

Michele Cardani

m.cardani@gmx.com

Dottore triennale in Filosofia e laureando in Scienze Filosofiche, Università degli Studi di Milano

### **Salvezza, libertà, politica. Destino dell'uomo in Spinoza.**

In questo breve scritto mi propongo di valutare alcune delle critiche rivolte da Fichte al concetto di libertà in Spinoza. Non si tratta certamente di un giudizio che intende determinare quale sia la posizione filosofica che meglio esprime tale idea: sarebbe infatti impossibile valutare con gli stessi criteri due sistemi completamente diversi ed irriducibili l'uno all'altro, nonostante la chiara influenza che il secondo ebbe sul primo; tuttavia credo che la natura del problema sia di grande interesse per comprenderne i punti di vista, essendo punto chiave del pensiero di entrambi. Riprendendo nel capitolo XVI del *Trattato teologico-politico* la definizione già enunciata in *Etica* IV, prop. LXVII, Spinoza offre lo spunto per alcune prime delucidazioni riguardo a tale concetto: essere libero significa vivere seguendo con pieno assenso la guida della ragione.

Per capire cosa significhi esattamente questo punto di vista, si rende necessario fare riferimento alla prima parte dell'*Etica*; questo serve a mio avviso per distinguere due livelli diversi su cui si articola il concetto di libertà. Partire dal concetto di *causa sui* per arrivare solo successivamente al finito dimostra proprio questa idea: da un lato, infatti, si colloca l'incondizionata libertà dell'ente assolutamente infinito, la cui essenza implica esistenza, che agisce per la sola necessità della sua natura e che è causa libera di tutte le cose. Dall'altra, invece, vi sono i modi, cioè le affezioni di quell'unica sostanza che è Dio, inconcepibili per sé. Questa discrepanza si ritrova anche nella definizione VII, quando il filosofo olandese scrive che «si dice libera quella cosa che esiste per sola necessità della sua natura e si determina da sé sola ad agire: invece si dice necessaria, o meglio, coatta, quella cosa che è condizionata ad esistere e ad agire da qualcos'altro, secondo una precisa e determinata ragione»<sup>1</sup>. Che questa distinzione di piani non vada intesa in senso trascendente, mi pare chiaro; che la sostanza si dia attraverso i modi e gli attributi in una totale immanenza è altrettanto vero. Tuttavia risiede proprio qui il vero punto chiave della trattazione spinoziana della libertà. Per comprendere questa mia affermazione è necessario fare un salto alla *Prefazione* della Parte Quinta dell'*Etica*, al momento cioè in cui Spinoza tratta della libertà umana. In questi paragrafi, leggiamo che la libertà della mente altro non è se non la beatitudine. Il percorso argomentativo è il seguente: la suprema virtù della mente è conoscere Dio (*Etica* V, prop. XXVII,

---

1 B. Spinoza, *Etica, Trattato teologico-politico*, Utet, Torino 2005, p. 86

Dimostrazione); la virtù stessa è beatitudine (*Etica* V, prop. XLII); se schiavitù è l'impotenza umana nel reprimere gli affetti (*Etica* IV, Prefazione), allora nella misura in cui la mente comprende tutte le cose come necessarie, essa ha un maggior potere sugli affetti, ossia è meno passiva verso gli affetti stessi (*Etica* V, prop. VI): dunque la beatitudine è libertà della mente. Si ritorna così in un certo senso alla precedente definizione di libertà come vita secondo ragione; quello che però emerge da quanto fino ad ora considerato è che all'uomo, in quanto non è necessariamente, non compete la libertà incondizionata; esistendo invece solo come modificazione degli attributi di Dio (*Etica* II, prop. X, Corollario) gode di un diverso tipo di libertà, che gli appartiene proprio come *esse in alio* della sostanza.

È chiaro dunque che per comprendere cosa sia la libertà, l'uomo deve spingersi come modo della sostanza alla comprensione della sua essenza e della totalità dell'*ordo rerum*: lo sforzo supremo della mente, da cui nascono la sua più grande soddisfazione e la sua virtù suprema, è comprendere le cose con il terzo genere di conoscenza (cioè con idee adeguate). Vivere secondo ragione, cioè essere liberi, significa allora ricercare il principio primo ed assoluto della libertà stessa, cioè Dio, istituendo con esso un rapporto di amore intellettuale. È questa la ragione per cui l'uomo guidato dalla ragione è più libero nella società: lo Stato democratico, come istituzione che legifera e governa secondo i dettami della ragione, indirizza tutti gli uomini verso il Bene: come osserva Giacottti nel saggio "La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza"<sup>2</sup>, la salvezza dell'uomo risiede nelle conoscenza vera e adeguata di sé e della realtà di cui è partecipe (la Natura) e artefice (la società e lo stato): questa conoscenza mette l'uomo nelle condizioni di acquisire una salda natura morale e lo rende libero; il luogo operativo di questa libertà è la *civitas*, ma non una qualunque, bensì quella in cui si attua una gestione collettiva della potenza comune. Anche Visentin svolge considerazioni simili e giunge alle medesime conclusioni quando scrive che non c'è «alcuna incompatibilità logica tra l'obbedienza alla legge e la libertà purché la legge stessa esprima la partecipazione attiva dei sudditi» e che «nel caso di una collettività organizzata la libertà non può che manifestarsi attraverso le leggi, essendo queste l'esatta misura del grado di partecipazione e di consenso»<sup>3</sup>.

Nel concetto di libertà proposto da Spinoza sembrano allora coincidere le dimensioni metafisica e politica. È questo il punto chiave intorno a cui si articolano le critiche dell'idealismo di Fichte, che denuncia un problema radicale nel sistema di Spinoza pur partendo da una simile definizione di libertà come *indipendenza della ragione*; intendo con questo affermare che anche secondo la *Dottrina della scienza*, come secondo Kant, la libertà si manifesta nell'obbedienza alla legge morale

---

2 E. Giacottti, *La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza*, in Id., *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 181-210.

3 S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e prassi della democrazia in Spinoza*, Ets, Pisa 2000, p. 155.

che la ragione stessa determina. È chiaro che il problema non può risiedere nella definizione del concetto di libertà, visto che la questione diviene piuttosto come sia possibile che, partendo da due definizioni pressoché equivalenti, si possa giungere alla confutazione del sistema opposto. La ragione dell'incongruenza deve essere cercata pertanto ad un altro livello di astrazione, che porta ad interrogarsi non tanto sulla libertà stessa, quanto rispetto al suo principio.

Si è visto precedentemente che secondo Spinoza la libertà è la beatitudine della mente, cioè la conoscenza di Dio; e anche Cassirer, nella sua *Storia della filosofia moderna*<sup>4</sup>, insiste sul fatto che l'amore intellettuale per Dio coincide con la suprema conoscenza umana della libertà. Si è anche visto che, per quanto le prime proposizioni dell'*Etica* partano dall'infinità della *causa sui* e il finito sia dedotto secondariamente, bisogna considerare l'immanenza della sostanza nell'*ordo rerum*, secondo la celebre equazione *Deus sive Natura*. Si ritiene altrettanto importante ricordare però che l'uomo, in quanto modo, appartiene all'incondizionata libertà di Dio solo mediatamente, ed è per questo che Spinoza identifica la libertà con la virtù che segue dall'azione della mente in quanto attua la conoscenza del terzo grado. Ma allora, se questo è vero, il principio della libertà sembra essere posto in un piano che trascende l'uomo sebbene non trascenda la realtà (coincidendo piuttosto con essa), di modo che l'uomo è libero se vive secondo ragione poiché solo così partecipa della suprema razionalità e necessità del mondo e di Dio stesso, di cui egli è solo una modificazione. Il problema sopra citato consiste secondo Fichte nel fatto che in Spinoza «dividere l'io in due vuol dire porre l'infinito fuori di noi, porre la ragione assoluta fuori dallo spirito finito [l'uomo]»<sup>5</sup>. Al contrario, secondo la *Dottrina della scienza*, la contingenza del finito dovrebbe prendere la forma della sua stessa assolutizzazione e non quella di una postulazione di un'unità metafisica: «così Spinoza pone il fondamento dell'unità di coscienza in una sostanza nella quale la coscienza è necessariamente determinata tanto per la materia quanto anche per la forma dell'unità. Ma io gli domando che cosa sia dunque ciò che a sua volta contiene la ragione della necessità di questa sostanza [...]. Egli non mi dà più nessuna ragione di questa necessità, ma dice: la cosa va assolutamente così, e dice questo perché è costretto ad ammettere qualcosa di assolutamente primo, una suprema unità; ma se è questa che egli vuole, avrebbe dovuto allora contentarsi egualmente dell'unità datagli nella coscienza e non avrebbe avuto bisogno d'inventare un'unità più alta, alla quale nulla lo spingeva»<sup>6</sup>.

---

4 E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, a cura di P. Toesca e L. Tosti, Newton Compton, Roma 1977, vol. II, pp. 199-238.

5 L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976, p. 209.

6 J.G. Fichte, *Sul concetto della dottrina della scienza e Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, in Id., *Dottrina della scienza*, a cura di F. Costa e A. Tilgher, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 99-100.

Nella sua *Introduzione a Fichte*<sup>7</sup>, Cesa ricorda come il filosofo tedesco denunci l'errore commesso da Spinoza di porre prima l'identità e poi, senza darne ragione, la differenza: per avere una differenza, vorrebbe che l'essere, come accidente, si divida all'infinito. L'importante passo che Fichte rivendica contro Spinoza è infatti quello di porre l'unità come presupposto problematico dell'intero sapere umano e convertirla successivamente, attraverso le deduzioni della *Dottrina della scienza*, nel principio secondo cui «l'io determina la realtà e con essa se stesso»<sup>8</sup>. In che senso queste considerazioni siano necessarie per comprendere la critica al concetto di libertà è chiaro (adesso sì) alla luce della sua definizione: la libertà come obbedienza all'unica legge data dalla ragione trova la sua massima espressione se tutto si dà nell'io, di modo da diventare autodeterminazione. Essa non si trova più ad assumere la veste di un problema metafisico-politico, bensì quella di un problema ontologico: «Non ha senso parlare di libertà morale se questa non è possibile; ma come spiegare la possibilità, cioè la contingenza, nel suo passaggio dal possibile al reale, senza indicarla nell'essere assoluto stesso?»<sup>9</sup>. È soprattutto nella seconda edizione della *Dottrina della scienza* però che si comprende pienamente questo passaggio: qui Fichte, infatti, definisce lo spirito finito come l'autodeterminazione dell'io nella figura della determinazione reciproca di libertà e intelligenza, assumendo proprio il concetto di libertà come fondamento supremo e la prima condizione di ogni essere e di ogni coscienza. A differenza di Spinoza, sebbene queste conclusioni non sembrano così diverse dalla sua posizione, rimane il fatto che secondo Fichte la filosofia è la spiegazione finita del finito per il finito (è per questo che non si può uscire dall'io), mentre in Spinoza essa pretende di porsi nella prospettiva dell'infinito. Ora, parlare dello spirito finito come della sintesi tra libertà e intelligenza non vuole solo essere una definizione sterile, ma consente a Fichte di mostrare come la libertà stessa sia il principio di ogni filosofare, poiché non c'è intelligenza senza libertà, dato che quella è creata da un atto libero di questa.

Queste osservazioni spingono necessariamente a due importanti considerazioni. Anzitutto, credo sia corretto ricordare (come del resto fa Cassirer) che l'idea metafisica che sta alla base della trattazione spinoziana della libertà (e quindi, indirettamente, della politica) dipende da una modificazione e rivalorizzazione del concetto di sostanza della filosofia medievale, dalla quale anche il percorso filosofico dell'*Etica* è ovviamente influenzato. In secondo luogo, le parole di Giancotti e Visentin mostravano che secondo il pensiero di Spinoza la salvezza dell'uomo è possibile all'interno di uno Stato regolato da leggi e fondato con un patto, poiché nel *comune esercizio della potenza* in vista dell'utile si apre lo spazio della ragione; sotto la guida della ragione l'uomo può essere libero: il principio metafisico della libertà infatti è di ogni essere umano nella

---

7 C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 2008.

8 J.G. Fichte, op. cit., p. 108.

9 C. Cesa, op. cit., p. 124.

misura in cui è modo della sostanza: l'uguaglianza di tutti gli uomini di fronte alla libertà è sancita da un principio metafisico che ne definisce l'essenza. Questo è il motivo per cui già in due occasioni ci si è riferiti alla questione della libertà in Spinoza come ad un problema metafisico e politico insieme. Diversamente accade invece nel sistema di Fichte: se la libertà è il principio del filosofare ma al contempo è autodeterminazione all'agire; se è vero che l'intelligenza di questo principio può nascere solo come atto libero dello spirito stesso; è vero anche, allora, che vi è una differenza radicale tra il punto di vista comune e quello filosofico tanto marcata da rendere impossibile la medesima uguaglianza di fronte alla libertà. L'elevazione alla coscienza morale (opposta all'impulso naturale), nella quale si manifesta la *libertà come legge della libertà*, è a sua volta un atto di libertà; ma allora, elevarsi alla coscienza morale vuol dire acquistare la libertà materiale, ma per giungervi l'uomo deve essere già libero: la spinta a uscire dal suo stato non può derivare dal suo stesso stato (come invece in Spinoza, visto che dipende dalla definizione metafisica dell'uomo come modo della sostanza), sì che l'uomo non può aiutare se stesso ad elevarsi alla coscienza morale.

Donde attingere la forza necessaria? «Assolutamente in nessun luogo. Se si considera la cosa da un punto di vista naturale, è assolutamente impossibile che l'uomo aiuti se stesso, sì ch'egli non può divenire affatto migliore»<sup>10</sup>. Soltanto un miracolo, che dovrebbe tuttavia fare egli stesso, potrebbe salvarlo.

Credo che per concludere sia corretto riprendere l'idea già esplicitata in precedenza che questo confronto fra Spinoza e Fichte non aveva affatto l'intenzione di valutare quale sistema teorizzi una concezione della libertà più soddisfacente o coerente. Il mio intento era piuttosto mostrare, attraverso le critiche a tale concetto, come a mio avviso Spinoza sia *prima* metafisico e *poi* politico, visto che le sue conclusioni, tanto sulla libertà come sullo Stato, dipendono in ultima istanza dalla posizione assunta di fronte alla sostanza, a Dio, alla Natura.

---

10 L. Pareyson, op. cit., p. 376.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE:

- E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Newton Compton, Roma 1977, vol. II.
- C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- J.G. Fichte, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- E. Giancotti, *Studi su Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1995.
- L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976.
- B. Spinoza, *Etica, Trattato teologico-politico*, Utet, Torino 2005.
- S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e prassi della democrazia in Spinoza*, Ets, Pisa 2000.