



Spinoza: modello e ragione

Francesco Toto
Università degli studi “Roma Tre”
francesco.toto@uniroma3.it

Abstract

The article focuses on the practical function attributed to reason by Spinoza’s *Ethics*. It seeks to provide an answer to the following questions. What is it that Spinoza calls the “model of human nature” and what are the means that favour its realization? How can this model escape the arguments that seem to make the use of any model meaningless, thus applying itself to all men in a non-extrinsic way and without generating conflicts? And what is the role of reason in accomplishing this model and peaceful human relations?

Keywords: Spinoza, reason, Ethics

1. *L’exemplar humanae naturae*: interrogativi

Nella *Parte seconda* dell’*Etica* di Spinoza la ragione, o «conoscenza di secondo genere», è definita come l’insieme delle «nozioni comuni [o] idee adeguate delle proprietà delle cose»¹. Essa è infatti la conoscenza di ciò che è «comune a tutte le cose» e di «ciò che è comune e proprio al corpo umano

¹ *Eth* II, pr. 40 sch. 2 (G, II, 122). Per la citazione dei passi dell’*Etica* adoterò le seguenti abbreviazioni: *Eth* (*Etica*); cap. (*capitoli* posti alla fine di *Eth* IV); cor. (*corollario*); def. (*definizione*); dem. (*dimostrazione*); expl. (*spiegazione*); pr. (*proposizione*); post. (*postulato*); praef. (*prefazione*); sch. (*scolio*). *TTP* e *TP*, seguiti dal numero romano del capitolo e da quello arabo del paragrafo, indicano, rispettivamente, il *Trattato teologico-politico* e il *Trattato politico*. Ogni citazione dei testi spinoziani è seguita dal riferimento al volume e al numero di pagina dell’edizione curata da Carl Gebhardt (Heidelberg [1925]) indicata con la sigla G.

e ad alcuni corpi esterni»². La ragione si distingue dall'immaginazione, che costituisce il «primo genere di conoscenza», come un'intrinseca certezza si distingue dalla confusione e dall'oscurità. Essa si distingue inoltre dall'intelletto, che costituisce il «terzo genere di conoscenza», come la conoscenza adeguata di proprietà comuni si distingue dalla conoscenza altrettanto adeguata «dell'essenza delle cose»³.

Nel presente contributo terrò sullo sfondo questo valore epistemico della ragione, messo a fuoco nella *Parte seconda* del capolavoro spinoziano, per concentrarmi su quella sua funzione pratica che è protagonista di tutta la *Parte quarta*: a cosa serve la ragione? Per rispondere vorrei partire da un altro problema, apparentemente slegato da quello della razionalità. Nella *Prefazione* di questa *Parte* infatti, Spinoza si impegna in una genealogia critica del concetto di perfezione. Se in una prima e più originaria accezione si dice 'perfetta' l'opera dell'arte umana portata a termine secondo l'intenzione dell'artefice, in una seconda accezione la perfezione viene reinterpretata come conformità dell'opera dell'arte umana rispetto a un modello che si suppone valido per tutte le cose della stessa specie, mentre in una terza accezione questa idea di perfezione viene estesa dall'ambito dei prodotti dell'arte umana a quello delle cose naturali.

Tale genealogia si iscrive in una più generale demolizione del 'mito' delle cause finali. Le *Parti prima e seconda* dell'*Ethica* avevano già stabilito che il *Deus sive Natura* non opera in vista di fini, ma secondo leggi, che tutte le cose sono prodotte da Dio con somma perfezione, e che la perfezione di una cosa non è altro che la sua realtà. Tutte le cose singolari sono a modo loro perfette, ogni modello generale non è altro che un riflesso delle esperienze e delle preferenze personali di chi lo concepisce. Risulta quindi non solo infondata, ma anche 'violenta' ogni pretesa di definire un modello al quale le cose dovrebbero conformarsi o a partire dal quale gli uomini dovrebbero giudicarle: in nome di che cosa avanzare una simile pretesa? In particolare, nella sfera dei rapporti umani ogni tentativo di imporre agli altri un qualche modello – vale a dire un particolare modo di sentire, di pensare, di agire... – è fonte di inevitabili conflitti⁴. In maniera abbastanza sorprendente, la *Prefazione* si chiude però con un brusco cambio di rotta: «poiché desideriamo formare l'idea dell'uomo come un modello della natura umana, ci sarà utile conservare questi vocaboli», dunque giudicare gli uomini più o meno perfetti a seconda della loro maggiore o

² *Eth* II, pr. 38 e pr. 39 (G, II, 118 e 119).

³ *Eth* II, pr. 40 sch. 2 (G, II, 122).

⁴ *Eth* III, pr. 31 sch. (G, II, 164).

minore conformità a quel modello e le cose buone non più, semplicemente, in quanto fonte di gioia e oggetto di desiderio, ma in quanto «sappiamo con certezza che sono un mezzo per avvicinarci allo stesso modello»⁵.

In una maniera che ha lasciato abbastanza interdetti gli interpreti, i quali hanno discusso a lungo sullo statuto dell'*exemplar humanae naturae*, Spinoza si trova misteriosamente a riabilitare quelle idee di modello e di perfezione alla cui decostruzione pure si è appena dedicato⁶. In questa nuova prospettiva, nella quale il determinismo mostra di non escludere forme di progettualità, l'uomo può essere considerato non più solo come ente naturale, ma anche come artefice di sé. Tutta la complessa geometria delle passioni esposta nella *Parte terza* dell'*Ethica* deve dunque essere rivisitata alla luce dell'impresa etica di perfezionamento o realizzazione di sé e della soddisfazione di sé che il successo di questa impresa può generare⁷. Ma in cosa consiste il modello della natura umana e quali sono i

⁵ *Eth* IV, praef. (G, II, 208).

⁶ Si è largamente discusso sul carattere razionale o immaginativo dell'*exemplar*. Per la prima opzione cfr. Jarrett (2002); Youpa (2010); Santinelli (2012); per la seconda, Rousset (1999, 21); Rosenthal (2008,125-6). Si è inoltre discusso se l'*exemplar* coincida o meno con l'*homo liber* ritratto alla fine della *Parte quarta*. In favore di questa identificazione cfr. ad es. Garrett, 1996, 278 e Temkine (1994,437-48); per una diversa opinione cfr. Kisner (2011,162-78). Per apprezzare il significato di questo modello credo sia necessario mettere a fuoco il modo in cui viene introdotto. Quando Spinoza afferma che l'*exemplar* costituisce qualcosa che “noi” «desideriamo formare», e anzi «ci proponiamo» di realizzare, questo “noi” può riferirsi sia al solo autore (*pluralia maiestatis*), o comunque alla ristretta comunità dei saggi, sia agli esseri umani in generale. Diversi indizi testuali suggeriscono la seconda interpretazione. Il testo della *Prefazione* oscilla continuamente tra il registro dell’“io” e quello del “noi”. L’autore tende infatti a farsi portavoce di un punto di vista razionale nella forma dell’“io”, mentre il “noi” tende a riferirsi agli uomini in quanto inevitabilmente catturati nei meccanismi dell’immaginazione («Siamo soliti infatti ridurre tutti gli individui della natura a un solo genere», «[...] e li confrontiamo tra loro»). Questa generale distinzione tra il registro dell’“io” e quello del “noi” si ripropone nei passi che affrontano la questione dell'*exemplar humanae naturae*, dove l’“io” è il soggetto teoretico che definisce il significato razionale dei concetti di «buono» e «cattivo», mentre il “noi” esprime il desiderio di tutti di «formare una idea dell’uomo come un modello della natura umana». E poiché siamo sempre lontani dal conseguimento di una perfetta adeguazione ad esso «dobbiamo» adottare i concetti di *bonum* e *malum* definiti dall’“io” dell’autore, i quali non avrebbero alcun senso per degli uomini che, per ipotesi, fossero pienamente liberi e razionali (*Eth* IV, pr. 68, G, II, 261). Questa presentazione del concetto mi pare suggerire che l’idea dell'*exemplar* possa avere senso in rapporto a “noi” uomini, tutti necessariamente impegnati nell’impresa di miglioramento di noi stessi, a prescindere dal fatto che si viva sotto la guida delle passioni o sotto quella della ragione.

⁷ La nozione di «perfezione» compare nella definizione di due su tre degli affetti primari, la gioia (*laetitia*) e la tristezza (*tristitia*), che possono appunto essere intese rispettivamente come transizione dell’uomo da una perfezione minore a una maggiore e da una perfezione

mezzi che ne favoriscono la realizzazione? Come può questo modello sfuggire agli argomenti che sembravano destituire di senso l'uso di qualunque modello, applicarsi quindi a tutti gli uomini in maniera non estrinseca e senza generare conflitti? E qual è il ruolo della ragione nella costruzione e nella realizzazione di questo modello?

2. Razionalità e virtù: un sacrificio delle inclinazioni naturali?

Il rilievo attribuito da Spinoza alla ragione in sede pratica è ben noto e non ha mancato di imbarazzare quelli tra i commentatori contemporanei che hanno cercato di trasformare Spinoza in un filosofo dell'immaginazione e del desiderio. Nella *Parte quarta* si legge che «in quanto si serve della ragione la mente non giudica che le sia utile altro se non ciò che conduce alla conoscenza», e che «nessuna cosa sappiamo con certezza essere buona [...] se non ciò che conduce realmente alla conoscenza»⁸. Posto che senza Dio nessuna cosa può né essere, né essere concepita, su queste basi viene concluso che «il sommo bene della mente è la conoscenza di Dio»⁹. Per Spinoza, in effetti, possiamo dire «buono» unicamente ciò che «con certezza sappiamo esserci utile», ciò che con certezza sappiamo approssimarci a una piena aderenza al modello della natura umana, ma tutto ciò che possiamo

maggiore a una minore. Se teniamo conto del fatto che anche il terzo degli affetti primari, il desiderio (*cupiditas*), esiste solo in quanto determinato in un senso e nell'altro dalla gioia o dalla tristezza, capiamo che l'intera vita affettiva è rappresentabile come un intreccio di transizioni di perfezione. Problematico è il significato rivestito dalla nozione di perfezione in questo contesto: essa va intesa come la realtà stessa dell'uomo, come sembrerebbe imposto da *Eth II*, def. 6 (G, II, 85), oppure come il suo grado di approssimazione al modello della natura umana, come suggerito da *Eth IV*, praef.?. Seguire la prima opzione, secondo la quale nessun uomo può essere considerato più o meno perfetto a partire dalla maggiore o minore conformità a un qualunque modello, significa rinunciare all'impostazione del problema etico proposta dalla Prefazione della *Parte quarta*. Seguire la seconda opzione, invece, vuol dire rileggere retrospettivamente, alla luce del canone normativo proposto nella *Parte quarta*, la descrizione assiologicamente neutra della dinamica affettiva esposta nella *Parte terza*, nella quale gli affetti sono considerati «come se si trattasse di linee, di superfici o di corpi» (*Eth III*, praef., G, II, 138): in quanto passaggio da una perfezione minore a una maggiore la gioia coinciderebbe con una maggiore adeguazione all'*exemplar*. Tale lettura, però, deve fare i conti col fatto che nella *Parte quarta* sono presenti gioie cattive, che allontanano l'uomo dalla realizzazione del modello rendendolo perciò meno perfetto. Ci si viene a trovare così di fronte ad una almeno apparente indeterminazione concettuale: a partire da quale delle due possibili accezioni divergenti occorre leggere la dinamica affettiva?

⁸*Eth IV*, pr. 26 e pr. 27 (G, II, 227).

⁹*Eth IV*, pr. 28 (G, II, 228).

«con certezza» riconoscere come utile è appunto ciò che conduce alla conoscenza¹⁰.

Ci si può domandare perché il soggetto che giudica utile la conoscenza e buono tutto e solo ciò che conduce al suo ampliamento sia la *mens* e non l'uomo, il cui corpo è tutt'uno con la mente. In ogni caso, la razionalità appare qui come la via e insieme la meta di tutta l'impresa etica: la via, perché solo attraverso la ragione possiamo riconoscere «con certezza» qualcosa come utile e buono; la meta, perché l'uomo è chiamato a trovare la propria più alta fonte di godimento, di soddisfazione e di felicità proprio nell'ampliamento delle conoscenze, vale a dire nello sviluppo della ragione stessa. Per ciò stesso, il modello della natura umana che ogni uomo è chiamato a incarnare, e che almeno ogni uomo guidato da ragione si sforza di realizzare, pare risolversi in quello del sapiente. Se la conoscenza è tutto ciò che conta, tutto ciò che si può desiderare sotto la guida della ragione, lo sforzo di perfezionare sé stessi non si risolve forse in quello che Spinoza chiama *conatus intelligendi*¹¹, sforzo di comprendere, di conoscere?

L'espansione delle conoscenze e delle sfere di razionalità, con la conseguente lotta senza quartiere contro errori e illusioni, pregiudizi e superstizioni, costituisce un momento fondamentale della strategia spinoziana di liberazione, ma il primato che essa si vede riconosciuto sul piano etico suona sconcertante per un doppio motivo¹². In primo luogo, esso pare stridere con tutta l'argomentazione che la precede. In secondo luogo, un'etica che elevasse la sapienza a unica destinazione conforme alla ragione e richiedesse perciò il sacrificio di ogni diversa aspirazione o inclinazione presupporrebbe un modello difficilmente compatibile con la realtà della condizione o natura umana, alla quale Spinoza si propone invece di rimanere fedele. Spinoza non è forse il filosofo che, attaccando le teorie «chimeriche» che potrebbero trovare realizzazione unicamente «nel paese di

¹⁰ *Eth* IV, praef. (G, II, 208).

¹¹ *Eth* IV, pr. 26 dem. (G, II, 227). Il problema posto dal *conatus intelligendi* è se esso costituisca il superamento o la forma per così dire più autentica del *conatus in suo esse perseverandi*. Su questo concetto – e sul modo in cui attraverso di esso lo sforzo “trascende” la mera conservazione di sé (nella durata) per muovere in direzione dell'eternità, vedi Yovel (1999).

¹² La tensione insita nella doppia identificazione della virtù da una parte con il *conatus* e dall'altra con la conoscenza deve essere tenuta salda se si vuole sfuggire sia alla semplificazione di chi, come Miller (2015, 153), fa leva sul primo aspetto per ricondurre Spinoza a posizioni stoiche, sia a quella speculare di chi, come Garrett (1990), riduce la bontà della conoscenza alla sua utilità in vista della conservazione.

Utopia o nell'età dell'oro dei poeti»¹³, dichiara di considerare le passioni umane come proprietà che appartengono alla natura umana «allo stesso modo in cui il caldo, il freddo, la bufera, il tuono [...] appartengono alla natura dell'aria»¹⁴? Dato che fare ciò che è buono e utile a perfezionare sé stessi è manifestamente un modo di essere virtuosi, cerchiamo di chiarire la posizione di Spinoza mettendo rapidamente a fuoco il nesso tra ragione e virtù.

All'inizio della *Parte quarta* Spinoza definisce la virtù come identica alla potenza, e quindi all'«essenza stessa dell'uomo, in quanto ha il potere [*potestas*] di fare certe cose che si possono intendere mediante le sole leggi della sua natura»¹⁵, in quanto cioè ha il potere di essere attivo. Secondo le definizioni della *Parte terza*, infatti, essere attivo significa precisamente fare ciò che segue dalla propria sola natura. Su queste basi le proposizioni precedenti a quelle che elevano la conoscenza al rango di unico bene ricercato dalla mente sotto la guida della ragione affermano che «quanto più uno si sforza e quanto più è in grado di conservare il proprio essere, tanto più è dotato di virtù», e che «lo sforzo di conservare sé stessi» è quindi «il primo e l'unico fondamento della virtù»¹⁶.

L'identificazione di virtù e tendenza, o capacità, a conservare sé stessi sorprende solo in parte. Certo, ci si può domandare se questa assimilazione naturalistica – in base alla quale virtuoso è chi più rimane fedele alla propria naturale determinazione o la persegue con maggiore impegno e successo – non finisca col privare l'idea di virtù di ogni specifico valore morale, per ridurla, al pari della perfezione, a una qualità ontologica generalissima. I sassi, ma anche gli avari, gli ubriachi, gli ambiziosi, i folli, non hanno anch'essi una loro essenza e una loro potenza, non si sforzano di perseverare nell'essere? Si deve dunque parlare di sassi, avari e alcolisti virtuosi¹⁷?

¹³ Su questo accenno polemico contro i filosofi e la loro tendenza utopistica cfr. Matheron (1986), che dopo aver rilevato come esso si estenda alla generalità dei filosofi si concentra sull'equiparazione tra figure diverse come Tommaso D'Aquino, Tommaso Moro e Thomas Hobbes. Laddove Matheron ammette di passaggio che Hobbes avrebbe di che rispondere a questa assimilazione, Curley (1996) elimina questa clausola limitativa e ritiene che l'accenno possa essere legittimamente letto come una critica di impronta machiavelliana all'utopia leviatana di Hobbes. A mio avviso gli argomenti con i quali secondo Curley Spinoza criticerebbe Hobbes sono in realtà argomenti hobbesiani. Cfr. Toto (2019b).

¹⁴ *TP I*, 1 e 4 (G, III, 273 e 274).

¹⁵ *Eth IV*, def. 8 (G, II, 210).

¹⁶ *Eth IV*, pr. 20 e pr. 22 cor. (G, II, 224 e 225).

¹⁷ Mi pare che proprio questa sia la conseguenza nella quale incorre una lettura come quella proposta da Viljainen (2014), quando afferma che una cosa è attiva «nella misura in cui (*insofar*)» riesce a perseverare nel proprio essere. Egli ritiene che proprio a partire dalla

Nondimeno, la connessione tra virtù e *conatus* è una conseguenza immediata delle premesse generali del discorso spinoziano: lo sforzo di perseverare nell'essere e la virtù sono già stati identificati l'uno con l'essenza o potenza di ogni cosa, uomo incluso, l'altra, più limitatamente, con la *nostra* essenza o potenza. Cosa siamo noi, al pari di ogni altra cosa naturale? Uno sforzo, pare di dover rispondere. Cosa possiamo? Sforzarci di perseverare nell'essere. Cos'è allora la nostra virtù? La nostra stessa *vis existendi*.

Al di là della transizione dal riferimento inclusivo a «ogni cosa» a quello esclusivo, almeno in apparenza, al “noi”, stupisce che, in seguito a questo mirabolante radicamento della virtù nello sforzo col quale ogni *res* tende a perseverare nell'essere, Spinoza arrivi a sostenere che l'uomo agisce «per virtù», o almeno «assolutamente per virtù», «solo in quanto è determinato dalla conoscenza intellettuale (*ex eo, quod intelligit*)», ovvero che «agire assolutamente per virtù non è altro in noi che agire, vivere [...] sotto la guida della ragione, e ciò sul fondamento della ricerca del proprio utile», che come sappiamo è l'acquisizione della conoscenza¹⁸.

Tralasciamo pure quello strano avverbio, «assolutamente», che ci porterebbe a domandarci cosa significherebbe agire ‘relativamente’ per virtù e a interrogare quindi la possibilità di una virtù diversa da quella illuminata dalla ragione (possibilità che nel *Trattato teologico-politico* era al centro del problema della *religio catholica*)¹⁹. Nei testi che stiamo commentando Spinoza lascia infatti cadere nel vuoto la possibilità, pur evocata, di una virtù pre- o extra-razionale, di una virtù passionale. Questa rimozione è propedeutica all'elevazione della conoscenza al rango di unico desiderio dell'uomo guidato dalla ragione e si prolunga in una duplice identificazione:

connessione tra perseveranza nell'essere e attività si spieghi il modo in cui Spinoza passa dall'identificazione della virtù col *conatus* a quella della stessa virtù con la razionalità. Tale lettura non può essere accettata senza ammettere – cosa che Spinoza non fa in nessun luogo – che tutto ciò che esiste, in quanto esiste, è attivo e per ciò stesso virtuoso, quindi razionale, dotato cioè di conoscenza adeguata. Questa ammissione oblitera però sia il senso specifico della virtù e dello sforzo di agire, sia la loro connessione con la razionalità.

¹⁸ *Eth* IV, pr. 23 e 24 (G, II, 225 e 226). Sulla problematicità di questa transizione si veda ad esempio Busse (2009, 89-91), che pone in maniera raffinata la questione della conciliazione tra vita e ragione, ma approda a una lettura della ragione come «espressione» o «strumento» del *conatus*, presupponendo tacitamente una reciproca esteriorità tra *conatus* e *ratio*. Come nota James (2001, 133), un simile approccio conduce a ridurre la ragione al «modo più efficace di conservare sé stessi», laddove per Spinoza «la conoscenza – il fine dell'uomo virtuoso – è buona per sé stessa».

¹⁹ Ho toccato altrove il problema della presenza, nell'*Etica*, dell'idea di una virtù indipendente dalla ragione. Mi limito a rinviare a Toto (2016) a proposito del *Trattato teologico-politico*, e a Totaro (2014) sul tema della *religio catholica*.

quella del «primo e unico fondamento della virtù» non più col semplice *conatus*, con lo sforzo di conservare sé stesso, ma col *conatus intelligendi*, con lo sforzo di conoscere o comprendere, e quella della conoscenza di Dio con la «virtù assoluta della mente».

Ora, non si può certo affermare che questa connessione tra razionalità e virtù (o quanto meno virtù «assoluta») sia arbitraria. La razionalità è una condizione necessaria e sufficiente della virtù, intesa come potere di fare ciò che segue dalla propria sola natura, di essere attivo, fedele a sé stesso, perché l'uomo non può né essere attivo o fare ciò che segue dalla propria sola natura senza ragionare, né ragionare senza essere attivo²⁰. Quando segue la propria ragione l'uomo, che sa quello che fa e sa di saperlo, «è coerente con sé stesso», «si conforma solo a sé stesso»²¹, mentre quando si lascia guidare da cognizioni confuse può certo illudersi di essere libero, di agire secondo il proprio immaginario libero arbitrio, ma in realtà è inconsapevolmente asservito alle cause esterne, a quell'infiltrato dell'esteriorità che sono le passioni, alla fortuna. Nondimeno, ci si può chiedere come si possa prima fondare la virtù sul *conatus* e subito dopo riassorbirla nella razionalità. Gli uomini che non sono guidati da ragione si sforzano forse di meno di conservare sé stessi? Che fine fa la tesi, sostenuta chiaramente nel *Trattato teologico-politico*, che in rapporto allo sforzo di perseverare nel proprio essere (o «nel proprio stato», come ancora si legge in questo contesto) non si può riconoscere «alcuna differenza né tra gli uomini dotati di ragione e gli altri che ignorano la vera ragione, né tra gli sciocchi, i pazzi e i sani»²²?

²⁰ *Eth* III, pr. 3 e 58 (G, II, 145-6 e 188-9).

²¹ *Eth* IV, pr. 37 sch. e pr. 66 sch. (G, II, 236 e 260). In *Eth* III, pr. 3 dem. (G, II, 146) Spinoza aveva affermato che l'idea che costituisce l'essenza della mente «è composta di molte idee di cui alcune [...] sono adeguate e alcune sono inadeguate». In *Eth* IV, pr. 35 dem. (G, II, 233) afferma invece che «gli uomini sono detti attivi solo in quanto vivono sotto la guida della ragione [...], e quindi tutto ciò che segue dalla natura umana, in quanto è definita dalla ragione, si deve conoscere [...] solo mediante la natura umana come sua causa prossima». La stessa espressione, *ratione definitur*, tornerà in un altro passo (*Eth* IV, pr. 36 sch., G, II, 234). Non è escluso che qui «in quanto è definita dalla ragione» significhi «nella misura in cui è definita dalla ragione», e non richieda quindi di schiacciare la natura umana sulla razionalità. Sarebbe più semplice, tuttavia, intendere che la natura umana sia non parzialmente, ma integralmente, «definita» dalla razionalità. In questo senso è ovvio che solo conformandosi alla ragione l'uomo può conformarsi a sé stesso. Ma come conciliare questa riduzione razionalistica con la definizione del *conatus* e della *cupiditas* come l'essenza stessa dell'uomo e con l'inclusione di idee inadeguate nel novero delle componenti dell'«idea che costituisce l'essenza della mente»?

²² *TTP* XVI, § 2 (G, III, 189). Su questo tema cfr. Henry (2020).

Il punto, qui, è che Spinoza non si limita ad assumere la ragione come condizione necessaria e sufficiente della virtù, ma pare farne, più radicalmente, una condizione esclusiva: l'uomo è virtuoso se, e solo se, sotto la guida della ragione non desidera altro che sviluppare la propria stessa razionalità. Tale desiderio non solo si presenta come l'unico desiderio virtuoso, ma anche come desiderio capace di rendere a sua volta virtuoso chi ne fa esperienza, a condizione però di deporre tutti gli altri. Quasi dimentico del radicamento della virtù nello sforzo di conservare sé stessi – che è alla base delle virtù non meno che delle passioni –, nella discussione sulla liceità della menzogna Spinoza arriva addirittura ad affermare che sotto la guida della ragione l'uomo virtuoso è disposto ad andare incontro alla morte pur di non mentire²³.

Pare quindi che l'espansione della razionalità vada intesa non solo come la finalità etica sovraordinata in grado di organizzare e strutturare tutte le altre, ma come finalità unica alla quale ogni altra – e quindi ogni desiderio, ogni gioia, ogni amore, ogni speranza, ogni ambizione – debba essere non già subordinata, ma più radicalmente sacrificata²⁴. Questo sacrificio introdurrebbe tuttavia una frattura rispetto a tutta l'argomentazione precedente, richiedendo un superamento di quello sforzo di conservare sé stessi, di quel desiderio e di quegli affetti nei quali in tutta la *Parte terza* la natura umana è parsa consistere. L'etica spinoziana esige davvero una simile rottura? L'uomo che sotto la guida della ragione si sforza di realizzare il modello della natura umana può davvero perfezionarsi solo facendo violenza alle proprie inclinazioni?

3. Razionalità etica e natura: una conciliazione

In realtà Spinoza afferma l'esatto contrario. In uno scolio programmatico, nel quale prima di passare alla dimostrazione *more geometrico* si propone di «far conoscere brevemente i dettami stessi della ragione» affinché ciò che pensa «sia più facilmente percepito da ciascuno», il filosofo afferma infatti che «la ragione nulla esige [*nihil postulet*] contro la natura»²⁵. Questo significa certamente che la ragione richiede che gli sforzi dell'uomo si

²³ *Eth* IV, pr. 72 (G, II, 264).

²⁴ La virtù coinciderebbe in questo senso con una tranquillità d'animo imparentata con atarassia o apatia. Contro tale sradicamento delle passioni cfr. Vinciguerra (2005, 41, n. 5) e Manzini (2009, 83).

²⁵ *Eth* IV, pr. 18 sch. (G, II, 222). Sulle condizioni alle quali tale assenza di richieste contrarie alla natura può nondimeno convertirsi in una serie di *dictamina* si veda Lazzeri (1999, 2-3).

concentrino su ciò che è «veramente utile», che contribuisce realmente al suo perfezionamento, e quindi innanzitutto, come s'è detto, sull'accrescimento delle conoscenze²⁶. In seguito, però, il filosofo ribadirà che nemmeno la dimensione etica può introdurre un disequilibrio tra mente e corpo. La mente non è altro che l'idea del corpo, è cioè tutt'uno col corpo, patisce e agisce con esso. Ciò che favorisce l'attitudine del corpo a patire e agire in molti modi, la sua integrazione nel proprio ambiente e la sua autonomia, favorisce quindi anche l'attitudine della mente a pensare e a conoscere. Sarà del resto proprio a partire da questo legame tra mente e corpo, al quale la critica si è riferita a lungo col termine leibniziano di 'parallelismo', che nelle battute finali di tutta l'opera Spinoza arriverà a dimostrare che «chi possiede un corpo atto a moltissime cose possiede una mente la cui maggior parte è eterna» e a parlare, citando Giovenale, di *mens sana in corpore sano*²⁷. In questa prospettiva lo sviluppo della ragione e la virtù che ne consegue non sono intesi come repressione della sfera affettiva, ma come suo potenziamento.

Come mostra tutta la sezione che va dalla Proposizione 41 alla Proposizione 58, ci sono passioni cattive e passioni buone, passioni cioè che, malgrado la loro passività e l'eteronomia di cui sono espressione, favoriscono lo sviluppo di ragione e l'autonomia, passioni insomma che «convengono con la ragione»²⁸. L'impresa etica di perfezionamento di sé non richiede quindi di abbandonare tutte le passioni, ma di moderare quelle nocive, che ostacolano il percorso di crescita dell'individuo, e di coltivare quelle benefiche, che invece lo favoriscono. Le passioni possono essere dispotiche, rimanere pertinacemente attaccate all'uomo, monopolizzarne la vita emotiva, impedirgli di variare le proprie esperienze catturandolo nella

²⁶ *Eth* IV, pr. 18 sch. (G, II, 222).

²⁷ *Eth* IV, pr. 39 e sch. (G, II, 305-6). L'idea di "parallelismo" è stata ampiamente sviluppata da Gueroult (1974). Per una critica della capacità di questa categoria di cogliere la grana fine dell'intelaiatura concettuale spinoziana vedi Jaquet (2004). Sul rapporto tra l'attitudine del corpo a patire e ad agire in molti modi e quella della mente a percepire e comprendere vedi Sévérac (2011, 143-59) e Henry (2015), che assegna alla nozione di attitudine un ruolo centrale nella propria ricostruzione dell'antropologia e dell'etica spinoziane.

²⁸ *Eth* IV, pr. 51 dem e pr. 59 dem (G, II, 248 e 254). Seguendo Sévérac (2005, 81-108), Sangiacomo (2019, 149-68) dà giustamente grande rilievo al concetto di "convenienza" o "accordo" nella comprensione della possibilità di attività e libertà e nella transizione dalla passività (o servitù) all'attività (o autonomia). Pur concordando pienamente con l'autore, non ritengo si possa affermare, come egli fa, che una cosa è passiva nella misura in cui discorda con quelle con cui interagisce e attiva nella misura in cui si accorda con esse: una simile interpretazione di passività e attività esclude in linea di principio la possibilità di un accordo di tipo passionale, che invece viene tenuta ferma da Spinoza.

gabbia di pensieri ossessivi e allucinatori²⁹, ma la ragione è inseparabile da una specie di ‘politeismo degli affetti’: l’espansione di conoscenza-virtù-attività è facilitata dalla capacità – che essa a sua volta contribuisce a potenziare – di sentire in molti modi, di sperimentare molti affetti, di liberarsi dalla dittatura delle singole passioni, da quelle che diminuiscono la potenza di fare o di pensare, come da quelle che fissano le energie dell’uomo su mete effimere, precarie o controproducenti.

La concentrazione delle aspirazioni su ciò che è veramente utile continua certo a comportare sacrifici e rinunce: per resistere alla tentazione dell’odio e dell’ira, al fascino della vendetta o della crudeltà, alle lusinghe della speranza o della commiserazione, possono essere richiesti un grande sforzo e grande fermezza³⁰. «Un affetto», però, «non può essere né ostacolato né tolto se non da un affetto contrario e più forte», e in questo senso la ragione stessa non ha speranza di opporsi alle passioni negative se non in quanto essa stessa si incarna in passioni e affetti più forti di quelli da contrastare³¹: l’uomo può trovare la forza di affrontare la rinuncia al godimento di un bene minore e la frustrazione che ne consegue solo in vista del godimento di un bene maggiore, ma in questo senso non c’è propriamente nessuna rinuncia, perché il bene minore che impedisce di godere di un bene maggiore è in realtà un male.

Il primato di cui la conoscenza si trova investita in sede etica non comanda perciò la repressione delle inclinazioni naturali e il sacrificio di ogni diversa finalità, ma una loro ‘depurazione’: grazie alla subordinazione alla finalità dominante rappresentata dalla conoscenza gli affetti diventano reciprocamente compatibili, si sottraggono alle fluttuazioni e ai conflitti interni generati da passioni contrastanti, e l’esigenza di cui essi sono portatori trova con ciò la sua più alta soddisfazione. Lo sviluppo delle conoscenze non è l’oggetto di una nuova e più forte ossessione, ma la fine di

²⁹ Questo possibile attaccamento ossessivo, cui Matheron (1969, 67 o 117) si riferisce col termine di «monoideismo», è per Spinoza al centro dell’esperienza del delirio. Sul *delirium* e più in generale sulla patologia mentale vedi Bostrenghi (2014), Santinelli (2016), Toto (2015, 265-74).

³⁰ Non è un caso, in questo senso, che Spinoza accentui il ruolo dello sforzo in sede etica. L’uomo virtuoso, ad esempio, «si sforzerà, per quanto può, di non essere agitato da affetti di odio» (*Eth* IV, pr. 46 sch.; G, II, 245). Inoltre «quanto più ci sforziamo di vivere sotto la guida della ragione, tanto più ci sforziamo di dipendere meno dalla speranza e di liberarci dalla paura» (*Eth* IV, pr. 47 sch.; G, II, 246). «L’uomo il quale vive sotto il dettame della ragione si sforza, per quanto può, di non essere toccato da commiserazione» (*Eth* IV, pr. 50 cor.; G, II, 247).

³¹ Su questo punto centrale della dottrina di Spinoza e sulle complicazioni che esso presenta vedi ad esempio Mignini (1999, 46-7 e 54-9).

tutte le ossessioni: sotto la guida della ragione si è più capaci di conservare sé stessi, si gode e si ama meglio, si resiste alla tentazione dei beni apparenti o secondari proprio per gioire più intensamente di ciò che è più importante, ci si libera da speranze e paure perché i desideri si concentrano su ciò che è in nostro potere e non può esserci sottratto, si lasciano cadere le illusioni della superbia e proprio per questo si può essere più saldamente soddisfatti di sé, amare non patologicamente sé stessi.

4. Razionalità etica e rapporto con l'altro

Finora abbiamo constatato come il modello di natura umana e di razionalità proposto da Spinoza non possa essere inteso come estrinseco, calato dall'alto o imposto dall'esterno. Questo ci pone di fronte al secondo dei problemi presentati all'inizio di questo lavoro. La ragione comanda a ognuno di essere fedele a sé stesso e alla propria natura, di cercare la massima realizzazione di sé, di potenziare il proprio sentire, e indica nello sviluppo della conoscenza la via maestra verso questa meta. Ma cosa ha a che fare tutto questo con l'etica nel senso classico del termine, che non contempla affatto il solo rapporto del soggetto con sé stesso, ma include sempre il rapporto con l'altro? Come può questo modello incontrare universale approvazione e sottrarsi ai conflitti che si accendono ogni volta che qualcuno «pretende che gli altri vivano a modo suo»³²? In che modo il primato del perfezionamento di sé attraverso la conquista della conoscenza si distingue da un obiettivo individualistico che, in ultima istanza, lascia indifferenti alla sorte dei propri simili?

Per considerare le conseguenze intersoggettive del modello di natura umana e di razionalità che ogni uomo è chiamato a incarnare occorre ora analizzare come la ragione, nell'atto stesso di liberare gli uomini dalle loro illusioni e dalla servitù delle passioni, disattivi i fattori di scontro e favorisca interazioni umane positive. A questo proposito, il punto essenziale è rappresentato da una tesi centrale nello spinozismo, spesso poco valorizzata: la naturale uguaglianza degli uomini. Come già afferma il *Trattato teologico-politico*, e come Spinoza non smette di sostenere fino al *Trattato politico*, «la natura [umana] è una e comune a tutti»³³. Questa premessa

³² *TP*, I, 5 (G, III, 275).

³³ *TP*, VII, 27 (G, III, 321). Tra i pochi contributi sulla nozione di eguaglianza in Spinoza vedi Hoffheimer (1985), che ne mette in evidenza l'uso paradigmatico in ambito geometrico e mostra poi la sua specificazione come eguaglianza delle menti ragionanti, dei diritti, dei poteri, e Oksenberg Rorty (1996), che sottolinea come l'eguaglianza di

comporta un'immediata considerazione: gli uomini, da un lato, possono entrare in conflitto solo in quanto sono passivi, in quanto cioè fanno cose che non seguono da tale natura comune e di cui non hanno neppure piena comprensione, mentre dall'altro lato, «in quanto vivono sotto la guida della ragione si accordano sempre necessariamente tra loro»³⁴.

Gli uomini possono essere dannosi l'uno per l'altro ed entrare in rotta di collisione solo in quanto reciprocamente contrari, mossi cioè da passioni divergenti. Questo non significa che gli uomini mossi da passione siano necessariamente dannosi l'uno per l'altro, ma solo che la possibilità del conflitto resta sempre aperta, e rispetto a tale eventualità la ragione costituisce l'unico antidoto infallibile. Sotto la guida della ragione, infatti, gli uomini fanno solo ciò che segue dalla loro natura comune, e non possono confliggere, perché da una medesima natura non possono seguire cose contrarie³⁵. Sotto la pressione delle passioni soggetti diversi possono provare amore oppure odio per la stessa cosa, si può arrivare a odiarsi a vicenda, indignarsi o adirarsi reciprocamente, invidiarsi, disprezzarsi, voler prevaricare imponendo agli altri idiosincratici modi di sentire, di pensare e di agire. Sotto la guida della ragione la convergenza si impone con la forza della necessità: «Se la ragione consiglia qualcosa lo consiglia [...] a tutti gli uomini»³⁶, o almeno a tutti coloro che sono disposti a prestarle ascolto: ognuno, nell'atto stesso di fare ciò che è dettato da ragione, fa ciò che sa essere buono non solo per sé, ma anche per ogni suo simile³⁷.

“capacità” delle menti umane in rapporto alla conoscenza adeguata si combini con una disegualianza di “abilità”, che impedisce una teoria democratica “forte”. Una lettura più interessante, anche se non esente da difficoltà, è proposta da Lord (2014).

³⁴ *Eth* IV, pr. 35 (G, II, 232).

³⁵ *Eth* III, pr. 5 (G, II, 145).

³⁶ *Eth* IV, pr. 72 sch. (G, II, 264). Sulle difficoltà sollevate da questa universalità del dettame della ragione si vedano, tra gli altri, Bennett (1984, 317-8) e Youpa (2009, 254-6). Nonostante tali difficoltà, mi sembra che il ragionamento spinoziano resti qui perfettamente coerente. Come ricorda Macherey (1997, 414-20), chi pretende di mettere in contraddizione la determinazione dell'uomo virtuoso a dire il vero anche a costo di mettere a repentaglio la propria vita e la fondazione della virtù nello sforzo di conservare sé stessi e nella ricerca dell'utilità, può farlo solo a partire da una concezione dell'utilità «restrittiva [...] ed eminentemente inadeguata», che «definisce l'impulso a conservare il proprio essere come una necessità puramente individuale [e] ripiega l'individuo su sé stesso» (ivi, 416).

³⁷ Spinoza presuppone che l'uomo guidato dalla ragione faccia ciò che è utile per tutti senza il verificarsi di attriti. Se ciò può accadere nel caso di interazioni tra uomini ugualmente guidati da ragione, quando si considerano i rapporti tra l'uomo guidato da ragione e l'ignorante, indifferente ai consigli della ragione e alle cose che essa indica come beni (in primo luogo alla conoscenza) sorgono delle difficoltà. Perché non si dovrebbe dare conflitto tra i due? Perché il secondo dovrebbe riconoscere la bontà della condotta del primo? Il

Il bene ricercato sotto la guida della ragione – innanzitutto la conoscenza, e in particolare la conoscenza di Dio – è tale da escludere ogni gelosia: può essere goduto in comune, al di là di ogni competizione o rivalità, ed è anzi goduto tanto più intensamente quanto maggiore sarà la sua condivisione. Sotto la guida della ragione, infatti, non è possibile non desiderare per l'altro lo stesso bene che si desidera per sé, godendo in questo modo l'uno della gioia dell'altro ed entrambi di una gioia comune. Sotto la guida della ragione l'utile proprio diviene quindi inseparabile dall'utile dell'altro, diviene un utile comune che non ammette più le barriere del 'mio' e del 'tuo'. È per questo che la virtù principale, la fermezza, si compone non solo di fermezza, a cui si riferiscono la temperanza, la sobrietà, la presenza d'animo, etc., ma anche di generosità, alla quale appartengono la modestia, la clemenza, etc., e altre virtù affini, come la *pietas*, l'*honestas*, la gratitudine, la giustizia³⁸.

Chi, sotto la spinta delle passioni, si sforza di imporre agli altri il proprio immaginario modello di umanità, di far sì «che gli altri vivano secondo il suo talento» e che amino ciò che egli ama, risulta odioso a coloro che «con pari impeto si curano e si adoperano affinché gli altri vivano secondo il loro ingegno»: la diversità delle passioni fa sì che tutti siano «ugualmente d'ostacolo gli uni agli altri e [...] tutti si odino a vicenda»³⁹. Sotto la guida della ragione, invece, lo stesso sforzo non è più un tentativo di dominio o di sopraffazione, ma costituisce un modo di comportarsi «umanamente e benignamente», una forma di *pietas* o «cupidità di far bene»: una maniera di «educare gli uomini affinché vivano sotto il dominio proprio della ragione»⁴⁰. Chi vuole rendere gli altri delle copie di sé è mosso dalla passione dell'ambizione, dal desiderio di essere amato e lodato: se infatti gli altri «approvano ciò che egli stesso approva e rifiutano ciò che egli rifiuta»⁴¹ approvano, lodano e ammirano lui stesso. Chi si sforza di educare gli altri all'amore della conoscenza, e a tutte le virtù che dalla conoscenza sono inseparabili, è mosso invece dalla virtù dell'onestà, da quel desiderio non egocentrico, proprio dell'uomo «che vive sotto la guida della

problema è messo a tema nella discussione del rapporto tra beneficio e gratitudine in *Eth* IV, pr. 70 e 71 (G, II, 263-4).

³⁸ *Eth* III, pr. 59 sch. (G, II, 188-9). Sulla *fortitudo* e la sua articolazione in *animositas* e *generositas* vedi Kisner (2011, 197-214). Coerentemente con la reticenza spinoziana su questo concetto, Kisner non approfondisce il primo concetto, che è invece ampiamente sviluppato da Jaquet (2005, 293-304).

³⁹ *Eth* III, pr. 31 sch. e *Eth* IV, pr. 37 sch. 1 (G, II, 164 e 236).

⁴⁰ *Eth* IV, pr. 37 sch.; *Eth* V, pr. 4 sch., *Eth* IV, cap. 9 (G, II, 236, 283, 268).

⁴¹ *TP*, I, 5 (G, III, 275). Sul desiderio di dominio dell'altro implicito nell'ambizione, nella quale si risolve questo desiderio di lode, vedi Matheron (1969,171-2) e Bove (1996,83-5).

ragione, di unire a sé gli altri in amicizia» e solo in questa misura dall'aspirazione ad «essere lodato da uomini che vivono sotto la guida della ragione»⁴². Sotto la pressione della passione ci si può accontentare delle lusinghe di parassiti e adulatori, ma gli uomini liberi, che vivono *ex ductu rationis* e godono solo della lode di altri uomini liberi, capaci perciò di tenerli in conto «quanto è giusto», cercano di elevare gli altri al loro stesso livello, come il genitore che si impegna affinché il corpo impotente dell'infante si muti in un altro più potente, unito a una mente «il più possibile consapevole di sé e [...] delle cose»⁴³.

L'uomo che vive sotto la guida della ragione non ha niente da imporre al proprio simile, né ha interesse a trattenerlo in una condizione di minorità ed eteronomia, ma – al contrario – ha tutto da guadagnare dalla promozione di quella razionalità che è tutt'uno con autonomia e libertà, e che rende gli uomini razionali massimamente utili gli uni per gli altri. A differenza di teologi e moralisti, il sapiente, forte e libero, non cerca di vincere l'altro con l'odio, di spezzarne l'animo, di censurarlo vituperandone i vizi, di contenerlo con la paura, ma cerca di vincerlo con l'amore e la generosità, così che «quelli che egli vince cedono a lui lietamente, non già per mancanza, ma per aumento di forza»⁴⁴. Nel cedere a lui (alla razionalità) sono infatti riconsegnati a sé stessi, alla loro autonomia o virtù, alla felicità di cui sono finalmente capaci e degni⁴⁵. La diffusione della razionalità non solo disattiva le fonti passionali del conflitto tra gli uomini, ma promuove quelle forme di cooperazione, di cura e di riconoscimento che possono essere chiamate, in una parola, amicizia: una forma di rapporto in cui non ci sono né vincitori né vinti, perché tutti ne sono ugualmente avvantaggiati e potenziati.

Conclusion

Riassumendo, in sede etica la razionalità costituisce sia il mezzo sia il fine. Il mezzo perché solo un qualche livello di razionalità già conquistata permette di attivarsi in vista di un fine eticamente valido come la crescita

⁴² *Eth* IV, pr. 37 sch. 1 (G, II, 236).

⁴³ *Eth* IV, pr. 57 e dem.; *Eth* V, pr. 39 sch. (G, II, 251 e 305). Sul concetto di onestà e di onesto, e sul modo in cui in questi concetti il riferimento ai costumi salda la dimensione razionale a quella immaginativa o passionale si rinvia a Toto (2019a).

⁴⁴ *Eth* IV, pr. 46 sch; pr. 63 cor.; pr. 73 sch. (G, II, 245, 258, 265).

⁴⁵ Mi sembra questo il tratto caratteristico di quella che si potrebbe chiamare la “pedagogia spinozista”, che ha recentemente attratto l'attenzione degli studi specialistici e sulla quale rinvio alle riflessioni di Zourabichvili (2002, 165-72).

della conoscenza e di discernere con certezza ciò che in tal senso può essere buono e utile. Il fine perché la conoscenza, come la virtù con la quale è tutt'uno, è fine a sé stessa. Il «modello della natura umana» rappresentato dall'*homo liber*, dall'uomo cioè che sotto la guida della ragione è determinato a sviluppare la razionalità propria e altrui, non è un paradigma da imporre. La sapienza dell'uomo libero non è meditazione della morte, ma della vita: essa respinge gli eccessi delle passioni e istaura una cesura rispetto alle loro conseguenze nefaste, tuttavia lo fa offrendo alle stesse esigenze presentate dalle passioni una soddisfazione più salda, la più stabile e durevole possibile. La ragione e la virtù non sono tristezza, né sacrificio delle pulsioni naturali, ma gioiosa fioritura degli affetti e delle attitudini dell'uomo. Il perfezionamento dell'individuo promosso dalla ragione, la sua adeguazione a un «modello della natura umana» universalmente valido proprio perché radicato nei tratti condivisi da ogni singolo, non è la strada solitaria dei melanconici che «lodano [...] la vita incolta ed agreste»⁴⁶ sottraendosi alla comune società. È una via che si può percorrere solo insieme, in un processo intersoggettivo e collettivo di crescita e di promozione dell'autonomia e della felicità di ognuno.

La ragione, definita da Spinoza come conoscenza adeguata delle proprietà comuni, è acquisita attraverso un'interazione tra i soggetti mediata da ciò che essi hanno in comune: è cioè una conoscenza del comune attraverso il comune. Ci si trova, così, di fronte a un circolo virtuoso. L'accordo non necessariamente passa attraverso la razionalità: è possibile una convergenza appassionata, come quella che si verifica tra chi ama o apprezza le stesse cose. Tale consonanza affettiva pre-razionale, incarnata in stili di vita comuni e pratiche di potenziamento reciproco, non può però fare a meno di promuovere la razionalità dei soggetti, la quale, a sua volta, non può non avere ricadute positive sull'accordo tra i soggetti stessi. «È utilissimo all'uomo ciò che si accorda al massimo con la sua natura»⁴⁷. «In quanto sono della medesima natura», seguendo la ragione gli uomini non possono non aderire a tale natura e non accordarsi tra di loro. Essi si trovano nella stessa condizione di «individui di natura del tutto identica [che] si uniscono tra loro» e «vengono a formare un individuo [...] più potente che ciascuno singolarmente»⁴⁸.

Il desiderio di sviluppare la ragione in sé e negli altri coincide quindi col desiderio «che tutti si accordino in tutto in modo che le menti e i corpi di

⁴⁶ *Eth* IV, pr. 35 sch. (G, II, 234).

⁴⁷ *Eth* IV, cor. 1 (G, II, 233).

⁴⁸ *Eth* IV, pr. 36 dem.; pr. 18 sch. (G, II, 234 e 223).

tutti formino quasi una sola mente e un solo corpo, e tutti [...] cerchino insieme per sé l'utile comune di tutti»⁴⁹. Per proseguire occorrerebbe allora indagare il modo in cui il problema della razionalità etica si incontra e quasi si confonde con quello della razionalità politica, di istituzioni statuali e culturali atte non solo a evitare la guerra, ma a favorire lo sviluppo congiunto di autonomia e cooperazione. Questo, però, sarebbe il tema di un altro lavoro.

Bibliografia

- Bennett, J., 1984, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge UP.
- Bostrenghi, D., 2014, «“Sragionare con la ragione”: immaginazione e follia nell'opera di Spinoza», in *Etica&Politica*, XVI n. 1, pp. 10-25.
- Bove, L., 1996, *La stratégie du conatus: Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin.
- Busse, J., 2009, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- Curley, E., 1996, «Kissinger, Spinoza and Genghis Khan», in *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. by D. Garrett, Cambridge, Cambridge UP.
- Garrett, D., 1990, «“A Free Man Always Acts Honestly, Not Deceptively”: Freedom and the Good in Spinoza's *Ethics*», in *Spinoza. Issues and Directions*, ed. by E. Curley and P.-F. Moreau, Leiden, Brill, pp. 221-238.
- Gueroult, M., 1974, *Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, vol. II, *L'âme*, 1974.
- Henry, J., 2015, *Spinoza, une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l'existence*, Paris, Classiques Garnier.
- Henry, J., 2020, «Le “droit de vivre selon son appétit” : une naturalité sans naturalisme», in *Philosophie, théologie, pouvoir: Lectures du Traité*

⁴⁹ *Eth* IV, pr. 18 sch. (G, II, 223).

- théologico-politique, éd. par D. Collacciani, B. Gramusset, P.-F. Moreau, F. Toto, Lyon, ENS Éditions (di prossima pubblicazione).
- Hoffheimer, M.H., 1985, «The Four Equals: Analyzing Spinoza's Idea of Equality», in *Philosophia*, XV, n. 3, pp. 237-49.
- James, S., 2001, «Spinoza the Stoic», in *Spinoza: Critical Assessments*, ed. by G. Lloyd, vol. I, *Contexts, Sources and Early Writings*, London, Routledge, pp. 126-148.
- Jaquet, C., 2004, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF (trad. it. di R. Carbone, *L'unità del corpo e della mente. Affetti, azioni e passioni in Spinoza*, Milano, Mimesis, 2013).
- Jaquet, C., 2005, *Les expressions de puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- Jarrett, C., 2002, «Spinoza on the Relativity of Good and Evil», in *Spinoza: Metaphysical Themes*, ed. by O. Koistinen e J. Biro, Oxford UP, Oxford, 2002, 159-81.
- Kisner, J.M., 2011, *Spinoza on Human Freedom. Reason, Autonomy and Good Life*, Cambridge, Cambridge UP.
- Lazzeri, C., 1999, *Introduction à Spinoza. Puissance et impuissance de la raison*, éd. par C. Lazzeri, Paris, PUF, pp. 1-7.
- Lord, B., 2014, «Spinoza, Equality, and Hierarchy», in *History of Philosophy Quarterly*, XXXI, n. 1, pp. 59-77.
- Macherey, P., 1997, *Introduction à l' 'Éthique' de Spinoza*, vol. IV, *La quatrième partie: La condition humaine*, Paris, PUF
- Manzini, F., 2009, *Spinoza: une lecture d'Aristote*, Paris, PUF.
- Matheron, A., 2011, «Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: machiavélisme et utopie», in Id., *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011, pp. 81-112.
- Miller, J., 2015, *Spinoza and the Stoics*, Cambridge, Cambridge UP, pp. 315-342.

- Oksenberg Rorty, A., 1996, «Descartes and Spinoza on Epistemological Egalitarianism», in *History of Philosophy Quarterly*, XIII, n. 1, pp. 35-53.
- Rosenthal, M. A., 2008, «Spinoza and the Philosophy of History», in *Interpreting Spinoza. New Critical Essays*, ed. by C. Huenemann, Cambridge, Cambridge UP, pp. 111-127.
- Sangiaco, A., 2019, *Spinoza on Reason, Passions, and the Supreme Good*, Cambridge, Cambridge UP.
- Santinelli, C., 2012, «'Exemplar', 'exemplum', 'regula'. Forme paradigmatiche dell'etica tra Seneca e Spinoza», in *Spinoza. La potenza del comune*, a cura di D. Bostrenghi, V. Raspa, C. Santinelli, S. Visentin, Hildesheim, Olms, pp. 43-58.
- Santinelli, C., 2016, «Essenza umana, affetti, patologie. A proposito di *Ethica* III, pr. 57», in «*Essentia actuosa*». *Riletture dell'Etica di Spinoza*, a cura di A. Sangiacomo e F. Toto, Milano, Mimesis.
- Sévérac, P., 2005, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion.
- Sévérac, P., 2011, *Spinoza. Union et désunion*, Paris, Vrin.
- Spinoza, B., 1925a, *Ethica*, in *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, 4 Bände, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung (*Etica*, trad. di G. Durante, note di G. Gentile rivedute e ampliate da G. Radetti, Milano, Bompiani, 2007).
- Spinoza, B., 1925b, *Tractatus theologico-politicus*, in *Opera*, cit., vol. III (*Trattato teologico-politico*, a cura di P. Totaro, Bibliopolis, Napoli, 2007).
- Spinoza, B., 1925c, *Tractatus politicus*, in *Opera*, cit., vol. III (*Trattato politico*, edizione critica e trad. di P. Cristofolini, ETS, Pisa, 2011²).
- Totaro, P., 2014, «La religion catholique ou universelle. Philosophie, théologie et politique chez Spinoza», in *Spinoza transalpin*, éd. par C. Jaquet et P.-F. Moreau, Paris, Éditions de la Sorbonne, pp. 97-115.

- Toto, F., 2015, *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza*, Milano, Mimesis, 2015.
- Toto, F., 2016, «Religione e riconoscimento nel *Trattato teologico-politico* di Spinoza», in *Per una politica del concreto. Studi in onore di Roberto Finelli*, a cura di M. Failla e F. Toto, Roma, Roma TrE-press, pp. 33-57.
- Toto, F., 2019a, «Tra natura e storia: il caso dei costumi in Baruch Spinoza», in *Spinoza e la storia*, a cura di R. Colombo e N. Marcucci, Castel D'Ario, Negretto, 2019, pp. 75-98.
- Toto, F., 2019b, «“Vim suam in alium transferre naturali modo nemo potest”. Potere e diritto, democrazia e anarchia nel *De cive* di Thomas Hobbes», in *Scienza e Politica*, XXXI, n. 60, pp. 257-284.
- Vinciguerra, L., 2005, *Spinoza et le signe: La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin.
- Youpa, A., 2009, «Spinoza's Theory of the Good», in *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, ed. by O. Koistinen and V. Viljanen, Cambridge, Cambridge UP, pp. 242-257.
- Youpa, A., 2010, «Spinoza's Model of Human Nature», in *Journal of the History of Philosophy*, XLVIII, n. 1, pp. 61-76.
- Yovel, Y., 1999, «Transcending Mere Survival: From *Conatus* to *Conatus Intelligendi*», in *Desire and Affect: Spinoza as a Psychologist*, ed. by Y. Yovel, New York, Little Room Press.
- Zourabichvili, F., 2002, *Le conservatisme paradoxale de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF.