

# Ad uso pratico: la funzione dell'*exemplar* nell'Etica di Spinoza

Andrea Moresco

## *For practical use: the function of the exemplar in Spinoza's Ethics*

**Abstract:** This article examines the notion of the *exemplar* in Spinoza's *Ethics*, highlighting its transformation from a metaphysical ideal to a practical tool of reason. While the *exemplar* is dismissed in Part I as an inadequate idea rooted in finalism and imagination, it is reintroduced in Part IV as a model of human nature (*exemplar humanae naturae*) serving an ethical function. The author argues that this model is a content of reason (an adequate idea of human condition) that is expressed in the imaginative form of the model. Reason intervenes in the realm of imagination and recovers its tendency to assume a role model. Spinoza proposes an imaginative and eminently practical use of an idea of reason, hence its problematic character and the difficulty of conceiving it within the Spinozian system of thought. The article ultimately shows how Spinoza reconciles reason and imagination, using the model as a mnemonic and affective aid for the ethical transformation of the self, culminating in the figure of the *homo liber*, the free man.

**Keywords:** Spinoza; Model; Imagination; Free Man; Memory.

Il passaggio dal Medioevo alla modernità segna, secondo numerosi interpreti, una crisi dell'esemplarismo, vale a dire, del riferimento teoretico e morale a modelli di perfezione esemplare, concepiti come massima espressione dell'essere e della conoscenza<sup>1</sup>. Nella tradizione platonica e cristiana, come noto, il titolo di esemplarità spetta alle idee eterne, immutabili e universali, di cui le cose finite non sono che copie molteplici e imperfette. Dio crea il mondo attraverso i modelli ideali e perfetti del suo intelletto; la verità, dunque, non è che la conoscenza delle idee eterne con cui le cose sono state create e a cui tendono per natura, mentre la massima aspirazione morale degli uomini è quella di corrispondere ai modelli ideali di riferimento (di umanità, di bene, di bellezza)<sup>2</sup>. Secondo questa prospettiva

---

\* Alma Mater Studiorum – Università di Bologna (andrea.moresco2@unibo.it)

<sup>1</sup> Cfr. Lyons (1989); Hampton (1990); Rigolot (1998).

<sup>2</sup> Cfr. De Caro, Toto (2023).

teorica, i modelli sono causa e condizione di esistenza e di pensabilità delle cose finite. Lo stoicismo propone ancora, in ambito etico, un modello eccezionale, idealizzato, quasi divino, di uomini saggi, autarchici, indifferenti, pronti a rinunciare a ogni piacere corporeo in favore del piacere puramente interiore della conoscenza.

Nella prima modernità, invece, l'*exemplar* non è più un modello ideale e straordinario, ma quello concreto e realizzabile di una vita quotidiana retta. Nei *Saggi* Montaigne propone un modello morale basato sull'osservazione di sé e sulla consapevolezza della propria fallibilità, in cui l'uomo saggio è colui che conosce i propri limiti e pratica la tolleranza. Il richiamo di Montaigne a Socrate veicola non l'immagine di un modello eroico, irraggiungibile e isolato, bensì quella della virtuosa normalità di colui che non è estraneo all'ignoranza e alla paura, ma che rimane costante e moderato anche nei tempi più difficili. Socrate insegna dando 'ironicamente' e 'semplicemente' un buon esempio di equilibrio ai suoi allievi<sup>3</sup>. Cartesio, invece, nella *Lettera al Père Mesland* e nelle *Passioni dell'anima*, delinea un modello morale fondato sulla fermezza della volontà e sulla retta ragione: l'uomo virtuoso è colui che agisce in accordo con ciò che riconosce chiaramente come vero e giusto, dunque secondo emozioni interiori e puramente intellettuali che dipendono dalle sue volizioni e giudizi, senza relazione al corpo<sup>4</sup>. Ma anche in questo caso, il modello etico non è più cercato all'esterno e al di sopra di sé, sul piano della trascendenza ontologica e dell'obbligazione morale, ma costruito soggettivamente attraverso un lavoro razionale di analisi dei propri limiti e delle proprie passioni e di perfezionamento di sé. Con l'inizio della modernità e l'emergere dell'io, il modello non è più concepito come ideale assoluto da riprodurre con ossequio e obbedienza, ma come l'indicazione di una strada possibile, già intrapresa da altri, che ognuno può tracciare e seguire secondo le proprie caratteristiche.

In questo solco storico, particolarmente significativa è la collocazione ontologica ed etica che Spinoza riserva alla nozione di modello (*exemplar*) all'interno della sua *Etica*, di cui ci occupiamo in questo articolo. Tale riferimento attraversa un percorso tortuoso e non lineare all'interno dell'opera spinoziana, che riflette a nostro avviso la mutata concezione del modello all'alba della modernità. Nel primo paragrafo di questo articolo, ricostruiamo allora lo statuto mutevole della nozione di *exemplar* nell'*Etica* e le interpretazioni differenti che ne sono state date.

<sup>3</sup> Cfr. Del Prete (2023).

<sup>4</sup> Descartes (1996); Descartes (2005).

Nella parte I dell'*Etica*, sotto i colpi della critica dell'idealismo e del finalismo, il modello è derubricato a ente ideale dell'immaginazione, a cui non corrisponde né l'essere né la conoscenza di alcuna cosa reale. Esso è il prodotto tipico dell'illusione teologico-finalista, secondo cui Dio dispone di un libero arbitrio, crea liberamente il mondo attraverso dei modelli perfetti, e questi costituiscono la vera conoscenza delle cose finite. Nella parte IV, tuttavia, muovendosi dal terreno dell'ontologia a quello dell'etica, la nozione di modello è recuperata, in quanto strumento pratico utile per la transizione dalla schiavitù delle passioni a una condizione attiva e razionale. Così, nella prefazione della parte IV, Spinoza fa riferimento a un modello di natura umana (*humanae naturae exemplar*) a cui, secondo il filosofo, è bene mirare. Nell'interpretazione che proporremo, l'*exemplar* della parte IV è un contenuto di ragione – un'idea adeguata della condizione umana – che si esprime nella forma immaginativa del modello. Guidata dalla conoscenza delle nozioni comuni, la ragione si immerge nell'ambito dell'immaginazione e dei desideri che muovono gli individui, non per reprimerli ma per orientarli verso una pratica del bene comune, i legami di amicizia, l'onestà e la virtù. Come sosterremo, la ragione interviene nel campo dell'immaginazione e ne recupera la tendenza ad assumere un modello di riferimento. Spinoza propone un uso immaginativo ed eminentemente pratico di un'idea della ragione, da cui il carattere problematico della categoria di *exemplar* e la difficoltà di concepirla all'interno del sistema di pensiero spinoziano<sup>5</sup>.

Nel secondo paragrafo, indaghiamo i contenuti dell'*exemplar* menzionato nella parte IV, al fine di dimostrare che si tratta di un modello della ragione. Se Spinoza non menziona mai esplicitamente un modello della ragione – al contrario, come detto, colloca i modelli tra le idee universali e inadeguate dell'immaginazione – tuttavia, nel percorso di liberazione e perfezionamento descritto nella parte IV, affiora un modello della ragione, quello dell'*homo liber* tratteggiato nelle proposizioni conclusive. Si tratta di un modello di vita libera e onesta, che riconduce i molteplici modelli dell'immaginazione a un modello unitario basato sulle proprietà comuni degli esseri umani. Il riferimento, enigmatico e non ulteriormente ripreso, all'*exemplar* nella prefazione della parte IV trova così un'applicazione concreta nella condizione della vita umana. Il modello articola le molteplici proprietà dell'uomo libero (conoscenza delle nozioni comuni, onestà, generosità, gratitudine, forza d'animo, rispetto delle leggi) all'interno di una sola immagine, sintetica e unitaria, che la rende facilmente memo-

---

<sup>5</sup> Cfr. Garrett (1990); Garrett (1996); Santinelli (2012); Toto (2019).

rizzabile e imitabile. Il *naturae humanae exemplar*, costituito nella forma immaginaria dei modelli, si imprime infatti nelle associazioni dell'immaginazione e della memoria e può pertanto essere ricordato e imitato in ogni circostanza utile<sup>6</sup>. Presa in esame il carattere limitato e relazionale dell'esistenza umana, il modello si rivela uno strumento efficace per la transizione dell'individuo a un maggior grado di libertà e perfezione.

## 1. Dai modelli dell'immaginazione a un modello della ragione

Nella parte I dell'*Etica*, Spinoza conduce una critica ontologica alla nozione di modello che sembrerebbe metterla definitivamente fuori gioco. Essa non corrisponde a nulla di reale e, di conseguenza, sul piano epistemologico non è idea adeguata di alcuna cosa. Nello scolio 2 della p33, la nozione di modello è collocata in una concezione finalista del mondo, secondo cui Dio sarebbe causa di tutte le cose "a fin di bene"<sup>7</sup>. Secondo questa rappresentazione "Dio si atterrebbe nel suo operare come a un modello, a cui [mira] come ad un certo scopo"<sup>8</sup>. Questo modello appare come qualcosa di esterno e indipendente rispetto al decreto divino, a cui Dio dovrebbe mirare e portarlo dalla potenza all'atto. Spinoza si contrappone frontalmente a tale dottrina del fine: nulla esiste in natura all'esterno di Dio e tutte le cose non possono esistere in altro modo né in altro ordine di quello stabilito da Dio. Questa necessità deriva dall'essenza divina, vale a dire, dalla coincidenza dell'intelletto divino perfettissimo e della sua volontà, che annulla la

<sup>6</sup> Sul nesso tra imitazione e modello insiste Toto (2016). A suo avviso, proprio il meccanismo mimetico spiega come, nell'ambito dell'immaginazione, possano emergere proprietà comuni che la ragione converte in idee adeguate del reale. Nel testo dell'*Etica*, non a caso, la definizione degli affetti imitativi (compassione/invidia, lode/biasimo, benevolenza/indignazione) non è rivolta a un individuo specifico, ma sempre a una platea generica di "altri" uomini, verso cui non si prova alcun trasporto affettivo. Non possiamo approfondire l'argomento in questa sede, ma ci preme segnalare il rapporto tra imitazione e modello. Il meccanismo mimetico proposto nella parte III dell'*Etica* è un processo spontaneo, irreflesso e involontario di identificazione affettiva con l'altro, in cui gli affetti si trasferiscono per contagio da un individuo all'altro. Quando immaginiamo gli affetti di una cosa a noi simile, sentiamo quegli affetti in prima persona. Imitando gli affetti dell'altro, gli uomini si riconoscono come simili, consolidano e generalizzano alcune abitudini e disposizioni e si formano un modello di natura umana. Nel dibattito contemporaneo, l'esemplarismo è stato riportato in auge dal lavoro di Linda Zagzebski, proprio nei termini di una teoria morale fondata sull'imitazione (e sull'ammirazione) degli esemplari, con un richiamo alla tradizione aristotelico-tomista e, in particolare, alla figura del *phronimos* aristotelico, in quanto modello ordinario e non straordinario. Cfr. Zagzebski (2017).

<sup>7</sup> E1, p33, scol2.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

seconda nel primo. Se Dio agisse in vista di un fine, vorrebbe qualcosa che gli manca. Invece, non ammettendo alcuno scarto tra intelletto e volontà, a Dio non si può attribuire alcuna idea in potenza che non sia già in atto. Il modello risulta dunque una falsa conoscenza di Dio.

Nell'*Appendice* della parte I, Spinoza insiste, come noto, sulla critica della causa finale. Gli uomini ignorano, per loro natura, le cause delle cose e dei loro desideri e si credono liberi di agire in vista dei propri fini. In questo quadro, la rappresentazione finalista e antropocentrica si estende a Dio: "gli uomini comunemente suppongono che tutte le cose naturali agiscano, come loro, in vista di un fine [e] che Dio avrebbe fatto tutte le cose per l'uomo, e l'uomo a sua volta perché rendesse culto a lui"<sup>9</sup>. Scoprendo in natura numerosi mezzi utilizzabili per i loro scopi, credono infatti che una libera volontà creatrice li abbia disposti a loro favore e che l'uomo sia il fine ultimo di ogni cosa creata. A partire da qui, gli uomini si formano le idee di bene, male, ordine e confusione, in base alla conformità di ciascuna cosa con l'utilità umana e, dunque, con la volontà divina, confondendo la realtà di una cosa esterna con la disposizione del proprio corpo.

Nella prefazione della parte IV viene ripresa la critica della rappresentazione idealista-finalista del mondo, secondo cui Dio, come gli uomini, agisce e crea il mondo in vista di un fine. E il fine di ciascuna cosa, così come la volontà divina l'ha creata, sarebbe la realizzazione del modello universale perfetto che le appartiene. Una cosa sarebbe tanto più perfetta quanto più corrispondente alla sua idea universale: "da quando gli uomini hanno cominciato a formare delle idee universali e ad escogitare modelli di case, di edifici, di torri, e a preferire alcuni modelli ad altri, è successo che ciascuno chiamasse perfetto ciò che vedeva corrispondere all'idea universale che si era formato di quel tipo di cosa"<sup>10</sup>. È questo il primo significato del vocabolo "modello": "gli uomini sono soliti formarsi idee universali delle cose, sia naturali che artificiali, che tengono come modelli delle cose [*rerum exemplaria*], e credono che la natura (che nulla farebbe, secondo loro, se non in vista di un fine) le osservi proponendosele come modelli"<sup>11</sup>. Tali idee-modelli sono enti di immaginazione e non di ragione, che si formano nella mente quando relazioni contingenti tra due cose (somiglianza fisica, contiguità spaziale, successione temporale, confronto comparativo) sono reificate in una *res* esterna, presente e indipendente (il modello di riferimento). I modelli connettono dunque le immagini delle cose esterne non secondo l'ordine causale della natura, ma secondo l'ordine contingente

---

<sup>9</sup> E1, app.

<sup>10</sup> E4, pref.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

delle affezioni del corpo<sup>12</sup>. Ma, invero, tutti gli individui della natura appartengono a un solo e unico genere (l'essere) e la partizione dell'essere in molteplici modelli è, secondo Spinoza, inadeguata. La perfezione consiste unicamente nel grado di realtà, *potentia*, espressa dalla singola cosa e non si misura nella distanza che la separa da un supposto modello universale.

Tuttavia, nella stessa prefazione, lo sviluppo di questa argomentazione ontologica si interrompe e l'esposizione del testo subisce una torsione inattesa: "sebbene le cose stiano così, dobbiamo tuttavia conservare questi vocaboli", scrive Spinoza riferendosi alle categorie di bene, male e modello. La ragione recupera queste tre nozioni, strettamente connesse tra loro, come strumenti pratici per guidare gli uomini nella transizione etica da una minore a una maggiore perfezione.

Ma, sebbene le cose stiano così, dobbiamo tuttavia conservare questi vocaboli [bene e male]. Infatti, poiché desideriamo formarci [*formare cupimus*] un'idea dell'uomo come *modello di natura umana al quale mirare*, sarà per noi pratico [*nobis ex usu*] mantenere quegli stessi vocaboli in quel senso che ho detto. Dunque da ora in poi intenderò per bene ciò che sappiamo con certezza essere un mezzo per avvicinarci sempre di più al modello di natura umana che ci proponiamo. E invece per male intenderemo ciò che con certezza sappiamo impedirci l'avvicinamento a quel modello. Diremo poi che gli uomini sono più o meno perfetti a seconda che si avvicinino di più o di meno a quel modello<sup>13</sup>.

Le nozioni di bene, male e modello sono enti di immaginazione, idee di cose che non esistono in natura e che non forniscono, dunque, alcuna idea adeguata. Tali categorie non esprimono una conoscenza di ciò che

---

<sup>12</sup> E2, p17, p18 e scol.

<sup>13</sup> *Ibidem*. L'espressione *naturae humanae exemplar* fa eco all'*Exemplar humanae vitae* di Uriel Da Costa, titolo di uno scritto terminato nel 1640 poco prima della morte dell'autore, ma pubblicato postumo dal teologo arminiano Philippe van Limborch nel 1643 e solo recentemente tradotto in italiano da Omero Proietti. A lungo è stato ritenuto il racconto autobiografico delle numerose ed eroiche battaglie condotte dal pensatore libero ed eretico: un marrano fuggito all'Inquisizione portoghese, sostenitore di una religione naturale e cosmopolitica ai limiti dell'ateismo, critico della natura superstiziosa delle religioni istituzionalizzate, scomunicato dalla comunità ebraica di Amsterdam per ben due volte (nel 1623 e nel 1633), arrestato, censurato e infine morto suicida. Il recente lavoro di Proietti ha invece messo in luce le informazioni false dell'*Exemplar* a proposito della vita di Da Costa e smentito il suo statuto autobiografico. Ciò non toglie l'influenza su Spinoza di quel testo che tratteggiava un *exemplar* a partire dalle vicende biografiche di un uomo libero e coraggioso. Non vi sono dubbi che Spinoza conoscesse da vicino, anche per parentele famigliari, la vicenda e le idee eretiche di Da Costa e che nel *TTP* vi faccia numerosi riferimenti. Cfr. Proietti (2005). Per la ricostruzione del rapporto Da Costa-Spinoza, cfr. Osier (1983); Nadler (2009, 74-82).

una cosa è e può fare (la realtà di una cosa), ma riferiscono soltanto delle associazioni contingenti (somiglianza, contiguità spaziale, successione temporale) e del confronto tra due o più cose, considerate non nell'ordine necessario causale della natura, ma nell'ordine delle affezioni del corpo. Tuttavia, "sebbene le cose stiano così", la natura finita e limitata dell'essere umano, che vive nella durata ed è esposto al potere delle immagini e delle pressioni esterne, obbliga a conservare quei concetti, seppure da un punto di vista ontologico non corrispondano a nulla. "Se gli uomini nascessero liberi, non si formerebbero alcun concetto di bene e di male, fino a tanto che fossero liberi"<sup>14</sup>, ma così non è. L'essere umano è parte della natura, preso in una molteplicità di affezioni e pressioni esterne e nell'impossibilità di una conoscenza adeguata di ogni cosa singola. Per questo, anche sotto la guida della ragione, l'uomo richiede – *desidera formarsi* – un modello di vita attraverso cui orientarsi nella complessità del mondo. Sosterremo, nel seguito di questo articolo, una triplice funzione dell'*exemplar* esposto nella parte IV: collegare tra loro le immagini delle molteplici esperienze e cose esterne (funzione sintetico-articolatoria), assumere una figura di riferimento ideale ed esterna con cui contrastare limiti cognitivi e affetti negativi (funzione pratica) e ricordare più facilmente le cose conosciute e i precetti etici della ragione, per richiamarli alla mente quando se ne presenta la necessità (funzione mnemonica)<sup>15</sup>. La ragione, infatti, non agisce al di fuori dei circuiti dell'immaginazione, ma riconosce e assume la necessità naturale e fisiologica dei meccanismi associativi dell'immaginazione, in particolare della proiezione di conoscenze e desideri su una figura ideale esterna.

Pur avendo criticato il carattere inadeguato e confuso dei concetti di bene, male e modello dal punto di vista ontologico, la prospettiva cambia quando si considera la vita umana nel suo carattere finito, limitato e relazionale, come una durata che si misura con l'infinita molteplicità di cose esterne. Nella parte IV, infatti, assunti i limiti e le determinazioni della condizione umana, la prospettiva spinoziana riguarda l'operare umano nel

---

<sup>14</sup> E4, p68.

<sup>15</sup> Cfr. McShea (1985). Secondo McShea, Spinoza è un teorico di una condizione umana universale: "una sola natura comune a tutti gli uomini", da cui discende un pattern universale di affetti e condizioni a cui gli uomini sono naturalmente inclini. Spinoza si distingue, tuttavia, dalle teorie della natura umana che la riconducono a un solo fattore permanente onniesplicativo (Hobbes, Bentham) e che considerano ogni movimento umano guidato dalla ricerca di conservazione, piacere, utilità, ecc. Secondo l'interpretazione "evoluzionista" di McShea, ciascuna cosa, in quanto modificazione di un'unica sostanza infinita, si sforza di conservare il proprio essere non in quanto individuale, ma in quanto natura modificata di cui sono portatori. L'interesse di cui siamo fatti a livello istintuale è sempre duplice: quello individuale e quello di specie.

mondo e la transizione a una perfezione maggiore<sup>16</sup>. Da questa prospettiva, il determinismo ontologico non esclude forme di progettualità e di proiezione, in cui l'uomo non può più essere considerato solo come un modo della sostanza, ma anche, in quanto modo produttivo esso stesso, come creatore di se stesso e degli strumenti del proprio perfezionamento etico.

Questa riconsiderazione della nozione di *exemplar* è all'origine di interpretazioni divergenti. Secondo alcuni, essa sarebbe il residuo di una concezione finalista che Spinoza aveva già abbandonato<sup>17</sup>. Nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* e nel *Breve Trattato*, aveva concepito un modello di perfezione a cui gli esseri umani, data la loro costitutiva fragilità e precarietà, devono guardare per ricavarne gli strumenti utili al suo raggiungimento: un fine che implica i suoi mezzi. Secondo il *TIE*, gli uomini devono concepire una "natura umana più stabile", che indica la strada dell'emendazione e contrasta le indicazioni fuorvianti delle immagini e delle passioni<sup>18</sup>. Nel *BT*, nella seconda sezione dedicata all'uomo, "l'idea di uomo perfetto" è quel riferimento fondamentale per distinguere il bene dal male e non cadere nel relativismo<sup>19</sup>. In queste due opere, questo modello di vita coincide

<sup>16</sup> Santinelli (2012, 46): "per quanto riguarda poi la riabilitazione dei termini di 'bene', 'male' e 'perfezione', collegata alla formazione dell'*exemplar*, Spinoza ne ha mostrato l'insensatezza e anzi la funzione pregiudiziale là dove la natura umana è considerata sul piano dell'eterno, nel suo statuto ontologico di 'modo' dell'infinita potenza divina, ma le cose cambiano se la si considera nel suo dinamismo esistenziale e relazionale, dove, come cosa che 'dura', essa si misura costantemente con la schiacciante infinità della natura facendo i conti con la propria 'impotenza'". Analogamente Toto (2019, 3): "In questa nuova prospettiva, nella quale il determinismo mostra di non escludere forme di progettualità, l'uomo può essere considerato non più solo come ente naturale, ma anche come artefice di sé. Tutta la complessa geometria delle passioni esposta nella Parte terza dell'*Etica* deve dunque essere rivisitata alla luce dell'impresa etica di perfezionamento o realizzazione di sé e della soddisfazione di sé che il successo di questa impresa può generare". Anche Cristofolini ha espresso questa tensione sostenendo la compresenza nell'*Etica* di una "teoria non finalistica del mondo" e di una "teoria finalistica dell'uomo": cfr. Cristofolini (2009, 50).

<sup>17</sup> Bennett (1984, 296 sgg.); Scribano (2011).

<sup>18</sup> "Ma poiché l'umana debolezza non giunge a comprendere quell'ordine con il proprio pensiero e, intanto, l'uomo concepisce [*concipiat*] una qualche natura umana molto più stabile [*firmiore*] della propria senza veder nulla che impedisca di conseguirla, egli è stimolato a cercare i mezzi che lo conducano a tale perfezione: tutto ciò che può conseguire un mezzo per conseguirla si chiama vero bene; invece il sommo bene consiste nel pervenire, se è possibile insieme ad altri individui, al godimento di tale natura. Quale sia questa natura mostreremo a suo luogo: senza dubbio essa consiste nella conoscenza dell'unione che la mente ha con l'intera natura" (*TIE* §13, 29, corsivo mio).

<sup>19</sup> "quando abbiamo concepito nel nostro intelletto un'idea di uomo perfetto, questa potrebbe allora essere la causa per vedere, esaminando noi stessi, se anche in noi esista un mezzo per giungere a una tale perfezione. Quindi chiameremo bene tutto ciò che

con l'unione dell'uomo a Dio: "il più perfetto è quindi quell'uomo che si unisce a Dio (che è l'essere perfettissimo) e di lui così gode"<sup>20</sup>. Tuttavia, la problematica dell'*Etica* risulterebbe del tutto differente rispetto alle due opere precedenti: il movimento che fa dell'*humanae naturae exemplar* un fine a cui mirare è estraneo alla dottrina della causalità immanente, secondo cui molteplici cause efficienti determinano simultaneamente ciascuna cosa ad esistere e agire. Dobbiamo giustamente chiederci se la nozione di *exemplar* non reintroduca surrettiziamente un riferimento alla teleologia e al libero arbitrio che Spinoza diceva di voler eliminare. In effetti, il modello sembra rappresentare questo "fine ultimo" che gli uomini possono liberamente perseguire. Come vedremo, a nostro avviso quest'interpretazione può essere superata e il riferimento della ragione a un modello non ricade nel finalismo né nella trascendenza.

Un altro gruppo di commentatori, invece, ha fornito un'interpretazione iper-razionalista della nozione di *exemplar*, secondo cui questa consiste in un'idea adeguata della mente<sup>21</sup>. La ragione può formare un'idea adeguata della nozione normativa e valutativa di modello, scevra dai pregiudizi antropocentrici e finalisti, attraverso la quale si esprime la potenza di comprendere e pensare. Il modello di natura umana è un'idea della ragione, che comprende le proprietà comuni della condizione umana e la struttura del reale in cui questa si trova. Questa interpretazione stabilisce allora una netta discontinuità tra i modelli dell'immaginazione e il modello della ragione: la stessa nozione (*exemplar*) potrebbe dunque applicarsi tanto a idee inadeguate e immaginarie, quanto a enti adeguati della ragione. Ma Spinoza, reintroducendo la necessità di un modello di natura umana a cui mirare nella prefazione della parte IV, non aveva negato la sua precedente critica della figura del modello, né dunque stabilito alcuna discontinuità nella sua argomentazione. Anzi, in quel passaggio il filosofo olandese conferma la sua critica precedente, ammettendo di conservare quel vocabolo "sebbene le cose stiano così", vale a dire, sebbene nulla corrisponda a un modello nella connessione causale della natura.

A nostro avviso, secondo una terza ipotesi interpretativa, l'*exemplar* della parte IV propone un'idea della ragione nella forma immaginaria del modello. Spinoza, infatti, concepisce un processo immaginativo e associativo

---

ci [fa] progredire verso quella perfezione; male, al contrario, ciò che la impedisce oppure non la promuove. Dico perciò che devo concepire un uomo perfetto, se voglio sostenere qualcosa rispetto al bene e al male, dell'uomo. E questo perché, trattando del bene e del male – ad esempio – in Adamo, confonderei allora un ente reale con un ente di ragione" (*BT* II, 140-141).

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Da prospettive diverse Nadler (2006, 219 sgg); Youpa (2010); Drieux (2014).

di formazione del modello sotto la guida dalla ragione<sup>22</sup>. La ragione, come detto, non opera all'esterno dei circuiti dell'immaginazione ma al loro interno: seleziona ciò che le immagini hanno in comune, quindi deduce le proprietà comuni dei corpi e può formare un modello di uomo attraverso la conoscenza della condizione umana comune. Come era stato dimostrato nella parte II, infatti, la ragione è la facoltà che concepisce quei dati che sono comuni a tutte le cose e che sono, in egual modo, nella parte e nel tutto, i quali costituiscono necessariamente un'idea adeguata della struttura del reale<sup>23</sup>. Analogamente, di fronte ai molteplici modelli che gli individui si formano nell'esperienza e nell'immaginazione, la ragione può collegare ciò che di buono e di utile essi hanno in comune e scoprire un modello che le è conveniente.

Se *x*, *y* e *z* sono immagini di tre affezioni simili in qualche aspetto, in assenza di immagini contrarie l'immaginazione si forma un modello attraverso l'associazione delle idee corrispondenti alle immagini *x*, *y* e *z*. Il modello si genera in quanto "immagine comune"<sup>24</sup> di molteplici affezioni che l'immaginazione contrae in una sola immagine, disperdendone le differenze e il loro numero esatto. Ad esempio, se *x*, *y* e *z* sono immagini di tre affezioni buone per il nostro corpo, formiamo un modello di bene che compone le tre immagini tra loro. La mente associa una molteplicità di affezioni in un'immagine comune e sintetica, che viene poi proiettata su una figura ideale ed esterna alla mente. All'interno delle associazioni immaginarie, la ragione può ricavare i tratti comuni dei differenti modelli e collegarli in un unico modello di natura umana, di bene e di male, valido per tutti gli individui. La ragione, pertanto, forma il suo modello di natura umana attraverso il meccanismo di associazione e proiezione tipico dell'immaginazione. Si tratta di un modello inevitabilmente astratto, che non fornisce una valutazione delle singole situazioni concrete, ma dà un'indicazione generale sulla condizione umana e sulla condotta migliore da mantenere. Il modello fornisce massime generali sulla condotta di vita dell'uomo, in cui tutti possono ritrovarsi e che tutti, dunque, possono imitare e perseguire. Per questo "la vera conoscenza che abbiamo del bene e del male non [è] se non astratta e universale"<sup>25</sup>. Il modello di natura umana fornisce un contenuto stabile e comune, non più relativistico, alle categorie di bene e male, in quanto ciò che è utile o dannoso per tutti gli individui.

<sup>22</sup> E2, p17 scol.

<sup>23</sup> E2, pp38-39.

<sup>24</sup> E2, p40 scol.

<sup>25</sup> E4, p62 scol. Secondo Jarrett (2002), Spinoza sfugge in questo punto al pericolo della deriva relativista.

Non è possibile reprimere ed evitare le associazioni dell'immaginazione, raderle al suolo per costruirvi al di sopra le verità eterne della ragione. Il percorso di rischiaramento della ragione vuole emendare l'immaginazione riportandola sotto la guida di una conoscenza adeguata delle cause e delle proprietà comuni. La ragion pratica spinoziana “non esige nulla contro la natura”<sup>26</sup>, né dunque contro la condizione naturale e comune degli uomini. Essa non prescrive *dictamina* che richiedono lo sforzo eroico di annullare se stessi e le proprie immaginazioni, bensì si serve dei circuiti associativi dell'immaginazione per sfruttarli a scopo pratico e inscrivervi le proprie conoscenze e dettami. Assunta la necessità del meccanismo con cui l'individuo proietta affetti e desideri su una figura esterna, anche la ragione può proiettare il suo desiderio su un modello ideale esterno. La natura di questo modello, infatti, varia a seconda del desiderio che vi si proietta: la ragione può proiettare il suo desiderio di conoscenza e di vera vita su un modello, cioè costruire il proprio modello, utilizzando i meccanismi proiettivi dell'immaginazione. Il modello della natura umana nella parte IV, dunque, esprime desiderio della ragione. Ciò che distingue il modello spinoziano di uomo libero dagli altri modelli immaginari è che esso è l'oggetto del desiderio dell'uomo di conoscenza, è un desiderio di conoscenza<sup>27</sup>. La conoscenza ha il desiderio di formarsi e raggiungere dei modelli: il più alto dei desideri umani. Infatti, ciò che ha il potere di modificare il processo di idealizzazione e proiezione immaginaria è la natura del desiderio che lo genera<sup>28</sup>. Se il desiderio che lo muove non è l'ambizione di possedere e dominare, ma un desiderio di conoscenza che può essere infinitamente condiviso da tutti, il riferimento a quel modello è attivo e piacevole. Il filosofo giunge così a un modello che si adatta alla ragione e, allo stesso tempo, solletica l'immaginazione delle cose e può essere facilmente ricordato e imitato dagli individui.

Pur criticandone l'uso comune e tradizionale, Spinoza non rifiuta dunque frontalmente i termini di bene, male e modello, bensì li recupera e ridefinisce, portando in primo piano la possibilità che essi convengano alla ragione. Questo metodo critico-decostruttivo adotta le categorie che

<sup>26</sup> E4, p18 scol.

<sup>27</sup> Allison (1987, 142–143): “Although this sudden reversal is perplexing and raises a number of questions regarding Spinoza's intentions, the most reasonable reading is that he is suggesting that the problem with traditional morality is not that it appeals to a model of human nature, but that it appeals to a bad model, one based on inadequate ideas”. Cfr. Anche Nadler (2006); Secondo Toto (2019, 16), il modello di natura umana è universalmente valido poiché fondato sui tratti comuni dell'esistenza umana e sulle nozioni comuni.

<sup>28</sup> Cfr. Temkine (1994).

aveva dapprima criticato, ridefinendole sotto la guida della conoscenza razionale delle cause e delle nozioni comuni. Tale procedimento è stato definito come una “filosofia dell’intervento”, come “materialismo polemico” e come “strategia della disgiunzione”<sup>29</sup>.

So che nell’uso comune queste parole hanno altri significati. Ma il mio proposito non è quello di spiegare il significato delle parole, bensì la natura delle cose, e di designarle con quei vocaboli il cui significato d’uso comune *non sia totalmente in contrasto* con il significato sotto il quale le voglio assumere; e mi basta aver dato quest’avvertenza una volta per tutte<sup>30</sup>.

I testi spinoziani sono attraversati da una continua tensione tra il mantenimento di un vocabolario filosofico “comune” – condiviso con i suoi contemporanei – e la ridefinizione del significato di taluni concetti. Occorre forzare il significato comune delle parole per riportarlo alla realtà dell’ordine naturale, mettendo in luce le cause e le forze da cui è effettivamente determinato<sup>31</sup>.

Le categorie di bene, male e modello sono recuperate da una prospettiva anti-finalista, in cui ogni causa è concepita come causa efficiente. Il “fine a causa del quale facciamo un’azione”<sup>32</sup> non è che il *conatus*, la forza produttiva del desiderio. La finalità, in altri termini, non è causa finale ma efficiente, l’appetito che ci spinge a fare qualcosa. Il “modello di natura umana” (*humanae naturae exemplar*), con le correlate categorie di bene e male, è il lato mentale di un appetito, di un desiderio di crescita, di

<sup>29</sup> Rispettivamente: Saar (2021); Sainz Pezonaga (2009), Balibar (2018, 79). In termini analoghi si è espresso anche Macherey (1995, 199): “les noms, qui sont des étiquettes pour les choses qu’ils désignent, ont seulement une valeur *indicative*, attestée par l’usage courant, sans que celui-ci leur confère, d’un point de vue rationnelle, une suffisante précision: il faut donc, au-delà des mots, et éventuellement en forçant leur signification traditionnelle, revenir à la chose qu’ils signifient et donner de celle-ci une analyse rationnelle”. Jaquet (2005, 61) ha poi ulteriormente commentato: “Il [Spinoza] a pour habitude de vider une notion de son sens usuel pour la reconstruire progressivement et de bouleverser totalement les significations établies, tout en conservant les mêmes vocables. Chez lui, le conservatorisme de la lettre s’accompagne d’une révolution de l’esprit”.

<sup>30</sup> E3, def. aff. 20 spieg. [corsivo mio]. Quanto Spinoza qui dichiara a proposito delle definizioni di “approvazione” e “indignazione” può essere a nostro avviso esteso al suo intero progetto di un’etica immanente.

<sup>31</sup> Macherey, (1995, 199) sostiene che la frequente ricorrenza dell’espressione *nihil aliud est* (“non è altro se non”) dimostra che lo sforzo spinoziano non è quello di liberarsi del significato comune delle parole, ma di ricondurlo alla realtà delle cose ed emendarlo razionalmente.

<sup>32</sup> E4, def. 7.

autonomia del pensiero e di perfezionamento etico<sup>33</sup>. Per questo il testo della prefazione sottolinea che “*desideriamo* formarci un’idea dell’uomo come modello [...] a cui mirare”. La formazione di un modello è dunque un desiderio della ragione. La virtù e la conoscenza non possono nascere da un’imposizione dall’alto, ma soltanto dall’energia desiderante, con cui l’individuo resiste alle forze contrarie e afferma, per quanto può, se stesso. La figura del modello viene disgiunta dalla dottrina del finalismo divino, secondo cui una libera volontà crea le cose secondo modelli universali di perfezione, e ricondotta a uno strumento pratico con cui la ragione può *formare* e orientare il desiderio<sup>34</sup>.

Il riferimento a un modello di vita risponde all’esigenza di mettere ordine e orientarsi nell’infinità della natura naturata, di fronteggiare la fragilità a cui siamo esposti e di ricordare più facilmente le cose conosciute e i dettami della ragione, proiettandoli su una figura esterna a cui richiamarsi nelle singole circostanze<sup>35</sup>. Per questo, la ragione non può prescindere. Il modello è assunto come strumento pratico della ragione, a cui non è attribuita né una consistenza ontologica, né di conseguenza un’adeguatezza teoretica. Il modello non è né un’idea eterna e normativa dell’intelletto divino, che esiste fuori di noi, precede e orienta la formazione del reale, né il fine intrinseco a cui tendono le cose particolari. Esso corrisponde, bensì, a una costruzione associativa e proiettiva del soggetto, che connette le molteplici immagini di esperienze e cose esterne in una figura sintetica della vita umana e vi proietta le proprie conoscenze e desideri<sup>36</sup>. Tale circuito associativo può essere guidato dalla ragione, che vi iscrive una conoscenza delle proprietà comuni delle cose e una regola di vita libera e onesta. Immergendosi nell’immaginazione, i dettami della ragione possono essere memorizzati e ripetuti; l’immaginazione si aggancia così alle certezze della ragione. In questo senso l’*exemplar naturae humanae* della parte IV propo-

<sup>33</sup> Sul conatus della ragione (*conatus intelligendi*, desiderio di conoscenza), cfr. Yovel (2000).

<sup>34</sup> Giancotti (1988, 406, n. 6) ha sostenuto la “funzione pratica” della nozione di modello, in quanto sintesi rappresentativa delle molteplici espressioni della *virtus*. Per questo, secondo Giancotti, il modello coincide con la figura del saggio.

<sup>35</sup> Su questo punto Vinciguerra (2012, 87).

<sup>36</sup> Ricordiamo ancora una volta il passaggio secondo cui “*desideriamo* formarci un’idea dell’uomo come modello di natura umana [*tanquam naturae humanae exempla*] (E4, pref.). Jaquet (2005, 86) si è preoccupata di chiarire i possibili equivoci dell’avverbio *tamquam*. Esso non attribuisce una funzione analogica al modello, che ne farebbe un ideale al di fuori di noi e verso cui avvicinarsi; il modello è bensì un prodotto reale e immanente della mente umana, un’idea in noi e non fuori di noi, che può essere adeguata oppure inadeguata. Non bisogna allora attribuire alcuna implicazione analogica al *tamquam* ma una funzione esplicativa: esso deve essere qui tradotto “per esempio”.

ne un uso immaginativo e pratico delle idee di ragione<sup>37</sup>. Questo carattere duplice spiega, a nostro avviso, la strategia spinoziana della “disgiunzione”, che decostruisce il modello, ne critica la genesi immaginaria e pregiudiziale e poi ne riapre un uso pratico per la ragione<sup>38</sup>.

## 2. L'illustrazione di un esemplare: l'*homo liber*

La formazione dei modelli nell'ambito associativo dell'immaginazione è storicamente determinata, espressione di un'esperienza soggettiva, che si incarna in usi, costumi e consuetudini particolari. Ciascuna comunità ha propri modelli di riferimento, variabili a seconda del grado determinato di potenza del pensiero di cui è capace e delle circostanze in cui si trova. La mediazione di un modello comune consolida uno spazio di usi, costumi, significati e valori condivisi e genera un effetto di comunità. Sotto i colpi dell'immaginazione, il turpe e l'onesto non sono valori univoci, ma variano da una comunità a un'altra. Per questo non si può parlare di modello al singolare: “consuetudini [*consuetudo*] e religione non sono le stesse per tutti: anzi, quelle cose che per gli uni sono sacre, per altri sono profane, e quelle che per gli uni sono oneste, per altri sono vergognose”<sup>39</sup>. Data la struttura auto-centrata dell'immaginazione, che scambia la natura delle cose esterne con la propria disposizione verso di esse, in questo ambito l'onesto e il turpe assumono forme differenti e la costituzione del modello risulta un campo di scontro.

Sotto la guida della ragione, invece, turpe e onesto ricevono definizioni univoche e oggettive, che sono valide per tutti. L'onestà è il desiderio

---

<sup>37</sup> Sebbene non sia qui possibile, per ragioni di spazio, argomentare più a fondo, emerge una prevalenza della funzione pratico-costruttiva della ragione spinoziana. La ragione è una facoltà anzitutto pratica, che non chiede nulla contro la natura delle cose, non reprime le inclinazioni del desiderio e dell'immaginazione, ma le orienta ai principi dell'utilità comune e della convenienza reciproca. La ragione non è convocata a dominare gli affetti ma a indagarli come proprietà fisiche di cui scoprire i tratti comuni e costitutivi. Cfr. Negri (2006, 139-149); Hardt (1994, 24-32); Del Lucchese (2004, 74-113); tutti i saggi in Vicente Cortés, Laveran (2013), in particolare Laveran (143-157), secondo cui la funzione cognitiva della ragione – il secondo genere di conoscenza, la conoscenza adeguata ma ancora astratta delle “nozioni comuni” – deriva dalla sua funzione pratica di favorire i legami di convenienza e composizione tra gli individui.

<sup>38</sup> E4, pref. Analogamente, nel *TTP*, Spinoza scrive che, sebbene tutte le cose siano determinate secondo necessità dalle leggi della natura e, da questo punto di vista, non abbia senso parlare di possibile o di contingente, tuttavia “per la *prassi della vita*, è meglio, anzi necessario per noi di considerare le cose come possibili”. *TTP*, IV, p. 104.

<sup>39</sup> E3, def. aff. 27, spieg.

razionale di stringere legami di amicizia e fare il bene altrui, mentre turpe è “qualcuno che abbia in dispregio gli usi comuni della cittadinanza” [*civitatis moris*]<sup>40</sup>. Il modello che conviene alla ragione mette in luce i tratti comuni di modelli immaginari che tendono, invece, allo scontro. Così si giunge a una definizione di onesto e turpe, che certo è generica, ma fornisce una prima e utile conciliazione delle divergenze, indicando quel che davvero conta (“le cose [...] principali nella vita”<sup>41</sup>) per il cammino di perfezionamento di sé: stringere legami di amicizia, impegnarsi per il bene altrui al pari del proprio in quanto espressioni di un unico bene comune, rispettare i decreti e i costumi della cittadinanza. Si tratta di elementi che costituiscono il modello dell'*homo liber* spinoziano.

Il modello annunciato nella prefazione si delinea più precisamente nella figura dell'uomo libero, a cui è dedicato il gruppo di proposizioni comprese tra la 67 e la 73 che concludono la parte IV<sup>42</sup>. L'uomo libero è l'esempio di uomo guidato dalla ragione, che ha una conoscenza generale della natura umana e di ciò che le è utile<sup>43</sup>. Questi conduce una ricerca equilibrata del proprio utile, senza ambizione di dominio o di prevaricazione sugli altri. Infatti, è animato dal desiderio di stringersi in vincoli di amicizia con molti altri uomini, che non si riducono a uno scambio di favori equivalenti, ma è uno scambio dell'essenza singolare di ciascuno, con l'impulso di farsi reciprocamente il bene<sup>44</sup>. Inoltre, egli dimostra una grande virtù d'animo, ossia *fortitudo*, tanto nell'evitare i pericoli, quanto nell'affrontarli; in altri termini, ha la flessibilità di valutare il comportamento migliore in ogni singola situazione, non cade né nella cieca audacia e nella sfrenata ricerca di onori, né nell'eccesso di paura e nella fuga immediata<sup>45</sup>. La fortezza si compone, a sua volta, della fermezza (*Animositas*) e della generosità (*Generositas*)<sup>46</sup>: la prima consiste nella presenza d'animo con cui ciascuno conserva il proprio essere di fronte ai pericoli e alle vicissitudini della vita e nella serenità con cui accettiamo ciò che accade quando siamo consapevoli di aver fatto tutto ciò che era in nostro potere; la seconda nella forza di condividere con gli altri le proprie ricchezze interiori e le proprie gioie, portando a coincidenza il bene altrui e il bene proprio. L'uomo libero, poi,

<sup>40</sup> E4, app.

<sup>41</sup> E4, p66 scol.

<sup>42</sup> L'identità dell'*exemplar*, che coincide con l'uomo libero e razionale, è suffragata da molti studi e comunemente accettata. Cfr. Temkine (1994); Giancotti (1988, 413, n. 48); Garrett (1996, 278); F. Toto (2016, 224).

<sup>43</sup> E4, p66 scol.

<sup>44</sup> E4, p70.

<sup>45</sup> E4, p69.

<sup>46</sup> E3, p59 scol.

è incline alla gratitudine, alla buona fede e alla generosità, per cui non ha nessuno in odio, ma replica con amore e generosità all'odio altrui<sup>47</sup>. Infine, rispetta le leggi comuni e lo stato di cittadinanza<sup>48</sup>. Nelle proposizioni dedicate all'uomo libero, l'*exemplar* prende così vita e diviene "paradigma vivente"<sup>49</sup>, assumendo i tratti di un individuo concreto, chiamato ad agire e a scegliere nell'infinita catena di affezioni e relazioni con l'esterno.

Questa idea di uomo libero, facendosi modello, si fa "immagine comune" che affetta i corpi esterni e si rende così visibile e imitabile. Il contenuto di ragione – l'idea di una natura umana forte, libera, stabile – assume la forma immaginaria del modello, con cui può così illustrare i propri dettami in forma di immagine e colpire l'immaginazione e la memoria. Il modello di natura umana presenta, infatti, un'immagine sintetica delle molteplici proprietà dell'uomo libero sopra elencate (forzezza d'animo, benevolenza, ricerca del bene altrui, vincoli di amicizia vera, onestà, forte grado di autonomia) al fine di favorirne la memorizzazione e la riproduzione. La funzione del modello è di tipo articolatorio, ossia di "illustrare" la relazione tra le molteplici proprietà di un uomo libero e di farne una sintesi immaginabile e imitabile<sup>50</sup>. La ragion pratica opera sul livello dell'immaginazione, ne riprende le categorie, le associazioni e il vocabolario, per emendarli e risignificarli. Risulta di conseguenza fuorviante il dibattito relativo allo statuto razionale o immaginario dell'*exemplar*, in cui si tende a non cogliere la fusione di un'idea della ragione (l'uomo libero) con un prodotto dell'immaginazione (il modello)<sup>51</sup>.

Per questo Spinoza può far menzione di un "modello di natura umana" che "*non sia totalmente in contrasto*" con i precedenti riferimenti critici alla nozione di modello. In uno scolio programmatico, prima di una dimostrazione *more geometrico* puramente razionale, Spinoza annuncia di voler "far conoscere brevemente i dettami stessi della ragione" attraverso illustrazioni semplici, affinché il contenuto di ragione "sia più facilmente percepito da ciascuno"<sup>52</sup>. I dettami della ragione spinoziana si incarnano in un modello imitabile e perseguibile, altrimenti risulterebbero irraggiungibili e sconcertanti. Il contenuto di ragione si esprime nella forma dell'illustrazione

<sup>47</sup> E4, p72.

<sup>48</sup> E4, p73.

<sup>49</sup> Santinelli (2012, 48).

<sup>50</sup> Sullo statuto sintetico e articolatorio dell'*exemplar* spinoziano, facciamo riferimento in particolare a Garrett (1996) e a Santinelli (2012, 49 sgg).

<sup>51</sup> Cfr. Toto (2019, 9-10) secondo cui l'*exemplar* è un'idea di ragione di cui può esser fatto un uso immaginativo.

<sup>52</sup> E5, p10 scol.

di un esemplare e non in quella di una prescrizione verticale. In questo modo, può collegarsi alla catena delle immagini, legate alle affezioni del corpo e alle esperienze soggettive, e sollecitare l'immaginazione quando si presenta il caso, "quando ce ne sarà bisogno"<sup>53</sup>. L'insegnamento della ragione deve farsi – scrive Spinoza – "l'immaginazione di questo insegnamento"<sup>54</sup> per essere efficace e produttiva sul piano dell'esistenza umana. Quando un'affezione ci colpisce e incide un'immagine sul nostro corpo, a questa diamo una risposta e un'elaborazione adeguata – sia affettiva sia cognitiva – se a quell'immagine colleghiamo le regole della ragione nella forma di *exemplar*. L'*exemplar* incide le norme della ragione sull'immaginazione, lascia una traccia sulle immagini del corpo e stimola un desiderio di perfezionamento etico del Sé. Proprio per questo, il modello è situato sul terreno ontologico del desiderio e, come detto sopra, rappresenta lo sforzo della mente di perseverare e accrescere nel suo essere. Dati i limiti della condizione umana, l'uomo desidera "ad uso pratico" un modello di natura umana attraverso cui orientarsi nella complessità del reale, perseverare e unirsi in rapporti buoni e proficui con gli altri.

Mentre nell'ambito dell'immaginazione i modelli tendono a imporsi gli uni sugli altri con la forza, il modello della ragione tende a sottolineare ciò che è comune a tutti gli uomini e a scoprire ciò che è comune a tutti i modelli immaginari: tende quindi all'armonia e a frenare i conflitti e le divisioni. La ragione non esercita la sua direzione (il suo *imperium*) con la forza delle leggi, non si impone all'individuo dall'esterno. Al contrario, la ragione si propone con la forza dell'esempio: non imponendolo dall'esterno ma lasciando che ciascun individuo possa formarsi un modello di vita attraverso l'energia del suo desiderio di ragione.

Non esiste l'uomo assolutamente libero, solo Dio può esserlo; esistono, tuttavia, comportamenti da uomo libero, che diventano prevalenti nel corso della transizione etica, man mano che l'essere umano acquisisce, insieme a molti altri, una conoscenza adeguata della realtà e una capacità di valutazione autonoma delle determinazioni esterne. La libertà dell'*homo liber* non è assoluta né irraggiungibile, poiché non corrisponde a uno stato di autosufficienza priva di bisogni e di determinazioni, bensì a un'attività, stimolata dalla conoscenza della ragione ma segnata dal limite di una condizione finita e determinata. Nelle proposizioni conclusive della parte IV, infatti, le azioni attribuite all'uomo libero sono accompagnate dall'e-

---

<sup>53</sup> *Ibidem.*

<sup>54</sup> *Ibidem.*

spressione *quantum potest* (“quanto può”) che ne segna il carattere limitato e finito<sup>55</sup>. L’idea-modello dell’uomo libero è un’idea della “natura umana, cioè [di] Dio, non in quanto infinito, ma in quanto causa dell’esistenza dell’uomo”<sup>56</sup>. In altri termini, la natura dell’uomo libero non è assolutamente perfetta (“non in quanto infinito”), ma lo è relativamente, in quanto rappresenta il massimo grado di potenza raggiungibile dalla natura umana considerata nella sua condizione di finitudine e di dinamismo relazionale.

In conclusione, nel sistema di pensiero spinoziano l’*humanae naturae exemplar* è un insieme di idee della ragione (le proprietà dell’uomo libero) che si articolano e si esprimono attraverso un prodotto ideale dell’immaginazione. La ragione può guidare la dinamica associativa dell’immaginazione, collegando i suoi dettami e desideri in una figura ideale ed esterna di vita umana. Questo uso immaginativo di un’idea di ragione ha la forza di imprimersi nella memoria degli individui e di poter essere facilmente ricordato e imitato dall’uomo che, a causa delle passioni, tende altrimenti a dimenticare le regole della ragione. Ad esempio, quando riceviamo un favore o un complimento, siamo naturalmente tentati di gioirne, gloriarcene e ricambiare. Il modello ci ricorda invece che spesso favori e complimenti vengono fatti non con onestà, ma per avere in cambio favori equivalenti e consenso e, dunque, che vanno accolti soltanto i favori fatti con generosità. Questa funzione pratica, transitoria e mnemonica della nozione di modello ritorna, a nostro avviso, nello scolio della proposizione 10 della parte V. In questo passaggio, Spinoza mette in azione, al servizio della costruzione di libertà, la funzione di modello che ha tratteggiato nella parte precedente.

Dunque, la miglior cosa che possiamo fare, fino a quando non abbiamo una perfetta conoscenza dei nostri moti d’animo, è di concepire una corretta regola [*rectam vivendi rationem*], ossia dei sicuri principi di vita [*certae vitae dogmata*], impararli a memoria e applicarli continuamente alle singole circostanze che nella vita si presentano di frequente, così che la nostra immaginazione ne sia ampiamente presa, e siano sempre a nostra disposizione. Per esempio noi abbiamo posto fra i principi di vita [...] che l’odio va sconfitto con l’amore, ossia con la generosità, e non controbilanciato con odio reciproco. Ora per avere sempre presente, quando ce ne sarà bisogno, questo che la ragione ci prescrive, occorre spesso pensare e meditare sulle comuni offese degli uomini e su come e per quale via vengano respinte meglio di tutto dalla

<sup>55</sup> E4, p70 scol: “Dico *quanto può* (*quantum potest*). Per quanto infatti gli uomini siano ignoranti, sono comunque uomini, che possono in caso di bisogno arrecare un soccorso umano, che vale più di qualunque altro; e perciò spesso accade che sia necessario accogliere da loro un favore, e quindi gratificarli secondo il loro modo di sentire”; E4, p73 e scol; cfr. Santinelli (2012, 57).

<sup>56</sup> E4, p68.

generosità; così infatti collegheremo l'immagine dell'offesa con l'immaginazione di questo insegnamento, e questo ci sarà sempre presente (*per la proposizione 18 della II parte*), quando ci verrà arrecata l'offesa<sup>57</sup>.

Per colui che non ha ancora una conoscenza adeguata dei fenomeni della natura e dei moti dell'animo, occorre concepire una "corretta regola" di vita, impararla a memoria e applicarla continuamente nelle singole circostanze della vita. Il modello è qui definito nei termini dei "sicuri principi di vita", che devono essere imitati e riprodotti nelle differenti situazioni in cui ci troviamo. Il modello è flessibile e generale, poiché a ognuno è concesso di seguirlo e riprenderlo secondo la propria attitudine e costituzione psicofisica e nelle circostanze specifiche in cui si trova: non un dovere morale a cui obbedire, ma un esempio da seguire in modo libero e autonomo. Ed è uno strumento pratico a disposizione di chi, nel corso della transizione etica, non ha ancora raggiunto la conoscenza perfetta e la libertà dello spirito. Le azioni che sono richieste per raggiungere un certo modello non sono, infatti, le stesse che si compiono quando il modello è stato raggiunto<sup>58</sup>. Non è sempre male compiere un'azione non ottimale, a meno che un'azione ottimale non sia nei propri poteri. In altri termini, il soggetto spinoziano valuta la migliore di tutte le azioni effettivamente praticabili e sceglie, tra queste, il "male minore", evitando un bene presente che comporta un male maggiore futuro. Si tratta di beni intermedi, temporanei, utili nell'arco temporale della transizione.

Di fronte alle sofferenze e alle passioni tristi, il modello insegna a sfuggire alla reciprocità dell'odio e a ricambiare l'odio con amore e generosità. Per fare questo, il modello suggerisce di meditare sulla condizione umana comune e sulle "comuni offese degli uomini", a cui sono sottoposti anche coloro che ci provocano danno e che odiamo. La conoscenza delle cause che determinano una cosa esterna ad arrecarci danno, tra cui le "comuni offese degli uomini", separa l'affetto dal pensiero della cosa esterna e contrasta l'odio nei suoi confronti. Allo stesso modo, di fronte alla paura, la regola spinoziana sposta il pensiero dal singolo pericolo che ci paralizza ai "comuni pericoli della vita"<sup>59</sup>. Mettendo in quest'ordine i pensieri e le immagini, spostando dunque il pensiero sulle proprietà comuni delle cose, la mente può recuperare lucidità e fermezza di fronte ai pericoli e valutare razionalmente, con cognizione e realismo, se sia più conveniente fuggire, affrontare il pericolo o negoziare condizioni di pace. Così facendo, si

<sup>57</sup> E5, p10 scol.

<sup>58</sup> Cfr. Garrett (1990).

<sup>59</sup> E5, p10 scol.

porta l'attenzione della mente su "quel che c'è di buono in ogni cosa"<sup>60</sup> e si favoriscono i sentimenti di generosità e di pietà, il desiderio di aiutare gli altri, stringere con loro legami di amicizia e fare il bene sotto la guida della ragione. Il modello della ragione ha una possibilità di condizionare i movimenti e i pensieri umani soltanto nel far presa sull'immaginazione e sull'affettività.

## Tavola delle abbreviazioni

E = *Etica*

def. = definizione

p = proposizione

cor. = corollario

scol. = scolio

def. aff. = definizioni degli affetti

cap = capitolo

pref. = prefazione

app. = appendice

spieg. = spiegazione

TIE = *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*

BT = *Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*

## Opere di Spinoza

*Etica*, edizione critica del testo latino e tr. it. di P. Cristofolini, Pisa: ETS, 2014.

*Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, tr. it. e cura di F. Mignini, in Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, Milano: Mondadori, 2017<sup>4</sup>, pp. 3-69.

*Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, tr. it. e cura di F. Mignini, in Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, Milano: Mondadori, 2017<sup>4</sup>, pp. 71-204.

## Bibliografia

Allison H. (1987), *Benedict de Spinoza. An Introduction*, New Haven-London: Yale University Press.

---

<sup>60</sup> *Ibidem*.

- Balibar É. (2016), *Les universels. Essais et conférences*, Paris : Éditions Galilée; tr. it. di F. Grillenzoni, *Gli universali. Equivoci, derive e strategie dell'universalismo*, Torino: Bollati Boringhieri, 2018.
- Bennett J. (1984), *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Cristofolini P. (2009<sup>2</sup>), *La scienza intuitiva di Spinoza*, Pisa: ETS.
- De Caro M., Toto F., (a cura di) (2023), *Esempio ed esemplarismo*, "Rivista di storia della filosofia", 2023, 1.
- Del Lucchese F. (2004), *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano: Ghibli.
- Del Prete A (2023), *Vite esemplari: Montaigne e Socrate*, in De Caro M., Toto F., (a cura di), *Esempio ed esemplarismo*, "Rivista di storia della filosofia", 2023, 1: 70-85.
- Descartes R. (1996), *Les Passions de l'âme*, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par C. Adam, P. Tannery, Paris : Vrin, tr. it. e cura di S. Obinu, *Le passioni dell'anima*, Milano: Bompiani, 2018.
- Descartes R. (2005), *Tutte le lettere (1619-1650)*, a cura di G. Belgioioso, Milano: Bompiani.
- Drieux P. (2014), *Perception et sociabilité. La communication des passions chez Descartes et Spinoza*, Paris: Garnier.
- Garrett D. (1990), *A Free Man Always Acts Honestly, Not Deceptively: Freedom and the Good in Spinoza's Ethics*, in Curley E., Moreau P.-F. (ed. by), *Spinoza. Issues and Directions*, Leiden: Brill, 221-238;
- Garrett D. (1996), *Spinoza's ethical theory*, in Garrett D. (ed. by), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge: Cambridge University Press, 267-314.
- Giancotti E. (a cura di) (1988), *Etica*, Roma: Editori Riuniti.
- Hampton T. (1990), *Writing from History: The Rhetoric of Exemplarity in Renaissance Literature*, Ithaca: Cornell University Press.
- Hardt M. (1994), *Spinoza's democracy: the passions of social assemblages*, in Callari A. (ed.), *Marxism in the Postmodern age*, New York: Guilford, 24-32.
- Jaquet C. (2005), *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris: Publications de la Sorbonne.
- Jarrett C (2002), *Spinoza on the Relativity of Good and Evil*, in Koistinen O., Biro J. (ed. by), *Spinoza. Metaphysical Themes*, Oxford: Oxford University Press, 159-181.
- Lyons J. D. (1989), *Exemplum. The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*, Princeton : Princeton University Press.
- Macherey P. (1995), *Introduction à l'Éthique. La troisième partie : la vie affective*, Paris: Puf.

- McShea R. J. (1985), *Spinoza's human nature ethical theory*, in Giancotti E. (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Napoli: Bibliopolis, 281-290.
- Nadler S. (1999), *Spinoza. A Life*, Cambridge: Cambridge University Press; tr. it. di D. Tarizzo, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Torino Einaudi, 2009<sup>2</sup>.
- Nadler S. (2006), *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Osier J-P. (1983), *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris: Berg International.
- Negri A. (2006), *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, in Negri A., *Spinoza*, Roma: Derive Approdi.
- Proietti O. (a cura di) (2005), *Uriel Da Costa e l'“Exemplar humanae vitae”*, Macerata: Quodlibet, con testo latino a fronte (ed. or: Uriel Acosta (1687) *Exemplar Humanae Vitae*, in Limborch P., *De veritate Religionis Christianae Amica Collatio cum Erudito Judaeo. Addita est Brevis Refutatio Argumentorum quibus Acosta omnem Religionem revelatam impugnat*, Govdae, apud Justum ab Hoeve).
- Rigolot F. (1998), *The Renaissance Crisis of Exemplarity*, “Journal of the History of Ideas”, 59, 4: 557-563.
- Saar M. (2021), *Ultimate Grounds, Political Power, Philosophical Intervention. Inheriting the Tractatus theologico-politicus*, “Crisis and critique”, 8, 1: 354-363.
- Sainz Pezonaga A. (2009), *Universalismo e singolarità nell'Etica di Spinoza* in Del Lucchese F. (a cura di), *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, Roma: Deriveapprodi, 97-115;
- Santinelli C. (2012), *Exemplar, exemplum, regula*, in Bostrenghi D., Raspa V., Santinelli C., Visentin S. (a cura di), *Spinoza. La potenza del comune*, Hildesheim: Olms, 43-58;
- Scribano E. (2011), *De la connaissance du bien et du mal. Du Court Traité à l'Ethique*, in Jaquet J., Moreau P.F. (éd.), *Spinoza Transalpin. Les interprétations actuelles en Italie*, Paris: Publications de la Sorbonne, 59-75.
- Temkine P. (1994), *Le modèle de l'homme libre*, “Revue de métaphysique et de morale”, 99: 437-448
- Toto F. (2016), *Esemplarità e imitazione*, “Rivista di storia della filosofia”, 71, 2: 221-242.
- Toto F. (2019), *Spinoza: modello e ragione*, “Isonomia”, disponibile online <https://isonomia.uniurb.it/wp-content/uploads/2019/11/>

Francesco\_Toto\_Spinoza\_modello\_ragione\_Isonomia\_Storica\_novembre\_2019.pdf

- Vicente Cortes J., Laveran S. (sous la direction de) (2013), *Spinoza. La raison à l'épreuve de la pratique*, Paris: Publications de la Sorbonne, (all'interno: Laveran S. (2013), *Notions communes et vie commune: le caractère fondamentalement pratique de la raison chez Spinoza*, 143-157).
- Vinciguerra L. (2012), *La semiotica di Spinoza*, Pisa: ETS.
- Youpa A. (2010), *Spinoza's model of human nature*, "Journal of the History of Philosophy", 48, 1: 61-76.
- Yovel T. (2000), *Transcending Mere Survival: From Conatus to Conatus Intellegendi*, in Yovel Y. (ed. by), *Desire and Affect: Spinoza as a Psychologist*, New York: Little Room Press, 45-62.
- Zagzebski L. (2017), *Exemplarist moral theory*, Oxford: Oxford University Press.

