

## Gli strani confini della coscienza: Spinoza e gli animali

di Andrea Sangiacomo

*O greggia mia che posi, oh te beata,*

*Che la miseria tua, credo, non sai!*

*Quanta invidia ti porto!*

G. Leopardi – *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*

Il successo della filosofia cartesiana pare esser stato tanto ampio quanto effimero, al punto da essersi oggi ridotta a sinonimo per antonomasia di ormai insostenibili posizioni dualistiche e meccanicistiche. Senza dubbio, quello di Cartesio fu un pensiero dell'asimmetria: tra cosa estesa e cosa pensante, ma anche tra Dio e uomo, tra potenza assoluta e potenza ordinata, tra volontà e intelletto. Tra tutti questi grandi temi, l'ulteriore asimmetria tra uomo e animali sembra quasi secondaria. Come noto, infatti, Cartesio era esplicito nel considerare gli animali meri automi, che però, a differenza di quella macchina particolare costituita dal corpo umano, non erano in nessun modo "collegati" con una sostanza pensante. Gli apparenti sintomi di "sensazioni" o "coscienza" sarebbero dunque *apparenze*: nulla è nell'animale che non sia riducibile a reazioni meccaniche[1].

In realtà si nota meno sovente un tratto che pesa fortemente sull'impostazione del problema e che doveva essere molto sentito nel Seicento, benché oggi susciti forse qualche disagio alla nostra civiltà secolarizzata. Che gli animali possano avere un'anima è infatti un problema *teologico* di capitale importanza. Semplificando al massimo vale infatti il seguente sillogismo: se gli animali hanno un'anima provano dolore, il dolore è punizione divina del peccato, ma gli animali sono innocenti, quindi provano dolore ingiustamente. Da cui segue l'immediato corollario: Dio, *Summum Bonum*, permette la sofferenza di innocenti. Se gli animali fossero infatti dotati di un'anima sarebbero un po' nella condizione dei bambini, con la grande differenza, però, di non essere stirpe di Adamo e quindi di restare soggetti alla sofferenza senza aver nessuna colpa. La questione di teodicea implicita nel problema della *bête-machine* è quindi non certo secondaria. In tal senso, insistere sulla negazione di ogni sensibilità per gli animali, per quanto possa essere

contro intuitivo, avrebbe senz'altro reso la dottrina cartesiana molto più compatibile con quella cristiana di quanto i suoi detrattori avrebbero voluto.

L'unica vera prova, tuttavia, che gli animali non abbiano un'anima, come noto, è la mancanza in loro di un linguaggio[2]. A parte questo, e se si prescinde dalla questione teologica appena evocata, non sembrano restare ragioni di principio in favore di tale negazione. Non sorprende allora che uno dei grandi successori e sovvertitori del pensiero cartesiano, Spinoza, trovando sinceramente insensata quest'ultima, abbia facilmente potuto sbarazzarsi anche dell'intera dottrina dell'animale-macchina[3].

Quella di Spinoza è certo una filosofia della grande simmetria, se non della convergenza. Dio e mondo ritrovano il loro equilibrio immanente nella perfetta complementarità di *natura naturata* e *natura naturans*. La coincidenza in Dio di intelletto e volontà porta a quella speculare tra potenza assoluta e potenza ordinata. E così la stessa antitesi tra necessità e libertà sembra ricomporsi nella *libera necessità* propria di ogni *causa adeguata*. Baruch pare in effetti procedere con un metodo diametralmente opposto a quello *diairetico*: di concetti diversi è anzitutto l'unità di fondo – la *coionia* – che viene messa in luce, allo stesso modo in cui il pensiero scientifico procede nell'unificazione della realtà tentando di scoprire le leggi segrete che dietro le molteplici differenze regolano l'unità delle cose.

Senz'altro, uno dei campi d'applicazione di questo procedere che maggiormente segna l'esplicito allontanamento da Cartesio è proprio il rapporto tra estensione e pensiero. Ed è lo stesso Spinoza ad avvertire nel modo più chiaro, anzi proprio fin dalla presentazione dei *Principi della filosofia di Cartesio*, che occorrerà ristabilire la massima simmetria tra le due *res*:

il nostro autore ammette certamente l'esistenza in natura di una sostanza pensante, ma nega che essa costituisca l'essenza della mente umana e stabilisce che, come l'estensione non è determinata da alcun limite, neanche il pensiero è determinato da alcun limite. Perciò, come il corpo umano è, non in senso assoluto ma soltanto in un certo modo, estensione determinata secondo le leggi della natura estesa mediante il moto e la quiete, così anche la mente o anima umana non è pensiero in senso assoluto, ma soltanto determinato secondo le leggi della natura pensante mediante le idee; e conclude che essa esiste necessariamente quanto il corpo umano comincia a esistere. (PPC, Pref)[4]

Da qui all'*Etica*, una conseguenza immediata di questo discorso sembra proprio quella per cui *tutto ha una mente*. Quindi a maggior ragione gli animali. In realtà, però, i problemi iniziano ora. All'interno dell'ottica spinoziana, infatti, non è immediatamente evidente che “avere una mente” sia identico a “avere coscienza”. Ma se il pensiero non è

coscienza, cosa significa pensare? Inoltre, se tutto è in qualche modo *animato*, in cosa consiste, se c'è, una specificità dell'essere umano? I rari testi che Spinoza dedica al problema sembrano inclinare ad un tempo per il riconoscere forme elementari di sensibilità agli animali, ma pure nel segnare nettamente la superiorità dell'uomo su di essi. Ma fino a che punto questa tesi è giustificata dalla stessa epistemologia spinoziana?[5]

Per fornire una risposta a simili interrogativi, procederemo anzitutto (A) chiarendo cosa possa intendersi per “coscienza” nell'ambito del pensiero spinoziano, e mostrando quindi (B) quali siano le condizioni per poterla ascrivere a una certa mente, dunque in che modo sia possibile farlo rispetto agli animali e rispetto all'uomo. Se questi punti saranno soddisfacentemente trattati, potrà risultare in che senso il criterio per discernere l'uomo dall'animale – o meglio l'animale *nell'uomo* –, esista, benché non sia di tipo qualitativo ma *intensivo*, e dunque intrinsecamente *vago*.

(A) Spinoza non dà una definizione formale della coscienza e, al contrario di Cartesio, sembra invece marginalizzarla decisamente nell'ambito della sua epistemologia. Per ricostruire come debba essere intesa, dovremmo quindi procedere mostrando anzitutto quale sia il fondamento stesso della mente, quindi se e come essa possa giungere a sviluppare un sapere autoriflessivo che si sia legittimati a considerare *cosciente*[6].

Circa il primo punto, Spinoza è estremamente chiaro:

la mente umana è parte dell'intelletto infinito di Dio. Perciò, quando diciamo che la mente umana percepisce questo o quello, non diciamo altro se non che Dio, non in quanto è infinito, ma in quanto si esplica mediante la natura della mente umana, ossia in quanto costituisce l'essenza della mente umana, ha questa o quella idea; e quando diciamo che Dio ha questa o quella idea non soltanto in quanto costituisce la natura della mente umana, ma in quanto ha, insieme all'idea della mente umana, anche l'idea di un'altra cosa, allora diciamo che la mente umana percepisce la cosa in parte, ossia inadeguatamente. (E2P11C).

La rivoluzione epistemologica compiuta dall'*Etica* porta a definire il pensiero in termini strettamente oggettivi: non esistono diversi soggetti o sostanze pensanti, ma è Dio stesso che pensa e ogni pensiero è pensiero di Dio[7]. Poiché il pensare non si rapporta come un vettore che da una certa interiorità muova verso oggetti esterni, ma è l'espressione immediata sotto il suo attributo di una realtà comunque già data sotto un altro, il pensiero non si definisce nemmeno in termini di *intenzionalità*. Infine, l'adeguatezza di

ogni idea non sta tanto nella sua capacità *rappresentativa*, quanto nella sua *autosufficienza* epistemica. Un'idea adeguata è tale perché contiene in sé tutto ciò che è necessario e sufficiente a spiegare il suo ideato e ciò che ne consegue, ovvero, per ripetere il linguaggio del passo prima citato: Dio non ha bisogno d'altro per concepire quel tale ideato che la sua idea adeguata[8].

Tale quadro si applica naturalmente alla mente stessa, la quale è *idea corporis* (E2P13). Così come già in Cartesio, le idee non si distinguono tra loro per *realtà formale*, ossia in quanto idee, cioè in quanto modi del pensiero, ma si distinguono in ragione dei loro ideati. L'idea della mente umana trova quindi la sua "umanità", cioè la sua caratteristica specifica, nel tipo di corpo di cui è idea. Come è giustamente stato rimarcato più volte, proprio questo emergere in primo piano della corporeità, che diventa addirittura l'elemento individuante la specificità di una mente, è senz'altro uno dei tanti aspetti rivoluzionari di Spinoza rispetto alla tradizione precedente[9].

Ora, proprio perché è il corpo a definire le possibilità epistemiche della mente, Spinoza fa seguire a questa prima impostazione del discorso, un *excursus* fisico-fisiologico sulla natura dei corpi. Questa *piccola fisica* ha suscitato notevoli dibattiti nella critica[10], ma per i nostri scopi possiamo limitarci a riassumerla in una sola constatazione: il corpo umano è un *individuo complesso*, vale a dire un'entità composta di molteplici altri individui, tutti dotati di una certa autonomia relativa, ma pure tutti coordinati in modo da coesistere insieme e produrre insieme certi effetti. Ciò che *tiene insieme* il corpo non sono però le sue componenti, numericamente individuate, quanto piuttosto la struttura della loro interazione, o, come dice esplicitamente il testo: la *forma* dell'individuo-uomo. Questa *forma* non ha naturalmente più nulla del concetto tradizionale aristotelico-scolastico, ma si definisce ormai in termini strettamente meccanicistici come *rapporto preciso con cui le parti si comunicano il loro moto e la loro quiete* (E2P13SDef)[11]. Tuttavia, ciò che qui importa è che l'essenza dell'individuo non è data dalle parti in sé considerate, ma da un *certo rapporto* entro certe parti. Si potrebbe pensare che la *forma* di un corpo sia una sorta di copione teatrale dove gli attori svolgono diversi ruoli, vanno e vengono dal palco, e contribuiscono in maniera eterogenea alla realizzazione dello spettacolo. E dato che il copione è relativamente autonomo dagli attori che lo recitano, la loro precisa identità gli è indifferente: *è sufficiente che svolgano la parte loro indicata*, ma non è necessario che siano questi piuttosto che quelli[12].

Tale aspetto serve però solo a giustificare la permanenza del corpo umano e la sua capacità di resistere alle azioni dell'ambiente circostante. Tanto più un corpo è complesso, tante più sono le sue parti e tanto più è grande il rapporto di scambio e dipendenza con l'ambiente esterno. La complessità è infatti una forma di interazione che Spinoza pensa sotto il nome di *affezione*. Un corpo umano è capace di essere affetto in moltissimi modi e a sua volta di indurre affezioni nei corpi esterni in altrettanti modi,

anzi: «per conservarsi, il corpo umano ha bisogno di moltissimi altri corpi dai quali viene continuamente quasi rigenerato» (E2P13SPost4).

Una simile complessità fisica si ripercuote immediatamente a livello epistemologico: «l'idea che costituisce l'essere formale della mente umana non è semplice ma composta da moltissime idee» (E2P15). Non solo, ma dato che il corpo umano è in rapporto di continuo interscambio con gli altri corpi esterni, e quindi è costantemente affetto da essi e capace di indurre in loro affezioni, il corpo è costantemente modificato in rapporto agli altri corpi, che quindi la mente umana percepisce in molteplici modi.

Ma in che modo la mente *conosce* il corpo? Abbiamo appena visto che il corpo umano, in quanto individuo complesso, è una *forma*. Dunque, la mente è anzitutto idea di questa forma. Ma poiché da essa segue soltanto qualcosa come la funzione che le parti devono realizzare e al limite quali caratteristiche minime devono soddisfare, di certo la mente, concependo questa sola *forma* non potrà conoscere anche la natura di ogni sua parte e dunque conoscerà inadeguatamente ogni componente del suo corpo. Piuttosto sono le affezioni stesse che rendono la mente capace di conoscere il suo ideato:

La mente umana non conosce lo stesso corpo umano né sa che esiste, se non mediante le idee delle affezioni dalle quali il corpo è affetto. (E2P19)

Dimostrazione: la mente umana, infatti, è la stessa idea o conoscenza del corpo umano (E2P13); questa idea (E2P9) è in Dio in quanto è considerato affetto da un'altra idea di cosa singolare. Ora, poiché (Post4) il corpo umano ha bisogno di moltissimi corpi dai quali di continuo è quasi rigenerato, e l'ordine e la connessione delle idee sono gli stessi (2P7) che l'ordine e la connessione delle cause, questa idea sarà dunque in Dio in quanto è considerato affetto dalle idee di moltissime cose singolari. Dio dunque ha l'idea del corpo umano, ossia conosce il corpo umano in quanto è affetto da moltissime altre idee e non in quanto costituisce la natura della mente umana; cioè (E2P11C) la mente umana non conosce il corpo umano. Ma le idee delle affezioni del corpo sono in Dio in quanto costituisce la natura della mente umana, ossia la mente umana percepisce le stesse affezioni (E2P12) e, conseguentemente, (E2P16) lo stesso corpo umano, e lo percepisce come esistente in atto (E2P17). Solo così, dunque, la mente umana percepisce lo stesso corpo umano. C. D. D. (E2P19Dim)

L'argomentazione fornita da Spinoza ha un'eleganza particolare. Essa usa infatti lo stesso elemento per dimostrare sia che la mente non è dotata di un'autoconoscenza immediata, che per mostrare quale sia la via tramite cui acquisisce coscienza di sé. La P9 che viene

richiamata, asseriva che l'idea di una cosa singola in Dio, ha come causa Dio *non* in quanto infinito ma in quanto affetto da un'altra cosa singola, cioè riformulando una delle proposizioni fondamentali della prima parte: E1P28. Poiché dall'infinito segue l'infinito, da Dio come infinito possono seguire solo modi infiniti. Dunque una cosa singola finita, deve seguire da Dio non come infinito ma come infinitamente articolato in una catena infinita di cause e cose finite. Nel contesto di cui stiamo trattando, ciò viene ampliato dalla natura stessa del corpo umano: data la sua complessità, tale corpo dipende – cioè è causalmente connesso – con una miriade di altri corpi. Poiché il corpo umano dipende da tutti questi, Dio potrà averne idea solo concependoli tutti insieme e non limitandosi a concepire la sola idea del corpo umano. Dunque, in primo luogo, la mente *non è di per sé idea adeguata del corpo*. Tuttavia, i corpi da cui il corpo umano dipende lo affettano, e nella misura in cui si danno queste affezioni, nel corpo umano si dà almeno traccia di tutti i corpi da cui è affetto. Pertanto, nella misura in cui la mente percepisce queste affezioni, ha in sé l'idea di tutti i rapporti da cui il corpo dipende ed è quindi sufficiente a concepire in modo completo il corpo umano all'interno della rete di interrelazioni in cui esso esiste.

Solo in quanto la mente percepisce le affezioni del corpo, percepisce anche le *cause* da cui il corpo è mantenuto esistente, ossia percepisce il corpo non in isolamento ma nel tessuto relazionale all'interno del quale esso può esistere in atto. Dunque, solo nella misura in cui la mente percepisce le affezioni del corpo *ha in sé* tutto ciò che è necessario a individuare il corpo come modo finito, cioè come individuo causato da altri individui, e quindi può realizzare l'autonomia epistemica *necessaria* a porsi come idea adeguata del corpo[13].

Ma la semplice percezione delle affezioni corporee, è anche una condizione *sufficiente* a far sì che la mente sia davvero *idea adeguata* del corpo? Spinoza fa seguire alle proposizioni fin qui analizzate, un gruppo di altre quattro, nelle quali la gran parte degli interpreti hanno individuato il nocciolo della sua concezione della coscienza:

in Dio si dà anche un'idea o conoscenza della mente umana, che segue in Dio e si riferisce a Dio come l'idea o conoscenza del corpo umano (E2P20). Quest'idea della mente è unita alla mente come la stessa mente è unita al corpo (E2P21). La mente umana percepisce non soltanto le affezioni del corpo, ma anche le idee di queste affezioni (E2P22). La mente non conosce sé stessa se non in quanto percepisce le idee delle affezioni del corpo (E2P23).

Quando la mente ha idea di se stessa, poiché tale *idea di idea* non è separata dall'idea, la mente ha effettivamente *coscienza* di sé, cioè ha in sé l'idea di sé medesima. Del resto, che la mente non conosca se stessa se non in quanto ha idea delle affezioni del corpo, ribadisce che l'unica via che la mente può seguire per accedere al piano della coscienza è quella della conoscenza delle affezioni del suo corpo. Tuttavia, le otto proposizioni che seguono sembrano dimostrare un quadro assai sconcertante delle possibilità epistemiche della mente, da cui emerge, tra l'altro che

la mente umana non implica una conoscenza adeguata delle parti che compongono il corpo umano (E2P24). L'idea di qualsiasi affezione del corpo umano non implica la conoscenza adeguata del corpo esterno (E2P25). L'idea di qualsiasi affezione del corpo umano non implica la conoscenza adeguata dello stesso corpo umano (E2P27). Le idee delle affezioni del corpo umano, in quanto si riferiscono soltanto alla mente umana, non sono chiare e distinte, ma confuse (E2P28).

Ma è soprattutto la P29 che deve farci riflettere, giacché sembra in palese contraddizione con quanto abbiamo appena visto: «l'idea dell'idea di qualsiasi affezione del corpo umano non implica una conoscenza adeguata della mente umana». Ma non avevamo visto solo sei proposizioni prima che la mente conosce se medesima tramite le proprie affezioni?

Questa apparente contraddizione si risolve tuttavia nel modo più semplice ammettendo che la conoscenza delle affezioni del corpo è condizione *necessaria ma non sufficiente* perché la mente possa dirsi conscia di sé – *se ipsam cognoscere*. Sul perché sia condizione necessaria abbiamo già detto. Sul perché non possa anche essere condizione sufficiente risulta da questo: la semplice affezione, di per sé, se è vero che implica ad un tempo la natura del corpo affetto e quella del corpo afficiente, permettendo all'idea che concepisce l'affezione di avere in sé entrambi, ma non per questo implica una conoscenza *adeguata* di questi corpi. L'insufficienza della semplice capacità di essere affetti o indurre affezioni, non rivela quindi la mancanza di un elemento teorico non ancora dato, ma riguarda la maniera in cui l'idea dell'affezione è presente nella mente.

Spinoza stesso chiarisce questo punto proprio nello scolio della P29:

dico espressamente che la mente non ha né di sé stessa né del proprio corpo né dei corpi esterni una conoscenza adeguata, ma soltanto confusa, tutte le volte che percepisce le cose secondo il comune ordine della natura, ossia tutte le volte che è

determinata a contemplare questo o quello dall'esterno, cioè dal darsi fortuito delle cose. Ma non quando venga determinata dall'interno, in quanto contempla più cose simultaneamente, conosce le loro concordanze, differenze e opposizioni; tutte le volte, infatti, che è disposta dall'interno in questo o in altro modo, allora contempla le cose in modo chiaro e distinto. (E2P29S).

L'ordine comune della natura, è la successione slegata e casuale degli incontri, fortuiti e senza nesso, cui siamo costantemente soggetti[14]. Questi sono insufficienti a fornire idea adeguata dei corpi esterni e quindi del nostro, dunque l'idea tramite cui in Dio si dà idea dell'idea del corpo – cioè idea della mente, cioè coscienza della mente –, è diversa dall'idea che concepisce in modo inadeguato le affezioni del corpo. Nella misura in cui tale concezione è infatti inadeguata, ciò significa che Dio concepisce quella stessa affezione non mediante lo stato attualmente inadeguato – cioè parziale – della nostra mente, ma tramite anche altre idee. La coscienza della mente – l'idea dell'idea del corpo – è in tal senso già da sempre inscritta in Dio, *sub specie aeternitatis*, ma non è detto che la nostra mente attuale *coincida* – verrebbe da dire: risuoni all'unisono – con tale coscienza. Se infatti l'unico modo con cui concepisce le affezioni del corpo – cioè l'elemento tramite cui la mente può effettivamente divenire cosciente – resta il *communis ordo naturae*, le idee che la mente potrà formarsi di tali affezioni saranno necessariamente mutile e confuse – altri avrebbe detto *tronche e slogate* – dunque l'idea con cui Dio ha idea della mente, cioè l'idea dell'idea del corpo umano, cioè la coscienza, non coincide e non appartiene allo stato attuale della mente umana. In breve: è soltanto nella misura in cui la mente *concepisce adeguatamente* le affezioni del suo corpo, che può essere cosciente di sé. La coscienza, dunque, non solo dipende dalla capacità di indurre affezioni e essere affetti propria del corpo umano, ma pure dalla possibilità di concepire adeguatamente tali affezioni.

Questo risultato è fondamentale, giacché getta una luce importante su quanto Spinoza svilupperà in E5 in merito alla conquista della beatitudine, rendendo più perspicuo in che modo l'incremento della conoscenza possa coincidere con l'incremento della coscienza di sé, delle altre cose e di Dio[15]. Per gli scopi del presente discorso, possiamo limitarci tuttavia a ricordare che proprio l'ultima parte del *De mente* ha il compito di argomentare in che maniera la mente possa conquistare una conoscenza adeguata delle proprie affezioni. In estrema sintesi, cioè è reso possibile, ancora una volta, proprio dalla complessità del corpo umano: quest'ultimo, essendo molto articolato, può interagire in molti modi con gli altri corpi, dunque avere molte cose in comune con questi. Questi tratti comuni, benché non consentano di cogliere gli aspetti specifici di ciascun corpo, consentono tuttavia di concepire adeguatamente delle regolarità, se non proprio delle leggi, che spiegano in modo sufficiente la loro natura. Si tratta delle *nozioni comuni*, a partire dalle quali la mente può sviluppare una conoscenza razionale e adeguata tramite

cui fuoriuscire dall'ambito della mera immaginazione e procedere dunque verso una sempre maggiore coscienza di sé.

La stessa complessità del corpo, che da un lato rende così difficile concepirlo adeguatamente, in quanto pone la sua dipendenza da una miriade di altri corpi, è dunque allo stesso tempo anche la risorsa epistemica tramite cui la mente può sviluppare nozioni comuni che le consentano di concepire in modo adeguato questi rapporti e giungere quindi a conoscere se medesima altrettanto adeguatamente[16].

Un solo esempio può bastarci per comprendere l'applicazione di questo discorso. Spinoza impiega infatti il termine *coscientia* esplicitamente per distinguere la *cupiditas* dall'*appetitus*: «tra l'appetito e la cupidità non vi è altra differenza se non che la cupidità si riferisce per lo più agli uomini in quanto sono consapevoli dei loro appetiti, e perciò può essere così definita: la cupidità è l'appetito con la coscienza di sé» (E3P9S).

Siamo nella terza parte dell'*Etica*, nella quale Spinoza va presentando la sua *teoria degli affetti*. Il concetto cardine di questa teoria è quello di *conatus*: lo sforzo che ciascun ente compie per perseverare nel proprio essere[17]. Il *conatus* è anzitutto una *nozione comune*: la sua natura non viene ricavata dalla conoscenza di un certo ente particolare, ma deriva semplicemente dal fatto che sarebbe contraddittorio pensare che un ente abbia in sé la causa della propria distruzione, e quindi ciascun ente, per quanto è in lui, non può far altro che tentare di perseverare nel suo essere. Le affezioni che seguono dalle cause esterne possono favorire o ostacolare il *conatus*: nel primo caso produrranno affetti di gioia, nel secondo di tristezza. Tutto ciò che un corpo compie è tuttavia compiuto in vista dello sforzo di autoconservarsi, dunque ogni *appetitus* deriva, o meglio esprime il *conatus*. Poiché però il *conatus* stesso, in quanto tale, non dipende da alcuna causa esterna, ma come semplice sforzo di autoconservazione si concepisce unicamente attraverso la natura dell'ente che lo possiede, la mente può sempre concepirlo adeguatamente, e quindi *essere cosciente dei suoi appetiti*, cioè vivere questi appetiti come *desideri* o *cupidità*. Che poi nella maggior parte dei casi la mente *non sia cosciente delle ragioni* per cui desidera certe cose e creda quindi di essere *libera* di desiderare ciò che vuole, non smentisce ma conferma a maggior ragione tutto ciò che abbiamo visto fin qui: le cause dei desideri che influenzano il *conatus* procedono dall'esterno e quindi non sono conoscibili adeguatamente seguendo il *communis ordo naturae*, dunque di queste la mente non può essere immediatamente cosciente – e quindi la mente può essere cosciente solo di ciò che può concepire adeguatamente e nella misura in cui può sviluppare conoscenza adeguata[18].

(B) Il discorso che abbiamo svolto fin qui non sembra in linea di principio potersi restringere alla sola natura umana, ma pare di portata del tutto universale. Ogni cosa, dacché esiste, ha infatti una mente. E poiché il pensiero è qualitativamente omogeneo, essendo il medesimo attributo divino uniforme in tutta la realtà, le idee che

corrispondono alle cose, ossia le loro menti, non sono diverse tra loro in ragione del loro *essere idee*, ma solo dei loro ideati. Tutto ciò che può distinguere una mente umana da una mente animale non può quindi essere un tratto ontologico, ma solo una diversa gradazione di complessità e specificità che caratterizza il corpo umano rispetto a quello animale[19]. Ovvero, molto più radicalmente, è impossibile negare che gli animali abbiano una mente, dunque siano soggetti di percezioni e affetti. Spinoza stesso lo ammette a chiare lettere:

gli affetti degli animali detti irrazionali (infatti, dopo aver conosciuto l'origine della mente, non possiamo in nessun modo dubitare che i bruti sentano) differiscono tanto dagli affetti degli uomini quanto la loro natura differisce dalla natura umana. Infatti, il cavallo e l'uomo sono entrambi trascinati dalla libidine di procreare; ma il cavallo da una libidine equina e l'uomo da una libidine umana. Così anche le libidine e gli appetiti degli insetti, dei pesci e degli uccelli devono essere diversi gli uni dagli altri. (E3P57S)

Due cose vanno rimarcate: quel «*animalium, quae irrationalia dicuntur*» non sta affermando che gli animali siano assolutamente irrazionali, ma – come evidenzia il *dicuntur* – sta presupponendo la distinzione tradizionale tra uomo *animal-rationale* e i *bruta* per affermare che questi ultimi sono evidentemente dotati di mente e affettività. Inoltre, la comparazione quantitativa così introdotta – «*tantum differre ... quantum eorum natura a natura humana differt*» – può essere letta sia nel senso di un'evidente discontinuità, sia, propriamente, come una semplice comparazione *intensiva*, aperta, per ogni caso, a una più precisa valutazione del *quanto* effettivamente queste nature differiscano davvero tra loro.

Con ciò, gli animali sono dunque coscienti? La risposta deve essere sfumata. La possibilità di avere coscienza non dipende solo dall'aver una mente, né dall'essere affetti, ma ha la sua condizione sufficiente nella capacità di avere conoscenza adeguata. Questa conoscenza viene sviluppata anzitutto a partire dalle nozioni comuni che la mente può formare a partire dall'incontro del suo corpo con i corpi esterni e dei tratti di identità e regolarità che può riscontrarvi. Un corpo con funzioni limitate, che tende a esistere in un ambiente esso stesso limitato e capace quindi di interagire con un numero altrettanto limitato di altri corpi, può quindi dar luogo a nozioni comuni di portata e adeguatezza ristrette.

In termini più familiari si potrebbe dire: un animale può avere coscienza dell'ambiente in cui vive e conoscerne in qualche modo anche adeguatamente le regole per sopravviverci. Tanto più sarà limitato questo ambiente, tanto più saranno limitate le sue funzioni vitali e le sue capacità di ricevere o indurre affezioni, tanto più sarà limitata

la sua natura e la sua capacità di cogliere adeguatamente gli aspetti comuni della realtà in cui esiste. La mente di un filo d'erba non è quella di una sequoia, che non è quella di un lombrico che a sua volta differisce da quella di un gatto o di una scimmia. Probabilmente – almeno dal punto di vista delle moderne scienze della vita –, per avere un tipo di coscienza in qualche modo simile al nostro, è necessario un organismo sufficientemente complesso da disporre almeno di un sistema nervoso. Senz'altro, per Spinoza l'uomo si colloca al vertice di una scala di complessità e *duttilità ambientale* che gli consente di cogliere il maggior numero possibile di nozioni comuni, che, estendendo la loro adeguatezza addirittura alle leggi stesse del mondo fisico, gli dà gli strumenti migliori per acquisire una coscienza sempre più sviluppata.

Tuttavia, questo discorso rimane chiaramente limitato sotto due punti di vista. Da un lato, la distinzione che propone è, come già ricordato, solo di natura *intensiva*: basandosi su gradi di complessità, duttilità, adattabilità e via di seguito, esclude di fatto ogni vera differenza intrinseca o naturale, ogni barriera ontologica tra animale e uomo[20]. D'altro canto, Spinoza è parimenti chiaro nell'ammettere i limiti delle nostre conoscenze in questo campo: «nessuno, infatti, ha conosciuto finora in modo tanto accurato la struttura del corpo da poter spiegare tutte le sue funzioni, per non dire che nei bruti si osservano molte cose che superano di gran lunga l'umana sagacia» (E3P2S).

E' certo vero che, da un punto di vista etico, Spinoza ammette con una certa leggerezza la possibilità per l'uomo di fare degli animali tutto ciò che vuole e tutto ciò che può essergli utile, escludendo per contro la possibilità di un qualsiasi ritorno arcadico o bucolico alla vita agreste:

il principio di cercare il nostro utile insegna a stringere rapporti di amicizia con gli uomini, non con i bruti o con cose la cui natura è diversa dalla natura umana; e [insegna] che lo stesso diritto che i bruti hanno su di noi, noi abbiamo su di essi. Anzi, poiché il diritto di ciascuno è definito dalla virtù o potenza di ciascuno, gli uomini hanno sui bruti un diritto di gran lunga maggiore di quello che i bruti hanno sugli uomini. Tuttavia, non nego che i bruti sentano; ma nego che non sia lecito per questo provvedere alla nostra utilità e servizi di essi a piacere e trattarli come più ci conviene, poiché per natura non si accordano con noi, e i loro affetti sono per natura diversi dagli affetti umani (E3P57S).

Queste affermazioni vanno tuttavia contestualizzate nell'ambito della sua intera dottrina morale[21]: se ciascuno deve ricercare il proprio utile, e nulla può essere più utile del simile, con cui cioè è possibile instaurare un immediato rapporto di interscambio e

comunicazione, l'alleanza tra uomo e animale è piuttosto inutile, giacché obbligherebbe a interagire con corpi più semplici, meno duttili e dunque per natura subordinati. L'uomo può quindi usare gli animali per il lavoro e per trarne nutrimento, ma sarebbe piuttosto assurdo che li dotasse di diritti civili o cercasse di renderli membri attivi dell'organizzazione politica della *civitas* – ciò di cui appunto Spinoza sta qui discutendo. Non solo, ma anche sul piano privato non sembra che si possa considerare sensato qualcosa come un “animale da compagnia”. Poiché, infatti, gli animali hanno corpi diversi da quello umano, provano in misura proporzionale affetti diversi che dunque non si compongono con gli affetti umani[22].

E tuttavia, nella realtà, i confini sembrano dover essere assai più vaghi. L'uomo totalmente schiavo delle passioni, esiste in un regime di completa eterodeterminazione, che gli rende impossibile concepire adeguatamente qualsiasi cosa. Schiavo dell'immaginazione e degli appetiti, vive dimentico di sé e della sua natura, travolto dalle cause esterne e quindi cosciente, se lo è, a un grado infinitesimo: «l'ignorante, infatti, non solo è spinto qua e là in molti modi dalle cause esterne e non raggiunge mai un vero acquietamento dell'anima, ma vive quasi inconsapevole di sé [*quasi inscius*], di Dio e delle cose; e appena cessa di patire, cessa anche di esistere» (E5P42S). Per contro, molti animali mostrano un alto grado di intelligenza e duttilità – tanto che appunto spesso li si considera “i migliori amici dell'uomo” –, che senz'altro consente loro di acquisire anche un grado di coscienza se non ampio, per lo meno sufficiente a muoversi nel modo migliore all'interno del loro ambiente. Tra l'animale più intelligente e l'uomo più passionale, dunque, non sembra esserci uno scarto decisivo – o almeno non giustificabile a partire dall'epistemologia spinoziana.

Certo, il corpo umano resta infinitamente più complesso di quello dell'animale – o almeno di molti animali –, tuttavia, nel momento in cui questo corpo è succube della cause esterne, la sua complessità resta soffocata e la sua capacità di agire si dissolve nel flusso passionale che lo travolge. Se dunque l'animale intelligente sembra mostrare qualcosa di effettivamente umano, al punto da farci superare l'immediata constatazione della diversità tra il suo corpo e il nostro, portandoci a riconoscere almeno una certa affinità, per contro l'uomo più succube degli appetiti vive nella dimensione precaria del confine tra ciò che è propriamente umano e ciò che è meramente bestiale.

Il corpo definisce certamente un limite superiore alle potenzialità realizzabili. Corpi troppo semplici non possono *costitutivamente* accedere allo stesso tipo di conoscenza propria di corpi molto più complessi. Per questo, nonostante l'ignoranza delle reali potenzialità di un corpo, non ogni corpo può fare ogni cosa e quindi non ogni mente può giungere a possedere il medesimo grado di conoscenza – e dunque di coscienza.

Questo rilievo ci porta verso due conclusioni. In primo luogo, dal lato degli animali, se essi non possono giungere a un tipo di *coscienza* propriamente umana, ciò non potrà

dipendere dalla *natura* della loro mente, ma dalla complessità e dalla struttura del loro corpo, che dovrà quindi potersi mostrare più limitata di quella dell'uomo. Spinoza, riconoscendo lo stato ancora molto incerto delle risposte in merito fornite dalla scienza del suo tempo, prudentemente si astiene dall'approcciare direttamente la questione: semplicemente non sappiamo cosa può un corpo. Ma la scienza può giungere a sapere se il nostro corpo umano è significativamente più complesso di quello poniamo di un cane – per esempio constatando che il cervello umano è piuttosto diverso e più strutturato di quello di altri mammiferi. Se si dà una dimostrazione del genere, allora è dimostrato che un cane non può avere lo stesso tipo di coscienza di un uomo. Quindi, per quanto sfumata, una differenza in questo senso va ammessa.

Tuttavia, ciò indica solo un lato del problema. Per quanto Spinoza neghi una qualche forma di *potenzialità* in senso classico, non è detto che un corpo possa svolgere le sue funzioni in equilibrio rispetto all'ambiente che lo circonda: le cause esterne possono imporsi a tal punto sulla sua natura, da travolgere le sue azioni, ricoprendole con una sorta di rumore di fondo che rende impossibile concepirle adeguatamente. Un corpo così travolto è dunque correlato a una mente per lo più dotata di idee parziali e confuse, quindi minimamente cosciente, nonostante le elevate capacità affettive del suo corpo. Se ciò è vero, la coscienza non è un dato scontato nemmeno per l'uomo, quanto piuttosto il risultato di uno sforzo costante della mente per acquisire sempre maggiori conoscenze adeguate[23].

Se la conoscenza adeguata risulta dunque il fine etico supremo, ciò non accade in nome di un qualche intellettualismo, per cui solo conoscendo il bene è possibile governare la prassi, quanto piuttosto perché solo quando la mente conosce adeguatamente può esprimere a pieno la realtà attiva e autonoma del corpo di cui è idea e quindi far sì che quello stesso corpo mostri le sue capacità di agire e indurre affezioni. Una *mente pura* consente di ridurre il rumore di fondo indotto dalle cause esterne, fuoriuscendo dal comune ordine della natura e ordinando invece le esperienze secondo l'ordine dell'intelletto (E5P20S). Facendo ciò, la mente diventa il luogo cogitativo in cui il corpo può rivelarsi come centro di attività e autosufficienza causale – per dirla con Spinoza: *causa adeguata*. Ed è solo in questo luogo che tale autosufficienza si può mostrare come *coscientia sui ipsius*.

L'evoluzione gnoseologica della mente non è naturalmente una questione di *scelte*, quanto di automatismi e di circostanze. Lo sforzo della mente verso la conoscenza deve comporsi con l'ambiente in cui tale sforzo si realizza, con l'azione delle cause esterne e con tutta una serie di incontri che essa non può né volere né prevedere. Ciò che ne risulta, è una mediazione che non sempre depone a favore di un effettivo sviluppo conoscitivo, come dimostrano i tanti popoli che hanno vissuto e continuano ancora a vivere nella più nera superstizione e ignoranza[24]. Per dirla con il linguaggio colorito del grande Vico – del tutto spinoziano nel proporre un simile discorso – la mente dei primi

uomini resta «tutta seppellita nel corpo» ed essi stessi possono davvero intendersi come dei «bestioni». Uomini ancora animali, uomini non ancora uomini perché ancora totalmente animali, e animali non più soltanto animali benché non ancora coscienti della loro strana natura:

il quale stravagante effetto è provenuto da quella miseria, [...] della mente umana, la quale, restata immersa e seppellita nel corpo, è naturalmente inchinata a sentire le cose del corpo e dee usare troppo sforzo e fatica per intendere se medesima, come l'occhio corporale che vede tutti gli obbietti fuori di sé ed ha dello specchio bisogno per vedere se stesso.[25]

Cosa passa allora dal bestione all'uomo? In definitiva, è una questione di gradi o intensità con cui la coscienza può trovare spazio nel fluire degli eventi. In questo spazio che essa ritaglia, viene raccogliendosi l'idea adeguata che la mente può farsi di se medesima: lì si riflette, risuonando all'unisono, il modo stesso in cui Dio pensa il mio corpo. E' in questo luogo di risonanza, dove il rumore dell'esteriorità cessa, e questa si accorda con il ritmo dell'attività corporea, che ciascuno può *sentire ed esperire di essere eterno*: «la mente sente le cose che concepisce con l'intelletto non meno di quelle che ha nella memoria, giacché gli occhi della mente, con i quali vede e osserva le cose, sono le dimostrazioni stesse» (E5P23S).

---

## NOTE:

[1] Sul tema restano un riferimento importante le belle pagine di H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> Siècle*, Vrin, Paris, 1978, segnatamente pp. 147-156. Per ulteriori approfondimenti sulla concezione dell'animale-macchina, cfr. tuttavia L. C. Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine. Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*, Oxford University Press, New York, 1941; H. Kirkinen, *Les origines de la conception moderne de l'homme-machine*, Suomalaisen Tiedeakatemia Toimituskunta, Helsinki, 1960; K. Meyer-Drawe, *Macchina*, in *Le idee dell'antropologia*, a cura di C. Wulf, ed. it. a cura di A. Borsari, pref. R. Bodei, Bruno Mondadori, Milano, 2002, vol. 2, pp. 739-749 (ivi anche per ulteriori riferimenti bibliografici).

[2] In proposito, si può segnalare il bellissimo studio di S. Landucci, *La mente in Cartesio*, Franco Angeli, Milano, 2002 (per il nostro tema segnatamente pp. 39-54), dove tra l'altro, notando l'incertezza cartesiana che porta dall'affermazione perentoria a quella ipotetica del non-sentire degli animali, Landucci la spiega proprio in rapporto alla centralità della coscienza nella definizione della natura della

sostanza pensante, cfr. *ivi*, p. 51: «non si può provare che nei bruti ci sia pensiero, perché ogni loro comportamento – continua a pretendere Cartesio – è spiegabile meccanicamente. Ma non lo si può neppure escludere, perché, per definizione, il fenomeno della coscienza è rigorosamente interiore, non pubblico neppure indirettamente».

[3] Sul rapporto tra Spinoza e Cartesio a proposito del problema mente-corpo, ricco di spunti è lo studio, tra gli altri, di C. Santinelli, *Mente e Corpo. Studi su Cartesio e Spinoza*, Quattroventi, Urbino, 2000.

[4] Le citazioni dalle opere di Spinoza sono riportate secondo le abbreviazioni internazionali. Le traduzioni sono tratte da B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano, 2007.

[5] Secondo Margaret Wilson, la teoria spinoziana della mente sarebbe in genere poco coerente, giacché implicherebbe che la mente dovrebbe avere idea di qualsiasi cosa entri in relazione causale con il suo corpo e senz'altro sarebbe tale da non consentire di escludere conoscenza razionale e coscienza, almeno al grado infimo, a tutti gli enti (cfr. M. Wilson, *Ideas and mechanism. Essays on early modern philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1999, pp. 126-140, e 178-195). Tra gli obiettivi polemici di questo approccio, c'è senz'altro Edwin Curley, che nei suoi fondamentali studi *Id.*, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge, 1969; e *Id.*, *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1988, argomentava che solo l'uomo disporrebbe di coscienza e conoscenza razionale. Il limite del discorso di Wilson, tuttavia, sta nella scarsa considerazione che viene dedicata alla natura del corpo e al modo segnatamente spinoziano – e nient'affatto banale – di concepirlo. Benché il tema della coscienza non sia tra i più battuti nel campo degli studi spinoziani, recentemente S. Nadler, *Spinoza and consciousness*, «Mind», 117, 2008, p. 576-601, vi ha brillantemente richiamato l'attenzione, sia delineando lo stato del dibattito, sia proponendo un più approfondito confronto con la corporeità per risolvere il problema. Secondo Nadler, la coscienza non dovrebbe dunque essere intesa anzitutto a partire dalla teoria dell'*idea di idea* esposta in E2P20-23, ma come espressione sul piano del pensiero della complessità del corpo umano. In quanto segue, approfondiremo questa linea di ricerca, mostrando sia in che misura la proposta di Wilson vada accettata, sia in che modo l'elemento della complessità corporea e quello della riflessività epistemica si possano connettere tramite la concezione spinoziana dell'*idea adeguata*. Nel far ciò, percorriamo una via che, senza voler pretendere qualche originalità, non ci sembra tuttavia essere stata ancora particolarmente valorizzata dalla critica.

[6] Secondo E. Balibar, *A note on "Consciousness/Conscience" in the Ethics*, «Studia Spinozana», 8, 1994, pp. 41-50, partendo da una rassegna delle principali occorrenze lessicali, argomenta che ci sarebbero due accezioni della coscienza in Spinoza: una legata alla conoscenza inadeguata e agli eventi della vita morale, l'altra alla *scienza intuitiva*. Balibar evidenzia inoltre l'impossibilità di rintracciare un passaggio diretto tra questi due livelli. Da quanto segue, dovrebbero risultare le ragioni per cui sembra necessario respingere un simile approccio. S. Malinowski-Charles, *Affects et conscience chez Spinoza. L'automatisme dans le progrès éthique*, G. Olms, Hildesheim – Zürich – New York, 2004, concepisce invece la coscienza in termini di *potentia* e quindi in stretto rapporto con la teoria degli affetti. Benché l'approccio sia fondato e stimolante, esso non sembra però sufficiente. Da un lato, esso induce affermazioni paradossali come la necessità di ascrivere una coscienza elevata a entità molto potenti ma che in genere non mostrano averne, come lo stato, dall'altra rende difficile ascriverla addirittura a Dio in quanto non soggetto a nessuna affezione (cfr. *ivi*, pp. 138-144). D'altro canto, la semplice capacità di essere affetti, applicandosi indifferentemente a tutti i corpi che non siano *simplicissimi*, non consente di operare alcuna distinzione qualitativa tra i tipi di coscienza delle diverse menti, rivelandosi in ultimo ermeneuticamente inutile.

[7] Questo punto è ben sviluppato da F. Zourabichivili, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Puf, Paris, 2002.

[8] Sul tema, cfr. M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, il Saggiatore, Milano, 1990. Messeri sottolinea molto bene come la chiave di volta per comprendere l'epistemologia spinoziana stia nella sua teoria dell'errore, ovvero nella sua radicale negazione di ogni possibilità di errore. Ciò non significa che una singola *mente particolare* non possa avere idee inadeguate, quanto piuttosto che il pensiero *come tale* non è mai inadeguato e l'inadeguatezza che affetta una mente è relativa alla parzialità – spesso assai estesa e moralmente esiziale – della sua apprensione del reale. Ma ciò significa anche che al fondo di ogni idea inadeguata c'è sempre un resto anche minimo di adeguatezza, giacché ogni idea può essere positivamente tale solo in quanto adeguata (cfr. E2P33).

[9] Tra gli altri, si veda il ricco contributo di P. Gillot, *Corps et individualité dans la philosophie de Spinoza*, «Methodos» 3, 2003, p. 195-225. Tra la critica recente, cfr. anche C. Jaquet, *Le problème de la différence entre les corps chez Spinoza*, dans *Les significations du « corps » dans la philosophie classique*, L'Harmattan, Paris, 2004, pp. 127-141; F. Mignini, *Soggetto e individuo in Spinoza*, in *unoMolti modi della filosofia*, Il Ponte Vecchio, Cesena, 2007, pp. 27-42. Sul tema e per un confronto con il recente interesse da parte della filosofia della mente e delle neuroscienze per Spinoza, cfr. tra gli altri J. T. Cook, *Spinoza's Science of the Idea of the Body*, in *Historical Foundations of Cognitive Science*, ed. by J. C. Smith, Kluwer, Dordrecht, 1990, pp. 81-97; *Spinoza on mind and body*, «Studia Spinozana», 14, 1998, pp. 11-132; A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza*, trad. it., Adelphi, Milano, 2003; C. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Puf, Paris, 2004.

[10] Resta fondamentale in merito A. Rivaud, *La physique de Spinoza*, «Chronicon Spinozanum», 4, 1924-1925, pp. 24-57; M. Gueroult, *Spinoza. L'âme (Ethique 2)*, Aubier, Paris, 1974, pp. 143-189; J. Adler, *Spinoza's physical philosophy*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 78 (3), 1996, pp. 253-276; P. Gillot, *Corps et individualité dans la philosophie de Spinoza*, «Methodos» 3, 2003, p. 195-225. Non è tuttavia possibile ricostruire in questa sede il complesso e frammentario dibattito sulla natura dei corpi in Spinoza e sul suo coinvolgimento nella rivoluzione scientifica, a cui dedicheremo quindi un contributo a parte.

[11] Sul ripensamento spinoziano del concetto di forma, cfr. P. F. Moreau, *Métaphysique de la substance et métaphysique de la forme*, dans *Méthode et Métaphysique*, «Documents et Travaux du Group de Recherche Spinoziste», 2, 1989, pp. 9-18; Id., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Puf, Paris, 1994, pp. 490-516.

[12] Per un buon inquadramento della teoria spinoziana dell'individualità, cfr. D. Garrett, *Spinoza's Theory of Metaphysical Individuation*, dans *Individuation in Early Modern Philosophy: Descartes to Kant*, éd. K. F. Barber & J. J. E. Gracia, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 73-101.

[13] La mente non può essere idea inadeguata del corpo: in questo caso, infatti, essa non sarebbe idea completa del corpo, quindi non sarebbe idea del corpo *tout court*, ma al limite di un suo aspetto parziale.

[14] Ovvero indica il dominio dell'immaginazione, su cui cfr. E2P17S. Sul tema dell'immaginazione in Spinoza, cfr. F. Mignini, *Ars Imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Edizioni Scientifiche, Napoli, 1981; M. Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, Vrin, Paris, 1983; L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Vrin, Paris, 2005.

[15] Cfr. E5P38-40.

[16] Cfr. E2P37-39. In tutto ciò si capisce perché la coscienza, in Spinoza, non sia più ciò che definisce la natura stessa del pensiero – come in Cartesio – ma piuttosto il suo vertice qualitativo: il pensiero che compete a una certa mente, può essere inadeguato e in quanto inadeguato, non può consentire a quella mente di essere davvero cosciente di sé. Se quindi dal punto di vista di Dio, ogni pensiero è adeguato e cosciente, dal punto di vista delle menti finite quest'equazione è qualcosa che va conquistato e non può dunque essere ammesso a priori come semplice *dato*.

[17] Cfr. E3P4-8. Per una panoramica sul tema, luogo classico della critica spinoziana, cfr. D. Garrett, *Spinoza's conatus argument*, in *Spinoza. Metaphysical Themes*, ed. by J. Biro, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp.127-158.

[18] Sul tema cfr. anche Ep58. Sembrerebbe tuttavia che Spinoza per primo ammetta un nesso tra coscienza e idee inadeguate, proprio in E3P9Dim: «l'essenza della mente è costituita da idee adeguate e inadeguate (E3P3), e perciò (E3P7) è spinta a perseverare nel suo essere sia in quanto ha queste, sia in quanto ha quelle; e ciò (E3P8) per una certa indefinita durata. Poiché d'altra parte la mente (E2P23) è di necessità consapevole di sé mediante le idee delle affezioni del corpo, la mente (E3P7) è dunque consapevole della sua pulsione». E3P3 cui si riferisce la dimostrazione richiama tuttavia il fatto che «in quanto la mente ha idee inadeguate, è necessariamente passiva». Ora, se la mente fosse cosciente in quanto ha idee inadeguate, allora avrebbe un'idea adeguata di sé *in quanto* ha idee inadeguate. Ma un'idea adeguata non può seguire da un'idea inadeguata: l'inadeguatezza implica infatti una privazione (E2P35) da cui è impossibile dedurre la completezza tipica dell'idea adeguata. Se la mente avesse dunque *coscienza inadeguata* di sé, vorrebbe dire che l'idea con cui la mente percepisce se stessa è mutila e confusa rispetto alla stessa idea con cui la mente è concepita da Dio, e quindi che l'idea che la mente ha di sé (la sua coscienza) è inadeguata a concepire la mente, cioè tramite essa la mente, semplicemente, *non si conosce*. Piuttosto, occorre ricordare che per Spinoza l'inadeguatezza esiste solo rispetto alle menti finite (E2P32-33), pertanto, in ogni idea inadeguata c'è in realtà una porzione positiva di adeguatezza, ed è per questo che, anche nella più totale ignoranza, la mente può essere determinata a perseverare nel suo essere e tramite cui diviene cosciente di sé.

[19] Sul tema, cfr. >C. Jaquet, *Le problème de la différence entre les corps chez Spinoza*, dans *Les significations du « corps » dans la philosophie classique*, L'Harmattan, Paris, 2004, pp. 127-141.

[20] L'assoluta universalità del discorso spinoziano e dei concetti impiegati per definire il corpo umano – *conatus*, complessità, coordinazione, e via di seguito –, ha fatto sorgere diversi dubbi sulla legittimità stessa di pensare un'antropologia spinoziana, anche se forse A. Trucchio, *Una filosofia per un tempo di ricchezza. La complessità del corpo umano e del corpo sociale in Baruch spinoza*, «Scritti filosofici», 27, 2004, p. 153-181, ha ancor meglio colto il nodo del problema dicendo: «lo spinozismo implica anche questo portare uno sguardo sull'umano da una prospettiva antiumanistica» (ivi, p. 162).

[21] Oltre naturalmente che nelle convinzioni del senso comune secentesco. Sembrano tuttavia poco verosimili le interpretazioni che tentano di fare di Spinoza un padrino dell'ecologia contemporanea: cfr. A. Naess, *Spinoza and Ecology*, «Philosophia», 7, 1977, pp. 44-54; Id., *Environmental Ethics and Spinoza's Ethics*, «Inquiry», 23, 1980, pp. 313-325; F. Mathews, *The Ecological Self*, Routledge, London, 1991. Per la critica a queste posizioni, cfr. E. Curley, *Man and Nature in Spinoza*, in *Spinoza's philosophy of man. Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium, 1977*, ed. by J. Wetlesen, Universitetsforlaget, Oslo/Bergen/Tromsø (distributed by Global Book Resources Ltd), 1978, p. 19-26.

[22] Spinoza arriva addirittura a leggere in questa chiave il mito biblico del peccato originale, cfr. E4P68S: «si narra che l'uomo, trovata una moglie, che si accordava del tutto con la sua natura, conobbe che in natura non poteva darsi nulla che potesse essere per lui più utile di quella; ma che, dopo aver creduto che gli animali fossero simili a lui, subito cominciò a imitarne gli affetti (E3P27) e a perdere la sua libertà».

[23] Sul problema dell'attività e del *divenire attivi*, si veda il bello studio di P. Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion, Paris, 2005. Cfr. anche Id., *Le devenir actif du corps affectif*, «Atérion», 3, 2005, <http://asterion.revues.org/document158.html>.

[24] Cfr. E1Ap.

[25] G. B. Vico, *Scienza Nuova* (1744), §331, in Id., *Opere*, Mondadori, Milano, 2005, p. 542. Sul tema dell'animale in vico, cfr. almeno N. Perullo, *Bestie e bestioni: il problema dell'animale in Vico*, Guida, Napoli, 2002.