nozione di potenza o di causa finale.

Il tentativo di definire gli affetti come composizioni di idee semplici cozza in questo caso contro un limite: accanto alle idee semplici di parti estese e di loro moti in atto, dobbiamo accettare idee relative alla perfezione o all'esistenza come idee non ulteriormente analizzabili.

Altre definizioni che troviamo in *Etica III* ricorrono alla nozione di attività e passività. Vedremo poi come in *Etica III*, attività e passività siano introdotte come quasi-facoltà delle quali si dovrà tentare una fondazione che danno origine a una doppia serie di affetti attivi o passivi. Qui l'attività e la passività sono usate non per caratterizzare come azioni o passioni gli affetti derivati da letizia e 'cupiditas' ma per definire l'essenza stessa della letizia e della tristezza. Alcuni affetti, quali la misericordia e l'amore dice infatti Spinoza sono

«affetti di letizia e tristezza che vengono accompagnati dall'idea di una cosa esterna, come causa per sé o per accidente»¹⁴. Per questi affetti in modo particolare, la mente va considerata passiva e determinata da una causa esterna: sia la letizia che la tristezza qui sono accompagnate dall'idea di una causa esterna. Invece altrove si pone l'origine di almeno una parte degli affetti di letizia e di tristezza nella contemplazione da parte della mente della sua potenza di agire o della sua impotenza: «quando la mente contempla se stessa e la sua potenza di agire, si allieta; e tanto più quanto immagina

¹⁴ «Affectus laetitiae et tristitiae sunt, quos idea rei externae comitatur, tanquam causa per se vel per accidens» (E III: «Affectuum definitiones, Definitio 24, Explicatio»).

distintamente la sua potenza d'agire»¹⁵. Quando invece « la mente immagina la propria impotenza, per questo stesso fatto si rattrista»¹⁶. Sarebbe esagerato vedere in queste affermazioni una definizione discordante da quella che si rifà alla 'transitio'. Ciò che qui ci viene dato è una spiegazione della genesi degli affetti: infatti viene detto che « quando avviene che la mente possa contemplare se stessa, si suppone che per questo stesso fatto passi a maggiore perfezione, cioè che sia affetta da letizia»¹⁷. Possiamo perciò cercare in queste proposizioni una nuova possibilità di ricondurre gli affetti a elementi semplici. Potrebbe essere così se volessimo leggere in queste proposizioni delle nuove definizioni, ad esempio: la perfezione è l'idea della potenza del corpo. Se vogliamo adottare questa interpretazione, possiamo ricondurre le nozioni di perfezione e di esistenza a quella di potenza. In questo modo semplifichiamo il quadro, riducendo a uno solo l'elemento problematico che non si lascia derivare dalle idee semplici. Anche con questa ipotesi di semplificazione resta il fatto che la nozione di potenza non può essere vista in alcun modo come un'idea semplice riferita a un elemento dell'estensione attualmente esistente.

Possiamo concludere che, per questo riguarda la letizia e la tristezza, ci si riduce a scegliere fra due alternative: o le si riconduce a una combinazione di alcune idee semplici più un elemento che non sembra poter rientrare fra le idee semplici (la perfezione, la potenza, l'esistenza o la 'transitio' da un grado a un altro di tali qualità) accettando lo scacco rappresentato dalla non completa attuabilità del programma di riduzione, oppure si riduce l'affetto a idee semplici (idee di parti del corpo e di loro movimenti) ma con ciò si ammette il venir meno del 'proprium' dell'affetto che giustifica la necessità di una spiegazione.

Le volizioni

La 'cupiditas', scelta come uno degli affetti primari, designa ogni sorta di impulsi, appetiti, volizioni. La 'voluntas' è solo un certo aspetto della 'cupiditas', in quanto è riferita particolarmente alla mente. La volontà, se intesa come capacità di decisione e di scelta, non rientra nella sfera degli affetti. Questo aspetto di ciò che è chiamato comunemente volontà, per Spinoza è in un certo senso inesistente, in un altro senso coestensivo al pensiero stesso in ogni sua manifestazione. Ogni idea infatti implica un'affermazione; ogni idea rispecchia un elemento della serie delle cose estese, che nell'attributo estensione è considerato determinato, mentre nell'attributo pensiero è considerato oggetto di

¹⁵ «Cum mens se ipsam, suamque agendi potentiam contemplatur, laetatur; et eo magis, quo se suamque agendi potentiam distinctius imaginatur» (E III, P 53).

¹⁶ «Cum mens suam impotentiam imaginatur, eo ipso contristatur» (E III, P 55).

¹⁷ E III, P 53 DEM.

decisione¹⁸. La volontà come capacità di scelta, come libero arbitrio, è un problema che si dissolve. Comunque, anche le volizioni nel senso detto appartengono per Spinoza alla sfera conoscitiva e sono, in ultima istanza, idee: ammettere impulsi e volizioni come di natura diversa dalle idee significherebbe rinunciare all'unità della mente introducendo una facoltà separata dal 'pensiero'. Diversamente da Hobbes, che pure crede nell'unità della mente, ma adotta la soluzione opposta, riconducendo i fattori conoscitivi a fattori volitivi, Spinoza tende dunque a fare della 'cupiditas' un'idea semplice o composta. Per l'uno o per l'altro si ha, contro gli Scolastici e contro Cartesio, una riduzione a unità della mente, con l'esclusione della volontà e dell'intelletto come 'facoltà'¹⁹. «Nella mente non si dà nessuna volizione, ossia affermazione e negazione, oltre quella che l'idea, in quanto è idea, implica»²⁰.

Anche per la 'cupiditas' come per la gioia e la tristezza, si hanno differenze nella definizione data nel corso del libro, rispetto alla definizione finale. La prima definizione che incontriamo suona così:

La mente, sia in quanto ha idee chiare e distinte, sia in quanto ha idee confuse, si sforza di perseverare nel suo essere per una durata indefinita, ed è conscia di questo suo sforzo (...) Questo conato, se lo si riferisce alla sola mente, si chiama volontà; se invece lo si riferisce insieme alla mente e al corpo, si chiama appetito, che dunque non è altro che la stessa essenza dell'uomo, dalla natura della quale seguono necessariamente le cose che servono alla sua conservazione; e quindi l'uomo è determinato a fare (...) La cupidità è l'appetito con la consapevolezza di esso²¹.

La 'cupiditas' è quindi un'idea che rispecchia un elemento facente parte della serie causale. Per sapere se è un'idea semplice o composta di idee semplici dovremo stabilire in che cosa consista l'elemento della serie delle cose estese che corrisponde alla 'cupiditas': questa infatti non è in rapporto diretto (come 'idea ideae') con il 'conatus' della mente a perseverare nel suo essere, perché le idee delle idee

¹⁸ v. E II, P 48-49.

¹⁹ v. Th. Hobbes, *Leviathan*, London 1651, 1, 6, p. 28. «The whole sum of desires, aversions, hopes, and fears continued till the thing be either done or thought impossible is that we call deliberation». Cfr. quanto dice il Bidney, *The Psychology ...*, p. 91: «Hobbes here reduces all the cognitive function of the mind to variations of its conative functions – a procedure which is the exact contrary of Spinoza's who identified the will with the intellect».

²⁰ «In mente nulla datur volitio sive affirmatio et negatio, praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit» (E II, P 49).

²¹ «Mens tam quatenus claras et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione, et hujus sui conatus est conscia (...) Hic conatus, cum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur; sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cujus natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur: atque, homo ad eadem agendum determinatus est (...) Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia» (E III, P 9 SC).

si danno solo in dio, e la mente conosce le sue affezioni solo in quanto conosce quelle del corpo²². Sembra necessario chiarire che significato assuma nel pensiero spinoziano la nozione di 'conatus'. Il 'conatus' si manifesta come 'cupiditas' o come 'appetitus' secondo che sia riferito alla mente o al corpo. È però una nozione che si applica a ogni realtà e non solo all'uomo. Non è una nozione priva di precedenti: negli Scolastici, dai quali è ripresa, implica il concetto di atto e potenza e di causa finale. Avendo Spinoza dichiarato di respingere le nozioni di atto e potenza e di causa finale, ci si deve aspettare che intenda questo conato di cui dichiara dotate tutte le cose senza ricorrere a queste nozioni. La precisazione più chiara a questo proposito è data, prima dell'*Etica*, nei *Cogitata metaphysica*. «Il movimento ha la forza di perseverare nel suo stato; questa forza non è null'altro che lo stesso moto»²³. Si può notare come, in sede di fisica, il rifiuto delle qualità occulte porti a identificare quantità di moto, energia cinetica, forza ... Questa identificazione non è priva di conseguenze, su cui bisognerà ritornare a proposito del concetto di 'conatus', e non sempre Spinoza vi potrà rimanere fedele. Qui non conviene esaminare queste conseguenze: basterà stabilire se la nozione di 'cupiditas' sia riconducibile a idee semplici. Se interpretiamo la definizione citata in base all'indicazione ricavata dai *Cogitata metaphysica*, dobbiamo pensare che la 'cupiditas' sia l'idea di parti estese costituenti un corpo composto e l'idea del movimento in atto che mantiene questo corpo composto in esistenza come un tutto unico. Un 'moto' identico, anche se considerato in un altro attributo, deve essere in atto per la mente. Se la 'cupiditas' è questo, possiamo riconoscere che si tratta di un'idea composta di idee semplici, ma in quanto consideriamo il 'moto' in questione non connesso alla conservazione dell'esistenza del corpo come sua causa finale. Ma in questo caso sembra svanire la 'cupiditas' come tale: si ha una connessione o un accostamento di parti estese o di idee semplici, che può venire considerato 'conatus' a perseverare nell'essere solo in quanto consideriamo questi rapporti di parti estese e di idee in relazione al mantenimento nell'essere del corpo e della mente considerati. Come per la letizia e la tristezza, l'affetto ricondotto a idee semplici svanisce come tale: abbiamo più di un insieme di parti semplici e di loro moti, insieme che può essere considerato un che di unitario solo nel caso in cui consideriamo 'inadeguatamente' un certo insieme di moti locali arbitrariamente delimitato come se fosse volto a conservare nell'essere una certa cosa estesa o idea composta. La 'cupiditas' si trova nella situazione equivoca di non essere solo un'affezione di un individuo, ma di esserne contemporaneamente anche l'essenza; inoltre, in quanto essenza, la 'cupiditas' è 'causa

²² La dimostrazione di E III, P 9 rimanda a E II, P 23: «mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideam percipit».

²³ «Motus habet viro in suo statu perseverandi; haec vis profecto nihil aliud est, quam motus ipse, hoc est, quod natura motus talis sit» (*Cogitata metaphysica*, I, 6. Gebhardt I, p. 248).

efficiente' (naturalmente non può essere causa finale) delle azioni dell'individuo²⁴. In quanto è l'essenza dell'individuo la 'cupiditas' differirà secondo gli individui in base agli affetti di letizia e di tristezza da cui questi sono affetti. Questo varrà però solo in quanto la 'cupiditas' è passione e non azione²⁵. A parte l'aporia rappresentata dal fatto che la 'cupiditas', causa efficiente dell'azione, possa essere sia azione che passione aporia che si ripropone in modo analogo per la letizia la 'cupiditas' in questo senso sembra essere determinata dalla letizia e dalla tristezza.

Vediamo ora la definizione che ci viene data alla fine del libro.

La cupidità è la stessa essenza dell'uomo, in quanto da una sua qualsiasi data affezione si concepisce determinata a fare qualcosa (...) Intendo con il nome di cupidità tutti gli sforzi dell'uomo, gli impulsi, gli appetiti e le volizioni, che sono vari secondo la varia costituzione dell'uomo; e non di rado sono a tal punto tra loro opposti, che l'uomo viene trascinato in varie direzioni e non sa dove volgersi²⁶.

Da questa definizione la 'cupiditas' non risulta più essere il 'conatus' a perseverare nel proprio essere. Con questa formulazione viene superata una difficoltà: parlare della 'cupiditas' come essenza di una cosa in quanto attiva o come principio di perseveranza portava al paradosso dell'essenza di una cosa che doveva essere insieme una delle affezioni di questa cosa. Con questa definizione, la 'cupiditas' può essere considerata una 'passione' perché è l'essenza della cosa in quanto determinata: la 'cupiditas' viene così a essere ridotta alla 'causa efficiente' delle cose che l'uomo fa. Anche qui però l'affetto considerato tende a svanire come tale: la causa efficiente potrebbe essere vista nell'affezione che determina ad agire. La 'cupiditas' quindi risulta un elemento instabile: sussiste in quanto una definizione isola certi elementi raggruppandoli. Ma se è legittima questa definizione, col conseguente procedimento di astrazione arbitraria di certi elementi, ciò che sembra non andare in porto è la riduzione degli affetti a combinazioni di idee semplici. Questa instabilità dei tre affetti primari fa apparire una fatica vana il tentativo di derivarli per combinazione dalle idee semplici. Rimarrebbe legittima solo la loro scelta come scelta arbitraria di punti di partenza. Questa instabilità risulta evidente se si considera il gioco delle parti per cui in un certo senso la cupidità sembra determinata dalla letizia, e per certi aspetti la letizia sembra determinata dalla cupidità. Ci viene detto che «la

²⁴ v. l'analisi esemplare di Bidney nel cap. 3 del suo *The Psychology ...*, particolarmente i paragrafi 3: «Desire as essence and as affect» e 4: «Desire as the active cause of the affects», pp. 100 ss.

²⁵ v. E III, P 57. v. quanto dice il Bidney, *The Psychology ...*, pp. 109-110.

²⁶ «Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunquē ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum (...). Hic igitur cupiditatis nomine intelligo hominis quoscunquē conatus, impetus, appetitus et volitiones, qui pro varia ejusdem hominis constitutione varii, et non raro adeo sibi invicem oppositi sunt, ut homo diversimodo trahatur, et quo se vertat nesciat» (E III: «Affectuum Definitiones, Definitio 1»).

cupidità che sorge da tristezza o letizia, da odio o amore, è tanto più grande quanto più grande è l'affetto»²⁷. Secondo il tipo di affetto di letizia o di tristezza, dal quale un uomo è colpito, è modificato lo stato complessivo dell'uomo, e quindi la sua essenza (per via del rifiuto dell'essenza come qualcosa di diverso dallo stato 'in atto' della cosa), ciò che ne modifica il conato a perseverare nel proprio essere, che ne sarà aumentato o diminuito. Secondo questa posizione la 'cupiditas' è il tentativo di accrescere la potenza, la perfezione, la letizia²⁸; ma è un tentativo determinato dagli stati attuali di letizia o di tristezza, stati che eccitano la spinta a maggior potenza (direttamente la letizia, per reazione, la tristezza).

Al termine del libro si sostiene la posizione contraria: la letizia e la tristezza non sono altro che manifestazioni della 'cupiditas'.

La letizia e la tristezza, poi, sono passioni dalle quali la potenza ossia lo sforzo a perseverare nel proprio essere di cui ognuno è dotato viene accresciuta o diminuita, aiutata o impedita. Ma per sforzo di perseverare nel proprio essere, in quanto viene riferito insieme al corpo e alla mente, intendiamo l'appetito e la cupidità, dunque la letizia e la tristezza sono la stessa cupidità, o appetito, in quanto da cause esterne viene accresciuta o diminuita, aiutata o impedita, cioè è la stessa natura di ognuno²⁹.

Se quindi si giunge da un lato a fare scivolare la nozione di 'cupiditas' in quella di letizia ('cupiditas' come conato di accrescere la letizia: ma non capacità in potenza, bensì solo passaggio a maggior letizia in atto, e quindi, qualcosa che non si riesce a distinguere dalla letizia stessa), dall'altro letizia e tristezza vengono a essere gradi della 'cupiditas' o del 'conatus' (sempre perché la 'cupiditas' è da intendere come qualcosa di già in atto, e perché la letizia come 'transitio' non può essere intesa che come moto in atto da un grado di potenza-conatus a un grado maggiore)³⁰.

Non vi sarebbe nulla di scandaloso in questa reciproca derivabilità degli affetti primari, se questi fossero come nei precedenti rappresentati da Cartesio, Aristotele, ecc. delle entità scelte arbitrariamente per derivarne una classificazione degli altri affetti. In Spinoza abbiamo però il tentativo di ridurre l'oggetto a un'unica materia prima: le idee semplici. Così quella che poteva essere

²⁷ E III, P 37. Questa interrelazione fra gli affetti, sul tipo di un circolo vizioso, su cui giustamente insiste il Bidney, è stata rilevata per la prima volta forse da J. Martineau, *A Study of Spinoza*, London 1895, pp. 260 ss.

²⁸ v. E III, P 12, P 53, P 54.

²⁹ «Laetitia deinde et tristitia passiones sunt, quibus uniuscujusque potentia seu conatus in suo esse perseverandi augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur. At per conatum in suo esse perseverandi, quatenus ad mentem et corpus simul refertur, appetitum et cupiditatem intelligimus; ergo laetitia et tristitia et ipsa cupiditas sive appetitus, quatenus a causis externis augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur, hoc est, est ipsa cujusque natura» (E III, P 57 DEM).

³⁰ v. Bidney, *The Psychology ...*, p. 110.

una classificazione, migliore o peggiore delle precedenti classificazioni degli affetti, rivela delle aporie insanabili nel momento in cui vuole essere un tentativo di costruire la psiche (mondo delle passioni) come qualcosa di riducibile all'attributo pensiero (serie delle idee semplici). A questa aporia si giunge per via del legame che sembra esserci fra l'anima cartesiana del metodo matematico e il nominalismo: in quanto l'elemento problematico presente nei tre affetti, per esempio il conato, si riduce al moto 'attuale' di cui è dotata una cosa (o alla causalità in atto che questa esercita su altre), designare questo 'moto' o questa 'causalità' come conato non ha alcun fondamento 'in re': è una designazione puramente arbitraria³¹.

Un'altra osservazione è da fare riguardo alla doppia serie degli affetti, attivi o passivi. Ci viene detto, in un primo momento, che tutti gli affetti primari o secondari possono essere considerati azioni o passioni, secondo che provengano da idee adeguate, dall'intelletto o dall'immaginazione. Un'eccezione è rappresentata dalla tristezza che non può essere affetto attivo, implicando sempre diminuzione della potenza d'agire della mente. La presenza della doppia serie degli affetti, che li rimanda a due 'facoltà' ha tutto l'aspetto di una classificazione tradizionale, che vede gli affetti come funzioni di determinate facoltà della mente. Questa classificazione tradizionale è però reinterpretata nell'ottica dell'unità della mente e della derivazione da idee semplici. Così l'attività non può che divenire idea del moto, e di un moto in atto, non di capacità di muovere (per via del rifiuto della nozione di potenza). Il tentativo di derivare gli affetti da idee semplici porta a condurre a un'unica radice sia la perfezione o potenza a cui si riducono tutti gli affetti di letizia e 'cupiditas', sia il carattere di azione degli affetti che non sono passioni (e che non sono 'tutti' gli affetti di letizia e cupidità). Il tentativo di comporre questa serie di affetti, attivi e passivi, dalle idee semplici, crea aporie non solo nella definizione dei tre affetti primari, ma anche riguardo alla distinzione fra attività e non attività (che fondamento resta alla differenza affermata fra letizia come azione e letizia come passione, se sia letizia che azione sono fondate come idee di moti in atto?). Se la fondazione del conato attivo e del conato passivo sta nel 'convenire' a un moto in atto, la psiche dovrebbe sempre essere considerata passiva, e gli affetti dovrebbero essere tutti passioni: ciò si verificherebbe in quanto non dipenderebbero dalla potenza della mente ma dalla sua impotenza, dal suo dipendere cioè dalla realtà esterna.

Il programma della prefazione di *Etica III* proclamava la necessità di studiare la mente e gli affetti secondo il comune ordine della natura. Se il programma di studio dell'uomo secondo il metodo matematico, metodo che è valido per ogni regione del reale, rischia di tingersi di meccanicismo, questo avviene nel caso in cui leggiamo il termine 'natura' non nel senso forte ('dio', 'la sostanza') ma

³¹ *Ibi*, p. 103.

nel senso debole: la natura che viene studiata dalla fisica. In questo senso sembra a volte un esito obbligato quello che viene indicato in *Etica II* e che qui non viene dichiarato: studiare la mente secondo l'ordine della natura porta con sé la necessità di studiare la mente in quanto può essere considerata parte della natura, e quindi in quanto passiva:

la mente non ha conoscenza adeguata di sé, del suo corpo e dei corpi esterni, ma solo confusa, tutte le volte che percepisce le cose secondo il comune ordine della natura, cioè tutte le volte che è determinata a contemplare questo o quello esternamente, dal fortuito incontro con le cose³².

Ci troviamo dunque di fronte a una mente che solo in modo instabile e contraddittorio si lascia inserire nella rappresentazione generale e nella spiegazione unitaria della natura annunciata da Spinoza. In primo luogo la connessione della mente con l'attributo pensiero rimane incompleta, aperta a contraddizioni, e soprattutto 'inutile': volere ridurre la mente, luogo delle passioni e delle immaginazioni alla serie delle idee semplici, non rende la spiegazione più completa e più ampia, ma appesantisce la teoria dandole un compito in più rispetto a quello di spiegare gli 'explicanda' (di connettere cioè gli affetti e gli altri elementi della psiche a delle cause). In secondo luogo, la 'mente' sembra essere caratterizzata da una dipendenza dall'esteso che va molto oltre al carattere di 'rispecchiamento' dell'esteso che la serie delle idee vere possiede. In tutti i passaggi decisivi la spiegazione degli affetti deve fare ricorso alla 'convenientia' con un elemento dell'estensione. Così il presentarsi di un'immagine rimanda a un moto delle parti del corpo, simile a quello causato dal contatto con un corpo esterno. Così il 'conatus' della mente rimanda a un moto in atto delle parti del corpo. Con l'idea di 'convenientia' va notato Spinoza conserva senza discussione una tipica nozione della tradizione precartesiana.

Quali sono i sospetti che a questo punto possiamo avanzare? Possiamo pensare che il collegamento della teoria della mente a una teoria dello spirito come serie delle idee e come 'doppio' della natura sia un appesantimento dettato dalla cosmologia meccanicistica condivisa non criticamente e in modo inconfessato, più che da esigenze interne alla teoria; e possiamo pensare che il problema del rapporto tra mente e corpo debba inevitabilmente tornare a porsi, anche se costretto a emergere da un quadro cosmologico che tenta di negare la possibilità di concepire una unità fra mente e corpo.

³² «Dico expresse, quod mens nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum cognitionem habeat, quoties ex communi naturae ordine res percipit; hoc est, quoties externe, ex rerum nempe fortuito, occurru, determinatur ad hoc vel illud contemplandum» (E II P 29 SC).

2. Connessione per derivazione causale e connessione per associazione

Abbiamo parlato di due diverse forme di 'dipendenza' dall'estensione: una prima forma riguarda lo spirito come serie delle idee vere e ne fa un rispecchiamento dell'esteso conferendo gli un carattere di quasi-estensione. La seconda forma riguarda la psiche come luogo delle idee inadeguate, come 'automa passivo'. La psiche, che a un primo esame risulta composta di immaginazioni, idee, affetti di letizia e tristezza, desideri, volizioni, si rivela in ultima istanza formata da combinazioni diverse di elementi semplici. L'immaginazione e l'idea sono molecole, composte in modo diverso da un certo numero di elementi semplici: le idee semplici. Queste idee semplici corrispondono agli elementi semplici dell'estensione. Questa corrispondenza fa acquisire alle idee semplici un carattere paradossale di quasi-estensione: le idee semplici sono 'delimitate' dalle idee contigue. «Un pensiero è delimitato da un altro pensiero. Ma un corpo non è limitato da un pensiero, né un pensiero da un corpo»³³. Accanto alla caratteristica di fare parte di un quasi-spazio continuo, le idee semplici acquistano un altro carattere di solito riservato all'estensione: si applica anche ad esse quello che oggi chiamiamo principio d'inerzia. Come ogni elemento, semplice o complesso, dell'estensione, tende a perseverare nello stato in cui si trova, e richiede una causa per subire modificazioni, così ogni elemento semplice o composto del pensiero tende a perseverare nello stato in cui si trova³⁴. Per via del carattere di eternità che le idee semplici hanno, l'inerzia degli elementi del pensiero significherà una resistenza di questi pensieri a lasciarsi spostare dalle loro combinazioni attuali, a lasciar sostituire alle idee complesse presenti altre idee complesse. Le 'strutture molecolari' delle idee complesse si possono raggruppare in due tipi: quelle delle idee vere e quelle delle immaginazioni, affetti, desideri. Nell'idea vera complessa le idee semplici sono connesse nell'ordine in cui sono connesse in dio; il legame che le unisce è il legame che c'è fra causa ed effetto: è un legame di deduzione. Nelle idee

³³ «Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore» (E I, «Definitiones, Definitio 2»).

³⁴ v. Schüling, *Die konstruktive Psychologie Spinozas ...*, ove nota il ruolo che ha il principio d'inerzia nella psicologia spinoziana: «das Beharrungsgesetz der Mechanik, nach dem jede Veränderung eines Bewegungszustandes nur von außen erfolgen kann und an sich jeder Körper in dem augenblicklichen Zustand zu beharren strebt, auch auf die Psychische übertragen (..) Das Streben des Menschen (Wollungen und Triebe) wird im Sinne der mechanischen Beharrung gedeutet. Die notwendige, deduktive Erkenntnis, d.h. die Ableitung einer Wirkung aus der Idee ihrer Ursache im Bereich des Seelischen erscheint als ein Analogon der Kausalbeziehung» (p. 240). Anche il Bidney vede l'importanza del principio d'inerzia che pone alla base del concetto di 'conatus' in fisica e in psicologia: «The science of physics and the arguments of metaphysics are in agreement that the universal conatus in all things is identical with the essence of those things and is nothing other than the effort or force of each thing to continue in its form of motion and rest, whether that form be innate or acquired accidentally it is inertial, efficient power» (*The Psychology ...*, p. 96). Ma dovremo ritornare su questo punto nel prossimo capitolo, quando considereremo il 'conatus' e i concetti di forza.

non vere possono esservi legami di deduzione fra due elementi, ma i legami non sono mai tutti legami di deduzione; nelle passioni si danno immagini di cose 'accompagnate', per esempio, dall'idea del conato; nelle immaginazioni si danno idee di affezioni del corpo ma senza le idee delle cause di queste affezioni (passando per le quali le idee delle singole affezioni sarebbero connesse in un'idea vera, però non direttamente, ma ricorrendo ad altri passaggi intermedi), per cui queste idee di affezioni sono 'associate' le une alle altre.

Un primo tipo di connessione, quello che vige all'interno dell'idea vera, è quello che si era illustrato a proposito dell'automa spirituale del *de Intellectus Emendatione*: è la connessione che collega tutte le idee dell'attributo pensiero, che è un'unica idea vera complessa. La natura del secondo tipo di legame è meno semplice: in che consiste l'associazione fra idee? Come si giustifica e quale esistenza reale possiede un'associazione fra idee che, nella serie naturale dell'attributo pensiero, non sono direttamente connesse fra loro, ma sono connesse invece ad altre idee semplici? Come fa rilevare lo Schüling, l'associazione è un concetto che Spinoza rigorizza gradualmente rendendo lo sempre più meccanicistico³⁵. Il *de Intellectus Emendatione* non conosceva ancora esplicitamente le leggi dell'associazione. La riproduzione delle immagini veniva spiegata ricorrendo alla finitezza della mente umana: «è certo che le nostre idee inadeguate hanno per unica origine il fatto che noi siamo una parte di un essere pensante di cui certi pensieri entrano a costituire la nostra mente nella loro integrità, certi altri solo in parte»³⁶. Nel *Tractatus theologico-politicus* è ammesso il concetto di associazione, che permette di stabilire certe leggi che regolino in un modo determinato il sorgere di idee inadeguate. Queste leggi fanno la loro comparsa nel *Tractatus* sotto la forma di leggi dell'associazione per contiguità e dell'associazione per somiglianza³⁷. Nell'*Etica* la tendenza dominante è a ridurre l'associazione alla sola associazione per contiguità. L'«Appendice » di *Etica I*, sulla scorta delle *Regulae* di Cartesio, si scaglia contro la 'somiglianza' in quanto principio inadatto a

³⁵ Schüling, *Die konstruktive Psychologie ...*, p. 24, fa notare come dal *Tractatus theologico-politicus*, dove nei capp. 45 e 77 si ammette l'associazione per somiglianza accanto a quella per contiguità, a E II, P 18 SC, dove l'associazione per contiguità è l'unica ammessa, si ha una rigorizzazione nel senso dell'esclusione delle idee e qualità occulte come la somiglianza contro cui si erano scagliate le *Regulae* di Cartesio e l'«Appendice» di E I. Ma anche l'associazione per contiguità presenta un carattere arbitrario; nell'animo umano si dà una certa immagine accanto a un'altra quando le parti del corpo hanno contratto l'abitudine a subire una determinata modificazione accanto a un'altra modificazione. La spiegazione dell'associazione sembra fondarsi allora su una dipendenza del pensiero dall'esteso. In Hume il principio di associazione riposerà sull'assunzione di una 'forza di 'attrazione' fra le idee concepita sul modello della teoria newtoniana della gravitazione.

³⁶ «Ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt» (TIE, *Gebhardt II*, p. 28).

³⁷ v. R. I. Watson, *The Great Psychologists*, Philadelphia 1971², pp. 158-159.

spiegare le cose in modo chiaro e distinto³⁸. Il tentativo di ridurre l'associazione all'associazione per contiguità si colloca nell'ottica dell'eliminazione delle qualità occulte e della riduzione dei fenomeni del pensiero a combinazioni di idee semplici.

In *Etica* III si elencano diverse forme di associazione fra immagini e affetti, o fra affetti e affetti³⁹. La fondazione di questa possibilità ci era stata data in *Etica* II, dove si parla dell'immaginazione: più precisamente si parla di associazione di idee di affezioni del corpo proprio per formare un'idea che implichi la presenza di un corpo esterno. Questa idea non comprende le cause di queste affezioni, e quindi è identica quando il corpo esterno c'è (percezione) o quando non c'è (immaginazione). In *Etica* II abbiamo l'unica spiegazione di questi legami che è possibile trovare nel corso *dell'Etica*: a prima vista questa spiegazione assume l'aspetto di una spiegazione tutta fisiologica di un fenomeno psichico. La memoria ci viene detto non è niente altro che una certa concatenazione di idee implicanti la natura di cose che sono al di fuori del corpo umano, la quale si forma nella mente secondo l'ordine e la concatenazione delle affezioni del corpo umano.

In primo luogo, dico che la concatenazione è soltanto di quelle idee che implicano la natura di cose che sono esterne al corpo umano, e non invece delle idee che spiegano la natura di quelle medesime cose. Per la verità, infatti, esse sono idee di affezioni del corpo umano che implicano la natura, tanto di questo quanto dei corpi esterni. In secondo luogo, dico che questa concatenazione avviene secondo l'ordine e la concatenazione delle affezioni del corpo umano, per distinguerla dalla concatenazione delle idee che avviene secondo l'ordine dell'intelletto (...) E da ciò poi chiaramente intendiamo perché la mente, dal pensiero di una cosa, subito passi al pensiero di un'altra cosa, che non ha nessuna somiglianza con la precedente, come per esempio dal

³⁸ *Regulae ad directionem ingenii*, 14, in *Oeuvres* XII. A proposito dell'importanza dell'esclusione della nozione di somiglianza, esclusione che abbiamo notato viene portata a fondo da Spinoza nel passaggio dal *Tractatus* all'*Etica*, va ricordato il discorso di M. Foucault, in *Les mots et les choses*, Paris 1966; tr. it. *Le parole e le cose*, Milano 1970, particolarmente pp. 67 ss. Il discorso di Foucault potrebbe offrire una suggestione preziosa per proseguire una traccia di discorso su Spinoza, che qui non potremo condurre a fondo: delle quattro forme fondamentali della similitudine – esclusa la somiglianza – in *Etica* sopravvivono, con funzioni e in contesti diversi la 'convenientia' e la 'simpatia'. Come si concilia la loro presenza con la lotta alle occulte qualità? La presenza può essere giustificata come quella di nozioni non pienamente adeguate, necessarie però allo svolgimento del discorso in un certo genere di conoscenza, come lo sono le nozioni generali e i modelli. Si ha perciò una strana figura di qualità occulta 'ridotta', usata ancora fuori dal suo fondamento metafisico (come viene riconosciuto per la 'simpatia'. v. E III, P 15 SC). È una situazione tipica in ogni ramo della scienza moderna.

³⁹ v. E III, P 14, P 22, P 27.

pensiero della parola 'pomum', un romano passerà al pensiero del frutto⁴⁰.

Questa spiegazione rende inutile il ricorso alla somiglianza, che era stata dichiarata un'idea non chiara e distinta (si rileva somiglianza tra individui diversi in quanto se ne formano immagini 'comuni', quindi non chiare). Ma la spiegazione deve ricorrere all'assenza delle cause delle affezioni: per rendere possibile la connessione di idee in modo diverso da quello in cui sono connesse in dio, dobbiamo quindi ricorrere, come a un dato di partenza inspiegabile, ad idee inadeguate o immagini (e quindi già idee complesse) 'prive' delle idee delle cause delle affezioni del corpo corrispondenti. Questa prima forma più semplice di associazione o connessione di idee semplici non nel loro ordine proprio, resta un dato di partenza non spiegato: si parte da una delimitazione che crea arbitrariamente certi raggruppamenti di idee senza seguire l'ordine che è loro proprio. In secondo luogo, la spiegazione fisiologica riprende quella che aveva dato Cartesio⁴¹, che però non escludeva l'interazione mente-corpo. In Spinoza questa spiegazione ripropone il problema da capo. Le affezioni del corpo sono spiegate da una causa esterna anche quando il corpo subisce affezioni occasionali tali da implicare l'azione di un corpo non presente (per l'abitudine che le parti del corpo avevano preso a questi spostamenti, abitudine che può essere ricondotta a fattori meccanici). Ma quando abbiamo spiegato questo riprodursi delle affezioni del corpo, dobbiamo ancora spiegare, partendo da zero, le

⁴⁰ «Dico primo concatenationem esse illarum tantum idearum. quae naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involvunt; non autem idearum quae earundem rerum naturam explicant; sunt enim revera ideae affectionum corporis humani, quae tam hujus, quam corporum externorum naturam involvunt. Dico secundo hanc concatenationem fieri secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani, ut ipsam distinguerem a concatenatione idearum, quae fit secundum ordinem intellectus (...) Atque hinc porro dare intelligimus cur mens ex cogitatione unius rei statim in alterius rei cogitationem incidat, quae nullam cum priore habet similitudinem; ut ex. gr. cogitatione vocis pomi Romanus statim in cogitationem fructus incidit» (E II P 18 SC).

⁴¹ v. *Traité des Passions* I, 50, in *Oeuvres* XI, p. 368. Come nota V. Brochard in *Le traité des passions de Descartes et l'Ethique de Spinoza*, in *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris 1954, pp. 330 ss. Riporto per esteso la citazione da Cartesio. «Et il est utile de sçavoir que, comme il a déjà esté dit cy dessus, encore que chaque mouvement de la glande semble avoir esté joint par la nature à chacune de nos pensées, dès le commencement de nostre vie, on les peut toutefois joindre à d'autres par habitude: ainsi que l'experience fait voir aux paroles qui excitent des mouvements en la glande, lesquels, selon l'institution de la nature, ne representent à l'âme que leur son, lors qu'elles sont proférées de la voix, ou la figure de leurs lettres, lors qu'elles sont escrites, & qui, neantmoins, par l'habitude qu'on acquise en pensant a ce qu'elles signifient lors qu'elles sont escrites, & lui, neantmoins, par l'habitude qu'on a acquise en pensant à ce qu'elles signifient, lors qu'on a ouy leur son ou bien qu'on a vû leurs lettres, ont coutume de faire concevoir cette signification, plustot que la figure de leurs lettres ou bien le son de leurs syllabes. Il est utile aussi de sçavoir, qu'encore que les movemens, tânt de la glande que des esprits & du cerveau, qui representent à l'ame certains objets, soient naturellement joints avec ceux qui excitent en elle certaines passions, ils peuvent toutefois par habitude en estre separez & joints à d'autres fort differens».

immagini corrispondenti della mente che 'convengono' con queste affezioni. Le idee della mente che non sono connesse fra loro dai legami propri delle idee vere, si riducono a essere delle ombre che seguono passivamente il movimento delle parti del corpo. Spinoza accetterebbe di riconoscere la passività delle immagini, ma tutte le sue dichiarazioni programmatiche escludono che questa passività si traduca in una dipendenza del corpo⁴². Tuttavia, le spiegazioni che ci vengono date nell'*Etica* ci lasciano con la constatazione di una delimitazione arbitraria e inspiegabile, nella serie delle idee dell'attributo pensiero, dei confini della psiche come composto di idee non vere, e di una inspiegabile condanna delle idee della psiche a seguire i movimenti delle parti del corpo come l'ombra dell'uomo è condannata a seguire l'uomo⁴³.

Abbiamo con ciò, dopo la prima forma di dipendenza dello spirituale dal materiale, quella per cui la serie delle idee vere rispecchia la serie delle parti estese, la seconda forma di dipendenza dello spirituale dalla materia, quella che caratterizza la mente. La mente, luogo degli affetti, non si limita a rispecchiare le parti estese, ma spesso con una forma di passività più radicale conviene passivamente ai movimenti dell'esteso. Questo significa necessariamente uno scacco della spiegazione?

Non potrebbe essere risposta sufficiente la giustificazione di questa 'convenientia' con il ricorso all'identità in dio di idea, cosa estesa, e dei loro corrispettivi negli altri infiniti attributi? La risposta deve essere negativa, in quanto il ricorso a dio equivale a spiegare le cose non per la loro causa prossima ma per la loro causa prima (ciò che oggi sarebbe fatto rientrare nella pratica di introdurre principi 'ad hoc'): proprio in questo consiste il vaniloquio che Spinoza condanna nei precartesiani.

2. *Il metodo matematico come canone della scienza della mente o come definizione dell'attributo pensiero*

Diamo uno sguardo al cammino finora percorso: abbiamo visto come il costituirsi della rappresentazione del cosmo come macchina porti con sé una rappresentazione aporetica dello spirito: questo si presenta come residuo della materia e poi come modellato su di essa. Abbiamo visto come in Spinoza si sovrappongano la condivisione di questa cosmologia e una metafisica che invece è in contrasto radicale con questa cosmologia.

⁴² v. Bidney, *The Psychology ...*, p. 37.

⁴³ Se si capisce che le idee di mutamenti in parti del corpo possano rientrare nell'idea del corpo come idee semplici in un'idea complessa, non si capisce però dove si fondi la distinzione fra stati del corpo di cui non si ha consapevolezza, e mutamenti che vi avvengono, di cui si ha consapevolezza. Non si capisce poi dove si fondi il legame fra idea del corpo e altre idee che non possono far parte dell'idea del corpo. L'associazione fra idee presenta anch'essa una natura in definitiva misteriosa, ed è difficile capire come si giustifichi la conoscenza di alcune idee vere, fuori dalla connessione con tutte le idee vere.

Abbiamo poi visto come si presentino in Spinoza, a proposito della mente e delle passioni, due istanze contrapposte: un'esigenza metodo logica il rifiuto dell'uso delle nozioni occulte nello studio della mente e delle passioni e, contrapposto a questa, un presupposto cosmologico che fa apparire necessaria una definizione della mente e delle passioni che le riconduca alla materia prima di cui l'attributo pensiero è composto. Abbiamo cercato poi di mostrare come i tentativi di definizione lascino aperte delle aporie che non sembra facile sanare. Tentiamo di fare il punto sui problemi irrisolti e sulle perplessità che il discorso finora percorso lascia aperte. La prima conclusione che si può avanzare è che la mente, come oggetto della teoria, è afflitta da una instabilità e inconsistenza radicali. La psiche, quale è definita in *Etica III*, è l'idea del corpo più altre idee. Questa definizione è una rigorizzazione della posizione non chiara del *de Intellectus Emendatione*: l'anima come luogo delle idee vere e delle idee inadeguate. La rigorizzazione consiste nel fare di questo 'luogo' misterioso quanto alla sua natura, un' 'idea', ed è dettata dalla necessità di riconoscere che nell'attributo pensiero non può darsi altro che idee. Questa idea dovrà essere l'idea del corpo individuale, 'in cui' si daranno le altre idee vere o inadeguate. Si potrà perciò affermare sia che l'anima è l' 'idea' del corpo, sia che esistono 'menti' di tutte le cose estese. Ciò che rimane tuttavia assolutamente misterioso è il legame fra l'idea del corpo e le altre idee. La mente è dunque un sottoinsieme della serie delle idee vere sottoinsieme che non si limita a separare una parte di queste idee dal resto della serie, ma che raggruppa idee che sarebbero fra loro separate da altre idee, in un modo che in ultima istanza rimane inspiegato. Se per l'aspetto precedente la mente è un sottoinsieme della serie delle idee vere, per un altro come abbiamo già ricordato è invece qualcosa di più ampio di questa serie, qualcosa che comprende anche altri elementi oltre a quelli compresi nella serie delle idee vere. Nel caso più semplice quello della mente che ha affetti che sono passioni abbiamo l'idea del corpo, più alcune idee vere, più alcune passioni. La mente è quindi qualcosa che contiene 'altro' oltre alle idee vere. Vediamo poi che le passioni sono combinazioni di idee semplici: quindi ciò che di più contiene la mente in quanto ha affetti che sono passioni, è solo il legame fra le idee che le connette all'idea del corpo fuori del loro ordine naturale. Rimane misteriosa la natura di questo legame: qual è il principio di unità? Non può risiedere nell'idea del corpo, perché questo significherebbe ammettere una sorta di privilegio dell'idea del corpo, privilegio tale da fare di questa qualcosa di più che un'idea. Questo 'altro' la connessione fra le idee rimane dunque un elemento costituente la mente, di natura non spiegata. Nel caso della mente che ha affetti che sono azioni, i problemi sono identici se gli affetti hanno origine da idee inadeguate. Sono diversi invece se gli affetti hanno origine dalla conoscenza di idee vere, e quindi in grado maggiore o minore dalla conoscenza di dio. In questo caso limite abbiamo la mente composta da tutte le idee vere, 'più' l'idea del corpo e le altre (con tutta l'aporeticità che presenta questo esserci qualcosa 'in più' oltre a tutte le idee vere). Tuttavia, man mano che si dà alla mente in

modo via via più adeguato la serie delle idee vere nel suo complesso, perdono consistenza come nebbie che si dissolvono le idee inadeguate e la stessa idea del corpo. Il principio di unità tende quindi a spostarsi dall'idea del corpo all'idea di dio. In questo caso il principio unificato re non ha più nulla di misterioso: però lo psichico in quanto tale e l'individuo svaniscono completamente. È ciò che si ammetterà in *Etica v*, ove, come punto di arrivo della liberazione della mente, si vede il suo perdersi in dio. Che consistenza hanno allora lo psichico e l'individuo?⁴⁴.

Abbiamo visto che il programma di *Etica III* richiedeva, al fine di considerare l'uomo oggetto di ragione teoretica e non di ragione pratica, e al fine di considerarlo in base alle stesse leggi valide negli altri campi del reale, un atteggiamento avalutativo, non solo, ma anche l'esclusione di ogni modello in base al quale classificare gli individui in categorie: questo portava, con l'idea regolativa dell'identificazione del metodo di ogni forma di sapere con il metodo della geometria, e con la richiesta di una definizione costruttiva ed esaustiva, a una forma di nominalismo che considerasse ogni cosa come determinata dalle sue cause, pienamente risolvibile in esse, e altrettanto necessaria di ogni altra, ma escludesse ogni ricorso non solo a criteri di valore come spiegazione ma anche a ogni generalizzazione e concetto universale. L'introduzione di *Etica IV* affermerà la necessità, senza smentire le affermazioni di *Etica III*, di reintrodurre alcuni concetti generali, intesi solo ipoteticamente, per svolgere un'etica 'utilitarista' e una teoria psicologica della società. A ben vedere, tali concetti generali ipotetici sono condizioni di possibilità della stessa teoria di *Etica III*. La specificità dello psichico, l'unità dell'individuo, la specificità dell'uomo anche se la prefazione di *Etica III* pone al centro l'omogeneità dell' 'uomo' con la 'natura' sono punti di partenza non giustificati, ma tuttavia tenuti fermi come ipotesi allo scopo di rendere possibile la teoria specifica di un oggetto specifico.

Il medesimo genere di aporie che è possibile rintracciare nel tentativo di isolare un oggetto-mente di cui parlare, è riconoscibile anche nella fondazione dei singoli elementi che entrano a fare parte di questo oggetto: se la mente umana è una somma di idee semplici e adeguate, più qualcosa d'altro (un concetto generale di uomo, l'idea del corpo come idea adeguata) gli affetti sono anch'essi una somma di alcune idee semplici più un qualche cosa d'altro che sembra ricadere fra le qualità occulte: la potenza, il 'conatus', la forza, la perfezione.

Limitiamoci per ora a constatare l'identità di struttura di questi due ordini di aporie. Considereremo più ampiamente i concetti di forza nel prossimo capitolo, analizzando il ruolo da loro svolto non più solo nel rendere possibile la definizione degli oggetti, ma anche nel rendere possibile la formulazione di proposizioni o leggi che connettano i diversi elementi definiti. Suggeriamo invece alcune

⁴⁴ v. in questo volume l'Appendice I.

indicazioni provvisorie sulle quali si dovrà ritornare in sede di bilancio generale: la mente come oggetto di scienza sembra poter sussistere ed essere oggetto di teorie formulate con chiarezza e distinzione, se la definizione che si vuole dare non pretende di essere esaustiva. Una definizione della mente che la riconduca alla cosa pensante o all'attributo pensiero, sembra aprire aporie insanabili e rendere impossibile anche una teoria della mente che risponda ai canoni della chiarezza e della distinzione.

Si connette a questa stessa situazione teorica l'ambiguità degli esiti antiumanistici di Spinoza. Si è visto che Spinoza dichiara necessario per poter parlare dell'uomo in modo razionale un atteggiamento avalutativo e addirittura nominalistico, nel senso che rinunci a ogni giudizio di valore, a ogni modello, a ogni universale. D'altro canto, finché si vuole fare scienza dell'uomo e non solo cogliere la sostanza nel genere di conoscenza più elevato, bisogna tenere fermo sia pure con valore ipotetico quel concetto di uomo che, dal punto di vista del sapere razionale, è un concetto inadeguato in quanto contaminato irrimediabilmente dal richiamo al valore e all'universale. Se la tensione fosse solo fra conoscenza razionale dimostrativa e intuizione quale si dà nel terzo genere di conoscenza, avremmo una situazione di tensione e non di contraddizione: dovremmo limitarci a constatare che quando ci accingiamo a esaminare l'uomo in modo razionale poniamo necessariamente le premesse per il passo ulteriore che è il dissolvimento dell'uomo stesso.

Questo è vero finché la dialettica è fra la mente e la sostanza: se dobbiamo invece considerare l'elemento ulteriore che si inserisce fra questi due, cioè l'attributo pensiero, dobbiamo constatare che l'esistenza dell'attributo pensiero, e la pretesa che la mente vada ricondotta a questo, discendono proprio dall'uso cosmologico del principio della chiarezza e distinzione, uso che vuole definire il reale in modo esaustivo senza però dissolverne le parti in un tutto che non ne sia solo la somma. È questo uso che crea la contraddizione fra la teoria e la costituzione dell'oggetto della teoria.

CAPITOLO QUARTO

'Conatus', 'potentia', 'vis'.

I concetti di forza nella teoria delle passioni e l'ineliminabilità delle qualità occulte

1. *I concetti di forza nella metafisica spinoziana*

Abbiamo esaminato nel capitolo precedente un aspetto preliminare alla realizzazione della teoria delle passioni: il sistema delle definizioni degli affetti. Abbiamo visto come si rivelasse contraddittoria l'esigenza di ridurre gli oggetti studiati a combinazioni di idee semplici.

Esamineremo ora un secondo punto della teoria: il ruolo che giocano i 'concetti di forza' nella spiegazione. Abbiamo già visto come questi concetti si presentassero come elementi necessari della definizione degli affetti: per non far svanire la 'mente' nel 'pensiero' andavano tenuti fermi – come elementi ultimi – alcuni concetti che non sono idee semplici. Consideriamo ora con maggiore analiticità la storia e la natura di questi concetti. Vedremo poi come tali concetti siano ineliminabili dalle connessioni causali della teoria. Infine, cercheremo di tirare le somme dell'esame intrapreso in questi due capitoli: si ravviserà nella teoria delle passioni una situazione analoga a quella della fisica newtoniana, e si additerà la conclusione che la scienza – per essere teoria specifica degli oggetti specifici – è costretta a rinunciare a raggiungere l'ideale della completa adeguazione.

Indugiamo ora sui concetti di 'potentia', 'conatus', 'vis'. L'uso di questi concetti nella psicologia può presentare un certo interesse per analogia a quanto avviene nel Seicento e nel Settecento in fisica. È noto che nello scontro fra la fisica cartesiana e la fisica newtoniana il dibattito sulla ammissibilità dei concetti di forza avrà un ruolo importante: questi concetti erano considerati indispensabili dai newtoniani per completare lo schema esplicativo della fisica, anche se contraddicevano al canone del 'chiaro e distinto', rientrando così fra le 'qualità occulte'¹. La semplice verifica della sussistenza di problematiche analoghe nella psicologia presenterebbe già un certo interesse, ma forse siamo in grado di avanzare un interrogativo più preciso. Abbiamo visto dapprima come l'imporsi di una cosmologia meccanicistica (l'idea dell'universo-macchina) avesse portato con sé l'idea di uno 'spirito-cosa non estesa'; e come questa idea portasse con sé la convivenza fra spirito come 'vis' e spirito come 'cosa pensante'. Abbiamo poi visto come l'idea di spirito come cosa pensante – rigorizzata in quella di spirito come serie delle idee semplici – non permettesse una fondazione non--contraddittoria dei concetti di mente, di affetto, di immaginazione: se questi oggetti fossero stati ricondotti alla loro

¹ v. in questo volume l'Appendice II.

definizione ultima si sarebbero dissolti come tali per lasciare il posto a idee semplici. Si è visto quindi come si fosse imposta la necessità, attraverso vari tentativi tra loro contraddittori di definizione degli affetti, di ammettere dei concetti non definiti, non riducibili a idee semplici: il 'conatus' o la 'potentia' o il grado di 'perfezione'.

Vogliamo ora riprendere l'analisi del ruolo che questi concetti svolgono nella metafisica spinoziana e poi nella dottrina delle passioni, sia per quanto riguarda la definizione degli affetti che per quanto riguarda la formulazione delle proposizioni che spiegano la loro successione per mettere in luce come sorgano delle incompatibilità fra l'esigenza di costruire una teoria coerente e la definizione che è stata data dell'oggetto di questa teoria.

Il sospetto che avanza è che, come in fisica la rappresentazione materialistico-meccanicistica del cosmo ha costituito il contenuto non della scienza moderna ma dell'ideologia degli scienziati ed ha ostacolato la auto comprensione e la formulazione di nuove teorie, così in psicologia il concetto di 'spirito' come 'parallelo' della materia-cosa estesa ha rappresentato la maggior fonte di fraintendimento delle teorie che hanno per oggetto gli 'affetti e il modo di vivere degli uomini'. L'uso dei concetti di forza non si presenta con particolare frequenza nelle esposizioni della metafisica spinoziana (consideriamo tali il *Korte Verandeling*, i *Cogitata metaphysica* ed *Etica I*). Cercheremo di vedere anzitutto quale sia lo status di questi concetti nella metafisica, in che misura questi termini rimandino ai concetti aristotelici di potenza e atto, e in che misura invece abbiano un significato diverso.

In sede storiografica può considerarsi ampiamente suffragata la collocazione della metafisica spinoziana all'interno della tradizione e del dibattito scolastico, anche se conviene mettere l'accento sulla distinzione tra lo Spinoza scolastico della metafisica e lo Spinoza cartesiano della logica, della fisica e della psicologia². In questa chiave di lettura, tali termini hanno sostanzialmente il significato della tradizione aristotelica; questo significato risulta però modificato dalle tesi metafisiche di Spinoza relative all'indivisibilità del tutto, al carattere animato di ogni realtà e della sostanza nel suo complesso, e alla negazione della distinzione tra potenza e atto. Queste tesi fanno della metafisica spinoziana una visione con caratteri vitalistici ed energeticistici.

Ricordiamo le principali affermazioni spinoziane al proposito. Nel *Korte Verandeling* abbiamo una prima versione di 'prova ontologica' che pone il concetto di 'perfezione' in relazione al

² v. al proposito il capitolo primo di questo volume e in particolare la nota 52. 3 «Non esiste alcuna sostanza finita, ma ogni sostanza deve essere nel suo genere infinitamente perfetta» («Datter geene bepaalde zelfstandigheid en is, maar dat alle zelfstandigheid in syn geflagte oneyndalyk volmaakt moet zyn», KV, 1, 2, *Gebhardt I*, p. 19).

concetto di 'esistenza': ogni sostanza deve possedere insieme il massimo grado di perfezione e di esistenza, ove è solo la perfezione al grado massimo quella che è capace di mettere in atto l'esistenza³. Questo grado massimo di 'perfezione-esistenza' è ciò che spiega l'azione, cioè la causalità della sostanza su tutti gli enti di grado inferiore alla sostanza stessa: anche se non è capacità di agire 'in potenza', nel senso aristotelico, ma è capacità pienamente 'in atto', questa perfezione si esplica come 'potenza' di agire, cioè come rapporto causale dalla sostanza agli altri enti⁴. Nelle singole cose che non coincidono con la sostanza non si ha questa 'potenza' di agire che è tale in quanto perfezione 'in atto', ma si ha qualche cosa che non è pienamente in atto ma è piuttosto tendenza a passare a un grado maggiore di attualità: «ogni cosa ha in se stessa una tendenza a mantenersi nello stesso stato e ad elevarsi a uno stato migliore»⁵. La capacità di agire viene connessa anche per le cose – analogamente a quanto avviene per dio – con il grado di perfezione, che è legato al 'grado di essenza': «Più essenza ha una cosa, più attività ha e meno passività ha. Perché è certo che l'agente agisce per ciò che ha, e il paziente patisce per ciò che non ha»⁶.

In *Cogitata metaphysica* troviamo una ripresa della prova ontologica legata ai concetti di forza: qui si parla di 'vis existendi', usando il termine 'vis' in un senso che lo fa apparire intercambiabile con il termine 'potentia'⁷. Forza, potenza, causa sembrano identificarsi: la forza e la potenza sono capacità di agire, da intendersi sempre non nel senso di 'potenzialità', ma nel senso di capacità in atto, legata

³ «Non esiste alcuna sostanza finita, ma ogni sostanza deve essere nel suo genere infinitamente perfetta» («Datter geene bepaalde zelfstandigheid en is, maar dat alle zelfstandigheid in syn geflagte oneyndalyk volmaakt moet zyn», KV, 1, 2, *Gebhardt I*, p. 19).

⁴ «Perché, siccome dio è la causa prima di ogni cosa, deve esserci in lui qualche cosa per cui egli fa ciò che fa e non omette di farlo, e poiché noi diciamo che la libertà non consiste nel fare o nel non fare qualche cosa, e abbiamo mostrato che ciò che fa sì che egli faccia qualche cosa non può essere null'altro che la sua stessa onnipotenza» (« », KV, 1, 4, *Gebhardt I*, p. 39).

⁵ «Ogni cosa ha in se stessa una tendenza a mantenersi nello stesso stato e ad elevarsi a uno stato migliore» («ieder ding in zig zelfs een poginge heeft om zig zelfs en in syn stand te bewaaren, en tot beter te brengen», KV, 1, 5, *Gebhardt I*, p. 40).

⁶ «Più essenza ha una cosa, più attività ha e meno passività ha. Perché l' certo che l'agente agisce per ciò che ha, e il paziente patisce per ciò che non ha» («Voor zoo veel te meer als een zaake wezen heeft, voor zoo veel te meer heft zy ook van de diening, en te min van de lyding. Want't is zeker dat de doende werkt door't geen zy heeft, en dat de lydende lydt door't geen hy niet en heeft»), KV, 2, 26, *Gebhardt I*, p. 110).

⁷ «Deum eminenter continere id, quod formaliter in rebus creatis reperitur, hoe est, Deum tali a attributa habere, quibus omnia creata eminentiori modo contineantur. Ex. gr. extensionem dare concipimus sine ulla existentia, ideoque, cum per se nullam habeat virn existendi, a Deo creatam esse demonstravimus» (*Cogitata metaphysica*, 1, 2, *Gebhardt I*, p. 237).

al grado di essere e di perfezione⁸. In dio la potenza coincide con l'essenza⁹. Le affermazioni più rilevanti di *Cogitata metaphysica* sono quelle che connettono l'idea di 'vita' e l'idea di 'vis'. Dopo aver rifiutato la concezione della vita che attribuisce un' 'anima' a certi esseri, in quanto in natura vi sono solo 'connessioni e operazioni meccaniche', Spinoza prosegue affermando che per 'vita' bisogna intendere 'la forza per cui le cose perseverano nel loro essere'¹⁰. In questo senso tutte le cose sono quindi animate e la realtà nel suo complesso è una cosa animata. Introdotta la tesi vitalistica, Spinoza introduce una distinzione che può aprire conseguenze rilevanti: ci sono due modi diversi in cui si possiede la vita o la forza di perseverare nel proprio essere. Già nel «Capitolo 3» della «Parte 1» Spinoza aveva usato il termine 'vis' per le cose e il termine 'potentia' per dio, senza per altro dichiarare esplicitamente il significato della distinzione; qui ci viene detto che la forza è distinta dalle cose, mentre per dio questa forza è la sua stessa essenza.

Siccome questa forza è distinta dalle cose stesse, noi diciamo a rigore che le cose stesse hanno la vita, ma la forza per cui dio persevera nel suo essere non è altro che la sua essenza; parlano quindi correttamente coloro che dicono che dio è la vita¹¹.

⁸ «Quare nulla res creata propria vi aliquid facit, eodem modo ac nulla res creata sua propria vi inceptit existere. Ex eo sequitur, nihil fieri, nisi vi causae omnia creantis; scilicet Dei, qui suo concursu singulis momentis omnia procreato Cum autem nihil fiat, nisi a sola divina potentia, facile est videre, ea, quae fiunt, vi decreti Dei, ejusque voluntatis fieri» (*Cogitata metaphysica*, 1, 3, Gebhardt I, pp. 242-243).

⁹ «Quod idem etiam alii magis aperte dixerunt, ubi nempe ajunt, Deum esse ubique per potentiam; non autem per essentiam: quasi vero Dei potenti a distinguatur ab omnibus ejus attributis, seu infinita essentia» (*Cogitata metaphysica*, 2, 4, Gebhardt I, p. 255).

¹⁰ «Quare nos per vitam intelligimus vim, per quam res in suo esse perseverant» (*Cogitata metaphysica*, 2, 6, Gebhardt I, p. 260).

¹¹ «Et quia illa vis a rebus ipsis est diversa, res ipsas habere vitam proprie dicimus. Vis autem, qua Deus in suo esse perseverat, nihil est praeter ejus essentiam, unde optime loquuntur, qui Deum vitam vocant», *ibidem*, rei naturae competit, eo plus virium a se habere, ut existat» E I, P 11 SC. «Dei potentia est ipsa ipsius essentia» (E I, P 34). Una tesi di *Etica I* che è il caso di ricordare è l'affermazione della non divisibilità della sostanza. «Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur, substantiam posse dividi. *Demonstratio*, Partes enim, in quas substantia, sic concepta, divideretur, vel naturam substantiae retinebunt, vel non. Si primum, tum unaquaeque pars debet esse infinita, & causa sui, & constare debet ex diverso attributo, adeoque ex una substantia plures constitui poterunt, quod est absurdum. Adde, quod partes nihil commune cum suo toto haberent, & totum absque suis partibus, & esse, & concipi posset quod absurdum esse, nemo dubitare poterit. Si autem secundum ponatur, quod scilicet partes naturam substantiae non retinebunt; ergo, cum tota substantia in aequales partes esset divisa, naturam substantiae amitteret, & esse desineret, quod est absurdum» (E I, P 12 e DEM). Gli enti singoli esistono solo in quanto astratti, in modo in certo senso precario e improprio, dal tutto. La 'vis' o la tendenza, il 'conatus' a esistere, che mantiene queste cose nell'essere è da un lato ciò che le mantiene esistenti come tali in quanto le cose tendono a dissolversi negli elementi semplici che le compongono, e

La realtà, in conclusione, è un unico organismo vivente, o un sistema dotato di energia; in questa vita o energia sta l'essenza e la natura di questo organismo, ed è questa che spiega il rapporto tra le cose che fanno parte dell'organismo e il loro divenire. Le cose che rientrano nell'organismo hanno una certa vita o forza, che è qualcosa di non totalmente in atto, in quanto è ciò che spiega il permanere delle cose nell'esistenza o il loro giungere a un grado maggiore di esistenza e quindi di vita e di forza.

Nel primo libro *dell'Etica* troviamo confermato quanto abbiamo letto nei *Cogitata metaphysica*. A completare la definizione di 'potentia' che abbiamo acquisito può essere aggiunto un 'per se notum' introdotto nella dimostrazione della P 2: «poter non esistere è impotenza, e invece poter esistere è potenza»¹². In *Etica I* viene data una nuova esposizione della prova ontologica legata alla 'potentia'¹³. Ci viene confermato il rapporto, oscillante tra identificazione e distinzione, fra i concetti di 'potentia' e di 'vis': può sembrare che la 'potentia' sia qualcosa da cui discende la 'vis' come potenza che si esplica in una azione: «infatti essendo il poter esistere potenza, segue che quanta più realtà compete alla natura di una cosa, tanto più riceve da se stessa forza per esistere»¹⁴. Viene ripetuto che in dio potenza ed essenza si identificano¹⁵.

2. I concetti di forza nella fisica spinoziana

d'altro lato è qualcosa che le connette all'intero, in quanto la forza della cosa singola è espressione della potenza infinita di dio.

¹² «Posse non existere impotentia est, et con tra posse existere potentia est (ut per se notum)» (E III, P 11 DEM).

¹³ E I, P 11 DEM.

¹⁴ «Nam cum posse existere potentia sit, sequitur, quo plus realitatis alicujus rei naturae competit, eo plus virium a se habere, ut existat» (E I, P 11 SC).

¹⁵ «Dei potentia est ipsa ipsius essentia» (E I, P 34). Una tesi di *Etica I* che è il caso di ricordare è l'affermazione della non divisibilità della sostanza. « Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur, substantiam posse dividi. *Demonstratio*, Partes enim, in quas substantia, sic concepta, divideretur, vel naturam substantiae retinebunt, vel non. Si primum, tum unaquaeque pars debet esse infinita, & causa sui, & constare debet ex diverso attributo, adeoque ex una substantia plures constitui poterunt, quod est absurdum. Adde, quod partes nihil commune cum suo toto haberent, & totum absque suis partibus, & esse, & concipi posset quod absurdum esse, nemo dubitare poterit. Si autem secundum ponatur, quod scilicet partes naturam substantiae non retinebunt; ergo, cum tota substantia in aequales partes esset divisa, naturam substantiae amitteret, & esse desineret, quod est absurdum» (E I, P 12 e DEM). Gli enti singoli esistono solo in quanto astratti, in modo in certo senso precario e improprio, dal tutto. La 'vis' o la tendenza, il 'conatus' a esistere, che mantiene queste cose nell'essere è, da un lato, ciò che le mantiene esistenti come tali in quanto le cose tendono a dissolversi negli elementi semplici che le compongono, e d'altro lato è qualcosa che le connette all'intero, in quanto la forza della cosa singola è espressione della potenza infinita di dio.

La fisica spinoziana non costituisce l'interesse centrale del nostro studio. Tuttavia, l'uso dei concetti di forza che vi viene fatto presenta un certo interesse per i nostri fini: può essere importante mostrare come la fisica spinoziana non derivi dalla metafisica vitalistica ed energetistica che l'autore professa, come anzi si ispiri al meccanicismo della fisica cartesiana; e come i concetti di forza vi rientrino non provenendo dalla metafisica ma dal dibattito contemporaneo che verteva sull'impossibilità di eliminare – contro tutti i tentativi cartesiani – i concetti di forza dalla fisica.

La filosofia naturale è il campo in cui Cartesio ha impiegato nel modo più estremistico il criterio del chiaro e distinto: il tentativo da lui attuato è quello di dare una rappresentazione del cosmo che lo riduca a estensione, tempo e moto locale¹⁶. In quest'ottica Cartesio tende ad escludere ogni sorta di 'vis' insita nelle cose per spiegare gli eventi del mondo materiale. È noto il tentativo di spiegare l'azione a distanza (gli influssi tra corpi celesti) in termini di materia estesa e moto attuale mediante la teoria dei vortici: nel cosmo si avrebbero vortici di particelle di materia che si trasmetterebbero reciprocamente il moto per contatto diretto, in modo da trasmettere questo moto da un corpo all'altro. Questo tentativo cadrà sotto il peso di insostenibili contraddizioni logiche e Newton reintrodurrà la 'vis' come causa dell'azione a distanza. Almeno in un punto, però, neppure Cartesio può eliminare ogni residuo di quelle 'qualità occulte' che i concetti di forza degli aristotelici sarebbero stati: si tratta della trasmissione del moto per contatto diretto. In questa trasmissione si ha un qualcosa che viene chiamato 'impetus' o impulso e che è poi quello che spiega il moto successivo del secondo corpo. Questo qualcosa è una grandezza misurabile che può rientrare nei calcoli, ma la cui natura non è possibile rappresentarsi in un cosmo costituito di estensione e moto¹⁷. In Huygens, come pure in Hobbes, abbiamo un tentativo di riportare anche la definizione di questi concetti a un calcolo: questa linea di tendenza tende a definire la forza come il prodotto di una accelerazione (grandezza puramente cinematica e non dinamica) e di una massa. In questa direzione si collocano il 'conatus' di Huygens, che è una delle grandezze che caratterizzano un moto circolare, o il 'conato', l' 'impeto', la 'forza' di Hobbes che sono definiti non in termini ontologici ma come grandezze che rientrano in un calcolo; la forza è un impeto moltiplicato per se stesso o per la grandezza del movente; l'impeto è la velocità

¹⁶ v. questo volume cap. I, § 1.

¹⁷ Come nota M. Jammer in *Concepts of Force. A Study in the Foundations of Dynamics*, Cambridge (Mass.) 1957; trad. it. *Storia del concetto di forza*, Milano 1965, pp. 118 ss., l'eliminazione dei concetti di forza dalla fisica cartesiana rimane allo stato di tentativo: «La teoria dei vortici, che per Descartes era un sistema di proposizioni essenzialmente cinematiche, implicava concetti quali quello di pressione e altre nozioni simili che erano concetti dinamici camuffati», ciò che viene visto anche dai critici contemporanei a Descartes.

considerata in qualunque punto del tempo in cui un corpo si muove¹⁸. In questo modo, conato, impeto, forza, divengono 'nomi propri' di grandezze che rientrano nel calcolo, nomi che potrebbero essere anche scambiati senza creare danno e che sono solamente analoghi quanto all'origine, ma non necessariamente per quanto riguarda la funzione logica, ai loro omonimi nell'universo aristotelico. Questi concetti di forza stanno a indicare – con distinzioni variabili e non sempre chiare – la causa della variazione di un moto uniforme, la quantità di moto, il principio d'inerzia che spiega la permanenza in un moto uniforme.

Spinoza, che conosce Huygens e Cartesio, non ignora questi problemi: la sua esposizione della fisica – di quella cartesiana nei *Principia Philosophiae* e della sua nel secondo libro dell'*Etica* – sono esempi tipici di quella che è la nuova fisica di scuola cartesiana.

In *Principia Philosophiae Cartesianae* nella parte seconda, la 'vis' è introdotta come causa del moto, come l'« azione o la forza che trasporta »¹⁹. È chiamata 'vis' anche la 'quantità di moto': «se un corpo A è due volte più grande di un corpo B, e si muove con una velocità uguale, A avrà un moto doppio di B, cioè la forza di conservare la stessa velocità di B»²⁰. Anche se considerate ambedue forze, la quantità di moto e la causa della variazione del moto sono distinte, venendo chiamate rispettivamente 'forza di movimento' e 'forza di determinazione'²¹. Meno chiara è la distinzione tra quantità di moto e inerzia: la 'forza' per cui un corpo tende a restare nello stesso luogo sembra non diversa dalla quantità di moto, posto che è riconosciuta necessaria una 'forza' come spiegazione sia del moto che della quiete²². Viene introdotto, accanto al termine 'vis', anche il termine 'conatus', sebbene con un significato molto più povero di quello che il termine avrà nell'*Etica*: «per 'conatus movendi'

¹⁸ In Huygens e in Hobbes assistiamo alla rigorizzazione di concetti dinamici: concetti 'intuitivi' come quelli di conato e forza sono identificati con grandezze che rientrano nel calcolo. In Hobbes abbiamo una derivazione di questi concetti legata al calcolo: «definiemus Conatum esse Motum per Spatium et Tempus minus quam datur, id est determinatur, sive expositone vel numero assignatur, id est, per punctum (...) Secundo, definiemus: impetum esse ipsam velocitatem, sed consideratam in puncto quolibet temporis in qua fit transitus. Adeo ut impetus nihil aliud sit quam quantitas sive velocitas ipsius Conatus. Tertio, definiemus Resistentiam esse, in contactu duorum Mobilium Conatum conatui, vel omnino, vel ex aliqua parte contrario (...) Sexto, Vim definiemus esse impetum multiplicatum sive in se, sive in magnitudinem Moventis, qua Movens plus vel minus agit in corpus quod resistit» (*De Corpore*, 3, 15, in T. Hobbes, *Opera Philosophica*, Amsterdam 1668, pp. 1106-1107).

¹⁹ *Principia Philosophiae*, 2: «Definitio 7», Gebhardt I, p. 182: «In hac definitione loquitur tantum de eo, quod perpetuo est in re mobili, scilicet translatione, ne confundatur, ut passim ab aliis factum est, cum vi vel actione, quae transfert.

²⁰ «Si corpus A duplo majus sit, quam B, & atque celeriter moveatur, habebit etiam A duplo majorem motum, quam B, sive vim ad aequalem celeritatem cum B retinendum» (*Principia Philosophiae*, 2, P 21, Gebhardt I, p. 208).

²¹ *Principia Philosophiae*, 2, P 27 se, Gebhardt I, p. 214.

²² *Principia Philosophiae*, 2, P 33 DEM, Gebhardt I, p. 220; 2: «Definitio 8», Gebhardt I, pp. 181-182.

intendiamo (...) che una parte della materia è situata e spinta a muoversi in modo tale che dovrebbe realmente andare in qualche direzione se non ne fosse impedita da qualche causa»²³. L'uso del termine 'conatus' è qui, come in Huygens e Hobbes, abbastanza generico e lontano dal suo significato nella metafisica: anche la tendenza al movimento avrebbe potuto essere chiamata una 'vis', diversa dalla 'vis' di determinazione e dalla 'vis' del movimento.

Nelle proposizioni di *Etica II* riguardanti la fisica si parla sempre di moto attuale e non si ricorre alle nozioni di 'vis' e di 'conatus'. Va notato che, nel tentativo di ricostruire il mondo fisico come combinazione di parti semplici di estensione, si definisce l'essenza del singolo corpo come una certa proporzione di moto e di quiete dei corpi semplici che lo compongono²⁴. Se l'esposizione di *Etica II* vuole presentarsi in termini completamente meccanicistici, evitando il ricorso ai concetti di forza, va notato che l' 'impulso' che trasmette il moto per contatto è un tema che viene ignorato. Alcune affermazioni di *Etica III* riguardanti i corpi contrastano con quanto si potrebbe arguire da *Etica II*. Nella Proposizione 7 di *Etica III* l'essenza della cosa non è più una certa proporzione di moto e quiete tra le parti, ma il 'conato' o la 'potenza' con cui questa si sforza di perseverare nel suo essere: questa 'qualità' della cosa non è solo la forza per cui tende a perseverare nella quiete o nel moto uniforme, ma anche qualcosa in virtù della quale tende ad agire.

La potenza o il 'conatus' di qualsiasi cosa, con cui essa, da sola o con altre, fa a si sforza di fare qualcosa, ossia la potenza o il 'conatus' con cui tende a perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza data, cioè attuale, della cosa stessa²⁵.

Posto che un corpo composto consista in un certo rapporto di quiete e moto tra le parti che lo compongono, si deve pensare che la potenza o 'conatus' del corpo sia anche capacità di mantenere questo rapporto e con ciò di mantenere la propria esistenza come corpo composto.

²³ «Per *Conatum ad motum* non intelligimus aliquam cogitationem, sed tantum, quod pars materiae ita est sita, & ad motum incitata, ut revera esset aliquo itura, si a nulla causa impediretur» (*Principia Philosophiae*, 3: «Definitio 3»; Gebhardt I, p. 229).

²⁴ «Retinet praeterea Individuum, sic compositum, suam naturam; sive id secundum totum moveatur, sive quiescat, sive versus hanc, sive versus illam partem moveatur: dummodo unaquaeque pars motum suum retinet, cumque, uti antea, reliquis communicet» (E II, «Lemma 7»).

²⁵ «Cujuscunque rei potentia, sive conatus, quo ipsa vel sola, vel cum aliis quidquam agit, vel agere conatur, hoc est potentia, sive conatus, quo in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei datam, sive actualem essentiam» (E III, P 7 DEM).

3. I concetti di forza nel terzo libro dell'Etica

A una prima ricognizione, il terzo libro dell'Etica presenta un uso particolarmente frequente dei termini relativi ai concetti di forza. Dal punto di vista lessicale, il termine 'vis' – il termine maggiormente usato nella fisica dei *Principia Philosophiae* – e ampiamente usato nei primi due libri dell'Etica, soprattutto con riferimento a dio – viene sostituito quasi completamente dai termini 'conatus' e 'potentia'. Il termine ricorre una sola volta nella prefazione e in una posizione un po' particolare. Ci si propone di studiare degli affetti «la natura e le forze»: un uso, tutto sommato, abbastanza generico, al quale è possibile non attribuire una particolare funzione teorica.

Come è calibrato il significato di questi due termini in *Etica III*? In seguito, nella « Prefazione» di *Etica v* troveremo un'identificazione di 'potentia' e 'vires': «mentis et corporis potentia seu vires»; ma d'altra parte nello stesso terzo libro, troviamo un'identificazione di 'conatus' e 'potentia'²⁶. Non si ha quindi un uso tecnicamente rigoroso dei due termini, che restano in una certa misura intercambiabili. Sembra però di poter cogliere una differenza di accento: il termine 'conatus' è impiegato, oltre che in luoghi in cui si potrebbe impiegare indifferentemente anche il concetto di 'potentia', nei luoghi in cui si indica nella 'forza' di cui la cosa è dotata, non solo una capacità di agire, ma una capacità di agire che porta anche all'accrescimento della 'perfezione' o della 'potentia' della cosa stessa. Va notato che il termine 'conatus' e il verbo corrispondente – frequentissimamente usati a proposito della mente umana – non sono mai usati per parlare di Dio né in *Etica III* né negli altri libri: Dio ha solo 'potentia' o 'vires', cioè capacità di agire, ma non capacità di passare a un grado di perfezione maggiore.

Ricordiamo le affermazioni principali ricorrenti in *Etica III* a proposito del 'conatus' e della 'potentia'. Il conato viene introdotto come principio di inerzia (permanenza in uno stato) ma anche come una sorta di principio di conservazione di cui le cose sono dotate (tendenza a perseverare nel proprio essere), e questo principio è indicato come la stessa essenza della cosa²⁷. Queste affermazioni riguardano anche le cose materiali e, come avevamo ricordato, modificano il quadro dato in *Etica III*. Il conato dell'uomo – corpo e mente – in quanto è consapevole – si manifesta come 'voluntas', 'appetitus' e 'cupiditas': questi eventi psichici sono cioè corrispondenti a un evento fisico, e sono però una manifestazione impoverita di un evento che coinvolge l'uomo nel suo complesso né fisico né

²⁶ E III, p. 54 DEM; E III, P 7 DEM. La distinzione fra energia e forza viva – poi affermata in fisica è qualcosa di estremamente labile in Spinoza: per ritrovare questa distinzione dobbiamo fare una certa forzatura, identificando *potentia* e *perfectio* (e *vis*) e considerando irrilevante l'identificazione dichiarata di *potentia* e *conatus*. Perché Spinoza non possiede la distinzione fra forza viva ed energia? Il motivo sta probabilmente nel rifiuto dell'idea aristotelica della distinzione fra potenza e atto. Il filosofo più tradizionale Leibniz sarà invece in grado di cogliere questa distinzione.

²⁷«Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur» (E III; P 6). «Conatus (...) nihil est praeter ipsius rei actuaalem essentiam» (E III, P 7).

psichico (nell'estensione, nel pensiero e negli attributi inconoscibili)²⁸. Ci viene detto che la mente ha il 'conatus' di affermare l'esistenza del corpo²⁹, con ciò affermando – come nota il Bidney³⁰ – una sorta di primato del corporeo, contrapposto al primato dello spirituale. Dopo questa positiva valutazione della corporeità, viene introdotta una valutazione positiva del desiderio che è manifestazione del 'conatus': viene affermato che la letizia consiste nell'accrescimento del 'conatus' della mente: «Le immagini delle cose, che pongono l'esistenza della cosa amata, favoriscono il 'conatus' della mente, con cui questa si sforza di immaginare la cosa amata, cioè recano letizia alla mente»³¹. Nella «Definizione degli affetti», Spinoza riconosce di avere unificato in un'unica teoria il concetto di conatus e una serie di fenomeni diversi che si danno nell'esperienza: «appetitus, voluntas, cupiditas, impetus»³².

Spinoza ha fatto anche di più quando nel passo ricordato ha connesso non solo diversi fattori psichici tra loro, ma ha tentato anche di farne espressione di un fattore più complesso che tocca l'uomo come unità psicofisica: tale è l'idea della 'voluntas' e della 'cupiditas' come manifestazioni mentali o corporee di un 'conatus' che non è né mentale né corporeo³³.

La nozione di 'potentia' è introdotta per uno dei due modi di definire gli affetti: quello che li vede come 'transitio' a un grado maggiore o minore di potenza o di perfezione. Potenza e perfezione sembrano identificarsi, essendo l'una e l'altra capacità di essere causa adeguata di eventi che si svolgono in noi o nella natura³⁴. Potenza di agire del corpo e potenza di pensare della mente vanno di pari passo³⁵. Potenza e letizia sono strettamente connesse: la immaginazione della potenza della mente provoca letizia, cioè 'transitio' a un grado di potenza maggiore³⁶. Questi concetti di 'conatus' e 'potentia' rientrano così nella dottrina delle passioni presentando analogie, da un lato con la metafisica spinoziana, dall'altro con gli analoghi concetti impiegati nella fisica dell'epoca. Posizione ambigua,

²⁸ E III, P 7.

²⁹ E III, P 10 DEM.

³⁰ v. Bidney, *The Psychology ...*, pp. 383 ss.

³¹ «Rerum imagines, quae rei amatae existentiam ponunt, mentis conatum, quo rem amatam imaginari conatur, juvant, hoc est laetitia mentem afficiunt» (E III, P 19).

³² E III: «Affectuum definitio».

³³ v. Hesse, *Forze e campi*, cap. 2.

³⁴ E III: «Definitiones 2, 3»: E III: «Affectuum definitio»: E III P 11 SC.

³⁵ E III P 11. Questi fenomeni del vissuto psichico si prestano a un raggruppamento in quanto possono presentarsi come un 'analogon' del vissuto dello sforzo muscolare. Lo sforzo muscolare va ricordato è ciò che a sua volta ha costituito lo 'analogon' che ha permesso una prima rappresentazione dei fenomeni poi raggruppati sotto i concetti di forza nel mondo fisico. v. Hesse, *Forze e campi*, cap. 2.

³⁶ E III, P 53, P 54, P 55.

tanto più in quanto l'uso di questi termini e dei concetti designati non è stabilito in base a regole formulate esplicitamente. Qualcosa è possibile stabilire in modo meno equivoco però, per quanto riguarda la funzione logica che ricoprono nell'ambito della teoria. Questa funzione è doppia: da un lato – si è visto nel capitolo precedente – entrano nella definizione delle passioni che sono l'oggetto di cui la teoria parla, dall'altro svolgono una funzione esplicativa permettendo di stabilire i passaggi fra i diversi affetti, che il semplice principio di associazione per contiguità lascerebbe inspiegati.

4. *La spiegazione mediante concetti di forza in Etica III*

In sede di storia delle idee, è possibile stabilire la discendenza dei concetti di forza da rappresentazioni animistiche del cosmo, tramandate attraverso le tradizioni religiose e magiche, e in parte attraverso la tradizione aristotelico-platonica. Ma anche dopo una esauriente ricostruzione filologica dei significati sedimentati attorno a questi termini, dovremo porci pur sempre una domanda decisiva: la presenza di questi termini nella dottrina delle passioni rappresenta solo una residua imprecisione di linguaggio all'interno di un tentativo di teoria scientifica ispirata a un ideale meccanicistico, rappresenta un residuo di idee metafisiche da cui la 'scienza' non si è ancora liberata. o svolge una funzione necessaria all'interno della teoria?

Le idee di 'potentia', 'vis', 'conatus', indicano una capacità di essere causa adeguata e una capacità di crescere nella perfezione (cioè, di nuovo, nella capacità di essere causa adeguata). Sono idee che apparirebbero ancora all'universo aristotelico se non fosse per l'esclusione della finalità, che, a loro proposito, è esplicitamente dichiarata. Come possono queste idee essere dichiarate legittime sulla base del metodo spinoziano? Una delle dichiarazioni più polemiche del 'discorso sul metodo' spinoziano, è l'esclusione delle qualità e nozioni occulte. Spinoza assimila alle qualità occulte – le forze di natura inspiegata di cui la tradizione animistica e vitalistica dotava le cose della natura – ogni sorta di finalismo e di antropomorfismo, e la stessa interazione fra anima e corpo di Cartesio³⁷. L'accettazione piena del criterio cartesiano della chiarezza e distinzione porta con sé la condanna dell'immaginazione e della percezione vaga come un momento del tutto inadeguato del conoscere. In più luoghi Spinoza indica nella matematica il modello delle altre scienze, e indica in Cartesio l'autore

³⁷ Spinoza si scaglia contro le qualità occulte in particolare nell'«Appendice» di *Etica* I. Un atteggiamento che viene assimilato al precedente è l'antropomorfismo che, anche senza prestare alla natura affetti simili a quelli dell'uomo, la vede tuttavia come un edificio creato da qualcuno per un fine, e si ritiene appagato quando riesce a connettere la cosa da spiegare a un utile che qualcuno potrebbe proporsi. Questa pseudospiegazione è tale da soddisfare l'immaginazione ma non la ragione.

di una svolta del pensiero legata all'assunzione della matematica come modello del sapere³⁸. Tuttavia, il richiamo alla matematica in Spinoza non è univoco: abbiamo visto come siano diverse le applicazioni che se ne traggono in sede di discorso sul metodo, facendo ne discendere un programma di lotta alle nozioni occulte, da quelle che se ne traggono in sede di 'cosmologia' facendone una definizione del reale (una definizione valida ovviamente 'all'interno' dei singoli attributi).

Questo rinvio alla matematica come modello assume un significato decisamente nuovo rispetto a tutti i precedenti in quanto si colloca nel contesto della dottrina dei generi di conoscenza: nei due generi di conoscenza più elevati possiamo riconoscere due diversi modi di rimandare alla matematica come modello. Nel genere più elevato l'anima deve cogliere l'oggetto senza necessità di passaggi logici, ma in un atto unico, attraverso l' 'intuitus'³⁹. Nel penultimo genere di conoscenza l'anima coglie l'oggetto attraverso una serie di passaggi deduttivi che corrispondono 'in re' ai passaggi causali: il modello di sapere qui adottato è quello proprio alle dimostrazioni geometriche. È d'altra parte l'ideale della fisica cartesiana che era programmaticamente ridotta a una geometria dello spazio che comprendesse il movimento.

In che modo la metafisica, la fisica, e la teoria delle passioni, quali sono espone *nell'Etica*, si uniformano a questo modello? Va ricordato che anche se Spinoza non lo dichiara mai esplicitamente, nei cinque libri dell'*Etica* si susseguono discorsi appartenenti a generi di conoscenza diversi. La fisica e la teoria delle passioni parlano di oggetti che, considerati 'in dio', sono inesistenti: l'anima individuale non è che l'idea del corpo, idea divisibile nelle idee delle parti del corpo, ognuna delle quali è connessa con pari diritto alle infinite idee delle infinite parti estese⁴⁰. L'anima individuale esiste per noi finché, arbitrariamente, contempliamo la serie infinita dei modi del pensiero attraverso il mirino dell'idea del corpo, si dissolve invece quando contempliamo la serie infinita attraverso l'idea di dio, che è quella che ci permette la 'prospettiva' migliore.

Dovremo pensare quindi che la metafisica debba corrispondere al genere più elevato di conoscenza,

³⁸ Secondo l'«Appendice» di *Etica* I, la matematica è stata uno dei fattori anche se non l'unico che hanno permesso all'umanità di avvicinarsi alla verità, in quanto ha mostrato agli uomini «*aliam veritatis normam*».

³⁹ v. *de Intellectus Emendatione*, Gebhardt I, p. 13. Per il ruolo dello 'intuitus' in Descartes, v. Beck, *A Study of the Regulae ...* In Descartes il ruolo dello 'intuitus' è limitato a fare cogliere la validità dei singoli passaggi della catena deduttiva e dei principi primi.

⁴⁰ Come si è mostrato nella nota 54 del cap. 1, la mente è da un lato l'idea del corpo, dall'altro è un'idea che sembra esigere uno statuto particolarissimo. Così in *Etica* v si insiste sull'idea di un'immortalità dell'anima (o meglio, di una parte, maggiore o minore, dell'anima) in concomitanza con l'idea di una fusione dell'anima con dio attraverso il perseguimento del terzo genere di conoscenza o dello 'amor Dei intellectualis', che poi si identifica con l'immortalità. v. E V, P 36 SC: «*Deus, quatenus se ipsum amat, homines amat, et consequenter, quod amor Dei erga homines, et mentis erga Deum amor intellectualis, unum et idem sint*».

mentre la fisica e la psicologia corrisponderebbero a un genere di conoscenza inferiore. Ora, in che modo si dà per la metafisica questa conformità di metodo alla matematica? Si può pensare che questa conformità sia del tutto estrinseca, che si risolva nella pretesa della metafisica spinoziana di presentarsi come una visione del reale che si rivela vera per intuizione immediata, come dovrebbero cogliersi per intuizione le verità matematiche.

Il discorso si presenta più complesso per la fisica e la dottrina delle passioni. Queste dovrebbero ispirarsi alla matematica nel senso che dovrebbero avvicinarsi – se non, come per Cartesio, identificarsi – a una geometria che contempra il movimento. In che misura questo si realizza? La fisica – quella esposta nei *Principia* e quella esposta in *Etica II* – tenta di presentarsi come un sistema deduttivo, che parte da una serie di definizioni riguardanti l'esteso, la sostanza, l'eterno, l'infinito, il vuoto, la divisibilità, il movimento, e da diversi assiomi, presentati per lo più come 'per se nota'. La potenza esplicativa e il rigore della fisica spinoziana sono, come quelli della fisica di Cartesio, assai scarsi⁴¹.

Cartesio e lo Spinoza fisico fanno dell'ispirazione matematica qualcosa da cui dedurre una rappresentazione del reale più che come avviene in Galileo – un principio euristico. Quanto ai concetti di forza, si evita di nominarli nell'esposizione di *Etica II*: li si menziona nei *Principia* se vogliamo considerare tale l' 'impetus', cioè la trasmissione diretta del moto da un corpo all'altro. E si evita il problema dell'azione a distanza, che avrebbe posto in risalto l'irriducibilità di questi concetti a una teoria solo cinematica e non dinamica – una teoria cioè che accettasse come concetti ultimi solo spazio, tempo e moto in atto.

Il ruolo svolto dai concetti di forza nella teoria delle passioni è duplice: in primo luogo sono necessari per definire l'oggetto di cui si parla. Per richiamare l'analisi svolta nel capitolo precedente: i concetti di 'conatus' e 'potentia', mantenuti come concetti ultimi e inanalizzabili, sono necessari per salvare la consistenza dell'oggetto di cui la teoria parla. Un affetto è un'idea più il 'conatus', oppure un'idea più la 'transitio' a un grado maggiore o minore di perfezione (cioè di potenza di agire). Se togliessimo questi concetti non avremmo più affetti ma solo il flusso delle idee vere, cioè dio come pensiero.

La seconda funzione da attribuire a questi concetti nella dottrina delle passioni riguarda la formulazione di leggi e spiegazioni. Le proposizioni del terzo libro *dell'Etica* contengono numerose leggi che connettono fra loro gli elementi dell'oggetto considerato. Tali leggi, come ci sono presentate, non formano un corpo organico dotato di una certa coerenza logica, come si richiede a quelle che oggi sono comunemente accettate come teorie scientifiche. Tuttavia, si trovano diverse di queste leggi

⁴¹ v. Paolo Rossi, *La fisica Spinoziana*, in *Spinoza nel terzo centenario della nascita*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica, Milano 1934.

sia pure presentate talvolta come 'definizioni' – che contribuiranno a costituire i materiali teorici che le psicologie scientifiche utilizzeranno per costruire i loro sistemi. Nello stesso Newton – va ricordato – la situazione non è radicalmente diversa: le leggi del moto sono presentate non come leggi ma come definizioni, e la teoria, nella formulazione dei *Principia* newtoniani, è stata in seguito considerata come un edificio logicamente incoerente anche se contenente i materiali necessari a formulare la teoria della fisica classica⁴².

5. Un possibile uso 'newtoniano' delle dottrine psicologiche di Spinoza

Diciamo, prima di iniziare questo tentativo di forzare il testo spinoziano per farne emergere una cinematica o una dinamica della mente, che in Spinoza non troviamo uno schema esplicativo logicamente completo e coerente, e quindi la costruzione di questo schema (o di più di uno schema possibile) è una sistemazione di cui nulla garantisce la legittimità storica. Se vogliamo fermarci a una ricostruzione del pensiero spinoziano dobbiamo fermarci a constatare questa situazione aporetica: la psicologia spinoziana è un insieme di leggi e proposizioni che vengono fatte discendere da definizioni, postulati di varia natura, fra cui un gran numero di proposizioni derivate da dottrine filosofiche (dalla metafisica cartesiana in particolare, in genere non dalla metafisica spinoziana), nulla di scandaloso in tutto ciò, se la teoria costruita con materiali di diversa provenienza fosse calibrata in modo tale da ottenere un risultato controllabile (come può essere il calcolo delle orbite dei pianeti per Newton). Ciò che invece sembra essere al centro dell'interesse consapevole dell'autore è la possibilità di una definizione degli affetti, scopo molto più in linea con gli obiettivi delle antropologie filosofiche tradizionali che con quelle che saranno le psicologie scientifiche.

Vi sono però in *Etica III*, al di là della consapevolezza dell'autore, materiali per costruire un insieme di leggi che possano rappresentare un modello accettabile del flusso di fenomeni 'osservati' nella regione 'affetti e modo di vivere degli uomini'. Facciamo in primo luogo il tentativo di leggere nel testo un ipotetico schema esplicativo cinematico che ammetta cioè solo il genere di spiegazioni che hanno diritto di cittadinanza nella fisica cartesiana, e poi uno schema esplicativo dinamico, che ammetta spiegazioni dello stesso tipo di quelle accettate da Newton.

L'ipotetico modello esplicativo cinematico connetterebbe le passioni e le idee solo tramite la causalità (e. in posizione più debole, l'associazione). La mente sarebbe considerata un universo di parti 'distinte' dotate di una quasi-estensione (in quanto si delimitano reciprocamente) che si trasmettono per

⁴² v. a questo proposito T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1962; trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1969.

contiguità un quasi-moto (vengono a modificarsi le situazioni di contiguità fra i diversi elementi semplici). Corrisponde in pieno a tale ideale – si diceva nel capitolo precedente – l'idea di 'automa spirituale'. Ma nel *de Intellectus Emendatione* non viene poi fatta una teoria della psiche rispondente a questo modello: l'automa spirituale è la serie delle idee vere, e quindi non è l'anima individuale. Nella dottrina delle passioni potremmo invece trovare leggi che stabiliscono nessi rispondenti a questi criteri. Gli elementi del pensiero – idee, immagini, passioni – sono concatenati fra loro. Si danno delle leggi che regolano queste concatenazioni: un'idea vera segue da un'altra idea vera da cui la seconda è deducibile, una passione segue da un'immaginazione⁴³. Le leggi che è possibile considerare ben formulate sulla base di questi criteri sono estremamente poco potenti: connettono solamente idee vere e immaginazioni da un lato, e azioni e passioni dall'altro.

Queste sarebbero le leggi e le spiegazioni scientifiche 'non spurie' che potremmo riconoscere nella teoria delle passioni se la esaminassimo con i criteri in base ai quali i cartesiani hanno esaminato la fisica newtoniana. Se accettassimo questi criteri dovremmo considerare una spiegazione autentica solo quella che connettesse in modo chiaro e distinto entità che fossero – anche per quanto riguarda la loro natura – interamente definibili in base al criterio della chiarezza e distinzione. È noto il diverso criterio proposto dai newtoniani: se dobbiamo in qualche modo costruire spiegazioni e, in una parola, fare scienza, dobbiamo chiedere molto meno alle proposizioni che aspirano al titolo di leggi scientifiche: è condizione sufficiente che sia chiaro e distinto il modo della connessione logica, anche se non è necessario che la loro natura sia esaustivamente definibile in modo chiaro e distinto.

Lo schema esplicativo si presenta dunque come assai più comprensivo se si ammette uno schema di tipo dinamico e non solo cinematico, e quindi si considera legittimo l'uso di nozioni di forza come elementi rientranti in una catena di derivazione causale. Semplificando ciò che può essere fatto emergere dal testo spinoziano, potremmo vedere nel seguito delle proposizioni di *Etica III* una serie di leggi che potrebbero configurare un abbozzo di schema esplicativo.

Cerchiamo di riassumere quale potrebbe essere questo schema esplicativo. a) Abbiamo una serie di stati in cui la mente si trova. Questi stati sono gli 'explananda'. b) È possibile stabilire una connessione causale tra ognuno di questi stati e un'immagine corrispondente. c) In base a questo rapporto causale

⁴³ Potrebbero essere leggi che rientrano in una spiegazione che prescinda da concetti problematici come i concetti di forza, proposizioni come la P 14: «Si mens, duobus affectibus simul affecta semel fuit, ubi postea eorum alterutro afficietur etiam altero». La spiegazione qui ricorre solo all'associazione. Ma la maggior parte delle proposizioni richiedono, per essere comprensibili e giustificabili, l'uso dei concetti di 'potentia' e 'conatus': così l'affermazione che la mente si sforza di immaginare le cose che aumentano la forza di agire del corpo, così l'affermazione che l'odio viene sempre vinto dall'amore, ecc.

possiamo stabilire certe leggi, riguardanti l'associazione di certi tipi di affetti a certi tipi di immaginazioni, sufficienti a stabilire certe regolarità minime nel susseguirsi degli affetti. *d)* Una spiegazione che vada più a fondo la si può ottenere riconducendo tutti gli affetti a due affetti principali: la letizia e la tristezza. I diversi affetti consistono in uno di questi due affetti associato a certe immagini. *e)* La letizia viene definita come il passaggio a una maggiore perfezione oppure come un'idea più il 'conatus', e la tristezza come il passaggio a una perfezione minore. *f)* La perfezione, o virtù, o potenza, o grado di essere, è 'qualcosa' che aumenta la coesione degli individui che compongono l'ente che è dotato di potenza (e quindi la mente) esercitare un maggiore 'conatus' (confrontandoli con i concetti di forza della fisica, la perfezione potrebbe svolgere un ruolo corrispondente a quello dell'energia e il 'conatus' a quello della 'forza viva'). *g)* Il 'conatus' è 'qualcosa' per cui un ente, come la mente, tende a passare a uno stato di perfezione maggiore per quel tanto che una causa esterna non oppone una resistenza abbastanza forte. *h)* Un affetto di letizia è spiegato come causato dal conato. Un affetto di tristezza è spiegato come causato da un'immagine che si associ alla mente, abbastanza forte da opporre resistenza al conato.

Lo schema presenta, rispetto all'ipotetico schema puramente 'cinematico' basato sulla connessione causale e sull'associazione immagine-affetto, un carattere più completo. Cadono le aporie legate agli affetti che non sono passioni, come pure quella legata all'inspiegabilità del sorgere dell'amore e dell'odio, e si collegano gli affetti fra loro secondo rapporti di tipo causale, anche quando si ha una successione di due affetti diversi non giustificata da una causa esterna. Lo schema presenta un carattere quasi-meccanicistico: gli 'explananda' sono tutti collegati fra di loro e sono collegati in ultima istanza a qualcosa che dovrebbe fungere da elemento noto (l'essenza dell'uomo), secondo una catena di passaggi di tipo causale.

In questa catena di passaggi rientrano delle 'qualità occulte': la potenza e il 'conatus'. Il ruolo di queste qualità occulte è diverso da quello svolto nei sistemi precartesiani dalle stesse nozioni, perché qui i concetti di forza si inseriscono in modo chiaro e distinto in una catena causale: è chiaro e distinto cioè il modo in cui è loro concesso di agire, anche se può essere più o meno occulta la loro natura.

Resterebbe allora un problema di interpretazione della teoria: l'oscurità residua resterebbe limitata al significato da attribuire ad alcuni passaggi del sistema, non al 'modo di funzionare' della stessa teoria. Giungiamo così a una situazione parallela a quella presentatasi per le teorie newtoniane: bisognerà scegliere fra l'attribuire un valore strumentalistico e non conoscitivo alle teorie scientifiche e così rendere irrilevante il problema del significato dei termini ricorrenti nella teoria, oppure chiedere alle teorie scientifiche una verità dello stesso genere di quella richiesta alle dottrine filosofiche, rendendo con questo insanabile la contraddizione fra funzione logica dei concetti e loro fondazione.

6. *L'ineliminabilità delle 'qualità occulte'*

Facciamo un'altra volta il punto: abbiamo ricostruito la genesi del concetto di spirito che ci viene presentato da Spinoza sotto le spoglie dell'attributo pensiero. Abbiamo poi esaminato i tentativi di dare una fondazione alla mente come oggetto di una teoria specifica, e le aporie che nascono dalla connessione della mente con l'attributo pensiero. In particolare, abbiamo visto come dalla definizione della mente e degli affetti siano ineliminabili alcuni elementi che contravvengono ai canoni del metodo matematico: per gli affetti tale 'proprium' irriducibile a idee adeguate è riconoscibile in concetti che possiamo definire 'concetti di forza'. Ci siamo soffermati in particolare su questi concetti di forza vedendone una doppia funzione, in primo luogo nel definire gli oggetti e in secondo luogo nel formularne delle spiegazioni. Si è visto come questi termini presentino affinità lessicali e di uso con la tradizione aristotelica, la metafisica panteistica di diversi autori del rinascimento e dello stesso Spinoza, e la scienza della dinamica in autori come Cartesio, Huygens, Hobbes e Newton, e infine con la psicologia di ispirazione meccanicistica di Hobbes⁴⁴. Si è visto come sia diversa la funzione logica che i concetti di forza svolgono nella metafisica, nella fisica e nella psicologia. In particolare, per quanto riguarda la psicologia, si è concluso che queste nozioni sono, dal punto di vista del metodo matematico in senso forte,

⁴⁴ Il richiamo all'opera newtoniana finora fatto non serve a dimostrare impossibili influenze retroattive di Newton su Spinoza Newton influenzerà psicologi posteriori (v. R. Lowry, *Galilean and Newtonian Influences on Psychological Thought*, «American Journal of Psychology», 82, 1969, 391-400) ma a richiamare un procedimento di costruzione di teorie scientifiche a partire da concetti appartenenti a diverse tradizioni filosofiche e culturali, rendendoli astratti da riferimenti empirici fino al punto di renderne possibili diverse interpretazioni legate all'interpretazione dello schema esplicativo nel quale rientrano. Va ricordata la comparsa di questi concetti nella psicologia di Hobbes, contemporanea all'opera di Spinoza. Questi concetti in Hobbes non servono a costruire una teoria delle dimensioni della teoria newtoniana. Sono però di interesse notevole in quanto ci permettono di verificare una continuità, in psicologia come in fisica, fra l'uso 'prescientifico' e l'uso scientifico dei concetti di forza. Abbiamo ricordato il ricorrere del concetto di forza e di conato nella fisica di Hobbes. Questi concetti ritornano a proposito del corpo umano: «Voluptas autem & Molestia etsi sensationes non dicantur, differunt tamen in hoc tantum, quod Sensio sit Objecti, ut Externi, propter reactionem sive resistantiam quae fit ab Organo; & proinde consistit in conatu Organi extrorsum, Voluptas consistit in passione quae fit ab actione objecti, & est conatus introrsum» *De Homine*, 11 in Hobbes, *Opera* II, p. 95). Le passioni, gli appetiti, le avversioni si spiegano a partire dal conato, che diversamente che in Spinoza sta alla radice di tutti i moti, anche psichici, in quanto sono da ricondurre a una radice fisica. v. *Leviathan*, 1, 6. Nell'Ottocento i concetti di forza in psicologia acquistano piena cittadinanza. Lo schema teorico principale dal quale Freud parte è quello di una sorta di dinamica della psiche. La presenza di una dinamica della mente di questo stesso genere in Spinoza è già stata indicata da diversi autori che hanno confrontato Spinoza e Freud. Ricordiamo Bernhard Alexander, *Spinoza und die Psychoanalyse*, «Chronicon Spinozanum», 5 (1927), 96-103; W. Bernard, *Freud and Spinoza*, «Psychiatry», 9 (1946), 99-108.

inaccettabili, in quanto non riducibili a spazio, tempo e moto attuale. Si è constatata l'ineliminabilità di questi termini non solo dalla definizione delle passioni, ma anche dalle leggi che connettono le passioni fra loro e alle idee adeguate o inadeguate.

In analogia al dibattito di poco posteriore sulla fisica newtoniana, si è cercato di discutere la possibilità di formulare una teoria degli affetti che – salva restando l'accettazione di queste idee inadeguate come dati ultimi non analizzabili – rispondesse però per il resto ai canoni del metodo della nuova scienza. Anche se resta oscuro e infondato il significato di questi termini, non si può negare che essi possono entrare a far parte di una spiegazione causale che si avvicini all'ideale di teoria scientifica proprio della nuova scienza. Il problema che resta aperto, allora, non è un problema sintattico ma un problema semantico: posto che i nessi fra le proposizioni possono essere giustificati, che significato ha la teoria? È cioè compatibile una teoria che usa i concetti di 'conatus' e potenza con una definizione dell'oggetto come un composto atomistico di idee semplici, corrispondenti alle parti semplici dell'esteso? Giungiamo così a interrogativi simili a quelli che si porranno nel Settecento a proposito della fisica newtoniana. I migliori discepoli di Newton difenderanno l'uso di questi termini anche se palesemente simili alle nozioni occulte, contro le pretese di reinterpretarli in termini meccanicistici o in termini spiritualistici. I seguaci di Newton addurranno come motivo la fecondità e la potenza esplicativa della teoria nel suo complesso. Con questo si limiteranno però ad ammettere una situazione aporetica simile a quella in cui sbocca la teoria delle passioni spinoziana.

Ancora una volta dobbiamo rimandare ai due atteggiamenti di fronte al metodo matematico: quello newtoniano e quello cartesiano. L'atteggiamento newtoniano, che costruisce teorie chiare e distinte quanto al metodo della spiegazione, ma che ammette nozioni ultime sulla cui natura non avanza ipotesi, richiede come condizione di possibilità – al di là della consapevolezza dello stesso Newton – l'abbandono dell'uso cartesiano del criterio del chiaro e distinto, che da questo criterio fa derivare una rappresentazione del reale. Ma se anche riconosciamo la fecondità dell'atteggiamento newtoniano, resta aperto il problema di che significato e valore abbiano le singole teorie che sulla base di tale atteggiamento possono essere costruite. Infatti, ove si accettino molteplici teorie che assumano come punti di partenza elementi non definibili, oscilliamo fra le alternative di dichiarare nullo il valore conoscitivo delle teorie scientifiche riconoscendo loro solo un valore strumentale, oppure accettare come altrettanto vere descrizioni del reale contrastanti fra loro.

È questo un problema aperto nell'epistemologia del nostro secolo, ma che tuttavia ha radici lontane, derivando dalla concomitanza dell'eredità della nuova scienza con l'eredità della cosmologia cartesiana. Proprio Spinoza – in un altro filone del suo pensiero – aveva intravisto una soluzione che avrebbe potuto risolvere queste aporie e che è stata ripresa – consapevolmente

o meno – dalla riflessione epistemologica attuale. È una soluzione che Spinoza ha in mano ma che non si avvede di poter applicare alla sua dottrina delle passioni. Il capitolo seguente è perciò un tentativo di usare Spinoza contro Spinoza, mostrando nello Spinoza epistemologo un potenziale critico dello Spinoza psicologo⁴⁵.

⁴⁵ v. anche in questo volume l'Appendice III.

CAPITOLO QUINTO

Bilancio e discussione

1. *La dottrina dei generi di conoscenza e la riflessione epistemologica contemporanea*

Abbiamo visto che le diverse aporie che il discorso spinoziano lascia aperte – quelle relative alla consistenza e alla stabilità della mente come oggetto della teoria e quelle relative allo 'status' di nozioni come i concetti di forza – rimandano a un nodo unico: il problema della costituzione dell'oggetto delle teorie scientifiche.

Abbiamo visto in Spinoza il dissolversi del mondo dell'opinione nel passaggio alla conoscenza razionale, e il dissolversi a sua volta del mondo della conoscenza razionale con il passaggio alla conoscenza intuitiva. Il concetto di uomo e i concetti di forza ci pongono un problema cruciale nella storia della scienza moderna: i concetti appartenenti alle teorie descrivono la realtà, sono veri perché corrispondono a qualcosa di esistente 'in re', o sono da considerare puri termini connettivi che servono solo ad organizzare i dati dell'empiria? È possibile una teoria della scienza che sfugga a queste alternative e assegni alla scienza un suo criterio di verità che non la contrapponga al sapere prescientifico e al sapere filosofico?

La dottrina dei generi di conoscenza – nella sua formulazione spinoziana – potrebbe suggerire una visione del sapere scientifico tale da far superare l'alternativa tra valore strumentale e valore descrittivo dei concetti appartenenti alle teorie. I concetti non sarebbero allora solamente concetti vuoti, ma nemmeno pretenderebbero uno 'status' ontologico, un'esistenza 'in re'. La teoria delle passioni ci direbbe qualcosa sul reale, ma ci direbbe qualcosa che è vero non del reale in sé, ma di un oggetto in cui il reale nel suo complesso è presente solo in modo inadeguato, e che esiste solo per quel tanto che, costruitolo arbitrariamente, lo consideriamo autonomamente esistente.

Converrà allora richiamare brevemente il contenuto della dottrina dei generi di conoscenza quale emerge dai testi spinoziani, e verificare poi se questo contenuto possa essere legittimamente interpretato in modo tale da vedervi un tentativo di soluzione al problema in esame.

La dottrina dei generi di conoscenza viene presentata con una certa compiutezza nelle prime pagine del *de Intellectus Emendatione* e nelle proposizioni 38-40 del secondo libro *dell'Etica*, oltre a una versione meno completa nei capitoli 1 e 2 della seconda parte del *Korte Verandeling*. La versione *dell'Etica* raggruppa in un solo genere quelli che sono i primi due generi della versione del *de Intellectus Emendatione*. A parte questo il contenuto è sostanzialmente immutato. La distinzione fra un genere inferiore di conoscenza, cioè la conoscenza vaga, un genere intermedio, cioè la conoscenza

razionale discorsiva, e un genere superiore, cioè la conoscenza diretta per intuizione, non è nuova, come non è nuovo il vocabolario impiegato per caratterizzare questi generi di conoscenza. Presenta caratteri di novità la delimitazione dei diversi generi e la loro caratterizzazione. Qui ci interessa particolarmente il secondo genere di conoscenza: nel *de Intellectus Emendatione* il secondo genere di conoscenza è quello in cui si stabilisce anche se non in modo adeguato l'essenza di una cosa a partire da un'altra cosa, basandosi sulla connessione causa-effetto o universale-singola proprietà. Nell'*Etica* il secondo genere è la conoscenza che ci dà nozioni comuni e idee adeguate delle proprietà delle cose. La separazione dall'opinione o immaginazione non è assoluta: le nozioni comuni sono nozioni inadeguate che nascono in qualche modo più dal corpo che dalla mente; le essenze delle cose di cui conosciamo adeguatamente le proprietà ci sono note in modo inadeguato. Altrove si ammette che in certi casi le idee dell'immaginazione fungono da 'auxilia' dell'intelletto (è il caso della definizione del cerchio per costruzione mediante rotazione del raggio). La dottrina dei generi di conoscenza, come tutto il pensiero di Spinoza, ha ricevuto interpretazioni tendenti a ridurre la portata e l'originalità. Così il Wolfson ha cercato di vedervi una ripresa di dottrine tradizionali, facendone un 'itinerarium mentis in Deum', le letture di parte idealistica hanno accentuato il ruolo del terzo genere di conoscenza, prestando a Spinoza una valutazione totalmente negativa dell'immaginazione e una relativa svalutazione della conoscenza del secondo genere¹. Contro queste letture va affermato che nei testi spinoziani il ruolo di maggiore portata è assegnato alla conoscenza del secondo genere, e che il terzo genere di conoscenza ha un ristrettissimo campo d'azione effettiva, svolgendo più che altro una funzione regolativa nei confronti del secondo genere di conoscenza. In generale si è sottovalutata la novità dell'epistemologia spinoziana rispetto alle *Regulae* cartesiane: in realtà la posizione spinoziana conserva maggior valore all'immaginazione, e assegna un ruolo più limitato all'intuizione. Se queste sono le indicazioni che possono a buon diritto basarsi sui testi, il significato della dottrina dei generi di conoscenza è stato intuito con la maggiore approssimazione da Althusser e Bachelard che vi hanno visto il tentativo di assegnare uno 'status' al sapere scientifico, sapere che non vuole, come la metafisica, descrivere un'unica realtà, ma che pretende piuttosto di parlare di un oggetto diverso da quello di cui parla il sapere prescientifico, instaurando una distinzione fra discorsi e fra oggetti che non debba diventare esclusione reciproca. Lo scarto fra i diversi generi di conoscenza è

¹ Del Wolfson v. *The Philosophy of Spinoza ...*; l'esempio più tipico di lettura idealistica di Spinoza e in particolare della dottrina dei generi di conoscenza è offerto dal Joachim. v. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza ...*; *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione*, Oxford University Press, London 1940. Una discussione accurata delle diverse letture della dottrina dei generi di conoscenza è svolta nel capitolo introduttivo dell'ottimo lavoro di C. De Deugd, *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*, Assen 1966.

determinato sulla base di un criterio parallelo a quello del 'chiaro e distinto' e non riducibile a questo: il criterio dell'adequazione. La conoscenza è adeguata in quanto le idee sono sì chiare e distinte, ma soprattutto in quanto essendo tali vengono a concatenarsi in un ordine che si approssima all'ordine delle idee in dio². Il grado di approssimazione a questo ordine in sé delle idee, è ciò che fa della conoscenza qualcosa che non è semplicemente vero o falso, ma qualcosa di progressivamente adeguato. L'adequazione non si identifica con la verità, ma nemmeno le è indifferente: il primo genere di conoscenza è la fonte e l'occasione della falsità, il secondo e il terzo sono necessariamente veri³. Abbiamo anche visto, con il secondo e il terzo genere di conoscenza, due forme di conoscenza di cui ognuna è vera al suo livello, ma che posseggono un diverso grado di profondità. In che cosa consiste allora la differenza fra i diversi generi? Dagli esempi che Spinoza fa, sembra emergere che, con il passaggio dal primo al secondo e dal secondo al terzo, muterebbe ciò di cui la conoscenza parla. La conoscenza del primo genere, quando ci parla dell'uomo, si riferisce a un'immagine generica, ottenuta cancellando le differenze particolari che i singoli individui presentano nella percezione. Le nozioni che abbiamo su questa rappresentazione vaga dell'uomo non sono necessariamente false, ma non si riferiscono all'uomo di cui ci parla il secondo genere di conoscenza: un uomo che non sarà prodotto dell'immaginazione, ma che sarà un'essenza dotata di proprietà determinate connesse secondo leggi precise. Anche nel passaggio dal secondo al terzo genere di conoscenza abbiamo un cambiamento riguardo all'oggetto di cui si parla: non sarà più possibile parlare dell'uomo in generale, in quanto per farlo dovremmo tenere ferma una 'nozione comune', cioè una generalizzazione, e l'uomo si confonderà in dio, risultando evidente come l'uomo non sia altro che dio 'in quanto' costituisce la mente dell'uomo.

La dottrina dei generi di conoscenza si presenta allora come un tentativo di rendere conto dello scarto fra sapere prescientifico, singole teorie scientifiche, e metafisica, senza fare di questo scarto una reciproca negazione. L'oggetto di cui parlano le teorie, che rientrano sempre nel secondo genere di conoscenza, è qualcosa di costruito 'ad hoc': per parlare 'razionalmente' dell'uomo deve sussistere un uomo di cui parlare, e si deve quindi mantenere l'idea generale – e perciò non pienamente razionale – di uomo⁴. È garantita la possibilità di una 'metateoria' che parli delle teorie precedenti e le superi senza che ciò divenga contraddizione⁵. In quest'ottica, l'affermazione della necessità vigente nel

² E II, P 40 DEM; E II, P 11 COR.

³ E II, P 41 DEM.

⁴ E IV, «Praefatio».

⁵ La dottrina della liberazione dalle passioni contenuta in *Etica* v, può essere considerata una 'metateoria' della dottrina di *Etica* III, in quanto muta l'oggetto del discorso, e la dottrina di *Etica* III viene ricompresa come una sorta di caso

mondo umano contenuta nella prefazione di *Etica* III, e l'affermazione della libertà della mente che conosce la verità, contenuta in *Etica* V, non devono essere ritenute contraddittorie. La necessità di cui parla *Etica* III, è la necessità di cui si considera dotato un oggetto costituito all'interno della 'natura', dove ogni cosa è considerata causata dall'esterno. Potremmo vedere un livello superiore quando dalla natura passiamo all'attributo pensiero o estensione, livello nel quale vige una sorta di necessità 'interna'. Potremmo vedere infine un livello in cui la necessità dall'interno si traduce in auto determinazione e in libertà, nella 'metateoria' di tutte le teorie, dove la mente singola si dissolve, apparendo solo come il luogo in cui l'intero si manifesta.

Possiamo ricordare alcuni punti in cui Spinoza ammette il carattere provvisorio dell'oggetto della teoria delle passioni. La mente come luogo delle passioni esiste solo in quanto la 'consideriamo' in un determinato modo, astraendo per il momento dagli altri modi in cui va considerata:

le passioni non si riferiscono alla mente, se non in quanto ha qualcosa che implica negazione, ossia in quanto è considerata come parte della natura, parte che non può essere percepita per sé in modo chiaro e distinto senza le altre: potrei dimostrare che le passioni si riferiscono ugualmente alle cose singole come alla mente, e che non possono essere percepite in altro modo; ma il mio proposito è di trattare della sola mente umana⁶.

Va notato che qui la mente è considerata non parte della serie delle idee vere, ma parte della 'natura'. Se fosse considerata parte dell'attributo pensiero, sarebbe concepita in modo chiaro e distinto, ma con ciò svanirebbero le passioni, sostituite da idee vere. L'espressione 'natura' è assai meno chiara dell'espressione 'serie delle idee vere'. Questa espressione era stata richiamata nella «Prefazione» di *Etica* III a proposito dell'ordine e della necessità universale della natura di cui anche l'uomo sarebbe partecipe: questa necessità sembra essere qualcosa la cui essenza non è molto chiara, qualcosa in cui si confondono la necessità logico-causale che lega gli elementi semplici del pensiero e dell'estensione, e la necessità dell' 'automa passivo', necessità che è qualcosa di misterioso, consistente proprio nell'assenza di chiari legami del tipo precedente. Per di più, l'idea di natura lascia nell'incertezza addirittura la sussistenza della distinzione fra i due attributi.

All'inizio del terzo libro *dell'Etica* ci viene ricordato anche che « la mente e il corpo sono una sola e

particolare da quella del quinto libro. È quanto ha visto con la solita lucidità D. Bidney, *The Psychology ...* , pp. 386 ss., che parla di una 'metapsychology' di Spinoza.

⁶ «Videmus itaque passiones ad Mentem non referri, nisi quatenus aliquid habet, quod negationem involvit, sive quatenus consideratur natura e pars, quae per se absque aliis non potest clare et distincte percipi; et hac ratione ostendere possem passiones eodem modo ad res singulares et ad Mentem referri, nec alia ratione posse percipi; sed meum institutum est de sola Mente humana agere» (E III, P 3 SC).

medesima 'res', che viene concepita ora sotto l'attributo del pensiero, ora sotto l'attributo dell'estensione»⁷. Nel quinto libro ci viene detto di più: che l'unità sottostante alla apparente dualità di mente e corpo è un'unità molto più ricca della somma di mente e corpo. Alla luce di questa unità il « parallelismo psico-fisico » si riduce a 'un modo' di considerare le cose, modo che possiede una verità solo parziale. L'affermazione di questa unità infinitamente più ricca del quinto libro dell'*Etica* permette una serie di affermazioni che richiamano i Sofisti o alcune teorie del nostro secolo. Basti ricordare l'affermazione che «chi ha il corpo atto a più cose ha una mente di cui la maggior parte è immortale»⁸. Sembra allora lecito attribuire a Spinoza una posizione che risolve il problema del rapporto fra sapere prescientifico, scienza, metafisica, in questo modo: il sapere prescientifico non è totalmente falso (anche se occasione di falsità), la scienza non è totalmente vera, ma ci permette un certo accesso alla verità, la metafisica è sempre vera, senza porre però come falsa la conoscenza che non si identifica con la metafisica. La possibilità della non esclusione reciproca di questi diversi generi della conoscenza si basa sul fatto che i diversi generi di conoscenza non parlano immediatamente degli stessi oggetti. La singola teoria (la fisica come la teoria delle passioni) parla quindi di un oggetto che è costruito 'ad hoc', che non si identifica con la sostanza ma la coglie in modo più o meno adeguato.

In questo la dottrina dei generi di conoscenza presenta un notevole carattere di modernità: lo testimoniano i richiami a Spinoza di Bachelard e Althusser. Ma in che rapporto sta l'oggetto costituito dalla teoria con l'attributo (pensiero, estensione) sotto stante alla 'res' considerata? La mente umana, l'affetto, l'immaginazione, l'idea inadeguata, il 'conatus', il corpo umano, sono un'unione arbitraria di parti semplici, unione che 'nella sostanza' si dissolve perché nella sostanza quelle parti non sono connesse tra loro direttamente (sono connesse tra loro ma sono anche connesse molto più direttamente con altre parti semplici). Se allora ogni 'res' può essere considerata all'interno della sostanza per questa sorta di astrazione arbitraria, e se dobbiamo ricordarci che a rigore le 'res' così astratte possono passare attraverso i due attributi, che funzione resta ai due attributi conoscibili? La risposta possibile è che non resta loro nessuna funzione epistemologica positiva: per rendere fondata la teoria è sufficiente costruire una 'res' a partire dalla sostanza. La stessa esclusione della conoscibilità di altri attributi è presentata come un dato di fatto.

Nel dire che, di fatto, noi conosciamo solo due attributi, il pensiero e la materia, Spinoza enuncia a prima vista una banalità; questa banalità è però una banalità importantissima perché implica

⁷ «Quod scilicet Mens et Corpus una eademque res sit, quae jam sub Cogitationis, jam sub Extensionis attributo concipitur» (E II, P 2 SC).

⁸ E v, P 39.

l'accettazione dell'evidenza secondo la quale i fenomeni fisici appartengono a un unico substrato che è la materia, mentre i fenomeni del pensiero logico, dell'emotività, della sensibilità, appartengono a un altro substrato che è il pensiero. È un'evidenza che non discende dalla metafisica spinoziana e che indica invece l'accettazione irriflessa di un luogo comune della cosmologia dominante.

La conoscibilità di due soli attributi è allora solo l'accettazione di una cosmologia: cosmologia che è posta come uno schermo fra le singole teorie scientifiche e l'ontologia generale. In Spinoza, come in tutto il pensiero scientifico moderno, questa cosmologia meccanicista e dualista svolge una funzione da valutare negativamente, di ostacolo alla autocomprensione delle singole teorie.

La dottrina dei generi di conoscenza – si diceva – ha portato all'attenzione con lungimirante lucidità il carattere provvisorio e instabile degli oggetti di cui volta per volta le teorie parlano. La riflessione epistemologica moderna – si diceva – ha ripreso questa indicazione ripensando il rapporto fra la scienza e le 'cose' di cui questa parla come una costituzione di oggetti a partire dal flusso di eventi dell' 'esperienza' quotidiana. Questa riflessione può costituire una premessa per porre in discussione, sul piano dell'ontologia generale, le ontologizzazioni di questi oggetti che ne fanno delle realtà occulte, che stanno *al di là* del flusso dei fenomeni, e non, più semplicemente, *al di qua*, dove la nostra attività conoscitiva li ha costituiti. In questa direzione viene meno la giustificazione di ogni 'cosa in se', e in particolare dei concetti di materia e di spirito.

In questa direzione si pone però anche il problema di fondare una semantica delle teorie scientifiche che accetti l'idea della costituzione degli oggetti come base della pratica scientifica. Questa esigenza è riconoscibile in Bachelard e Althusser come nelle istanze antiempiristiche del cosiddetto razionalismo critico. In Popper, ad esempio, troviamo però professata apertamente un'idea della verità come corrispondenza che impedisce di andare a fondo in questa direzione: se la corrispondenza della teoria è all'oggetto costruito, resta da spiegare se e in che modo la costruzione di quest'oggetto sia un approssimarsi al reale, se, cioè, la scienza abbia valore conoscitivo. Dovrà essere cercata una terza soluzione fra corrispondenza e strumentalismo, che dovrà riconoscere alla scienza un valore conoscitivo: la direzione in cui cercare, partendo dal riconoscimento che la scienza non è accumulazione di dati empirici ma attività combinatoria, 'gioco' con enti concettuali, deve rendere conto della scienza come pratica simbolica di accostamento al reale. Sarà allora possibile pensare a un rapporto fra scienza e filosofia che non si fermi a una maritainiana distinzione di piani.

La pratica scientifica, ove venga presa nel suo senso forte – come lavoro su enti concettuali, come costruzione di sistemi di asserti teorici e come costituzione di oggetti – sembra non essere neutrale e priva di conseguenze sul piano filosofico. Se la pratica scientifica è pratica combinatoria su enti concettuali e non accumulazione di dati, si deve presentare almeno come esplorazione del reale, che, se non può sostituirsi al pensiero filosofico, deve almeno poter chiarire e modificare i termini dei

problemi che questo considera. Sembra che la pratica scientifica imponga una riflessione epistemologica che vada proprio in direzione 'antimetafisica', nel senso di svelare il carattere surrettizio delle diverse 'cose in sé': dello ὑποκείμενον, della 'cosa estesa', dello 'spirito'. Storicamente, la riflessione più legata alla pratica scientifica è stata portata ad essere più sospettosa nei confronti degli idoli, delle qualità occulte, di tutto ciò che suonava come un tentativo di mettere vuote parole al posto delle cose.

Questo potere di disvelamento della pratica scientifica è stato, dal Seicento ad oggi, frainteso anzitutto da chi praticava la scienza: l'ideologia spontanea degli scienziati è stata in genere una cosmologia materialistica (o che comunque conteneva una visione meccanicistica della natura) che univa un'istanza antimetafisica solo verbalmente professata al contrabbando di una metafisica affascinante nella sua semplicità ma accettata nel modo più dogmatico. Di questa istanza antimetafisica così intesa, chi ha fatto le spese sono stati i sistemi metafisici che venivano proposti dai residui filosofi speculativi. L'esempio di Spinoza potrebbe invece suggerire una riserva a questo furore antimetafisico: abbiamo visto che in Spinoza l'evidenza di cui urgeva liberarsi – la cosmologia cartesiana – viene aggredita su due fronti: dal discorso sul metodo e dalla metafisica monistica. Se rinunciamo alla negazione del valore conoscitivo dell'immaginazione – negazione che fa parte dell'eredità cartesiana tuttora largamente accettata – potremmo pensare che i sistemi metafisici siano sì 'romanzi di idee', esposizioni di 'visioni del mondo' ma che non per questo vada loro negato ogni valore conoscitivo. Possiamo pensare che la speculazione possa avere un valore di disvelamento, meno rigoroso forse di quello posseduto dalle teorie scientifiche e dalla riflessione epistemologica che è loro connessa, ma necessario quanto la pratica scientifica perché è in larga misura da questa speculazione metafisica che nascono il quadro e i materiali teorici della pratica scientifica.

Se va riconosciuto che l'esempio di Spinoza può essere fatto valere in questo senso, va posto però un limite decisivo, sul quale ci dovremo soffermare. Se è vero che in Spinoza – contro la consapevolezza dello stesso Spinoza – la metafisica contribuisce ad aggredire la cosmologia cartesiana, questa metafisica non si presenta però come disvelamento della realtà che faccia uso dell'immaginazione come strumento conoscitivo, ma pretende di essere piuttosto una sua definizione intuitiva ed univoca. L'intuizione del terzo genere di conoscenza è l'opposto della 'intuizione' dell'immaginazione. Vedremo come questo possa creare problemi relativi alla possibilità di fondare la stessa pratica scientifica.

2. Fino a che punto si realizza il progetto di studio dell'uomo 'more mathematico'

Abbiamo indicato i suggerimenti che è possibile trarre dal pensiero di Spinoza, o meglio, dalla situazione teorica che viene a crearsi nelle dottrine spinoziane sulla mente e sulle passioni. Abbiamo

visto come sia possibile leggere in Spinoza aporie e contraddizioni che anticipano significativamente l'emergere delle stesse aporie nel pensiero attuale. Siamo però partiti con un interrogativo: come si realizza in Spinoza il progetto di studio 'more mathematico' della mente? Abbiamo trovato invece la risposta a un interrogativo assai diverso: che cosa ci insegnano gli insuccessi di Spinoza?

Svolgiamo ora il compito più modesto e tradizionale di fare il punto sulla realizzazione del progetto spinoziano. Il progetto di Spinoza era di parlare della mente e degli affetti come se si trattasse di linee, corpi, figure geometriche. Un progetto quasi emblematico nel Seicento: visti i risultati di grande interesse conseguiti nello studio della natura mediante la combinazione di fisica e matematica, si faccia la stessa cosa per quanto riguarda l'oggetto di un tradizionale genere letterario: «gli affetti e il modo di vivere degli uomini». Le doti eccezionali dell'individuo Spinoza, e la fortunata situazione teorica verificatasi in lui, hanno permesso però che questo compito venisse svolto in un modo che ha fatto emergere spaccati nitidissimi degli strati profondi del pensiero di Spinoza e di tutta l'età moderna.

Richiamiamo i risultati man mano raggiunti nel corso dell'analisi. Abbiamo visto in primo luogo come nella tradizione aristotelica e in Cartesio siano presenti rispettivamente due concetti di spirito fra loro diversi: lo spirito come forma e anima delle cose e lo spirito come cosa pensante. In Spinoza si crea una situazione di sovrapposizione fra questi due 'spiriti' diversi, situazione nella quale il pensiero ha a sua volta un' 'anima', rappresentata dalla sua 'vis' o 'conatus'. In Spinoza l'instabilità del concetto di spirito si rivela in modo particolare quando, sulla base di questa definizione, si vuole parlare della mente dell'uomo e degli elementi che vi rientrano. Il progetto di parlare della mente dell'uomo costringe a tenere fermo come elemento ultimo qualcosa che non è risolvibile pienamente nei canoni del metodo matematico e che appartiene quindi alla sfera dell'immaginazione. Lo stesso avviene per gli elementi che devono rientrare in questo oggetto (gli affetti, le volizioni, le idee inadeguate) che si dissolvono se non si mantiene come valida un'idea appartenente alla sfera dell'immaginazione, idea che deve rientrare fra i loro componenti. L'esigenza di costruire leggi e spiegazioni che connettano questi elementi fra loro rivela un'ulteriore necessità di mantenere idee dell'immaginazione senza risolverle pienamente nel genere di conoscenza superiore.

Quali sono le aporie che emergono da questa ricostruzione? In primo luogo, bisogna concludere che la definizione matematica del reale porta a far svanire gli oggetti studiati. La costruzione di teorie e di oggetti secondo i canoni della nuova scienza richiede la conservazione di idee dell'immaginazione per costruire caso per caso gli oggetti del discorso. Queste idee si rivelano supporti ineliminabili di un procedimento che pure si ispira al metodo matematico, quale è il tipo di spiegazione accettabile in base ai canoni della nuova scienza.

Avremmo in tal modo semplicemente la compresenza di due modi di intendere il significato e la

portata del metodo matematico: un primo modo che prevede la possibilità di cogliere pienamente il reale per intuizione come nelle definizioni geometriche, e il secondo modo che prevede la possibilità di spiegare il reale con passaggi chiari e distinti nella loro natura senza però esaurire il reale stesso con una sua definizione pienamente adeguata. Questi due modi di intendere il metodo matematico corrispondono rispettivamente al terzo e al secondo genere di conoscenza. Lo stesso Spinoza – vedremo poi più in particolare – ammette di conoscere di fatto pochissime cose con il terzo genere di conoscenza e di conoscere normalmente le cose con il secondo genere di conoscenza. La situazione potrebbe non essere aporetica se l'uso forte del metodo matematico fosse riservato al terzo genere di conoscenza, visto come 'metateoria' del normale sapere scientifico. Spinoza in questo caso si limiterebbe ad affermare la possibilità di costruire, con le teorie, degli oggetti che si rivelano poi inconsistenti quando si esce dall'ambito della teoria per passare a una teoria di livello superiore.

La situazione è però complicata da una diversa presenza del metodo matematico inteso in senso forte: quella che vuole dare una definizione matematica del reale che sia pienamente esaustiva. È la posizione che abbiamo attribuito ai filosofi naturali di scuola cartesiana contrapponendoli ai newtoniani. Per questa posizione sembra indispensabile che gli elementi primi del reale siano parti semplici, e perciò chiaramente intelligibili, perché il reale nel suo insieme possa essere definito in modo chiaro e distinto come somma di queste parti. Ora, anche per Spinoza – in un certo livello del suo pensiero – sembra valere la necessità di definire il reale come somma di parti semplici. All'interno dei singoli attributi – con un singolare rovesciamento della situazione valida nella sostanza – è affermata valida la definizione cartesiana del reale, definizione che lo prevede come somma di discreti. Nel caso della dottrina delle passioni questa presenza si fa sentire con l'imposizione dell'esigenza di dare una fondazione di tutti i termini che rientrano nella teoria, tale da ricondurli a quelle parti reali che costituiscono la materia prima di cui la realtà è composta. Se quindi da un lato si ammettono le idee dell'immaginazione, dall'altro ci si ritiene obbligati a risolverle pienamente in idee semplici. Il 'puzzle' – come è emerso nei capitoli precedenti – si rivela insolubile.

Se con questo il quadro della situazione può considerarsi completo, vale però la pena di ricordare quale è la 'spia' dell'emergere di questa presenza della cosmologia cartesiana dagli strati inferiori del pensiero di Spinoza: questa spia, avevamo detto, è l'ammissione della conoscibilità di due soli attributi. Questa ammissione è presentata come l'enunciazione di uno stato di fatto (nello stesso modo in cui è presentata come un dato di fatto l'impossibilità di conoscere le cose, salvo pochissime, con il terzo genere di conoscenza, e come sono semplici dati di fatto altri punti inquietanti del pensiero spinoziano). In sede di metafisica si afferma l'infinità degli attributi: ciò significherebbe che l'uomo è infinitamente di più che solo la mente o solo il corpo esteso, e che considerandolo come pensiero o come estensione, lo consideriamo in forma infinitamente impoverita. Questo impoverimento non sta

nel considerarne solo una 'parte', ma nel considerarne una sorta di 'riassunto'. Questa consapevolezza rimane però solo in termini negativi in alcune proposizioni di *Etica* III che sembrano limitare la portata della visione dualistica affermando la sussistenza di un'unità sottostante. Questa unità rimane tuttavia inaccessibile: se lo Spinoza metafisico riesce ad affermare l'inesauribilità del reale contro il dualismo cartesiano, lo Spinoza psicologo non riesce a 'vedere' l'uomo corpo fisiologico 'accanto' all'uomo corpo psicosomatico, 'accanto' all'uomo vita sensoriale, 'accanto' all'uomo vita affettiva e immaginativa, all'uomo discorso razionale. L'infinità di oggetti costruibili a partire da questa unità sotto stante gli sembra richiedere, in base a una presunta evidenza, una fondazione che riconduca i singoli oggetti alla materia di cui consiste l'attributo a cui l'oggetto appartiene: la cosa pensante o la cosa estesa. Possiamo allora suggerire la conclusione che il progetto di studio matematico della mente umana cozza contro due limiti diversi, di ben diversa gravità. Il primo limite sta nella irraggiungibilità dell'ideale della conoscenza matematica. Il modello di conoscenza indicato nell'«Appendice» di *Etica* I conserva un valore solo regolativo. Per pochissime cose abbiamo una conoscenza del primo genere. E la conoscenza del primo genere è proprio la conoscenza della matematica: quella in cui l'oggetto è costruito con passaggi che sono intuitivamente evidenti in modo adeguato e che ci danno definizioni che esauriscono l'essenza di questo oggetto. Nella conoscenza del secondo genere ci avviciniamo a questo modello solo inadeguatamente: l'aspetto comune ai due generi di conoscenza è proprio la chiarezza e distinzione dei passaggi che permettono di verificare pienamente per intuizione la loro verità. Questa piena chiarezza dell'architettura della teoria si accompagna però a una rinuncia alla piena adeguazione nella definizione dell'oggetto. Restano alcune idee non ulteriormente analizzate che non si lasciano ricondurre a idee semplici.

Prendiamo in considerazione ora un interrogativo che si porranno tutti coloro che – in diversa misura e in modi diversi – difenderanno l'idea di una specificità delle scienze dell'uomo in quanto tali. In che senso differisce questa situazione dalla situazione che si viene a creare per Newton? Possiamo rispondere che per un verso tale situazione non differisce in nulla: sia in Newton che in Spinoza il valore regolativo del metodo matematico in senso forte e la natura di costruzione 'ad hoc' dell'oggetto ('mente' o 'cosmo') non sono coscientemente professati ma sono piuttosto richiesti dalla situazione teorica. Non si può affermare che la 'mente' presenti in Spinoza una particolare resistenza a farsi aggredire dal metodo matematico, resistenza che il 'cosmo' non presenterebbe. Le aporie lasciate aperte dai concetti di forza in Newton e che si ingigantiranno poi nell'elettrostatica e nell'elettrodinamica sono legate allo scarto tra costituzione dell'oggetto e contenuto della teoria, sono cioè della medesima natura delle aporie che si rivelano nello Spinoza psicologo e poi nella psicologia dei secoli successivi. Per un altro verso dobbiamo riconoscere che la fisica classica riuscirà a sopravvivere e a crescere meglio – nonostante le aporie – di quanto farà la psicologia. È un fatto

contingente, che di per sé è aperto a interpretazioni diverse, che si sia sviluppato un edificio più lineare per la fisica che per la psicologia: può dipendere dalla natura della materia e della mente, oppure può dipendere dalla natura della cultura o del linguaggio all'interno dei quali queste teorie sono nate. Parlando di conflitto tra contenuto della teoria e costituzione dell'oggetto, abbiamo però rimandato al secondo e più grave limite che il progetto spinoziano incontra: la teoria fraintende se stessa per via dell'accettazione della cosmologia meccanicistica. In Spinoza affiora a tratti come un'evidenza quello che abbiamo chiamato, forse con una certa forzatura, l'uso cartesiano del metodo matematico: l'uso che fa del metodo matematico un principio da cui deve essere derivata una definizione esaustiva del reale. La necessità di ridurre ogni idea a un composto di idee semplici si giustifica in base a questo modo di intendere il metodo matematico. Non si giustifica – anzi si rivela impossibile – alla luce del terzo genere di conoscenza, perché gli oggetti singoli 'nella sostanza' non possono essere composti per combinazione di idee semplici, ma semplicemente si dissolvono nel tutto.

È sulla base di una rappresentazione della mente come composto atomistico di idee semplici che si rivela poi impossibile il compito di stabilire una semantica di una teoria in cui ricorrono termini come i concetti di forza, che non designano idee semplici, e che si rivela non tanto inadeguato ma falso parlare di un oggetto come l'uomo o come la mente individuale che – rispetto alla sostanza – è solo un'approssimazione inadeguata, ma che rispetto a un cosmo somma di parti semplici è un qualcosa di misterioso e contraddittorio.

3. La funzione regolativa dell'intuizione matematica e il supporto ineliminabile dell'immaginazione

Fatto il dovuto bilancio sugli esiti del tentativo di studio matematico dell'uomo, converrà riepilogare i risultati raggiunti intorno a un'altra questione. Se pensiamo di riconoscere la risposta più suggestiva che possiamo trovare nel pensiero spinoziano nella dottrina dei generi di conoscenza, e in particolare nell'anticipazione dell'idea di costituzione dell'oggetto della teoria, conviene però che chiariamo il ruolo che va attribuito all'immaginazione.

Il primo genere di conoscenza viene ad assumere una funzione regolativa: è il genere di conoscenza in cui il reale si dà con piena adeguazione, ma è un genere di conoscenza che normalmente non siamo in grado di esercitare. La conoscenza scientifica si deve ispirare al modello rappresentato dal primo genere di conoscenza senza poterlo però raggiungere pienamente. Questo non la condanna ad essere 'tout court' una conoscenza in parte falsa: la conoscenza del secondo genere possiede un suo peculiare genere di verità rispondente al suo grado di adeguazione al reale. Questo scarto fra adeguazione e in adeguazione è qualcosa di assai diverso dalla distinzione fra verità e falsità che troviamo invece al centro del metodo cartesiano e che ritroviamo poi nell'illuminismo, e in particolare nelle letture

illuministiche di Spinoza.

La conoscenza del secondo genere si trova sempre in equilibrio instabile fra il genere superiore e il genere inferiore. Nel secondo genere di conoscenza troviamo affermata una sorta di ineliminabilità dell'immaginazione. Questa ineliminabilità presenta due aspetti diversi. Un primo aspetto è l'impossibilità di eliminare idee dell'immaginazione dal tessuto della teoria scientifica: concetti come quelli di 'conatus', 'vis', 'potentia', dovrebbero essere per Spinoza qualità occulte. Sono per noi metafore o analogie che si rivelano elementi ineliminabili del tessuto di una teoria scientifica, la quale d'altra parte – quanto ai principi che regolano la sua costruzione – riprende dal modello della conoscenza matematica la caratteristica dell'univocità, caratteristica che è in radicale contrasto con l'analogia. Nel portare alla luce l'ineliminabilità di queste idee inadeguate nelle teorie, Spinoza fa pensare a un carattere 'simbolico' della scienza: la scienza sarebbe un accostamento parzialmente adeguato alla realtà mediante un'attività combinatoria che manipola, entro le maglie di un tessuto univoco (le connessioni logiche della teoria), elementi che invece non sono di natura univoca (i concetti della teoria).

Le condizioni di possibilità della rivalutazione dell'immaginazione nelle teorie scientifiche è la rivalutazione dell'immaginazione nel processo cognitivo. Abbiamo visto, nel breve richiamo che abbiamo fatto alla teoria dei generi di conoscenza, come Spinoza affermi la necessità, per l'intelletto, di servirsi talvolta dell'immaginazione come 'auxilium'. Ciò che rappresenta una situazione teorica nuova è però l'uso epistemologico di questa rivalutazione dell'immaginazione, cioè il suggerimento dell'impossibilità di eliminare concetti non univoci dalle teorie. L'inevitabile mantenimento spinoziano dell'immaginazione regge finché si mantiene fermo che il principio che governa la distinzione fra i generi di conoscenza è la coppia adeguazione-inadeguazione: se la distinzione è stabilita in termini di falsità-verità, il discorso ovviamente crolla. Lo spinozismo illuminista ha sostituito alla dottrina dei generi di conoscenza la contrapposizione fra scienza come verità e pregiudizio come falsità, e con questo ha fatto di Spinoza altro da ciò che Spinoza è stato. È però vero che nello stesso Spinoza possiamo trovare la presenza di una distinzione cartesiano-illuminista fra conoscenza razionale e irrazionalità. I passi che abbiamo ricordato in precedenza, dove si polemizza con le nozioni occulte facendovi rientrare finalismi e antropomorfismi, condannandole in modo inequivocabile, si inseriscono in quest'ottica. Se dobbiamo accettare queste dichiarazioni, dobbiamo condannare la teoria delle passioni come pure la fisica di Spinoza in quanto vi si fa ricorso a nozioni non adeguate.

Avanziamo infine un ultimo interrogativo. Rispondervi compiutamente uscirebbe però dall'ambito di questo lavoro. La rivalutazione dell'immaginazione trova in Spinoza le sue condizioni di possibilità ultime? Se la metafisica spinoziana rappresenta uno dei momenti in cui si giunge a una rottura della

visione della realtà come somma di parti reali (ed è perciò giusto accostarlo a Schopenhauer, Nietzsche, Whitehead), va però riconosciuto che la visione della sostanza in Spinoza si presenta con la caratteristica dell'univocità, a cui corrisponde la caratteristica di univocità del genere di conoscenza più elevato, che non a caso è esemplificato con la conoscenza dei teoremi geometrici.

Questa intuizione è però qualcosa di assai diverso dall'immaginazione (e dalla conoscenza sensibile che per Spinoza rientra nell'immaginazione): analogie e metafore non traggono origine da questo genere di conoscenza, e anzi vi risultano infondate. Potremo allora azzardare l'ipotesi che se sia la metafisica che l'epistemologia spinoziane aggrediscono da due lati la cosmologia che in Spinoza è conservata, l'epistemologia e l'effettiva pratica scientifica spinoziane richiederebbero come condizione di possibilità una rivoluzione in sede di ontologia generale che vada oltre l'ontologia spinoziana e che metta in questione l'univocità della sostanza.

Possiamo azzardare, sempre come ipotesi da ripensare, che in questo caso l'immaginazione potrebbe acquistare una funzione ben diversa da quella che riceve in Spinoza, anche nei momenti in cui se ne ammette l'ineliminabilità: l'immaginazione non sarebbe più solo un supporto del conoscere discorsivo, ma diverrebbe l'organo del terzo genere di conoscenza. Diverrebbe cioè il modo di cogliere la realtà nella sua unità e nei suoi nessi, che sono sì razionali, ma razionali in modo diverso dal sapere discorsivo e dall'intuizione matematica. Questa funzione dell'immaginazione è quella che possiamo ritrovare ad esempio nel secondo Bachelard. Per Spinoza – ricordiamolo ancora – l'intuizione del genere più elevato di conoscenza, qualificandosi come intuizione matematica, si colloca all'estremo opposto rispetto all'immaginazione.

4. *Qualche conclusione*

Tentiamo di concludere su Spinoza e sui problemi emersi in connessione al suo pensiero.

È impossibile comprendere il pensiero spinoziano se non si accetta la possibilità di scoprirvi filoni e posizioni diverse, non solo come compresenza di fonti diverse fra loro, ma anche come coesistenza di posizioni radicalmente diverse nei diversi strati del pensiero dell'autore, posizioni delle quali alcune rappresentano, per la coscienza teorica, quello che l'inconscio rappresenta per la coscienza studiata dall'analista. Queste posizioni fanno da ostacolo epistemologico che impedisce alla teoria di svilupparsi; questo ostacolo rappresenta forse anche un indispensabile 'ubi consistam' negativo (polemico) senza il quale la pratica teorica non potrebbe svolgersi.

Il rapporto fra la dottrina delle passioni spinoziana e la scienza psicologica ottocentesca è un rapporto più intrinseco di quello che la storia della scienza di ispirazione positivista ha in genere ammesso sussistere fra le psicologie filosofiche e la psicologia scientifica: nella psicologia spinoziana abbiamo già un atto di nascita della scienza psicologica, in quanto, se non abbiamo ancora la 'scienza normale'

come soluzione di problemi entro un quadro teorico già dato, abbiamo però una di quelle rivoluzioni scientifiche di cui parla Kuhn, che è destinata a produrre l'orizzonte teorico entro il quale sono concepibili i problemi teorici che tratteranno gli psicologi dell'Ottocento. Come poi vada risolto il problema tutt'altro che futile della demarcazione fra 'scienza' e 'non scienza' può essere questione da lasciare – in questa sede – in sospeso. Basti avere contribuito a smontare la favola tuttora diffusa secondo la quale la psicologia nasce, già tutta 'empirica', nell'Ottocento dal cervello degli scienziati 'positivi'.

Per quanto riguarda i limiti e le aporie della rivoluzione scientifica come essa si attua in Spinoza, va detto in primo luogo che la sfera dello spirito sembra opporre una ribellione più dura al 'metodo matematico' di quella opposta di fatto nella stessa epoca dalla sfera della natura. La natura delle resistenze che l'oggetto oppone all'aggressione da parte della teoria sembra però essere la medesima per lo spirito e per la natura. In primo luogo, la teoria non può eliminare le 'idee dell'immaginazione'; in secondo luogo, anche ammesso il diritto di cittadinanza a idee parzialmente inadeguate accanto alle idee adeguate, la teoria cade in problemi insolubili se non sa dare una fondazione del suo oggetto che non pretenda di identificare questo 'oggetto' con la 'realtà'.

Le dottrine psicologiche spinoziane sono di grande interesse per la storia successiva della scienza. Questo interesse non appare se consideriamo il progredire della scienza come continuità e accumulazione di conoscenze. In questo caso la diversità fra dottrina spinoziana e dottrine ottocentesche sembra enorme. L'interesse appare se consideriamo lo sviluppo della scienza come discontinuità e se ci interessano i suoi insuccessi come i suoi successi. In questo caso nella psicologia spinoziana emergono nodi teorici che corrono in profondità sotto a tutto il pensiero dei secoli successivi.

Rispetto ai nodi teorici irrisolti presenti in questo capitolo del pensiero spinoziano, possiamo rilevare che sia la dottrina dei generi di conoscenza che la metafisica spinoziana svolgono un'utile funzione regolativa. La dottrina dei generi di conoscenza si rivela un'interpretazione molto più significativa della pratica effettiva della nuova scienza, quella pratica che ritroviamo nello stesso Spinoza psicologo, in Newton, in Galileo, rispetto all'interpretazione contenuta nelle *Regulae* cartesiane. La metafisica monistica spinoziana sembra rappresentare una inascoltata rottura della rappresentazione del cosmo dominante nel Seicento e nei secoli successivi, rottura che la pratica scientifica riuscirà a imporre solo secoli più tardi.

Se il materialismo meccanicistico ha letto Spinoza cogliendovi – con un'evidente forzatura – una visione monistica e meccanicistica piuttosto rozza, ritroviamo, in diversi punti del pensiero dei secoli successivi, richiami a Spinoza che vanno in una direzione assai diversa. Ritroviamo dei richiami espliciti in Schopenhauer e Nietzsche – per fare due nomi di costruttori di sistemi – come ritroviamo

questi richiami in un certo filone della psicanalisi – Erich Fromm, Norman Brown – o in autori francesi che si richiamano a uno strutturalismo che nella psicanalisi vede un proprio predecessore. Nei filosofi speculativi troviamo il richiamo a Spinoza accompagnato a un tentativo di rappresentazione monistica del reale, che tenta di eliminarne la divisione in parti reali e di ricondurlo invece al flusso eracliteo. Il richiamo in questo senso è indubbiamente legittimo: la metafisica spinoziana, alla fine, è una visione non solo antidualistica e antimeccanicistica, ma anche in radicale contrasto con il principio della distinzione (almeno come principio che autorizza una visione della realtà come somma di parti). Va detto però che in Spinoza c'è questa posizione come c'è in una certa misura la posizione contraria: sono unite in un groviglio posizioni che i diversi filoni del pensiero successivo isoleranno e svilupperanno. Così troviamo in Spinoza contemporaneamente il materialismo meccanicistico – che ne può essere tratto solo facendo violenza al suo pensiero – come le visioni biologistiche di Deleuze, che pure possono esserne tratte solo semplificando e rendendo univoco un pensiero che sicuramente non è univoco.

Quanto alle scuole scientifiche, in campo psicologico in particolare, va riconosciuta anche ad esse una legittimità in questi richiami. Diverse dottrine, la psicanalisi come la teoria della 'Gestalt', impiegano forme di spiegazione che restano radicalmente infondate sulla base di una rappresentazione cartesiana del reale (e quindi della psiche) così come il campo elettromagnetico non è comprensibile in base a concetti appartenenti alla meccanica. Questo conflitto è palese in Freud, dove una visione meccanicistica apertamente professata impedisce l'autocomprensione delle teorie man mano sviluppate. Queste dottrine psicologiche richiedono allora una ricomprensione della fondazione della teoria: una chiarificazione della costituzione dell'oggetto che tolga il contrasto tra oggetto e teoria⁹.

Questa revisione della fondazione dell'oggetto di cui la teoria parla – revisione alla quale la psicologia è chiamata con un'urgenza particolare – deve accompagnarsi, in un ambito più generale, al tramonto delle nozioni di spirito e di materia-estensione. Non ha invece alcun bisogno di richiami a logiche diverse per le scienze dello spirito, in quanto uno 'spirito' al di sotto della 'psiche', della 'storia', della 'cultura', è un residuo del dualismo gnoseologico la cui eliminazione è un compito ancora attuale.

⁹ Come sia necessaria una rifondazione della psicologia sulla base della chiarificazione della costituzione dell'oggetto della psicologia – o degli oggetti delle psicologie – è stato illustrato, in una prospettiva che può accostarsi per molti punti alle conclusioni indicate qui, da Evandro Agazzi, in *Criteri epistemologici fondamentali delle discipline psicologiche*, relazione tenuta al simposio su «Problemi epistemologici della psicologia», promosso dalla Società italiana di psicologia scientifica a Varese il 21-23 novembre 1974, ora pubblicato in *Problemi epistemologici della psicologia*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica, Milano 1975.

APPENDICE PRIMA

Il rapporto mente-corpo in Spinoza

L'instabilità da cui è afflitto l'oggetto della psicologia è qualcosa di ben noto agli psicologi teorici dei secoli successivi a Spinoza. Nella psicologia del Settecento e dell'Ottocento potremmo distinguere due o tre filoni diversi. Un primo filone che può essere fatto risalire emblematicamente a Locke, vede il compito della psicologia nell'analisi dei contenuti immediati delle sensazioni e della coscienza, e quindi affida la psicologia anzitutto all'introspezione, e riduce il suo contenuto a un resoconto dei fenomeni che appaiono nella coscienza. Altre linee di sviluppo possono essere fatte risalire emblematicamente a Spinoza: la prima di queste linee è rappresentata dal materialismo e dal comportamentismo. Questa linea si richiama a un atteggiamento che svuota la regione spirito per ricondurne i contenuti nella regione della materia o dell'estensione: l'uomo macchina di La Mettrie è il primo prodotto di questo atteggiamento applicato alla psicologia. Una seconda linea è quella che è possibile fare risalire a una lettura parallelistica di Spinoza: la tendenza che si afferma non è in questo caso quella di assorbire la sfera spirito nella sfera estensione, ma quella di costruire un secondo sistema isolato, simile se non isomorfo al sistema isolato della materia. Su questa linea si trova certo gran parte della storia della psicologia: da Fechner a un certo Freud (quello degli scritti programmatici giovanili). È noto anche al profano che le scienze psicologiche si trovano da sempre (o, positivisticamente, si trovano ancora) in uno stato assai incerto quanto alla definizione del loro oggetto. I tre filoni che abbiamo ricordato hanno in comune l'impossibilità di definire il 'proprium' della psicologia: questa viene ridotta nel primo caso alla dottrina della conoscenza, nel secondo a una fisiologia meccanicistica, nel terzo caso diventa un sistema di spiegazione sul modello della fisica, destinato a spiegare un oggetto la cui natura rimane sfuggente, e che è caratterizzato anzitutto dall'essere parallelo all'oggetto della fisica. Quando si tratta di definire l'oggetto di questa psicologia si fa avanti la tentazione, ancor oggi forte, di ridurre la psicologia alla neurofisiologia. La natura problematica dell'oggetto della psicologia porta con sé come conseguenza la difficoltà di impostare il problema del rapporto mente-corpo. Il porsi di questo problema come un 'puzzle' di soluzione difficoltosa è situazione ben nota agli psicologi del secolo scorso e del nostro.

Si era visto che, posta l'assoluta distinzione fra cosa estesa e cosa pensante, Cartesio si trovava a spiegare in qualche modo il fatto attestato dall'esperienza che « la mia anima è unita in modo particolare a un corpo particolare », nei confronti del quale si trova come « il nocchiero con la nave ». Le soluzioni rabberciate con interventi di ghiandole pineali e spiriti animali non avevano convinto nessuno. I successori si trovano presto costretti a rinunciare alla possibilità di un'interazione fra

pensiero ed estensione. Il primo Spinoza sembra orientato verso una soluzione parallelistica a livello di metafisica generale, ma ammette un'interazione fra anima e corpo. Quando con ogni probabilità sotto l'influenza delle critiche degli occasionalisti ammette l'impossibilità dell'interazione fra anima e corpo, deve trovare una spiegazione della connessione fra i due, spiegazione che dovrà rimettere in questione anche la soluzione parallelistica per la metafisica generale. Nella metafisica spinoziana non si ha così una vera e propria posizione parallelistica, per il darsi della quale occorre che pensiero ed estensione siano due 'cose'. L'esteso diventa un modo di vedere la realtà nel suo complesso, modo che contiene tutta la realtà ma che ne presenta gli aspetti estesi e misurabili. Il pensiero diventa a sua volta tutta la realtà, ma in quanto esprime il significato di questa realtà. Fuori dalla metafisica – va notato – la cosmologia valida a tutti gli effetti è la visione del reale come composto di spirito e materia fra loro paralleli e non comunicanti, quindi la cosmologia cartesiana rigorizzata. La visione monistica non svolge alcuna funzione positiva all'interno della fisica e della psicologia.

Nella critica a Cartesio riguardo al rapporto mente-corpo, si può vedere come Spinoza non rifiuti l'idea di un rapporto fra mente e corpo, ma anzi critichi Cartesio per aver distinto in modo troppo netto l'anima dal corpo: «egli aveva concepito la mente così distinta dal corpo, che non poté assegnare nessuna causa singola né a questa unione né alla stessa mente, ma gli è stato necessario ricorrere alla causa di tutto quanto l'universo, cioè a dio» (E v: «Prefazione »). Sembra cioè di leggere in questa critica l'affermazione che la concezione del pensiero come non-sostanza assicurerebbe un legame più intrinseco fra pensiero ed estensione, e che, inoltre, questo genere di legame assicurerebbe anche la soluzione al problema del rapporto fra anima e corpo proprio.

Spinoza come abbiamo già visto ricorre alla sua tesi metafisica per cui la mente e il corpo proprio sono una sola 'res' considerata nell'idea o nell'estensione. Questa affermazione trasportata all'interno della teoria psicologica porta però a diverse difficoltà: è facile capire come, se valeva il 'parallelismo' fra i due attributi in generale, derivante dal loro essere espressione di una cosa sola, non possa valere ugualmente fra la mente e il corpo proprio. Se il corpo è una parte dell'attributo estensione, la mente umana non è come si diceva 'una parte' dell'attributo pensiero, ma qualcosa di diverso. Si creerà la situazione di dipendenza 'passiva' per 'convenientia', della mente dall'esteso, situazione che porterà conseguenze tanto più rilevanti in quanto non può tradursi in una dipendenza della vita psichica dalla vita biologica, ma invece significa dipendenza della mente da un corpo-macchina, sul tipo della dipendenza di un'ombra da un corpo esteso opaco.

Abbiamo visto a proposito dell'immaginazione, e con questa di tutte le idee inadeguate, che Spinoza ce ne dà dapprima una spiegazione tutta fisiologica come di un'abitudine contratta dalle parti del corpo a compiere certi moti simili a quelli causati dall'urto con un corpo esteso. Al termine di questa spiegazione si giunge a dire che in questi casi la mente 'contempla' come presenti le cose esterne.

Come già si è notato, questo significa a rigore che la mente ha delle idee delle modificazioni del corpo non connesse con le idee delle loro cause, ma connesse invece con altre idee, il che lascia ancora tutto da spiegare.

Anche l'affermazione che la mente è consapevole solo dei mutamenti e non degli stati del corpo proprio, rompe il 'parallelismo' che si era affermato all'inizio come valido anche per quanto riguarda il singolo individuo umano, facendole contemplare passivamente solo i mutamenti indotti nelle parti estese da altre parti estese. L'affermazione dell'anima come 'idea del corpo' nonostante quanto potrebbe sembrare a prima vista porta conseguenze contrastanti con l'idea che anima e corpo siano la stessa cosa vista in due attributi diversi. In questo caso la mente si riduce a non essere espressione dell'uomo che è infinitamente di più che mente e corpo e quindi espressione di dio, ma a 'rispecchiare' il corpo. Quando ci viene detto che l' *idea corporis* e le idee che le sono associate 'convengono' con il corpo, si accetta una disparità fra mente e corpo che prende la forma del 'rispecchiamento attivo' (la serie delle idee, e quindi anche l' *idea corporis* 'dice' la serie delle cose estese) o della ancor più oscura 'convenientia' dell'idea al corpo.

Questa situazione di squilibrio a favore dell'esteso contrasta con la visione contenuta nella metafisica spinoziana: il rapporto intenzionale della coscienza, che nella metafisica era un rapporto con l'intero (composto di infiniti attributi), viene tradotto in un rapporto del pensiero con l'esteso ciò che era fatale dopo avere cancellato gli altri attributi. La realtà in senso forte diviene solo l'esteso; su queste basi può farsi sentire la tentazione di seguire le interpretazioni che facevano di Spinoza un empio materialista.

Una delle conseguenze di questa situazione, che si riflette nella dottrina antropologica, è quella specie di primato del materiale contrapposto al primato dello spirituale proprio degli scolastici, di cui parla il Bidney (*The Psychology ...* , p. 174): le passioni di letizia e cupidità *SOIIO* sempre legate alla potenza d'agire del corpo (e poi all'idea di questa potenza). Gli affetti, per gli scolastici, erano sempre in relazione alla potenza della mente. Andrebbe però notato che sarebbe pericoloso vedervi una tappa della 'moderna' rivalutazione del corporeo, contro il disprezzo medievale e antico che gli era riservato, perché ciò a cui Spinoza dà il primato non è il 'corporeo' ma 'l'esteso'. O si potrebbe pensare che la moderna rivalutazione del corporeo fraintenda se stessa confondendo corporeo ed esteso.

APPENDICE SECONDA

I concetti di forza in Newton e in Spinoza

Il concetto di *conatus* può essere fatto risalire, come prima fonte in cui lo si possa ritrovare espressamente, alla filosofia stoica, dove era visto come caratteristica degli esseri animati. Troviamo il termine in questo senso in Cicerone (*De Natura Deorum*, II, 47). Nel Cinquecento il termine ricompare negli autori vitalisti in metafisica, in fisica nella teoria delle forze, e in Hobbes sia in fisica che in psicologia. In autori vitalisti come Campanella o Telesio, l'idea di *conatus* (o *potentia*, o *vis*) è usata per spiegare la vita animata e ogni genere di movimento nell'universo. È un concetto sostanziale, in questo diverso dalle forme aristoteliche: la *vis* o la *potentia* di cui tutte le cose sono dotate è qualcosa di più di una qualità, è una sorta di anima delle cose. È un concetto che non ha alcun rilievo in sede psicologica, in quanto non può darsi una sede psicologica quando lo psichico è l'elemento chiamato a spiegare tutto il resto della realtà. C'è una somiglianza di lessico fra questi autori e la dinamica del Seicento somiglianza che però non può essere sopravvalutata come c'è una somiglianza impressionante fra i testi di questi autori e alcune affermazioni di Spinoza (così l'affermazione che ogni cosa ha una mente, che ha un *conatus* che è espressione della forza di dio).

Nella fisica del Seicento avviene, per i concetti di forza, qualcosa di analogo a quanto avviene in psicologia con Spinoza e Hobbes. Ciò è stato notato da Dijksterhuis (*The mechanization ...*, v. anche Jammer, *Storia del concetto di forza*; Hesse, *Forces and Fields ...*).

Per risalire ad Aristotele, punto di riferimento costante degli autori del Cinquecento e Seicento, va ricordato che egli conosceva due tipi di concetti appartenenti alla famiglia dei concetti di forza: la concezione di tipo platonico di una forza insita nella materia, che egli chiama *physis* (che potrebbe corrispondere in qualche modo a ciò che nella fisica moderna si chiama energia), e la forza come emanazione di una sostanza che produce un mutamento in una seconda sostanza. In sede di meccanica usa solo il secondo concetto, per la spiegazione della traslazione, della spinta, della pressione, e non ricorre mai al primo.

Gli antenati delle posizioni a sfondo panpsichistico vanno ricercati nei neoplatonici. Con Plotino si riprende il concetto stoico di 'pneuma', inteso fino allora in senso fisico, e lo si intende in senso psichico, pur conservandogli un carattere sostanziale. Contemporaneamente il concetto si colora di un aspetto religioso: il termine *dynamis* sostituisce il termine stoico *pneuma*. Questo termine, che in latino è tradotto con *virtus* ha una forte coloritura religiosa: a partire dai *Settanta* è impiegato per designare l'azione di dio.

Il concetto di forza generalmente accettato nel Cinquecento è qualcosa di estremamente eclettico. Da

questo concetto non definito partiranno sia le concezioni pansichistiche che la dinamica newtoniana. Le idee in gioco erano il principio secondo cui «il simile attrae il simile», la teoria neoplatonica della simpatia cosmica, l'assunzione peripatetica di intelligenze superiori considerate come potenze motrici operanti negli astri. Un filosofo pansichista come Bruno attribuiva un'anima alle sfere celesti, ma anche uno dei padri della astronomia moderna come Keplero parlava della gravità come di 'appetito' o 'tendenza'. Keplero oscilla fra la concezione della forza come un'*anima motrix*, come una *virtus* o come una *vis* che può essere trattata matematicamente. In *Astronomia nova* leggiamo: «*Si pro voce anima vocem vim substituas, habes ipsissimum principium, ex quo Physica Coelestis in Commento Martis est constituta et lib. IV Epitomes Astr. exculpta. Olim enim causam moventem planetas absolute animam esse credebam, quippe imbutus dogmatibus J.C. Scaligeri de motricibus intelligentiis. At cum perpendere hanc causam motricem debilitari cum distantia a Sole: hinc conclusi vim hanc esse corporeum aliquid, si non proprie, saltem equivoce*» (*Opera ...*, v, p. 176). La novità della posizione di Keplero, al di là delle oscillazioni sul senso da attribuire al concetto di forza così impiegato sta nel modo di questo impiego: il concetto ha una funzione essenzialmente relazionale; viene introdotta una forza attrattiva come causa delle fluttuazioni nella velocità dei pianeti, di modo da ridurre numerosi casi di dipendenza funzionale a un agente unico. Sfuggivano a questa interpretazione ambigua le forze impiegate nella statica, che erano considerate trazioni e pressioni da non analizzare ulteriormente. Galileo si sforza di evitare di definire la 'vera natura' della forza; tuttavia non riesce neanche lui a uscire dalla comprensione eclettica di questo concetto che vi accomunava forza, impeto, quantità di moto, energia. Il concetto è designato in Galileo da una varietà di sinonimi: forza, potenza, virtù, possanza, momento della possanza. Cartesio, coerentemente al suo programma di completa matematizzazione, non si limita a usare questo concetto senza definirne la vera natura, ma tenta invece di eliminarlo completamente. Tenta cioè di costruire una fisica che sia riducibile alla cinematica. Sostiene che tutti i fenomeni fisici devono dedursi da due sole assunzioni fondamentali di tipo cinematico: la legge della conservazione della quantità di moto, che è l'unico significato che ha per Cartesio il principio di inerzia, e la teoria dei vortici di etere ruotanti, che dovrebbe ovviare alla necessità di spiegare l'azione a distanza. Il tentativo cartesiano di riduzione della dinamica alla cinematica non gli sopravvive: in particolare la teoria dei vortici si rivela del tutto inconsistente sia dal punto di vista fisico che da un punto di vista puramente logico.

Con Huygens abbiamo l'introduzione del concetto di forza come una grandezza misurabile rientrante nel calcolo: si parla di un *conatus* che è un elemento della teoria, di cui non ci si cura di cercare il corrispettivo nella realtà. Il conato di un corpo in moto circolare è una grandezza misurata a partire dalla distanza che il corpo ricopre. Hobbes impiega il termine *conatus* in un contesto simile a quello di Huygens; ciò che può interessare di più in Hobbes è però l'uso di questo concetto in psicologia.

Dove si può vedere la nascita della dinamica in senso moderno è nei *Principia* di Newton: la seconda legge del moto newtoniana è stata in seguito considerata come la definizione di forza tipica della fisica moderna. L'innovazione di Newton sta nell'aver introdotto una netta distinzione tra il peso e ciò che Newton chiama 'quantità di materia' (la 'massa'). Introdotto questo concetto diventa possibile concepire il momento, la 'quantità di moto', e la forza come tasso di variazione del momento. Il termine 'vis' appare per la prima volta nella « definizione 3 »: «la 'vis' insita nella materia è una potenza di resistere grazie a cui ciascun corpo, per quanto è in sé, persevera nel proprio stato di quiete e moto uniforme in linea retta» («*materiae vis insita est potentia resistendi, qua corpus unumquodque, quantum in se est, perseverat in situ suo vel quiescendi vel movendi uniformiter in directum*»). Nella «definizione 4» viene definita la forza impressa, distinta dalla forza innata: «una forza impressa è un'azione esercitata su un corpo al fine di modificare il suo stato di riposo o di moto uniforme in linea retta» («*vis impressa est actio in corpus exercita ad mutandum eius statum vel quiescendi vel movendi uniforrniter in directum*»). La «definizione 5» introduce la forza centripeta: «è una forza centripeta quella da cui i corpi sono trascinati o forzati, o comunque spinti a tendere verso un punto come verso un centro» («*vis centripeta est, qua corpora versus punctum aliquod tanquam ad centrum undique trahuntur, impelluntur, vel utcumque tendunt*»). La seconda legge del moto suona come segue: «La variazione del moto è proporzionale alla forza motrice impressa, e si verifica secondo una linea retta lungo cui questa forza viene impressa» («*mutationem motus proportionalem esse vi motrici impressae, et fieri secundum lineam rectam qua vis illa imprimitur*»). La distinzione introdotta fra definizioni e assiomi ci dice chiaramente che la seconda legge non è una definizione della forza. Come dice Jammer (*Storia del concetto di forza*, p. 136) la forza per Newton era da considerare « un concetto dato a priori, in via intuitiva e, in ultima analisi, in analogia alla forza muscolare dell'uomo. La «definizione 4» non va pertanto interpretata come se si trattasse di una definizione nominale, ma piuttosto come un'asserzione riassuntiva della proprietà caratteristica delle forze di determinare accelerazioni », Tuttavia Newton precisa che dei concetti che introduce dà solo una « nozione matematica» mentre la loro essenza ha un carattere problematico. «Riferisco la forza assoluta al centro, in quanto questo è dotato di qualche causa senza di cui quelle forze motrici non potrebbero essere propagate attraverso gli spazi circostanti; sia che la causa si identifichi con qualche corpo centrale (così come è il magnete nel centro della forza magnetica, o la Terra nel centro della forza gravitazionale), sia che si tratti di qualcosa d'altro che non si manifesta. Infatti, in questa sede desidero dare solamente una nozione matematica di quelle forze, senza considerarne le cause e le sedi fisiche» (*Principia*, «def 8»). Basterà ricordare che questa consapevolezza del carattere problematico del concetto di forza non sarà altrettanto chiara in tutti i successori di Newton. Si affermeranno due filoni di interpretazione: un filone religioso che dalle forze come giustificazione dell'azione a distanza

vorrà risalire alla necessità di un elemento di natura divina per connettere le parti del cosmo fra loro, e un filone materialistico che vorrà fare della forza una sostanza fisica, e si sbizzarrirà nell'escogitare diversi tipi di fili che tenessero invisibilmente collegati gli elementi dell'universo. La critica moderna dei concetti della fisica è andata abbastanza univocamente nella direzione che fa del concetto di forza un concetto solo relazionale (distinguendo nelle teorie alcuni elementi falsificabili, che devono esserci perché la teoria parli di qualche cosa, dagli elementi che devono soltanto essere connessi a qualche elemento falsificabile, il concetto di forza si giustifica anche se non pretende di essere qualcosa che descrive un ente esistente in natura). Può essere degno di nota il fatto che l'esplicita interpretazione in termini puramente relazionali dei concetti della dinamica avviene per opera di alcuni dei diretti discepoli di Newton. John Keill, nel 1702, a Oxford, sostiene che «non dovremmo vergognarci di usare, insieme ai Peripatetici, i termini qualità, facoltà, attrazione e simili; non è che con queste parole noi pretendiamo di definire la vera causa o 'ratio' fisica, ma solo che in quanto queste azioni possono venire aumentate o diminuite, e hanno pertanto le proprietà delle qualità, il medesimo nome può confacentemente applicarsi ad esse, così che noi intendiamo unicamente esprimere il rapporto tra le forze, oppure il loro accrescersi e il loro diminuire (...). Con lo stesso diritto con cui denotiamo con le lettere x o y le quantità incognite nelle equazioni algebriche, e con un metodo non molto diverso, possiamo investigare le intensioni e le remissioni di queste qualità, che seguono da certe condizioni presupposte» (J. Keill, *Introductio ad Veram Physicam*, Oxoniae 1702, p. 3). Osservazioni analoghe fa Roger Cotes, redattore della prefazione alla seconda edizione dei *Principia* di Newton:

Dovremo dunque dire che la gravità è una causa occulta e che deve essere espulsa dall'ambito della filosofia perché la causa della gravità è occulta e non ancora scoperta? Chi afferma ciò deve fare molta attenzione a non cadere in un'assurdità che può rovesciare le fondamenta di tutta la filosofia. Infatti, le cause procedono usualmente in una catena continua, da quelle che sono più complesse a quelle che sono più semplici; una volta giunti alla causa più semplice, non possiamo più procedere oltre. Pertanto, non si può dare, né ci si può attendere, alcuna ragione o spiegazione meccanica della causa più semplice. Rifiuteremo allora, chiamandole occulte, queste cause più semplici? Ma allora dovremo rifiutare quelle che immediatamente dipendono da esse e poi quelle che dipendono da queste ultime, sino a che dall'intera filosofia non saranno spazzate via tutte le cause («Editoris Praefatio», in I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, London 1713²).

APPENDICE TERZA

Lecture materialistiche di Newton e di Spinoza

È nota la lettura 'ridotta' che la seconda internazionale diede di Marx: è un esempio paradigmatico di un pensiero che diviene movimento storico ma che con questo perde gran parte di ciò che ha di più essenziale. È nota anche la somiglianza fra il rapporto fra Marx e la seconda internazionale e il rapporto fra Spinoza e il materialismo illuminista.

C'è un'altra somiglianza altrettanto impressionante: quella fra una certa ricezione delle dottrine spinoziane e una certa ricezione delle dottrine newtoniane.

Il tentativo di dare un'interpretazione dei concetti di forza che li riconducesse in termini più familiari ha visto affermarsi un'interpretazione meccanicistica che cercava di eliminare il concetto di azione a distanza. Il tentativo più tipico è rappresentato dalla teoria dell'etere. La possibilità dell'azione di forze è spiegata a partire dall'ipotesi della presenza nell'universo di un'entità chiamata 'etere', entità che garantirebbe un contatto fisico fra i corpi posti a distanza. La si trova in Eulero: «Se si suppone che lo spazio intermedio sia pieno di una materia sottile, possiamo capire come questa materia possa agire sui corpi spingendoli. L'effetto sarebbe lo stesso che si avrebbe qualora questi corpi possedessero una reciproca attrazione. Orbene, siccome sappiamo che tutto lo spazio che separa i corpi celesti è pieno di una materia sottile chiamata etere, sembra più ragionevole attribuire l'attrazione reciproca tra i corpi a un'azione che l'etere esercita su di essi, anche se il suo modo d'azione ci è sconosciuto, piuttosto che ricorrere a una proprietà non intelligibile» (L. Euler, *Lettres à une Princesse d'Allemagne, sur divers sujets de physique et de philosophie*, Paris 1842; trad. it. *Lettere a una principessa tedesca*, Torino 1958, p. 226). La soluzione dell'etere, anche se riesce a togliere di mezzo il concetto di azione a distanza, che era ciò che più metteva in imbarazzo, presentava il grave difetto di riproporre da capo il problema. Resta da spiegare come l'etere possa trasmettere un impulso meccanico da un corpo all'altro, il che sposta semplicemente il problema. La teoria dei vortici cartesiana, anche se rivelatasi insostenibile dal punto di vista logico, aveva il vantaggio di essere un tentativo di spiegazione meccanicistica coerente. È ciò che vede Eulero, quando ammette che si tratterebbe pur sempre di un'azione di natura sconosciuta.

Tentativi paralleli di reinterpretazione meccanicistica si affermano per la teoria spinoziana del *conatus* e della *potentia*. Questi tentativi presentano tutti, accanto al difetto di spostare il problema lasciandolo irrisolto, l'altro difetto più grave, di svuotare completamente la teoria della psiche riducendola a qualcosa d'altro. La giustificazione del *conatus* che lo interpreta come un fluido di natura materiale, trasforma la psicologia di Spinoza in una teoria dell'uomo macchina. Nel Settecento troviamo in due testi interpretazioni di questo genere delle dottrine di Spinoza, che identificano l'

'anima' con un fluido igneo, con chiare reminiscenze campanelliane. Un manoscritto che comincia a circolare intorno al 1700 in Olanda, dal titolo *Esprit de Spinoza ou Traité des trois imposteurs* attribuisce a Spinoza queste dottrine:

È certo che c'è nell'universo un fluido molto sottile o una materia assai rarefatta e sempre in movimento che proviene dal sole, e che è distribuita nei diversi corpi più o meno secondo la loro natura e la loro consistenza. Questa è l'anima del mondo, che lo governa e lo anima e della quale qualche porzione è distribuita in tutte le parti che lo compongono. Questa anima è il fuoco più puro che ci sia nell'universo. Non brucia da sé, ma attraverso i diversi movimenti che trasmette alle particelle degli altri corpi in cui entra, brucia e fa avvertire il suo calore (...) questo fuoco, chiuso nel corpo, lo rende capace di vita animata ('sentiment') ed è ciò che si chiama l'anima o ciò che si chiama gli spiriti animali. Ora, è certo che quest'anima, essendo della stessa natura in tutti gli esseri animati, si disperde alla morte dell'uomo come a quella delle bestie (*Traité des trois imposteurs*. London 1768, pp. 80-82, citato da P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris 1954).

Nel 1722 l'anonimo autore della dissertazione sui *Sentiments des philosophes sur la nature de l'âme* interpreta la posizione spinoziana in questo modo:

c'è un'anima universale dalla quale sono tratte tutte le anime particolari (...) quest'anima universale è composta di una materia rarefatta e adatta al movimento, come quella del fuoco (...) questa materia è sempre pronta a unirsi ai soggetti disposti a ricevere la vita, come la materia della fiamma è pronta ad attaccarsi alle cose combustibili che sono suscettibili di infiammarsi. Questo spirito di vita è identico in ogni essere, pianta, animale o uomo (citato da Vernière; pubblicato ad Amsterdam nel 1743 in *Nouvelles libertés de penser*; ne esistono manoscritti nelle biblioteche di Troyes, di Bordeaux e alla Bibliothèque de l'Arsenal).

Questa interpretazione avrà largo credito, tanto che l'articolo *Âme* della *Encyclopédie*, per quanto riguarda Spinoza si fida ciecamente dell'autore dei *Sentiments des philosophes*.

Queste interpretazioni hanno un certo interesse dal nostro punto di vista per quel tanto che possono essere indicatrici delle difficoltà dei lettori di Spinoza, per un lungo periodo, a seguirlo fino in fondo. Spinoza fa il tentativo più riuscito fra i contemporanei di assicurare un'autonomia e una specificità a un oggetto di una teoria che non sia la fisica. Si avvicina alla soluzione in una misura notevole, nonostante la mancata discussione del concetto di natura cartesiano, grazie alla teoria dei generi di conoscenza. Gli interpreti non sanno cogliere il significato di questa teoria: i lettori idealisti sono portati a vedervi un '*itinerarium mentis in deum*', i lettori cartesiano-illuministi tentano di ridurre la complessità del rapporto di adeguazione-inadeguazione che vige fra i diversi generi di conoscenza, alla semplicità della contrapposizione fra scienza e preconconcetto. Un fraintendimento simile a quello che, come sostenuto da Louis Althusser, attendeva Marx.

APPENDICE QUARTA

Sulla contrapposizione fra materialismo e spiritualismo e fra scienze dello spirito e scienze della natura

Il materialismo, nel pensiero occidentale moderno, dall'illuminismo in poi, ha sempre rappresentato un'istanza metodologica e un'istanza metafisica. L'istanza metodologica è l'istanza di lotta contro le 'nozioni occulte' o lo 'spettro nella macchina': questa istanza da sempre sta alla base della pratica scientifica. L'accoppiamento di questa istanza con un'affermazione metafisica riguardo al primato della materia sembra però essere frutto di una coincidenza storica e di un fraintendimento. Che cosa esattamente dovesse intendersi per materialismo va notato difficilmente l'hanno saputo spiegare gli stessi materialisti. Storicamente il materialismo è risultato da una commistione del sensismo derivato dall'empirismo lockiano e del materialismo meccanici sta degli illuministi francesi: questi ultimi avevano letto il sistema di Spinoza come una riduzione della realtà alla sola sfera della cosa estesa con lo svuotamento della sfera dello spirito. La 'materia' di cui parlavano gli illuministi francesi è però la cosa estesa cartesiana. Il dualismo cartesiano è modificato solo in quanto è spostato il confine fra materia e spirito; ma la base da cui si parte è pur sempre la cosmologia cartesiana. Così, attraverso l'eredità del materialismo dei vari La Mettrie, tutta la tradizione materialista conserva, seppure non in modo chiaro e univoco, l'eredità cartesiana.

Paradossalmente, si può pensare che la tradizione spiritualistica conservi anch'essa un legame con la medesima posizione cosmologica. È noto come tutta la tradizione spiritualistica e idealistica dia per scontata una rappresentazione meccanicistica della natura e una concezione strumentalistica della scienza della natura. Questa rappresentazione costituisce anzi la base per negare il valore conoscitivo della scienza della natura e per affermare il primato della sfera dello spirito come luogo del vero sapere che non spiega ma comprende. Questa tradizione fa l'apologia dell'uso per la regione in cui questo è legittimo di nozioni che sfuggono al criterio del 'chiaro e distinto'. Ma questa tradizione non vede il proprio presupposto, condiviso anche dagli avversari: che è lo stesso concetto di spirito ad essere definito in base al criterio della distinzione. Ove si voglia prescindere da questo criterio non è possibile privilegiare la sfera dello spirito come oggetto del discorso, perché viene meno la distinzione dello spirito da ciò che non è spirito.

Alla base degli esiti comuni alle posizioni cosiddette materialiste come alle posizioni spiritualiste o idealiste, sta il problema non risolto della fondazione dell'oggetto sia delle scienze della natura sia delle scienze dello spirito.

Se si considera la storia della fisica dal Seicento ai giorni nostri, ci si può rendere conto di come questa sia in gran parte la storia del conflitto tra l'oggetto e le teorie che di questo oggetto parlano. La

scuola cartesiana, anche se sul terreno della produzione di teorie non lascerà gran che ai posteri (basti pensare alla sorte che attende la dottrina dei vortici o l'esclusione del vuoto), riuscirà a imporre la propria rappresentazione meccanicistica del cosmo e a farla credere la visione del cosmo che la scienza fisica avrebbe suffragato. Su questa base diverrà compito estremamente arduo dare una fondazione ai concetti effettivamente impiegati nella fisica. La spiegazione newtoniana mediante concetti di forza si presenterà come una teoria che impiega concetti incompatibili con la rappresentazione 'scientifica' della realtà; le difese più rigorose delle teorie newtoniane dovranno attestarsi, con il 'rifiuto delle ipotesi', a un passo dall'accettazione di una sorta di valore strumentalistico della scienza che vedrebbe i diversi concetti di forza come concetti solo relazionali, che non pretenderebbero di descrivere qualcosa di esistente come invece farebbero i concetti di materia estesa, spazio, tempo. La situazione di conflitto fra contenuti delle teorie e costituzione dell'oggetto dura per tutto il Settecento e l'Ottocento: lo sviluppo dell'elettrostatica e dell'elettrodinamica aggravano tale situazione di crisi, introducendo nozioni, come quella di campo, che appaiono prive di significato sulla base di una visione meccanicistica. Non è qui il luogo adatto ad esporre i modi in cui questo stato di crisi giunge a una certa soluzione con la teoria quantistica e la teoria della relatività: basti ricordare come la 'massa' divenga una grandezza attribuita ai corpi accanto ad altre, completamente svincolata dal concetto di materia cosa estesa da cui aveva avuto origine per analogia. Come il concetto di 'campo' divenga altrettanto originario di quello di massa, e come divenga evidente la nessuna utilità logica, ai fini delle teorie fisiche, di un substrato il concetto di materia di cui predicare la massa, il campo e gli altri concetti base delle teorie fisiche. Questa evoluzione delle teorie sembra rendere possibile, se non necessaria, una cosmologia che rinunci all'originarietà della materia cosa estesa. Questa cosmologia, o le diverse cosmologie possibili allo stato attuale delle scienze, non porranno la materia come costituente metafisica o come parte del mondo, ma porranno la sfera del fisico come una sfera delimitata all'interno del flusso dei fenomeni in funzione delle teorie fisiche di cui è oggetto. Questa sfera non sarà necessariamente 'distinta' dalle altre, ma sarà uno degli infiniti oggetti che è possibile costruire all'interno del reale che, come la sostanza spinoziana, non è la somma degli oggetti.

Consideriamo ora ciò che avviene per quanto riguarda le scienze dell'uomo: il processo in corso nel Seicento per le scienze che studiano « gli affetti e il modo di vivere degli uomini » è in tutto simile a quello delle scienze che studiano i corpi. Vediamo emergere l'esigenza di uno studio oggettivo dei fenomeni della vita umana, esigenza che porta a formulare teorie nello stesso modo che è accettabile per gli altri campi del reale. Contemporaneamente all'affermarsi di questo programma di metodo, si afferma in Cartesio una concezione dell'oggetto di cui queste scienze dovranno parlare: lo spirito viene definito come cosa pensante, cioè, in radice, come cosa non estesa. Questa definizione, che

segue la definizione meccanicistica del cosmo, porta allo spirito in primo luogo il carattere contraddittorio di concetto residuale: è spirito tutto ciò che non è materia nel senso di estensione. In secondo luogo, lo spirito riceve un carattere speculare rispetto alla materia: gli svariati fenomeni che si vogliono fare rientrare nello spirito in ultima istanza sono combinazioni di parti semplici di non esteso che però, in quanto 'discreto' ha un qualche carattere di quasi-estensione. Questo spirito-cosa diverrà per le scienze dell'uomo ciò che la materia diverrà per le scienze della natura: un substrato dei concetti delle diverse teorie che non svolge alcuna funzione logicamente necessaria nelle teorie e che anzi costituisce un ostacolo al loro sviluppo e alla loro autocomprensione.

Abbiamo distinto, come istanze non coincidenti, la cosmologia cartesiana, che dal principio della chiarezza e distinzione deduce una rappresentazione del reale, e un modo più elastico di intendere l'istanza metodo logica della nuova scienza, che pure si richiama alla chiarezza e alla distinzione in funzione polemica con le nozioni occulte. Le istanze di metodo della nuova scienza, nello sviluppo delle scienze dell'uomo, saranno ostacolate dal presupposto cosmologico. L'idea di applicare un metodo ispirato a chiarezza e distinzione a ogni regione del reale entrerà in conflitto con l'idea che alcune di queste regioni appartengano allo 'spirito', sfera distinta dalla materia nel modo che abbiamo ricostruito.

Nei secoli successivi, per via di questo fraintendimento, si cadrà nell'esito di rivendicare il carattere irrazionale (di teorie non analizzabili logicamente in quanto fuori dall'ambito di giurisdizione del criterio del chiaro e distinto) della scienza che ha per oggetto «gli affetti e il modo di vivere degli uomini» (con la palla al piede dello 'spirito') oppure di ricondurre la sfera dello spirito alla sfera della cosa estesa. L'una e l'altra soluzione porteranno a disastri nello sviluppo delle teorie, in quanto poggeranno su basi assai deboli: la prima negherà la legittimità del valore metodologico del chiaro e distinto per un oggetto che è già 'definito' a partire dal criterio della distinzione. L'altra svuoterà l'istanza di universalità del metodo della nuova scienza credendo necessario ridurre il reale alla materia per poterne parlare razionalmente.

APPENDICE QUINTA

Conatus, idea di liberazione e teoria della società in Spinoza

Va ricordato un aspetto ulteriore che l'uso dei concetti di forza presenta nella dottrina spinoziana della mente: l'aspetto che si riferisce alla loro coloritura non neutra dal punto di vista del giudizio di valore. I concetti di forza, nella filosofia naturale e nella filosofia morale del Seicento e del Settecento, sono introdotti come una metafora della potenza di dio o di entità spirituali. La metafora in Spinoza è esplicita: il potere del quale è dotata la singola cosa è espressione della potenza di dio in quanto la cosa è un modo che esprime un attributo di dio (E III P 6).

Vanno indicati due diversi ordini di conseguenze che discendono da questa situazione:

1. La possibilità di uno studio del mondo umano senza preconcetti è garantita anche dall'idea di uno 'stato di natura', con quell'aspetto di consacrazione di origine divina che l'idea di natura porta con sé per Spinoza e per il Seicento in generale. A questo stato di natura appartengono lo stolto e l'uomo soggetto alle passioni non meno che l'uomo malato al quale non si può chiedere di essere sano o il pesce al quale non si può chiedere di non mangiare gli altri pesci (v. E I «Appendice»; E III «Prefazione»; TTP 16; TP 3). Direi che in Spinoza e altrove (penso ai tradizionali fraintendimenti di A. Smith) questa situazione, nonostante i rischi che può portare di consacrare la realtà di fatto e la morale del più forte, agisca più che altro da motivazione e da condizione di possibilità per lo studio empirico del reale. Ciò non toglie che le radici di una certa ambigua tendenza ottocentesca a consacrare il 'fatto', contro ai principi metastorici del giusnaturalismo, affondino proprio in questo concetto di natura che appartiene al giusnaturalismo seicentesco e settecentesco. . In direzione contrastante con la tendenza detta, se ne ha una seconda che porta a legare lo studio scientifico dell'uomo a un 'interesse alla liberazione' o a una sorta di 'teoria dei bisogni'. La situazione alla quale porta la prima tendenza si afferma in quanto l'uomo è considerato parte della natura. Ma Spinoza deve mantenere contro le caratteristiche più meccanicistiche del suo programma la possibilità di considerare l'uomo non secondo i principi della 'natura comune' ma secondo i principi della sua propria natura. Ora l'uomo ha una seconda serie di affetti (che forse non a caso non è menzionata nella « Prefazione » di E III) che gli sono attribuibili in quanto è attivo e non passivo (cioè «parte della natura»). Questi affetti portano l'uomo a crescere di potenza e ad esercitare un conato attivo più forte, il che a sua volta è causa del procedere dell'uomo sulla via degli affetti attivi (o della maggior 'potenza' o 'perfezione' o della 'vita di ragione' o della 'libertà'). Fra i concetti di forza che rientrano nelle spiegazioni della teoria ve ne sono dunque alcuni che portano con sé una duplice carica di valore: in quanto come gli altri attribuiscono all'oggetto un'ambigua 'necessità', insieme logica, empirica, e

giusnaturalistica, e in quanto contribuiscono a conferire una sorta di necessità non solo alle passioni cui sono soggette le masse, ma anche alla liberazione alla quale gli uomini illuminati dalla scienza non possono non giungere.

Questa tensione fra i due generi di valutatività che i concetti di forza possiedono si rivela in modo particolare nella teoria della società di Spinoza. In *Tractatus theologico-politicus* 16, si giustappongono due sistemi: quello dello stato di natura, nel quale gli uomini naturalmente si contrappongono, e quello dello stato di ragione, nel quale gli uomini naturalmente convengono. Va notato che la teoria spinoziana della società compie un salto di qualità quanto al suo *status* epistemologico, con il passaggio dal *Tractatus theologico-politicus* al *Tractatus politicus*: qui (TP 3) si abbandona la richiesta che gli uomini accedano alla ragione o alla virtù per instaurare un ordine sociale razionale e si colma lo iato fra i due sistemi con l'introduzione a un tempo descrittiva e normativa, forse condizione di possibilità di una teoria con contenuto empirico di un terzo sistema, giustificato (di fatto e di diritto) dall'accresciuta potenza che ha l'unione dei poteri di più individui, e che affida la sua razionalità (seppure non assoluta) a una scommessa sulla mutua esclusione delle passioni dei singoli che vengono a produrre una 'media' sufficientemente razionale. La fede nell'armonia del reale gioca un ruolo decisivo nel permettere la costruzione del modello, anche se questo non è come lo stato della ragione o della virtù dedotto dalla natura del reale.