

EMANUELA SCRIBANO

SPINOZA E LA CONOSCENZA DEL BENE E DEL MALE

1. *La conoscenza del bene e del male*

Le definizioni di bene e di male che aprono la quarta Parte dell'*Etica* sembrano collocare decisamente Spinoza tra i filosofi che hanno ritenuto di poter definire il bene e il male morale in termini non etici, e, in particolare, tra coloro che hanno ritenuto di poterli definire attraverso proposizioni suscettibili di verità e di falsità, riconducendo perciò alla ragione l'origine di queste nozioni: «Per bene intenderò ciò che sappiamo con certezza che ci è utile»; «Per male invece ciò che sappiamo con certezza che ci impedisce di impadronirci di un certo bene».¹ Stando a queste definizioni, Spinoza potrebbe bene esemplificare quello che Hume considererà il grande errore di tutte le morali razionaliste, ossia l'aver identificato il bene e il male con un giudizio che abbia per oggetto qualità possedute dalle cose o dalle azioni, e aver di conseguenza affidato alla ragione l'origine di queste nozioni.

Di lì a poco, però, la proposizione 8 si incarica di dimostrare che la conoscenza del bene e del male coincide con un sentimento: «La conoscenza del bene e del male non è altro che l'affetto della gioia o della tristezza in quanto ne siamo consapevoli». Questa proposizione afferma in modo inequivoco che la conoscenza dei valori morali è *interamente* riducibile a uno stato emotivo: «La conoscenza del bene e del male non è altro che (*nihil aliud est*) ...». A prendere alla lettera questa proposizione si dovrà dire che la conoscenza del bene e del male *si identifica* col provare gioia e tristezza. Bene e male, in questo caso, non possono essere definiti con giudizi suscettibili di un valore di verità, e chi non provasse piacere o dolore non potrebbe in alcun modo conosce-

¹ *Ethica* IV, def. 1 e 2. Utilizzo la traduzione di Emilia Giancotti, Milano, Editori Riuniti, 1998, con qualche modifica.

re il *significato* di bene e di male, quindi non è la ragione che produce o scopre queste nozioni. In base alla proposizione 8 della quarta Parte, la filosofia morale di Spinoza appare singolarmente prossima a quella di Hume, dal momento che, per entrambi, se l'uomo fosse dotato bensì di ragione ma non avesse sentimenti, non avrebbe alcuna conoscenza del bene e del male. Come si concilia la proposizione 8 con le definizioni di bene e di male che aprono la quarta Parte, ove, palesemente, il sentimento non giocava alcun ruolo?

Gli interpreti che hanno valorizzato le definizioni di bene e di male che aprono la quarta Parte dell'*Etica* e hanno collocato Spinoza nel gruppo dei filosofi morali che la metaetica contemporanea ha classificato come "cognitivist", hanno messo in opera varie strategie di depotenziamento della proposizione 8, a cominciare da uno dei resoconti più antichi e più belli della morale di Spinoza, quello proposto da C. D. Broad nel suo classico *Five Types of Ethical Theories*. Broad aveva risolto la tensione tra le definizioni di bene e di male e la proposizione 8 della quarta Parte, affermando che l'utilità dovesse essere interpretata come la *ratio essendi* del bene, mentre la gioia ne sarebbe solo la *ratio cognoscendi*. Il piacere è un segno certo dell'aumento della propria vitalità, ma è quest'ultimo che è, in senso proprio, un bene.² Di conseguenza, il bene e il male sono tali indipendentemente dal modo con il quale la mente umana ne ha conoscenza, e per questo la distanza tra Spinoza e Hume rimane incolmabile.³ Broad, e tutti quelli che, successivamente, ne hanno

² C. D. BROAD, *Five Types of Ethical Theory*, London, Kegan Paul, 1944, pp. 51-52.

³ *Ivi*, p. 85. Al contrario di Hume, in Spinoza «no reference to emotion entered into the definition, though he held that the feelings of pleasure and pain are trustworthy signs of the presence of good and evil respectively». Invece Wim Klever, all'interno della sua strategia di enfaticizzazione del debito di Hume nei confronti di Spinoza, sottolinea proprio la proposizione 8 della quarta Parte come luogo ove risalta la vicinanza dei due filosofi per quanto riguarda l'origine della nozione di bene e di male, ma, simmetricamente, elimina ogni riferimento alle definizioni di bene e di male che aprono la quarta Parte. Cfr. W. KLEVER, *More About Hume's Debt to Spinoza*, «Hume Studies», XIX, 1999, pp. 55-75, p. 58.

Dopo Broad, la linea di conciliazione tra le definizioni del bene e del male e la proposizione 8 della quarta Parte e, di conseguenza, per chi se l'è posto, il problema del rapporto tra la filosofia morale di Hume e quella di Spinoza ha variamente seguito le tracce di Broad, ovvero il privilegiamento delle definizioni cognitive che aprono la quarta Parte e il conseguente ridimensionamento della proposizione 8. Secondo JONATHAN BENNETT, il termine «conoscenza del bene e del male» utilizzato nella definizione 8 avrebbe una sfumatura ironica, e si riferirebbe, dunque, alla "filosofia" morale popolare; cfr. *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1984, p. 285. In ultima istanza si dichiarava d'accordo con Broad anche WILLIAM K. FRANKENA, a conclusione di una lucida ricostruzione di tutti i luoghi problematici dell'etica e della metaetica di Spinoza; cfr. *Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1973, p. 100.

riproposto la tesi, evitava però di cimentarsi con un'obiezione che questa interpretazione suscita irresistibilmente: se la natura del bene e del male è definibile attraverso un giudizio suscettibile di un valore di verità, come si spiega che non possa essere *in alcun modo* la ragione a conoscere il bene e il male («la conoscenza del bene e del male *non è altro che* l'affetto della gioia o della tristezza...»)?⁴ Perché il giudizio sull'utilità di qualcosa non è, di per sé, *conoscenza* del bene e del male?

Si tratta, allora, di vedere se e come possano essere conciliate le definizioni di bene e di male e la proposizione 8 della quarta Parte. Ora, una conciliazione deve pur esserci, dal momento che la dimostrazione della proposizione 8 assume come premessa proprio le definizioni di bene e di male rinviando a quelle che aprono la quarta Parte: «Chiamiamo bene o male ciò che giova o è d'ostacolo alla conservazione del nostro essere (*per le def. 1 e 2 di questa parte*), cioè (*per la prop. 7, parte III*) che aumenta o diminuisce, favorisce o ostacola la nostra potenza di agire. In quanto, dunque (*per le def. di gioia e tristezza che si vedono nello scolio della prop. 11, parte III*) percepiamo che una certa cosa produca in noi un affetto di gioia o di tristezza, la chiamiamo buona o cattiva; e perciò la conoscenza del bene e del male non è altro che l'idea della gioia o della tristezza (*per la prop. 22, p. II*)», e poiché – continua la

noza on the Knowledge of Good and Evil, «Philosophia. Philosophical Quarterly of Israel», 7, 1977, pp. 15-44. Secondo SERGIO LANDUCCI, infine, l'equivalenza posta da Spinoza tra conoscenza del bene e del male e affetti di gioia e tristezza andrebbe interpretata come un rapporto causale; cfr. *L'etica e la metaetica di Spinoza*, «Rivista di filosofia», 2001, ??? pagine articolo ??, p. 390, nota 1. In direzione opposta, ma assai confusa, D. A. ROHATYN, *Spinoza's emotivism*, in *Spinoza's Metaphysics. Essays in Critical Appreciation* ed. J. B. Wilbur, Assen, Van Gorcum, 1976, pp. 29-35. Ma può accadere che la proposizione 8 non venga nemmeno ricordata, nella ricostruzione della filosofia morale di Spinoza, come nel recente M. DELLA ROCCA, *Spinoza*, London and New York, Routledge, 2008, pp. 175-205.

⁴ Risolverebbe forse questo problema DON GARRETT, che punta sul fatto che ogni idea in Spinoza contiene inseparabilmente congiunti un elemento cognitivo e uno affettivo. Cfr. *Spinoza's ethical theory*, in D. Garrett ed., *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge U. P., 1996, pp. 267-314, p. 296: «Spinoza is able to maintain th[e] view of the practicality of reason because he identifies affects (emotions) with (representational) ideas». Ma, in apertura della terza Parte, Spinoza afferma chiaramente che sono affetti solo le affezioni del corpo che implicano un aumento o una diminuzione della potenza del corpo (*Ethica*, III, d3), mentre vi sono affezioni del corpo che non producono né un aumento né una diminuzione della potenza del corpo, e che per questo sono emotivamente indifferenti (*Ethica*, post. 1). Col che Spinoza distingue con chiarezza l'aspetto per il quale una percezione è un affetto dall'aspetto per il quale una percezione ha un contenuto rappresentativo, potendo infatti darsi il caso – nella comune esperienza il più frequente – che un'affezione abbia un contenuto rappresentativo ma sia priva di ricadute emotive.

dimostrazione – l'idea della gioia e della tristezza, ovvero la coscienza degli stati di gioia e di tristezza, non si distingue dall'affetto di gioia o di tristezza, la conoscenza del bene e del male «non è altro che lo stesso affetto, in quanto ne siamo consapevoli».

Si noterà però che la ripresa delle definizioni di bene e di male nella premessa della dimostrazione della proposizione 8 modifica significativamente quelle stesse definizioni. Le definizioni di bene e di male che aprivano la quarta Parte così suonavano: «per bene intenderò ciò che sappiamo *con certezza* che ci è utile»; «Per male invece ciò che sappiamo *con certezza* che ci impedisce di impadronirci di un certo bene». Nella dimostrazione della proposizione 8 queste definizioni sono così modificate: «Chiamiamo bene o male ciò che giova o è d'ostacolo alla conservazione del nostro essere». Posto che l'utile e ciò che ci impedisce di impadronirci di un certo bene di cui si parlava nelle definizioni del bene e del male possano essere considerati equivalenti a ciò che giova o è d'ostacolo alla conservazione del nostro essere di cui si parla nella dimostrazione della proposizione 8, certo colpisce il fatto che nella dimostrazione della proposizione 8 sia caduto ogni riferimento alla conoscenza certa, ovvero a quel che sappiamo «con certezza» che ci è utile. Inoltre la prima persona singolare delle definizioni di apertura è diventata una prima persona plurale – «intenderò» è divenuto «chiamiamo».

Come molte definizioni dell'*Etica*, anche quelle di bene e male che aprono la quarta Parte hanno un intento riformatore. Dicono come Spinoza intende definire il bene e il male e non come queste nozioni sono normalmente intese. Al contrario, la dimostrazione della proposizione 8 fa riferimento a come «noi», chiamiamo il bene e il male, e fa pensare che stavolta si parli di come correntemente il bene e il male sono intesi. Ed è certamente così, dal momento che, nel suo svolgimento, la dimostrazione fa riferimento alla gioia in generale come all'affetto che fa percepire la sua causa come un bene e non alla sola gioia causata da ciò che è veramente utile. Come sapremo meglio in seguito, la gioia può essere conseguente sia a un utile momentaneo e apparente sia a un utile stabile e duraturo.⁵ Ma *ogni* gioia, ci dice la proposizione 8, produce la percezione di ciò che la causa come di un bene. La conoscenza del bene e del male di cui si parla nella proposizione 8, di conseguenza, non è vincolata a ciò che è veramente utile, ma a ciò

⁵ *Ethica*, IV, p. 60. Vedi *infra*, nota 20.

che è utile, in generale, vero o apparente che sia. Il rinvio alle definizioni di bene e di male che aprivano la quarta Parte si giustifica allora perché queste ultime si presentano, retrospettivamente, come ritagliate all'interno della nozione comune di bene e di male: tutti chiamano bene e male quel che è utile o nocivo alla conservazione; io restringerò la nozione di bene e di male a ciò che è veramente utile. Ma è la nozione comune di bene e di male che è assunta come premessa della dimostrazione della proposizione 8.

Il secondo passo della dimostrazione della proposizione 8 lavora sulla definizione di gioia e tristezza:

In quanto, dunque (*per le def. di gioia e tristezza che si vedono nello scolio della prop. 11, p. III*) percepiamo che una certa cosa produca in noi un affetto di gioia o di tristezza, la chiamiamo buona o cattiva; e *perciò* la conoscenza del bene e del male *non è altro che* l'idea della gioia o della tristezza che segue necessariamente dallo stesso affetto della gioia o della tristezza.

A seguire la lettera della dimostrazione, la ragione per la quale la conoscenza del bene e del male *non è altro che* l'idea della gioia e della tristezza si nasconde nelle definizioni di questi due affetti. Andiamo dunque alla definizione della gioia contenuta nella Parte III. Questa così suona: «Per *Laetitiam* [...] intelligam *passionem, qua Mens ad majorem perfectionem transit*».⁶ «*Passionem, qua mens...*»; la gioia è la passione *con la quale* la mente passa ad una maggiore perfezione, e, simmetricamente, la tristezza è la passione *con la quale* la mente passa ad una perfezione minore. La gioia *non rivela* il passaggio ad una maggiore perfezione della mente, ma è questo stesso passaggio, e *per questo* non è possibile conoscere il passaggio ad una maggiore perfezione altrimenti che provando gioia.⁷ Alla luce di questa definizione della gioia, la distinzione tra *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* del bene e del male proposta da Broad diviene problematica, dal momento che non c'è modo di distinguere la conoscenza del passaggio alla maggiore perfezione che sarebbe assicurata dalla gioia, e che segnalerebbe la presenza del bene, dal passaggio medesimo, nel quale il bene consisterebbe. Spinoza, come si diceva, a evitare equivoci su questo punto, è attento a precisare che non è pos-

⁶ III, p. 11s.

⁷ Si veda anche l'Appendice della Parte IV, cap. 30: «Poiché dunque sono buone quelle cose che giovano alle parti del corpo affinché assolvano la loro funzione e la gioia *consiste* in ciò (*in eo consistat*) che la potenza dell'uomo, in quanto consta di mente e corpo è favorita o aumentata, tutte le cose che procurano gioia sono buone».

sibile nemmeno distinguere la gioia (e la tristezza) dalla consapevolezza che se ne ha:

Ma questa idea (della gioia o della tristezza) è unita all'affetto nello stesso modo in cui la mente è unita al corpo, cioè *questa idea in realtà non si distingue dallo stesso affetto*, ossia dall'idea dell'affezione del corpo, se non nel concetto; *per tanto*, questa conoscenza del bene e del male, non è altro che lo stesso affetto, in quanto ne siamo consapevoli.

Dunque: conosciamo qualcosa come buono o cattivo *solo* quando quel qualcosa produce in noi gioia o tristezza; la gioia è nella mente il passaggio ad una perfezione maggiore e la consapevolezza della gioia e della tristezza non è scindibile dalla stessa gioia e tristezza. Ma se solo la gioia e la tristezza fanno conoscere qualcosa come un bene o come un male, le definizioni di bene e di male come di ciò che è utile o nocivo dovranno essere *ricavate* da questi sentimenti e non presupposte, come invece farebbe pensare la dimostrazione della proposizione 8, che assumeva come premessa della sua argomentazione proprio quelle definizioni. Il che non stupirà se solo si rifletta al fatto che l'*Etica* espone le teorie secondo il metodo geometrico. Le definizioni che aprono ognuna delle sue parti, in questa logica, vengono spesso giustificate nel corso delle dimostrazioni che utilizzano quelle stesse definizioni. Se Spinoza avesse proceduto secondo il metodo analitico, ovvero secondo il metodo che rende chiaro il processo grazie al quale si sono raggiunte quelle stesse definizioni, avrebbe così disposto il materiale contenuto nelle definizioni di bene e di male e nella proposizione 8 della quarta parte:

La gioia è l'incremento di potenza della mente

La mente percepisce come buono tutto e solo quel che provoca gioia

Ciò che incrementa la potenza della mente è buono.

Ovviamente, secondo la logica del cosiddetto "parallelismo", all'incremento di potenza della mente corrisponde un aumento di potenza nel corpo, e, quindi, anche ciò che incrementa la potenza del corpo è buono.

La nozione di bene e di male ha origine in un sentimento, la gioia e la tristezza, ma, grazie all'identità tra gioia e incremento di potenza della mente, Spinoza si assicura la traducibilità di un sentimento del soggetto in una caratteristica descrivibile in termini fattuali: è buono quel che aumenta la potenza del soggetto. Questa traduzione sarà, del resto, resa esplicita, invertendo il verso che, nella dimostrazione della proposi-

zione 8, assumeva come punto di partenza la definizione di bene e di male: «chiamiamo buono o cattivo ciò che è causa di gioia o di tristezza (*per la prop. 8 di questa parte*), cioè (*per lo scolio della prop. 11, p. III*), quello che aumenta o diminuisce, favorisce o ostacola la nostra potenza di agire»; «chiamiamo cattivo ciò che è causa di tristezza (*per la prop. 8 di questa parte*), ossia (*per la sua def. che vedi nello scolio della prop. 11, p. III*) ciò che diminuisce o ostacola la nostra potenza di agire».⁸ Ma ciò che incrementa la potenza della mente è percepito come un bene solo perché l'incremento della potenza della mente consiste nel provare gioia. Se non provassimo gioia e tristezza le parole "bene" e "male" non avrebbero alcun significato.

David Hume ha reso bene l'accezione di *conoscenza* utilizzata da Spinoza nel caso del bene e del male, quando ha parlato del *sentire* qualcosa come un bene: nel sentire la gioia che x ci provoca, percepiamo x come un bene, ovvero lo conosciamo come tale: «Non inferiamo che una qualità sia virtuosa perché ci piace: ma *nel sentire* che ci piace in un certo modo particolare, *sentiamo* che in effetti è virtuosa»;⁹ «In quanto *percepriamo* che una certa cosa produca in noi un affetto di gioia o di tristezza – aveva detto Spinoza nella proposizione 8 –, la chiamiamo buona o cattiva». E, ancora una volta vicino allo spirito della teoria spinoziana, Hume attribuirà a questa percezione la funzione di dare *origine* alle distinzioni morali.¹⁰ Il bene e il male entrano nell'universo mentale umano – se vogliamo, vengono «conosciuti» – in quanto la mente prova il sentimento di gioia e quello di dolore, come Spinoza renderà esplicito facendo riferimento al mito cristiano del peccato originale e dell'albero della *conoscenza* del bene e del male: con il peccato si è formato il *concetto* del bene e del male.¹¹

2. La morale e la conoscenza adeguata

Se avessero ragione Broad e tutti gli interpreti che considerano le definizioni del bene e del male che aprono la quarta Parte come dati primitivi, con relativo depotenziamento della proposizione 8, si dovreb-

⁸ IV, p. 30d (corsivo mio).

⁹ D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, III, I, II, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 471.

¹⁰ *Ivi*, III, I, I.

¹¹ *Ethica*, IV, p. 68.

be concludere che per un ente che fosse dotato solo di ragione, la conoscenza del bene e del male sarebbe raggiungibile indipendentemente dal sentimento, dal momento che, per definizione, l'utile sarebbe un bene indipendentemente dalla gioia che esso produce. La conoscenza del bene e del male potrebbe dunque consistere in un insieme di idee adeguate. Ma che la conoscenza del bene e del male sia una conoscenza adeguata è quanto è esplicitamente negato da Spinoza: «La conoscenza del male è conoscenza inadeguata» (V, p. 64); «se la mente umana non avesse altro che idee adeguate non formerebbe alcuna nozione del male» (V, p. 64c); «chi nasce libero, e rimane libero, non ha se non idee adeguate, e perciò non ha alcun concetto del male, e conseguentemente neanche del bene; infatti bene e male sono correlativi» (V, p. 68).

La tesi secondo la quale la conoscenza adeguata è incompatibile con le nozioni di bene e di male costituisce una difficoltà difficilmente eludibile per l'interpretazione secondo la quale l'utile è, di per sé, il bene, e per questo è la ragione a stabilire cosa sia il bene e il male. Se invece si prende alla lettera la proposizione 8, e si ammette che percepire qualcosa come buona o cattiva equivale a provare un sentimento di gioia o di tristezza, e che bene e male, di conseguenza, sono modi di percepire gli eventi attraverso quei sentimenti, quella tesi assume un significato del tutto pertinente. La nozione di bene e di male, infatti, si forma solo quando si prova un affetto di gioia o di tristezza, anzi, ad essere esatti, si identifica con un affetto di gioia o di tristezza. L'affetto di tristezza è sempre una diminuzione di potenza, quello di gioia è sempre un aumento di potenza. Il decremento di potenza è sempre in funzione della dipendenza da cause esterne, ed è questa dipendenza che è all'origine dell'inadeguatezza delle percezioni della mente.¹² Poiché il decremento di potenza è, nella mente, la tristezza, e la tristezza è il sentimento che fa percepire ciò che la causa come male, la conoscenza del male si verifica solo in presenza di un aumento delle idee inadeguate, ovvero la percezione di qualcosa come di un male è una percezione inadeguata di se stessi e di quella cosa. In effetti, tanto più si ha conoscenza adeguata del mondo esterno, tanto più la tristezza – e quindi la percezione di qualcosa come di un male – diminuisce, come dimostra il caso esemplare della credenza nel libero arbitrio, che accentua la tristezza che le azioni di coloro che ne crediamo dotati provocano in noi, mentre la tristezza diminuisce in proporzione alla consapevolezza

¹² *Ivi*, II, p. 29s.

che l'agente che l'ha causata non poteva volere diversamente.¹³ Ma anche la conoscenza del bene, ossia la gioia con la quale la mente percepisce il passaggio dalla minore alla maggiore perfezione, e quindi percepisce qualcosa come un bene, non sarebbe possibile se la mente umana possedesse solo idee adeguate, perché, in questo caso, la mente godrebbe sempre di una identica e stabile perfezione, e non conoscerebbe il passaggio ad una perfezione maggiore.¹⁴

Questa tesi va compresa con precisione per capire la teoria spinoziana sulla natura dei valori morali. Ogni percezione, secondo Spinoza, è la risultanza della natura del soggetto che percepisce e della natura dell'oggetto percepito.¹⁵ Quando il soggetto percipiente è in parte imperfetto – e ogni ente finito, necessariamente, lo è – le sue percezioni portano tutte traccia di questa imperfezione. Se così non fosse, del resto, la potenza del soggetto non potrebbe nemmeno essere aumentata. Questa è la ragione per la quale gli eventi esterni che aumentano la perfezione del soggetto sono percepiti come “beni”. Se poi gli eventi esterni aumentano l'imperfezione dell'agente, quegli eventi saranno percepiti come “mali”. Quando Spinoza, nella proposizione 64 della quar-

¹³ III, pp. 48 e 49, e poi V, p. 9.

¹⁴ Questa tesi è sostenuta da Spinoza con maggior efficacia nel caso della conoscenza del male, ovvero della tristezza, piuttosto che della conoscenza del bene, ovvero della gioia. Infatti, l'argomento che prova che anche la gioia è una conoscenza inadeguata si limita a sostenere che così deve essere perché bene e male sono nozioni relative (IV, p. 64d). La difficoltà relativa alla tesi della inadeguatezza della conoscenza del bene è dovuta al fatto che la gioia segnala sempre un incremento di idee adeguate, e quindi sembrerebbe consistere in una percezione adeguata. Il punto di forza della tesi di Spinoza è che comunque la gioia, come la tristezza, sono un passaggio all'adeguatezza o all'inadeguatezza e non un possesso, quindi la percezione di qualcosa come di un bene è possibile solo in presenza di idee inadeguate. Quando l'inadeguatezza fosse del tutto svanita, anche la percezione di qualcosa come di un bene svanirebbe.

Anche quando si era trattato di mostrare che la gioia, come la tristezza, segnala una transizione e non una condizione, del resto, Spinoza aveva imbastito la dimostrazione sulla tristezza, e a questa, per simmetria, rinviava per dimostrare che anche la gioia segnala sempre un passaggio ad una maggiore perfezione e non il possesso della perfezione. Si veda nella *Definizione degli affetti*, in appendice alla terza parte, la spiegazione che segue alla definizione della gioia e della tristezza: «Dico transizione. Infatti la gioia non è la stessa perfezione. Se, infatti, l'uomo nascesse con la perfezione alla quale passa, sarebbe in pieno possesso della stessa senza alcun affetto di gioia; *il che appare più chiaramente* dall'affetto della tristezza, che è a questo contrario. Infatti, nessuno può negare che la tristezza consiste in una transizione ad una minore perfezione e non nella stessa perfezione minore», con quel che segue (corsivo mio).

¹⁵ Cfr. *Ethica*, II, p. 16.

ta Parte, afferma che «la conoscenza del male è conoscenza inadeguata» usa una formula fuorviante, perché, a propriamente parlare, non è *del male* – e del bene – che si ha una conoscenza inadeguata. Piuttosto, si ha conoscenza inadeguata *di un evento* quando lo si concepisce come un male – o come un bene. Di conseguenza, la conoscenza inadeguata del male di cui parla Spinoza non si oppone ad una conoscenza adeguata del male, ma alla conoscenza adeguata dell'evento che giudichiamo cattivo. La formula spinoziana più chiara, in questo senso, è quella contenuta nella dimostrazione della stessa proposizione 64: «se la mente umana non avesse altro che idee adeguate non formerebbe alcuna nozione del male». ¹⁶

Naturalmente, se l'identificazione del bene e del male col sentimento della gioia e della tristezza aiuta a capire perché qualcosa è percepito come un bene o un male solo quando lo si percepisce inadeguatamente, questa stessa identificazione fa nascere la difficoltà simmetrica e opposta, ovvero rischia di portare all'accusa di incoerenza in occasione dei frequenti richiami spinoziani alla conoscenza *vera* del bene e del male e al *vero* bene e male. Il fatto è che, da un lato e per le ragioni che vedremo, Spinoza non intende rinunciare alla sua proposta di identificare il bene e il male con un sentimento, ma, dall'altro lato, si propone di mostrare che ci sono beni veri e beni apparenti, e non intende affatto far decidere al sentimento quale sia il vero bene. Questo ruolo non può che essere svolto dalla ragione, e dovremo cercare di capire come questo sia possibile.

Le prime proposizioni che lavorano sul concetto di vero bene, utilizzando la proposizione 8, sono la 14 e la 15. La 14 così suona: «Vera boni, et mali cognitio, *quatenus vera*, nullum affectum coërcere potest, sed tantum, *quatenus ut affectus consideratur*». La dimostrazione della pro-

¹⁶ *Ethica* IV, p. 64 e c. Il che risulta evidente anche dal rinvio, nella dimostrazione della proposizione 64 della quarta Parte, alla proposizione 29 della seconda Parte, nella quale si era dimostrato che «l'idea dell'idea di qualunque affezione del corpo umano», e quindi, secondo la logica della proposizione 64 della quarta Parte, anche la consapevolezza (idea dell'idea) della tristezza, nella quale consiste la conoscenza del male, «non implica una conoscenza adeguata della mente umana». Come si spiega nella dimostrazione e nel corollario della stessa proposizione 29 della seconda Parte, la coscienza delle affezioni del proprio corpo, tra le quali si annoverano gli affetti, implica sempre una conoscenza inadeguata della mente stessa, del proprio corpo e dei corpi esterni. Quindi non è della tristezza – e quindi del male – che si ha conoscenza inadeguata, ché, anzi, della tristezza come di ogni altro affetto, in quanto è una proprietà comune a tutti i corpi, si può ben avere conoscenza adeguata (V, p. 4), ma la consapevolezza della tristezza – ovvero la conoscenza del male – implica una conoscenza inadeguata della mente che la prova e di ciò che la provoca.

posizione rinvia alla proposizione 8 per l'aspetto secondo il quale la conoscenza del bene e del male viene identificata con un affetto.¹⁷ La dimostrazione della 15, per parte sua, afferma che «Ex vera boni, et mali cognitione, quatenus haec (*per prop. 8 huius*) affectus est, oritur necessario cupiditas...». Sia la proposizione 14 sia la 15 distinguono due aspetti *nella stessa cosa*, ovvero nella conoscenza vera del bene e del male, l'aspetto per il quale quella conoscenza è vera e l'aspetto per il quale quella stessa conoscenza è un affetto, e, per questo secondo aspetto, rinviano alla proposizione 8. L'aspetto *vero* della conoscenza del bene e del male di cui si parla nella 14 e nella 15, di conseguenza, non è a carico della proposizione 8. Ma la proposizione 8 aveva dimostrato che la conoscenza del bene e del male *non è altro che* l'affetto della gioia e della tristezza. Cosa è quindi quel che si conosce *con verità* nella conoscenza del bene e del male?

Bisogna aspettare le proposizioni 26 e 27 perché l'attenzione si concentri sul solo aspetto vero della conoscenza del bene e del male. La proposizione 26 introduce il giudizio di valore prodotto dalla ragione. La ragione, per propria natura, si sforza di comprendere: «Tutto ciò che ci sforziamo di fare secondo ragione non è altro che comprendere»; per questo la ragione giudica buono tutto quello che porta a comprendere: «la mente, in quanto ragiona, non potrà concepire nulla di buono per sé se non ciò che conduce a comprendere». Sulla base di questo risultato, la proposizione 27 dimostra che quel che la ragione giudica bene è certamente tale:

La mente, in quanto ragiona, non desidera altro che comprendere, né giudica per sé utile altro se non ciò che conduce a comprendere (*per la Prop. Prec.*). Ma la mente (*per le prop. 41 e 43, di cui si veda anche lo scolio*) non ha la certezza delle cose se non in quanto ha idee adeguate, ossia (*il che è lo stesso per lo scolio della prop. 40, p. II*) in quanto ragiona; con certezza, dunque, sappiamo che nulla è buono se non ciò che effettivamente conduce a comprendere; e, al contrario, cattivo quel che può impedire che comprendiamo.

La ragione *desidera* comprendere e *giudica* utile per sé solo ciò che porta a comprendere. Il desiderio della ragione, unito al giudizio sulla utilità della conoscenza, produce una conoscenza certa di quel che è

¹⁷ IV, p. 14d: «la vera conoscenza del bene e del male, in quanto vera, non può tenere a freno nessun affetto. Ma in quanto è affetto (*vedi la prop. 8 di questa parte*), se è più forte dell'affetto da tenere a freno, in tanto soltanto (*per la prop. 7 di questa parte*) potrà tenere a freno un affetto.

buono: «con certezza sappiamo che nulla è buono se non ciò che effettivamente conduce a comprendere». Abbiamo così ritrovato quella certezza di cui si parlava nelle definizioni iniziali del bene e del male. Tuttavia la tesi secondo la quale la nozione del bene e del male dipende dal sentimento di gioia e di tristezza non è affatto rinnegata, e viene anzi ripresa nelle proposizioni immediatamente successive: «chiamiamo buono o cattivo ciò che è causa di gioia o di tristezza (*per la prop. 8 di questa parte*), cioè (*per lo scolio della prop. 11, p. III*), quello che aumenta o diminuisce, favorisce o ostacola la nostra potenza di agire»; «chiamiamo cattivo ciò che è causa di tristezza (*per la prop. 8 di questa parte*), ossia (*per la sua def. che vedi nello scolio della prop. 11, p. III*) ciò che diminuisce o ostacola la nostra potenza di agire». ¹⁸ Nel ribadire che la conoscenza del bene e del male si identifica col sentimento di gioia e di tristezza, Spinoza ribadisce anche l'identità tra gioia e incremento di potenza e tra tristezza e decremento di potenza, già ricordata nella proposizione 8, ed è proprio l'identità tra gioia e incremento di potenza che consente di individuare l'aspetto vero o falso della conoscenza del bene e del male. Vero o falso è il giudizio sulla capacità di qualcosa di produrre incremento di potenza – sulla sua utilità –, ed è alla ragione e non al sentimento che spetta di emettere questo giudizio.

Tutto quel che è utile e che aumenta la potenza del corpo o di una sua parte si riflette, nella mente, in un aumento della sua potenza, ovvero nella gioia, e quindi è percepito come un bene, ma alcuni eventi sono *veramente* utili e altri *apparentemente* utili, questi ultimi essendo utili solo ad una parte del corpo umano, e, in realtà, nocivi all'insieme del corpo stesso. ¹⁹ Il giudizio sulla *vera* utilità di qualcosa spetta solo

¹⁸ IV, pp. 29d e 30d (corsivo mio).

¹⁹ Spinoza ragiona come se il corpo, e quindi la mente che ne è idea, fosse composto di parti dotate di relativa autonomia. Questo è vero non solo per «la parte migliore di noi» (IV, *Appendice*, cap. 32), cioè la ragione e l'intelletto, ma anche per le singole parti del corpo, dotate ciascuna di un proprio autonomo sforzo all'autoconservazione. Questa teoria si regge sul fatto che l'identità di un corpo consiste nel rapporto di quiete e movimento delle sue parti, ed è quindi sempre relativa: le ossa del mio corpo hanno una loro identità rispetto alla carne, ma l'insieme delle ossa e della carne ha una sua ulteriore e superiore identità. Si veda, a titolo di esempio, la p. 60 della quarta Parte, e in particolare la dimostrazione: «Si ponga che la parte A di un corpo sia rinforzata dalla forza di una certa causa esterna in modo tale da prevalere sulle altre, questa parte non si sforzerà di abbandonare le proprie forze affinché le altre parti del corpo svolgano la propria funzione», con quel che segue. Le gioie e quindi i beni dell'immaginazione consistono tutti in aumento di potenza delle singole parti del corpo a scapito dell'insieme. La gioia che corrisponde all'aumento armonioso dell'insieme delle parti del corpo ha un nome particolare, l'ilarità (III, p. 11s).

alla ragione, ma non è questo giudizio che fa percepire quel qualcosa come un bene. Ciò che è conosciuto come veramente utile è conosciuto come un bene solo grazie alla previsione della gioia che quel che è veramente utile provoca e al desiderio che ne consegue, o alla gioia che esso produce attualmente nella mente.²⁰ Se, per assurdo, ciò che è veramente utile ci fosse del tutto indifferente, ovvero se non prevedessimo che esso procurerà gioia, non lo desidereremmo e, quindi, non lo percepiremmo come un bene, pur conoscendolo come veramente utile; in questa ipotesi il vero utile non sarebbe né in sé né per noi un bene. Così, in quanto è vera, la conoscenza del bene e del male non è propriamente conoscenza *del bene e del male* ma di ciò che è veramente utile o veramente nocivo, mentre per l'aspetto per il quale è un affetto la conoscenza è, in senso proprio, del bene e del male, ma non è *vera*, né tantomeno *falsa*. Si spiega così il richiamo della proposizione 14 ai due riguardi dei quali è passibile la conoscenza vera del bene e del male, quello per il quale è considerata un affetto e quello per il quale è considerata vera: *vera boni, et mali cognitio, quatenus vera... quatenus ut affectus consideratur*.

Distinguere i due aspetti della conoscenza del bene e del male è indispensabile per dare una coerenza all'insieme della teoria etica spinoziana. La conoscenza che qualcosa incrementa la propria potenza può essere adeguata e quindi certa, ma questa conoscenza si trasforma in conoscenza della bontà di quella cosa perché l'incremento di potenza della mente è la gioia. La gioia, come la tristezza, è un affetto di passaggio, che implica sempre la presenza di idee inadeguate, quindi percepire qualcosa come un bene o un male continua ad essere una percezione inadeguata di quel qualcosa, perché quella percezione include sempre la componente di imperfezione del soggetto percipiente, anche nel caso in cui il giudizio sulla capacità di qualcosa di incrementare o indebolire la

²⁰ Il fenomenismo di Spinoza fa sì che basti il pensiero (l'immagine) di un evento che aumenta la potenza del corpo perché la mente sperimenti un aumento di potenza. Infatti, non c'è differenza tra l'affezione provocata dall'immaginazione di un corpo e l'affezione provocata dal corpo stesso, «e perciò, fino a quando la mente immagina quelle cose che aumentano o favoriscono la potenza di agire del nostro corpo, il corpo è affetto da modi che aumentano o diminuiscono la sua potenza di agire, e conseguentemente la potenza di pensare della mente è aumentata o favorita» (III, p. 12d). Nella Parte quarta, però, Spinoza, introdurrà molte variazioni nella forza degli affetti provocata dalle immagini delle cose, a seconda del tempo – passato, presente e futuro – nel quale si immagina che la cosa avvenga e delle modalità della sua esistenza – necessaria, contingente o possibile. Cfr. IV, pp. 9-13.

potenza del soggetto sia vero e adeguato. «Vero bene», di conseguenza, è una espressione contratta per designare quel che è *veramente* utile ed è desiderato, e quindi percepito come *un bene*, per la gioia che è capace di provocare in un soggetto imperfetto.

C'è però una nozione etica, in Spinoza, che non fa alcun ricorso al sentimento, e che, al contrario del bene e del male, ha come sua condizione il possesso di sole idee adeguate. Questa è la virtù. La virtù, nella definizione 8, è definita come equivalente della potenza: «Per virtù e potenza intendo la stessa cosa, cioè (*per la prop. 7 della p. III*) la virtù, in quanto si riferisce all'uomo, è la stessa essenza dell'uomo, ossia la sua natura in quanto ha la capacità di fare certe cose che possono essere comprese mediante le sole leggi della sua natura». Solo le azioni che derivano dalla natura dell'agente, e che non sono determinate dall'esterno, sono virtuose, e poiché solo le idee adeguate sono indipendenti dall'influsso degli agenti esterni, solo le azioni che conseguono alle idee adeguate possono dirsi derivare da virtù. A differenza di quel che accadeva per il bene, ove i beni dell'immaginazione erano contrapposti a quelli della ragione, non esiste una virtù della ragione e una virtù dell'immaginazione, una virtù vera e una virtù apparente, ma la virtù è solo nella ragione: «L'uomo, in quanto è determinato a fare qualcosa perché ha idee inadeguate, *non può assolutamente dirsi che agisca secondo virtù*».²¹ La virtù, al contrario del bene e del male, non è una nozione di passaggio, ma è una condizione, quella nella quale si trova colui che è in possesso di idee adeguate; per questo la virtù si dà indipendentemente dai sentimenti che segnalano il passaggio dalla minore alla maggiore perfezione e viceversa. Né c'è spazio per la domanda su come si conosca la virtù: chi ha idee adeguate, infatti, sa di averle,²² e le azioni che conseguono da quelle idee sono necessariamente virtuose perché esprimono la potenza dell'agente. Veramente buone, allora, sono le azioni cui è spinto l'uomo virtuoso, ovvero l'uomo che, pur essendo finito e imperfetto, utilizza la ragione per conoscere il vero utile e si propone di perseguirlo. Siccome poi l'uomo virtuoso non è né può essere dotato di sole idee adeguate, e il perseguimento del vero utile comporta sempre un passaggio ad una perfezione maggiore, e poiché questo passaggio, nella mente, è la gioia, le azioni cui l'uomo virtuoso è indotto dalla conoscenza adeguata sono percepite come buone.

²¹ *Ethica*, IV, p. 23.

²² *Ivi*, II, p. 43.

A proposito della conoscenza adeguata di ciò che è utile, sarà semmai il caso di notare che, pur spettando alla ragione giudicare cosa sia veramente utile, ossia cosa incrementi massimamente e durevolmente la potenza dell'individuo nella sua interezza, non sempre la ragione è in grado di portare a buon fine il suo compito. Come si è visto, nella proposizione 27 della quarta Parte Spinoza assicura che il giudizio che la ragione emette sulla utilità della conoscenza, ossia su ciò che la ragione stessa, per propria natura, desidera, è un giudizio certo. In questo caso, infatti, la ragione non deve fare i conti con quelle difficoltà alle quali va incontro, invece, quando si tratta della conoscenza di altri beni. La conoscenza che la ragione desidera e che, di conseguenza, giudica un bene, è la conoscenza *sub specie aeternitatis*, ovvero è la pura speculazione, mentre gli altri beni concernono il corpo e la mente nella loro esistenza nella durata, e per questo non sono mai conoscibili adeguatamente. Infatti, la ragione non può mai conoscere adeguatamente la durata di questi oggetti del desiderio, né eliminare il fattore tempo che rende inevitabilmente incerto il giudizio su un bene futuro. Per questo il calcolo della vera utilità è sovente impossibile o approssimativo, e per questo «la vera conoscenza del bene e del male che abbiamo non è se non astratta ossia universale, e [...] il giudizio che formuliamo sull'ordine delle cose e sul nesso della cause, per poter determinare che cosa sia al presente buono o cattivo è piuttosto immaginario che reale».²³ La conoscenza del bene nelle virtù pratiche soffre dunque di una inadeguatezza non solo nella percezione di qualcosa come di un bene, ma anche per quel che concerne il giudizio sulla utilità di quella cosa, un giudizio che rimane in parte affidato alla immaginazione e ai suoi universali astratti dalla dimensione eterna nella quale la ragione emette i propri giudizi. Di qui il privilegio del valore della pura speculazione, che è quel che la ragione desidera e giudica utile per se stessa; in questo campo, infatti, la ragione non potrà mai errare nel giudicare cosa sia il vero utile e quindi il vero bene, perché la pura speculazione si compone di sole idee adeguate e, in quanto tali, estranee alla dimensione del tempo.

²³ IV, p. 62s e poi pp. 65-66. Spinoza parla sempre di una conoscenza «astratta», ovvero separata dalla realtà delle cose, ogni volta che si tratta della conoscenza immaginativa. Si veda, ad esempio, I, p. 15s: «la quantità è da noi concepita in due modi, e cioè in modo astratto, ossia superficiale, quando cioè la immaginiamo, o come sostanza, il che è fatto dal solo intelletto»; e II, p. 45s: «Per esistenza qui non intendo la durata, cioè l'esistenza in quanto la si concepisce in modo astratto e come una certa specie di quantità».

3. Dio, il bene, il male e la virtù

Fin dal *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, il modello ideale che l'uomo dovrebbe perseguire nella ricerca della perfezione era stato presentato come l'alternativa a quella piena comprensione della necessità dell'universo che l'uomo non potrà mai raggiungere, e nella quale la nozione di bene non avrebbe più significato: «l'uomo, non potendo nella sua debolezza arrivare a capire quell'ordine, concepisce *nel frattempo* una qualche natura umana molto più forte della propria e contemporaneamente, non vedendo ostacoli al conseguimento di tale natura, è stimolato a ricercare i mezzi che lo conducano a quella tale perfezione, e tutto ciò che può essere un mezzo per pervenirvi si chiama vero bene». ²⁴ La nozione di bene trovava qui la sua collocazione nel processo di indefinito avvicinamento a un modello ideale mai raggiunto; il modello, e, di conseguenza, la nozione di bene esistevano proprio perché la perfezione cui la natura umana tende non è mai pienamente realizzata. I valori morali dunque, fin dall'inizio della sua speculazione, sono presentati da Spinoza come l'alternativa al possesso pieno della perfezione e alla beatitudine.

L'idea del modello cui tendere in un processo indefinito di avvicinamento tornava nel *Breve Trattato* ²⁵ e di questa riflessione è debitrice la prefazione della Parte quarta dell'*Etica* nella quale Spinoza apre il capitolo della morale che si fonda su idee adeguate:

Per quanto attiene al bene e al male, neanch'essi indicano alcunché di positivo nelle cose, in sé considerate, e non sono altro che modi del pensare, ossia nozioni che formiamo mediante il confronto delle cose tra loro. Infatti, la stessa cosa può essere al tempo stesso buona, cattiva e indifferente. Per esempio, la musica è buona per il melanconico, cattiva per colui che è addolorato; per il sordo, d'altra parte, non è né buona né cattiva. In verità, sebbene le cose stiano in questo modo, dobbiamo tuttavia conservare questi vocaboli. Infatti, poiché desideriamo formare un'idea di uomo come modello della natura umana al quale guardiamo, sarà tuttavia per noi utile conservare questi stessi vocaboli *con quel significato che ho detto*. D'ora in poi, pertanto, intenderò per buono quel che sappiamo con certezza che è un mezzo per avvicinarci sempre più al modello della natura umana che ci siamo proposti. E per male, invece, ciò che sappiamo con certezza che impedisce che riproduciamo lo stesso modello.

²⁴ *TIE*, 13 (corsivo mio).

²⁵ *KV*, I, cap. 10 e II, cap. 4.

Le parole che ho sottolineato in questo passo mostrano bene come Spinoza non sostenga affatto che la natura dei valori da lui proposti sia diversa dalla natura dei valori dell'immaginazione. Si tratta in entrambi i casi di enti di ragione, come già era affermato nel *Breve Trattato*, ovvero di relazioni tra le cose e il soggetto e di stati del soggetto – sentimenti, come sappiamo – e non di proprietà delle cose o di relazioni tra le cose. Del resto, la critica dei valori dell'immaginazione dell'Appendice della Prima Parte si concentrava sul fatto che, a causa del pregiudizio finalistico, gli uomini non riconoscono la soggettività del giudizio di valore, ma pretendono di fare del bene e del male proprietà oggettive delle cose.²⁶ Fin qui nessuna novità, dunque, rispetto alle opere precedenti. La grande novità, nell'*Etica*, rispetto al *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, ma anche rispetto alla Prefazione della quarta Parte, è invece proprio l'identificazione della conoscenza del bene e del male in un sentimento. Ma questa acquisizione rafforza ulteriormente la tesi secondo la quale la morale è propria solo di quella terra di mezzo nella quale abita l'uomo, immerso per metà nell'eternità e nell'adeguatezza grazie alla sua ragione e per metà nella durata e nell'inadeguatezza grazie alla sensibilità e all'immaginazione. I sentimenti, infatti, sono propri solo di enti capaci di vedere aumentata o diminuita la loro potenza, ovvero la propria realtà o perfezione, né possono mai essere provati da chi è interamente perfetto, ovvero da Dio.

Dio, dotato com'è di sole idee adeguate, non conosce né la gioia dell'incremento della propria perfezione, né la tristezza della sua diminuzione: «Dio è privo di passioni, né è toccato da alcun affetto di gioia o di tristezza. Dimostrazione: Tutte le idee, in quanto si riferiscono a Dio, sono vere, cioè adeguate; e perciò Dio è esente da passioni. Inoltre Dio non può passare né a una maggiore, né a una minore perfezione, e perciò non è toccato da alcun affetto di gioia o tristezza».²⁷ Una mente

²⁶ A questo proposito HUME, con una criptocitazione dall'Appendice della prima parte dell'*Etica*, dove le idee del bene e del male erano state assimilate a quelle del caldo e del freddo, renderà a Spinoza un alto omaggio. Cfr. *A Treatise of Human Nature* cit., III, I, sez. I, p. 00: «Vice and virtue [...] may be compar'd to sounds, colours, heat and cold, which, according to modern philosophy, are not qualities in objects, but perceptions in the mind: And this discovery in morals, like the other in physics, is to be regarded as a considerable advancement of the speculative science» (corsivo mio). Cfr. SPINOZA, *Ethica*, I, *Appendix*: «Unde has formare debuerunt notiones, quibus rerum naturas explicarent, scilicet, *Bonum, Malum, ordinem, Confusionem, Calidum, Frigidum, Pulchritudinem, et Deformitatem*». Ove l'errore denunciato da Spinoza consiste nel ritenere che queste nozioni «spieghino la natura delle cose».

²⁷ V, p. 17.

dotata solo di idee adeguate, come è quella di Dio, non avrebbe alcuna idea dei valori morali: «chi nasce libero, e rimane libero, non ha se non idee adeguate, e perciò non ha alcun concetto del male [...] e conseguentemente [...] neanche del bene».²⁸ Adeguatezza e sentimenti di passaggio come la gioia e la tristezza sono incompatibili. Pertanto Dio, l'unico ente che possa propriamente dirsi libero, non conosce nemmeno il significato di bene e di male, ed è, alla lettera, al di là del bene e del male. Ora, se il vero bene e il vero male fossero o potessero essere conosciuti attraverso la ragione, di essi, necessariamente, si avrebbe idea adeguata, e per definizione Dio conoscerebbe il bene e il male, poiché nel suo intelletto si danno solo idee adeguate. Una ragione in più a sostegno della tesi secondo la quale i valori non sono applicabili alla natura e appartengono solo al mondo umano. Del resto, se tutti gli interpreti sono d'accordo nel ritenere che i valori morali, in Spinoza, non appartengono a Dio, coerenza vorrebbe che si riconoscesse che questi stessi valori non possono consistere in idee adeguate.²⁹

Diverso, però, è il caso della virtù. Se la virtù è la capacità di produrre effetti che possono essere compresi mediante le sole leggi della natura di chi agisce, se virtuoso è chi agisce in forza delle sole leggi della propria natura, ossia in seguito a conoscenze adeguate, e, soprattutto, se virtù e potenza sono la stessa cosa, a Dio, la cui essenza è potenza,³⁰ che non dipende da altri nelle sue azioni,³¹ e che possiede solo idee adeguate, si potrà bene attribuire il possesso della virtù. Dio non conosce né il bene né il male, ma può dirsi massimamente virtuoso. Il che produce una conseguenza paradossale, ma stringente. Tanto più l'uomo progredisce nella conoscenza adeguata e tanto più diviene virtuoso, tanto più lascia alle sue spalle la nozione di bene e di male e tanto più si rende uguale a Dio. Parafrasando la dimostrazione della proposizione 68 della quarta Parte potremmo dire che «è libero colui il quale è guidato dalla

²⁸ IV, p. 68.

²⁹ E non è certo possibile cavarsi d'impaccio sostenendo che Dio è al di sopra della morale perché è al di sopra della ragione, come fa S. LANDUCCI, *L'etica e la metaetica* cit., p. 407, dal momento che uno dei pilastri della metafisica e della teoria della conoscenza di Spinoza consiste proprio nell'identità tra le idee adeguate della ragione umana e le idee adeguate possedute da Dio. Si veda *Ethica*, II, p. 43s: «la nostra mente, in quanto percepisce veramente le cose, è parte dell'intelletto infinito di Dio (*per il corollario della prop. 11 di questa parte*); e perciò è tanto necessario che le idee chiare e distinte della mente umana siano vere, quanto è necessario che lo siano le idee di Dio».

³⁰ *Ivi*, I, p. I, p. 34.

³¹ *Ivi*, I, p. 16.

sola ragione; ma chi è guidato dalla sola ragione è virtuoso; chi dunque nasce libero e rimane libero non ha se non idee adeguate, e perciò è interamente virtuoso e non ha alcun concetto del male e del bene».

4. *Una buona ragione per affidare al sentimento l'origine del bene e del male*

È giunto il momento di chiederci cosa abbia portato Spinoza su questa strada, ovvero sulla fondazione del bene e del male nel sentimento, una via, come si diceva, caratteristica dell'*Etica* rispetto alle opere precedenti. In fondo, se Spinoza voleva sottolineare che la morale è legata alla sola condizione umana, gli era sufficiente la teoria secondo la quale la nozione di bene implica la costruzione di un modello non raggiungibile dalla mente finita, come aveva fatto fin dal *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, il che gli avrebbe permesso ugualmente di escludere Dio dalla conoscenza del bene, ma gli avrebbe anche consentito di affidare alla ragione la conoscenza del bene e del male, consistendo il valore nell'adeguatezza o meno dei mezzi al fine della realizzazione di quel modello.

Possiamo dare almeno due buone ragioni per la scelta dell'*Etica*. La prima si impone, ed è la struttura stessa della quarta Parte a esibirla. La quarta Parte, infatti, si apre affrontando il tema del potere della verità nei confronti degli affetti. La prima proposizione della quarta Parte così suona: «Nulla che l'idea falsa abbia di positivo è tolto dalla presenza del vero in quanto vero». Fin da questa prima proposizione è dichiarato a chiare note che la conoscenza vera non può modificare le idee inadeguate dell'immaginazione, e quindi non può nemmeno eliminare gli affetti che sono il risvolto emotivo delle idee inadeguate. La verità nulla può contro le passioni finché la verità stessa non assuma le sembianze che, ponendosi sullo stesso piano dell'errore, siano per questo in grado di contrastarlo. Con rinvio alla seconda Parte, lo scolio della prima proposizione della quarta Parte ribadisce che le idee inadeguate della immaginazione non possono essere eliminate dalla verità ma solo da altre immagini opposte alle prime – l'immagine del bastone spezzato nell'acqua non sarà corretta dalla conoscenza che il bastone non è spezzato, ma solo dall'immagine dello stesso bastone fuori dell'acqua –, e per la stessa ragione le affezioni del corpo che si riflettono negli affetti della mente non possono essere modificate da giudizi veri ma solo da altri affetti.³² Il desiderio verso qualcosa che è nocivo al corpo nella sua

³² *Ethica*, IV, p. 1s: «e così le altre immaginazioni con le quali la mente si sbaglia, sia che indichino la naturale costituzione del corpo, sia che indichino che la sua potenza di

interezza cessa o si attenua solo se il pensiero del nocimento che quel qualcosa può portare alla salute induce un sentimento di avversione per quella stessa cosa. Quindi, se la conoscenza del bene e del male consistesse in giudizi veri – quello che sappiamo per certo essere utile all'insieme del corpo e della mente – quella conoscenza nulla potrebbe contro le passioni innescate dall'immaginazione e contro i valori che derivano dai desideri dell'immaginazione. Eppure, il progetto dell'*Etica* è proprio quello di favorire la vita secondo ragione, quindi, se la conoscenza del bene e del male consistesse in una serie di idee adeguate, il progetto spinoziano sarebbe fallito in partenza, dal momento che la verità, di per sé, non ha alcuna efficacia sulle passioni.

Spinoza si deve essere convinto che solo *identificando* il bene e il male – ogni bene e ogni male – con un sentimento fosse possibile costruire una teoria che desse conto del conflitto che i valori che derivano da idee adeguate possono instaurare e tentare di vincere contro i valori dell'immaginazione. Ovvero solo se *tutti* i valori si identificano con un affetto, possono venire in conflitto gli uni con gli altri. Questa ipotesi trova conforto nella proposizione 15 della quarta Parte. In questo luogo, sfruttando quanto acquisito nella 14, ossia il fatto che la vera conoscenza del bene e del male ha un aspetto per il quale è un affetto, e, per questo aspetto, genera un desiderio, Spinoza misura la forza di questo desiderio rispetto ai desideri innescati da affetti che nascono da una conoscenza non vera e che quindi segnalano il predominio delle forze esterne e delle idee inadeguate che da quel predominio conseguono: «Dalla vera conoscenza del bene e del male, *in quanto questa è un affetto*, nasce necessariamente un desiderio...». La prospettiva di gioia che consegue al pensiero di ciò che è realmente utile lo fa conoscere come un bene e quindi lo fa desiderare, e questo desiderio può entrare in conflitto con gli altri desideri, ovvero con quelli scaturiti dalla previsione di gioia legata al possesso di cose apparentemente utili, secondo quanto stabilito dalla celeberrima proposizione 7, evocata nella dimostrazione della 14, per la quale «*affectus nec coërceri, nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortiolem affectu coërcendo*». Questa proposizione, del resto, introduce palesemente la successiva, la proposizione 8, nella quale la conoscenza del bene e del male è identificata con la gioia e con la tristezza, rafforzando

agire è aumentata o diminuita, non sono contrarie al vero, né svaniscono in presenza del vero. [...] Le immaginazioni non svaniscono per la presenza del vero, in quanto vero; ma perché ne intervengono altre più forti che escludono la presente esistenza delle cose che immaginiamo, come abbiamo dimostrato nella Prop. 17, p. II».

l'impressione che sia proprio nella necessità di assicurare una base teorica credibile al conflitto tra i valori della ragione e quelli dell'immaginazione che si debba ricercare l'origine della tesi spinoziana sulla nascita delle distinzioni morali. La proposizione 15, insomma, inizia a spiegare perché la ragione è per lo più vinta dai desideri innescati dalle conoscenze inadeguate. Il combattimento della ragione contro le passioni è sempre un combattimento di affetti, generalmente più deboli, contro altri affetti, generalmente più forti, come poi ripeterà anche Hume.³³

Del resto, la proposizione 8 torna ad essere richiamata in quelle proposizioni che sembrerebbero invece attribuire interamente alla ragione la conoscenza del vero bene, e, di conseguenza, la capacità di determinare le azioni tanto quanto possono farlo le passioni. Mi riferisco al gruppo di proposizioni che inizia con la 59, e che è dedicato, in positivo, proprio al potere della ragione sulle azioni: «A tutte le azioni alle quali siamo determinati da un affetto che è passione, possiamo senza di questo essere determinati da ragione». Poco dopo, nel corso della dimostrazione della proposizione 63, nel tentativo di dimostrare che chi è guidato dalla ragione fa il bene per desiderio del bene e non per evitare il male, Spinoza asserisce che «il desiderio che nasce da ragione può nascere dal solo affetto della gioia che non è passione, cioè da una gioia che non può avere eccesso; non, invece, da tristezza, e *pertanto* questo desiderio (*per la proposizione 8 di questa parte*) nasce dalla conoscenza del bene, non invero del male». Nuovamente è evocata la proposizione 8 ove la conoscenza del bene era stata identificata con la gioia. Che la ragione operi sempre direttamente in vista del bene e non per evitare il male è giustificato con il fatto che gli affetti indotti dalla ragione sono solo la gioia e il desiderio e non la tristezza, ed è perché la gioia fa percepire come un bene quel che l'ha provocata che «con il desiderio che nasce da ragione perseguiamo direttamente il bene e fuggiamo indirettamen-

³³ D. HUME, *A Treatise of Human Nature* cit., II, III, III, p. 415, che riecheggia da vicino Spinoza: «Nothing can oppose or retard the impulse of passion, but a contrary impulse», ove risuona la proposizione 7 della Parte quarta dell'*Ethica*; *Ibid.*: «'Tis impossible [...] that [a] passion can be oppos'd by, or be contradictory to truth and reason», che riecheggia la prima proposizione della quarta Parte dell'*Ethica*. Anche Hume giustificherà la tesi dell'origine emotiva delle distinzioni morali con l'incapacità della ragione di produrre direttamente un'azione. Cfr. D. HUME, *A Treatise of Human Nature* cit., III, I, I, p. 457: «Since morals, therefore, have an influence on the actions and affections, it follows, that they cannot be deriv'd from reason; and that because reason alone, as we have already prov'd, can never have any such influence. Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason itself is utterly impotent in thisparticular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason».

te il male». ³⁴ L'azione alla cui origine è la ragione, dunque, non è causata direttamente dalla conoscenza che la ragione ha di ciò che è veramente utile, ma dalla gioia che ciò che è veramente utile provoca nella mente e che, facendolo conoscere come un bene, lo fa desiderare. Ed è per questo, ossia perché ci sono desideri innescati dalla gioia causata dalla conoscenza del vero utile, che la ragione può determinare un'azione tanto quanto lo possono le passioni.

Non è questa l'unica occasione in cui proposizioni nelle quali il razionalismo etico di Spinoza emerge prepotente, attraverso i rinvii interni si ribadisce che i giudizi della ragione diventano giudizi di valore solo grazie all'intervento della gioia e della tristezza. Si prenda la dimostrazione della proposizione 35: «poiché ognuno, secondo le leggi della propria natura, ricerca ciò che giudica buono e si sforza di rimuovere quel che giudica cattivo (*per la prop. 19 di questa Parte*); e poiché, inoltre, quello che, secondo il dettame della ragione, giudichiamo buono o cattivo è necessariamente buono o cattivo...». Qui si parla di un giudizio della ragione che individua ciò che è *necessariamente* buono o cattivo, e questo giudizio, attraverso un rinvio alla proposizione 41 della seconda Parte, è indicato esplicitamente appartenere alla conoscenza di secondo genere, quella le cui conoscenze non possono essere negate senza cadere in contraddizione. Non si potrebbe chiedere affermazione più decisa nella direzione che riporta alla ragione i concetti del bene e del male. Ma il giudizio della ragione sul bene e sul male è presentato come un caso particolare del giudizio generale sul buono e sul cattivo. Spinoza intende mostrare che da *ogni* giudizio di bontà e di cattiveria consegue necessariamente un'azione determinata, e quindi anche dai giudizi nei quali qualcosa è giudicato buono o cattivo «secondo i dettami della ragione». Perché questa dimostrazione sia efficace è necessario che tutti i giudizi di valore abbiano qualcosa in comune, e la dimostrazione della proposizione 19 della quarta Parte, cui la dimostrazione delle 35 rinvia, indica, appunto, quale sia quella caratteristica comune a tutti i giudizi sul bene e sul male che fa sì che ognuno ricerchi necessariamente quel che giudica bene: «La conoscenza del bene e del male (*per la proposizione 8 di questa parte*) è lo stesso affetto di gioia o di tristezza in quanto ne siamo consapevoli» – così inizia la dimostrazione –, ma – prosegue la dimostrazione –, come avevamo appreso dalla proposizione 28 della Parte terza, la mente, per sua natura, si sforza sempre di perse-

³⁴ IV, p. 63c.

guire quel che immagina procuri gioia, e questo sforzo coincide con la stessa essenza dell'uomo; per questo ognuno, conclude la dimostrazione, «secondo le leggi della propria natura, necessariamente ricerca o respinge ciò che giudica buono o cattivo», e questo vale anche per i giudizi della ragione. Ovvero, i giudizi della ragione determinano necessariamente l'azione perché, come tutti i giudizi che concernono l'utilità presente o futura, implicano la previsione della gioia, e per questo fanno conoscere ciò che è utile come un bene, innescando il desiderio di perseguirlo. Di nuovo, a propriamente parlare, la ragione non giudica con verità che qualcosa è un bene ma che qualcosa è utile, mentre la previsione della gioia e il desiderio che ne deriva si incarica di trasformare questo giudizio di fatto in un giudizio di valore.

5. *Ancora una buona ragione per affidare al sentimento l'origine del bene e del male*

Aver rintracciato nella teoria dell'azione la prima ragione per affidare al sentimento la nascita dei valori morali ci conduce direttamente alla seconda ragione che giustifica questa scelta, e per le stesse proposizioni 19 della Parte quarta e 28 della Parte terza appena ricordate. La teoria dell'azione all'interno della quale Spinoza costruisce la propria teoria morale è, ovviamente, strettamente determinista. Avendo fermamente respinto l'esistenza del libero arbitrio, Spinoza non può certo proporre una libera scelta tra la morale della ragione e quella dell'immaginazione. Identificando il bene con la gioia Spinoza ottiene invece che la scelta del vero bene divenga una conseguenza necessaria della *natura* della mente che possiede idee adeguate.

Per ricostruire la strategia di Spinoza, in questo caso, si devono seguire le vie attraverso le quali si precisa il rapporto tra la gioia e lo sforzo di autoconservazione, dalla proposizione 9 della terza Parte fino alla proposizione 19 della quarta Parte. Si noti che lo sforzo di autoconservazione, secondo lo scolio della proposizione 9 della Parte III, è volontà, quando lo si riferisce alla mente, è appetito – *appetitus* –, quando si riferisce alla mente e al corpo, ed è desiderio – *cupiditas* –, quando si è consapevoli dell'appetito stesso.³⁵ La dinamica dello sforzo di autocon-

³⁵ III, p. 9s: «Hic conatus, cum ad mentem solam refertur, Voluntas appellatur, sed cum ad mentem, et corpus simul refertur, vocatur Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cujus natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est. Deinde inter appeti-

servazione è dunque cruciale se si vuol sostenere che la volontà è sempre determinata, anche quando si rivolge al vero bene.

Nella proposizione 9 della terza Parte, dunque, si legge che «la mente, sia in quanto ha idee chiare e distinte, sia in quanto ha idee confuse, si sforza di perseverare nel suo essere [...] e di questo suo sforzo è consapevole». Nello scolio Spinoza conclude che l'appetito, ovvero lo sforzo di autoconservazione riferito alla mente e al corpo, «non è altro che la stessa essenza dell'uomo, dalla cui natura seguono necessariamente le cose che servono alla sua conservazione; e perciò l'uomo è determinato a fare tali cose. [...] Risulta dunque da tutte queste cose che noi non cerchiamo, vogliamo, appetiamo, né desideriamo qualcosa perché riteniamo che sia buona; ma, al contrario, che noi giudichiamo buona qualcosa perché la cerchiamo, la vogliamo, la appetiamo e la desideriamo». Spinoza fa così seguire il giudizio di valore al desiderio: si giudica un bene quel che è desiderato e non viceversa. Per questo i giudizi di valore variano a seconda dei desideri degli individui, e i desideri, a loro volta, variano a seconda della diversa natura degli individui. Si tratta di una tesi di carattere generale, che vale per tutti i giudizi di valore, siano essi quelli dell'immaginazione, siano quelli derivati dai giudizi della ragione sul vero utile. L'enunciato della proposizione 9, infatti, afferma a chiare note che la proposizione si riferisce sia alla ragione sia all'immaginazione: «La mente, *sia in quanto ha idee chiare e distinte*, sia in quanto ha idee confuse...»; l'uomo che ha idee chiare e distinte desidererà cose diverse dall'uomo che ha idee oscure e confuse, ma il valore morale nasce, in entrambi i casi, come conseguenza del loro, diverso, desiderio che consegue alle loro, diverse, idee, ed è sempre espressione della stessa essenza di ogni individuo nel suo sforzo di autoconservarsi.

Il giudizio di valore di cui, nella proposizione 9 della terza Parte, si esclude la priorità rispetto al desiderio è un ipotetico giudizio che sia indipendente dal desiderio stesso. Le cose si presenteranno in modo opposto una volta chiarito che ogni giudizio di valore coincide con la gioia o con la previsione della gioia e che la gioia è soddisfazione del desiderio. Tra le proposizioni 12 e 28 si precisa il legame tra la gioia e il desiderio: il desiderio tende a ciò che si immagina produca gioia. Quindi, quando si dice che giudichiamo buono quel che desideriamo, si intende che giudichiamo buono tutto ciò cui il desiderio tende, os-

tum, et cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque refertur, quatenus sui appetitus sunt conscii, et propterea sic definiri potest, nempe, *Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*».

sia la gioia: «appetiamo e tendiamo a che esista ciò che immaginiamo conduca alla gioia»³⁶ Lo scolio della proposizione 39 della terza Parte, riallacciandosi alla proposizione 9, può così tradurre il bene nella gioia che consegue alla soddisfazione del desiderio:

Qui per bene intendo *ogni genere di gioia* e qualunque cosa, inoltre, conduce ad essa, e soprattutto ciò che soddisfa un desiderio, qualunque esso sia. Per male, invece, intendo ogni genere di tristezza e soprattutto ciò che frustra il desiderio. Sopra infatti (nello scolio della p. 9 di questa Parte) abbiamo mostrato che noi non desideriamo qualcosa perché riteniamo che sia buona, ma al contrario chiamiamo bene quel che desideriamo; e conseguentemente chiamiamo male ciò a cui siamo contrari; per cui ognuno giudica o stima, *secondo il proprio affetto*, quel che è bene e quel che è male, quel che è meglio e quel che è peggio e, infine, quel che è ottimo e quel che è pessimo. Così l'avarò ritiene che sia ottima l'abbondanza di danaro, e pessima la sua mancanza...³⁷

In questo passo deve essere valorizzato il richiamo allo scolio della proposizione 9, nel quale si è dimostrato che il giudizio di valore segue al desiderio, e il desiderio esprime lo sforzo di permanere nel proprio essere che è comune alla mente che possiede idee adeguate e alla mente che possiede idee inadeguate. Le previsioni di gioia, i desideri e infine i giudizi di valore che conseguono da idee adeguate e da idee inadeguate saranno ovviamente diversi, ma quel che distingue le menti che hanno conoscenze inadeguate dalle altre non è la dipendenza del giudizio di valore dalla gioia, ovvero dalla soddisfazione del desiderio, che vale in assoluto per tutte le menti, ma sono le idee che la mente possiede, e dalle quali il desiderio deriva.

Dopo che la proposizione 8 della quarta Parte ha mostrato che la conoscenza del bene e del male è la consapevolezza della gioia, ovvero della soddisfazione del desiderio, la proposizione 19 della quarta Parte può infine enunciare che «ognuno, secondo le leggi della propria natura, *necessariamente* ricerca o respinge ciò che giudica buono o cattivo», e così lo dimostra: «La conoscenza del bene e del male (*per la p. 8 di questa parte*) è lo stesso affetto di gioia o di tristezza, in quanto ne siamo consapevoli; e perciò (*per la p. 28 della parte III*) ognuno *necessariamente* ricerca ciò che giudica essere buono e al contrario, respinge ciò che giudica essere cattivo. Ma questo appetito non è altro che la stessa essenza o natura dell'uomo (*per la def. di Appetito che vedi nello scolio della*

³⁶ III, p. 28d.

³⁷ Sottolineatura mia.

Prop. 9, p. III e per la def. degli Affetti). Ciascuno, dunque, per le sole leggi della sua natura necessariamente ricerca o respinge ciò ecc.». La ricerca necessaria di quel che ognuno giudica essere un bene si giustifica *solo* grazie al fatto che giudicare che qualcosa è un bene equivale a giudicare che quel qualcosa provocherà gioia; in questo modo, infatti, la ricerca di ciò che si giudica bene diviene espressione necessaria dello sforzo verso l'incremento della propria potenza nel quale si esprime la natura di ogni individuo.

Mentre quando si pensava che il giudizio di valore fosse indipendente dal desiderio si affermava che «non cerchiamo, vogliamo, appetiamo, né desideriamo qualcosa perché riteniamo che sia buona; ma, al contrario, giudichiamo buona qualcosa perché la cerchiamo, la vogliamo, la appetiamo e la desideriamo» (III, p. 9s), ora che sappiamo che il giudizio di valore coincide con la gioia e che il desiderio tende sempre a quel che provoca gioia, si può affermare l'opposto, ossia che «ognuno, secondo le leggi della propria natura, necessariamente ricerca o respinge ciò che giudica buono o cattivo» (IV, p. 19). Il ragionamento completo di Spinoza è il seguente: ogni essere si sforza di autoconservarsi, e questo sforzo è espressione necessaria della propria natura, niente lo precede, quindi non esiste una nozione di bene e di male indipendente da questo sforzo cui questo sforzo tenda, ma giudichiamo buono ciò cui lo sforzo di autoconservazione, e quindi il desiderio, si indirizza (III, p. 9). Lo sforzo di ogni ente tende necessariamente all'incremento della propria potenza, quindi ogni ente tende a compiere azioni dalle quali seguirà il sentimento della gioia (III, pp. 12-28); buono è dunque ciò che si prevede soddisfi il desiderio procurando gioia (III, p. 39 e IV, 8); per questo ognuno «per le sole leggi della sua natura necessariamente ricerca o respinge ciò che giudica buono o cattivo» (IV, p. 19), ovvero ciò che prevede soddisferà il proprio desiderio. E questo vale sia per l'uomo che ha idee adeguate, sia per l'uomo che non le ha.

Come si è visto, il rinvio alla 8 mediato dalla 19 è fondamentale anche nella proposizione 35 della quarta Parte, poiché solo attraverso questo rinvio risulta giustificata la tesi secondo la quale il giudizio di valore fondato sulla ragione produce necessariamente un'azione conforme, dal momento che *per propria natura* la mente si sforza di perseguire quel che le procura gioia. Questo sforzo è un dato primitivo, non deriva da altro, poiché esprime la natura stessa della mente, e le azioni che chiamiamo volontarie non sono altro che l'espressione di questo sforzo. Questo sforzo è inscritto nella stessa natura umana, quindi si indirizzerà a beni diversi a seconda delle diverse previsioni di gioia che la

mente prospererà, in ultima istanza, a seconda delle diverse conoscenze e della diversa costituzione di ogni individuo. L'avarò, si sa, necessariamente ricerca il denaro, ma il filosofo necessariamente ricercherà il vero utile e la beatitudine. La mente, poi, per il suo aspetto eterno di cui la ragione è espressione, esprimerà la propria natura nello sforzo e, quindi, nel desiderio della conoscenza: «Lo sforzo di conservare se stesso non è nulla tranne che l'essenza della cosa stessa [...] Ma l'essenza della ragione non è altro che la nostra mente in quanto intende in modo chiaro e distinto [...] dunque tutto ciò che ci sforziamo di fare secondo ragione non è altro che comprendere»; «la mente, in quanto ragiona, non potrà concepire nulla di buono per sé se non ciò che conduce a comprendere». ³⁸ Per questo, il sommo bene della ragione è la conoscenza di Dio. ³⁹ Come Spinoza dirà nel capitolo IV in appendice alla quarta parte: «il fine ultimo dell'uomo che è guidato dalla ragione, ossia il suo sommo desiderio, con il quale cerca di moderare tutti gli altri, è quello dal quale è portato a concepire adeguatamente se stesso e tutte le cose che possono cadere sotto la sua intelligenza»; i desideri possono essere vinti solo da altri desideri, e la ragione ha i suoi.

La filosofia di Spinoza è tutta tesa a produrre un mutamento delle conoscenze e quindi dei desideri, in ultima istanza, un mutamento della natura dell'agente, un mutamento dal quale seguirà necessariamente un mutamento nella individuazione dei beni e nelle azioni, perché, cambiando la natura della mente, saranno diverse le cose che provocano gioia e che vengono quindi desiderate. Non per nulla, il sommo bene nel quale la conoscenza di Dio consiste comporta una componente affettiva: la gioia, naturalmente: «chi conosce le cose (col terzo genere di conoscenza) *passa* alla più alta perfezione umana, e conseguentemente (*per la Def. 2 degli Affetti*) è affetto dalla gioia più alta...». ⁴⁰ La componente affettiva è intrinseca al giudizio di valore e, al contempo, esprime la natura del soggetto e ne motiva l'azione. Per questo l'uomo che usa la ragione non potrà che desiderare il vero utile. E per questo, in ultima analisi, ossia perché il comportamento secondo ragione non è frutto di una libera scelta, ma conseguenza necessaria dei desideri che conseguono al possesso di idee adeguate, la virtù non attende un premio, ma è premio a se stessa. L'azione virtuosa, infatti, è soddisfazione di un desiderio.

³⁸ IV, p. 26d.

³⁹ IV, pp. 26-28.

⁴⁰ V, p. 27d (corsivo mio).