

Progetto Manuzio



Erminio Juvalta

Osservazioni sulle dottrine morali di Spinoza



www.liberliber.it

Questo e-book è stato realizzato anche grazie al sostegno di:

E-text

Editoria, Web design, Multimedia

<http://www.e-text.it/>

QUESTO E-BOOK:

TITOLO: Osservazioni sulle dottrine morali di Spinoza

AUTORE: Juvalta, Erminio

TRADUTTORE:

CURATORE: Geymonat, Ludovico

NOTE: Prima edizione in "Rivista di Filosofia", 1929. Questo testo avrebbe dovuto essere seguito da altri studi su Spinoza, che Juvalta non potè portare a termine.

DIRITTI D'AUTORE: no

LICENZA: questo testo è distribuito con la licenza specificata al seguente indirizzo Internet:
<http://www.liberliber.it/biblioteca/licenze/>

TRATTO DA: I Limiti del razionalismo etico
di Erminio Juvalta;
Giulio Einaudi Editore
Biblioteca di cultura filosofica. Vol. I
Torino, 1945

CODICE ISBN: informazione non disponibile

1a EDIZIONE ELETTRONICA DEL: 29 luglio 2007

INDICE DI AFFIDABILITA': 1

- 0: affidabilità bassa
- 1: affidabilità media
- 2: affidabilità buona
- 3: affidabilità ottima

ALLA EDIZIONE ELETTRONICA HANNO CONTRIBUITO:
Biblioteca Italiana, <http://www.bibliotecaitaliana.it>

REVISIONE:
Paolo Alberti, paoloalberti@iol.it

PUBBLICATO DA:
Claudio Paganelli, paganelli@mclink.it

Informazioni sul "progetto Manuzio"

Il "progetto Manuzio" è una iniziativa dell'associazione culturale Liber Liber. Aperto a chiunque voglia collaborare, si pone come scopo la pubblicazione e la diffusione gratuita di opere letterarie in formato elettronico. Ulteriori informazioni sono disponibili sul sito Internet: <http://www.liberliber.it/>

Aiuta anche tu il "progetto Manuzio"

Se questo "libro elettronico" è stato di tuo gradimento, o se condividi le finalità del "progetto Manuzio", invia una donazione a Liber Liber. Il tuo sostegno ci aiuterà a far crescere ulteriormente la nostra biblioteca. Qui le istruzioni: <http://www.liberliber.it/sostieni/>

**OSSERVAZIONI SULLE DOTTRINE MORALI
DI SPINOZA**

CAPITOLO PRIMO

1. - La dottrina di Spinoza contempla due morali, non una; o almeno postula la possibilità di un'altra morale, accanto (e storicamente, se non logicamente anteriore) alla morale del sapiente, a quella che si intende e si designa solitamente come la morale di Spinoza, e che culmina nella conoscenza intuitiva di Dio e delle cose in Dio, e nell'*amor Dei intellectualis* della Parte V dell'*Ethica*.

Quest'altra morale che si indirizza ai piú, anzi ai moltissimi, che non sono capaci di comprendere le «verità» dell'*Ethica* e di conformarvisi¹, è la morale della fede e della pietà alla quale non manca qualche accenno significativo nell'*Ethica*², e a cui si riferisce specialmente e direttamente il *Trattato Teologico-Politico*.

Il quale, come è noto, si raccoglie attorno alla tesi fondamentale che la «rivelazione non consiste in un certo numero di libri, ma in un concetto semplice della legge divina; obbedire a Dio osservando la giustizia e la carità»³. E questo comandamento è insegnato nelle Sacre Scritture secondo la capacità e le opinioni di quelli ai quali i profeti e gli apostoli lo predicavano. E perciò le questioni sulla verità storica o dottrinale dei racconti biblici, sui miracoli, sui dogmi, in una parola, su materie speculative sono fuori della rivelazione e fuori della fede; e di queste ciascuno può e deve sentire nel modo che riconosce piú adatto ed efficace per confermare se stesso nell'osservanza della giustizia e nell'amore del prossimo⁴.

In questa tesi è necessariamente assunta, ed è, del resto, in fatto esplicitamente e ripetutamente ammessa, l'esigenza che quella *certezza morale*, che parla negli insegnamenti dei profeti e degli apostoli e che fa riconoscere la *vera virtù* ad ogni uomo in buona fede, possa sussistere e valere indipendentemente dalla certezza speculativa (matematica o filosofica)⁵.

Ma è pure una esigenza razionale, inderogabile per Spinoza piú che per qualunque altro filosofo, che la morale del sapiente comprenda e giustifichi nella sua *certezza speculativa* quello stesso contenuto di virtù pratiche, il cui valore si rivela nella certezza morale.

2. - Questa doppia esigenza fa confluire e concordare nel contenuto pratico della vita sociale, che è sostanzialmente, almeno nell'aspetto esteriore, quello stesso della morale cristiana, due morali che sono per il resto nettamente distinte e diverse: la morale dell'obbedienza e della pietà e quella della verità; della fede e della conoscenza; della teologia e della filosofia.

A me pare che possa essere di qualche interesse considerare un po' da vicino questa concordanza e queste differenze; sia perché giova a intendere l'incongruenza capitale dell'*Ethica*, velata ma non risolta nella deduzione formalmente rigorosa; sia perché ne risulta piú evidente il valore per piú di un rispetto tipico, che, a mio parere, presenta ancora la dottrina di Spinoza, per il processo che essa può suscitare o promuovere, di distinzione e di chiarificazione di alcuni problemi capitali che riguardano la morale e i suoi rapporti con la politica, con la religione, e con la metafisica.

Le mie osservazioni, assai semplici, si raccolgono attorno a questi punti: le due morali; il criterio del bene; gli affetti e la virtù; il contenuto e il valore del fine; rapporti con le altre dottrine.

¹ *Tract. Theol.*, V. 36

² Principalmente IV. 54, scol. e V. 41, sc. e 42 sc.

³ *ib.*, Praef. 36; XII, 34 e passim.

⁴ *ib.*, XIV, 3, 10, 24, 32, 33; cfr. VII, II, e passim.

⁵ *ib.*, specialmente i cap. XIII e XIV che lo Spinoza raccomanda in particolare all'attenzione del lettore.

CAPITOLO SECONDO

RELIGIONE E PIETÀ — VERITÀ SPECULATIVE
E NORME PRATICHE

3. - Prima di tutto è evidente, e da Spinoza non solo non dissimulato, ma messo in rilievo e accentuato, il contrasto, col quale si presenta nell'una e nell'altra morale rispettivamente il rapporto tra certezza morale e conoscenza speculativa.

Nella morale della fede la conoscenza delle verità metafisiche non ha parte. È la certezza morale che sostiene e giustifica le opinioni in materia speculativa; le quali non hanno valore per sé, in quanto vere o false, ma soltanto in quanto sono atte a confermare questa certezza, e a far valere, in conformità al modo di immaginare e di sentire del volgo, l'autorità degli insegnamenti morali; ossia hanno un valore pedagogico o parentetico; pratico nel senso più stretto della parola, cioè esecutivo⁶.

Nella morale del sapiente è la conoscenza vera, la certezza filosofica che comprende e giustifica la certezza morale; e la cognizione del bene e del male, la dottrina stessa delle virtù pratiche si deduce e si svolge come un ordine di verità eterne da quelle verità speculative in cui esprime la conoscenza adeguata di Dio e delle cose.

Ma ciò che fa questo contrasto più significativo e tipico della dottrina di Spinoza è che questa conoscenza adeguata di Dio e della natura esclude appunto, almeno nell'intenzione, nel modo più reciso e risoluto, ogni finalismo di qualsiasi genere, e quindi anche ogni finalismo morale; perché qualunque fine si attribuisca a Dio limita la sua realtà e nega la sua perfezione⁷; e qualsiasi qualità morale (giustizia, bontà, misericordia) diminuisce e deforma Dio⁸ considerandolo alla stregua di un re o di un potente della terra, invece che come realtà infinita, necessaria ed eterna; come causa della sola essenza umana, e non come sostanza infinita della universale realtà.

4 - Questa esclusione di qualsiasi finalismo morale viene a segnare nella forma più nitida e precisa che qualsiasi dottrina morale post-cristiana abbia presentato mai, la distinzione, o forse piuttosto è da dire, la differenza di origine e di esigenze, a cui si riconducono due tipi di morale: la morale religiosa e la morale sociale (direi, se il termine non potesse generare equivoci, morale politica); la morale della conoscenza e la morale dell'azione; la mistica e la empirica; la morale dell'amor di Dio e la morale dell'amor del prossimo; i quali due tipi sono bensì costretti faticosamente a raccogliersi ed accordarsi nell'etica del sapiente sotto il comune denominatore della razionalità, ma rivelano la contrapposizione di due concezioni etico-religiose, che nei comuni sistemi di metafisica morale si sovrappongono e si mescolano, con differenze meno precise e meno limpide, in gradi diversi di oscillazioni: tra la religione fatta sorgente e compendio di tutta la vita morale anche pratica, e la morale pratica fatta sostanza e ragion di essere delle stesse credenze religiose.

E così l'oggetto della vera religione appare radicalmente distinto, e puro da ogni considerazione di interesse pratico di qualsiasi genere, anche il più alto; ed è riconosciuto il valore intrinseco, assoluto, per sé stante, della Realtà infinita, in sé perfettissima; che è sommo bene per quel che essa

⁶ *Tract. Teol. Pol.*, XIV, 30-31. È da ricordare per la sua nuda e cruda chiarezza l'intero passo: *ceterum quid Deus sive illud verae vitae exemplar sit, an scilicet sit ignis, spiritus, lux, cogitatio etc., id nihil ad fidem, ut nec etiam qua ragione sit verae vitae exemplar, an scilicet propterea, quod animum iustum et misericordem habet, vel quia res omnes per ipsum sunt et agunt, et consequenter nos etiam per ipsum intelligimus et per ipsum id quod verum, aequum et bonum est, videmus, perinde est quidquid de his unusquisque statuerit. Deinde nihil etiam ad fidem, si quis credat, quod deus secundum essentiam vel secundum potentiam ubique sit; quod res dirigit ex libertate vel necessitate naturae; quod leges tamquam princeps praescribit, vel tamquam aeternas veritates doceat; quod homo ex arbitrii libertate vel ex necessitate divini decreti Deo obœdiat, quodque denique praemium bonorum et poena malorum naturalis vel supernaturalis sit.*

⁷ *Eth.*, 1, 33 sc. - *ib.*, App. e IV Praef.

⁸ *ib.*, 1 App. e II, 3, sc., *tract. Th.*, , IV, 37

è, oggettivamente e conoscitivamente, non per quel che abbia fatto o faccia o sia per fare in favore o disfavore dell'uomo e delle sue sorti; a premio o castigo delle sue virtù e dei suoi vizi.

E il vero bene dell'uomo, il bene del sapiente consiste nella conoscenza di questa realtà e della necessità eterna che la governa; acquistare quella conoscenza, accogliere questa necessità, vivere in quell'Infinito. — «E il naufragar m'è dolce in questo mare» verrebbe detto col poeta, se non fosse questo per il sapiente di Spinoza, non naufragio, ma salvezza e beatitudine.

L'aspirazione mistica, che anima dal profondo la sua metafisica, appare tanto più pura religiosità, quanto più egli si sforza di tradurla e contenerla in verità speculativa. Amare Dio vuol dire conoscerlo; e conoscerlo nella sua realtà infinita e necessaria vuol dire spogiarlo di ogni predicato finalistico, cioè antropomorfo; spogiarlo appunto di quelle qualità morali che la fede pone in Dio come essenziali a lui.

Il rapporto tra le virtù pratiche e la conoscenza è, nei due modi di intendere la religiosità e la moralità, l'opposto; e non soltanto nella costruzione logica della dottrina, come nessuno dopo Kant si meraviglia più di vedere ammesso; ma nel fondamento reale e nel contenuto.

Ciò che per la vera religione a cui si riconduce la morale del sapiente è il primo e l'essenziale, la verità speculativa, diventa, per la fede, opinione o credenza giustificata per la sua convenienza morale; cioè come espediente pedagogico, che non ha per il giudizio sulla verità e falsità del contenuto speculativo nessun peso; e quell'amore del prossimo che là è fatto derivare logicamente dalla vera conoscenza, qui è il contenuto unico ed essenziale della fede, che presenta Dio come legislatore e persuasore e vindice della giustizia e della carità.

5 - Anzi, se si guarda un po' più da vicino questo stesso contenuto pratico, nel quale le due morali concordano, si vede che in realtà esso è diverso nei due casi di valore e di significato. Perché nella morale della fede e della pietà esso è considerato soprattutto nei suoi effetti sulla convivenza sociale e civile, come osservanza dei diritti comuni, condizione della giustizia, garanzia della concordia e della pace; mentre nella morale della religione, cioè della vera conoscenza e della filosofia, esso significa soprattutto dominio sulle passioni, liberazione e potenza dell'intelletto, condizione dell'*acquiescentia in se ipso*.

Così anche in quella legge della carità che è, secondo il *Trattato Teol. Pol.*, la sostanza delle Sacre Scritture e che dovrebbe, nel pensiero di Spinoza, guidare la vita civile, comune così al sapiente come all'ignaro, si rivela il confluire e mescolarsi, piuttosto che il fondersi, di due tendenze, due finalità, due interessi fundamentalmente diversi; direi, se la parola non fosse contraria alla nomenclatura spinoziana, delle due passioni che muovono il suo pensiero sotto il comune dominio infrangibile della razionalità, la tendenza mistica e la tendenza pratica⁹; l'amore di Dio e l'amore della giustizia e della concordia nella vita civile¹⁰; la conoscenza e l'azione: la conoscenza che è il sommo bene; l'azione pratica che è la sola vera e legittima prova e testimonianza del valore morale della persona e della sincerità veramente cristiana della fede¹¹.

Qui importa rilevare che questa morale della carità deve essere, nel pensiero di Spinoza, la condizione comune delle due tendenze rivolte a fini diversi ma conciliabili; e come il terreno comune su cui si incontrano e si compongono le esigenze dei due grandi interessi della sua vita: l'interesse religioso e l'interesse politico. Il campo della morale pratica diventa qui, se è lecita la metafora *ad hominem*, il luogo geometrico dei punti di contatto tra le condizioni richieste dal fine religioso e quelle richieste dal fine politico. Ma la certezza morale a cui fa capo la legge della carità, la certezza dei profeti e degli apostoli è, non può non essere, conforme a ragione; razionale o razionalizzabile.

⁹ *Eth.*, IV 35 sc.

¹⁰ *Omnia quae honeste cupimus*, dice in un luogo notevole del *tratt. Teol.*, (III, 12) *ad haec tria potissimum referentur, nempe res per primas suas causas intelligere, passiones domare sive virtutis habitum acquirere: et denique secure et sano corpore vivere*. Il secondo ordine dei fini onesti qui indicato in realtà si sdoppia: in un fine («passiones domare») che guarda verso il primo (conoscere) e in un altro che guarda verso il terzo («secure et sano corpore vivere»). Uno verso la religione, l'altro verso la politica, le due alleate della morale; le quali, come già le nazioni alleate del popolo romano, quando cessano di essere obbedienti, diventano prepotenti.

¹¹ *Tract. Theol.*, XIV; e più particolarmente 15, 18.

Ed è razionale, senza possibilità di contrasto, la certezza speculativa che è tutt'uno con la vera conoscenza, cioè con la religione.

6 - Senonché la certezza morale deve poter sussistere e valere, come s'è visto, anche indipendentemente dalla conoscenza speculativa; mentre la conoscenza speculativa deve comprendere in sé questa certezza morale, razionalizzarla.

I dettami della ragione devono quindi essere verità speculative; e contenere insieme la dimostrabilità delle norme pratiche; ossia, che fa lo stesso, le norme pratiche di cui si può aver certezza anche fuori della verità speculativa, devono essere contenute in queste verità, esserne dedotte come conseguenza necessaria; cioè essere dimostrate geometricamente. Ora dedurre da verità speculative (o credute tali) le norme morali era cosa consueta nelle costruzioni razionali dei sistemi di morale prima di Kant (e durò anche di poi); e non era difficile, finché tra le *verità* metafisiche venivano assunte o sottintese, in forma di premesse teleologiche, le valutazioni morali che se ne volevano ricavare; ma le «verità» speculative di Spinoza, escludono dall'ordine divino e naturale delle cose ogni finalità e ogni fondamento oggettivo a qualsiasi distinzione e valutazione morale. La quale assume un significato e un valore normativo soltanto rispetto all'uomo, alla natura umana, agli affetti, ai desideri, agli interessi umani; cioè in ultimo alla *cupiditas* o al *conato*; al quale è relativa ogni finalità e ogni distinzione di bene e di male¹².

7 - Ne nasce una incongruenza inevitabile nella concezione dell'uomo ideale, dell'uomo che vive *ex ductu rationis*; il cui sommo conato è l'*intelligere*, ma il cui operare tra gli uomini richiede un criterio di bene e di male, che deve bensì essere deducibile dalla vera conoscenza; ma che l'*intelligere* dimostra mancare di qualsiasi fondamento nell'ordine della natura tutta quanta; nell'ordine di Dio e delle cose; e deve perciò fondarsi sulla natura umana, e riferirsi ai fini di un tipo ideale di natura umana. I quali fini, daccapo, sono per un verso l'*intelligere*, per l'altro il procacciare nella pratica i beni propri della natura umana (mente e corpo): i beni che accomunano gli uomini, la giustizia, l'amore, la concordia, la pace. E questi beni comuni a tutti, anche a quelli a cui è precluso l'*intelligere* matematico o filosofico, devono valere anche fuori della vera conoscenza, pur dovendo essere deducibili da questa. Ossia sorge nel seno stesso della dottrina che identifica il sommo bene con la conoscenza, la necessità di distinguere il valutare dal conoscere; i giudizi sul bene e sul male dai giudizi sul vero e sul falso; di assumere un criterio del bene che non contrasti con la verità speculativa, ma che valga anche fuori di questa. E sorge insieme, attraverso la dottrina degli affetti, la necessità di distinguere il valutare dal fare, la cognizione del bene dalla forza o capacità di attuarlo.

8 - Senonché, in relazione alle due vie per le quali si può realizzare il dominio effettivo sulle passioni e acquistare l'abito della virtù, si delinea un'ultima differenza capitale tra la religione e la pietà, tra la morale della conoscenza e la morale della fede; che è il suggello di tutte le altre differenze perché è il nodo al quale la ragione si arresta, e che separa apertamente, anche nella costruzione dottrinale, il fondamento della morale razionale da quello della morale rivelata, e distingue il compito della filosofia da quello della teologia.

Perché per il sapiente la connessione tra virtù e beatitudine è naturale e necessaria; l'una non è che l'aspetto sentimentale o affettivo dell'altra; e la Parte V dell'*Ethica* è la celebrazione trionfante del processo che vi conduce.

Ma nella morale della pietà questa connessione naturale manca. La beatitudine non è la virtù, ma il premio della virtù; i dettami morali sono concepiti come comandamenti della legge divina, e la beatitudine è il bene che si raggiunge con l'obbedienza a questa legge.

¹² *Eth.*, III 9, scol.; è di questo scolio l'antitesi notissima e spesso citata: *Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere neque cupere quia id bonum esse iudicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse iudicare, quia id conamur, volumus appetimus atque cupimus.*

Cfr. P. IV, Prefazione citata; dove è spiegato in che senso possono aver valore le distinzioni di *bene* e di *male*. (vedi ultimo capoverso di essa con le definizioni 1 e 2 della stessa P. IV).

Ora come possa la semplice obbedienza condurre alla beatitudine¹³ non è possibile comprendere col lume naturale; è la rivelazione che insegna come ciò avvenga per grazia singolare di Dio, che la ragione non può attingere¹⁴.

È questo il dogma fondamentale della rivelazione che segna la separazione della teologia dalla filosofia. Ma se sfugge alla ragione il capir questa possibilità perché non se ne può dare una dimostrazione matematica, non è contrario alla ragione ammetterla; perché la ragione stessa riconosce la convenienza e l'esigenza pratica di accettarla¹⁵.

È questo il solo strappo palese al suo esclusivo e geloso razionalismo che Spinoza consenta in virtù di un'esigenza pratica; in nome della quale egli non dubita di enumerare i dogmi fondamentali di quella che può essere la fede universale¹⁶.

E la legittimità di questa esigenza pratica si riconduce indirettamente a quella stessa certezza morale, che fa accogliere il contenuto morale della Scrittura e riconoscere la buona fede dei profeti.

9 - Le osservazioni che seguono mirano a mettere in chiaro, partitamente, come le differenze accennate tra le due morali si facciano sentire: sotto l'apparente unità del criterio del bene, del processo di liberazione dalle passioni, e del contenuto e del valore del fine; e come anche per questi problemi possa riuscire suggestiva l'antitesi nettamente formulata tra finalismo morale e finalismo metafisico.

¹³ *T. Theol.*, XV, 44. Ricordiamo il punto capitale: *quandoquidem non possumus lumine naturali percipere quod simplex obœdientia via ad salutem sit, sed sola, revelatio doceat id ex singulari Dei gratia, quam ragione assequi non possumus, fieri, hinc sequitur Scripturam magnum admodum solamen mortalibus attulisse.* (Il corsivo è del testo. Cfr. la nota dello stesso Spinoza e il luogo del C. IV, a cui la nota rimanda).

Al luogo citato segue un'aggiunta, sulla cui forza probativa si può sollevare qualche dubbio: *Quippe omnes absolute obœdire possunt, et nonnisi paucissimi sunt, si cum toto humano genere comparentur, qui virtutis habitum ex solo rationis ductu acquirunt, adeoque nisi hoc scripturae testimonium haberemus, de omnium fere salute dubitarem* (qui il corsivo è mio).

¹⁴ *ib. ib.*, 22, 26, 27.

¹⁵ *ib. ib.*, e seguenti fino al 38. Anche qui principalmente (28 e 29) si presenta la certezza morale come distinta e indipendente dalla certezza matematica (speculativa, filosofica); ed è questa la massima concessione, ed è fatta per motivi morali e sul fondamento della certezza morale.

¹⁶ *ib. ib.*, 24-28.

CAPITOLO TERZO

IL CRITERIO DEL BENE — CONOSCERE E VALUTARE

10 - Quel modello ideale di uomo che è assunto come termine di paragone al quale si riferiscono i giudizi di bene e di male, e deve accogliere e conciliare in sé due criteri diversi: — bene è la conoscenza di Dio e ciò che conduce ad essa — e: — bene è ciò che giova alla vera vita umana —, è figurato nell'uomo che vive *ex ductu rationis*; per il quale è bene ciò che accresce o favorisce il potere dell'uomo, la facoltà di agire secondo le leggi della sua natura.

Vivere ex ductu rationis, e agere ex legibus suae naturae sono una medesima cosa¹⁷. Ossia l'uomo di ragione¹⁸ agisce secondo le leggi della sua natura così quando si sforza di *intelligere*, cioè, di capire le cose in Dio, come quando cerca ciò che giova all'uomo. Ma la vera conoscenza, la conoscenza delle cose in Dio è la conoscenza delle cose fuori di ogni loro valutazione rispetto all'uomo, cioè di ogni giudizio di bene e di male; e la conoscenza di ciò che giova alla natura umana è conoscenza delle cose rispetto all'uomo, cioè è conoscenza del valore delle cose per l'uomo.

Si trova bensì detto, in termini che non sempre evitano l'equivoco, che il giudizio che sul valore delle cose pronunzia l'uomo di ragione è *vero* perché esprime ciò che è conforme alla vera natura umana; ma la verità di queste cognizioni non si può equiparare alla verità della conoscenza perché è sempre relativa al *conato* dell'uomo; sia pure al conato proprio di quel tipo ideale di uomo (della «vera natura umana»); ma sempre a un conato *umano*; valutazione umana delle cose, non conoscenza delle cose in Dio; norma di condotta, non verità speculativa.

Questa relatività a un conato umano è appunto quel che distingue il valore dalla verità; il valutare dal conoscere, la finalità dalla spiegazione causale, il giudizio sul bene e sul male dal giudizio sul vero e sul falso.

Spinoza vede acutamente e formula chiaramente questa correlazione necessaria tra azione umana e fine, tra fine e volontà. Ogni azione umana è rivolta a un fine, ogni fine postula una volontà, (comunque si chiami, appetito, cupidità, conato)¹⁹.

Ma la conoscenza delle cose in sé, nella loro realtà necessaria fuori di ogni finalità umana, la vera conoscenza, che è cognizione di Dio, è *bene* perché è Sommo Bene questa realtà conosciuta, è Bene Sommo Dio, indipendentemente da ogni fare nostro, anche da quel fare che è *l'intelligere*.

Vi è dunque accanto ai *beni* per l'uomo, un bene per sé. Il bene per sé che sussiste obiettivamente accanto ai beni che nascono dal conato della natura umana di conservare il suo essere e di accrescerne la potenza; un bene che è conato della mente di conoscere nella sua realtà, e che è Sommo Bene nostro in quanto lo *conosciamo come è, per quel che è*, accanto ai *beni che giudichiamo* tali perché li desideriamo.

E questa differenza è fatta più manifesta nella dottrina di Spinoza, appunto perché il suo Sommo Bene, Dio, l'infinita realtà, è spoglio (almeno nell'intenzione) di ogni finalità; e conoscerlo vuol dire conoscere una Realtà, nella quale non hanno fondamento e non hanno significato le valutazioni umane del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, del vizio e della virtù.

11 - Perciò si rivela qui nella forma più evidente, sotto lo sforzo di ricondurre il criterio relativo, finalistico (natura umana) al criterio oggettivo di verità speculativa (natura divina), o, inversamente, di valutare finalisticamente la conoscenza speculativa, il contrasto tra due indirizzi, o due tendenze, alle quali si pretende che soddisfaccia la validità delle norme morali: la tendenza a cercare al valore morale un fondamento oggettivo in una realtà data all'uomo, fuori e sopra di lui, che sot-

¹⁷ *eth.*, IV 357 coroll. 1 e 2 (vedere la dimostrazione); *ib.* 25 e *passim*.

¹⁸ D'ora in avanti per brevità userò questa espressione in sostituzione della spinoziana: *homo qui ex ductu rationis vivit*.

¹⁹ *Eth.*, III, 9 scolio già citato.

tragga il giudizio morale alle discordanze e ai pericoli delle opinioni e delle valutazioni soggettive; e la tendenza a cercare nel bene e nel male morale un fondamento soggettivo, psicologico; a trovare le ragioni per le quali ciò che vale come bene morale è bene anche per chi lo accetta e lo sceglie come fine e norma di azione; e la valutazione del bene morale coincide con la scelta di quei fini e di quelle forme di attività che hanno *anche* per l'uomo il valore maggiore e migliore, e in cui consiste il suo «vero bene».

Si direbbe che la valutazione, quando vuol avere valore morale, cerca un fondamento oggettivo e aspira a diventar conoscenza; e la conoscenza speculativa, quando vuol tradursi in norma pratica, diventa riferimento a una volontà, e valutazione di fini.

Le due tendenze si sovrappongono e si conciliano, o almeno non si contrastano apertamente, finché esse non si traducono in una dualità di criteri, assunti apertamente l'uno accanto all'altro nello stesso sistema; e si celano — per lo più inconsapevolmente — appunto sotto la forma di oscillazioni di significato, o di interpretazioni possibili del medesimo criterio; come accade solitamente nei sistemi di morale metafisica o teologica, nei quali si fa la legge morale, eco, nell'uomo, di una legge naturale o divina, e si concepisce Dio come «esemplare della vera natura umana»; o inversamente, nei sistemi che fanno di una o di un'altra forma di tendenze o di attività umane una legge di natura che si può conoscere, e che si deve riconoscere e accettare.

Ma nell'*Ethica* di Spinoza i due criteri coesistono già distinti e separati; e lo sforzo di tradurre il criterio obbiettivo (della vera conoscenza) in criterio di bene o di male umano, e di ricondurre il bene o il male umano a verità speculativa, non riesce a conciliarli, ma piuttosto a confermarne la differenza; non solo perché la differenza è in *re ipsa*; ma anche perché, se anche lo sforzo delle unificazione razionale fosse coronato da successo, rimarrebbe la necessità a cui si è accennato, di ammettere per uno dei due criteri morali che l'*Ethica* concilia, una possibile diversa sorgente di certezza.

Si potrebbe osservare che questa necessità, a cui, come s'è visto, fa capo la dottrina del *Trattato Teologico*, nasce da considerazioni estranee alla pura dottrina dell'*Ethica*, e che a giudicare della unità e della coerenza di questa come costruzione razionale, non si deve produrre nessuna istanza, che abbia fondamento fuori di essa. Ma anche considerata a sé, rimane la incongruenza intrinseca alla dottrina; che nasce appunto dalla dualità di criteri, dei quali nessuno dei due può subordinare l'altro, senza negarne o mutarne il valore.

La chiarezza richiede almeno una breve analisi e un po' di pazienza nel lettore.

12 - Se Dio è tutta la realtà, e la realtà non ha fini fuori di se stessa, e le norme dell'operare umano non hanno altra ragione d'essere fuori della natura umana, quel sommo bene che è la cognizione di Dio si compie e si esaurisce *nella pura conoscenza*, nella verità; e *quel bene* che consiste nel cercare ciò che conserva e accresce la potenza umana è bene per l'uomo, non bene in sé; e la conoscenza di questo bene umano non può essere conoscenza vera, nello stesso senso in cui è vera conoscenza la cognizione di Dio. Che le due specie di *beni* si colorino diversamente anche subordinandole a un criterio comune, pare che riconosca lo stesso Spinoza: *Quicquid cupimus et agimus, cuius causa sumus quatenus Dei habemus ideam, sive quatenus Deum cognoscimus, ad religionem refero. Cupiditatem autem bene faciendi, quae ex eo ingeneratur, quod ex rationis ductu vivimus, pietatem voco*²⁰.

Come appare chiaramente da questo passo, e come è conforme del resto al significato che l'espressione ha in tutta la dottrina, l'uomo che segue i dettami della ragione è soprattutto colui che mette in opera la *pietà*; e non esclude il conato di *intelligere* e lo sforzo di raggiungere la vera cono-

²⁰ *Eth.*, IV, 37 sc. 1.

scienza²¹, ma non implica necessariamente che la raggiunga né che conosca i dettami di ragione come eterne verità²² come può fare il sapiente.

Resta dunque, e non potrebbe essere diversamente, anche nell'unità razionale dell'*Ethica*, la differenza di origine dei due criteri di valutazione che l'uomo di ragione assomma e concilia nel *suo conato di agire secondo le sole leggi della sua natura*: il criterio religioso della vera conoscenza, il criterio pratico della pietà.

Che lo Spinoza dovesse, obbedendo alla sua imperiosa coerenza, cercare di stringere in unità di costruzione sistematica i due criteri, e di ricondurre i dettami pratici a corollari della verità speculativa, non è meraviglia; e lo sforzo ostinato di questa deduzione si rivela soprattutto nella parte IV dell'*Ethica*, attraverso la prefazione, le dimostrazioni (soprattutto delle prop. 29-40) i chiarimenti e le anticipazioni degli scolii²³; ma la incongruenza rimane, come resta la differenza di metallo negli anelli diversi di una catena, nonostante la saldatura più ingegnosa. E qui la saldatura è cercata in due maniere. Una che vuol fare delle norme pratiche cognizioni vere, ossia che tenta di convertire in conoscenza di verità il giudizio di bene, e questa non riesce a superare il paralogismo del passaggio da cognizione del *vero bene* umano a *cognizione vera* nello stesso senso della conoscenza speculativa²⁴; l'altra che fa delle virtù pratiche un mezzo, anzi una condizione necessaria all'acquisto della vera conoscenza e della stessa potenza dell'intelletto. Ma questa, la sola che possa avere valore probativo, palesa la sua debolezza come deduzione dei valori pratici dal fine ultimo del Sommo Bene, per due ragioni principali. In primo luogo, perché, come s'è accennato, le virtù pratiche intanto sono necessarie ad acquistare e ad esercitare la potenza dell'intelletto, in quanto sono liberazione dal dominio delle passioni; e l'avarizia, l'invidia, l'ambizione, la lussuria sono per questo verso dannose, in quanto turbano la mente e tolgono o impediscono o falsano l'*intelligere*, non in quanto impediscono o scemano l'amore del prossimo o la concordia. In secondo luogo, per una sconcordanza più profonda che viene dall'essere la vera conoscenza non solo conoscenza di una realtà necessaria, ma d'una realtà perfettissima, di un ordine rispetto al quale ogni desiderio e sforzo di mutazione deve ragionevolmente apparire, se non empio o irriverente, inconsulto²⁵.

Perché lo stesso intendere l'affetto come modo necessario di una realtà in sé perfetta, porta a spogliarlo di ogni valore relativo all'uomo. Ora se le passioni sono considerate come ostacolo alla vera conoscenza, a ciascuno sono ostacolo le passioni sue, non quelle degli altri; e l'intendere mio non solo non è impedito dalle passioni altrui e dalle sue opinioni errate e dalle sue cupidità cattive; ma è intendere, ed è accompagnato dall'«acquiescenza» dell'intendere, così l'intendere l'altrui vizio come l'altrui virtù.

Io posso e devo desiderare di contemplare il prossimo in Dio, non di trasmutarlo in altro da quel che è; e il prossimo può essere partecipe del mio amore intellettuale di Dio, in quanto è parte dell'intelletto divino, non in quanto è uomo, cioè mio prossimo. Anzi quelle passioni stesse delle quali debbo liberarmi perché mi tolgono la serenità e la chiarezza dell'intendere, possono essere, fuori di questa loro inconvenienza, oggetto di cognizione vera, possono e debbono, per il sapiente,

²¹ Che questo conato non sia frequentemente coronato da successo è detto in modo esplicito specialmente nel *tratt. Th. Pol.*, V. 35-37, dove si chiariscono le difficoltà che presenta una deduzione lunga e rigorosa da pure nozioni intellettuali: a superare le quali si richiede *summa praecautio, ingenii perspicuitas, et summa continentia, quae omnia raro in hominibus reperiuntur.* (I. c. 36).

²² Da notare a conferma che, nella Parte IV dell'*Eth.*, dove si espongono i dettami pratici, *l'uomo esemplare* è l'uomo che vive *ex ductu rationis* ed è contrapposto all'uomo *servo* delle passioni; e nella Parte V, dove si tratta del terzo genere di cognizioni, dell'amore intellettuale di Dio e della eternità della mente umana, l'esemplare è il *sapiente*, ed è contrapposto all'*ignaro*.

²³ Vedi specialmente lo scolio della Prop. 18; del Corollario II della Prop. 35, quello della Prop. 36; i due della 37; quello della 50 e della 73.

²⁴ Potrebbe essere interessante seguire — soprattutto attraverso le Prop. della Parte IV dal 29 al 40, e l'identificazione dei giudizi di bene e di male con quelli di vero e di falso che si fa nella dimostrazione della Pr. 35 che rinvia alla Pr. 41 della Parte II (nella quale non è questione di giudizio sul bene e sul male, ma di distinzione tra cognizioni false che appartengono al primo genere, e di cognizioni del secondo e del terzo genere, che sono necessariamente vere) — questo sforzo di saldatura eterogenea; ma non è necessario e avrebbe del pedantesco.

²⁵ Lasciamo pure da parte «l'inutilità» che a rigore non può essere qui più che altrove.

essere conosciute come necessarie. E questa conoscenza della loro necessità, mentre ci abilita a domarle e a liberarci dalla loro schiavitù, toglie, nell'atto stesso che l'acquistiamo, la ragione d'essere alla nostra opera di liberazione degli altri, perché diventano oggetto di conoscenza vera, e riferite a Dio non sono più mali²⁶; ossia non ha più ragione d'essere neppure quell'opera educativa nella quale più si mostra il valore dell'arte e dell'ingegno²⁷.

13 - Ad uscire da questa incongruenza ed a salvare il valore delle virtù pratiche non restano che due modi. Uno che consiste nel fare la virtù pratica, in quanto è opera efficace di giustizia e di carità, e non soltanto in quanto è liberazione della mente dalla servitù delle passioni, la condizione necessaria della virtù speculativa.

L'osservanza dei diritti comuni, la concordia e la pace sono condizioni necessarie della vita sociale, e fuori della vita sociale non è possibile neppure la vita intellettuale e contemplativa. Qui la virtù pratica rientra nell'esigenza dell'intelligere attraverso la necessità della vita sociale. La pietà rende possibile la conoscenza, la vita sociale è un presupposto della religione anche se non ne è la condizione sufficiente²⁸ perché è necessaria a qualsiasi forma di vita umana, ed aumentando il potere di azione del corpo accresce il potere della mente²⁹.

L'altro modo consiste nell'assumere che la realtà che si manifesta nelle leggi della natura umana abbia valore superiore a quella della natura dei bruti o della natura inanimata. Ossia che la perfezione somma, con la quale tutte le cose furono prodotte³⁰, consenta una gradazione di perfezione cioè di realtà; e che la realtà della vera natura umana (cioè della natura dell'uomo di ragione) nella scala della perfezione delle cose, cioè delle essenze che esprimono in Dio la necessità delle cose singole, abbia un valore superiore alla natura di tutte le altre cose, e quindi anche la conoscenza di quelle e di ciò che ne segue necessariamente abbia maggior pregio che la conoscenza delle altre³¹.

Ora il primo di questi due modi diventa, attraverso il principio che nulla è più utile all'uomo dell'uomo³², il fondamento della valutazione utilitaria della virtù pratica, la giustificazione razionale della certezza morale valida per quei molti che non sono capaci di certezza speculativa.

Il secondo introduce nel criterio puro della conoscenza della realtà, che non ammetterebbe logicamente se non la distinzione di *vero* e di *falso*, cioè l'eguaglianza: — bene = conoscenza vera; male = conoscenza (opinione) falsa — senza transizioni e senza gradi, un principio di *valutazione* di gradi maggiori o minori di perfezione; per il quale questa graduazione di bene resta, bensì, in apparenza, conoscenza vera, perché conoscenza obbiettiva di una gradazione di valori metafisicamente data (e questo travestimento sembra permettere il paralogismo notato sopra del passaggio dalla cognizione di ciò che è veramente bene, a conoscenza vera); ma in realtà sostituisce al criterio puro e immutabile della conoscenza — che è vera quando è conoscenza della connessione necessaria delle parti nel tutto o conoscenza delle cose in Dio — un criterio diverso, che permette di sovrapporre alla sola alternativa possibile di vero e di falso, una gradazione di valore delle cose conosciute, che viene ad esse non dall'essere conosciute in Dio, ma dal loro essere più o meno vicine alla natura razionale umana; cioè dal nascere dalle sole leggi di questa natura. Con ciò si insinua nella conoscenza e, attraverso la conoscenza, nella metafisica, una gradazione morale della realtà, che permette e giustifica l'assunzione integrale della condotta dell'uomo di ragione nella virtù del sapiente, e quindi nella vera conoscenza; ma che insieme sovrappone, anche nel regno della necessità eterna, la distin-

²⁶ Basti ricordare lo sc. della Prop. 8 della Parte V nella quale è detto, in piena conformità con lo spirito di tutta l'*Ethica*, e con l'anima del suo misticismo, che la «tristezza, se ne conosciamo le cause, cessa di essere tristezza»; «*atque adeo quatenus Deum tristitiae causam esse intelligimus, eatenus laetamur*».

²⁷ *Eth.*, IV, App. 9; cfr. De int. em., 11. 15.

²⁸ *Eth.*, IV, 35 Sc.; *ib.* App., 9-14. Questa necessità e utilità della vita sociale, somma tra quelli che vivono secondo ragione, ma inderogabilmente per tutti, è in tutte le opere di Spinoza apertamente riconosciuta ed affermata; ed è uno dei tratti per i quali la sua figura del sapiente appare più viva e più umana di gran lunga di quella degli stoici.

²⁹ *Eth.*, III 11.

³⁰ *Eth.*, I. 35 scol. 2.

³¹ *Eth.*, IV scolio già citato, in fine.

³² *ib. ib.* coroll. 1 e 2; *ib.*, Prop. 40; cfr. App. citata.

zione tra una *necessità umana e una necessità non umana*; e, nella necessità della natura umana, tra una necessità più perfetta e una meno perfetta; cioè una *valutazione morale* della realtà, che era riconosciuta, e dal punto di vista casualistico inevitabilmente, come incompatibile con la necessità del suo riferimento a Dio.

14 - A questa penetrazione della valutazione morale nella necessità obiettiva delle cose lo Spinoza aveva lasciato aperta la porta con la postulazione, fondamento della sua metafisica e del suo razionalismo, dell'idea di un Ente perfettissimo; cioè di un concetto che è tutto permeato e saturo dei predicati di origine morale che la filosofia e la teologia avevano raccolto nell'idea di Dio, accanto ai predicati di origine cosmologica; e avevano cercato di unificare nel concetto di Dio creatore e padre, causa e fine, somma potenza e somma bontà.

Lo Spinoza, obbedendo all'esigenza logica di una necessità universale ed eterna, alla quale lo porta il concetto di potenza infinita³³, esclude da Dio ogni finalità; ma quell'infinito che richiede questa esclusione, la richiede in grazia della sua perfezione; cioè in grazia di una qualità, che non ha senso se non perché contiene in sé l'idea di valore, anzi di tutti i valori adunati in uno, e di tutti nel massimo grado concepibile; e cioè esclude ogni finalità esteriore e temporanea perché è la realizzazione immanente ed eterna di tutto ciò che è possibile; ed esclude qualsiasi imperfezione, perché ogni cosa nell'ordine universale è necessaria e perfetta³⁴. Ed è perciò che è Sommo Bene.

E se si guarda al processo logico dell'identificazione dei due termini «perfezione» e «realtà», si deve riconoscere che anche nel pensiero di Spinoza il passaggio logico è dalla perfezione alla realtà e non inversamente. Dio è riconosciuto come somma realtà perché è pensato come somma perfezione. Ed è perciò che sul valore di fine ultimo, che ha per l'uomo la cognizione di Dio, non occorre nessuna dimostrazione, perché non c'è contestazione possibile. E non v'è punto sul quale vi possa essere maggior accordo in tutte le opere di Spinoza. Ossia lo Spinoza assume implicitamente la legittimità di una interpretazione finalistica della realtà nel concetto che gli serve ad escludere dalla realtà ogni finalismo.

15 - Ma anche se l'origine e la natura di quella necessità lo rendevano disposto, e, direi, docile ad accogliere una graduazione di realtà e di perfezione conforme ad una valutazione morale³⁵, non riuscivano a cancellare la dualità di criteri, che risorge nel campo della necessità, tra necessità della natura umana e necessità della natura divina, tra Dio come essenza della natura umana e Dio come sostanza della natura universale; tra il Bene come oggetto della *conoscenza*, che è la perfezione di Dio, e il bene come oggetto e termine del *conato* dell'*agere*, che è la perfezione dell'uomo. La quale richiede, oltre al conoscere e come condizione del conoscere, un'altra forma di virtù che non è definita dalla conoscenza e non si esaurisce in essa. Cioè resta sempre accanto al criterio della *conoscenza vera* il criterio della condotta *buona*³⁶; che è la condotta dell'uomo che vive *ex ductu rationis* in una *società di uomini* soggetti alle passioni, ma capaci di quel lume naturale che viene dalla certezza morale.

Il circolo vizioso che attende solitamente al varco la determinazione di un criterio relativo alla vita sociale, e che sembra disegnarsi anche qui, e che consiste nel rinviare da un tipo di uomo ideale, il cui fine è il bene, al valore del bene che è il fine dell'operare di quel tipo ideale, è dallo Spinoza evitato, con l'assunzione esplicita della pietà (amore del prossimo, cioè giustizia e carità) come norma pratica dell'uomo di ragione.

³³ Lo Spinoza sacrifica così la somma bontà alla infinita potenza; altri come si sa, prima di lui e dopo di lui, sacrifica l'infinità della potenza alla somma bontà.

³⁴ Vedi il luogo già citato: *Eth.*, I, 33, Sc. 2.

³⁵ A questa penetrazione di finalismo umano nella conoscenza obbiettiva corrisponde la definizione della *laetitia* e della *tristitia* come passaggio rispettivamente da una perfezione minore a una maggiore, e inversamente.

³⁶ Alla *conoscenza vera* corrispondono le *idee adeguate*; all'operare che riguarda i rapporti dell'uomo con le cose eterne, da cui dipende la sua vita, corrisponde il criterio di un operare, di cui è *causa adeguata la natura umana*; cioè che si spiega con le sole leggi della natura umana (*Eth.*, III, Def. 1 e 2). Ma essere causa adeguata di un'azione non è il medesimo che avere l'*idea adeguata* sulle cose, e anche degli stessi affetti umani (cfr. qui sotto, nota 38 sull'affetto-azione).

Ma questa assunzione è un *primo etico*; e la dimostrazione razionale che si cerca di farne³⁷ non è che il tentativo di ricondurre la certezza morale, sulla quale esso si fonda, a una certezza diversa, creduta (a torto) piú salda e indubitabile di quella, e atta a reggerla e a giustificarla.

³⁷ Che consiste, come si è detto, nel ricondurre l'amore del prossimo al conato del proprio utile che è conforme a ragione perché è conforme alla natura umana (*Eth.*, IV, 18 sc.; cfr. *ib.*, 24; *ib.* App. 9).

CAPITOLO QUARTO

GLI AFFETTI E LA VIRTÚ — IL VALUTARE E IL FARE

16 - Altra cosa è giudicare sul bene e sul male, altra conformare l'azione al giudizio. È bensí vero che lo Spinoza riconosce chiaramente il carattere conativo o volitivo del giudizio sul bene o sul male, che segue e non precede la propensione e l'avversione; ma riconosce anche non meno chiaramente, anzi in modo piú esplicito, che non basta conoscere il bene per farlo, e l'uomo è spesso dominato dalle passioni cosí da fare il peggio benché veda il meglio³⁸.

Questa è quella impotenza umana nel moderare e contenere gli affetti che egli chiama servitú e dalla quale l'uomo di ragione e l'uomo sapiente possono liberarsi con quel conato o quella cupidità del ben fare che si chiama pietà e con quello che fa capo alla religione. Poiché un affetto non è vinto se non da un altro affetto piú forte, e la «vera» cognizione del bene e del male non può frenare nessun affetto in quanto è «vera», ma in quanto è affetto³⁹. Perciò il problema della virtú si appunta nella ricerca dei modi coi quali si può ottenere che le propensioni e le avversioni (le cupidità) conformi a ragione, e che si esprimono nei giudizi sul bene e sul male, abbiano il potere di contenere e di vincere o levar di mezzo le passioni; delle quali conviene dunque conoscere la forza e le cause che le alimentano, perché sia possibile indicare le vie della liberazione.

Ora gli affetti possono essere frenati e domati per tre vie. La prima è quella del contrapporre gli uni agli altri; le passioni utili a quelle dannose, le favorevoli ai fini giudicati buoni a quelle contrarie — «come d'asse si trae chiodo con chiodo» —; e tenendo in freno le cupidità contrarie a ragione col timore delle pene e le speranze dei premi, a cui fanno appello le sanzioni dei costumi e delle leggi nella società civile e nello stato.

Questa via che mira alla *legalità* piuttosto che alla virtú, e all'osservanza esteriore piú che alla interiore, e appartiene propriamente alla politica, è lasciata per ora in disparte. Restano due altre vie; ambedue conformi a ragione, ma diverse⁴⁰; quella che vince la forza degli affetti, vuotandoli di ogni valore conativo, e ne annulla l'efficacia come motivi di azione riferendoli a Dio, ed estenuandone la luce e il calore nel gran sole dell'amore intellettuale di Dio; l'altra che consiste nel mutare oggetto e direzione agli affetti e nel convertire gli affetti-passioni in affetti-azioni. Perché, come lo Spinoza nota piú di una volta, la natura umana è cosí fatta, che da quelle medesime proprietà, dalle quali segue che gli uomini sono misericordiosi, segue del pari che sono invidiosi, e quello stesso de-

³⁸ La distinzione, anzi separazione netta e recisa tra un *giudizio* che portiamo sul valore delle cose e sulla convenienza o sconvenienza delle nostre azioni, e l'operare che spesso non corrisponde al giudizio, è cosí radicata nel pensiero di Spinoza, che nella sola *Ethica*, il noto verso ovidiano che la esprime («Video meliora proboque, deteriora sequor») è ricordato in piú luoghi, e citato testualmente e illustrato in quello scolio alla Prop. 17 della Parte IV, che conclude la spiegazione data nelle proposizioni precedenti sulle cause di questa debolezza della cupidità corrispondente al giudizio di ragione in confronto a quelle delle passioni, e che consiste soprattutto nella forza di attrazione o repulsione diversa che hanno gli impulsi presenti, e sentiti, su quelli immaginati e che si riferiscono a beni futuri e lontani. (Cfr. Parte IV Praef. in principio; e il C. 2 sc.; e nella Parte III, 2 sc.); v. anche nell'*Epist.*, LXII, 5 (che tratta del libero arbitrio).

Nessuno forse piú dello Spinoza si rende conto della debolezza umana, e si fa meno illusioni di lui sulla efficacia che hanno le opinioni e i giudizi in materia morale sulla condotta, quando sono in conflitto con le passioni. Per questo rispetto è difficile superare il pessimismo del canone che sta a fondamento del *Trattato Politico*, e che è espresso talora (vedasi per es., oltre l'introduzione, il Cap. VII, 27) in termini di un crudo *realismo* (come si suol dire candidamente) che sta a primo aspetto, in contrasto cosí aperto con l'alta e pura serenità del sapiente. Ma a un uomo della tempra di Spinoza l'ardore dell'infinito non toglie la visione del finito; e saper fissare il sole, non vuol dire per lui — non dovrebbe voler dire per nessun filosofo — vivere nel mondo della luna.

³⁹ *Eth.*, IV, 7 e 14.

⁴⁰ Questa differenza non è indicata né formulata esplicitamente dallo Spinoza, al quale importava spiegare bensí nel modo piú chiaro il processo di liberazione del sapiente; ma non importava (restava estraneo al suo compito) di distinguere con la stessa chiarezza i momenti e le forme di quel processo nella morale dell'obbedienza.

siderio naturale che gli altri vivano a modo nostro, il quale, nell'uomo non guidato da ragione, è una passione che si chiama ambizione, e non differisce gran che dalla superbia, nell'uomo che vive secondo ragione è azione che si chiama pietà⁴¹. La ragione cambia contenuto e direzione all'affetto, e lo fa diventare da affetto che esprime la potenza delle cose sull'uomo, cioè affetto passivo, affetto che esprime solo la potenza della natura umana, cioè affetto-azione.

Ora è bensì vero che con questo termine si designa promiscuamente quel fare che è il formarci un'idea chiara e distinta della nostra passione e staccarla dal pensiero della causa esterna, con quel fare che è la ricerca di ciò che giova ad accrescere la potenza del nostro corpo (e correlativamente anche della mente); ma la differenza resta: come già nel criterio della conformità alla ragione, tra la vera conoscenza e la carità, così nel modo di farsi valere della ragione sulle passioni, tra conato di intenderle dissolvendone le cause con la potenza dell'intelletto, e conato di dominarle opponendo affetti buoni (conformi a ragione) ad affetti nocivi, e convertendo le passioni in azioni⁴².

Lo stesso parallelismo tra corpo e idea di corpo, tra affezioni e idee delle affezioni, tra l'incremento della potenza d'agire del corpo e quella della mente, viene ad essere, né potrebbe accadere altrimenti, diversamente espresso e condizionato a seconda che il termine di riferimento è l'opera del corpo o quella della mente⁴³.

17 - Ma da che dipende che la ragione moderi gli affetti e muti le passioni in azioni o le sottoponga all'analisi dissolvente dell'intelletto? Ossia, poiché è illusorio ogni appello a una «volontà», donde viene la forza che muta la propensione o l'avversione (che pure è in qualche misura intrinseca al giudizio di bene e di male, ma che è per lo più assai più debole della passione) in motivo di azione più potente e capace di domarle? La risposta di Spinoza ci porta a un'ammissione, del resto inevitabile in ogni tentativo di spiegazione causalistica dell'azione volontaria⁴⁴, di una disposizione originaria più o meno felice o perfetta e propria della natura o dell'essenza di ciascuno, che si manifesta appunto, come oggi si direbbe, nel modo di reagire agli stimoli o alle affezioni che vengono dalle cose⁴⁵ e che quando è conforme ai dettami della ragione si chiama *fortezza dell'animo*. La quale viene ad essere così quasi una riserva di energia, l'energia specifica della ragione, alla quale si riportano le azioni conformi ai suoi dettami; e che si manifesta nelle due forme della *animosità* (quando è rivolta all'utile dell'agente) e della *generosità* (quando è rivolta all'utile altrui).

A questa fortezza d'animo si riconduce il potere di moderare e contenere quegli affetti che sono in modo speciale segnalati nello scolio della Prop. 56 della Parte III, che in realtà sono specie

⁴¹ *Eth.*, III, 32 sc. e V. 4 sc.

⁴² Nel modo di intendere l'*affetto-azione* si rispecchia l'ambiguità notata sopra a proposito dell'operare secondo le leggi della propria natura; perché si chiama azione così quella che dipende dalle sole *leggi della natura umana* (IV, 24), come quella che nasce dalle *idee adeguate* (V, 4 sc. e II, 1 e 3); ossia si identifica la cupidità di cui è *causa adeguata la nostra sola natura* con la cupidità che nasce dalle idee adeguate; cioè (a tradurla nel significato equivalente) con la cupidità di cui è causa adeguata la conoscenza della natura tutta quanta, o conoscenza delle cose in Dio (cfr. sopra: nota 33 sulla causa adeguata)

⁴³ Si dice, nel primo caso: Se qualche cosa accresce o scema la potenza di operare del nostro corpo, l'idea della medesima cosa accresce o diminuisce il potere di operare della nostra mente (III, 11). E è detto nel secondo: Al modo stesso che i pensieri e le idee delle cose si ordinano e concatenano nella mente, in quel modo appunto le affezioni del corpo e le immagini delle cose si ordinano e concatenano nel corpo (V, 1).

⁴⁴ Anche Spinoza non può sfuggire alla necessità, a cui è ridotta ogni spiegazione causale della volontà, di far capo a una *forza* che è caratterizzata da un *tendere* verso qualche cosa che non c'è ancora, e il cui modo di agire è spiegato non da quel che esso è, ma da quel che *tende* a essere; cioè dal riferimento a un futuro, del quale si ammette perciò un modo di operare sul presente, attraverso un'intelligenza, interna o esterna al conato stesso. E l'azione quando è compiuta, quando è diventata storia, è spiegata non con forze che hanno generato causalmente il presente dal passato, come richiederebbe la interpretazione puramente causalistica, ma con *motivi*, la cui forza sta nella tendenza a produrre quell'effetto. Ossia assume in ultimo quella possibilità di un operare guidato dall'intelligenza, che è volontà, anche se si chiama con altri nomi. Quanto alla differenza tra azione volontaria e azione non volontaria, essa sussiste irriducibilmente comunque si pretenda risolvere la questione del determinismo e dell'indeterminismo.

⁴⁵ È da tener presente, e giova a chiarire il pensiero di Spinoza a questo proposito, lo scolio della Prop. 57 della Parte III, e l'*explicitio* che accompagna la definizione di *cupiditas*, la prima delle *Affectuum def.*, con cui si chiude la Parte III.

di cupidità, alle quali non corrisponde una cupidità contraria⁴⁶. E tra questi affetti sono appunto quelle tre cupidità (l'amore della ricchezza, l'ambizione, la lussuria) a cui lo Spinoza riconduce i beni piú generalmente e fortemente desiderati dagli uomini, e dai quali la mente è cosí occupata da non poter pensare ad alcun altro bene; e nei quali, anch'egli, il forte e sapiente Spinoza, trovava agli inizi dei suoi sforzi un ostacolo a «poter deliberare seriamente»⁴⁷. Ed è alla *fortezza*, ai conati e alle opere che si riferiscono alla *fortezza*, che il sapiente riconosce doversi attribuire un valore precedente e superiore a ogni cosa, anche se non sapesse che la mente è eterna⁴⁸. Questa *fortezza d'animo*, quando è congiunta a potenza speculativa adeguata fa l'uomo sapiente; ma può trovarsi (deve poter trovarsi, secondo il pensiero di Spinoza) anche dove mancano l'acume e il vigore di intelletto che la speculazione rigorosa richiede; e reggeva e guidava la sincerità e il disinteresse, la buona fede e l'intrepidezza che è caratteristica dei profeti e degli apostoli; che si rivela nell'animo integro e inclinato al bene e nei loro insegnamenti di vera virtù⁴⁹.

18 - Cosí alla radice della virtù, del dominio delle passioni e della libertà morale, sta, e a dirlo cosí ha un certo sapore lapalissiano, la tempra morale della persona; la quale è rispetto al fare quel che è la certezza morale rispetto al valutare; e come la certezza morale è in fondo presupposta nella determinazione di quei dettami della ragione che si riferiscono all'amore del prossimo (anche se ne si fa poi la deduzione matematica), cosí, ma in modo anche piú evidente, quella tempra morale, che è detta bene *fortezza d'animo* e che cambia segno alle passioni, è richiesta come condizione preliminare del tradursi in virtù dello stesso *intelligere*, che, per diventare cognizione intuitiva delle cose in Dio e amore intellettuale, deve far tacere gli stimoli e le lusinghe, i timori e le speranze delle passioni e degli interessi particolari⁵⁰.

⁴⁶ *Eth.*, III, 59 sc.

⁴⁷ Oltre il I c. nel testo (*De intell. em.*, I, 3 e 10) anche: *Eth.*, ecc., III Aff. def. 44-48 e l'Expl. seguente. Come è noto, nella serie delle definizioni che chiude la Parte III, gli affetti sono ordinati in *coppie* successive di contrari; ma degli ultimi dal 44 al 48 (che comprendono anche le tre fiere dantesche) è detto nella Explic. seguente, che non hanno contrari: e si conferma l'osservazione già fatta allo scolio della pag. 56, che a questi affetti non si può opporre che l'animosità e la generosità (le due forme della *fortezza*).

⁴⁸ Cosí suona appunto la Pr. (V, 41) che chiude la seconda sezione della Parte V sulla eternità della mente umana (dalla 27^a in poi): «Quamvis nesciremus mentem nostram aeternam esse, pietatem tamen et religionem et absolute omnia quae ad animositatem et generositatem referri ostendimus in quarta parte, *prima haberemus*» (il corsivo è mio).

⁴⁹ *Tract. Th. Pol.*, VII, 11; *ib.*, IV; *ib.*, V, 4; XV, 28-30; *ib.*, 34. Significativa l'osservazione che tende a confermare l'autorità dei profeti: «nam quoniam videmus prophetas *caritatem et iustitiam* supra omnia commendare et nihil aliud intendere, hinc *concludimus* eos non dolo malo, sed ex vero animo docuisse» etc.. Il valore della *giustizia* e della *carità* vale come prova della buona fede dei profeti che la professavano. Il che è perfettamente d'accordo con la tesi: *ad fidem catholicam sive universalem nulla dogmata pertinere, de quibus inter honestos potest dari controversia* (*ib.*, XIV, 22).

⁵⁰ Non v'è nulla di piú noto — sebbene ne riesca sempre dolorosamente nuova l'esperienza — che la *fortezza d'animo* non si accompagna sempre all'intelligenza ed al sapere. E ognuno sente e sa che don Abbondio non diventerebbe il Cardinal Federigo neanche se sapesse chi era Carneade, e fosse in grado di capir lui o qualsiasi altro filosofo prima o dopo di lui.

CAPITOLO QUINTO

IL FINE ULTIMO — BENE E LEGGE

19 - La beatitudine del *sapiente* è la virtù; la beatitudine del *pío* è premio della virtù; come possa bastare la vera conoscenza a raggiungerla, la ragione può dimostrare; come possa bastare l'obbedienza alla legge, solo la rivelazione può insegnare⁵¹. La differenza tra le due morali di Spinoza culmina, come si è detto, in questa differenza dei modi coi quali il fine ultimo, che è la beatitudine, si collega con le condizioni da cui è fatto dipendere, cioè con la virtù.

Ora questa differenza illumina, a mio parere, alcune questioni che possono ancora interessare quei curiosi di problemi morali che non li hanno già risolti tutti. — Ne accenno tre principali:

1° Il rapporto tra ciò che costituisce il contenuto oggettivo del fine e ciò che ne costituisce il valore; 2° la distinzione dei due tipi diversi di morale: morale del bene e morale della legge; 3° il presupposto eudemonistico.

20. - 1° Nella morale del sapiente, come s'è visto, la connessione tra virtù e beatitudine, bene morale e felicità di chi lo attua, è naturale e necessaria; anzi, a guardar le cose senza preoccupazioni dottrinali, si può dire che l'uno e l'altra coincidano; la conoscenza di Dio e l'amor di Dio sono il sommo bene, e in questo amore consiste la beatitudine: la *summa quae dari potest acquiescentia in se ipso*⁵². Questo punto è il più saldo, il più certo e inconcusso di tutta la dottrina di Spinoza; e tutte le sue opere dal *Tractatus brevis* alla *Politica*, e il *De emend. intell.* e il *Trattato teologico* e l'*Ethica* e le *Epistole* lo affermano e lo confermano, o lo sottintendono, chiarissimamente.

La beatitudine, l'*acquiescentia in se ipso*, non è altro che l'aspetto sentimentale di quel contenuto obbiettivo che costituisce il fine. Se ciò per cui si cerca la cognizione di Dio è la beatitudine, questo fine soggettivo non è che l'effetto naturale del fine oggettivo. Determinare il processo causale che ha per risultato la cognizione intuitiva e l'amore intellettuale di Dio significa determinare i mezzi che servono a raggiungere la beatitudine. Il processo che realizza il valore del fine si identifica col processo che realizza il contenuto obbiettivo del fine.

Ciò che serve di fondamento alla deduzione dei dettami della ragione è, nella morale del sapiente (lasciando da parte ogni giudizio sull'*iato*, di cui si è discusso, e sul modo di colmarlo), quello stesso oggetto al quale inerisce il suo valore di *fine*. La determinazione delle norme della condotta rispetto al fine non ha nulla di arbitrario; è logicamente (almeno nell'intenzione) necessaria e incontestabile. Il rapporto necessario di causa ad effetto risponde e si adegua perfettamente al rapporto di mezzo e fine.

Del tutto diverso è il rapporto tra norma e fine nella morale dell'obbedienza. Qui non si vede, né si può vedere, come quella beatitudine che è il frutto naturale, per quanto difficile a cogliere, della cognizione intuitiva delle cose in Dio, sia un effetto dell'osservanza dei comandamenti che hanno per contenuto la pietà o la carità, ma non la conoscenza. Qui è necessario che la beatitudine sia concepita come premio di una condotta che non è indirizzata a mettere in essere la condizione obbiettiva della beatitudine (la conoscenza) ma un ordine di effetti diverso (qualunque ne sia il pregio intrinseco). Ossia qui tra il contenuto obbiettivo della norma, e ciò che dà valore alla sua osservanza, ossia tra il contenuto e il valore del fine, c'è un distacco, che richiede a esser superato una relazione autoritativa («*id ex singulari Dei gratia, quam ratione assequi non possumus, fieri*»)⁵³.

⁵¹ *Tract. Theol. Pol.*, XIV e XV, 1 c. e specialmente XV, 26 e 44.

⁵² *Eth.*, V, 27-36 Sc.

⁵³ È questo un difetto comune a tutti i sistemi, i quali assumono un fine empirico (di qualunque natura, ordine sociale, vita civile, forma di cultura) come voluto o richiesto da un fine di natura metafisica, del quale non è possibile stabilire razionalmente un qualsiasi legame di dipendenza causale dalla osservanza delle norme proposte. Il fine invocato a dar valore alle norme è diverso dal fine dal quale si deducono logicamente le norme. L'osservanza della giustizia è connessa causalmente con gli effetti sociali della giustizia; ma solo un atto di fede può farne condizione di una felicità sovraempirica.

Anzi, a guardar bene, se ciò che dà valore di fine desiderabile alla cognizione di Dio è la beatitudine, non si può dire che la beatitudine del sapiente sia la stessa beatitudine che è premio all'obbedienza. Se anche quella singolare grazia, da cui esso dipende, si attuasse nel conseguimento per via soprannaturale di quella cognizione di Dio che è per la sapienza il frutto naturale, è troppo e chiaro che, affinché il premio sia desiderabile e faccia desiderabile l'obbedienza, deve prender corpo in un fine, del quale senta la desiderabilità l'ignaro; cioè la beatitudine assuma nell'immaginazione e nell'aspettazione un contenuto diverso⁵⁴, adatto *ad captum vulgi*, cioè all'apprezzamento di chi lo accetta; come suona appunto l'esplicito e ripetuto ammonimento di Spinoza: che ciascuno deve adattare i dogmi della fede alla sua capacità e interpretarli nel modo che è più acconcio a confortare, lui credente, all'obbedienza⁵⁵.

21- 2° Così questa concezione diversa del rapporto tra la beatitudine e la condotta rivolta a conseguirla (nel primo caso effetto naturale e necessario della condotta stessa, nel secondo premio a una condotta, dalla quale non si vede razionalmente come possa essere raggiunto per quella via, ma siamo confortati a credere che sia concesso a chi se ne rende degno con l'obbedienza sincera), conchiude e corona la distinzione delle due morali di Spinoza, e finisce di presentare in ciascuna delle due un esempio suggestivo di ognuno dei due tipi diversi di morale e delle due concezioni estreme, delle quali i sistemi di morale più comunemente noti — specialmente postcristiani — sono per lo più tentativi di conciliazione o di fusione, e risentono variamente l'influsso delle esigenze proprie di ciascuno.

Sono i due tipi ai quali ho accennato altrove, della morale del Bene e della morale della Legge, ai quali corrispondono due concezioni originariamente diverse, del bene morale⁵⁶.

Buona (moralmente) è un'azione quando è rivolta a un certo fine (nel quale si fa consistere solitamente il sommo bene); buona è un'azione quando è conforme a una certa legge (la legge morale). Ciascuna delle due può presentarsi in una certa forma pura, o in forme più o meno impure. *Pura* è quella, in cui il motivo dell'azione è il valore morale dell'azione; ed è il motivo per sé sufficiente a tradurla in atto. Forme *impure* sono quelle, nelle quali, accanto al valore morale dell'azione, intervengono motivi di natura diversa.

La morale delle verità eterne, della cognizione intuitiva di Dio, la *religio* è l'esempio più nido e più puro della morale del Bene⁵⁷. Il bene è Dio; conoscere Dio è la somma virtù e la somma beatitudine; il desiderio di Dio, il conato d'intenderlo è il motivo necessario e sufficiente a determinare la condotta atta a procacciarlo. L'amore intellettuale di Dio è la molla dell'azione ed è la felicità del sapiente. Di questo tipo possono esserci forme impure⁵⁸, ma la morale del sapiente di Spinoza non ne tiene conto.

Esempio della morale della legge è l'altra morale, quella che, in contrapposto con la morale-religione, sarei tentato di chiamare morale-politica, la morale dell'obbedienza alla legge; che non è

⁵⁴ In questa diversità di contenuto che assumono inevitabilmente per le diverse coscienze quelli che paiono essere *naturalmente* i fini più desiderati o più desiderabili per tutti (felicità, beatitudine, piacere, perfezione, ecc.) sta la ragion per la quale questi «fini», sui quali nominalmente l'accordo è tanto facile, non possono essere *logicamente* assunti come principio di deduzione di norme di condotta di nessun genere, se non se ne definisce il contenuto obiettivo. Nel qual caso il fine è questo contenuto obiettivo, e non quel compiacente caleidoscopio di fini diversi e mutevoli.

Tutto questo, s'intende, a parte ogni questione sulla dignità o valore *assiologico* di fini di questo genere.

⁵⁵ *Tract. Theol.*, Cap. XIV, in particolare 2, 3, 9, 10, 13, 20, 22, 32; cfr. anche IV, 27, 30.

⁵⁶ Cfr. *Per uno studio dei conflitti morali*, pp. 383-406. Prego il lettore se vuol vedere i due tipi nella loro differenza specifica, di non pensare a Kant, il quale li ha fusi in uno; ma non così che non restino le tracce dell'uno e dell'altro nel suo rispetto della legge per la *forma*.

⁵⁷ Sebbene colorato anch'esso di quel preconcetto eudemonistico a cui si accenna qui innanzi.

Ma il carattere di pura e schietta connessione naturale e necessaria, anzi di identificazione della beatitudine con la cognizione di Dio appare anche più evidente dalla connessione correlativa contraria («*Et supplicium stultorum est stultitia*») è detto con le parole di Salomone nel Cap IV, 41 del *Tr. Theol.*) Nel quale capo è da notare lo sforzo — che è prova della convinzione sincera di Spinoza — di mostrare come la rivelazione non escluda il suo necessitarismo (v. in particolare IV, 3-37).

⁵⁸ Ne potrebbe essere un esempio quella forma di utilitarismo teologico che fa capo all'*amore imperfetto di Dio* (l'amore di Dio per il bene che ne aspettiamo noi).

rivelata, ma che è riconosciuta come divina perché insegna la vera virtù⁵⁹ e che ha, accanto ad una forma pura, molte gradazioni di forme impure; delle quali una, la estrema, quella più lontana dalla vera virtù, si concreta nei motivi, a cui fa appello la politica.

Quale sia il motivo specifico che risponde alla forma pura, non è possibile determinare con certezza esatta ed esclusiva sulle indicazioni di Spinoza; ma si può ammettere che consista essenzialmente nello *spirito di carità*, che secondo il passo della Scrittura più volentieri citato da Spinoza⁶⁰ è lo spirito stesso di Dio, in quanto è concepito come esemplare della vera vita, legislatore giusto e misericordioso.

Ma accanto a questa forma pura di obbedienza alla legge, propria degli uomini di buona fede (*ex integro animo*) e di buona volontà (*animi potentia, fortitudo*) vi sono, chiaramente ricordate, e dal punto di vista dell'utilità sociale giustificate, delle forme impure, nelle quali alla manchevolezza e fiacchezza dei motivi puri nei deboli e schiavi delle passioni deve supplire la forza dei motivi impuri; soprattutto il timore delle pene. *Terret vulgus, nisi metuat*⁶¹. Ed è qui che si rivela nella sua origine di natura sociale e politica un'esigenza che, sorta dalla concezione della moralità come osservanza della legge, si ripercuote nella morale del bene come esigenza della conciliazione tra virtù e felicità; e dà vita e forma a quel preconconcetto eudemonistico che turba la speculazione morale fino al Kant, e si fa in qualche modo sentire anche in lui (negativamente), e dopo di lui; perché mescola e confonde due esigenze diverse: quelle che chiamo esigenza esecutiva ed esigenza valutativa l'una propriamente pratica, sociale e utilitaria, l'altra propriamente morale.

23 - 3° È un'esigenza inderogabile della vita sociale, che la legge, qualunque essa sia, sia osservata; che la trasgressione della legge sia punita. Questa è la forma più antica e più universalmente sentita dell'esigenza esecutiva; la quale precede la stessa valutazione etica che inizialmente si modella su di essa. Ma poi se ne distingue a grado a grado e, nella costruzione ideale, la precede; ma non se ne stacca che tardi e a mala pena e continua a sentirne l'influsso, anche quando questa è assunta, in veste di sanzione, come esigenza costitutiva del *diritto*. Il quale la lascia, come fa il cunicolo delle sue creature, nel nido della valutazione morale. Ora l'esigenza che la legge sia osservata e che la trasgressione sia punita genera la preoccupazione che all'osservanza esteriore, legale, si accompagni l'osservanza interiore; che la legge imposta sia sentita come legge giusta; che l'obbligo sia interiormente approvato come dovere; ossia che i fini, ai quali è ordinata la legge, appaiano desiderabili; o per sé, o per qualche altro bene che si aggiunga ad essi e ne sia fatto dipendere⁶².

⁵⁹ «Scripturae divinitas ex hoc solo constare debet, quod ipsa veram virtutem doceat» (*Tract. Teol. Pol.*, III, 12).

⁶⁰ È il luogo dell'Epistola di S. Giovanni (1, 7 e 8): «quisquis diligit (proximus) ex Deo natus est et novit Deum; qui non diligit non novit Deum: nam Deus est charitas».

E il seguente (*ib.*, 13): «per hoc cognoscimus quod in eo (Deo) manemus et ipse manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis» (la carità): che lo Spinoza pone come motto dell'intero trattato (*Tract. Th. Pol.*, XIV, 15 e 17).

⁶¹ *Eth.*, IV, 54 Sc., *Tract. Th. Pol.*, V, 21-22. Tutto il *Trattato politico*, del resto, si muove sul presupposto di questa insufficienza dei motivi morali. V., per esempio, Intr. 5, oltre ai passi già citati.

⁶² Il dettato notissimo e così frequente nei discorsi e nei libri che si dicono educativi: *Chi fa bene trova bene*, esprime in forma di certezza di fatto questa esigenza, e nello stesso tempo ne mette a nudo il vizio di origine. Perché in esso il termine bene è usato in due significati nettamente diversi: nel primo si tratta di bene morale, nel secondo del bene (utile per lo più) di chi opera: il primo è di solito un bene che appare in sé disinteressato; il secondo, interessato. Ora se si vuol dire soltanto quel che è certo, e non di più di quel che la condizione posta autorizzi ad affermare, la verità assai semplice ed ovvia è che *chi fa bene* trova il bene *che fa*, non il bene che *riceverà*. Che chi opera bene (moralmente) trovi in sé la consapevolezza del bene che ha fatto senza *secondi fini* (cioè di qualche bene che si aspetta in premio), anche il compiacimento, è chiaro. Ma perché o come dovrebbe trovare una medaglia o una croce, o un *compenso* di qualsiasi genere? Si vuol dire, che si esprime l'*esigenza* che la virtù sia premiata, e il sacrificio compensato? Sia; ma sia anche chiaro che è un'esigenza di *natura sociale*, pedagogica o politica, *non morale*; e appartiene alle condizioni del *fare* non alle ragioni del giudicare e del *valutare*.

Così quella obbedienza alla legge, la cui trasgressione deve essere punita, deve pure, si pensa, per apparir ragionevole a chi per essa abbandona qualche bene presente, venire accompagnata dalla persuasione e dall'aspettazione di un maggior bene avvenire⁶³.

A questo preconcetto eudemonistico lo Spinoza ubbidisce. E lo sforzo di ridurre tutti gli affetti a forme derivate della letizia e della tristezza (la cupidità non è che la forza di attrazione o di repulsione delle altre due), e di dare il suggello della ragione al conato di conservare se stesso sul fondamento della ricerca del proprio utile⁶⁴, e di ricondurre a questa la ricerca dell'utile degli altri e il valore dei diritti comuni, e l'amore della giustizia e della carità, che è caratteristico delle proposizioni, per qualche aspetto spesso stupende, della Parte IV dell'*Ethica*, è l'omaggio dell'uomo virtuoso a questo preconcetto. Omaggio a cui, per coerenza logica, il mistico dà la sua estrema solenne conferma nella proposizione che chiude l'*Ethica*. La quale dice bensì che la beatitudine non è il premio della virtù, ma è la stessa virtù; ma soggiunge: «nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus; sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus». Ma in realtà anche questo omaggio rappresenta lo sforzo di tradurre in motivazione utilitaria, ritenuta a torto come la forma per eccellenza razionale dell'operare, la motivazione mistica, che consiste nell'*amore intellettuale* di Dio. Che questo amore, per vincere le cupidità contrarie, debba essere sorgente, a chi ne è guidato, di un godimento più forte delle altre, è una questione di psicologia, che si riconduce in ultimo alla questione sulla priorità del sentimento o della volontà; ma che non toglie il valore tipico della morale religiosa di Spinoza, come esempio di morale pura del bene. L'amore del bene è il potere di attuazione del bene. Ciò che fa il valore del fine è ciò che fa la forza del motivo.

Invece nella morale della legge il motivo specifico dell'obbedienza non è il valore di ciò che la legge comanda (nel qual caso non si avrebbe che una espressione diversa dello stesso tipo della morale del bene), ma è il rispetto di una Volontà superiore. Lo spirito di carità, l'amore verso Dio giusto e misericordioso, esempio della vera vita, è la trasfigurazione cristiana della morale della legge in morale del bene. Ma resta la dualità trasportata in Dio: Dio, l'infinito bene nella cui conoscenza si acquieta e si perpetua la mente umana; Dio il padre che provvede ai figli e li premia della loro obbedienza alla legge.

Ma la caratteristica che viene alla morale della legge dalla esigenza esecutiva, alla quale è primamente ispirata, rimane, anche nella morale dell'obbedienza di Spinoza, nel carattere *autoritativo* della rivelazione (confermata non sostituita dalla certezza morale) e nel carattere di *connessione extrarazionale* (cioè, pure autoritativo) della sanzione-premio con la obbedienza; che trasporta nella valutazione del comandamento divino la traccia della sanzione-pena propria della morale della legge, e pone in evidenza nell'osservanza della legge più il merito di chi obbedisce che il valore di ciò che la legge comanda.

24 - Così la comune colorazione eudemonistica delle due morali di Spinoza non ne toglie la differenza di natura; e non toglie alla dottrina di Spinoza il valore di chiarificazione che le viene dal presentare come valido per sé il motivo puramente religioso, sciolto e indipendente da ogni motivo sociale e pratico. Ma lega l'adempimento di ambedue, quando sia l'una sia l'altra si presenta nella forma pura — di amore intellettuale di Dio, o di spirito di carità e di giustizia —, ad una comune

⁶³ Cioè sia conforme alla norma che pare la quintessenza della ragionevolezza: «Bonum maius futurum prae minori praesente, et malum praesens minus quod causa est futura alicuius mali, ex rationis ductu appetemus» (*Eth.*, IV, 66). Ma che, per avere un senso, suppone appunto che tutti i beni si possano ridurre al comune denominatore dell'utile dell'operante.

⁶⁴ Se ne vede l'affermazione energica nello scolio della prop. 18, Parte IV, e nelle Propositioni 20 e 24 *ib.* Notevole, nello scolio citato, il passo in cui si paragona la *verità* della affermazione che ciascuno cerchi il proprio utile a un assioma di evidenza matematica: «Quod quidem tam necessario verum est quam quod totum sit sua parte maius».

Se non che vi è nella formulazione di una verità così evidente una specificazione, cioè una riserva, la quale introduce in realtà in quella evidenza una sorgente di contestazioni possibili (come accadde del resto, poi, al citato assioma matematico). La riserva è questa: «unusquisque se ipsum amet, suum utile, quod revera utile est, quaerat». Ora ciò che è veramente utile non si può determinare se non in rapporto a un fine. Si sottintende dunque che i giudizi sul valore dei *fini* siano della stessa natura e offrano la stessa certezza dei giudizi (causali) sui rapporti tra mezzi e fini. Che è un presupposto dello stesso genere di quello che sta a fondamento della identificazione del male con l'errore.

condizione necessaria: l'affrancamento dalla servitù delle passioni, la «libertà», frutto e segno della fortezza dell'animo. La quale è il fondamento così di quella virtù che si manifesta nella carità, come di quella virtù che raggiunge con la potenza efficace dell'intelletto la conoscenza intuitiva di Dio. Per usare i termini suggeriti da un verso lapidario di Dante⁶⁵ non basta a giungere per vie naturali a questa conoscenza l'*affetto puro*; ché deve soccorrere anche l'*occhio chiaro*. Ma, a veder le cose in Dio così, l'occhio non è chiaro, se l'affetto non è puro.

⁶⁵ *Par.*, VI, 87, «con occhio chiaro e con affetto puro».

CAPITOLO SESTO

I RAPPORTI CON LE ALTRE DOTTRINE

25 - Resterebbe ora da vedere in qual modo questa duplicità di origine e di contenuto, di valutazione e di sanzione delle due morali si faccia sentire nella dottrina politica e nella concezione dei rapporti tra la politica e le religioni positive (lo Stato e le Chiese) da una parte, e tra la politica e la filosofia dall'altra; e finalmente a quali forme di interpretazione e a quali ulteriori svolgimenti potrebbe dar luogo, dopo Kant e le direzioni diverse della speculazione morale che seguirono, la dottrina spinoziana di una certezza morale indipendente dalla verità speculativa, e il rapporto tra dottrine morali e dottrine metafisiche, quando si rinunci ad assumere, il presupposto scolastico-razionalistico del quale si alimenta anche l'afinalismo di Spinoza.

Ma la materia non consente di essere costretta nei limiti di un breve capitolo; e la discrezione vieta qui, per ora, una trattazione più lunga.