Francesco Piro

L'ammirazione in Cartesio e Spinoza. Classificazione degli affetti e costituzione dello spazio antropologico

citare come: Francesco Piro, *L'ammirazione in Cartesio e Spinoza. Classificazione degli affetti e costituzione dello spazio antropologico*, in «Laboratorio dell'ISPF», VI, 2009, 1/2, pp. 1-19.
http://www.ispf.cnr.it/file.php?file=/ispf_lab/documenti/saggi_2009_pirofrancesco_01.pdf.

Laboratorio dell'ISPF
ISSN 1824-9817
© VI – 2009, 1/2

1. *Su una scelta classificatoria di Spinoza*

Le teorie degli affetti create nel corso dell'età moderna sono, da diversi anni, oggetto di un interesse prima inusuale. A ben guardare, è un interesse in cui confluiscono motivazioni molto diverse. Vi è, da un lato, la persistente discussione sul *mind-body problem*, rispetto alla quale l'analisi delle emozioni riveste un ruolo fondamentale, con la conseguente spinta a cercare antenati illustri per le posizioni che si difendono: si pensi ai fortunati libri di Antonio Damasio sull'«errore di Cartesio» e sui meriti scientifici di Spinoza[1]. Vi è poi la persistenza e la ripresa all'interno del pensiero morale anglosassone del classico problema del posto delle emozioni nella vita morale – si pensi ad autori così diversi come Simon Blackburn e Martha Nussbaum –, che ha anche generato un crescente interesse per i filosofi del passato che hanno elaborato una filosofia morale centrata sulla teoria degli affetti[2]. Vi è infine una tradizione di studi più strettamente storico-*politic*a che – richiamandosi a Norbert Elias, a Albert Hirschmann, a Michel Foucault – individua nelle dottrine morali definitesi nel corso della prima età moderna, a partire dal neostoicismo, la traccia di una modificazione storica delle forme di controllo e governo dei comportamenti, una spia dei processi di "disciplinamento" dei corpi e delle pulsioni avvenute con la costituzione dello Stato moderno e dell'economia capitalistica. Nonostante che gli autori di riferimento non siano recentissimi, quest'ultima linea di ricerca resta tuttora molto attiva – come provano le frequenti comparse di titoli che accoppiano «passioni» e «politica» sul mercato editoriale internazionale[3] – e ciò lo si deve soprattutto al fatto che l'analisi dei testi manifesta in questo caso una interessante capacità di *problematizzare* le ipotesi di partenza. Non soltanto, infatti, la storia dell'età moderna non è tutta descrivibile nella logica del passaggio dalle «passioni» agli «interessi» di Hirschmann e manifesta singolari alternanze

[1] Cfr. A. Damasio, *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, Putnam, New York, 1994 [*L'errore di Cartesio*, tr. it. di I. Blum, Milano, Adelphi, 1995]; Id., *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, Orlando, Harcourt, 2003 [*Alla ricerca di Spinoza*, tr. it. di I. Blum, Milano, Adelphi, 2003].

[2] Tra le riprese più significative del problema del posto delle emozioni nella filosofia morale, cfr. S. Blackburn, *Ruling Passions: a Theory of Practical Reasoning*, Oxford, Clarendon Press, 1998; M. C. Nussbaum, *Upheavels of Thought: the Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 [*L'intelligenza delle emozioni*, tr. it. di R. Scognamiglio, Bologna, Il Mulino, 2004]. Cfr. inoltre, per una storia del problema nel corso dell'età moderna: S. James, *Passions and Action: the Emotions in Seventeenth Century Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

[3] Per citare solo due raccolte recenti cfr. V. Kahn - N. Saccamano - D. Coli (a cura di), *Politics & the Passions*, Princeton - Oxford, Princeton University Press, 2006; R. Kingston - Leonard Ferry, *Bringing the Passions back in: the Emotions in Political Philosophy*, Vancouver, University of British Columbia, 2008. Tra le raccolte più lontane nel tempo, ricorderei almeno «Rue Descartes», 1995, 12-13: *Passions et politique*, nonché «Palomar», 2005, 2-3: *La razionalità delle emozioni.*

tra fasi di passioni «calde» e «fredde», per dirla con Remo Bodei[4]. La compresenza di antropologie *radicalmente* diverse all'interno della filosofia moderna, conflittuali negli esiti talvolta perfino quando accettano presupposti analoghi, sembra manifestare qualcosa di più e cioè che gli «affetti» hanno rivelato una ambivalenza notevole rispetto ad ogni progetto di classificarli e distinguerli in ordine alla loro razionalità e funzionalità sociale o – se vogliamo usare un lessico più politico – non è stato possibile al Moderno definire un'antropologia univoca, nella quale gli affetti amici e nemici della razionalità potessero venire ordinati in modo credibile e duraturo[5]. La storia della filosofia delle passioni è segnata da impreviste riabilitazioni di modalità passionali in prima istanza condannate (l'entusiasmo, per esempio), di soluzioni contrapposte sotto il profilo prescrittivo che partono apparentemente dallo stesso dato antropologico (si pensi alla «gloria» in Hobbes e in Spinoza), per non parlare delle contrapposte teorie su quanti e quali siano gli affetti «primitivi» e quali quelli «derivati», su cui dovremo tornare di qui a poco. Studiare queste guerre di faglia tra schemi di antropologia può allora essere significativo non solo per comprendere meglio "i classici", ma anche per cogliere le poste in gioco presenti nel discorso antropologico come tale, il modo in cui esso veicola proposte di interpretazione dei comportamenti politici, religiosi, economici. Il che può servire magari anche a chi voglia confrontarsi criticamente con le riprese degli stessi problemi (per esempio, quello della classificazione degli affetti e della distinzione tra primitivi e derivati, innati e culturalmente mediati, e così via) che oggi si determinano sulla

[4] R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991.

[5] Credo perciò che non sia adeguata anche una concezione storica della filosofia delle passioni dell'età moderna tutta giocata sull'assunto che il Moderno veda l'affermarsi delle «passioni del Sé», cioè degli affetti legati all'autoriferimento del soggetto e alla valorizzazione dell'autonomia (cfr., per esempio, E. Pulcini, *La passione del Moderno: l'amore di sé*, in S. Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 133-180). O, per meglio dire, questa tesi può essere accettata soltanto ricordando come perfino il Sé sia in ultima analisi un campo di battaglia, un terreno su cui si misurano strategie di «presa» (per dirla alla Foucault) sulla complessità umana e di costruzione di tecniche di gestione di essa. Il passo aurorale che segna l'inizio della filosofia morale moderna è probabilmente il momento in cui (in Pierre Charron, per citare uno dei casi paradigmatici) si scopre che il governo delle passioni richiede la «conoscenza di sé» (*connoissance de soi mesme*) perché, in assenza di tale conoscenza, il soggetto morale non sarebbe in grado di guardarsi in modo sufficiente dalla capacità delle passioni fratricide di velarsi di valori ideologici (come le guerre di religione avevano senz'altro mostrato) magari attraverso il «contagio» delle altrui opinioni. Il riferirsi a se stessi, il tener conto di se stessi, fu esaltato dunque innanzitutto come un rimedio contro un limite del controllo sui propri comportamenti (e dunque come una richiesta indispensabile per rendere esecutiva la razionalità sul terreno morale) e di qui nacque anche il bisogno di accoppiare la morale con l'antropologia e con la psicologia degli affetti (cfr. su ciò il mio F. Piro, *Il retore interno. Immaginazione e passioni all'alba dell'età moderna,* Napoli, La Città del sole, 1999, pp. 193-203). Un'ulteriore evoluzione di questa scoperta consisterà – ma con la notevole eccezione dell'intero agostinismo francese, per il quale la «conoscenza di sé» resta intesa come presa di coscienza della propria nullità e del proprio bisogno di salvezza – nell'idea che è meglio incoraggiare i soggetti a raggiungere una giusta e ragionevole stima di sé o un giusto e ragionevole «amore di sé» dal momento che essi non possono non amarsi. Ma ciò non elimina l'esigenza «immunitaria» (per dirla con Roberto Esposito) da cui parte la prescrizione stessa.

base, certamente più solida, delle scienze biologiche, delle neuroscienze, delle teorie del comportamento su base evoluzionistica.

Questa impegnativa premessa serve a inserire in un contesto più ampio quella che altrimenti potrebbe apparire semplicemente come un eccesso di attenzione dedicato a un episodio abbastanza semplice da decifrare e già segnalato, sia pure in breve, da alcuni dei commentatori più avvertiti sia di Descartes che di Spinoza[6]. Intendo parlare dell'espulsione che Spinoza compie della *admiratio* (ammirazione, meraviglia) dal catalogo degli affetti in uno dei passi finali della terza parte di *Etica*. Scrive Spinoza:

> L'Ammirazione è l'immaginazione di una certa cosa nella quale la Mente resta fissata, poiché questa singolare immaginazione non ha alcuna connessione con le altre.
>
> *Spiegazione*: Nello Scolio della Proposizione 18 della Parte II abbiamo mostrato quale sia la causa per cui la Mente cada dalla contemplazione di una cosa improvvisamente nel pensiero di un'altra, e cioè perché le immagini di quelle cose che sono tra loro concatenate e ordinate in modo tale che l'una segua l'altra, il che in verità non può essere concepito quando l'immagine della cosa è nuova; ma la Mente sarà trattenuta nella contemplazione della stessa cosa, fino a quando non sia determinata da altre cause a pensare altre cose. L'immaginazione dunque della cosa nuova in sé considerata è della stessa natura delle altre, e per questo motivo non annovero l'Ammirazione tra gli affetti [*inter affectos non numero*] né vedo la ragione per la quale lo farei, poiché questa distrazione della Mente non nasce da una causa positiva che distragga la Mente dalle altre cose; ma soltanto da ciò che manca la causa per cui la Mente dalla contemplazione di una cosa è determinata a pensarne altre. Riconosco dunque (come ho fatto osservare nello Scolio della Prop. 11 di questa parte) soltanto tre affetti primitivi ossia primari, e cioè la Gioia, la Tristezza e la Cupidità, né per nessun'altra ragione ho parlato dell'Ammirazione che perché è entrato nell'uso che certi affetti, che derivano dai tre primitivi, quando si riferiscono a oggetti che ammiriamo, siano indicati con altri nomi […][7].

Questo passo è importante per due ragioni di fondo. La prima è che qui – senza nominarlo – Spinoza sta differenziandosi volutamente da Cartesio. Come tutti sanno, la meraviglia (*Admiration* nel francese di Cartesio) è una delle sei passioni primitive del *Traité des Passions* cartesiano (meraviglia, gioia, tristezza, amore, odio, desiderio) e Spinoza – che aveva seguito l'ordinamento cartesiano

[6] Tra gli studiosi di Cartesio, cfr. le osservazioni di G. Rodis-Lewis, nell'introduzione a R. Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, Vrin, 1955, p. 35. Tra gli interpreti di Spinoza, l'analisi più attenta delle differenze tra Spinoza e Cartesio su questo punto è quella di Ch. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions and passions chez Spinoza*, Paris, PUF, 2004, pp. 50-51, 87-88, su cui torneremo. Tra gli altri interventi sul tema, segnalo B. Timmermans, *Descartes et Spinoza: de l'admiration au désir*, in «Revue Internationale de Philosophie», 189, 1994, pp. 327-339 e (per l'intera questione delle passioni) J.-M. Beyssade - M. Klever - M. Wilson (a cura di), *Spinoza and Descartes*, Würzburg, Könighausen und Neumann, 1996, *passim*.

[7] *Ethica* III, *Df. Affectum* IV. D'ora in poi l'opera sarà citata come *E*. Seguo, qui come altrove, la traduzione di B. Spinoza, *Etica*, a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1988 (d'ora in poi: Giancotti), pp. 219-220.

all'epoca del *Breve Trattato*[8] – lo sa molto bene. La scelta fatta in *Etica*, che non soltanto sottolinea il carattere non affettivo dell'ammirazione, ma abolisce alcune delle distinzioni tipiche di Cartesio (per esempio quella tra la *Admiration* e il cieco *Estonnement*), è dunque espressione della volontà spinoziana di costruire un'antropologia diversa da quella del suo predecessore. Occorre dunque cercare di capire quale ruolo svolga in tale progetto.

Un secondo punto da notare è che il chiarimento è alquanto tardivo, se non addirittura auto-correttivo. Poche pagine prima, nella proposizione 52 della parte III, Spinoza si era infatti dilungato nell'analisi della *admiratio*, definendola una «affezione della mente» (*affectio mentis*) da cui derivano moltissimi affetti di una certa importanza: la *costernazione* (ammirazione + timore), la *venerazione* (ammirazione delle virtù di un altro uomo), la *devozione* (ammirazione + amore, come già in Cartesio), l'*orrore* (ammirazione dei vizi di un uomo). Solo nel caso del disprezzo, Spinoza si allontana già da Cartesio, considerandolo non come un effetto dell'ammirazione, ma come il suo diretto contrario: mancanza di qualsiasi ragione per soffermarsi su una data cosa e dunque tendenza a concepirla solo per ciò che non è piuttosto che per ciò che è. Manca inoltre la Stima, che Spinoza considera non come una passione di *ammirazione*, ma piuttosto come una forma di *amore* eccessivo: «sentire per Amore più del giusto nei confronti di qualcuno» (*Df. Affectuum*, XXI) e a cui oppone la «disistima» che è generata dall'odio. Come vedremo, queste variazioni – a prima vista puramente terminologiche – non sono prive di significato nel contesto dell'elaborazione spinoziana.

Pur non essendo un *affectus*, dunque, l'ammirazione è una *affectio mentis* decisamente importante. Nel *Trattato teologico-politico*, probabilmente scritto prima della stesura definitiva di *Etica*, il rilievo dato a questa «affezione della mente» era stato ancora maggiore. Ammirazione e paura (*metus*) sono compresenti nella *reverentia* – il «rispetto», nel senso di rispetto dovuto al superiore (cap. XVII) – e Spinoza è chiaramente convinto che questo affetto abbia un ruolo centrale nella vita religiosa e politica (come conferma il *Trattato politico*: le ribellioni nascono quando i sudditi perdono ogni *reverentia* per i governanti). Ma addirittura la stessa *fides* altro non è se non *Dei admiratio* (cap. XIV). Il che forse conferma che l'ammirazione non è un affetto, perché la fede costituisce più un atteggiamento che un emozione, ma – d'altra parte – conferma anche che la classificazione della ammirazione come un non-affetto non diminuisce l'importanza di tale stato psichico, dal momento che esso è in qualche modo connesso con l'esperienza del trascendente e che da esso nascono quegli affetti che chiamerei (per capirci) «verticali», cioè rivolti al trascendente e/o superiore: la devozione, la venerazione, il rispetto/riverenza, perfino l'«orrore» sono affetti che si rivolgono a qualcosa percepito come eccezionale, inassimilabile a noi, ovvero (per

[8] Cfr. B. de Spinoza, *Korte Verhandeling van God, de Mensch und deszelvs Welstand – Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, a cura di M. Mignini, L'Aquila, Japadre, 1986 (in particolare pp. 56-58).

usare un termine spinoziano di cui vedremo presto la straordinaria ambivalenza semantica) come *singulare*[9].

Sembra dunque che tra Spinoza e il suo avversario ideale si dia una sorta di curiosa complementarietà oppositiva. Se, per Cartesio, l'ammirazione è (in primo luogo, ma non esclusivamente) la *passione* che spinge a *conoscere*, Spinoza ne fa un fenomeno *psico-cognitivo* che ha però notevoli conseguenze *affettive*. Non intendo dire che, per Spinoza, non si diano processi neuro-fisiologici che corrispondono all'esperienza mentale dell'ammirazione (anche se egli, a differenza di Cartesio, non ci dice quali siano). Ma ciò non basta a trasformare l'ammirazione in un *affectus*, perché essa non ha quel tipo di «causa positiva» che è necessaria per gli affetti, cioè non partecipa di quell'interazione dinamica tra corpo e oggetti esterni che si manifesta tipicamente negli stati edonici (gioia e tristezza) e nell'attuosità del desiderio. All'ammirazione – sembra dirci Spinoza – l'oggetto esterno non dà proprio alcun contributo causale, né d'altra parte l'ammirazione partecipa delle dinamiche reattive del corpo, limitandosi a sospenderle. Da questo punto di vista, essa è un fenomeno psico-cognitivo nel senso che ciò che esprime è l'*impossibilità* di conoscere, dal momento che la mente continua a immaginare sempre lo stesso oggetto, senza saper passare ad altri. Dunque, il *mirabile* non è se non quello che, *apparendoci* eccezionale o eterogeneo o inassimilabile ad altro, ci costringe a soffermarci su di lui. A questa *povertà epistemologic*a dell'ammirazione corrisponde per contro una enorme rilevanza antropologica, dal momento che i suoi oggetti – come vedremo – costituiscono il materiale primario degli ordini simbolici di tipo rituale o mitico-narrativo. Ma, senza andare troppo avanti, torniamo alla questione del rapporto Cartesio – Spinoza e vediamo innanzitutto perché, se Spinoza ha dei seri dubbi sul fatto che l'ammirazione possa essere un affetto, Cartesio era così certo che si trattasse di una *passion de l'âme*.

2. *Cartesio: ammirazione, stima e sentimenti morali*

Siamo in un'epoca in cui è di moda parlare dell'«errore di Cartesio» e deridere il dualismo cartesiano come una grossolana superstizione che ha frenato il cammino della scienza. Vale allora la pena di ricordare il carattere rivoluzionario della teoria cartesiana delle «passioni dell'anima», tenendo conto dei suoi punti di più polare opposizione rispetto a quella che costituiva la trama generale del discorso sulle «passioni» nella cultura di derivazione aristotelico-tomistico.

Come ha sottolineato Jean Deprun, questo carattere rivoluzionario si comprende bene se contrapponiamo Cartesio agli autori coevi. Nella tradizione, la passione era intesa come un fenomeno *cinetico* (di turbamento, agitazione, sommovimento), *appetitivo (la* passione costituendo semplicemente una modalità o un *explanans* dei movimenti della «parte appetitiva» dell'anima), *assiologico*

[9] Sulle passioni generate dall'*admiratio* e la loro importanza socio-politica, cfr. il classico A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, pp. 211-221.

(dal momento che essa implica sempre una valutazione del bene e del male), *psicosomatico* (risiedendo nella «parte appetitiva» essa coinvolge al tempo stesso e simultaneamente il corpo e l'anima), *antinaturale* (essendo essa la modificazione o la perturbazione di un equilibrio)[10]. Tutti questi elementi non si ritrovano più in Cartesio: le passioni sono stati di coscienza e non movimenti («percezioni confuse» che l'anima ha di se stessa), non sono tutte espressioni del desiderio (essendo il desiderio *una* delle passioni), non presuppongono una valutazione del bene e del male (anche se spesso la influenzano), sono esclusivamente nell'anima (nel corpo vi sono i movimenti degli «spiriti» che le originano), soprattutto esse cessano di essere innaturali. Poiché nell'emozione l'anima non fa che percepire *se stessa* nelle condizioni di interazione con il corpo in cui è, esse sono tutte «buone» in se e non varrebbe la pena di vivere se non le provassimo:

> […] l'anima può avere i propri piaceri, ma quelli che ha in comune con il corpo dipendono interamente dalle Passioni, sicché gli uomini che esse possono scuotere di più sono capaci di gustare la maggiore quantità di dolcezza in questa vita[11].

Le «passioni» diventano così fenomeni puramente intracoscienziali, qualcosa che è meglio chiamare – con il lessico che Cartesio stesso introduce (*PA*, art. XXVIII) – *emozioni* o *sentimenti*. Ora, noi possiamo evidentemente essere del tutto insoddisfatti di una teoria delle passioni tutta giocata sul piano del teatro della coscienza, ma non possiamo negarne il valore chiarificatore. Ciò che Cartesio abolisce è infatti – innanzitutto – la concezione dell'anima come sistema complesso e internamente stratificato rispetto al quale le «passioni» si configurano innanzitutto come insubordinazioni della «parte appetitiva» dell'anima contro quella «razionale» e dunque come turbamenti di un equilibrio. È questa concezione dell'anima il principale avversario di Cartesio e io credo che sia ad essa – e non soltanto alla tradizione stoica, esaminata e criticata nelle lettere a Elisabetta del Palatinato – che Cartesio si contrappone quando sostiene che le passioni sono in linea di principio tutte «buone». La concezione autoreferenziale e intracoscienziale delle passioni permette infatti di abolire l'ipotesi che, quando le passioni sembrano opporsi alla volontà, entri in gioco un altro *soggetto* che si oppone al soggetto delle volizioni, si tratti della «parte appetitiva» degli aristotelici o della «parte inferiore dell'anima» della tradizione agostiniano-berulliana o di altre entità vagamente demoniache. Semplicemente, ciò che si manifesta è la resistenza di un corpo, dotato di certi condizionamenti dovuti

[10] J. Deprun, *Qu'est-ce qu'une passion de l'âme? Descartes et ses prédecesseurs*, in «Revue Internationale de la France et de l'Etranger», 1988, 4, pp. 407-413. Sui rapporti tra Cartesio e la trattatistica delle passioni del primo Seicento (du Perron, Senault…), cfr. anche A. Levi, *French Moralists: the Theory of Passions, 1585 to 1649*, Oxford, Clarendon Press, 1964; G. Canziani, *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, pp. 258-299; più recentemente C. Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporaines*, Paris, Vrin, 2002, pp. 19-112.

[11] *Passions de l'âme*, art. CCXII (AT XI, pp. 485-486). D'ora in poi questo testo sarà indicato come *PA*. La traduzione usata è R. Descartes, *Opere*, a cura di E. Lojacono, Torino, UTET, 1994, vol. II, p. 702 (d'ora in poi: Lojacono).

alle abitudini, a una volontà che non si è premurata di renderselo disponibile e affidabile[12]. Di qui deriva la compresenza tipicamente cartesiana tra definizione intracoscienziale delle emozioni, da un lato, e, d'altro lato, analisi rigorosamente fisiologico-meccanica dei processi corporei che le innescano e le traducono in azioni.

Si aggiunga che, se l'anima cartesiana è notoriamente una sostanza diversa dal corpo, essa non può però tematizzarsi (almeno inizialmente) se non a partire dal corpo stesso, dai suoi processi, dalla percezione del suo benessere. Per Cartesio, vi sono senz'altro delle passioni più «primitive» di altre – delle «proto-passioni» – che abbiamo già iniziato a provare fin dall'utero materno. Gioia e tristezza nonché amore e odio sono nate in noi dal rapporto con il cibo nel corpo materno:

> Penso che la […] prima passione sia stata la gioia, perché non è credibile che l'anima sia stata messa nel corpo se non quando era ben disposto, e penso che quando è così ben disposto ciò ci dia naturalmente gioia. Dico anche che l'amore è venuto dopo, dato che, scorrendo la materia del nostro corpo senza posa come l'acqua di un fiume, ed essendo necessario che altra ne affluisca al posto di quella che defluisce, non è affatto verosimile che il corpo sia stato ben disposto se, accanto ad esso, non si trovava qualche materia molto adatta a servirgli di alimento, e che l'anima unendosi volontariamente a questa nuova materia, ha provato amore per essa, allo stesso modo, in seguito, se questo alimento è venuto a mancare, l'anima ne ha provato tristezza. E se un altro non adatto a nutrire il corpo ha sostituito il primo, l'anima ha provato odio per esso […] l'amore, prima della nascita, aveva per unica causa un alimento adatto che, entrando abbondantemente nel fegato, nel cuore e nei polmoni, vi eccitava più calore del solito, da ciò deriva che questo calore accompagni sempre l'amore […][13] .

Il dualismo anima-corpo non impedisce a Cartesio di tematizzare la gioia innanzitutto come una percezione (nell'anima) del benessere del corpo, né di identificare l'amore innanzitutto come una relazione che oggi chiameremmo di «attaccamento» ovvero di volontà del corpo di essere o restare congiunto con un altro corpo. Di qui deriveranno anche le idee sull'amore che troviamo nel trattato sulle passioni:

> Infatti, per esempio, ancorché le passioni che un ambizioso ha per la gloria, un avaro per il denaro, un ubriacone per il vino, un uomo brutale per una donna che voglia violare, un uomo d'onore per il suo amico o per la donna amata e un buon padre per i suoi figli siano ben differenti tra loro, sono tuttavia simili in quanto par-

[12] Cfr. *PA*, art. XLVI, XLVII (AT XI, 363: Lojacono, II, pp. 620-622). Il fatto che Cartesio usi qui la dizione «parte superiore» dell'anima per indicare l'anima razionale e «parte inferiore» per indicare l'anima sensitiva, chiarisce che non è semplicemente all'aristotelismo che egli sta pensando: si tratta di dizioni tipiche dell'antropologia religiosa dei berulliani.

[13] Lettera a Chanut, 1° febbraio 1647 (AT, IV, 600 sgg.: Lojacono, II, pp. 468-469). Sulle "proto-passioni", cfr. ancora C. Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison*, cit., pp. 182-199. Sulla fisiologia che fa da sfondo a questa teoria, cfr. anche F. Bonicalzi, *Passioni della scienza. Descartes e la nascita della psicologia*, Milano, Jaca Book, 1990.

> tecipano dell'Amore. Ma i primi quattro non hanno Amore che per il possesso degli oggetti cui si riferisce la loro passione e non ne hanno punto per gli oggetti stessi, verso cui hanno soltanto desiderio […][14].

Una volta concepito l'amore come attaccamento, questo passo – che mette in parallelo l'amore di un bruto per la donna che vuole violare con quello di un padre per i figli – non è stupefacente. Quello che è stupefacente è senza dubbio il fatto che – se la proto-passione dell'amore nasce come Cartesio l'ha definita, cioè dal rapporto con un cibo che *si consuma* e a cui (al tempo stesso) *si è uniti* – possa in seguito verificarsi la differenziazione tra l'*amore per il possesso* dell'oggetto (che corrisponde al mero «desiderio» dell'oggetto in quanto tale) e l'*amore per l'oggetto stesso*[15]. Questa differenziazione è uno dei punti più problematici del *Traité* cartesiano e lo è proprio perché Cartesio rifiuta la soluzione che era apparsa ovvia a tutti, da Platone in poi, cioè differenziare l'amore a seconda della parte dell'anima che lo prova (amore di concupiscenza da un lato, amore di benevolenza d'altro lato), soluzione che è ovviamente incompatibile con la negazione di un'anima stratificata e internamente differenziata.

Ed è probabilmente a partire da questo delicato problema che dobbiamo cogliere l'importanza strategica che nel *Traité des passions* riveste la passione da cui siamo partiti, quella che di solito viene tradotta con «meraviglia»[16]. Per Cartesio, l'*admiration* è una passione che viene innescata da processi neurofisiologici del *cervello* (dalle reazioni del sistema nervoso di fronte a un oggetto sconosciuto), ma non ha rapporti causali con il *cuore*, ai cui moti sono collegate le passioni calde come l'amore o la gioia. Tuttavia, avendo una base neurofisiologica, essa resta una «passione» (e non piuttosto un'emozione interiore) e ha la tipica forza delle passioni.

La teoria dell'ammirazione/meraviglia è un aspetto molto originale e decisivo nell'economia del *Traité* e vi è dunque un'ampia gamma di interpretazioni significative di essa[17]. Tuttavia, mi sembra che l'analisi della sua rilevanza sia

[14] *PA*, art. art. LXXXII: Lojacono, II, 637.

[15] Come possa Cartesio differenziare, a partire dalla sua teoria dell'origine dell'amore, l'amore "puro" del padre verso i figli e l'amore del possesso, è una delle *vexatae quaestiones* della letteratura su Cartesio. Tra le soluzioni più suggestive, cfr. A. Matheron, *Amour, digéstion et puissance selon Descartes*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Etranger», 1988, 4, pp. 433-445.

[16] Va ricordato però che, al livello di linguaggio "basso" e colloquiale, *merveille* esiste già ai tempi di Cartesio (33 occorrenze nell'edizione Adam-Tannery) e il filosofo lo usa in genere come parte dell'espressione «ce n'est pas merveille que...».

[17] Tra le analisi più significative, cfr. P. Mesnard, *Essai sur la Morale de Descartes*, Paris, Boivin, 1936, pp. 99-101 e *passim*; F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1966², pp. 38-55; J.-M. Beyssade, *Réflexe et admiration. Sur les mécanismes sensori-moteurs selon Descartes,* in J.-L. Marion - J. Deprun (a cura di)*, La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, Paris, PUF, 1983; D. Kambouchner, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, Paris, Albin Michel, 1995, vol. I, pp. 235 sgg.; II, 197-246 (queste ultime molto importanti per il nesso ammirazione-stima); L. Renault, *Descartes ou la félicité volontaire. L'idéal aristotelicien de la sagesse et la réforme de l'admiration*, Paris, PUF, 2000 (attento soprattutto alle valenze religiose dell'*admiration* cartesiana).

stata spesso fuorviata dall'equivoco interpretativo di fare della teoria della meraviglia semplicemente una prosecuzione della teoria aristotelica del *thaumazein* come origine della filosofia[18], tesi che porta a interpretare il tema in un senso soprattutto epistemologico – come passione che spinge a conoscere – valorizzando soprattutto le prescrizioni che Cartesio ci dà per provare questa emozione quando non vi siamo portati (l'attenzione, la concentrazione sull'oggetto) o per evitarne gli eccessi quando invece tendiamo a curiosare vanamente. Ovviamente, questa dimensione "epistemologica" è ben presente in Cartesio e domina gli articoli della parte II dedicati alla meraviglia (artt. LXX-LXXVIII). Tuttavia, essa non spiega la mossa cartesiana di derivare dalla *admiration* i due importantissimi sentimenti della stima e del disprezzo (*estime* e *mespris*) e il ruolo-chiave che questi vengono a giocare sia sul piano dei rapporti con se stessi, sia sul piano dei rapporti con gli altri uomini, sia perfino dei rapporti con Dio.

Per Cartesio, infatti, la meraviglia è la passione da cui derivano la *stima* – per un oggetto che genera meraviglia per la sua «grandezza» – nonché il *disprezzo* – per un oggetto che genera meraviglia per la sua «piccolezza» (*PA*, art. LIV). Il fatto che Cartesio usi un lessico così elementare, quasi infantile («grande», «piccolo»), non è casuale. Egli vuole sottolineare il fatto che la stima e il disprezzo di cui sta parlando sono *emozioni*, non giudizi dell'intelletto. Il grado maggiore della Stima è la *Venerazione*, il grado più alto del Disprezzo è il *Disdegno* (*PA*, art. LV). Stima e disprezzo sono dunque cose molto diverse dagli omonimi giudizi *intellettuali* sul valore delle cose. La stima non è semplicemente una buona valutazione di qualcosa, ma è la «inclinazione dell'anima a rappresentarsi il valore della cosa stimata», implica dunque una sorta di tendenza a ritornare costantemente con la mente al valore della cosa stimata che manca nelle valutazioni puramente intellettuali. È per questa ragione che la stima nei confronti di se stessi costituisce la passione che più di tutte le altre contribuisce alla nostra felicità (*PA*, artt. CLI-CLIII). Dunque, riassumendo, se la meraviglia si traduce in valutazioni di stima (verso il «grande») e di disprezzo (verso il «piccolo»), queste forme di *evaluative appraisal*, per contro, mantengono la portata emotiva peculiare che è tipica della meraviglia stessa.

Ora, non potremmo comprendere la funzione essenziale che stima e disprezzo hanno nell'economia del *Traité* cartesiano, senza ritornare per un attimo alla questione della natura dell'amore. Come abbiamo visto, la descrizione cartesiana dell'origine dell'amore (dalla relazione con la madre-cibo) mette al centro dell'affetto amoroso la *volontà di unione* con l'oggetto amato e questa volontà di unione è l'unico aspetto che conti, senza che la differenziazione successiva tra l'amore di mero possesso e l'amore puro risulti essenziale. Interpretato come attaccamento, come sentimento dell'inglobamento del proprio corpo in un'unità più vasta, l'amore non riesce più a svolgere il ruolo di passione centrale per la vita morale e deve essere accompagnato da *altri* sentimenti che lo

[18] *Metaphysica*, I (A), 982 b, 11-25: «[…] gli uomini, sia nel nostro tempo sia dapprincipio, hanno preso dalla meraviglia lo spunto per filosofare […]».

qualifichino *moralmente*[19]. Per dirlo in modo forse troppo netto, Cartesio è il primo filosofo dell'Occidente cristiano che si ponga il problema di costruire una teoria dei *sentimenti morali* di cui l'amore *non* costituisca il nucleo centrale.

Da questo punto di vista, suggerirei che la celebre lettera a Chanut del 1° febbraio 1647, dedicata all'amore, non rispecchi *esattamente* le idee a cui Cartesio approda nel *Traité*, ma piuttosto le difficoltà che conducono il filosofo ad elaborare tali idee. Nella lettera a Chanut, Cartesio distingue due tipi di amore, l'amore intellettuale e l'amore-passione. Poiché il primo non è una passione – ma la semplice valutazione di qualcosa come degno di essere unito a noi –, Cartesio deve poi spiegare i caratteri emotivi che può assumere anche l'amore intellettuale (per esempio, nel caso dell'amore di Dio) facendo riferimento alla capacità dell'immaginazione di rendere in qualche modo sensibile il dato puramente intellettuale. Il che lo conduce a una tormentata discussione sulla possibilità di immaginare l'unità con Dio senza poter immaginare Dio stesso[20]. In secondo luogo, Cartesio, pur facendo già riferimento alla sua tesi che l'amore è qualificato moralmente dalla stima che si ha per l'oggetto amato (come avverrà nel *Traité*), sembra non aver ancora chiara l'origine della stima stessa e quindi la considera come una specie di amore, divertendosi a spiegare a Chanut perché quest'ultimo in realtà ami la regina Cristina di Svezia:

> È pure vero che l'uso della nostra lingua e le forme della cortesia non ci permettono di dire a quelli che appartengono ad una condizione molto superiore alla nostra che li amiamo […]. Se poi vi domandassi in coscienza se amate quella grande Regina, presso la quale vi trovate attualmente, avreste un bel dire che provate per lei solo rispetto, venerazione, stupita ammirazione; non cesserei di credere che proviate per lei anche un ardentissimo affetto [...][21].

A differenza di quanto non avvenga in questo passo, il *Traité* non confonde mai gli affetti derivanti dall'*admiration* (come la stima e il disprezzo) con l'amore, anche se si tratta di affetti che possono senz'altro intersecarsi. Se la *devozione* è quel sentimento che si prova quando si stima qualcuno come più «grande» di noi stessi e lo si ama, per contro, la *venerazione* è già un sentimento che manifesta la differenziabilità tra affetti di ammirazione e di amore, perché essa nasce sì dalla stima, ma può facilmente accoppiarsi con il timore piuttosto che con l'amore. È in questo senso che i pagani «veneravano» i loro dei (*PA*, art. LXXXIII). Date queste premesse, possiamo senz'altro ipotizzare che,

[19] Tra gli interpreti recenti, Kambouchner ha il merito di aver sottolineato l'impossibilità di una passione amorosa puramente intellettuale in Cartesio: «l'âme aime avec le corps auquel elle est jointe» (D. Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Hermann, 2008, pp. 115-147).

[20] «[...] anche se non possiamo immaginare nulla di ciò che è in Dio, oggetto del nostro amore, possiamo immaginare il nostro stesso amore, che consiste nel nostro voler unirci a qualche oggetto, e cioè, nei confronti di Dio, considerarci come una piccolissima parte di tutta l'immensità delle cose da lui create […]» (Lettera a Chanut, 1° febbraio 1647: AT IV, 600: Lojacono, II, 472).

[21] *Ibid.*

all'altezza del *Traité*, una sentita devozione nei confronti del vero Dio non richieda più le mediazioni immaginative richieste dalla lettera a Chanut. Basterà l'ammirazione nei confronti delle opere divine, purgata dai caratteri di timore propri dei pagani e unita invece con il convincimento intellettuale della bontà di Dio e con la volontà razionale di unirsi a lui.

Allo stesso modo, sul piano dei rapporti interumani, la stima e il disprezzo possono aggiungersi all'amore e generare i diversi sentimenti della *devozione* (per ciò che stimiamo più di noi), dell'*amicizia* (per ciò che stimiamo pari a noi) e dell'*affezione* (per ciò che stimiamo meno di noi), come spiega *PA*, art. LXXXIII. Ma stima e disprezzo possono anche svolgere un ruolo abbastanza autonomo all'interno dei rapporti interumani. Il «generoso» cartesiano non disprezzerà nessuno e anzi stimerà come eguali a lui *tutti* gli uomini, in quanto tutti partecipi dell'ammirevole miracolo del libero arbitrio (*PA*, artt. CLIV-CLVIII). Ma sarebbe difficile ricavare di qui una sorta di amore generalizzato verso il prossimo che – nella terminologia cartesiana – dovrebbe implicare una concreta volontà di unione.

Infine, e decisivamente, la stima è l'affetto fondamentale che noi possiamo provare nei confronti di noi stessi e che può renderci felici. Anche qui, data la definizione di amore di Cartesio, sarebbe assurdo parlare di «amor di sé» (che cosa potrebbe essere mai la volontà di unirsi con se stesso?). La vera base di un buon rapporto con se stessi è dunque la meraviglia che proviamo per la libertà del nostro arbitrio e da questa meraviglia nasce l'autostima, che è tanto più forte (e tanto più capace di darci la felicità) quanto più siamo «generosi» ovvero capaci di fare il miglior uso possibile della libertà (*PA*, artt. CLI-CLIII). Cartesio non si sottrae al consueto dovere di differenziare questa legittima autostima dal malefico orgoglio, ma (come farà anche Spinoza) la contrappone *non semplicemente* all'orgoglio ma *sia* all'orgoglio *sia* all'umiltà viziosa, sottolineando in questo modo che la giusta valutazione di se non coincide con un fittizio auto-annullamento ascetico. Come differenziare allora la legittima autostima (che è compatibile con l'«umiltà virtuosa» del sentirsi eguali agli altri uomini) dai suoi nefasti simulacri dell'Orgoglio e dell'Umiltà viziosa? Cartesio ci fornisce i criteri per una corretta autovalutazione, ricordandoci che stima e disprezzo nascono dalla meraviglia e dunque, così come – nella conoscenza – chi usa bene la meraviglia è in grado di passare da uno stato di iniziale sorpresa a uno stato «uguale nella durata», così la corretta valutazione di se resta costante, mentre il continuo passaggio dall'esaltazione all'umiliazione sono indizi di mancata conoscenza di se stessi (*PA*, art. CLX).

Il fatto che Cartesio costruisca una teoria dei sentimenti morali partendo dall'ammirazione e dal binomio stima/disprezzo può essere visto come il segno di una morale aristocratica o «eroica» – per dirla con Bénichou –, per la quale cioè il riconoscimento dell'altro uomo è innanzitutto legato all'ammirazione che generano le sue azioni e le sue virtù[22]. Ma più di questo aspetto "eroico"

[22] P. Bénichou, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948 [*Morali del Grand Siècle: cultura e società nel Seicento francese*, tr. it. di R. Ferrara, Bologna, Il Mulino, 1990].

(bilanciato d'altra parte dalla tesi che nessun uomo vada disprezzato: *PA*, art. CLIV), conta il fatto che questo quadro permette a Cartesio di trasformare un quadro di emozioni di base fortemente "somato-sensitivo" (quello delle «proto-passioni» di gioia e tristezza, amore e odio) in un quadro in cui i «sentimenti morali» sono possibili. Il quadro somato-sensitivo resta decisivo per tutta la teoria cartesiana dell'amore, dal momento che per Cartesio tale passione non è se non «volontà di unione» e cioè tendenza a formare qualcosa di simile a un corpo comune. Ma proprio perciò Cartesio deve affiancare all'amore *altri* sentimenti morali, che siano capaci di correggere l'amore stesso e di definire inoltre il rapporto morale che possiamo avere con quegli esseri che sono troppo distanti (il prossimo, forse Dio stesso) o troppo vicini (noi stessi) per essere amati. L'originalità della filosofia morale cartesiana sta proprio in questa parzializzazione dell'amore a vantaggio di sentimenti morali più «freddi», dotati – se si vuole – di alcuni dei caratteri che ritroveremo nel «rispetto» di cui ci parla Kant nella *Critica della ragion pratica*.

La peculiarità di questa soluzione sta nel fatto che essa rinviene l'ingrediente specificamente *affettivo* dei sentimenti di stima e disprezzo (che, ripetiamolo, Cartesio ritiene qualcosa di diverso dai giudizi dell'intelletto) nella loro dipendenza dalla passione primitiva dell'ammirazione, passione a sua volta concepita come una sorta di esperienza di *choc* (sebbene a bassa intensità) che nasce dal fissarsi degli "spiriti" animali su un solo oggetto. Solo quest'elemento di *sospensione* del *continuum* della vita del corpo permette quella *accentuata* attenzione a un oggetto esterno che è necessario per sforzarsi di conoscerlo e per farne oggetto di stima o disprezzo. Certamente, quest'elemento di etero-referenzialità dell'ammirazione viene abbondantemente compensato – oltre che dalle prescrizioni epistemologiche su come dominare l'ammirazione, senza farsene dominare – dalla tesi che noi possiamo costituire oggetto di ammirazione per noi stessi, in quanto detentori del libero arbitrio. Ma questa ricucitura del circuito egologico presuppone sempre una precedente interruzione e apertura. Basterà allora ripartire da questo dato, leggendolo alla luce di un'antropologia centrata sull'*homo religiosus* e (al tempo stesso) *politicus*, per giungere a una concezione del tutto diversa dell'ammirazione e della sua relazione con il mondo affettivo.

3. *Aliquid singulare habere*

Rispetto al quadro cartesiano, Spinoza sembrerebbe tornare indietro. Gli affetti tornano ad essere considerati in un'ottica "cinetica" e la dimensione appetitiva (*conatus*, *appetitus*, *cupiditas*) riprende la centralità che già aveva nella tradizione aristotelica. Anche il purismo con cui Spinoza respinge l'innovazione cartesiana, tornando a un quadro più semplice (gioia, tristezza e desiderio come unici affetti fondamentali), sembrerebbe segnalare una sorta di maggiore tradizionalismo.

In realtà, il vino nuovo che Spinoza introduce nelle vecchie botti è notevole. Innanzitutto, ciò che contrassegna Spinoza è una sorta di olismo corporeo, nel quale scompaiono le spiegazioni organiche cartesiane (le passioni più legate al

«cuore» o più al «cervello») e ciò che la mente percepisce del proprio corpo sono essenzialmente le variazioni complessive della *potentia agendi* del corpo stesso: la «transizione» a una maggiore perfezione (la gioia), la transizione a una minore perfezione (la tristezza), la spinta a perseverare nel proprio essere ovvero ad esprimere la stessa *potentia agendi*.

Date queste premesse, l'approccio di Spinoza appare molto più astratto di quello cartesiano. Non casualmente, quando si tratterà di definire l'amore, Spinoza lascerà da parte il connotato saliente delle definizioni tradizionali – la tensione verso l'unione con l'amato – mantenuto ed anzi estremizzato da Cartesio, formulando un quadro definitorio più scarno ma aperto a variazioni di contenuto: gioia concomitante con l'idea di una causa esterna (*E* III, sch. prop. 13).

Tale maggiore astrattezza è dovuta al fatto che il corpo di cui Spinoza ci parla è *immediatamente* inserito in un contesto di dipendenze e interazioni con l'esterno e perciò le specifiche configurazioni prese dagli affetti fondamentali risultano poi molto complesse e articolate, dal momento che gli affetti derivati presuppongono spesso non soltanto le generali interazioni causali che intervengono tra il corpo e gli oggetti esterni, ma anche i più specifici processi di sincronizzazione con gli altri corpi a cui il corpo del singolo individuo è sottoposto, come avviene per esempio quando l'individuo «immagina» l'altrui comportamento, apprende ad imitare l'altrui desiderio o a condividere l'altrui gioia o l'altrui dolore o, ancora, apprende a vergognarsi o gloriarsi immaginando l'altrui approvazione o riprovazione (*E* III, prop. 27 sgg.). Da questo punto di vista, si può comprendere perché Spinoza ondeggi nella sua descrizione degli affetti tra due estremi: sottolineare che, in ultima analisi, tutti gli affetti veri e propri si riducono alla triade gioia-tristezza-cupidità, o – per contro – enfatizzare il fatto che gli affetti umani sono innumerevoli, che molti non hanno nome (o si può dare loro un nome soltanto facendo un po' di violenza alle accezioni tradizionali dei termini già usati) e che non vale nemmeno la pena di elencarli tutti[23]. La tendenza rigoristica nasce dall'esigenza spinoziana di mantenere la corrispondenza diretta degli affetti con la *potentia agendi* del corpo e con le sue variazioni o espressioni globali, mentre l'enfasi sulla pluralità e varietà degli affetti sottolinea il carattere plastico e aperto delle situazioni in cui il corpo si modifica. Le osservazioni spinoziane sulla *admiratio* sono frutto di entrambe queste necessità interne del discorso spinoziano.

Vi è però anche una storia più specifica da raccontare. Con Chantal Jacquet, si può suggerire che l'abbandono della concezione cartesiana dell'ammirazione (ancora condivisa nel *Breve Trattato*) sia dovuta al più generale mutamento di an-

[23] Sull'enorme varietà degli affetti umani, molti dei quali non hanno un nome, cfr. soprattutto *E* III, sch. prop. 51 e sch. prop. 52. Sulla necessità di considerarli tutti come composizioni dei tre affetti fondamentali (gioia, tristezza, cupidità), insiste invece molto la *Definitio Affectuum* che chiude la parte III. Ma si può accogliere il suggerimento di Morfino che i tre affetti primari non siano tanto il «sostrato» delle passioni derivate quanto «le astrazioni determinate (le nozioni comuni, nei termini spinoziani) necessarie a concettualizzarli» (V. Morfino, *Incursioni spinoziste*, Milano, Mimesis, 2002, p. 188).

tropologia che si verifica all'altezza del *Trattato teologico-politico*[24]. Infatti, ricercando ora in primo luogo le condizioni funzionali per la stabilizzazione dell'obbedienza, Spinoza inizia a cogliere il ruolo decisivo che vi giocano alcune passioni miste di ammirazione e paura (come la *reverentia*/rispetto per il superiore). A differenza della paura o del timore hobbesiani, queste passioni miste hanno infatti alcune virtù peculiari che Spinoza interpreta alla luce di quella che si potrebbe chiamare una proto-teoria del feticismo: il fissarsi dell'attenzione sul singolo oggetto mirabile (il Dio della *fides*, il profeta e i suoi detti…) permette la fissazione e la riproduzione di altre passioni associate con l'*admiratio* stessa. La *reverentia*, ad esempio, può trasferirsi dal profeta alle leggi e istituzioni da lui create, così che l'obbedienza non viene meno dopo la fine dell'evento eccezionale della profezia[25].

Spinoza sembra dunque isolare un elemento già presente in Cartesio – l'ammirazione come componente del sentimento religioso (devozione e venerazione) –, servendosene poi all'interno di un'antropologia politica che considera la religione soprattutto dal punto di vista delle sue funzioni di produzione e conservazione dell'obbedienza. All'interno di questo quadro, l'ammirazione non può più essere concepita come spinta alla conoscenza, ma semmai come un *blocco* del processo cognitivo, come *incapacità* di connettere l'oggetto ammirato al resto delle cose, come lo «stupore» (*estonnement*) cartesiano (che però Cartesio distingueva fortemente dall'*admiration*). Questa condizione di povertà cognitiva non è però improduttiva: al contrario essa permette la formazione di quegli affetti "verticali" che sono così utili per una duratura obbedienza. Anche se – a dire il vero – dopo il *Trattato teologico-politico*, gli scritti di Spinoza sottolineano sempre più che l'ammirazione è una condizione instabile e soggetta a venir meno con l'abitudine o con le delusioni[26].

Se questa è la griglia interpretativa che ci fornisce Spinoza, resterebbe da domandarsi che cosa significhi in questo quadro ammirare un altro individuo e riconoscerne le virtù (cioè «stimarlo» nel senso cartesiano del termine). È Spinoza stesso a domandarselo: come avviene che «non di rado ammiriamo le virtù degli uomini e le veneriamo» (*E* III, sch. prop. 55)? E una domanda non peregrina perché emerge all'interno di uno scolio che fino ad un attimo prima aveva enfatizzato l'onnipresenza dell'invidia e dell'odio nella vita sociale, determinata dal fatto che ognuno vorrebbe primeggiare rispetto agli altri uomini e cerca dunque di sminuirne le virtù e le azioni. Come avviene allora che gli uomini riescono *non di rado* a riconoscere le virtù altrui, senza negarle per invidia e senza odiare chi le possiede? Per rispondere a questa difficoltà, Spinoza si richiama a una tema classico della letteratura sull'invidia «Nessuno ha invidia del-

[24] Ch. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit*, cit., pp. 51-52.

[25] *Tractatus theologico-politicus*, XVII. 2.

[26] Una volta che l'oggetto di ammirazione ci sia divenuto abituale, la devozione si trasforma infatti in semplice amore (*E* III, *Df. Affectuum*, expl. df. X). Quanto alla *reverentia*, all'analisi delle condizioni che fanno venir meno questo affetto indispensabile per la vita dello Stato, cfr. il *Tractatus politicus*, IV. 4.

la virtù di qualcuno, se non di un proprio eguale»[27]. Dunque, basterà riconoscere alle virtù dell'altro la qualifica di *res singulares* per cessare di invidiarlo, ovvero immaginare «che queste virtù gli appartengano singolarmente e non siano comuni alla nostra natura».

È un passo di grande ambiguità, perché tutto il senso dipende dall'interpretazione di «contemplare come cose singolari» (*ut res singulares*). Che cosa indica qui la parola «singolare»? Se interpretiamo la parola «singolare» nel senso di cosa eccezionale, inassimilabile ad altro, allora Spinoza starebbe dicendoci che ammirare qualcuno equivale a sottrarlo alla comune sfera umana e che le uniche alternative sono *o* l'invidia *o* la sacralizzazione dell'altro. L'interpretazione più autorevole di questo passo spinoziano – quella di Albert Matheron – va in questa direzione e interpreta la questione dei parafulmini contro la rivalità invidiosa alla luce dell'obbligo che ha, chi voglia comandare gli uomini, di farsi appunto considerare come più che umano[28]. L'ammirazione sarebbe dunque, proprio per la sua capacità di separare e sconnettere gli oggetti di esperienza, l'unico possibile freno inibitore rispetto al desiderio mimetico.

Tuttavia, credo che quest'interpretazione non sia l'unica possibile, sia perché Spinoza qui parla non di potere o di privilegi, ma di «virtù» (cioè di qualcosa che sembra abbastanza ragionevole ammirare), sia perché egli ci dice che l'ammirazione dell'altro uomo è un fenomeno frequente, non sporadico e derivato da deliberata organizzazione. Quando si "cerca" di farsi ammirare, per contro, si produce un'intensificazione e non una diminuzione della rivalità invidiosa[29]. E, infine, ciò che mi spinge a non accettare un'interpretazione unilineare di questo passo è che, *da un certo punto di vista*, è vero che le virtù degli uomini ineriscono loro «singolarmente»: non ovviamente nel senso che gli uomini non abbiano una natura comune, il che renderebbe loro impossibile intendersi, ma che in ognuno di essi tale natura comune si esprime diversamente (come i modi esprimono diversamente l'unica sostanza) e che *proprio* tale diversità genera poi ulteriore possibilità di comunanza. Interpreterei insomma il corollario di *E* III, prop. 55 come una sorta di porta girevole, la cui interpretazione dipende dal senso che diamo alla nozione di *res singularis*. E qui la tentazione più ovvia è di saltare direttamente a quel passo in cui Spinoza si richiama al famoso detto *Homo homini Deus*, che appunto appare come una sorta di formula di venerazione trasportata da un piano «verticale» a un piano di immanenza. È chiaro che qui siamo su un diverso terreno, quello degli uomini che «vivono secondo la guida della ragione» e che dunque si accordano proprio perché si

[27] *E* III, cor. sch. 55 (Giancotti, p. 212). La tesi si trova già in Aristotele, *Rhetorica*, II, 10, 1387 b: l'invidia si rivolge verso l'*homoios* (l'eguale, di pari condizione).

[28] A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., p. 220.

[29] Il tentativo di farsi ammirare ricorrendo a determinati mezzi in linea di principio accessibili anche ad altri (ad esempio, per un un filosofo, dare il proprio nome a una dottrina: *E* IV, appendice, cap. XXV) intensifica l'invidia piuttosto che diminuirla. Di qui la contraddizione perpetua della situazione di chi si vanta e cerca di farsi ammirare: se non ci riesce, risulta soltanto «molesto» per gli altri; ma se ci riesce trasforma i suoi simili in nemici. Cfr su questo punto il mio F. Piro, *Spinoza e le passioni del conflitto*, in «Palomar», 2005, 2-3, che confronta queste tesi con la teoria del «conflitto mimetico» di Réné Girard.

riconoscono una natura *comune*. Ma non è un caso che Spinoza si ricordi di specificare che «quando soprattutto ogni uomo cerca l'utile per sé, allora soprattutto gli uomini sono utili l'un l'altro. Infatti, quanto più ognuno cerca il proprio utile e si sforza di conservare se stesso, tanto più è dotato di virtù»[30]. Anche qui si tratta di riconoscere l'altrui virtù come qualcosa che inerisce singolarmente ad un dato uomo (in quanto costui fa il *proprio* utile, esprime il *proprio* essere), sapendo al contempo che è *proprio per questa ragione* che egli può essermi utile, non risultando utili all'uomo che ragiona né i servi né i padroni. È ovvio infine che, sebbene qui Spinoza parli in termini di «utilità» (un termine che siamo da lungo tempo abituati ad associare al lessico dell'economia), qui egli non sta parlando semplicemente dei benefici della cooperazione o di una possibile «armonia degli interessi», ma di quello sviluppo dell'insieme delle capacità umane (prima di tutto quella di *intelligere*, di intendere) che è reso possibile dal «contemplare le azioni umane», il che sembrerebbe implicare anche il riconoscere le altrui virtù.

Se Spinoza ci dà una lettura in negativo dell'ammirazione, è dunque perché egli non risolve attraverso di essa il problema del riconoscimento del valore dell'altro uomo. Se il ricorso al detto *Homo homini Deus* non va inteso solo come un fiore retorico o come un mero contrappunto rispetto a Hobbes, è perché qui Spinoza fa indirettamente riferimento a un altro suo tema, vale a dire l'amore intellettuale di Dio come affetto generato da ragione e pertanto contrapposto alle forme di «ammirazione» o «venerazione» proprie delle religioni del trascendente. Ed è qui che la sua strada si diversifica in modo più evidente da quella di Cartesio. Se il filosofo francese cerca dei sentimenti morali che, accompagnando o addirittura sostituendo la passione amorosa, gli permettano di evitare le ambivalenze di quest'ultima, Spinoza punta sull'*estendibilità* che l'affetto dell'amore manifesta quando è presente in un essere capace di ragione e di scienza intuitiva. Questa estendibilità è implicata dalla definizione volutamente astratta dell'amore data da Spinoza – gioia concomitante all'idea di una causa esterna – dove è volutamente depotenziata l'idea dell'*unione* con l'oggetto amato (che porrebbe l'eterno problema di quale delle "parti" predomini) e Spinoza fa semplicemente riferimento alla *presenza* dell'oggetto amato[31].

Per contro, proprio per questa ragione, considerare gli uomini come portatori di una dignità intrinseca in quanto soggetti, persone, enti dotati del misterioso libero arbitrio o di qualunque qualità metafisica analoga, parrebbe indubbiamente a Spinoza come un nonsenso. Più esattamente, gli apparirebbe come il maldestro tentativo di universalizzare un sentimento che presuppone un dogma teologico o un modo di sentire religioso (l'individuo umano come rispecchiamento mondano del Dio trascendente). Questa strategia – che abbiamo visto *in nuce* in Cartesio – fonda infatti la nostra capacità di riferirci positi-

[30] *E* IV, cor. 2 prop. 35 (Giancotti, p. 255).

[31] Cfr. *E* III, *Def. Affectuum*, VI, *Exp.*: la volontà di unione «non esprime l'essenza dell'Amore, ma una sua proprietà», anzi l'amore può concepirsi «senza questa o quella Cupidità», mentre essenziale è la «soddisfazione dell'amante per la presenza della cosa amata» (Giancotti, p. 220).

vamente alle altrui virtù soltanto sulla nostra ignoranza e finisce perciò per comportare necessariamente irati lamenti ogni volta che si tenti di intendere origine e natura di tali capacità degli individui umani (o, come si dice oggi, di «naturalizzarle»). Certamente, l'alternativa teorica proposta da Spinoza a questo modello di pensiero morale è però complessa: la porta girevole che abbiamo descritto resta tale. Da un lato, gli uomini – in quanto dotati di ragione – sono in grado di concordare tra loro e di intendere la potenzialità positiva che è implicata dal loro stesso essere diversi tra loro (o essere "moltitudine" nel contesto più specificamente politico). D'altro lato, resta anche vero che gli affetti che attraversano gli uomini richiedono l'uso di inibitori del desiderio, dunque anche di elementi feticistici capaci di bloccare (almeno fintantoché sono creduti) i conflitti mimetici. Poiché Spinoza considera entrambe queste verità come eternamente vere – non vi è in lui una filosofia della storia che ci garantisca il passaggio progressivo dalla «superstizione» alla «ragione» –, occorrerà semplicemente dire che tali alternative perimetrano lo spazio della politica, cioè lo spazio in cui (a seconda delle circostanze, delle possibilità definite nella situazione, delle forze in campo) si determina la rilevanza specifica che queste verità ricevono.

In conclusione, la storia che ho cercato di annodare intorno a poche pagine di Cartesio e di Spinoza ha la stranezza di attraversare due diverse problematiche che il buon senso e la cura del rigore scientifico consiglierebbero di tenere separati: (i) la *vexata quaestio* di quante e quali siano le emozioni «primarie» e come si definiscano gli affetti, in riferimento all'esperienza della coscienza o alla neurofisiologia o alla presenza di componenti edoniche che motivano una reazione o altro ancora. È una questione che oggi riemerge anche nella forma di quali affetti possano essere considerati come universali e come si possa eventualmente comporre una tabella degli universali antropologici; (ii) la questione dell'esistenza e della natura dei sentimenti morali o più esattamente di sentimenti che formino la base materiale di «buone» relazioni intersoggettive. La ricerca di questi sentimenti sarà tipica del XVIII secolo e – come abbiamo visto – Cartesio sembra (per certi versi) porre alcune premesse di questa ricerca, mentre Spinoza mi sembra andare in una direzione contrapposta.

Sullo sfondo di queste due storie intrecciate, vi era però ancora un'altra questione: quella del rapporto che l'età della rivoluzione scientifica intrattiene con la meraviglia e con il suo oggetto, cioè con il *mirabile* o l'eccezionale o con ciò che appare comunque «al di fuori» dell'ordine[32]. In Cartesio, la ridicolizzazione del mero «stupore» (*estonnement*) e le prescrizioni epistemologiche per non abusare della passione dell'ammirazione mostrano già un rapporto critico con il *mirabile* ed iniziano a metterne in discussione l'oggettività. Tuttavia, come abbiamo visto, la tendenza prevalente in Cartesio non è tanto quella di negare l'oggettiva esistenza del *mirabile*, ma quella di situarlo piuttosto sul terreno teologico e morale (la «legge morale che è in me» piuttosto che «il cielo stellato

[32] Rinvio qui quantomeno al discusso ma importante L. Daston - K. Park, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, New York, Zone Books, 1998 [*Le meraviglie del mondo*, tr. it. di M. Ferraro e B. Valotti, Roma, Carocci, 2000].

sopra di me», per dirla ancora con Kant). Laddove in Spinoza, la categoria del *mirabile* è già completamente svuotata di senso – la *admiratio* è semplicemente una *nostra* incapacità di collegare un oggetto agli altri – e tuttavia essa lascia come traccia la rilevante ambiguità semantica presente in uno dei termini-chiave di Spinoza: *singulare*. Talora, tale termine indica infatti semplicemente le *res singulares* di cui si compone la natura, talora invece l'eccezionalità che ciascuno desidererebbe per sé e che è talvolta costretto a riconoscere a chi ammira. In questo accavallarsi di usi dello stesso termine, si intravede il configurarsi di problematica nuova, quella della conoscenza adeguata delle *res singulares*, dal momento che il fatto stesso di poter concepire il singolare come altro dal «comune» inizia ad apparire come segno di una concezione ancora povera del «comune» stesso mentre, dal punto di vista di un'ontologia compiutamente monistica, «singolare» e «comune» non possono essere posti in opposizione[33]. Ed è in questo senso che mi sembra che il percorso spinoziano sia significativo anche al di là della chiave abbastanza scontata ormai dell'opposizione di un'antropologia immanentistica e politicamente «realistica» ai residui teologizzanti dell'antropologia morale cartesiana.

[33] È in questa chiave che il tema delle *res singulares* tornerà nella quinta parte di Etica: «Quanto più conosciamo le cose singolari, tanto più conosciamo Dio» (*E* V, prop. 25: Giancotti, p. 307).