

UMANITÀ E INDIFFERENZA.
ESSENZA E NATURA DELL'UOMO
NELL'*ETHICA* DI SPINOZA

Daniele D'Amico

Università degli Studi di Roma Tor Vergata

damico.dan10@gmail.com

Abstract: In this paper I focus on Spinoza's philosophical anthropology. In the introduction I provide an overview of the various positions held by the scholarship with regard to this topic. I will then tackle Suhamy's interpretation. This reading, although suggesting, seems however not tenable. In order to provide my solution to the problem, I will examine some affects – such as *commiseratio*, *benevolentia*, and *pudor* – in order to understand how Spinoza deals with humans and humanity. These passions show a way to act virtuously which agrees with reason, without however following from it. As a conclusion, I will argue that humanity is not to be understood as a general essence involving all human beings, but rather as an achievement of the individual – that is, that humanity is to be identified with the virtuous behaviour that underpins the living of a good man.

Key Words: Spinoza, Anthropology, Essence, Nature, Man, Humanity.

1. *Premessa*

Quello antropologico è un tema che percorre trasversalmente non solo l'*Ethica* ma tutti gli scritti di Spinoza, rendendo quantomeno necessaria una ricognizione al fine di chiarire il ruolo che l'uomo occupa nella filosofia spinoziana. Appare tuttavia arduo, se non impossibile, riconoscere all'uomo uno statuto speciale. Questo per una ragione molto semplice: esiste un'unica sostanza, questa sostanza non è l'uomo, ma Dio o la natura.¹ In questa nuova cosmologia l'uomo trova posto soltanto come modo. Tutti gli esseri, viventi e non, sono soltanto

¹ Cfr. E1p14 (G II, 56). Vista la natura del presente articolo valga questa equazione, che pure troviamo in Spinoza (E4prae; G II, 206). Ciononostante, era lo stesso Spinoza, in una lettera a Oldenburg, a mostrarsi prudente nell'identificare completamente Dio con la natura (cfr. EP 73; G IV, 307). Il testo critico di riferimento per i testi spinoziani è Spinoza (1925), indicato con G, seguito da un numero romano per il volume e un numero arabo per la pagina. Per il testo dell'*Ethica* (Spinoza 2007) si seguiranno le seguenti abbreviazioni: E, seguita da un numero arabo per la parte. Una "p" indica poi una proposizione, "ax" un assioma, "d" una dimostrazione, "sch" uno scolio, "prae" una prefazione, "app" un'appendice, "cor" un corollario, "def" una definizione, "ad" la definizione degli affetti posta alla fine della parte terza. Per l'*Epistolario* (Spinoza 1951): EP, seguita da un numero arabo per il numero della lettera. Per il *Trattato politico* (TP, seguita da un numero romano per la parte e un numero arabo per il paragrafo), si farà riferimento all'edizione critica di Cristofolini (Spinoza 2011), indicata con C, seguita da un numero arabo per la pagina.

«certe modificazioni degli attributi di Dio».² L'uomo non è allora «imperium in imperio»,³ ciò che lo riguarda non è un sottordine chiuso e distinto da quello della natura in generale, ma un ordine in cui valgono per tutti le stesse leggi e le stesse regole.⁴ Si è, dunque, naturalmente spinti a sminuire l'importanza dell'uomo facendo leva sul gesto spinoziano di erigere un impianto filosofico anti-anthropocentrico nel quale vige un'orizzontalità ontologica priva di gerarchie.⁵ Nessun luogo dell'*Ethica*, secondo Macherey (1994), riesce a porre un discrimine tra l'uomo e gli altri esseri tale che il primo si possa distinguere grazie a una propria e unica peculiarità. La questione che Matheron pose al convegno tenutosi a Parigi in occasione del trecentesimo anniversario della morte di Spinoza è allora tutt'altro che banale, perché mette in dubbio l'esistenza di una vera e propria scienza dell'uomo nella filosofia spinoziana.⁶

È Spinoza stesso a non definire mai l'essenza o la natura dell'uomo, tale mancanza non solleva però dal problema. La presenza costante di espressioni come «essentia hominis», «humana natura» e altre analoghe disseminate in tutta l'opera, richiamano infatti, all'attenzione del lettore, l'urgenza di giustificare l'uso di tali nozioni. Gueroult (1974: 547-551) identificò almeno dieci luoghi in cui si fa esplicito riferimento all'essenza dell'uomo. Busse (2009: 29) conta cinquanta occorrenze del concetto di natura dell'uomo e trentuno del concetto di essenza dell'uomo.⁷ Si comprende che il problema antropologico tocca da

² Cfr. E2p10cor (G II, 95). Per una corretta collocazione dell'antropologia spinoziana nella complessa cornice filosofico-scientifica secentesca si veda Cristofolini (1990), il quale giustamente scrive: «Spinoza ha elaborato un'antropologia filosofica diversa dalla cartesiana nei fondamenti, nella costruzione e negli esiti; ma non ha criticato il modello fisiologico-meccanico avente il cuore come motore e il calore interno come sistema di alimentazione. Si è limitato a ignorare questi aspetti della scienza cartesiana, già superati dagli sviluppi a lui noti» (Cristofolini 1990: 311).

³ E3praef (G II, 137).

⁴ La filosofia della natura spinoziana è costruita sul modello meccanicista secentesco di origine cartesiana, dove tutto è ridotto alle composizioni materiali e ai loro movimenti. Differentemente dalle analogie macrocosmo-microcosmo ancora tipiche nel Rinascimento, il meccanicismo «elimina invece ogni prospettiva di tipo antropomorfo nella considerazione della natura» (Rossi 2000: 194).

⁵ Su questo hanno insistito Rousset (1978), Cuzzani (2002).

⁶ Ci riferiamo al celeberrimo articolo *Une anthropologie spinoziste?* del 1978, ora in Matheron (1986). Secondo Matheron il fatto che non si dia un'antropologia è tutt'altro che un difetto. In direzione analoga Moreau (2005: 15).

⁷ Nel secondo capitolo l'autore dimostra che il concetto di «natura dell'uomo» rinvia bene a quello di «natura umana», come unità di una pluralità, piuttosto che alla natura di Pietro o Paolo. Mentre invece, il concetto di «essenza dell'uomo» è quasi sempre riferito all'essenza di un uomo, di Pietro o di Paolo, ciò che in lui soltanto può essere affermato. Tuttavia, conclude Busse, non esiste un uso preciso delle espressioni essenza/natura e che, pertanto, entrambe svolgono una funzione analoga (ivi 27-43). L'uso dell'endiadi è peraltro esplicito da parte di Spinoza: «essentia seu natura» (cfr. E4d8, G II, 210; E3p56dem, G II, 186) tanto che Landucci nella sua traduzione dell'*Ethica* decide di tradurre «natura» con «essenza» (Spinoza 2009: 52). Nel presente articolo varrà dunque questa uguaglianza, e intenderemo per «essenza dell'uomo» o «natura dell'uomo» la medesima cosa, cioè ciò che riguarda il concetto di uomo e di umanità. Discorso analogo potrebbe farsi per il

vicino una serie d'altri problemi interpretativi, come quello tra realismo e nominalismo, tra singolarità e generalità dell'essenze, da cui concezioni marcatamente differenti dell'antropologia, come mise in luce molto chiaramente Haserot (1950).⁸ Prima d'entrare nel terreno più marcatamente antropologico è bene chiarire dunque la relazione tra questi due aspetti della filosofia spinoziana. Se, infatti, leessenze vengono intese come *generali* o *specifiche*, il discorso antropologico avrà una forza maggiore grazie alla presenza di una specificità compresa in ogni individualità.⁹ Se l'essenza viene invece intesa sempre in relazione a una cosa *singolare*, si potrà parlare d'essenza umana soltanto a partire da ogni singola individualità, non esistendo in questo caso un'essenza generica a cui tutti gli uomini sottostanno.¹⁰ Ritengo proprio questo il modo corretto di intendere leessenze, dando così pieno significato sia alla definizione di essenza, per cui il nesso di reciprocità tra essenza e *res* lo si comprende solo in rapporto ad una cosa singolare esistente in atto; sia alla proposizione 37 della parte seconda, per cui l'essenza non deve mai essere intesa come una proprietà comune. Il rifiuto spinoziano degli universali operato in confermerebbe in ultimo questa ipotesi.¹¹

La piccola cornice che abbiamo tracciato, dove la genericità umana naufraga a favore delle singole identità, suggerirebbe quasi di rinunciare a parlare d'antropologia. Sarebbe tuttavia ingenuo e metodologicamente inefficace un approccio che non tenesse conto dei numerosi casi in cui nel testo dell'*Ethica* si fa esplicito riferimento ai concetti di natura umana, di uomo, di umanità. Pur essendo corretto in un primo momento parlare di un'*antropologia negativa*, come ha rilevato Vinciguerra (2009: 9), è necessario progressivamente comprendere il ruolo di tali concetti e in che ottica Spinoza se ne serva. Tenendo conto delle tensioni interne che alimentano e caratterizzano un testo stratificato e complesso come quello dell'*Ethica*, procederò attraverso una ricognizione

concetto di «forma», che pure Spinoza utilizza a volte come sinonimo d'essenza (E4praef, G II, 208), su questo si veda Messeri (1990: 148).

⁸ Il quale esaminò bene il rapporto tra realismo e nominalismo, svelando i nodi cruciali dell'*Ethica* e la posta in gioco rispetto alla questione antropologica. La sua posizione, che venne poi ripresa e discussa in vari modi da diversi interpreti, criticava aspramente una concezione nominalistica della filosofia spinoziana, definendola una «*reductio ad absurdum*» della sua filosofia (Haserot 1950: 492), sostenendo la possibilità di parlare d'universali senza rinunciare alla singolarità dell'essenze. Più recentemente Hubner (2014), ha proposto una lettura simile spostando il problema degli universali sul versante epistemologico.

⁹ Sono di questo parere Messeri (1990), Toto (2015). Una posizione simile la si trova anche in Wilson (2003).

¹⁰ Per una recente discussione su questi temi cfr. Sangiacomo e Toto (2015). La singolarità dell'essenze è stata sostenuta da numerosi studiosi in vari modi. Per una teoria della singolarità ed eternità dell'essenze individuali cfr. Ward (2011). Per un approccio assolutamente nominalistico alla questione e il relativo dibattito cfr. Rice (1991). Per una lettura minimalista dell'essenze dove queste non si distinguono dalle «relazioni esistenziali», cfr. Morfino (2015: 40).

¹¹ E4p40sch1 (G II, 120)

antropologica che inizierà dai luoghi più celebri, come l'appendice del *De Deo*, dove l'antropologia spinoziana inizia a delinearci (2). In seguito esaminerò alcuni passi cruciali della parte quarta dell'*Ethica*. Prenderò dunque in considerazione l'ottima lettura proposta da Suhamy per cui l'umanità è da intendersi come potere di godere del sommo bene, mostrando come questa interpretazione lasci da parte una serie di assunti fondamentali della teoria spinoziana delle passioni. Diversamente quindi da Suhamy, per cui l'essenza umana è essenza dell'uomo razionale capace di godere del sommo bene, proporrò una lettura che tenga conto tanto della ragione quanto di passioni come la commiserazione, la benevolenza, e la vergogna, capaci di esprimere in certe circostanze, meglio della ragione, la natura dell'uomo (3). Concluderò sulla possibilità di intendere l'umanità come privazione d'indifferenza verso il prossimo (4).

2. Una ricognizione antropologica

Possiamo rinvenire nell'analisi antropologica spinoziana almeno tre momenti fondamentali: un'analisi storica condotta nell'appendice alla parte prima dell'*Ethica*, che ha come sfondo soprattutto la storia delle superstizioni, intese come maschere della realtà; un'analisi naturalistica che si configura inizialmente come ontologia e prosegue trovando nel *conatus* e nella teoria degli affetti la sede principale; e infine un'analisi dell'uomo in quanto *cupiditas* razionale capace, attraverso la ragione, di dirigersi verso il modello della natura umana di cui parla la prefazione della parte quarta dell'*Ethica*. È in questo ultimo e decisivo momento che l'antropologia si risolve completamente nell'etica. L'appendice con cui si conclude la prima parte dell'*Ethica* avvia il processo di costituzione antropologica. Nel suo celebre commentario Gueroult (1968: 393) divide questo testo in tre parti, una prima in cui si ricerca l'origine del pregiudizio che alimenta tutti gli altri e che concorre, insieme a questi, a fare dell'uomo un essere fondamentalmente ignorante. Una seconda parte in cui viene stabilita la sua falsità e una terza in cui si esaminano e denunciano tutti i principali giudizi di valore. Ma è la critica all'antropocentrismo ciò che anima e sostiene gli argomenti dell'appendice,¹² insieme alla critica di tutte quelle religioni che su questo presupposto hanno edificato il loro credo, alimentando il pregiudizio che fa dell'uomo il destinatario privilegiato e ultimo di tutta la natura. Per Macherey (1998: 224-225) si tratta di una storia della religione con le sue tappe principali: feticismo, politeismo e il monoteismo, dove a poco a poco il sentimento del divino è stato modellato secondo l'immagine dell'uomo. L'antropologia spinoziana comincia dunque attraverso lo smascheramento di

¹² Landucci (2005: 85) legge questa appendice come una controreplica – in direzione anti-antropocentrica – di Spinoza al teologo olandese Simon Episcopius.

«un'illusione antropologica» (Vinciguerra 2009: 14).¹³ Le circostanze in cui l'uomo affiora nell'opera spinoziana sono sempre polemiche, tese a metterne in risalto l'ignoranza.¹⁴ L'uomo è immediatamente posto in relazione con la sua capacità immaginativa, capacità che, a ben vedere, non fornisce sempre informazioni corrette sulla realtà.¹⁵ Nell'appendice Spinoza ha un approccio non essenzialistico ma genealogico alla tematica antropologica.¹⁶ L'essere umano, prima d'essere discusso in quanto essenza o natura, è discusso in quanto ente calato nella realtà, nel cui sviluppo non ha prevalso la ragione ma l'immaginazione, il cieco appetito, il pregiudizio e la superstizione. Un'esigenza di realtà, quella di Spinoza, che rifiuta la sintesi della definizione; l'osservazione e la storia prevalgono sul dogmatismo traducendo in termini pratici la condizione modale dell'uomo. Sembrerebbe tuttavia esserci un presupposto taciuto circa una presunta superiorità della mente umana sulla mente degli altri esseri, per via della superiorità dell'oggetto che costituisce la mente umana: il corpo umano. Basta porre attenzione al seguente scolio:

Tutto ciò, infatti, che abbiamo mostrato sinora è cosa comunissima e vale ugualmente per gli uomini e per gli altri individui, i quali, benché diversi, sono tutti animati. [...] Tuttavia non possiamo negare neanche che le idee differiscono tra di loro come gli oggetti stessi, e che l'una è più eccellente dell'altra, e contiene maggiore realtà secondo che l'oggetto dell'una è più eccellente e contiene maggiore realtà che l'oggetto dell'altra; per questa ragione, per determinare in che cosa la mente umana differisce dalle altre e in che cosa è ad esse superiore (*praestet*), ci è necessario, come abbiamo detto, conoscere la natura del suo oggetto. (E2p13sch; G II, 97)

Qui Spinoza cerca di tenere insieme due grandi assunzioni: quella dell'animazione universale, dove quindi ciò che vale per l'uomo deve valere indistintamente per tutti e quella, marcata da quel «tuttavia» (*attamen*), che segna un sorpasso di questa posizione, accordando una relativa superiorità alla mente umana.¹⁷ Il piccolo trattatello di fisica provvede proprio a dimostrare la maggiore complessità dell'oggetto dell'idea che costituisce la mente umana e i sei postulati che lo concludono stabiliscono proprio una demarcazione tra l'umano e il non umano. Il discorso tuttavia si interrompe e non si conclude con nulla che assomigli a una definizione dell'uomo o una specificazione della sua

¹³ Il quale ha proposto di parlare di «*liens anthropologiques*», focalizzando l'attenzione sul carattere relazionale dell'uomo: una scienza delle relazioni prima dell'uomo come modo della sostanza, poi come mente e *conatus* e infine come soggetto desiderante calato nella realtà sociale.

¹⁴ Cfr. E1p8sch2 (G II, 49).

¹⁵ Sul ruolo e l'evoluzione dell'immaginazione nella filosofia spinoziana, intesa non in contrapposizione alla ragione ma come costitutiva della stessa natura umana cfr. Bostrenghi (1996).

¹⁶ Cfr. Sévéric (2015)

¹⁷ La «*praestantia*», nota Santinelli, «è definita a sua volta, nel "trattatello", secondo i criteri quantitativi del numero, della complessità e dell'organizzazione delle sue componenti» (Santinelli 2000: 176).

essenza. Lo stesso può dirsi della *cupiditas*, su cui molto si è discusso ma che non sembrerebbe porre un discrimine tra gli esseri umani e le altre creature, almeno che non si voglia, come fa Balibar (1994), considerare la coscienza il tratto caratteristico dell'uomo.¹⁸ Sulla scia invece di Matheron e Macherey mi limito a considerare la *cupiditas* come *uno* degli elementi che concorrono a una caratterizzazione positiva della natura umana. Anche nella prefazione alla quarta parte l'avverbio *tamen* svolge un ruolo analogo. Se da una parte Spinoza insiste sul relativismo dei giudizi di valore, dall'altro e in conclusione della prefazione, con un abile gesto teorico, recupera la legittimità delle nozioni di bene e male, dando vita a un concetto quanto mai controverso che è quello di *naturae humanae exemplar*.¹⁹ Anche sull'*exemplar* molto è stato detto, insistendo spesso sul carattere contraddittorio di tale espressione, ipotizzando che appartenesse a un orizzonte speculativo giovanile, abbandonato poi nell'*Ethica*.²⁰ Comunque si voglia intendere questa espressione, il movimento che Spinoza compie nella prefazione della parte quarta è quello che porta alla teorizzazione di un modello di natura umana simultaneamente a un soggetto morale capace di contenerlo. Noi infatti «desideriamo formare questa idea dell'uomo», ma la spinta della *cupiditas* non è mai preceduta da un giudizio di valore; questo, piuttosto, ne è sempre una conseguenza.²¹ Tutti questi elementi concorrono nel dare una caratterizzazione della natura umana che, come dice Busse (2009: 47), pare sempre differita e aggirata, come a dire che di per se stessa non compare mai.

¹⁸ Non è questa la sede per affrontare il tema della coscienza. Dobbiamo fare tuttavia alcune considerazioni generali. La coscienza non sembra rilevante per la filosofia spinoziana e la sua antropologia, e questo per due motivi principali. In primo luogo, la coscienza intesa come «idea ideae» non aggiunge nulla in più al pensiero, essendo una conseguenza necessaria della connessione logica delle idee date in Dio (E2p22d). In secondo luogo, il concetto di coscienza spinoziano è lontano dall'orizzonte cartesiano in cui vige una centralità dell'*ego cogito* come soggetto cosciente alla cui mente sono imputabili operazioni vere e false. La negazione spinoziana di una *res cogitans* e l'equivalenza dei termini mente-idea-conoscenza (E2p19d) suggeriscono un orizzonte teorico dove non è l'*ego cogito* a costituire il fondamento epistemologico. Per una filosofia senza soggetto e una negazione totale della coscienza in Spinoza cfr. Messeri (1990). Il tema della coscienza ha poi avuto grande seguito nelle discussioni in lingua inglese, per una rivalutazione della coscienza in Spinoza vista non soltanto come «idea ideae» cfr. Nadler (2008).

¹⁹ Non è un caso che in diversi luoghi decisivi dell'*Ethica*, l'avverbio «tamen» segni quasi sempre un recupero di ciò che ormai sembrava escluso, tenendo spesso ferme due esigenze animate da una forte polarità. Oltre ai due esempi già citati sopra si pensi alla tanto discussa e problematica E5p23, dove Spinoza dimostra che nonostante la distruzione del corpo: «sentimus tamen mentem nostram [...] aeternam esse» (E5p23sch, G II, 296).

²⁰ Di questo parere Bennett (1984), Scribano (2012). Il concetto di *exemplar* è stato rivalutato da molti studiosi proprio in rapporto a una migliore comprensione dell'antropologia. Che l'«*homo liber*» rappresenti l'*exemplar* è stato sostenuto, tra gli altri, da: Allison (1987), Nadler (2006) secondo il quale esistono più modelli, compito dell'*Ethica* è quello di mostrare la validità e il vantaggio del proprio. Su questo si veda anche Youpa (2010).

²¹ Cfr. E3p9sch (G II, 148).

In questo paragrafo si è cercato di mostrare come Spinoza non si rapporti mai direttamente alla questione antropologica. L'uomo è visto come un progetto e non come un dato da isolare, decifrare e definire. Non è grazie alla dimostrazione di una eventuale superiorità qualitativa che il discorso antropologico prende piede, ma è mostrando le differenze tra l'uomo e gli altri esseri viventi che alcuni elementi svelano caratteristiche peculiarmente umane. Non sappiamo però ancora come vadano intese, né in che senso possano spiegare l'essenza umana. Nella parte quarta l'antropologia inizia sempre più a configurarsi come scienza, non tanto dell'uomo in generale, quanto dell'uomo virtuoso, in un nesso inscindibile tra virtù ed essenza umana. Tratteremo di questo nel prossimo paragrafo, vedremo come lo scolio della proposizione 36 della parte quarta offra ciò che da più vicino nel testo spinoziano approssimi ad una definizione dell'essenza umana.

3. Umanità, tra ragione e passione

La parte quarta dell'*Ethica* studia l'uomo nel suo passaggio dalla *cupiditas* passionale alla *cupiditas* razionale. Nello scolio della proposizione 36 si dice:

[...] dalla natura stessa della ragione nasce il fatto che il sommo bene dell'uomo sia comune a tutti, perché ciò si deduce dall'essenza stessa dell'uomo in quanto è definita dalla ragione, e perché l'uomo non potrebbe né essere né essere concepito se non avesse il potere di godere di questo sommo bene. Appartiene infatti all'essenza della mente umana, avere una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio. (E4p36sch; G II, 235)

Ariel Suhamy (2010: 155-187) è senz'altro approdato a uno dei risultati più convincenti studiando da vicino questa proposizione, mostrando che è proprio qui che troviamo una vera e propria definizione della natura umana. Colui, infatti, che agisce *assolutamente* per virtù è l'uomo che agisce «mediante la sua sola essenza»,²² non condizionato negativamente da altri agenti esterni, ovverosia l'uomo razionale.²³ Secondo Suhamy ciò che rende l'uomo veramente umano è il potere di godere di questo sommo bene, nel senso che questo *bene comune* è il fondamento di tale convenienza. Questo bene comune non va tuttavia inteso né come un dover essere, né come un bene in potere soltanto a uomini che hanno una certa natura. Tutti, egualmente, possono goderne poiché tutti gli uomini hanno la stessa natura, la quale è definita soltanto attraverso il potere di godere di questo sommo bene comune (Suhamy 2010: 214). Ora, secondo Spinoza, il potere di godere del sommo bene necessita di due condizioni: il possesso dell'idea di Dio e che da questa idea segua una

²² E4p23dem (G II, 226).

²³ Cfr. E4p26 (G II, 227).

conoscenza adeguata. È grazie infatti a una concezione comune dell'idea di Dio che gli uomini possono realizzare una comunità fondata sul sommo bene (Suhamy 2010: 220). Pur rimarcando che l'uomo non è destinato a una comunità ideale, secondo Suhamy (2010: 217) tale comunità è iscritta nella natura umana e senza la quale l'uomo non sarebbe concepibile. Ad un primo sguardo questa soluzione sembra tenere insieme certi assunti fondamentali e poggiare coerentemente sui testi. Spinoza ha serie difficoltà a considerare umano ciò che è sotto il giogo dell'impotenza, il concetto di umanità sembra affacciarsi soltanto dopo aver fatto propria la conquista della razionalità.²⁴ Finché è l'impotenza a governare gli appetiti degli uomini, questi non sembrano esprimere la loro essenza in quanto natura umana. Se si accetta questa lettura, si deve concludere tuttavia che l'essenza dell'uomo ha un contenuto prettamente razionale, perché *solo* l'uomo razionale può godere del sommo bene di cui si parla nello scolio della proposizione, perché solo l'uomo razionale può trarre dall'idea di Dio delle conseguenze adeguate. Ma privazione della ragione significa privazione d'umanità?²⁵ Non è possibile dare una risposta pienamente positiva a questa domanda. L'essenza umana non si lascia incastonare nelle maglie della ragione. L'umano è un concetto polisemico che non si cristallizza mai in una definizione, e anche l'efficace ricostruzione di Suhamy rischia di tralasciare aspetti distintivi dell'essenza umana.²⁶ Il più significativo è il caso della *commiseratio*, a proposito della quale Spinoza scrive:

²⁴ «[...] tutto ciò che che segue dalla natura umana, in quanto è definita dalla ragione, si deve conoscere solo mediante la natura umana» (E4p35dem; G II, 233).

²⁵ Busse (2009: 67) ha risposta negativamente a questa domanda, insistendo sul fatto che se la ragione costituisse l'essenza dell'uomo, l'uomo dovrebbe necessariamente essere razionale.

²⁶ Nel prosieguo del testo mi avvarò soltanto di questa obiezione, che mi sembra la più cogente e coerente con la natura dell'articolo. Non concordo tuttavia sul connotato, a mio avviso, troppo politico della lettura di Suhamy. L'essenza dell'uomo, in questa «*quasi définition*» (Suhamy 2010: 219) ha un valore esclusivamente etico. Spinoza non parla mai di un bene o una comunità ideale ma solo di un bene comune condiviso tra gli uomini razionali. Mi sembra inoltre piuttosto utopistico e lontano dal realismo politico spinoziano l'idea di una comunità tenuta insieme dal sommo bene, tanto più che il sommo bene di cui sta parlando Spinoza è l'«*amor dei intellectualis*» cioè un bene dal contenuto squisitamente intellettuale. Il discorso politico, come sappiamo, Spinoza lo rimanda in altre sedi. Un altro problema è il rapporto tra l'idea di Dio e le nozioni comuni. L'idea di Dio non è una proprietà comune ai corpi, Spinoza sembra negarlo esplicitamente proprio in E2p47sch. Ammettendo inoltre che l'idea di Dio possa considerarsi una nozione comune, essa non potrebbe considerarsi come essenza comune a tutti gli individui (E2p37); Dio infatti non può intendersi mai come essenza delle cose singolari (E2p10sch2). E ancora: se Suhamy, sulla scorta di Matheron, afferma che il possesso dell'idea di Dio non riguarda solo gli uomini ma tutti gli esseri indistintamente, per quale motivo soltanto gli uomini sarebbero in grado di derivare degli effetti da tale idea? Se l'idea di Dio, come credo, è innata, non capisco in che senso questa idea si dia nella mente di un sasso o di un gatto tale che questo possesso non produca mai nessun effetto. Da una determinata causa infatti segue necessariamente un effetto, almeno che la causa non sia data (E1ax3). Questi, a mio avviso, alcuni problemi della lettura proposta da Suhamy.

[...] colui che è facilmente toccato da commiserazione, e che si commuove per la miseria o per le lagrime altrui, spesso fa cose di cui dopo si pente; tanto perché per noi per affetto non facciamo nulla che sappiamo con certezza essere buono, quanto perché facilmente siamo ingannati da lagrime false. E qui parlo esplicitamente di un uomo che vive sotto il comando della ragione. Giacché colui che non è mosso né dalla ragione né dalla commiserazione ad essere di aiuto agli altri giustamente è detto inumano, perché appare non simile ad un uomo. (E4p50sch; G II, 247)

Questo scolio mostra, forse meglio di qualunque altro, la ritrosia spinoziana a una definizione risolutiva dell'uomo. La commiserazione, infatti, è uno di quelli affetti che si rapportano all'antropologia in una duplice accezione, perché se la proposizione afferma – perentoriamente – che «la commiserazione, in un uomo che vive sotto la guida della ragione, è di per sé cattiva e inutile»,²⁷ lo scolio la rivaluta positivamente in quanto passione, connotando l'antropologia di un significato che altrimenti verrebbe perso se si intendesse l'essenza umana soltanto o soprattutto tramite lo scolio della proposizione 36 della parte quarta. È infatti un tratto tipico della natura umana quello di provare commiserazione nei confronti di chi sta male e invidia verso chi sta bene. Da questo affetto nasce un vero e proprio modo di porsi nei confronti dei propri simili che Spinoza chiama *benevolentia*, che nient'altro è se non la cupidità di arrecare beneficio agli altri.²⁸ Questo tratto antropologico è un modo attraverso cui l'umano, pur non inteso nella sua capacità d'esprimersi razionalmente, procede parallelamente con la razionalità. *Commiseratio* e *benevolentia* mostrano bene quanto sia difficile separare nettamente gli affetti azione dagli affetti passione, il razionale dall'irrazionale, rendendo fievole questo confine, mostrando come la ragione necessiti a volte di spinte non del tutto razionali per esprimere al meglio l'umanità dell'uomo. Un altro caso analogo è quello della vergogna (*pudor*):

Ciò che si deve osservare della vergogna si ricava facilmente da ciò che abbiamo detto della misericordia e del pentimento. Aggiungo soltanto che, come la commiserazione, così anche la vergogna, benché non sia una virtù, è tuttavia buona, in quanto indica, nell'uomo che arrossisce di vergogna, una cupidità di vivere onestamente; alla stessa maniera che il dolore, il quale in tanto si dice buono, in quanto indica che la parte offesa non è ancora putrefatta; quindi, benché l'uomo che si vergogna di ciò che ha fatto sia veramente triste, tuttavia egli è migliore dell'impudente, che non ha alcuna cupidità di vivere onestamente.²⁹

Questa «cupidità di vivere onestamente» così come la «retta maniera di vivere» di cui si parla in più riprese, possono essere intese come disposizioni di vivere

²⁷ E4p50 (G II, 247).

²⁸ Cfr. E3p27sch2 (G II, 161).

²⁹ E4p58sch (G II, 254).

coerenti con la ragione, ma non necessariamente sue espressioni dirette.³⁰ Benché infatti la vergogna, o anche il pentimento (*poenitentia*)³¹ e la commiserazione non siano delle virtù, possiamo tuttavia considerarli comportamenti virtuosi.³² In tal senso l'umanità viene a delinearci come condotta di vita virtuosa. L'uomo libero, ossia l'uomo pienamente razionale, non prova né vergogna, né commiserazione, tuttavia per Spinoza è più *umano* quell'uomo che rimane attaccato a queste passioni. Non a caso questa *humanitas* viene definita come «cupidità di fare ciò che piace agli uomini e di omettere ciò che ad essi dispiace».³³ Una virtù, dunque, e non un tratto universale. Non è un caso se Spinoza oppone all'umanità il biasimo (*vituperium*),³⁴ ed è il motivo per cui l'uomo che non prova commiserazione è detto inumano. Affetti come la benevolenza indicano l'umanità dell'uomo, la sua natura come capacità d'agire rettamente, d'essere d'aiuto verso il prossimo. È evidente allora che la *humanitas* stia in stretta relazione con i contenuti della ragione ma anche con la sfera passionale. La ragione, come nei casi che abbiamo appena visto, sembra mostrare dei limiti che possono essere aggirati da un tessuto di passioni che animano da dentro la natura dell'uomo, dando linfa alla razionalità stessa, non schiacciandola mai su un rigido dogmatismo. Di conseguenza, l'essenza dell'uomo che si configura tramite queste passioni è, a tutti gli effetti, capace d'esprimere, in maniera altrettanto peculiare della ragione, la vera essenza dell'uomo.³⁵ Per questo Spinoza può scrivere che «sebbene gli uomini siano ignoranti, tuttavia sono uomini che nelle necessità possono apportare un aiuto umano, al di sopra del quale non ce n'è alcuno più prezioso».³⁶ Questo *humanum auxilium* è ciò che spinge a essere più generosi quando, in certe occasioni, la ragione indicherebbe utile solo ciò che non nuoce minimamente all'agente; come nel caso dell'uomo libero, disposto ad unirsi soltanto ad altri uomini liberi, non cercando aiuto dagli ignoranti.³⁷ All'interno di questa logica gli uomini agiscono secondo *ingenium, ex eorum affectu*, e la natura umana è

³⁰ Spinoza parla di questa «recta vivendi ratio» nella prefazione alla parte terza (E3praef; G II, 137) e nell'appendice alla parte quarta, dove a chiare lettere scrive che quanto esposto sinora verte proprio sulla «recta vivendi ratio» (E4app; G II, 266). In E5p10sch si chiarisce di più il significato di questa espressione: l'uomo infatti che ancora non ha il potere di concatenare le affezioni del corpo secondo l'ordine dell'intelletto (E5p10) e che quindi non ha ancora una conoscenza perfetta dei propri affetti può, tuttavia, essere in grado di agire conformemente alla ragione.

³¹ Cfr. E3p30sch (G II, 163); E3p51sch (G II, 179).

³² La virtù per Spinoza è un contenuto che segue, e non precede, la potenza d'agire dell'uomo, cfr. E4def8 (G II, 210).

³³ E3p29sch (G II, 163), E3ad43 (G II, 202).

³⁴ Cfr. E3p29sch (G II, 163).

³⁵ Correttamente Busse parla dell'essenza umana come «structure d'activité» (Busse 2009: 93-94) rimarcando sia il carattere dinamico dell'essenza (l'attività) sia la conformazione strutturale in quanto potenza o *conatus* che sottende questa attività.

³⁶ E4p70sch (G II, 263).

³⁷ E4p70 (G II, 262).

più atta a mostrare il suo volto in circostanze in cui la ragione disporrebbe l'uomo ad agire diversamente.³⁸ L'umanità è allora il risultato di un agire e mai il presupposto, che nei fatti si realizza come comportamento virtuoso, lontano da sentimenti d'*indifferenza* nei confronti dei propri simili, attuandosi come agire scandito da benevolenza, d'aiuto verso il prossimo.³⁹

4. *L'indifferenza verso il prossimo*

Nello sviluppo dell'*Ethica* l'ambito di ciò che è considerato propriamente umano tende ad assumere un significato sempre più specifico e meno generico, arrivando a restringere il campo, come nel cuore della parte quarta, al solo uomo che agisce secondo i dettami della ragione. Sembrerebbe infatti proprio la ragione a segnare il discrimine tra l'essenza dell'uomo e quella di un altro animale.⁴⁰ Abbiamo però mostrato come il riferimento alla ragione, o alla possibilità di godere del sommo bene come afferma Suhamy, lasci fuori degli aspetti fondamentali proprio dell'antropologia, cioè del modo in cui l'umanità dell'uomo reagisce all'interno di certe logiche comportamentali, finendo per non includere nella sua essenza ciò che di più umano affiora dalle pagine dell'*Ethica*. In precedenza abbiamo detto che affetti come la commiserazione e la vergogna possono essere considerati, pur non derivando dalla ragione, comportamenti virtuosi atti a favorire lo sviluppo della ragione. Tramite un esempio vorrei provare a mostrare perché. Mi baserò sulla teoria dell'imitazione esposta da Spinoza nella parte terza dell'*Ethica*.⁴¹

Il caso della commiserazione rimanda esplicitamente alla logica mimetica, dove «l'esser privo da ogni umanità» trova fondamento proprio in E3p27.⁴² Poniamo il caso di un vagabondo bisognoso sul ciglio della strada che genera un affetto di tristezza nel passante Paolo. Questa tristezza è causa a sua volta di commiserazione. La commiserazione spinge Paolo alla benevolenza verso il vagabondo, che si traduce nella capacità di Paolo di agire umanamente nei confronti del vagabondo.⁴³ Poniamo il caso di un altro uomo, Pietro, che di

³⁸ Moreau (1994) ha mostrato l'importanza di questo concetto, accostandolo alla concezione stessa dell'individualità spinoziana.

³⁹ Sull'umanità come conseguenza e mai presupposto dell'essere umano, si veda Sangiacomo (2013).

⁴⁰ Nel *Trattato politico* si distingue una vita umana «data dalla circolazione del sangue e dalle altre funzioni comuni a tutti gli animali» e una vita umana definita «in base alla ragione, vera virtù e vita della mente», (TP V, 4; C 80).

⁴¹ Matheron colse prima di tutti l'importanza capitale della logica mimetica nel sistema spinoziano, considerandola il vero e proprio motore delle interazioni umane, si deve molto a lui quando scrisse che «du seul fait que les hommes se ressemblent, l'Humanité tend à exister» (Matheron 1969: 155).

⁴² E4p50sch (G II, 247).

⁴³ E3p27sch2 (G II, 161), E3p27cor3 (G II, 161).

fronte al vagabondo non viene toccato dalla tristezza e dunque neanche dalla commiserazione. Mentre il comportamento di Paolo può generare una dinamica affettiva atta a favorire negli altri uomini affetti come l'emulazione (*aemulatio*),⁴⁴ la lode (*laus*),⁴⁵ l'ammirazione (*admiratio*),⁴⁶ e anche il favore (*favor*),⁴⁷ alimentando così l'amore e lo sviluppo della ragione nei confronti degli altri uomini, lo stesso non può dirsi del comportamento di Pietro, il quale sembrerebbe indifferente verso il prossimo. Non solo, perché il comportamento di Pietro può far nascere, negli altri uomini, affetti di biasimo (*vituperium*),⁴⁸ d'indignazione (*indignatio*),⁴⁹ ostacolando, di fatto, lo sviluppo «dell'utilità comune».⁵⁰ Questo piccolo esempio mi sembra capace di mostrare che è molto più rivolto all'incremento della razionalità un affetto nato dalla tristezza come quello di Paolo, piuttosto che un affetto nato dalla ragione come quello di Pietro, il quale, non provando tristezza perché magari affetto da una gioia più forte, rimane indifferente verso il vagabondo.⁵¹ Tramite infatti l'ammirazione, l'emulazione, o quell'affetto che Spinoza non definisce ma svolge un'importanza fondamentale nella logica mimetica,⁵² la condotta di Paolo potrà essere da esempio e produrre effetti nel segno dell'amore, della benevolenza, e del favore. Risultato di ciò sarà uno sviluppo concreto della razionalità – non solo soggettiva ma collettiva.⁵³ Tuttavia Spinoza precisa che è difficile pensare che un uomo non venga toccato «né dalla ragione né dalla commiserazione ad essere di aiuto verso gli altri».⁵⁴ Quello di Pietro, dunque, è un caso limite. Non è però improprio pensare che, in un'etica del tutto estranea al concetto di dovere – qual è quella spinoziana – tale ipotesi possa verificarsi. Non esiste, infatti, nessuna morale intesa come imposizione esterna a cui un uomo debba attenersi per essere buono. Quale che sia la risposta dell'uomo razionale nell'esempio considerato, è chiaro che l'umanità che Spinoza ha in mente non è prerogativa assoluta dell'uomo razionale. Mi sembra, anzi, che l'atteggiamento davvero umano sia definito primariamente sul piano affettivo e solo come effetto di un'azione. La sfera passionale, legata inestricabilmente all'immaginazione, è

⁴⁴ E3p27sch (G II, 160).

⁴⁵ E3p29sch (G II, 163).

⁴⁶ E3p52s (G II, 180).

⁴⁷ E3p22 (G II, 157), E4p51 (G II, 248).

⁴⁸ E3p29sch (G II, 163).

⁴⁹ E3p22sch (G II, 157), E3p27cor1 (G II, 160). Spinoza definisce l'indignazione come «l'odio contro colui che ha fatto male ad un altro» (E3p22sch; G II, 157), e più generalmente come «l'odio contro chi arreca tristezza ad un altro» Il comportamento di Pietro, pur non arrecando direttamente un danno al vagabondo, mantiene indirettamente viva la sua tristezza e la sua miseria.

⁵⁰ E4p73sch (G II, 265).

⁵¹ Cfr. E4p18 (G II, 221).

⁵² «Non so poi come si debba chiamare la letizia che nasce dal bene di un altro», E3p22sch (G II, 157). Questo affetto nei fatti gravita intorno alla benevolenza, misericordia e umanità.

⁵³ Si veda ad esempio il caso della generosità (E3p59sch; G II, 188).

⁵⁴ E4p50sch (G II, 247).

inscritta necessariamente in ogni essere umano. La sua umanità è soltanto una risposta organizzata in modo da non risultare indifferente verso i membri della propria comunità. Così come la ragione non è una facoltà presupposta ma la conquista di una conoscenza adeguata delle cose, l'umanità è anch'essa una conquista che deriva dall'agire virtuoso degli uomini verso altri uomini.

5. *Conclusioni*

Possiamo avanzare alcune conclusioni. È sempre l'affetto da cui l'uomo è determinato a stabilire se quell'uomo è o non è umano, dove 'umano' non indica una condizione eterna ed essenziale ma una certa disposizione ad agire. Se dovessimo accettare una condizione minima affinché si dia umanità, questa non sarebbe data dalla ragione né dalla possibilità di godere del sommo bene ma da una natura capace di non provare indifferenza verso i propri simili. Si è visto, infatti, che passioni come la commiserazione o la benevolenza dischiudono le porte della ragione, producendo dinamiche affettive ad essa favorevoli.⁵⁵ La differenza, e nello stesso tempo la 'superiorità', tra l'uomo e gli altri esseri non ha alcun connotato ontologico ma è data soltanto dall'attitudine ad agire favorendo tutto ciò che può promuovere lo sviluppo della razionalità. Tale sviluppo abbiamo visto avvalersi molto del tessuto passionale. Non c'è essenza umana prima dell'individuo, non c'è umanità prima dell'uomo, e una massa di uomini non fa l'umanità. L'umanità è una conquista dell'uomo, è una capacità d'agire contraria all'indifferenza verso il prossimo.

Bibliografia

- ALLISON, H.
1987 *Benedict de Spinoza: An Introduction*, Yale University Press, New Haven.
- BALIBAR, E.
1994 «A note on 'Consciousness/Conscience' in the Ethics», *Studia Spinozana* 8, pp. 41-50.
- BENNETT, J.
1984 *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- BOSTRENGHI, D.
1996 *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*, Bibliopolis, Napoli.
- BUSSE, J.
2009 *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris.
- CRISTOFOLINI, P.
1990 «L'essenza umana come desiderio», in Mignini 1990.

⁵⁵ La possibilità di una mescolanza tra affetti è esplicitamente ammessa da Spinoza. Da questa mescolanza possono seguire tante varietà d'affetti, cfr. E3p59sch (G II, 189).

DE CUZZANI, P.

2002 «Une anthropologie de l'homme décentré», *Philosophiques* 29, pp. 7-21.

DI VONA, P.

1960 *Studi sull'ontologia di Spinoza*, La Nuova Italia, Firenze.

GENNARO, J.R. E HUENEMANN, C. (A CURA DI)

2003 *New Essays on the Rationalists*, Oxford University Press, Oxford.

GUEROUT, M.

1968 *Spinoza. I. Dieu*, Aubier-Moutagne, Paris.

1974 *Spinoza. L'âme*, Aubier-Moutagne, Paris.

HASEROT, F.

1950 «Spinoza and the Status of Universals», *Philosophical Review* 59, pp. 469-492.

HÜBNER, K.

2014 «Spinoza on being human and human perfection», *Essays on Spinoza's Ethical Theory*, pp. 124-142.

LANDUCCI, S.

2005 *I filosofi e Dio*, Laterza, Bari.

MACHEREY, P.

1994 *Introduction a la lecture de l'Ethique. La troisième partie: la vie affective*, PUF, Paris.

1998 *Introduction a l'Ethique de Spinoza. La première partie*, PUF, Paris.

MATHERON, A.

1969 *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris.

1986 *Anthropologie et politique au XVIIIe siècle. Etudes sur Spinoza*, Vrin, Paris.

MESSERI, M.

1994 *L'epistemologia di Spinoza*, Il Saggiatore, Milano.

MIGNINI, F. (A CURA DI)

1990 *Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul Breve Trattato di Spinoza*, Japadre, L'Aquila-Roma.

MOREAU, P.-F.

1994 *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, PUF, Paris.

2005 *Spinoza, État et religion*, ENS Éditions, Lyon.

MORFINO, V.

2015 *Essenza e relazione*, in A. Sangiacomo e F. Toto (a cura di), *Essentia actiosa. Riletture dell'Etica di Spinoza*, Mimesis, Milano.

NADLER, S.

2006 *Spinoza's Ethics. An introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.

2008 «Spinoza and Consciousness», *Mind* 117, pp. 576-601.

RICE, L.

1991 «Tanquam naturae humanae exemplar: Spinoza on human nature», *The modern Schoolman* 68, pp. 291-303.

ROSSI, P.

2000 *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Roma-Bari.

ROUSSET, B.

1978 «Homo homini deus. Anthropologie et conscience de soi», *La Nouvelle Critique* 114, pp. 58-66.

SANGIACOMO, A.

2013 «What are human beings? Essences and aptitudes in Spinoza's anthropology», *Journal of Early Modern Studies* 2, pp. 1-25.

SANGIACOMO, A. E TOTO, F. (A CURA DI)

2015 *Essentia actiosa. Riletture dell'Etica di Spinoza*, Mimesis, Milano.

SANTINELLI, C.

2000 *Mente e corpo. Studi su Cartesio e Spinoza*, QuattroVenti, Urbino.

SCRIBANO, E.

2012 «La conoscenza del bene e del male. Dal Breve Trattato all'Etica», *Consecutio Temporum* 2, pp. 169-180.

SEVERAC, P.

2015 *Éthique. Appendice à la première partie*, Ellipses, Paris.

SPINOZA, B.

1925 *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, 4 Bände, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg.

1951 *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino.

2007 *Etica*, trad. di G. Durante, note di G. Gentile rivedute e ampliate da G. Radetti, Bompiani, Milano.

2009 *Etica*, a cura di S. Landucci, Laterza, Bari.

2011 *Trattato politico*, edizione critica a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa.

SUHAMY, A.

2010 *La Communication du bien chez Spinoza*, Garnier, Paris.

TOTO, F.

2015 *L'individualità dei corpi*, Mimesis, Milano.

VINCIGUERRA, L.

2009 «Les trois liens anthropologiques», *L'Homme* 3, 7-26.

WARD, T.

2011 «Spinoza on the Essences of Modes», *British Journal for the History of Philosophy* 19, pp. 19-46.

WILSON, M.

2003 «For They Do not Agree in Nature with Us», in J.R. Gennaro e C. Huenemann (a cura di), *New Essays on the Rationalists*, Oxford University Press, Oxford.

YOUPA, A.

2010 «Spinoza's Model of Human Nature», *Journal of the History of Philosophy* 48, pp. 61-76.