

A. L. Abbruzzese - A. M. Adamo - F. P. Di Lorenzo - G. Gatto  
D. Musumeci - G. Palumbo - A. Plebe - F. Puglisi - F. Riccio

3.

## Quaderni di filosofia

ila palma

Printed in Italy  
Copyright 1980  
Renzo Mazzone editore  
Editrice i.l.a. Palma  
Palermo - Italia  
São Paulo - Brasil

Pag. 5	<i>Armando Plebe</i> Idee per una teoria semiotica del verso ESTETICA
19	<i>Filippo Puglisi</i> Dei caratteri dell'arte bruniana STORIA DELLA FILOSOFIA
39	<i>Francesca P. Di Lorenzo Aiello</i> Spinoza e la difficoltà speculativa di risolvere le azioni degli uomini negli appetiti che le determinano
63	<i>Franco Riccio</i> La menzogna della società
75	Note:
77	Assiomatizzazione scientifica e socializzazione capitalistica di <i>Daniela Musumeci</i> FILOSOFIA
97	<i>Giorgio Palumbo</i> Heidegger e la ragione possessiva. Nota a <i>Der Satz vom Grund</i> . (Parte seconda). SOCIOLOGIA
149	<i>Giuseppe Gatto</i> La valutazione come funzione promozionale dell'evoluzione dell'alunno
177	<i>A.M. Adamo - A.L. Abbruzzese</i> L'emancipazione della donna nell'ottocento italiano

Storia della filosofia

Francesca P. Di Lorenzo

Spinoza e la difficoltà speculativa  
di risolvere le azioni degli uomini  
negli appetiti che le determinano

*Per una ipotesi sul 'quietismo teorico' spinoziano*

Se, e quanto, il concetto spinoziano di determinismo si avvicini alla rimozione di ogni possibilità, per l'uomo, di decidere e di realizzare dei fini, e fino a che punto l'uomo 'copernicano' — o *Naturae pars* (1) — di Spinoza possa essere rassegnato a veder spenta ogni sia pur fioca speranza di 'trasformare' il mondo, sono gli interrogativi cui tenta di rispondere la nostra lettura di Spinoza. Essa si articola in due, pur non sempre distinti, momenti di analisi: a) prenderemo le mosse, innanzitutto, dalla risposta che al primo dei due nostri interrogativi già l'ultimo Schelling dava quando, nella sua *Lezione monache* sul filosofo di Amsterdam, notava che proprio il fatto che la filosofia di Spinoza si fosse configurata come «il sistema della pura necessità» inevitabilmente ne aveva fatto «la dottrina che pone il pensiero nello stato di quiete, in piena quiescenza .... il sistema del completo quietismo teorico e pratico» (2). È facile notare, però, come l'analisi schellinghiana di Spinoza non si sia spinta oltre

(1) Cf. B. SPINOZA, *Epistola XXXII a Henrico Oldemburgo*, in *Opera*, herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg. C. Winters, 1924, vol. IV, p. 173: «Vides igitur, qua ratione, et rationem, cur sentiam Corpus humanum partem esse Naturae: quod autem ad Mentem humanam attinet, eam etiam partem Naturae esse censeo...» Cf., inoltre, B. SPINOZA, *Ethica*, in *Opera*, cit., vol. II, Pars II, Prop. XI, Cor., p. 94.

(2) F. W. SCHELLING, *Lezioni monache sulla storia della filosofia moderna*, trad. it. a cura di Durante, Firenze, 1950, p. 47. Cf., anche, tra gli interpreti, a noi contemporanei, di Spinoza, che inclinano ad attribuirgli un concetto di determinismo che esclude

la denuncia del nesso tra la considerazione della realtà quale «risultato di una irreversibile necessità» e la negazione di ogni possibilità, per la realtà stessa, di «diventare altra» e sia perciò rimasta ferma alla considerazione del quietismo spinoziano dal lato dell'oggetto. Perciò, pur nei limiti in cui può non diventare illecito, per ogni tentativo emeneutico nei confronti del testo spinoziano, il ricorso alla distinzione tra uomo e natura (soggetto e oggetto), ci sembra opportuno, preliminarmente, tentare di agganciare il discorso schellinghiano alla analisi, che ci sembra ad esso collaterale, dello spazio che Spinoza *non* concesse, oltre che alla realtà, anche all'uomo. Tenteremo, cioè, di mettere in risalto il quietismo spinoziano dal lato del soggetto.

Una siffatta specificazione ci sembra opportuna in quanto è proprio e solo nella preclusione di ogni possibilità, per l'uomo, di far agire le *pur immutabili* leggi naturali secondo i propri piani che si adempie il quietismo spinoziano: peraltro una tale preclusione che, in Spinoza, sembra «inscriversi» nell'incomprensione concettuale della peculiarità teleologica dell'atto umano, presuppone che egli non abbia sviluppato quell'aspetto del legame tra libertà e necessità che Hegel per primo — come ha inteso

che la libertà possa essere intesa altrimenti che come «acquiescenza» ed «accettazione intellettuale dell'ordine necessario della natura», P. DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, Firenze, 1960, vol. I, p. 106 e *passim*.

È opportuno ricordare, di contro a tale tipo di interpretazione del rapporto tra determinismo e libertà in Spinoza, la diversa considerazione dello stesso rapporto da parte di Emilia Giancotti Boscherini nell'importante saggio *Necessity and freedom. Reflections on Texts by Spinoza* (in «Speculum Spinozanum», Routledge and Kegan Paul Ltd. London, 1977). Ivi (p. 102), la Boscherini individua l'elemento che rende compatibile il concetto spinoziano di determinismo con il fatto che «Spinoza offers sufficient motives for the recognition of revolutionary actions» nel configurarsi — nel sistema spinoziano — della «transition from one condition to another» come «a natural condition for man», in quanto parte dalla considerazione (*ibidem*, p. 101) «that in this possibility of transition lies the possibility, in the ethical sense, of passing from 'slavery' to 'freedom' and, in the political sense, the possibility of intervening in reality in order to change it».

E ai margini di tale indicazione di E. G. Boscherini che ci sembra si possa collocare il nostro tentativo di analizzare la difficoltà speculativa, in Spinoza, di risolvere le azioni degli uomini negli appetiti che le determinano: nella risoluzione spinoziana delle azioni negli appetiti si traduce, infatti, a nostro avviso, la distanza che separa la «rappresentazione» spinoziana dell'«azione libera» dalla «theory of freedom as 'revolutionary praxis'» (*ibidem*, p. 104).

F. Engels — avrebbe rappresentato in modo «giusto». A differenza di Spinoza, che ritenne di riconoscere la libertà nella *solae* conoscenza delle leggi della natura, Engels avrebbe compreso che essa «consiste» anche «nella possibilità, legata a questa conoscenza, di farle agire secondo un piano per un fine determinato» (3).

b) Ma proprio a partire dal sospetto che una siffatta dichiarazione di resa dell'uomo spinoziano non possa non designare la difficoltà di una filosofia che, come quella di Spinoza, ha considerato mente e corpo dell'uomo alla stregua di tutte le altre *res singulares* e che ha, conseguentemente, tralasciato tutto ciò che è peculiare all'uomo, ci sembra lecito non solo dubitare che le intenzioni di Spinoza possano essere state superate da *certi* presupposti teorici del suo filosofare, ma altresì tentare di verificare nel suo stesso testo quanto, di fatto, l'uomo spinoziano si sia lasciato incatenare e limitare. Spinge ad un siffatto interrogativo la considerazione che è scomodo, per una filosofia che ha tralasciato di tematizzare la specificità dell'umano rispetto al naturale, già il semplice fatto di aver ceduto la libertà alla razionalità, concedendola poi come «dominio interno»: invero, se si debbono — come Spinoza esige — poter dominare le passioni, si deve pur presupporre che le leggi cui sono sottoposte pos-

(3) F. ENGELS, *Anti-Dühring*, trad. it. a cura di V. Gerratana, Roma, 1971, p. 121. Ciò che in primo luogo, e fin da ora, ci preme sottolineare è come già in Engels risalti che la *res* (prima hegeliana) rappresentazione del nesso di libertà e necessità si caratterizzerebbe, rispetto alle precedenti rappresentazioni dello stesso nesso, solo per una, pur non precisa, «giustezza» rappresentativa. Ci sembra anche opportuno rilevare come all'interno di siffatta autointerpretazione engelsiana, e senza che si sia andato al di là della sua stessa lettera, si collocano i seguenti due tipi di indicazione: a) il riferimento di T. W. Adorno, nella *Dialethica negativa* (trad. it. a cura di C. A. Donolo, Torino, 1970, pp. 222-3), al rapporto di continuità, già da Engels riconosciuto, tra il concetto postkantiano di libertà e quello hegeliano-engelsiano, al di là del fatto che Adorno abbia visto in tale concetto l'«insopportabile ipoteca della filosofia postkantiana secondo cui la libertà senza legge non è tale, consiste solo nell'identificazione con questa», che Engels avrebbe ereditato «attraverso l'idealismo tedesco ... con imprevedibili conseguenze politiche»; b) l'importante indicazione di E. Giancotti Boscherini, nel suo saggio *Sur la question de matérialisme chez Spinoza* (in «Revue Internationale de Philosophie», 1977; p. 194 e *passim*), sul ritorno, in Engels, del concetto spinoziano di libertà come conoscenza della necessità, e sulla presenza, in Spinoza, della «dialectic relationship (while not consciously theorized as such) between the realm of necessity and the world of freedom» (E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Necessity and freedom. Reflections on Texts by Spinoza*, cit., pp. 103-4).

rimuovere la peculiarità teleologica dell'atto umano e di assorbita, in pari tempo, nella unicità delle leggi della natura in tutte le sue parti. Vi si potrà forse ravvisare il faticoso tentativo dell'uomo spinoziano di sollevare il capo tra le catene della causalità.

*«Il principio della finalità pratica deve essere pensato nella determinazione della volontà libera»*

I. KANT, *Critica del giudizio*

Prima di tentare di venire a capo di quelle parti dell'*Ethica* spinoziana, che una siffatta impostazione chiama direttamente in causa, cominceremo preliminarmente la situazione dell'uomo spinoziano, sforzandoci di non tradire l'intenzione del filosofo secentesco e limitandoci ad annotare in margine eventuali interrogativi.

Cominceremo col notare come non sia più dato all'uomo spinoziano nutrirsi della ingenua illusione di essere il termine di riferimento della presunta azione teleologica di Dio, in quanto già dalla produzione stessa di Dio è esclusa ogni finalità e piuttosto «ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis [...] sequi debent» (6). L'idea esprime il bisogno intellettuale, giustamente messo in rilievo dalla analisi del Friedmann, in Spinoza, «d'épurer sa pensée de tout ce qui, de près ou de loin, pourrait rappeler les projections que l'homme fait, de son impuissance et de son inquiétude, sur ce qu'il appelle 'Dieu'» (7). Tanto più, allora, l'uomo si pone quale 'variazione modale' e *Naturae pars*, quanto più deve tentare di superare il conseguente sentimento di estraneità alla natura e di rispondere al goldmanniano 'dissolvimento della comunità', correlato alla solitudine dell'uomo nel mondo industriale e nel cosmo non più geocentrico. In termini lukácsiani potremmo anche dire che il configurarsi del rapporto uomo-natura nel rapporto sostanza-modi è in 'in-terazione' col 'timor panico' scatenato dalla concezione eliocentrica del mondo. È certo questa l'esigenza che si esprime nella spinta teoretica di una rigida unità tra uomo e natura, da Spinoza proclamata «infinita»

sano essere 'guidare' secondo fini razionali. Cioè: se, da un lato, l'assunzione del principio della nuova scienza naturale della spiegabilità dell'azione umana in termini causali — del resto già implicito, in base all'appartenenza dell'uomo alla natura, nella stessa realizzazione della filosofia spinoziana come «privilegiamento del *mos geometricus* e traduzione metafisica della nuova scienza matematica della natura» (4) — mira ad un siffatto dominio, dall'altro lato essa ha anche reso inevitabile che Spinoza tentasse di mascherare ciò che di teleologico c'è nell'atto umano, e *quindi*, che egli finisse col radicalizzare il quietismo inerente alla sua filosofia più di quanto egli stesso potesse desiderare. Si tratterebbe, in altri termini, di un'ultima *impasse* del filosofare spinoziano, che finirebbe col rendere impossibile proprio quel dominio della natura, alle cui esigenze sembrò funzionale, fin dagli inizi della filosofia moderna (5), la comprensione razionale della stessa. Proprio in una siffatta difficoltà si palesa il senso degli interrogativi anzidetti e dell'istanza ad essi connessa di portarci oltre una mera verifica di come nel sistema stesso di Spinoza non si sia di fatto conservato quel sia pur minimo spazio per l'azione razionale dell'uomo, che, pur presupposto, vi è stato, in pari tempo, assorbito, al livello teorico, dal tentativo di costruire per l'uomo una prigione deterministica che sembra prefigurarsi come modello di un'organizzazione della vita caratterizzata dalla condanna all'impotenza dell'azione dell'uomo. Si tratta, certo, innanzitutto, di verificare come ogni possibilità, per l'uomo, di 'far agire' le leggi della natura secondo i propri fini, sia compromessa concettualmente dal fatto che Spinoza ha dovuto accantonare tutto ciò che nell'atto umano va al di là della causalità: ma laddove da ciò è derivato il tentativo spasmodico della peculiarità teleologica dell'atto umano di perdersi nel regno della causalità tramite la identificazione del *finis* coll'*appetitus* sarà anche, e soprattutto, opportuno soffermarsi su siffatta idea di *finis* per penetrare quei motivi che, coagulatisi nel testo di Spinoza, esibiscono le difficoltà inerenti al tentativo di

(4) G. SEMERARI, *La lezione monachese su Spinoza*, in «Archivio di Filosofia», *Lo Spinozismo ieri ed oggi*, Padova, 1978, p. 294.

(5) Cf. R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, trad. it. di G. De Giali, Torino, 1976.

P. 61. Cf., per quanto riguarda il nesso tra sapere e potere in Bacone M. HORKHEIMER, T. W. ADORNO, *Diadittica dell'illuminismo*, trad. it. di L. Vinci, Torino, 1974, pp. 11-2.

(6) B. SPINOZA, *Ethica*, cit. Pars I, Prop. XVI, p. 60.

(7) G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, Saint Armand, 1975, p. 297.

mente: «est namque Natura semper eadem et ubique una eademque ejus virtus et agendi potentia hoc est, Naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt, et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique, et semper eadem, atque adeo una eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcumque naturam intelligendi, nempe per leges, et regulas naturae universales» (8).

Proprio lo sforzo spinoziano verso una siffatta unità, la cui riuscita sembra dover esser garantita da una considerazione rigidamente ontologica dell'uomo stesso, ha portato alla scarsa considerazione concettuale, da parte di Spinoza, del motivo della differenza qualitativa tra uomo e natura: alla prospettiva ontologica l'uomo si presentò come un elemento della natura, sottoposto totalmente alle sue stesse leggi, e, piuttosto che sulla differenza, Spinoza dovette insistere sull'unità con una natura, in nulla più antropomorfa, che, per essere unita all'uomo, gli richiese la sua naturalizzazione. Perciò Schelling, di fronte alla perdita, a ciò conseguente, della specificità del soggetto rispetto al lato oggettivo del reale, avrebbe considerato 'un lato meritorio' del leibnizianesimo il fatto di non essersi contentato — a differenza dello spinozismo — di parlare delle cose sempre soltanto *in abstracto*, senza alcun riguardo per le loro differenze e le loro gradazioni «il cui riconoscimento, sia pur espresso in modo puramente metafonico ... fu il primo inizio che spinse a considerare la essenza, sempre unica e identica della natura nel suo necessario e graduale processo di ritorno a sé ...» (9). Né può essere oggetto di dubbio il fatto che l'elogio al leibnizianesimo trapassi, in base alla considerazione schellinghiana di esso quale 'spinozismo illanguidito', in un marchio di demerito per il sistema di Spinoza. Né diversamente, di fatto, si configura il rimprovero mosso allo spinozismo, quale corrente che ha preceduto l'illuminismo, dal Lukács della *Ontologia dell'essere sociale*:

(8) B. SPINOZA, *Ethica*, cit., Pars. III, Praef., p. 138; cfr., anche, per la specificazione del rapporto sostanza-modi (uomo-natura), B. SPINOZA, *Ethica*, cit., Pars. I, Def. V, p. 45; Pars. II, Prop. X, Cor. e Def., p. 93: «Hinc sequitur essentiam hominis constitui a certis Dei attributorum modificationibus. Nam esse substantiae ad essentiam hominis non pertinet. Est ergo aliquid, quod in Deo est, et quod sine Deo nec esse nec concipi potest, sive affectio, sive modus, qui Dei naturam, certo et determinato modo exprimit».

(9) F. W. SCHELLING, *Lezioni monachei sulla storia della filosofia moderna*, cit., pp. 63-64.

ciò che il pensatore ungherese critica tagliatamente nello spinozismo è proprio il fatto di avere inteso fondare l'umano-sociale sull'organico in maniera troppo unitaria ed omogenea e di non aver saputo «cogliere concettualmente il principio ontologico della differenza qualitativa allo interno dell'unità in ultima istanza» in simile incapacità che egli ha individuato la causa del fallimento del tentativo di «costruire un'ontologia unitaria-immanente per soppiantare con essa quella trascendente-teologica-releologica» (10). Tale critica coglie nel segno dell'autolimitazione cui l'uomo spinoziano, in quanto 'modo', si sottopone, se non nel senso di una sua riduzione ad *appareance* o *fantôme* (11), senz'altro in quanto, *être naturel*, è costretto a capitolare di fronte all'omogeneità del reale di cui fa parte, sia cedendo «tous les privilèges qu'il devait à une prétendue qualité propre et qui lui appartenaient seulement du point de vue d'une participation imitative ...» (12), sia rassegnandosi a veder rimosso dalle proprie azioni ogni di più o diverso che egli credeva vi fosse rispetto alle linee e alle superfici (13). Non è un caso che, famelico quanto assetato, sulla cima di un burrone, l'uomo di Spinoza sia costretto a riconoscersi nei tratti dell'asino di Buridano (14), e non tanto in base alla comune ap-

(10) G. LUKÁCS, *Ontologia dell'essere sociale*, I, trad. it. di A. Scarponi, Roma, 1976, p. 169.

(11) Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, 1968, p. 81: «Réduire les choses à des modes d'une substance unique n'est pas un moyen d'en faire des apparences, des fantômes, comme Leibniz le croyait ou feignait de le croire, mais au contraire le seul moyen, selon Spinoza, d'en faire des êtres naturels donnés de force ou de puissance». Ha svolto questo tema, nel suo saggio *Sur la question du matérialisme chez Spinoza* (cit., p. 188) anche E. Giancotti Boscherini: «L'homme est amoindri, mais, en même temps il est réintégré dans ses prérogatives naturelles». Su questo aspetto della concezione spinoziana dell'uomo e per la verifica dell'esattezza di tale tipo di interpretazione, cfr. B. SPINOZA, *Ethica*, cit., Pars. III, Prop. VI, Dem., p. 146, ove si ribadisce che tutte le *res singulares*, e quindi anche mente e corpo dell'uomo, sono delle «res, quae Dei potentiam, qua Deus est, et agit, certo, et determinato modo exprimunt».

(12) G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, cit., p. 166.

(13) Cfr. B. SPINOZA, *Ethica*, cit., Pars. III, Praef., p. 138: «... et humanas actiones atque appetitus considerabo petinde, ac si Quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset».

(14) Cfr. B. SPINOZA, *Ethica*, cit., Pars. II, Prop. XLIX, Sch., pp. 131-2. Spinoza, nel negare la libertà della volontà, deve fare i conti con l'obiezione che l'uomo, se è vero che non determina se stesso, ma è determinato solo dall'appetito, non potrebbe che morire



avrebbe aperto una falla nel sistema delle scienze da esso preso a modello. Ma, dopo di ciò, esso non poteva non concedere al singolo una parvenza di libertà che lo rendesse felice nelle prigioni in cui lo aveva rinchiuso: e la colloca nel cuore stesso della necessità, relegando nell'ambito delle illusioni qualsiasi concezione della libertà che non fosse «il riconoscimento dell'ordine necessario in cui l'uomo, come qualsiasi altro essere, è collocato e da cui è governato» (16).

Ma, mentre Spinoza pone in rilievo il legame della libertà con la necessità, — identificando la prima con il semplice 'riconoscimento' della seconda e mostrando di non prendere in considerazione l'ipotesi che la libertà si possa anche intendere come la possibilità dell'uomo di fare agire le leggi della natura secondo i propri fini — egli non può fare a meno di riferirsi alla libertà in contrapposizione all'*humanam impotentiam in moderandis, et coercendis affectibus* (17), e di intendere la quinta di come «signoreggiamento degli affetti, dominio su di loro che li trattiene dal degenerare in passioni...» (18).

È forse possibile, a prima vista, limitarsi a notare come in una siffatta concezione (spinoziana) della libertà, altrimenti definibile come *ex ductu rationis vivere*, sia di fatto trapassato sul piano filosofico quell'aspetto del processo della vita reale del XVII secolo, espressosi «nella dominazione interiorizzata della civiltà capitalista» per la quale Spinoza ha decisamente optato, superando le incertezze cartesiane, in contrapposizione al «mondo della dominazione estrema 'ecclesiastica' del medioevo feudale» (19). E si può anche notare, peraltro, che, se con ciò è dato al-

avrebbe aperto una falla nel sistema delle scienze da esso preso a modello. Ma, dopo di ciò, esso non poteva non concedere al singolo una parvenza di libertà che lo rendesse felice nelle prigioni in cui lo aveva rinchiuso: e la colloca nel cuore stesso della necessità, relegando nell'ambito delle illusioni qualsiasi concezione della libertà che non fosse «il riconoscimento dell'ordine necessario in cui l'uomo, come qualsiasi altro essere, è collocato e da cui è governato» (16).

Ma, mentre Spinoza pone in rilievo il legame della libertà con la necessità, — identificando la prima con il semplice 'riconoscimento' della seconda e mostrando di non prendere in considerazione l'ipotesi che la libertà si possa anche intendere come la possibilità dell'uomo di fare agire le leggi della natura secondo i propri fini — egli non può fare a meno di riferirsi alla libertà in contrapposizione all'*humanam impotentiam in moderandis, et coercendis affectibus* (17), e di intendere la quinta di come «signoreggiamento degli affetti, dominio su di loro che li trattiene dal degenerare in passioni...» (18).

È forse possibile, a prima vista, limitarsi a notare come in una siffatta concezione (spinoziana) della libertà, altrimenti definibile come *ex ductu rationis vivere*, sia di fatto trapassato sul piano filosofico quell'aspetto del processo della vita reale del XVII secolo, espressosi «nella dominazione interiorizzata della civiltà capitalista» per la quale Spinoza ha decisamente optato, superando le incertezze cartesiane, in contrapposizione al «mondo della dominazione estrema 'ecclesiastica' del medioevo feudale» (19). E si può anche notare, peraltro, che, se con ciò è dato al-

(16) G. SEMERARI, *B. Spinoza*, in AA. VV., *Grande antologia filosofica*, Como, 1968, vol. XIII, p. 13. Cfr. anche A. BANFI, *Spinoza e il suo tempo*, Firenze, 1969, p. 73. In Banfi riferendosi alla *trasfigurazione* dello stoicismo nello spinozismo che di quello conserva solo l'«elemento positivo» e non quello «negativo» della rinuncia, ribadisce che la saggezza, in Spinoza, «è totalità, adesione completa alla realtà nelle sue intime fibre».

(17) B. SPINOZA, *Ethica*, cit., Pars. IV, Praef., p. 205.

(18) G. SEMERARI, *Problemi dello spinozismo*, Trani, 1952, p. 79 e segg.

(19) L'espressione, come anche la valutazione specifica della posizione cartesiana è di P. Cristofolini ed è contenuta nell'«Introduzione» a R. DESCARTES, *I principi della filosofia*, trad. it. di P. Cristofolini, Torino, 1976, p. 37: «La verità (in Cartesio) è in crisi tra due mondi, il mondo della dominazione estrema (ecclesiastica) del medioevo feudale, e il mondo della dominazione interiorizzata della società capitalista; come Descartes non sceglie, né sceglie la Francia del suo tempo, tra i due mondi, ma scelgono entrambi la via della

l'uomo spinoziano reclamare il suo diritto superiore in quanto saggio e quindi separare, in pari tempo, la sua storia da quella dell'asino di Buridano, non gli è invece concesso sfuggire alla doppia necessitazione cui è sottoposto sia all'esterno, per il determinismo delle leggi naturali, sia all'interno, oltre che per quello stesso determinismo delle leggi cui il suo stesso mondo interiore è sottoposto, anche per la predeterminazione della sua essenza che concilia la sua stessa superiorità con il determinismo delle sue stesse azioni (20). Ciò nonostante una siffatta accezione della libertà della mente non riesce ad evitare due serie di considerazioni: a) la realizzazione o utilizzazione dell'essenza predeterminata è compito etico-teologico dell'uomo là dove - come nota Friedmann - «nous pouvons faire une utilisation plus ou moins éclairée, plus ou moins rationnelle de cette puissance» (21); b) proprio dal fondo della divisione della storia dell'uomo

coesistenza, così i Principia non rompono l'equilibrio tra le due verità. Una siffatta valutazione trova un esatto riscontro nella nota ambiguità del testo cartesiano; cfr. per es., R. DESCARTES, *I Principi della filosofia*, cit., pp. 460-1: vi è trascritta la continua oscillazione del filosofo francese tra l'affermazione della forza e dell'evidenza della ragione come autorità che sola deve costringere all'assenso e la continua riconferma della 'necessità' (o trattasi forse, anche di opportunità diplomatica? Cfr. A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. I, *Cartesio*, Bologna, 1965, da p. 581 a p. 676, *passim* e più specificatamente p. 595; cfr. anche l'ipotesi di L. Goldmann nell'opera *Il dio nascosto*, trad. it. di Amadio e Foruni, Bari, 1971, p. 49 sulla sincerità della fede di Cartesio che non escluderebbe, petaltro, «il contenuto radicalmente amotale e irreligioso» della sua filosofia) di sottoporre tutte le opinioni al giudizio dei più saggi e all'autorità della Chiesa». Inoltre, circa la considerazione di «tutto lo sviluppo del pensiero moderno dal protestantesimo a Kant» come «caratterizzato dalla sostituzione all'autorità esterna di una interiorizzata», cfr. E. FROMM, *Fuga dalla libertà*, trad. it. di C. Mannucci, Milano, 1977, p. 148. Si veda, al proposito, la decisiva analisi di T. W. Adorno nella *Dialettica negativa* (cit., p. 191) sul carattere 'antagonistico' dell'interesse per la libertà proprio della grande filosofia dal XVII secolo in poi. Non solo l'intellettuale francofortese non ha dubbi sul fatto che nell'epoca moderna l'interesse per la libertà «va contro la vecchia repressione senza che ciò escluda che esso favorisca «la nuova, insita nel principio razionale stesso», ma altresì egli vede, dietro ad un siffatto antagonismo, l'esistenza di un emandato implicito della classe borghese. «Si cerca — afferma Adorno — una formula comune per la libertà e la repressione: la prima viene ceduta alla razionalità stessa, che la limita, e allontanata dalla empiria, in cui non la si vuol affatto vedere realizzata».

(20) Cfr., per la spiegazione in chiave materialistica di tale doppia necessitazione, E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Necessity and freedom*, cit., p. 95.

(21) Cfr. G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, cit., p. 312: «... il rappelle qu'il n'est pas au pouvoir de chacun de nous d'avoir une âme forte et de dominer ses passions» e

mo spinoziano in due parti, quella appunto dell'asino e quella del "Faust rinnovato" (22); entrambe peraltro basate sull'illibatezza e sulla negazione del ruolo dell'autonomia soggettività relativa' (22), inevitabilmente emerge, quale condizione di quella stessa differenza, l'esigenza di riconoscere che all'uomo spinoziano debba essere data la possibilità di fare agire le leggi naturali secondo un fine razionale, se il meglio operato dal saggio deve pur essere, nella prassi reale, come «effetto prodotto secondo il concetto di libertà», diverso dal peggio perseguito dall'uomo non libero (24).

E con ciò ci sembra che, quali che siano state le intenzioni di Spinoza, la sua antropologia abbia finito, in ogni caso, col presupporre quella categoria del fine che egli aveva inteso mettere in questione con la riduzione del reale al necessario, se, come in Kant, «l'effetto prodotto secondo il concetto della libertà (o il fenomeno ad esso corrispondente nel mondo sensibile) è lo scopo finale, che deve esistere, e che perciò è presupposto come possibile nella natura (del soggetto in quanto essere sensibile, cioè in quanto uomo)» (25). Cioè, come Kant specificò, proprio «il principio della finalità pratica», scandaloso per una concezione rigidamente deterministica, «deve essere pensato nella determinazione della volontà libera» (26). E non è un caso, quindi, che il fatto che l'obiettivo primario dello sforzo di Spinoza lo abbia portato a trascurare concettualmente ogni differenza qualitativa uomo-natura, non abbia im-

oltre a p. 320: «le succès de l'effort vers la *vita rationalis* depend donc de la puissance (ou l'effort) de l'âme qui s'identifie à l'essence même de cette âme». Esula dai limiti del nostro discorso l'approfondimento degli interessanti spunti di riflessione contenuti nell'ipotesi friedmanniana (*ibidem*, p. 321) dello spinoziano *determinisme des essences* quale trasposizione della dottrina (calvinistica) della grazia.

(22) A. BANFI, *Spinoza e il suo tempo*, cit., p. 73.

(23) G. SEMERARI, *Problemi dello spinozismo*, cit., p. 96.

(24) B. SPINOZA, *Ethica*, cit., Pars V, ad es. Prop. X e Sch., pp. 287-289 ove tale possibilità viene presupposta sia pur inconsapevolmente e «messa in pratica» nel potere dell'uomo che vive secondo ragione «ordinandi et concatenandi Corporis affectiones» in modo da *superare* «communis vitae pericula» e soprattutto quello, da Spinoza denudato nel IV Pars (Praef., p. 204), dell'uomo che continua *deteriora sequi* «quanquam meliora sibi videt».

(25) I. KANT, *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Bari, 1963, p. 38.

(26) I. KANT, *Critica del giudizio*, cit., p. 21, ove il riferimento alla volontà libera è

peccato che siffatta differenza producesse nel testo stesso di Spinoza effetti concettuali e concrezioni verbali che rendono incontrovertibile che l'ordine naturale ha più livelli e all'uomo incombe di agire e pensare in una sfera sua propria che non è quella dell'animale o del bruto» (27) o, ancor di più, che all'interno stesso del livello umano esistono più piani, se Spinoza ha dovuto dire: «Fit tamen raro, ut homines ex ductu rationis vivant; sed cum iis ita comparatum est, ut plerumque invidi at que invicem molesti sint» (28).

Ad una siffatta diversificazione allude certamente Friedmann nell'affermare che «de Theologico-politico, les Lettres et l'Éthique marquent ce qu'on doit exiger de la masse des hommes, comment il faut comprendre, à leur niveau, la moralité et le moyens de la réaliser» (29).

#### Per una dialettica 'materialistica' tra causa e fine.

Simili considerazioni rendono lecito il nostro tentativo di far affiorare l'inquietudine spinoziana, esprimendosi in più risultati che superano le sue coscienti intenzioni, nel tentare di colmare la lacuna — intendendo qui per lacuna ciò che egli sembra aver inteso — che egli sembra non essere stato in grado di colmare, e che nasce nel suo sistema dalla impossibilità di negare il carattere teleologico dell'atto umano.

Si tratta, quindi, prima di tutto, di considerare più da vicino il senso e la portata del riconoscimento, nell'*Appendice* alla prima parte dell'*Ethica*, che «homines omnia propter finem agere» (30), per vedere se esso

da intendere nel senso kantiano di una libertà che è tale solo attraverso la legge (cf. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Bari, 1972).

(27) R. CANTONI, «Introduzione» a B. SPINOZA, *Ethica e trattato teologico politico*, Torino, 1972, p. 42.

(28) B. SPINOZA, *Ethica*, cit., Pars. IV., Prop. XXXV, Sch., p. 234.

(29) G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, cit., p. 324.

(30) B. SPINOZA, *Ethica*, cit., Pars I, App., p. 78.

vada senz'altro ad annullarsi, vista l'identità della natura in tutte le sue parti, nell'affermazione che «Naturam propter finem non agere» (31), o se piuttosto esso debba essere considerato, più che un semplice punto di trapasso, un approdo tacito ma indisconoscibile. Indubbiamente, se non può portarci alla differenza qualitativa uomo-natura l'affermazione in sé e per sé che «homines omnia propter finem agere», in modo pertinente lo può la considerazione della peculiarità teleologica dell'atto umano quale *fundamentum* del pregiudizio finalistico nel campo della natura in genere (32): proprio l'origine antropomorfa di siffatto pregiudizio vieta di supporre che anche le cause finali delle azioni umane possano essere incluse tra gli *humanae figmenta*, la cui origine resterebbe altrimenti inspiegata, come pure il loro carattere *humanum*. Alla luce di ciò nell'affermazione spinoziana: «et quoniam omnia, quae hic indicare suscipio, praesudicia pendent ab hoc uno, quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere uno ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certo stant» (33), l'ambiguità sintattica dello *ut ipsos* non può più suggerire l'illazione che anche il fatto che gli uomini agiscono per un fine è semplice supposizione degli stessi uomini (ut = et), che, cioè, oltre all'oggetto cui la proiezione si rivolge, e cioè *le res naturales*, non agisca teleologicamente nemmeno il soggetto che opera la proiezione.

Del resto per siffatto dubbio non c'è più posto già nell'affermazione della stessa *Appendice* che: «Sin autem eisdem ex alio audire nequeant, nihil iis restat, nisi ut ad semet se convertant, et ad fines, quibus ipsi ad similita determinari solent, reflectant, et sic ex suo ingenio ingenium al-

(31) B. SPINOZA, *Ethica*, cit., Pars IV, Praef., p. 206: «... Naturam propter finem non agere: aeternum namque illud, et infinitum Ens, quod Deum seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit».

(32) Cfr. B. SPINOZA, *Ethica*, Pars I, App., pp. 79-80: «... homines omnia propter finem agere, videlicet propter utile, quod appetunt; unde fit ut semper rerum peccatarum causas finales tantum scire expectant, et, ubi ipsas audierint, quiescant; ... Ut iam autem ostendam, naturam finem nullum praefixum habere, et omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta non opus est multis. Credo enim id jam satis constare, tam ex *fundamentis*, et *causis*, unde hoc praesudicium originem suam traxisse ostendi, quam ...» [coservo nostro].

(33) B. SPINOZA, *Ethica*, cit., Pars I, App., p. 78.

tenus necessario iudicant» (34). Ed è proprio dalla stessa differenza, pur non concettualizzata, tra uomo e natura, che deriva il fatto 'desuetto' che il principio del fine si infiltri tra le catene della causalità anche attraverso riferimenti espliciti: ne è un esempio, nella quinta parte dell'*Ethica*, il riferimento al rapporto mezzo-fini: «Ex.gr. si quis videt se nimis Gloriam sectari, de ejus recto usu cogitet et in quem finem sectanda sit, et quibus mediis acquiri possit» (35).

Per poter pensare il senso e la portata di simili accenni e motivi, concettuali e verbali, nell'ambito della filosofia spinoziana, da cui sembrano giusto allontanarsi, non si può fare a meno di riferirli, in parallelo, al senso della coesistenza, in Spinoza, di un *amoralesime rationalis* accanto a «une véritable *différence éthique*, qui doit se substituer à la fausse opposition morale» (36): il fatto che Spinoza, dopo aver rigettato il giudizio etico tra i pregiudizi ed aver guardato alle azioni dell'uomo come a superficiali e piani, abbia continuato a considerare buoni o cattivi gli affetti dell'uomo, risponde ai due momenti in cui si articola la prospettiva filosofica spinoziana: il fatto che l'abbandono della prospettiva ontologica per una antropologica non sia stato teorizzato da Spinoza non toglie nulla alla legittimità di un siffatto trapasso dall'una all'altra: chiaramente la garantisce ciò che nell'antropomorfismo nel campo della natura si presenta come illegittimo.

Di fatto è solo dal punto di vista antropologico che diventa possibile per Spinoza «de affectibus ea notare quae hominibus utilitatem adferunt, vel quae eisdem damnum inferunt» (37), al di là del fatto che dal punto di vista della totalità «haec ex hoc affectu tam necessario sequuntur quam, ex natura trianguli, quod ejus tres anguli aequales sint duobus rectis» e, per ciò, devono essere respinti tra gli *humana fragmenta* (38) concetti come quelli del bene e del male.

(34) *Ibidem*.

(35) B. SPINOZA, *Ethica*, cit., Pars V, Prop. X, Sch., p. 288.

(36) Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, cit., pp. 232-33 [cit. nel nostro].

(37) B. SPINOZA, *Ethica*, cit., Pars IV, Prop. LVII, Sch., p. 253.

(38) B. SPINOZA, *Ethica*, cit., Pars, IV, Prop. LVII, Sch., p. 253. cfr., per la considerazione dei concetti di bene e di male quali pregiudizi B. SPINOZA, *Ethica*, cit., Pars I, App., p. 78.

Ed è proprio in questo passaggio ad una prospettiva antropologica, riscontrabile di fatto nel testo di Spinoza, che è possibile individuare ciò che rende coerente, contro l'apparenza di contraddizione ad esso inerente, il riconoscimento, pur non concettualizzato, del carattere teleologico dell'atto umano, che ci riporta alla differenza tra uomo e natura, peraltro intenzionalmente trascurata. Si potrebbe anche dire, in altri termini, che la non coincidenza tra la prospettiva ontologica e quella antropologica è ciò per cui diventa possibile, al di là dell'autointerpretazione di Spinoza, aprire un varco, nel suo sistema, al riconoscimento del fine come proprio dell'agire dell'uomo, senza tema alcuna per la sua intima coerenza. Di fatto, già quando Spinoza trascurava di tematizzare ogni differenza tra uomo e natura o almeno di precisare il senso e i limiti dell'unità e dell'identità della natura in tutte le sue parti, celatamente conduceva il tentativo di rimuovere quanto si lasciava sfuggire mentre negava che l'uomo «naturae ordinem *magis* perturbare *quam* sequi» (39). Peraltro il fatto che l'affermazione spinoziana del carattere teleologico dell'atto umano, lungi dal poter essere annullata dalla contrapposta negazione di un siffatto carattere nella natura abbia da essere riconosciuta in tutto il suo peso non è dimostrabile solo attraverso la ricerca di un suo senso e di una sua intima coerenza all'interno del sistema spinoziano; paradossalmente lo dimostra ancor di più proprio l'insistenza del filosofo olandese nel tentativo di trattare l'elemento che fa del fine uno scandalo per una concezione deterministica e rigidamente unitaria dell'uomo e della natura come se esso stesso non fosse che causa: infatti, dietro l'emunciazione spinoziana di ciò che egli intende «per finem, cujus, causa aliquid *facimus*», e cioè l'appetito (40), si nasconde il tentativo di negare la dif-

(39) Cfr. B. SPINOZA, *Ethica*, cit., Pars. III, Praef., p. 137. Ivi Spinoza indica nella succitata illusione l'antropocentrismo della concezione dell'uomo «in natura, veluti imperium in imperio». Ma proprio alla luce dell'intento polemico di Spinoza, è possibile notare come nella contrapposta idea spinoziana dell'uomo che *sequitur naturae ordinem* resti aperto lo spazio, anche se concettualmente incompreso e perciò intenzionalmente trascurato, per tutto ciò che, come la possibilità dell'uomo di far agire le leggi della natura per i propri fini, non significhi l'indipendenza da tali leggi e, come la peculiarità teleologica dell'atto umano, non intacchi l'unità tra uomo e natura, comportando piuttosto solo il riconoscimento, all'interno di tale unità, della differenza qualitativa tra uomo e natura.

(40) B. SPINOZA, *Ethica*, cit., Pars. IV, Def. VII, p. 210; cfr., anche, della Pars IV la Praef. (p. 207), ove Spinoza ribadisce: «Causa autem, quae finalis dicitur, nihil est praeter

facoltà speculativa che nasce dal fatto che le azioni umane rientrano in una sfera diversa da quella dell'appetito da cui pur sono determinate. L'identificazione del fine coll'appetito nella quarta parte dell'*Ethica*, e l'equivalenza, data per scontata nell'*Appendice alla prima parte*, tra atto teleologico, cioè utilitario, e atto appetitivo, vorrebbero, col dare al primo una connotazione naturale, annullare ogni suo di più e diverso rispetto alla sfera del naturale. Ma, di fatto, l'intenzione, che vi affiora, di spiegare le azioni umane tramite la sola categoria della causalità riesce ad approdare solo al riconoscimento del carattere *anche* appetitivo dell'atto teleologico, senza che per ciò venga cancellato il di più del *finis* rispetto all'*appetitus*; cioè, in altri termini, lo *iato uomo-natura tende sì* a colmarsi nell'unificazione del *finis* coll'*appetitus*, ma non riesce peraltro a scomparirvi. Dalla prospettiva lukácsiana si potrebbe anche dire che si farta unificazione sottende piuttosto la dialettica tra causa e fine, tra *uomo e natura* (41), che Spinoza non seppa riconoscere, pur essendone penetrata l'esperienza nei suoi testi. Nè, tanto meno, la posizione teleologica può scomparire nel decorso causale che le è proprio, come Spinoza tentava di dire nel considerare l'ignoranza delle cause «*quibus* (homines) disponuntur ad appetendum et volendum» come origine dell'errore dell'uomo di rivolgere la sua attenzione alle sole cause finali: «*unde fit, ut semper rerum peractarum causas finales tantum scire expectant, et, ubi ipsas audiverint, quiescant*» (42). Di fatto ciò che Spinoza riesce a dire in

ipsium humanum appetitum, quatenus is alicujus rei veluti principium, seu causa primaria consideratur».

(41) Cf. G. LUKÁCS, *Ontologia dell'essere sociale*, I, cit., p. 255: «Per quanto autonomo, diverse o anche contrapposte possano essere per l'intelletto la causalità e la teleologia, il loro rapporto riflessivo crea nel lavoro ogni volta dei processi inscindibili, nei quali la causalità spontanea e la teleologia posta risultano dialetticamente associate».

(42) B. SPINOZA, *Ethica*, cit., Pars I, App., p. 78, ove Spinoza parte dalla considerazione del fatto che «omnes homines rerum causarum ignari nascuntur, et ... omnes appetitum habent suum velle quaerendi, cujus rei sunt conscii» per trarre due conseguenze: «Ex his enim sequitur, primo, quod homines, se liberos esse opinentur, quandoquidem suarum volitionum, siquae appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, nec per somnium cogitant. Sequitur secundo, homines omnia propter finem agere, videlicet propter utile, quod appetunt; unde fit, ut semper rerum peractarum causas finales tantum scire expectant ...». Ci sembra opportuno sottolineare come quanto Spinoza indica come seconda conseguenza (homines omnia propter finem agere, videlicet propter utile, quod appetunt) sia, invero, anche una

questa affermazione è che la posizione teleologica ha un decorso causale: infatti quel che vi viene rimproverato all'uomo è non il fatto che egli rivolga l'attenzione alle cause finali, ma piuttosto — e lo denota l'uso dello avverbio *tantum* — il fatto che egli la limiti ad esse. Proprio la spinoziana adeguazione conoscitiva sembra esigervi, sia pur in modo latente, che nel campo umano, e solo in esso, la conoscenza delle cause finali si completi con quella delle cause «*quibus* (homines) disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari». E ciò comporta che si debba soltanto ammettere che le *res peractae* dall'uomo, oltre a tendere ad un fine, hanno anche un decorso causale. Ne consegue che, in Spinoza, sia pur implicitamente, l'errore inerisce alla ricerca delle cause finali solo quando siffatta ricerca non si applichi alle *res peractae* dall'uomo.

Ancor di più, a questo punto del nostro discorso, denota il fallimento del tentativo di spegnere ogni diversa determinazione del fine rispetto all'*appetitus* il semplice senso emergente da un confronto analitico dell'affermazione che «omnes appetitum habent suum utile quaerendi» coll'altra che «homines omnia propter finem agere; videlicet propter utile, quod appetunt»: vi si denota che il pensiero dell'*appetitus* quale causa degli atti umani lascia essere, in quanto non può — o gli riesce difficile — non restarne distinto, il pensiero dell'orizzonte teleologico di tali atti. In altri termini, riferendoci testualmente ai termini di un esempio spinoziano: il fatto che il decreto di costruire una casa, vale a dire — secondo Spinoza — l'immaginazione dei vantaggi della vita domestica, sorga «*eadem necessitate in Mente ... ac ideae rerum actu existentium*» (43) non annulla quell'aspetto di esso che ne fa una posizione teleologica. Che, al contrario, l'intenzione di Spinoza fosse quella di cancellare una siffatta teleologia inerente al decreto di costruire la casa è possibile leggerlo nella dichiarazione con cui Spinoza vorrebbe 'ridurre' il significato della suddetta esemplificazione: «*cum dicimus habitationem causam fuisse finalem huius aut illius domus, nihil tum sane intelligimus aliud, quam*

delle cause da cui essa *sequitur*. Al di là della lettera del discorso spinoziano, ci sembra che ciò che segue dall'ignoranza umana *causarum rerum* (anche *peractarum*) e dalla consapevolezza degli appetiti è il fatto che gli uomini si acquistino nella conoscenza delle cause finali *rerum peractarum*.

(43) B. SPINOZA, *Ethica*, cit., Pars III, Prop. II, Sch., p. 144.

quod homo ex eo, quod vitae domesticae commoda imaginatus est, appetitum habuit aedificandi domum» (44): vi si conferma l'intendimento spinoziano del fine come appetito, che è ciò che fa sì che il fatto che egli abbia riconosciuto nell'appetito di costruire la casa la causa da cui l'uomo è disposto a costruirla, compori di per sé l'identità tra causa e fine. Ma, contro Spinoza, l'esempio ancora una volta fallisce il segno, proprio perché tratto dal campo delle azioni umane, laddove lascia riconoscere il fine nel fatto che ci si siano immaginati i vantaggi della vita domestica; né può essere dubbio, a tal punto, che nell'insufficienza del linguaggio spinoziano venga alla luce l'inadeguatezza della considerazione esclusivamente causale delle *res peractae* dagli uomini; egli stesso non può non dire che l'uomo «appetitum habuit aedificandi domum ex eo, quod vitae domesticae commoda imaginatus est»: l'appetito di costruire la casa non riesce ad includere l'immaginazione dei suoi vantaggi. È questa ultima che continua ad imporsi quale causa finale della costruzione della casa. E con ciò, paradossalmente, tramite la sopravvivenza di siffatti resti della non identità tra fine ed appetito, il discorso sull'abitazione finisce col coincidere col discorso kantiano che conferma la teleologia. Nel definire il tipo di legame delle cause finali, Kant si riferisce all'introito ricavato da una qualsiasi abitazione come a ciò che da un lato è l'effetto della costruzione della casa ma la cui rappresentazione fu la causa — ed egli la intende come finale — della sua costruzione (45). Al di là dell'autoconsapevolezza spinoziana anche nel suo testo la rappresentazione dei vantaggi della vita domestica si presenta come causa finale della costruzione della casa, di cui quei vantaggi sono anche un effetto.

#### Nota conclusiva

Poiché lo sviluppo che hanno fin qui seguito le nostre considerazioni non è stato affatto unilineare, ci sembra opportuno, per concludere, fer-

marci ancora a riflettere sui punti a partire dai quali si possono, forse, tentare delle risposte ai problemi inerenti al senso dell'assenza, nell'antropologia filosofica spinoziana, di un concetto 'tematico' della peculiarità teleologica dell'agire razionale dell'uomo: quale 'principio ontologico della differenza qualitativa' tra uomo e natura.

Perché, se si è ben compreso quello che, a questo proposito, Spinoza ha detto ed ha voluto dire, la persistenza, che abbiamo tentato di portare alla luce, nel testo spinoziano, della peculiarità teleologica dell'atto umano, non può non essere messa in relazione col tentativo, nello stesso testo, di unificare la causa e il fine. E se è corretta la nostra interpretazione di tale tentativo come ciò in cui si è oscuramente radicato l'atto spinoziano che voleva assorbire la 'contraddizione' — quale egli l'intendeva — tra carattere teleologico dell'atto umano e concetto d'uomo, sottoposto, in quanto *Naturae pars*, alle leggi della causalità meccanica, ci pare non possa dirsi che la direzione teleologica, irrinunciabilmente inerente, nello stesso Spinoza, all'agire razionale dell'uomo, sia stata 'concettualmente' riconosciuta da Spinoza; e, perciò, la sua persistenza nel testo spinoziano ci pare possa solo denotare la difficoltà speculativa del tentativo spinoziano di risolvere le azioni degli uomini negli appetiti che le determinano. Vi si svela, cioè, la difficoltà del non poter non lasciarsi sfuggire che il 'Faust rinnovato', oltre ad essere determinato dall'appetito, può far agire tale determinazione secondo fini razionali, proprio mentre si tenta di ridurre ogni *telos* a ciò *cujus causa aliquid facimus*, senza peraltro riconoscerne la relazione dialettica con la causa.

A noi sembra per ciò che, dal punto di vista del concetto di libertà da Engels formulato, proprio in tale assenza di un concetto 'tematico' di fine come peculiare all'azione umana e 'diverso' dalla causa, anche se in rapporto dialettico con essa, si possa vedere l'elemento teorico cui è riconducibile il mancato sviluppo 'teorico', in Spinoza, di quella *dialectic relationship* (46) tra libertà e necessità, che Spinoza avrebbe, quindi, dal nostro punto di vista, solo 'messo in pratica' nell'esigere due cose: a) il potere per l'uomo libero «ordinandi et concatenandi Corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum ut non

(44) B. SPINOZA, *Ethica*, cit., Pars IV, Praef., p. 207.

(45) I. KANT, *Critica del giudizio*, cit., p. 243.

(46) Cfr. E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Necessity and Freedom*, cit., p. 104.

facile malis affectionibus afficiamus» (47), cioè di dominare gli affetti (48). È attraverso la sua identificazione con un tale potere che la libertà, in Spinoza, è 'messa in pratica' come quel «dominio di noi stessi e della natura esterna fondato sulla conoscenza delle necessità naturali» (49) in cui anche Engels, successivamente, l'avrebbe fatta consistere; b) che per Spinoza la libertà sia, in senso politico, anche 'liberté d'action et droit au renversement de l'ordre constitué quand se corrompent les bases de la rationalité de l'État dont le caractère absolu ne repose que sur cette rationalité» (50).

Ci sembra, cioè, in altri termini, che, attraverso il tentativo spinoziano di ridurre il fine alla causa, si configuri, nel testo spinoziano, un 'quietismo teorico' attraverso il quale la possibilità dell'uomo di far agire secondo i propri fini le leggi naturali finisce collo sfuggire teoricamente al concetto spinoziano di determinismo. È ad un siffatto 'quietismo teorico', cioè, e non al concetto spinoziano di determinismo in sé e per sé, che si può forse ricondurre quanto dal punto di vista engelsiano si può considerare la non 'giusta' rappresentazione spinoziana del nesso di libertà e necessità (51).

(47) B. SPINOZA, *Ethica*, cit., Pars. V, Prop. X e Sch., p. 287.

(48) Cfr. B. SPINOZA, *Ethica*, cit., Pars IV, Praef., p. 138.

(49) F. ENGELS, *Anti-Dühring*, cit., p. 121.

(50) E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Sur la question du matérialisme chez Spinoza*, cit., p. 194.

(51) Ciò comporta che il concetto di libertà quale Spinoza l'ha formulato, in quanto traslascia quell'aspetto di essa per il quale in Engels la libertà si configura anche come possibilità di intervenire nella realtà, si riferisce solo a quell'aspetto del nesso di libertà e necessità riconducibile a quella parte dell'assunto engelsiano per la quale «quanto più libero è il giudizio dell'uomo per quel che concerne un determinato punto controverso quanto maggiore sarà la necessità con cui sarà determinato il contenuto di questo giudizio» (F. ENGELS, *Anti-Dühring*, cit., p. 121), che riecheggia e riprende il pensiero spinoziano che «nec voluntas unquam perfectior est, nec magis libera quam cum se prorsus determinat ... Quare longe abest, ut per id, quod minime indifferentes simus in amplectendo vero, nos minus liberos esse intelligamus» (B. SPINOZA, *Principia philosophiae more geometrico demonstrata*, Pars I, Prop. XV, Sch., in *Opera*, cit., vol. I, p. 714. Cfr., anche, per la coincidenza di libertà e necessità così come è da Spinoza espressa nell'*Epistola XXI a G. Blyenbergh* (in *Opera*, cit., vol. IV, p. 126 e sgg.), P. DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, cit., vol. II, p. 94. E per il precisarsi di siffatta coincidenza anche nell'*Ethica*, attraverso il concetto di volontà come *affirmandi et negandi voluntas* (Pars II, Prop.

D'altra parte, però, alla luce del fatto che Spinoza, pur senza averlo tematizzato, ha messo in pratica il concetto di libertà come possibilità di 'intervenire' nella realtà anche, eventualmente, per cambiarla, facendo agire le sue leggi secondo i propri fini, ci sembra che si possa intravedere nei motivi che, sottraendosi al tentativo di risolvere le azioni degli uomini negli appetiti che le determinano, si sono coagulati nel testo spinoziano, un'apertura silenziosa e inconsapevole delle sbarre della prigione deterministica dentro la quale il 'quietismo teorico' spinoziano sembrerebbe voler condannare l'uomo.

Si potrebbe forse dire che quei 'motivi', concettuali oltre che verbali, esibendo l'inquietudine spinoziana nel tentare di rimuovere ogni di più del *finis* rispetto all'*appetitus*, lasciano intravedere il faticoso tentativo dell'uomo spinoziano di infrangere le catene della causalità per realizzare la possibilità, da Spinoza pure prospettata, di 'intervenire' nella realtà.

XLVIII, Sch., pp. 129-30) e il concetto di libertà come *ex ducta rationis vivere* (Pars IV, Prop. LI, Dem. al., p. 248), cfr. Prop. XLIII e sua Dem. della Pars II (p. 125) e Dem. alla Prop. 35 della Pars IV (p. 232). Non è un caso, quindi, che E. Giancotti Boscherini, abbia potuto riferirsi solo a tale aspetto del nesso di libertà e necessità nel materialismo storico quando ha individuato in Spinoza l'anticipatore della «conception marxiste (...) de la liberté». (Cfr. E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Sur la question du matérialisme chez Spinoza*, cit., p. 195 e sgg.).