



Baruch Spinoza
Etica

Boringhieri, Torino 1971
Pag. 330

2 settembre 2026

Spinoza, come sappiamo, ha detto cose che Nietzsche ha riconosciute come se fossero sue. Infatti, quando gli portarono il libro di Kuno Fischer, *Vita e pensiero di Spinoza* disse che Spinoza aveva anticipato molte cose che lui stesso aveva dette. Purtroppo, il testo di Kuno Fischer è in tedesco e non è tradotto in italiano; ho fatto una ricerca ma non esiste una traduzione italiana. Sarebbe stato interessante vedere che cosa ha letto esattamente Nietzsche. Qui c'è una questione interessante, per la questione di cui accennavamo l'altra volta, che riguarda la dimostrazione perché l'*Etica* di Spinoza è una sequenza di dimostrazioni, e infatti conclude ogni volta con un "come dovevasi dimostrare". Ora, siccome non è che ci interessa un granché la sua visione del mondo, come lui pensa che stiano le cose, è invece interessante vedere come utilizza la dimostrazione; dimostrazione della quale non dà nessuna definizione. D'altra parte, neanche i libri che si occupano propriamente di dimostrazioni, - io ho compulsato un po' il testo di Imre Lakatos sulla dimostrazione, e quello di Lolli - che cosa sia esattamente la dimostrazione rimane sempre nel vago. Sì, sono molto specifici, dettagliati quando si tratta di vedere come funziona la dimostrazione, allora sì, ma che cosa sia esattamente la dimostrazione, lì diventa tutto più difficile. Ma vediamo come pone la questione Spinoza. Incomincia con delle definizioni. 1) *Per causa di sé intendo ciò, la cui essenza implica l'esistenza; ossia ciò, la cui natura non si può concepire se non esistente.* Questa sarebbe la causa di sé. È causa di sé quando l'essenza implica l'esistenza. In che modo l'essenza possa implicare l'esistenza, questo non è dato sapere. Lui lo pone come definizione. 2) *Dicesi nel suo genere finita, quella cosa che può essere delimitata da un'altra della medesima natura. Per esempio, un corpo si dice finito, perché ne concepiamo un altro sempre maggiore. Parimenti un pensiero è delimitato da un altro pensiero. Ma un corpo non è delimitato da un pensiero, né un pensiero da un corpo.* Qui è molto cartesiano, questa differenza tra res estensa e res cogitans è netta, è precisa. Un pensiero non può delimitare il corpo, ma, invece, sì, è l'unica cosa che può delimitarlo, dal momento che la sostanza, quella che lui intende come sostanza, non è la res estensa, che non esiste in quanto tale, ma aristotelicamente è ciò che ne diciamo. La 3) è importante. *Per sostanza intendo ciò, che è in sé, ed è concepito per sé: vale a dire ciò, il cui concetto*

non ha bisogno del concetto di un'altra cosa, da cui debba essere formato. Qui la separazione fra l'uno e i molti è assoluta. Infatti dice che questo concetto è concepito per sé, questa sostanza è concepita per sé, cioè senza i predicati, senza le categorie. Lui dice: *non ha bisogno del concetto di un'altra cosa da cui debba essere formato.* Ma senza il concetto di un'altra cosa non esiste neanche la sostanza, a meno che, come fa lui, come faceva Cartesio, le tenga nettamente separate. 4) *Per attributo intendo ciò che l'intelletto percepisce della sostanza, come costituente la sua essenza.* L'intelletto percepisce: quindi, è una percezione, quindi è qualcosa di assolutamente soggettivo. Come fa a universalizzare una cosa del genere? Ciò che l'intelletto percepisce della sostanza, ma io percepisco una cosa, un altro ne percepisce un'altra. 5) *Per modo intendo le affezioni della sostanza, ossia ciò, che è in altro, per cui anche viene concepito.* Cioè, per lui le categorie aristoteliche sono affezioni. Quindi, sono qualcosa che viene dall'esterno, non fanno parte della sostanza. 6) *Per Dio intendo l'ente assolutamente infinito, cioè la sostanza che consta di infiniti attributi, di cui ognuno esprime eterna e infinita essenza.* 7) *Si dice libera quella cosa, che esiste per sola necessità della sua natura, e si determina ad agire da sé sola: mentre necessaria, o piuttosto coatta, quella che è determinata da altro ad esistere e ad operare secondo una certa e determinata ragione.* Ora, qui lui dice delle cose che vanno un po' contro tutto ciò che la filosofia precedente aveva posta, perché è il necessario che in effetti non ha bisogno di niente, proprio perché è necessario, e quindi, se è necessario, non sarebbe determinato da altro. Però, qui dice una cosa che poi riprenderà continuamente: quella cosa che esiste per sola necessità della natura. Per lui le cose esistono per sola necessità della natura, come dirà poi: non sono a disposizione degli uomini, non sono controllabili, sono quello che sono per assoluta necessità, che è ciò che fa sì che le cose siano quelle che sono, e non si può intervenire, sarebbe Dio o la natura. 8) *Per eternità intendo la stessa esistenza, in quanto si concepisce seguire necessariamente dalla sola definizione della cosa eterna.* Cioè, l'eternità segue necessariamente la sua definizione. Qui si sta ponendo una questione interessante, perché queste definizioni, che lui dà, le utilizza poi nelle dimostrazioni. Nelle dimostrazioni lui parte da queste definizioni. Lui cerca un'idea adeguata, che sarebbe quella chiara e distinta di Cartesio, è la stessa cosa. L'idea adeguata sarebbe quella che non contraddice la sua definizione; se la contraddice non è un'idea adeguata. Poi, pone anche degli assiomi, cioè quelle cose che non possono essere né dimostrate né argomentate, perché sono autoevidenti. 1) *Tutte le cose che sono, sono in sé o in altro.* Però, si tratterebbe sempre di tenere conto - noi lo possiamo fare, lui no - che qui si tratta di costrizioni grammaticali, cioè stiamo parlando di enti di ragione, non di enti di natura; per lui, invece, sono enti di natura, per cui è così necessariamente. 2) *Ciò che non si può concepire per altro, deve concepirsi per sé.* Ma che cosa non si può concepire per altro? Se non lo posso concepire per altro non lo posso concepire in alcun modo, perché ogni concetto viene determinato da qualche cosa che è al di fuori del concetto, necessariamente. 3) *da una data causa determinata, segue necessariamente un effetto, e di contro, se nessuna determinata causa è data, è impossibile che segua un effetto.* Anche questa è un'affermazione logica, potremmo dire grammaticale, non è un dato di natura che se c'è una causa allora c'è un effetto, noi diciamo così, perché siamo addestrati a pensare a questa maniera, ma di fatto se ci mettiamo a ragionare radicalmente questa cosa non significa assolutamente niente. Cioè, in base a che cosa io decido che una cosa è causa e l'altra è effetto? Perché viene prima? E chi mi conferma, chi mi garantisce che sia proprio così, che quella che viene prima sia la causa? È una regola logica, grammaticale. 4) *La conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa.* Questo è falso, perché in molte vicende anche della fisica... lo stesso Newton, quando si inventa la sua legge di gravitazione universale, conosce l'effetto, lo trova empiricamente ma non conosce la causa. Non sa che cos'è esattamente la forza di gravità, sa come funziona, sa misurarla, ma non sa che cos'è, quindi conosce l'effetto ma non conosce la causa. 5) *Cose che non hanno niente in comune tra loro neanche possono intendersi l'una per mezzo dell'altra...* Questo è il buon senso della nonna. 6) *L'idea vera deve convenire con il suo ideato.* E come so che conviene? Chi lo dice? Chi mi dice che sta convenendo con l'ideato? Nulla me lo dice. Infatti, è un

assioma, per lui è una verità autoevidente, ma non è autoevidente per niente. Intanto, abbiamo visto che la precedente è falsa, e poi deve convenire con gli ideati... Ma è una bella storia questa. Intanto, come faccio a sapere che conviene e poi in che modo conviene? Per necessità logica? Per necessità retorica? Per necessità fisica? Per quale motivo? Arriviamo alla proposizione 1. La prima proposizione è quella determinante, quella che regge tutto quanto e che, potremmo dire che falsifica tutto quanto, perché dice *La sostanza precede per natura le sue affezioni*. Ora, come fa la sostanza a precedere le affezioni dal momento che la sostanza può essere determinata soltanto dalle categorie, cioè da ciò che se ne dice? Lui dice che è evidente dalle definizioni 3 e 5. Nella definizione 3 dice che *Per sostanza intendo ciò che è in sé e concepito per sé: vale a dire ciò, il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa*. Ecco che è spiegato in effetti, ma è spiegato nel senso che sta dicendo il falso, perché una cosa non può esistere senza le sue affezioni. Lui le chiama affezioni per sottolineare il fatto che vengono da fuori, non sono già lì. Quindi, il fatto di affermare che la sostanza precede per natura le sue affezioni è un'affermazione falsa, sulla quale si regge tutta l'*Etica* di Spinoza. Cioè, questa proposizione 1, che è quella che sostiene tutto quanto, ci dice che la sostanza non ha nulla a che fare con le categorie, ma è una cosa a sé stante, che vive di vita propria per sé, è un ente di natura. E lui, quando dimostra – dice: è evidente dalla definizione, ma queste definizioni che dà sono definizioni che dà lui, non è che siano verità assolute, divine. Avesse detto “Dio lo dice”, va bene, allora siamo d'accordo, ma sono le sue definizioni, e lui ha definito in questo modo per qualche ghiribizzo suo. Ma potremmo anche dire che queste sue definizioni non significano niente. Sono tutte costruite così; anche la proposizione 3) *Di due cose, che non hanno nulla in comune tra loro, l'una non può essere causata dall'altra*. Cioè, io decido che non hanno nulla in comune, ma posso provare che non hanno nulla in comune? Intanto, se non hanno nulla in comune, tra loro almeno in comune hanno il fatto, per esempio, di essere cose; quindi, una cosa in comune ce l'hanno. Ora, lui probabilmente si riferisce alle affezioni naturalmente, ma come sa che non c'è nessuna affezione in comune? Dovrebbe averle elencate tutte quante una per una, e questo non è possibile; dunque, non può affermare con certezza quello che afferma. La proposizione 7 dice che *Alla natura della sostanza appartiene di esistere*. Perché dice così? Perché *La sostanza non può essere prodotta da altro; sarà perciò causa di sé, cioè la sua essenza implica necessariamente la sua esistenza, ossia alla sua natura appartiene di esistere. Come dovevasi dimostrare*. Ma non ha dimostrato proprio niente, perché bisognerebbe ammettere la validità del corollario della proposizione precedente, che dice che una sostanza non può essere prodotta da altro. Sì, ma da definizioni, da affermazioni assolutamente gratuite e arbitrarie, lui trae una serie di considerazioni. Ora, nella dimostrazione è questo che accade sempre? Perché se sì è un grosso problema, se no bisogna vedere che cosa in effetti costringe una cosa a essere quella necessariamente. Anche la proposizione 8, che se considerata attentamente si mostra autocontraddittoria, dice: *Ogni sostanza è necessariamente infinita*. Ma se fosse davvero infinita non potrei nemmeno chiamarla sostanza, perché non ho nulla di finito che mi consenta di determinarla come sostanza. Sarebbe l'infinito, l'apeiron: non posso determinare nulla e, quindi, neanche la sostanza. La proposizione 10 ricalca la prima. *Ogni attributo di una stessa sostanza deve essere concepito per sé*. Ma come fa a essere concepito per sé senza altri attributi, cioè senza altre predicazioni? Nella dimostrazione dice che *L'attributo è ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua essenza*. Dice che l'intelletto lo percepisce. Sì, come? In che modo? Cosa vuole dire che lo percepisce? Da dove arriva questa percezione? Ora, riflettiamo su come lui costruisce la dimostrazione. Muove da definizioni assolutamente arbitrarie che lui fornisce, ma immaginando che la definizione definisca letteralmente, cioè indichi che cosa realmente è quella cosa, e a questo punto procede. Ma come? Procede immaginando che ci sia un qualche cosa, la sostanza, che è quella che è per sé, senza nessun attributo. Ma anche qui, da dove viene questa idea? Perché lui pone tutte queste cose come se fossero necessarie. Ora, in una dimostrazione si parte, è vero, da assiomi che sono assolutamente arbitrari, come ha fatto lui; solo che nella

dimostrazione logica in genere il fatto che queste assiomi siano arbitrari viene esplicitato e detto tranquillamente. Lui parla di questi assiomi, di queste definizioni, ma li pone come se fossero ipotesi, cioè qualcosa che è necessariamente quello che è. Ora, una dimostrazione sembra avere bisogno di questo per essere accreditata, cioè pur sapendo che muove da assiomi arbitrari, l'arbitrarietà di quegli assiomi a un certo punto scompare. Perché se si mantenesse, o potesse essere mantenuta comunque questa idea, che in una qualunque dimostrazione, ciò da cui si parte è arbitrario, allora ci si porrebbe nei confronti della suddetta dimostrazione in modo totalmente differente, e cioè ci si porrebbe come una sorta di gioco, costruito su nulla, come il tresette. Questi assiomi non che li invento dal nulla, li pongo perché mi sembra che possano essere, come dice la parola stessa, degni di essere posti come punti da cui partire. Dice nella proposizione 14, *Oltre Dio non si può né dare né concepire alcuna sostanza. In effetti questo Dio ha costituito sempre la garanzia, anche in Leibniz, in Newton, oltre che in Cartesio e anche in Galilei, in fondo. Ma ancora oggi, anche in Einstein, anche in Max Planck, c'è sempre comunque l'idea della mano di Dio che garantisce qualcosa. Infatti, dice nella dimostrazione: Dato che Dio è l'ente assolutamente infinito, di cui nessun attributo, che esprime l'essenza della sostanza, si può negare...* Per la definizione 6, è una definizione che lui dà: *Per Dio intendo l'ente assolutamente infinito, cioè la sostanza che consta di infiniti attributi, di cui ognuno esprime eterna infinita essenza.* Dice cosa intende con Dio. Va bene, ma poi cosa accade? Che nella proposizione 14 questa cosa che lui ha deciso, perché gli piaceva così, diventa una certezza, che gli fa dire che oltre Dio non si può dare né concepire alcuna sostanza perché Dio è l'ente assolutamente infinito ed esprime l'essenza della sostanza che non si può negare. Cioè, non si può negare quello che io ho definito: è questo lo sta dicendo. La proposizione 15, Scolio. *Se tuttavia qualcuno chiede adesso perché noi siamo così propensi per natura a dividere la quantità, noi la concepiamo in due modi, vale a dire astrattamente, ossia superficialmente, così come ce la immaginiamo, oppure come sostanza, il che avviene solo mediante l'intelletto. Se perciò noi osserviamo la quantità come nell'immaginazione, come spesso e più facilmente ci vien fatto, la si troverà finita, divisibile, composta di parti...* L'immaginazione sarebbe l'esperienza. ...mentre se la consideriamo così com'è nell'intelletto, e la concepiamo in quanto è sostanza, il che avviene molto difficilmente, allora, come già abbastanza abbiamo dimostrato, la si troverà infinita, unica e indivisibile. Questo sarà abbastanza manifesto a chi ha imparato a distinguere tra l'immaginazione e l'intelletto... Ecco, qui c'è una questione interessante, perché pone la distanza - quella che ponevamo l'altro giorno - tra la δόξα e la dimostrazione, cioè tra l'immaginazione e l'intelletto. L'intelletto procede per dimostrazione, per sillogismi; però, per lui l'immaginazione, cioè la δόξα, non dico che sia il male, ma è un grado infimo di conoscenza; è l'intelletto quello che ci porta a conoscere veramente le cose, cioè, come direbbe lui, avere un'idea adeguata, e soltanto se la penso come idea adeguata allora la concepisco come infinita, unica e indivisibile. Cioè, l'esperienza mi dice che qualunque cosa è divisibile, perché per esperienza la divido; l'intelletto, cioè la dimostrazione, mi porta a pensare che invece questa sostanza è infinita. Naturalmente, però poi non lo posso dimostrare, se non avvalendomi di una mia precedente definizione, che dice che è infinitamente invisibile. È così che procede con le sue dimostrazioni, ed è così che procede, verrebbe da pensare, una qualunque dimostrazione. La dimostrazione si pone come una sorta di rimedio alla δόξα. La δόξα è l'apeiron, l'indeterminato oltre che indeterminabile, perché è sempre diveniente. La dimostrazione vorrebbe bloccare questa δόξα su un significato unico, dire: no, è così, non in tutti gli altri modi, solo in questo, perché ho dimostrato che è così. Ma per dimostrare che è così, e cioè che il significato è univoco, ho dovuto inventarmi degli assiomi che pongono un significato univoco. Me li sono dovuti inventare, non esistono in natura. Infatti, lui parla dell'intelletto, e l'intelletto è fatto di sillogismi, è le dimostrazioni, cioè tutte quelle cose che si oppongono o dovrebbero opporsi alla δόξα. La δόξα è l'ingestibile, l'indomabile per definizione, ciò che non può essere controllato. La dimostrazione, invece, dice come stanno veramente le cose, o immagina di fare questo. *Proposizione 24. L'essenza delle cose prodotte da Dio non implica*

l'esistenza. L'essenza delle cose prodotte da Dio, non Dio stesso. Dimostrazione. È evidente dalla definizione 1. Solo ciò, la cui natura in sé è considerata implica l'esistenza, è causa di sé ed esiste per la sola necessità della sua natura. Che razza di dimostrazione è? Lui dice che l'essenza delle cose non implica l'esistenza, perché lui ha dato quella definizione in precedenza e, quindi, se ha definito così, allora è necessariamente così. *Proposizione 29. Nella natura delle cose non c'è niente di contingente; ma tutte le cose sono determinate dalla necessità della divina natura a esistere e a operare in qualche modo.* Questo è interessante. In effetti, è il perno di tutta la sua posizione filosofica: non esistono fatti contingenti, cioè non esiste il possibile. Ogni cosa è necessariamente quella che è di necessità, per il volere di Dio naturalmente, ma che le cose siano necessariamente quelle che sono è anche ciò che noi chiamiamo natura. E noi siamo fatti di natura, quindi siamo necessariamente quello che siamo. Questo lo porterà più avanti a dire che l'uomo non è libero, né di decidere né di fare alcunché, ma è costretto dalla sua natura. Infatti, la *proposizione 32* dice che *La volontà non può dirsi causa libera, ma solo necessaria. Dimostrazione. La volontà è soltanto un certo modo del pensare, come l'intelletto; perciò (per la proposizione 28) ciascuna volizione non può esistere né essere determinata ad operare, se non sia determinata da un'altra causa, e questa di nuovo da un'altra, e così di seguito all'infinito.* Lui si accorge di questo problema del rinvio infinito delle cause, ma attribuisce questo alla volontà dell'uomo. Non gli viene in mente che anche quelle che lui chiama affezioni in realtà sono infinite e ciascuna affezione rinvia un'altra affezione, Ma lui ha bloccato questo meccanismo dall'inizio dicendo, nelle primissime definizioni, la terza: *Per sostanza intendo ciò, che è in sé, ed è concepito per sé, vale a dire ciò, il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa, da cui deve essere formato.* Quindi, la sostanza è necessariamente quella che è, ma l'uomo invece, la sua volontà in particolare, è mosso sempre da qualche cosa che rinvia la causa ad un'altra e poi ad un'altra, all'infinito. *Proposizione 35. Tutto ci che concepiamo essere in potere di Dio, necessariamente è.* Cioè, Dio non può essere in potenza, è necessariamente in atto. Anche queste affermazioni sono categoriche, *Proposizione 36. Non esiste niente dalla cui natura non segue qualche effetto.* Ma questo lui lo dice perché immagina che tutto ciò che accade sia opera di Dio, e se Dio lo ha fatto è per qualche motivo. È questo che lo induce a dire che niente esiste senza che ci sia qualche effetto; come dire che Dio non ha creato le cose per niente, ma per un motivo. *Appendice. Ora non abbisogna molto per dimostrare che la natura non si è prefissa nessun fine e che tutte le cause finali non sono che finzioni umane.* Questa è una cosa alla quale lui teneva moltissimo. Tutto ciò che esiste in natura esiste di necessità e non ha nessun fine, cioè non è fatto per l'uomo. Il fine può essere in Dio ma ci è sconosciuto. Nulla è stato fatto per gli umani. Gli umani pensano che le cose siano fatte per loro, ecc., ma non è così. Questo lo ripete all'infinito. Dice un po' dopo che è *perfettissimo quell'effetto che è prodotto immediatamente da Dio, e tanto più imperfetta è invece una cosa, quante più sono le cause intermedie che occorrono perché sia prodotta. Ma se le cose che sono state prodotte da Dio immediatamente fossero state fatte perché Dio conseguisse il suo fine, allora le più importanti di tutte, per cui le prime furono fatte, sarebbero le ultime. Poi questa dottrina distrugge la percezione di Dio. Se infatti Dio agisce per un fine, necessariamente appetisce qualcosa di cui manca. E, per quanto i teologi distinguono tra finis indigentiae e finis assimilationis, tuttavia confessano che Dio ha fatto tutto per sé e non per le cose da creare; poiché prima della creazione non possono, oltre Dio, assegnare niente per cui Dio agisse; e perciò sono costretti a concedere che Dio avrebbe mancato di quelle cose per cui avrebbe voluto preparare i mezzi, e che le avrebbe desiderate, come è chiaro per sé. /.../ Dopo essersi persuasi, che tutto ciò che avviene avviene per loro, gli uomini hanno dovuto giudicare principale in ciascuna cosa, ciò che è più utile a loro stessi, e stimare come le più eccellenti quelle cose da cui venivano affetti con maggior beneficio. Quindi hanno dovuto formare queste nozioni per spiegare le cose naturali, cioè bene, male, ordine, confusione, caldo, freddo, ecc. E dato che si ritengono liberi, sono poi sorte queste nozioni, cioè lode e vituperio, peccato e merito. Ma di queste ultime più avanti. Dunque, hanno chiamato bene tutto ciò che giova al culto di Dio e alla salute, e male invece, ciò che è contrario a questo. E poiché quelli che non intendono la natura delle cose, ma solo la immaginano, in verità non*

affermano niente su di esse, e prendono per intelletto l'immaginazione, credono allora fermamente che ci sia un ordine nelle cose, ignari appunto delle cose e della propria natura. E così, quando sono disposte in modo che, rappresentate attraverso i sensi, le possiamo facilmente immaginare, e per conseguenza ce ne possiamo subito ricordare, le diciamo bene ordinate. /.../ E dicono che Dio ha creato tutte le cose con ordine, e in questo modo, senza saperlo, essi stessi attribuiscono immaginazione a Dio, seppure non sostengono che Dio, prendendosi cura dell'umana immaginazione, abbia disposto tutte le cose in modo che potessero immaginarsi il più agevolmente possibile. Cioè, Dio non ha fatto niente per noi. Né li punge alcun dubbio nel trovare che infinite cose superano di gran lunga la nostra immaginazione, e tantissime la confondono addirittura per la sua debolezza. /.../ ...tutte le nozioni, con cui il volgo suole spiegare la natura, sono soltanto modi dell'immaginare, e non indicano la natura di nessuna cosa, ma solo la costituzione dell'immaginazione; e dato che hanno noni, quasi di enti esistenti al di fuori dell'immaginazione, li chiamano enti di immaginazione e non enti di ragione; e così tutti gli argomenti che si appuntano contro di noi sulla base di simili nozioni. Poco dopo è la questione più importante. Ma, come ho appena detto, vengono facilmente confutati. Infatti la perfezione delle cose bisogna misurarla dalla sola natura e potenza loro... Questa è la questione principale. ...perché esse non sono più o meno perfette per il fatto di dilettere i sensi degli uomini, o di offenderli, oppure per il fatto che si accordano o ripugnano all'umana natura. Insomma, Dio ha creato le cose non per gli umani, ma perché non poteva non farlo, perché Dio è infinito, per cui le cose esistono, esistono di per sé, la natura esiste di per sé e non soggiace alla volontà degli umani. Naturalmente, tutte queste cose, che lui immagina di avere dimostrate, in realtà non sono affatto dimostrate. E cioè, quella cosa che lui chiama l'intelletto, che è quella cosa che rende tutte le cose adeguate, e che sarebbe secondo lui la cosa più elevata, in effetti viene costruita su nulla. Continua ad attaccare l'immaginazione, cioè la δόξα in fondo, l'opinione, come se ci fosse o dovesse esserci un qualcosa di più certo, di più nobile, di assoluto. Il problema è questo qualcosa di certo e di assoluto lui lo costruisce a partire dalle sue definizioni. Almeno Cartesio diceva che è Dio che in fondo dà queste cose. Qui no, invece è l'uomo che deve, attraverso il suo intelletto, liberarsi dell'immaginazione, cioè delle false conoscenze, delle idee inadeguate. Che poi, alla fine, la questione è sempre la stessa, è quella della purificazione. Infatti, lui scrive un saggio sull'emendazione delle idee, dove le idee vanno purificate. L'idea della purificatio è sempre presente, bisogna purificare le idee. Da che cosa? Lo dice nelle proposizioni successive, dalla lussuria, dal corpo, da tutte quelle cose che in fondo allontanano, e qui siamo a Plotino, allontanano dall'Uno. Il problema è che lui ha immaginato, ha creduto di poter dimostrare l'esistenza dell'Uno, cioè di Dio. Ma lo dimostra come? Attraverso le sue definizioni, partendo dalle sue definizioni, cioè da degli assiomi assolutamente arbitrari. Senza rendersi minimamente conto di quello che sta facendo, questo ignora totalmente che sta costruendo le sue definizioni a partire dalla sua immaginazione, quella che lui chiamerebbe la sua immaginazione. Cioè, attraverso l'immaginazione dobbiamo giungere all'intelletto che sarebbe l'emendazione dell'immaginazione. In fondo, è il percorso che ha sempre fatto la filosofia, l'unico che si è accorto che alla fine di questo giro si torna esattamente da dove si è partiti, cioè dalla δόξα, è stato Aristotele.

9 settembre 2026

Ci sono dei problemi nell'*Etica* di Spinoza. Tutto quello che dice, in effetti, potrebbe apparire molto problematico, anche se lui non se ne accorge. La sua idea portante è quella di giungere all'idea adeguata, che sarebbe né più né meno che l'idea chiara e distinta di Cartesio, il come stanno le cose, e arrivarci attraverso una serie di dimostrazioni. Il problema è che lui, in realtà, afferma con risolutezza che è impossibile conoscere le cause, perché le cause rinviano da una all'altra. Ora, siccome la conoscenza è, lui non lo dice ma chiaramente lo ammette, uno scire per causas, cause che puntano al principio di ragione, se queste cause risultano

essere illimitate, allora la ragione non potrà mai dominarle, cioè non potrà mai stabilirsi una ragione. Se non può stabilirsi una ragione, allora non si potrà mai giungere a quello a cui aspira, e cioè a potere sapere con idee adeguate come stanno le cose rispetto alla natura. Questo non potrà mai essere raggiunto se le cause sono un numero infinito. E siccome tutto il suo pensiero è costruito su questa possibilità, se non c'è più questa possibilità allora tutto il suo discorso crolla, non può raggiungere il suo obiettivo, semplicemente. Quindi, tutto il discorso che fa è come se venisse vanificato da ciò che lui stesso ha posto; e così, per quanto riguarda ovviamente tutte le sue dimostrazioni. La dimostrazione presuppone che ci sia qualcosa di fermo da cui partire, di stabile, sennò non può dimostrare niente. Ma se questo punto di partenza risulta sempre spostato perché le cause sono sempre in un continuo rinviare, allora anche la dimostrazione non può farsi, non regge, non si appoggia su nulla. E lui, come fanno tutti d'altra parte, immagina che la frase conclusiva, il quod demonstrandum erat, come dovevasi dimostrare, volga sempre verso il quod quid erat esse, cioè verso la sostanza della cosa: se le cose stanno così, se la dimostrazione conduce lì, vuole dire che le cose stanno così. Però, di fatto, non può condurre nessuna dimostrazione, perché ciascun punto da cui parte, che poi sono le sue definizioni, in realtà ha delle cause che rinviando l'una all'altra all'infinito. Altro problema. Spinoza dice a più riprese che non c'è la libertà perché ciascuno è preso da necessità che lo trascendono e, quindi, di fatto, non può decidere nulla. Non c'è la libertà di decidere, di scegliere, proprio per il motivo sul quale insiste, e cioè che questo pensiero che interviene è determinato da altro, che a sua volta è determinato da altro, ecc. Il problema è che anche se il pensiero è determinato da altro, questo altro è qualcosa che comunque io accolgo, non viene messo da chissà che cosa; sono pensieri miei, che io posso avere preso da altri, indubbiamente, tutto è preso da altri, quando si incomincia a parlare si prende da tutte le parti; però, questi pensieri vengono ascoltati da me, li faccio miei. Quindi, come faccio a dire che non ho la possibilità di decidere, di scegliere perché i pensieri non sono miei? Sono necessariamente miei. Questa idea che ciascuno si trovi quasi in balia di una necessità che lo trascende e che le sue decisioni, i suoi pensieri, che pensa di dominare, di controllare, in realtà non li domina affatto, è vero solo fino a un certo punto, perché comunque sono i miei pensieri. E, quindi, anche questa sua affermazione cade. Ora, il problema non è tanto che ci siano delle contraddizioni in una teoria, ci sono molto spesso e non sono neanche un problema, capita. La cosa che invece sorprende è che non se ne sia accorto, perché, se poni le cause come un qualche cosa che è una continua deriva verso l'infinito, non hai nulla su cui appoggiarti per la ragione, cioè la ragione non ha più nulla su cui appoggiarsi. Ma la cosa che sorprende ancora di più è che neanche altri se ne sono accorti, eppure è abbastanza evidente, altri che hanno letto Spinoza e che hanno parlato di lui in modo enfatico. Ma per quale motivo tutto questo entusiasmo nei confronti di Spinoza? Perché è un'anima bella, perché lui è quello che porge l'altra guancia, quello che perdona tutto, quello che immagina utopisticamente che la ragione possa portare gli uomini al punto di generare una sorta di pace, di concordanza, di amicizia totale e assoluta.

Intervento: Perché allora questa ammirazione da parte di Nietzsche?

Spinoza sostiene continuamente l'impossibilità di gestire i propri pensieri e che questi pensieri in realtà siano pensieri che puntano al controllo, alla potenza, al dominio. Lo dice verso la fine, interviene fortemente questa idea che gli umani vogliono avere il potere. Poi occorrerebbe, dicevamo l'altra volta, leggere il testo di Kuno Fischer per sapere esattamente che cosa Nietzsche ha letto di Spinoza. Perché lui Nietzsche ha dichiarato chiaramente di non aver mai letto Spinoza. Nietzsche era un filologo, non un filosofo. Ha letto questo libro di Kuno Fischer, e si è invaghito perché ha pensato che Spinoza dicesse le stesse cose che dice lui, e in parte è vero. Quindi, perché non ci si accorge, nel caso specifico, di una contraddizione tale da minare tutta l'intera costruzione? Perché comporta un paradosso che

non è risolvibile, cosa che, come dicevo, non sarebbe un grosso problema. Se uno se ne accorge, lo vede, vede questa cosa, poi incomincia a domandarsi come è accaduta questa contraddizione, di che cosa è fatta e può avere l'opportunità di andare oltre e di trovare altre cose. Se non se ne accorge invece continua a scrivere pagine su pagine continuando a essere sempre più sicuro che quello che dice è una descrizione della realtà: le cose stanno così: se gli umani veramente potessero aprirsi alla Dea Ragione e abbandonare le loro passioni, ecco che finalmente saremmo tutti felici e contenti. Che poi è l'idea antica della purificazione, è l'emendatio mentis di Cartesio. Si tratta, in pratica, di togliere le fantasie, perché sono le fantasie che non sono controllabili. Sono le fantasie ad avere indirizzati alcuni verso questa posizione che dà un grande rilievo a Spinoza, come se fosse un precursore o un grande personaggio. Quello che dice è autocontraddittorio. Perché non lo vedono? Perché presi dalla loro fantasia. Ecco l'importanza di coglierle, di intenderle. Spinoza avverte che nella fantasia c'è qualche cosa di pericoloso, pericoloso perché incontrollabile, perché ingestibile, perché va contro la ragione. Ed è vero. Alla fantasia non importa assolutamente niente della ragione. E, quindi, è un pericolo, è una minaccia, quindi deve essere purificata, deve essere emendata e deve rimanere la sola ragione. È la δόξα, che non è controllabile, non è gestibile, perché è in continuo divenire. E, allora, ecco che occorre inventarsi un sistema, un programma per computer, come ha fatto Aristotele nei Primi analitici, dove ogni cosa trova la sua giusta collocazione, salvo poi accorgersi nei Secondi analitici che la cosa è un po' più complicata. Ma l'idea è sempre quella di riuscire a controllare, a gestire la δόξα, cioè la fantasia. Se non ci si accorge della fantasia, la fantasia continua a operare tranquillamente, cioè a costruire proposizioni su proposizioni, sempre mantenendo quella fantasia da cui è partita, cioè che per Cartesio è l'idea chiara e distinta, per Spinoza è l'idea adeguata, che poi è la stessa cosa, che dovrebbe per virtù divina, e infatti lo dicono, essere assolutamente certa. Solo così è possibile arginare la δόξα, incanalandola, imbrigliandola, a proposito della bomba atomica, perché la δόξα funziona, in effetti, come una sorta di bomba atomica. Ogni parola è potenzialmente una bomba atomica, ha una potenzialità infinita, che è il significato per de Saussure, l'ἐνέργεια per Aristotele, imbriglia e che la rende gestibile, manovrabile. Ma la parola di per sé è un'esplosione inarrestabile e incontenibile. Però questo, come dicevo, è importantissimo per noi, perché ci fa rendere conto con estrema facilità di quanto sia importante cogliere la fantasia, non per emendarla, per purificarla, perché per Spinoza è così: se so che è una mia fantasia la elimino, al di là del fatto che non la elimino per niente. Ma al di là di questo, la fantasia, se intesa, mi dice esattamente di che cosa sono fatto, perché penso quello che penso. È una risorsa immensa. È la δόξα che interviene nel mio discorso, nel mio dire, nel mio pensare, e che quindi posso utilizzare per costruire altre cose da pensare. Spinoza crede nella Dea Ragione, cioè che la ragione possa veramente liberare gli uomini dal male. Ci siamo allontanati così tanto da Plotino? Con termini diversi, con parole diverse, una struttura un pochino differente, però l'idea rimane quella: purificarsi per arrivare all'Uno, per arrivare alla ragione, per arrivare a Dio, comunque lo si voglia chiamare.

Intervento: Razionale e irrazionale. Bisogna imbrigliare l'irrazionale. C'è un ambito di studi, la finanza comportamentale che indaga sui comportamenti irrazionali degli investitori.

Nasce già fallita, perché questo tentativo di imbrigliare non ci si accorge, non se ne accorge nessuno, è un'altra fantasia, è sempre δόξα.

Intervento: C'è questa separazione tra razionale e irrazionale.

Esattamente, tra l'uno e i molti. Certo. Quando si parte da questa divisione si è già arrivati alla fine, praticamente.

Intervento: Il razionale è il bene e l'irrazionale il male.

Si separa per questo, per separare il bene dal male, ovviamente. È lo stesso discorso che faceva anche Cartesio, che fa Spinoza, con qualche piccola variante. Se non si imbrigliano le fantasie, se non si eliminano le fantasie, finisce male: è questo che stanno dicendo.

Intervento: Il libro di Cartesio che si intitola Le passioni dell'anima.

Sì, è un modo per gestirle, controllarle. È la fantasia che costruisce un'idea di bene e un'idea di male a partire dalla necessità di controllare. Se non so distinguere il bene dal male come mi muovo, come individuo il nemico, con chi me la prendo? Era Cacciari che lo diceva, in un intervento su Cusano. Quindi, Spinoza non può accorgersi che tutte le sue dimostrazioni, in effetti, non possono dimostrare assolutamente niente. È ciò stesso che lui ha ammesso e ha affermato. Qui alla *proposizione 7* già c'è chiaramente l'idea del controllo totale. Siamo nella parte seconda. *L'ordine e la connessione delle idee è identico all'ordine e alla connessione delle cose.* Cioè, le cose sono ordinate per virtù divina e la connessione delle idee è identica, ed è questo che garantisce la possibilità dell'inferenza, della validità dell'inferenza. L'inferenza, quindi, è come se ripetesse un ordine naturale delle cose. *Proposizione 18. Se il corpo umano è stato affetto una volta da due o più corpi insieme, quando poi la mente ne immaginerà qualcuno, subito si ricorderà anche degli altri.* È un primo approccio alla questione della fantasia. *Dimostrazione. La mente immagina un corpo per questa causa, cioè perché il corpo umano, dalle vestigia del corpo esterno, è affetto ed è disposto nella stessa maniera in cui è stato affetto quando alcune parti di esso furono spinte dallo stesso corpo esterno...* Lui parla sempre di affezione, del corpo che viene affetto. Cioè, c'è sempre e comunque la distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*, nonostante lui dica che non c'è, però poi di fatto ne parla continuamente, perché se il corpo è affetto da qualche cosa vuole dire che è affetto da qualche cosa che corpo non è, mentre per lui il corpo e la natura sono la stessa cosa. E allora come la mettiamo? Come fa a essere affetto? *Proposizione 34. Ogni idea, che è in noi è assoluta, cioè adeguata e perfetta, è vera. Dimostrazione. Dicendo che in noi si dà un'idea adeguata e perfetta, non diciamo altro se non che in Dio, in quanto costituisce l'essenza della nostra mente, si dà un'idea adeguata e perfetta, e di conseguenza non diciamo altro se non che tale idea sia vera. Proposizione 35. La falsità consiste nella privazione di conoscenza, che le idee inadeguate, ossia mutile e confuse, implicano.* Cioè, c'è la ragione, se ci si allontana dalla ragione si è nel male, se ci si allontana dall'uno si va verso la materia, cioè la sensualità, cioè il corpo, cioè la fantasia, ci si allontana da Dio; e quindi ecco che ogni male è pronto a farsi avanti, perché Dio non è più con noi. *Proposizione 40, Scoglio 2. Da quanto è stato detto sopra, appare chiaro che noi percepiamo molte cose e forniamo nozioni universali: in primo luogo, dalle cose singole rappresentateci dai sensi in maniera mutila e confusa, e senza ordine per l'intelletto e perciò sono solito chiamare tali percezioni conoscenza da esperienza vaga.* È la fantasia, naturalmente. *In secondo il luogo, da segni, per esempio dal fatto che, udite o lette certe parole, ci ricordiamo delle cose, e di esse formiamo certe idee simili a quelle, mediante le quali immaginiamo le cose. In seguito chiamerò questi due modi di contemplare le cose conoscenza di primo genere, opinione o immaginazione. In terzo luogo, infine, dal fatto che abbiamo nozioni comuni e idee adeguate delle proprietà delle cose; e questo lo chiamerò ragione e conoscenza di secondo genere.* E poi alla fine dice quella del terzo genere. *Proposizione 41. La conoscenza del primo genere è l'unica causa della falsità...* Cioè, la fantasia è l'unica causa della falsità e, quindi, bisogna eliminarla. *...mentre quella di secondo e di terzo è necessariamente vera. /.../ Proposizione 43. Chi ha un'idea vera sa nello stesso tempo di avere un'idea vera, né può dubitare della verità della cosa.* Cioè, se si elimina la fantasia, ecco che allora c'è l'idea adeguata, l'idea vera, e non si può dubitare di essa. Naturalmente, senza avere la più pallida idea che anche questa è una fantasia. *Proposizione 44. Nella natura della ragione non è di contemplare le cose come contingenti, ma come necessarie.* Ecco, la ragione mostra la necessità delle cose. Quando

si arriva alla ragione finalmente si sa come stanno veramente le cose, cioè come le cose stanno necessariamente.

Intervento: Come se dicesse che nella ragione a questo punto si coglie il pensiero di Dio.

Dice poco prima della proposizione 45. *Ma questa necessità delle cose è la stessa necessità della natura eterna di Dio: dunque nella natura della ragione è di contemplare le cose sotto questa specie di eternità.* Cioè, Dio. È ancora e sempre lui che è l'unica garanzia, perché altrimenti non c'è nessuna garanzia. È ancora presente in Einstein: Dio non gioca ai dadi. Dio non gioca ai dadi, ma verrebbe da dire, proseguendo questa sua fantasia, nemmeno gioca a fare l'origami, a proposito dell'universo che si piega. *Proposizione 45. Ogni idea di qualsiasi corpo, o cosa singola esistente in atto, implica necessariamente l'essenza eterna e infinita di Dio.* Senza quella siamo rovinati. *Proposizione 48. Nella mente non c'è nessuna volontà assoluta, cioè libera, ma la mente è determinata a volere questo o quello da una causa, che del pari è stata determinata da un'altra, e questa ancora da un'altra, e così all'infinito.* Questo è il motivo, dice lui, per cui non c'è nessuna volontà assoluta, cioè non c'è volontà. Come se non dipendesse dalla persona: io non posso volere perché ciò che voglio dipende da infinità di cose. Sì, è possibile, ma tutte queste cose da cui dipende sono comunque sempre miei pensieri: è questo che gli sfugge totalmente, e non possono essere altrimenti, perché anche se mi è venuto da qualche altra parte, come tutte le cose che so, mi sono venute pure da qualche cosa, da cose che mi sono state dette, che ho ascoltato, che ho letto.

Intervento: Non c'è possibile responsabilità. A questo punto si perdona tutto.

Esatto, nessuno è colpevole, perché non c'è il male in fondo. Il male è soltanto il perdere la ragione. Da qui la psichiatria, per esempio, ha sempre puntato all'idea che ogni pensiero che non sia razionale, secondo il modello di razionalità del momento e dell'epoca, sia una malattia. Se uno non pensa in questo modo è perché è malato. Siamo alla parte terza, *Origine e natura degli affetti.* E Siamo alle Definizioni. 1) *Chiamo causa adeguata quella il cui effetto può essere percepito chiaramente e distintamente mediante essa...* Cartesio, chiare e distinte. Il cui effetto, cioè l'idea, può essere percepita chiaramente e distintamente mediante essa stessa, cioè non mediante altro. Era la fantasia di Platone: cogliere l'ente per quello che è senza le sue determinazioni. Quindi, la causa adeguata è quella in cui è sempre percepita senza altre cose, ma per se stessa. 2) *Dico che noi agiamo, quando avviene, in noi o fuori di noi, qualcosa di cui siamo causa adeguata, cioè quando segue dalla nostra natura qualcosa in noi o fuori di noi, che può essere inteso chiaramente e distintamente soltanto per mezzo di essa. Dico viceversa che noi patiamo, quando in noi avviene qualcosa, o qualcosa segue dalla nostra natura, di cui noi non siamo se non causa parziale.* Questo è interessante perché, intanto, ha completamente dimenticato quello che ha detto all'inizio, cioè che queste cause sono infinite. Prima dico che le cause sono infinite; poi, dico che la causa adeguata è quella il cui effetto può essere percepito chiaramente per se stesso. Si contraddicono? Ovviamente. È un problema? No. Non è un problema, come dicevo prima, molto spesso nelle teorie ci sono contraddizioni. Diventa un problema se non ce ne si accorge minimamente, cioè se non ci si accorge che questa contraddizione comunemente si intende che allora tutto ciò che è costruito sopra sia falso. E, come sappiamo, ex falso quodlibet, dal falso posso dedurre qualunque cosa e il suo contrario. Qui fa una sorta di psicologia. *Proposizione 2, Scolio. Per quanto riguarda il secondo punto, certo le cose umane andrebbero assai meglio se fosse ugualmente in potere degli uomini tanto il piacere quanto il parlare. Ma l'esperienza insegna più che abbastanza, che nulla gli uomini hanno così poco in loro potere quanto la loro lingua...* Ecco qui la connessione con Nietzsche incomincia a delinearsi. ...e che nulla sanno fare di meno che dominare i loro appetiti. Per questo i più credono che possiamo fare liberamente solo le cose che appetiamo moderatamente, poiché il desiderio di queste cose può essere facilmente imbrigliato col ricordo di un'altra cosa di cui spesso ci rammentiamo... /.../ Sogniamo infine di fare, per

decisione della mente, cose che non osiamo da svegli. E dunque vorrei sapere se nella mente ci sono per caso due generi di decisioni, un genere di decisioni fantastiche e un genere di decisioni libere. E se uno non è pazzo al punto di asserire questo, deve necessariamente ammettere che questa decisione della mente, creduta libera, non si distingue dalla stessa immaginazione o memoria, e non è altro se non quella affermazione che l'idea, in quanto è idea, necessariamente implica. E perciò queste decisioni della mente sorgono nella mente con la medesima necessità delle idee e delle cose esistenti in atto. Coloro, dunque, che credono di parlare, o tacere, o fare qualsiasi cosa per libero decreto della mente, sognano d'occhi aperti. Cioè, non c'è libertà di decisione. Che verrebbe da domandarsi: ma allora com'è che si decide per la Dea Ragione? Domanda indiscreta. *Proposizione 9, Scolio. Consta quindi da tutto questo, che noi tendiamo ad una cosa, vogliamo, appetiamo, desideriamo una cosa per il fatto che la riteniamo buona, ma che, al contrario, giudichiamo che una cosa sia buona, perché tendiamo ad essa, la vogliamo, l'appetiamo, la desideriamo.* E qui si gira a vuoto. Cioè, si sta chiedendo: noi desideriamo una certa cosa perché ci sembra buona o ci sembra buona perché la desideriamo? Allora uno potrebbe domandare immediatamente: sì, ma perché allora la desideriamo? Perché è buona. Ma chi lo dice che è buona? Ecco, qui arriviamo più vicini a Nietzsche. *Proposizione 12. La mente, per quanto può, si sforza di immaginare quelle cose che aumentano o aiutano la potenza ad agire del corpo. Proposizione 13. Quando la mente immagina cose che diminuiscono o impediscono la potenza ad agire del corpo, si sforza, per quanto può, di ricordare le cose che ne escludono l'esistenza. /.../ Corollario. Ne segue, che la mente cercherà di non immaginare ciò che diminuisce o impedisce la potenza sua e del corpo.* Qui siamo in pieno Nietzsche. *Proposizione 15. Causa di letizia, di tristezza o di cupidità può essere per accidente una cosa qualunque.* Sì, è vero. Ma non è qualunque se causa letizia, è una cosa particolare per colui al quale produce letizia. *Proposizione 18. L'uomo a causa dell'immagine di una cosa passata o futura, è affetto dallo stesso affetto di letizia o tristezza che per l'immagine di una cosa presente.* E qui sembra di leggere quasi Freud. In effetti l'affetto, rispetto a questa cosa che è passata, è lo stesso di una cosa presente che ha la stessa intensità; il che porterebbe a pensare che allora non è affatto passata ma è presente. *Proposizione 26, Scolio. ...uomo, che sente di sé più del giusto, si chiama superbia, ed è una specie di delirio, dato che a occhi aperti l'uomo sogna di potere le cose che solo ottiene nell'immaginazione, e che perciò contempla come reali, e ne esulta, sintanto che non può immaginare quelle cose che escludono l'esistenza delle prime, e determinano la sua potenza di agire.* Sta descrivendo la fantasia, e cioè quella cosa che lui vuole eliminare. Non si accorge che è di fantasie che gli umani sono fatti, e che per via di una di queste tante fantasie che lui stesso immagina di potere raggiungere la Dea Ragione e da lì dominare il mondo. *Proposizione 27, Scolio. Questa volontà o appetito di fare il bene, che sorge dal fatto di sentire pietà per la cosa cui vogliamo recare beneficio, si chiama benevolenza, che dunque non è altro se non una cupidità sorta dalla commiserazione.* Qui anticipa effettivamente Nietzsche, l'idea della volontà di potenza: io sono più potente quindi posso anche occuparmi di te. *Proposizione 29, Scolio. Questo sforzo di fare qualcosa, e anche di omettere qualcosa, per la sola causa di piacere agli uomini, si chiama ambizione, specie quando ci sforziamo così grandemente di piacere al volgo, da fare o omettere qualcosa con danno nostro o altrui; altrimenti si suole chiamare umanità.* È evidente che qui sta parlando, più che della δόξα, “nella” δόξα. Sono affermazioni di buon senso, cose di buon senso, che ciascuno vede per esperienza, conosce per esperienza, non dicono nulla di che; dicono soltanto come gli umani si muovono attraverso e per via delle loro fantasie. Avrebbe dovuto fare intendere almeno vagamente a Spinoza che queste fantasie sono, come dicevo prima, ciò di cui gli umani sono fatti. Invece, lui vuole eliminare tutte queste fantasie perché sono di impedimento a quella cosa che per lui è la ragione, la Dea Ragione. La fantasia in effetti è un impedimento alla ragione, perché la ragione vuole una cosa, la fantasia tutt'altra, ma vince la fantasia, perché questa ragione

anche lei è fatta di fantasia, non è fatta di altro. *Proposizione 32, Scolio. Vediamo così che la natura degli uomini è per lo più costituita in modo che essi hanno pietà di chi sta male, invidia per chi sta bene, con tanto più odio quanto più amano la cosa che immaginano posseduta da un altro. /.../ Proposizione 39, Scolio. Intendo qui per bene ogni genere di letizia e inoltre ciò che ad essa conduce, e in particolare ciò che soddisfa un desiderio qualunque esso sia.* Per male è il contrario. Però, non ci dice che cosa intende con letizia? Non si sa. Non tiene conto, nessuno ha mai tenuto conto di quello che dice Aristotele, in questo caso mi sembra nel *De anima*: si muove, si parte dalle emozioni, dagli affetti direbbe Spinoza. E questi affetti, queste emozioni puntano a che cosa? Puntano al soddisfacimento, puntano all'ἡδονή. Solo che lui intende molto di più, perché l'ἡδονή non è semplicemente il soddisfacimento di un affetto. Lui aveva già elaborato tutta la questione dell'entelechia: l'ἡδονή è il trovarsi di fronte alla co-appartenenza di δύναμις e ἐνέργεια, cioè l'entelechia. È questo che per Aristotele in fondo, se vogliamo forzarlo un pochino, ma neanche poi tanto, è essere Dio: vivere in questa posizione dove ciascuna cosa è simultaneamente se stessa e altra. Ma non perché c'è prima una e poi l'altra, ma perché entrambi si co-appartengono, non si possono separare in nessun modo. Sapere questo è essere Dio. Come dicevo, forzando un pochino Aristotele; d'altra parte, l'hanno fatto tutti... hanno fatto anche di peggio.

Intervento: Sapere come funziona il pensiero e, quindi, è pensiero di pensiero.

Esattamente. E non un pensiero che deve togliere la fantasia, perché la fantasia è pensiero. Non deve togliere niente - è questo è il gesto incredibile di Aristotele - non deve togliere niente, non c'è niente da purificare, assolutamente nulla. Se si parte con l'idea di dovere togliere e purificare qualche cosa, si parte malissimo, si è già stabilito il bene e il male.

Proposizione 46. Se qualcuno da un altro appartenente o una classe o nazione diversa dalla sua è stato affetto mediante letizia o tristezza, accompagnata dall'idea - come causa - di lui, sotto il nome generale della classe o nazione, egli amerà o odierà non solamente quello, ma tutti quanti della stessa classe o nazione. Se a qualcuno anziché letizia gli causa mestizia, non è solo lui, ma è tutto quanto il suo genere, lui, i suoi nonni, i suoi avi, la sua progenie, tutti.

Proposizione 51, Scolio. Vediamo dunque che può accadere, che ciò che uno ama, l'altro lo odi, e ciò che uno teme, un altro non lo tema; e che uno stesso uomo ama dopo quel che prima odiava...

Cioè ama dopo quel che prima odiava. ...e osa dopo quel che prima temeva, ecc. Poi, dato che ognuno giudica secondo il suo affetto che cosa sia bene e male, che cosa meglio che cosa peggio, segue che gli uomini possono variare sia per giudizio che per affetto; e quindi avviene che quando paragoniamo alcuni con altri, essi vengano da noi distinti per solo la differenza di affetti... Cioè, differenziamo attraverso le fantasie. Tutti i nostri giudizi sono costruiti sulle fantasie: sta dicendo questo ma non se ne accorge minimamente. Non se ne può accorgere perché lui è proiettato verso la Dea Ragione, ha questo mito della Dea Ragione nella testa, che gli impedisce di vedere, in modo chiaro e distinto, ciò che ha sotto gli occhi. Qui torniamo a Nietzsche.

Proposizione 54. La mente si sforza di immaginare soltanto quelle cose che pongono la sua potenza di agire. Dimostrazione. Lo sforzo o potenza della mente è la sua stessa essenza: ora, l'essenza della mente afferma solo ciò che la mente è e può, non certo ciò che non è e non può, perciò si sforza ad immaginare soltanto quello che afferma, ossia pone la sua potenza di agire. La potenza della mente è la sua stessa essenza. Qui intuisce qualche cosa in effetti, perché, sì, la potenza, la δύναμις, la potenza è illimitata, è infinita, e quindi questa δύναμις afferma soltanto ciò che può fare, ciò che fa, non ciò che non può fare.

Proposizione 55, Scolio. Questa tristezza accompagnata dall'idea della nostra debolezza si chiama umiltà; la letizia invece, che segue dalla contemplazione di noi stessi si chiama amor proprio e compiacimento di sé. E poiché essa si ripete tutte le volte che l'uomo contempla le sue virtù, la sua potenza di agire, ne viene anche che ognuno cerca di narrare le sue imprese, di ostentare le forze del suo corpo e del suo animo. E per questa ragione gli uomini si rendono reciprocamente fastidiosi.

