



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

ARCHIVIO ISTITUZIONALE
DELLA RICERCA

Alma Mater Studiorum Università di Bologna Archivio istituzionale della ricerca

Una difficile libertà. Virtù, conatus, conoscenza in Descartes e Spinoza

This is the final peer-reviewed author's accepted manuscript (postprint) of the following publication:

Published Version:

diego donna (2020). Una difficile libertà. Virtù, conatus, conoscenza in Descartes e Spinoza. RIVISTA DI FILOSOFIA NEOSCOLASTICA, CXII(2), 411-424 [10.26350/001050_000193].

Availability:

This version is available at: <https://hdl.handle.net/11585/831486> since: 2024-01-26

Published:

DOI: http://doi.org/10.26350/001050_000193

Terms of use:

Some rights reserved. The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>).
When citing, please refer to the published version.

(Article begins on next page)

Una difficile libertà. Virtù, *conatus*, conoscenza in Descartes e Spinoza

Abstract – In this contribution, I will concentrate on Descartes and Spinoza's respective notions of 'virtue', using them as a testing ground to understand two opposing conceptions of man and the sphere of the passions. Descartes' reflection on virtue, understood as a magnanimity of the soul that ensues from a rational love of oneself, falls into the framework of the unity between mind and body elaborated in the *Sixth Meditation* and further discussed in his correspondence dating to the '40s with Elisabeth and Pierre Chanut, as well as in the *Passions de l'âme*. Spinoza's virtue, instead, is subordinated to a force (*conatus*) that coincides with the «essence» of man. This essence, as is explained in the third part of the *Ethica*, depends on the power of the infinite substance, *causa sui* in each existing mode. Descartes' reflection on virtue extends the *res cogitans* into the realm of the affects (*res sentiens*), that he places within an integrated conception of man. Now, how can a law of nature, that by Spinoza's own admission comes before (E4P22) all modal determinations – whether active or passive – be the 'essence' that explains or the 'cause' that produces the passage from human bondage to freedom? If considered against the backdrop of the natural effort to conserve oneself, these terms will reveal an insoluble conflict.

Keywords – Descartes, Spinoza, virtue, passions, *conatus*

Introduzione

La *vexata quæstio* del dualismo mente-corpo costituisce il centro della contrapposizione fra Descartes e Spinoza. È Spinoza stesso a lanciare la sfida contestando, com'è noto, nella prefazione alla quinta parte dell'*Ethica*, l'ipotesi fisiologica della ghiandola pineale, ossia la parte del cervello (*pars cerebri*) che avrebbe dovuto garantire, secondo Descartes, un effetto di comunicazione fra piano psichico e piano materiale. Dualismo cartesiano *versus* monismo spinoziano: la polemica, che agita già il dibattito di fine Seicento, ha contribuito ad erigere steccati e battaglie culturali, che risuonano ancora oggi ben oltre i confini della storia della filosofia – si pensi agli studi di filosofia della mente, indaffarati a segnalare i presunti "errori" di Cartesio¹.

La concezione cartesiana e spinoziana di virtù è un utile caso di studio per valutare l'efficacia, oltre che la correttezza, di tali schemi interpretativi. Per Descartes, la virtù più alta consiste nella generosità, la quale dipende da un amore razionale di sé, che si dà sullo sfondo dell'unità fra mente e corpo tratteggiata nella *Meditatio Sexta* e discussa nei carteggi degli anni quaranta fino alle *Passions de l'âme*. Così, la distinzione fra mente e corpo, necessaria in sede metafisica per fondare una scienza dei corpi chiara e distinta, è la controparte di una concezione unitaria dell'uomo. Diverso è il caso della virtù spinoziana, la quale dipende dall'«essenza» dei modi che compongono la sostanza infinita, ossia la spinta a conservare il proprio essere. Considerato come la «causa prossima» del nostro agire, lo sforzo di autoconservazione spiega ciò che siamo; ma la maggior parte dei nostri stati è il frutto delle reazioni a cause esterne. Per questo, specifica Spinoza, tale essenza è anteriore a tutte le determinazioni – attive o passive – che compongono il piano la sostanza infinita. La legge naturale si limita a stabilire che l'autoconservazione è lo sforzo implicato in tutti gli stati e le transazioni del modo finito. Si tratterà allora di comprendere, partendo dalla definizione di *conatus*, che cosa effettivamente spieghi («essenza») o produca («causa») la conversione della passività in attività.

1. Generosità e amore di sé. Virtù cartesiane

Occorre ammettere che il Descartes teorico del metodo e della *res cogitans* ha prestato il fianco

¹ Cfr. Cfr. A.-R. Damasio, *L'errore di Cartesio: emozione, ragione e cervello umano*, tr. it. di F. Macaluso, Milano, Adelphi, 1995. Per la ricostruzione del dibattito, si veda, tra la vastissima bibliografia, J. Almong, *What Am I? Descartes and the Mind-Body Problem*, Oxford, Oxford University Press, 2005; S. Bourgeois-Gironde, *La reconstruction analytique du Cogito cartésien*, Paris, Vrin, 2001; T. Schmaltz, *Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union*, «Philosophical Review», 101, 1992, pp. 281-325.

all'accusa di solipsismo che da secoli gli viene rivolta. Si pensi alla rivendicazione, espressa nelle *Regulæ*, di procedere da soli nel cammino che conduce alla scienza certa ed evidente abbandonando la scienza dei libri che accumulano opinioni diverse². O al *Discours*, dove il filosofo ribadisce la necessità di scoprire da soli la soluzione dei problemi, poiché la regola dell'ordine – lo avevano già stabilito le *Regulæ* – non è il risultato di una costruzione logica né un insegnamento trasmesso da altri, bensì ciò che il lume naturale redige a norma del proprio esercizio. Per questo è di gran lunga preferibile non cercare la verità, piuttosto che farlo appoggiandosi all'autorità di altri:

Chiunque poi si abitui a camminare così nelle tenebre indebolisce talmente l'acutezza della vista che in seguito non può sopportare la luce all'aperto: ne è conferma l'esperienza, quando molto spesso vediamo che coloro che non si sono mai occupati di studi letterari giudicano delle cose che incontrano in modo molto più solido e chiaro di coloro che hanno regolarmente frequentato le scuole³.

Il celebre racconto autobiografico con cui si apre il *Discours* – la vita ritirata del filosofo dopo la scoperta del «gran libro del mondo» – conferma la posta in gioco dell'impresa scientifica: nel *Discours*, come nelle *Regulæ*, l'epistemologia cartesiana apprende il proprio oggetto intuitivamente e «interamente» (*Regulæ III, V, VI, XII, XIII*), non in modo discorsivo, alla maniera sillogistica, né tantomeno come il prodotto di un sapere tramandato. L'io delle *Meditationes* si separa sua volta dagli uomini e li reifica, nella seconda meditazione, come fossero spettri o automi. L'esigenza che guida il cammino analitico dell'io meditante è la stessa che aveva condotto alla costruzione del metodo, fra la metà degli anni Venti e la fine degli anni Trenta: procedere da soli nella ricerca della verità. L'*ingenium* è l'unica risorsa a tale scopo, di cui già le *Regulæ* avevano certificato il valore euristico. Tanto il soggetto del metodo quanto il soggetto delle meditazioni corrispondono a un "Io" che assume su di sé la responsabilità della scienza e della sua fondazione. L'*ego cogito* delle *Meditationes* si libera a sua volta della sensibilità e sconfigge il dubbio scettico rendendo possibile una scienza dei corpi chiara e distinta, l'unica, aveva già dichiarato Descartes riprendendo il celebre motto baconiano, in grado di renderci «signori e possessori della natura».

Tutt'altra situazione è però quella in cui si trova il soggetto che deve comunicare le verità scoperte dall'ingegno in una scienza utile all'uomo (medicina e meccanica). Una verità sganciata dall'utilità non avrebbe infatti alcun valore nella prospettiva cartesiana. Descartes è il teorico di un metodo che si dà nella pratica della scienza, *plus en pratique qu'en théorie*, come afferma lui stesso. Senza tale carattere pratico, l'intera impresa filosofica sarebbe vana. La filosofia cartesiana è una filosofia *à l'usage du monde*⁴, esposta al confronto pubblico e messa alla prova nei programmi di ricerca fra Sei e Settecento: dall'idea di una logica *novantiqua*, che in Olanda rinvierà alla tradizione, al "nuovo organo" dell'empirismo baconiano⁵.

Nella sesta parte del *Discours*, così come nelle *Passions de l'âme* il passaggio dall' "Io" al "Noi" segnala dunque l'orizzonte della ricerca scientifica. Questa dimensione relazionale della filosofia, da cui dipende una politica della scienza, si accompagna a una concezione integrata della soggettività che completa il *cogito* metafisico e l'io del metodo. Una concezione che, in sede

² Cfr. Descartes, *Regulæ*, I, II, X, *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam & P. Tannery, Nouvelle présentation, en co-édition avec le Centre national de la recherche scientifique, 11 voll., J. Vrin, Paris 1957-1974 [AT], X, pp. 359-366, 425; Cfr. anche *Discours*, AT VI, p. 19.

³ Descartes, *Regulæ*, IV, AT X, p. 371; E. Lojacono, Descartes, *Opere filosofiche*, 2 voll., a cura di E. Lojacono, Utet, Torino, 1994. Edizione di riferimento italiana [OF 1 / OF 2], OF 1, pp. 243-244.

⁴ Huygens a Descartes, 28 ottobre, 1635, AT I, p. 326.

⁵ Il che fa del metodo cartesiano non un sistema rigido, bensì un «itinerario di ricerca», per usare l'espressione di Theo Verbeek, e che si caratterizza, prosegue Jan-Luc Marion, per la natura «responsoriale» del lavoro. Cfr. T. Verbeek, *Méthode: discussion ou itinéraire?*, in M. Spallanzani (ed.), *Lecture cartesiane*, Clueb, Bologna, 2003, pp. 109-133; J.-L. Marion, *Le statut originariamente responsorial des Méditations*, in J.-M. Beyssade, J.-L. Marion (eds.), *Descartes. Objecter et répondre*, Paris, PUF, 1994, pp. 3-19.

morale, rimanda alla virtù più alta delle *Passions de l'âme*, ovvero la generosità. Nella virtù della generosità l'*Ego sum* delle *Meditationes* si ricongiunge infatti all'*Homme* di cui Descartes aveva studiato la macchina passionale, per dare vita entrambi – ego metafisico e macchina corporea – a un individuo reale.

A questo punto dovremo chiederci quale sia il rapporto tra scienza fisica e morale, o in che modo la riflessione cartesiana sulla virtù chiarisca il senso e gli obiettivi della più vasta impresa scientifica. In prima battuta, occorre riconoscere che la condizione dell'io morale non è dissimile da quella dell'io metafisico alle prese con il dubbio. Come l'itinerario analitico delle *Meditationes* portava l'io dubitante a scoprire l'irriducibilità della propria coscienza d'essere una cosa che pensa, allo stesso modo ognuno sa, o meglio fa esperienza, in sede morale della propria libertà per il bene o per male. Tuttavia, l'autonomia morale, scoperta in ragione della stessa esperienza solitaria che porta alla certezza del *cogito*, si apre all'esperienza dell'altro. Di qui la definizione cartesiana di virtù: un amore razionale di sé, chiave di tutte le altre virtù poiché si apre all'incontro con gli altri e infine con Dio.

Chi è generoso in questo modo è naturalmente portato a fare grandi cose e tuttavia a non intraprendere niente di cui non si senta capace. E, poiché stima che nulla sia più grande del fare del bene agli altri uomini e di disprezzare il proprio interesse per questo motivo [...] è anche interamente padrone delle proprie passioni, in particolare dei desideri, della gelosia e dell'invidia [...] e dell'odio verso gli altri uomini, perché li stima tutti, e della paura, perché la fiducia nella loro virtù lo rassicura⁶.

Descartes aveva delineato la propria filosofia morale già nel *Discours*, prendendo le distanze dall'«insensibilità» della filosofia antica⁷. Il rivale, già all'altezza degli anni Trenta, è lo stoicismo: la ferma disposizione a condurre la propria azione fino al sacrificio di sé non è una virtù, bensì crudeltà. La virtù non consiste nemmeno nel semplice dominio delle passioni del corpo, semmai consegue dall'equilibrio fra anima e corpo. Un equilibrio che dalla morale *par provision* del *Discours* trova fondamento nella terza nozione primitiva, discussa nel carteggio con Elisabetta di Boemia, la quale domanda al filosofo chiarimenti circa la *distinctio realis* delle *Meditationes*, e trova conferma nei *Principia*, dove Descartes tornerà a sostenere la congiunzione delle due *res* in un unico composto⁸. L'idea dell'interazione fra mente e corpo si deduce infatti da quella «nozione primitiva» che indica l'unione di anima e corpo e che connette i due termini, reperiti analiticamente nelle *Meditationes*, spiegando i fenomeni associati all'esperienza dell'unione: sentimenti e passioni. Nelle *Passions de l'âme*, le passioni non sono malattie dell'anima, bensì effetti della macchina del corpo, causati da certi moti dei nervi e degli spiriti animali. Sta a noi conoscerle e farne buon uso, come Descartes consiglia ad Elisabetta discutendo il *De vita beata* di Seneca⁹. In breve, non si dà virtù senza riconoscere il valore della

⁶ Descartes, *Les Passions de l'âme*, III, 157, AT XI, pp. 447-448; Si vedano anche: *Les Passions de l'âme*, art. 161, AT XI, pp. 453-454. Sul rapporto fra amore, generosità e virtù, si veda G. Rodis Lewis, *La morale de Descartes*, Paris, PUF, 1957, pp. 95-97.

⁷ Cfr. Descartes, *Discours*, I, AT VI, p. 8.

⁸ Cfr. Elisabetta a Descartes, 6, 16, 21 maggio, 1643, AT III, pp. 660-668. Descartes a Elisabetta, 21 maggio, 1643, p. 665: «enfin, pour l'âme et le corps ensemble nous n'avons que celle de leur union»; *Principia*, I, 48, AT VIII, p. 23: «Non autem plura quam duo summa genera rerum agnosco: unum est rerum intellectualium, sive cogitativarum, hoc est, ad mentem sive ad substantiam cogitantem pertinentium; aliud rerum materialium, sive quae pertinent ad substantiam extensam, hoc est, ad corpus. [...] Sed et alia quaedam in nobis experimur, quae nec ad solam mentem, nec etiam ad solum corpus referri debent, quaeque, ut infra suo loco ostendetur, ab arcta at intima mentis nostrae cum corpore unione proficiscuntur». Sul carteggio con Elisabetta circa la terza nozione primitiva: D. Garber, *Understanding Interaction: What Descartes Should Have Told Elisabeth*, «Southern Journal of Philosophy», 21, 1983, pp. 15-32. Sull'interazione mente-corpo in Descartes e il confronto con la scolastica: É. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris, Vrin, (2^oed.), 1979; J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, Vrin, 2014; S. Guidi, *L'angelo e la macchina. Sulla genesi della res cogitans cartesiana*, Milano, Franco Angeli, 2018.

⁹ Cfr. Descartes a Elisabetta, 18 maggio 1645, AT IV, pp. 210-201; *Les Passions de l'âme*, art. 211, AT XI, pp. 485-486. Si veda la raccolta di testi a cura di D. Kolesnik-Antoine, M.-F. Pellegrin, *Élisabeth face a Descartes: deux*

sensibilità, ma non vi è sensibilità adeguata all'anima senza un esercizio controllato delle passioni, mediato infine dal riconoscimento dell'altro.

L'antropologia corregge così i presupposti della scienza fisica – la separazione netta fra i principi delle cose materiali e i principi delle cose immateriali – e la morale completa la scienza chiarendone il significato profondo. Se in ambito metafisico era risultato essenziale distinguere *res extensa* e *res cogitans* prendendo congedo dalle confusioni aristotelico-scolastiche fra materia e forma, ciò che emerge al termine delle *Meditationes*, e che sarà confermato dalla corrispondenza degli anni quaranta, è l'unità della natura umana. Già la sesta meditazione afferma qualcosa di più dell'*Ego* fondatore della filosofia prima, ovvero quell'unità di *res cogitans* e *res extensa* sancita come una verità «oscura» dalla ragione ma del tutto evidente all'esperienza. È in virtù di tale esperienza, per la quale l'anima diventa in qualche modo corporea¹⁰, che Descartes invalida non solo il dualismo platonico ma anche il pericolo di una sostanzialità *per accidens*, difesa com'è noto da Regius¹¹. L'uomo è «uno indivisibile», un essere in cui anima e corpo costituiscono un «tutto»¹², mescolati e quasi confusi. Descartes difende l'unità nella distinzione fra mente e corpo facendo dell'esperienza del corpo proprio – *meum corpus* – un'esperienza di verità¹³.

Le *Passions de l'âme* non fanno che raccogliere i frutti della scoperta della sesta meditazione. Si profila un nuovo metodo per un nuovo soggetto, che offre all'anima gli strumenti adatti per regolare i propri desideri e ricomporre il corpo macchina all'anima libera nella vita concreta dell'uomo. Una vita che le scienze – medicina e meccanica – avranno il compito di prolungare e potenziare.

Generosità, amore di sé, carità: in queste tre disposizioni dell'anima l'*Ego* cartesiano, che si era imposto nel 1641 come centro di enunciazione e di garanzia della filosofia prima, diventa un individuo consapevole della propria libertà ma anche dei propri limiti. Descartes lo dirà all'amico Pierre Chanut nella lettera del 1647 sull'amore, in cui misura la condizione umana allo specchio delle perfezioni divine: «sono sicuro che possiamo veramente amare Dio con la sola forza della nostra natura»¹⁴. Descartes aveva ampiamente dimostrato nelle *Meditationes*, così come nelle lettere, l'impossibilità di abbracciare l'infinito con il pensiero. Ne discendeva l'illogicità di qualunque teologia razionale. Tuttavia, aggiunge, l'amore di Dio è la passione «più esaltante e più utile che possiamo avere»¹⁵ essendo fra tutti gli amori, compreso l'amore reciproco per l'amico, il più perfetto di tutti. L'uomo virtuoso, consapevole dell'unione sostanziale di anima e corpo, apprezza la grandezza del libero arbitrio per rapporto al proprio

philosophes?, Paris, Vrin, 2014, G. Belgioioso, "René Descartes è l'eroe che ricomincia da capo l'impresa", in D.M. Cananzi, E. Rocca (ed.), *Mito, Moderno, Modernità, senza Assoluto, I. L'altra filosofia*, Torino, Giappichelli, 2016, pp. 35-76.

¹⁰ Descartes ad Arnauld, 29 luglio 1648, AT V, p. 223. Cfr. anche *Meditationes*, II, AT VII, p. 28.

¹¹ Cfr. Descartes a Regius, 24 maggio 1640, AT III, p. 64; fine gennaio, 1642, AT III, p. 508; Cfr. A. Bitpol-Hespéries, *Descartes et Regius: leur pensée médicale*, in T. Verbeek (ed.), *Descartes et Regius. Autour de l'Explication de l'esprit humain*, Amsterdam, Rodopi, 1993, pp. 47-68; D. Kolesnik-Antoine, *Le rôle des expériences dans la physiologie d'Henricus Regius: les pierres lydiennes du cartésianisme*, in «Journal of Early Modern Studies», II, 1, 2013, pp. 125-145.

¹² Descartes, *Les Passions de l'âme*, I, 30, AT XI, p. 351.

¹³ Cfr. Descartes a Elisabetta, 28 giugno 1643, AT III, pp. 692-694; 21 maggio, 1643, AT III, p. 668; 1 settembre, 1645, AT IV, pp. 281-286; Descartes a Mesland, 9 febbraio 1645, AT IV, pp. 166-167; *Meditationes*, VI, AT VII, p. 81. Si vedano i lavori di: P. Guenancia, *L'intelligence du sensible*, Paris, Gallimard, 1998, e G. Rodis-Lewis, *L'individualité selon Descartes*, Paris, Vrin, 1950.

¹⁴ Cfr. Descartes a Chanut, 1 febbraio, 1647, AT IV, p. 612.

¹⁵ Descartes a Chanut, 1 febbraio 1647, AT IV, p. 612. Nelle parole di M. Spallanzani (*Descartes. La philosophie selon l'ordre de la raison*, Vrin, Paris, 2016, p. 219: «la grandeur de notre âme, *divinæ quasi particula auræ*, nous rapproche de Dieu, affirme Descartes, de même que l'infinité de sa puissance et l'ampleur de sa providence nous préservent des tentations d'anthropothéisme, et que l'étendue indéfinie de l'univers nous affranchit des séductions d'anthropocentrisme». Cfr. anche J-L. Marion, *Sur l'Ontologie Blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981, p. 266. Per le fonti scolastiche della nozione cartesiana di infinito e la ricostruzione del dibattito: I. Agostini, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus. 1597-1641*, Roma, Editori Riuniti, 2008.

limite creaturale. L'agire generoso che ne deriva – carità verso Dio, generosità verso gli altri e soddisfazione interiore verso se stessi (*contentement de l'esprit*) – sono la garanzia di chi ha scelto di fare un buon uso della propria libertà¹⁶.

Da questa esperienza, che Jean Marie Beysade legge nel segno di una conversione finale dell'*Ego*¹⁷, Descartes ricava anche il confine politico che separa la sfera pubblica da quella privata. Come scrive nella lettera a Voet, che fa da contraltare agli articoli delle *Passions de l'âme* sulla generosità, altro è il piano politico in cui il magistrato sancisce la superiorità dell'interesse generale su quello particolare, altro è il legame personale fra gli individui in cui l'uomo generoso misura, nella stima reciproca con l'altro, la vera conoscenza di sé:

Il diritto civile concerne il bene comune di molti uomini congiunti insieme, mentre il diritto di magistero e quello di carità riguardano i singoli considerati uno per uno. Onde accade che è certamente permesso a un magistrato nuocere a qualche privato e, talvolta, toglierli anche la vita stessa, con lo scopo di provvedere alla comune utilità; ma non allo stesso modo è permesso mai a un pedagogo, che ha parecchi discepoli, cagionare qualcosa di male, per quanto insignificante, ad uno di loro, con lo scopo di procurare agli altri la più grande utilità [...] molto più grave ancora deve valere presso coloro che utilizzano il loro diritto di carità: è contraddittorio, infatti, che colui che offende un altro possa, in questo, considerarsi suo amico [...]. Mi stupirei assai se anche i magistrati si permettessero di giudicare, nelle prediche o nelle tesi, i fatti privati degli uomini e così infierire liberamente contro la reputazione degli uomini¹⁸.

2. Potenza e conatus. La virtù di Spinoza

Ben diverso è il concetto di virtù che si staglia sullo sfondo dell'ontologia spinoziana. Nell'*Ethica* la sostanza infinita è causa libera in quanto necessitata dalla sua sola essenza. La *causa sui* pone sé stessa senza alcun limite esterno alla propria natura. Poter esistere è potenza: quanta più realtà compete alla natura di una cosa, tanta più potenza essa possiede¹⁹. La nozione di «causa» è in questo senso, sul piano ontologico dell'*Ethica*, ciò che l'essenza indicava sul piano logico del *Tractatus de intellectus emendatione*, ossia la capacità di produrre o spiegare gli effetti che discendono dalla natura di una cosa²⁰. Analogamente, sul piano morale, «libertà» significa produzione o esplicazione di ciò che deriva dall'essenza di una cosa considerata in quanto «causa adeguata» dei propri effetti. Nell'*Ethica* questa tendenza all'autocostituzione si chiama *conatus*²¹. Del resto, scrive Spinoza, finché «consideriamo soltanto la cosa stessa e non le sue cause esterne, non potremo trovare in essa nulla che possa distruggerla»²².

Questo aspetto del processo conativo è di estremo rilievo poiché coincide con ciò che l'*Ethica* chiama «libertà»: si è liberi allorché si è «causa adeguata» degli effetti che discendono

¹⁶ Descartes, *Les Passions de l'âme*, III, 152-153, AT XI, pp. 445-446; *Meditationes*, IV, AT VII, p. 62; *Principia*, I, 37. Prova della generosità è in questo senso il buon uso della libertà stessa. Cfr. D. Kambouchner, *La subjectivité morale dans Les Passions de l'âme*, in K.S Ong-Vang-Cung (ed.), *Descartes et la question du sujet*, Paris, PUF, 1999, pp. 111-131. Id., *Descartes, l'Homme des passions*, I, II, Paris, Albin Michel, 1995.

¹⁷ Cfr. J.-M. Beysade, *Introduction* a Id., M. Beysade (ed.), *Correspondance de Descartes avec Élisabeth*, Paris, Garnier-Flammarion, 1989, p. 35.

¹⁸ Descartes, *Epistola ad Voetium*, AT VIII-2, pp. 121-123.

¹⁹ Cfr. *Ethica* [E], in *Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Carl Gebhardt, 5 Bde, Carl Winter-Verlag, Heidelberg 1925-1987 [G.], I, pr. 11, schol., G. II, p. 54. M. Laerke (Deus quatenus... *Sur l'emploi des particules réduplicatives dans l'Éthique*, in C. Cohen-Boulakia, P.-F. Moreau, M. Delbraccio [eds.], *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, PUPS, 2012, p. 275) approfondisce il problema del rapporto fra «causa di sé» e «causa finita», affermando che «les rapports entre les modes ne consistent pas en la causalité transitive, car, en toute rigueur, il ne s'agit même pas de relations causales. Il faut maintenir qu'un mode existant n'est pas, en toute rigueur métaphysique, la cause de l'existence d'un autre mode, mais que l'existence d'un mode est la condition propre sous laquelle Dieu peut être cause d'un autre mode, et rien d'autre». Cfr. anche *Leibniz lecteur de Spinoza*, Paris, Champion, 2008.

²⁰ Cfr. *Tractatus de intellectus emendatione* [TIE], § 96, G. II, p. 35. Cfr. anche §§ 96-98, G. II, pp. 35-36.

²¹ Cfr. E, III, pr. 7, G. II, p. 146.

²² Cfr. E, III, pr. 4, dem., G. II, p. 145.

dalla nostra natura. Al contrario, «l'essenza di una passione non può essere spiegata mediante la nostra sola essenza»²³. La capacità di autodeterminarsi si chiama infine «virtù»: «la virtù è la stessa potenza umana, definita dalla sola essenza dell'uomo (4Def8), cioè (3P7) dalla sola pulsione con la quale l'uomo è spinto a perseverare nel suo essere»²⁴.

Saldando così il concetto di essenza a quello di causa Spinoza ricava il criterio con cui distinguere la passività dall'attività dei modi: «siamo passivi in quanto siamo una parte della natura che non può essere concepita per sé senza le altre»²⁵. La «perfezione» morale potrebbe essere paragonata in tal senso a ciò che in fisica corrisponde allo stato di moto o quiete di un corpo considerato nel suo isolamento: «un corpo mosso continua a muoversi fino a quando non sia determinato da un altro corpo alla quiete»²⁶. In ambito fisico, se una cosa non viene «distrutta da nessuna causa esterna», essa continua ad «esistere sempre per la stessa potenza per la quale esiste attualmente»²⁷. Sotto questo aspetto, specifica Spinoza, la «pulsione implica un tempo indefinito»²⁸. Senza dubbio, il principio della conservazione di stato acquista nell'*Ethica* un significato più profondo, prolungandosi nell'idea di potenza, ossia la capacità di determinare se stessi in virtù della propria essenza:

La potenza per la quale le cose singole, e quindi l'uomo, conservano il loro essere è la stessa potenza di Dio o natura (1P24C), non in quanto è infinita, ma in quanto può esplicarsi mediante un'essenza umana attuale (3P7). Dunque la potenza dell'uomo in quanto si esplica per mezzo della sua essenza attuale è una parte della potenza infinita, cioè (1P34) dell'essenza di Dio o natura²⁹.

Tuttavia, aggiunge il filosofo, il *conatus* è anche una forza reattiva, «superata infinitamente dalla potenza delle cause esterne»³⁰. Occorrerà allora distinguere fra due direzioni immanenti a questa tendenza: «dico che agiamo quando in noi o fuori di noi avviene qualcosa di cui siamo causa adeguata, quando dalla nostra natura segue in noi o fuori qualcosa che può essere compreso chiaramente e distintamente per mezzo di essa soltanto. Al contrario, dico che siamo passivi quando in noi accade qualcosa o dalla nostra natura segue qualcosa di cui non siamo se non una causa parziale»³¹. Sul piano dell'esistenza finita, ciascun modo è costretto ad agire in forza delle cause esterne.

A che cosa si riduce a questo punto il *conatus*? La tendenza all'autoconservazione sta alla base sia delle azioni che delle reazioni dei modi, ovvero costituisce lo sfondo comune a tutti i nostri stati: passivi, se lo sforzo di conservazione proviene dai limiti imposti dall'ambiente esterno, attivi se esso è causa adeguata della nostra potenza o «libertà». Questo vale tanto sul piano dell'estensione, ovvero delle composizioni modali che si riferiscono al corpo, quanto sul piano del pensiero, ovvero delle idee. La «mente – scrive infatti Spinoza – sia in quanto ha idee chiare e distinte, sia in quanto ha idee confuse, è spinta a perseverare nel suo essere per una certa durata indefinita ed è consapevole di questa sua pulsione»³². Per questo il *conatus* si riferisce a «tutte le pulsioni, impulsi, appetiti e volizioni dell'uomo, che variano a seconda del

²³ E, IV, pr. 5 dem., G. II, p. 214; tr. it. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano, 2007. Edizione di riferimento italiana, p. 905, p. 980.

²⁴ E, IV, pr. 20, dem., G. II, p. 224; tr. it. p. 991. Cf. lo studio di F. Toto, *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Ethica di Spinoza*, Milano, Mimesis, 2014.

²⁵ E, IV, pr. 2, G. II, p. 212; M. 977.

²⁶ E, II, lem. 3, cor., G. II, p. 98; tr. it. p. 851.

²⁷ E, III, pr. 4, G. II, p. 145; tr. it. p. 904.

²⁸ E, III, pr. 8, dem., G. II, p. 147; tr. it. p. 906.

²⁹ E, IV, pr. 2, dem., 4, dem., G. II, pp. 212, 213; M. pp. 977-978. Cfr. anche E, IV, pr. 18, schol., pr. 19, pr. 24, pr. 35, G. II, pp. 222, 223, 226, 232; E, III, præf. e pr. 6, dem.; pr. 25, G. II, pp. 138, 146, 159; *Cogitata Metaphysica* [CM], II, 4, G. I, p. 256; TTP, 3, G. III, p. 46.

³⁰ E, IV, pr. 3, G. II, 212; tr. it. p. 978.

³¹ E, III, def. 2, G. II, 139; tr. it. p. 897.

³² E, III, pr. 9, G. II, p. 147; tr. it. p. 906.

diverso stato dello stesso uomo, e non di rado – aggiunge – si oppongono talmente l'uno all'altro che l'uomo è trascinato in direzioni diverse e non sa dove volgersi³³. La cupidità è l'«appetito con la coscienza di sé», causa primaria del nostro agire, benché prodotta da «varie relazioni e denominazioni estrinseche», ossia da una «qualunque affezione data»³⁴.

Ricapitolando: la legge fondamentale di natura stabilisce che ciascun modo tende a conservare il proprio stato: o in ragione degli ostacoli che ad esso oppone l'ambiente esterno, o in virtù della sua «essenza attuale». Il *conatus* si riferisce ad entrambe le condizioni dell'attività e della passività del modo. La riprova è che «nessuna potenza si può concepire anteriore a questa (cioè alla pulsione a conservare se stessi)»³⁵. Il *conatus* esprime una condizione, o la legge comune a tutte le determinazioni del modo, attive o passive. Si tratterà di comprendere che cosa determini l'effettivo passaggio da uno stato all'altro.

3. Una difficile libertà

In accordo al concetto spinoziano di virtù, vi è una differenza fra le azioni dell'uomo che sono subordinate alle leggi di natura e quelle che possiamo compiere in accordo a leggi che discendono dalla nostra sola natura (*per solas ipsius naturae leges*)³⁶. In questa cornice, il movimento del *conatus* è circolare: introdotto per distinguere le azioni di cui siamo causa adeguata da quelle che sono indifferenti – ossia sono passioni e non azioni – lo sforzo auto-conservativo sta alla base di tutte le operazioni del modo finito. Esso indica il *facto* di una *demonstratio quia*, se volessimo utilizzare il lessico degli scolastici, ma non la causa (*demonstratio propter quid*), capace di spiegare la conversione della passività in attività³⁷. Il fatto espresso dalla legge naturale stabilisce che per qualsiasi cambiamento avvenga in natura, le cose tendono a conservare il proprio essere.

Che cosa distingue a questo punto la necessità dalla libertà? O l'uomo passionale, che resta subordinato alle leggi di natura, dall'uomo saggio, ossia determinato da leggi che discendono dalla sua sola natura? La risposta dell'*Ethica* vira sul piano dell'intelletto, ciò che Spinoza chiama la «parte migliore di noi» e che dovremmo in tutti i modi perfezionare. Del resto, il «sommo bene» coincide con la perfezione della mente³⁸. Il primo passo sulla via dell'emendazione consisterà allora nell'acquisire idee che siano sciolte dal «comune» piano della natura. In questo senso, la conoscenza dimostrativa è il viatico alla «pulsione» o al *conatus* propriamente intellettuale: «la pulsione o cupidità di conoscere le cose mediante il terzo genere di conoscenza non può nascere dal primo, ma dal secondo genere di conoscenza»³⁹. Il terzo genere è «quel genere di conoscenza che procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose»⁴⁰. La pulsione suprema, da cui deriva la felicità del saggio, coincide con un amore intellettuale per il proprio oggetto, che

³³ E, III, ad. 1, expl., G. II, p. 190; tr. it. p. 956.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ E, IV, pr. 22, G. II, p. 225; M. 993.

³⁶ E, IV, def. 8, G. II, p. 210

³⁷ Cfr. T. Verbeek, *Spinoza et la tradition scolastique des Seconds Analytiques*, in F. Manzini (ed.), *Spinoza et ses scolastiques. Retour aux sources et nouveaux enjeux*, Paris, Pups, 2011, pp. 115-134. Per il confronto fra Spinoza e il lessico della tradizione nel contesto della scolastica olandese, si veda lo studio di A. Douglas, *Spinoza and Dutch Cartesianism: Philosophy and Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

³⁸ Cfr. *Tractatus theologico-politicus* [TTP], 4, G. III, p. 58; tr. it. p. 496.

³⁹ E, V, pr. 28, G. II, p. 297; tr. it. p. 1074. Cfr. C. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, pp. 32-33: «l'éternité est une propriété commune à la substance, aux attributs, aux modes infinis et à l'entendement humain. Elle se trouve également dans la partie et dans le tout. [...] L'éternité remplit donc bien les exigences nécessaires pour faire l'objet d'une notion commune». S. Laveran (*Notions communes et vie commune: le caractère fondamentalement pratique de la raison chez Spinoza*, in *Spinoza. La raison à l'épreuve de la pratique*, sous la direction de J.-V. Cortés, S. Laveran, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013 p. 151), ne deduce le conseguenze pratiche: «la propriété commune des hommes, c'est leur intérêt partagé».

⁴⁰ E, II, pr. 40, schol. 2, G. II, p. 122; tr. it. p. 877.

nulla in natura può distruggere⁴¹.

Trasferito sul piano dell'attività della *mens*, il *conatus* potrebbe apparire dunque come la vera virtù, la quale coincide con la libertà dell'uomo. Ma il più delle volte, aggiunge Spinoza, la mente umana si forma idee del tutto inadeguate sulla maggior parte delle cose che sono utili alla vita: «non possiamo avere della durata delle cose (2P31) se non una conoscenza del tutto inadeguata, e determiniamo i tempi di esistenza delle cose con la sola immaginazione»⁴². Il ricorso alla scienza intuitiva, fonte di vera beatitudine, non fa a questo punto che divaricare la vita del saggio da quella dell'uomo comune: se gli uomini vivessero secondo ragione ricercerebbero il loro vero utile, che consiste nella conoscenza di sé e dell'ordine della natura. Tuttavia, gli uomini non esercitano quasi mai l'intelletto nei loro giudizi sulla realtà, i quali restano in questo senso immaginari. Il che fa sì che nella maggior parte dei casi viviamo in condizioni «assai incerte e piene di rischio»⁴³. Secondo la celebre metafora della terza parte dell'*Ethica*: «siamo sbattuti, come le onde del mare agitate da venti contrari, ignari della nostra sorte e del fato»⁴⁴. Del resto, è illogico pretendere che chi vive sotto il dominio delle passioni si converta a una vita razionale: a chi la natura ha negato la capacità di vivere secondo la potenza della sana ragione non spetta di vivere razionalmente, così come un «gatto non è tenuto a vivere secondo le leggi della natura leonina»⁴⁵.

Se così l'*Ethica*, al pari del *Tractatus politicus*, sottolineano che l'uomo governato dalla ragione è più libero in uno Stato (*civitas*) in cui vive sotto un decreto comune che non nella condizione di solitudine dove obbedisce solo a se stesso⁴⁶, il *conatus* non trova tuttavia nella ragione la sua origine, coprendo piuttosto, come si è visto, un campo affettivo molto più vasto. Si avrà allora la ragione da un lato, la quale ha il compito di comporre le forze in conflitto nello spazio pubblico costruito dal consenso, e la beatitudine intellettuale dall'altro, la cui virtù è ricompensa a se stessa. In altre parole, per la ragione l'associazione politica è un bene, ma è un bene strumentale, mosso cioè dalla necessità di regolare i diversi appetiti sotto il dettame di una regola o di una *ratio* comune⁴⁷. Appetiti che, se fossero lasciati alla loro spontanea inclinazione, sarebbero in perenne contrasto mettendo in crisi la sicurezza e la vita di ciascuno. Per questo occorre dare luogo a una società stabile, fondata su una regola comune di vita: «chiamo onesta la cupidigia di legare a sé gli altri con amicizia dalla quale è preso l'uomo che vive sotto la guida della ragione»⁴⁸. Ma tutto ciò non altera legge naturale del *conatus*: «come il sapiente ha un assoluto diritto su tutto ciò che la ragione gli detta, così anche l'ignorante o il debole d'animo ha un assoluto diritto di vivere secondo le leggi dell'appetito»⁴⁹.

Se così Spinoza, come pressoché tutti i teorici della politica del suo tempo, difende l'associazione civile in quanto mezzo razionale di regolazione degli interessi, non per questo ritiene che il diritto di natura sia sorpassato dal diritto civile. È semmai vero il contrario: come non si dà un Dio legislatore che governi il mondo da monarca assoluto, così non vi è alcuna norma – teologica o morale – che legittimi il potere costrittivo dell'autorità politica.

⁴¹ Cfr. anche E, V, pr. 37, G. II, p. 303. Cfr. E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma, 2006, p. 286, per un confronto tra la sapienza platonico-agostiniana e la visione spinoziana in Dio delle cose singolari.

⁴² E, IV, pr. 62, schol., G. II, p. 257; tr. it. p. 1029. Sulle tensioni fra secondo e terzo genere di conoscenza: P. Martinetti, *Spinoza*, Bibliopolis, Napoli, 1987; P. Di Vona, *La parte V dell'"Ethica"*, in E. Giancotti (ed.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 237-248.

⁴³ TTP, 15, G. III, p. 187; tr. it. p. 658.

⁴⁴ E, III, pr. 59, schol., G. II, p. 189; tr. it. p. 954.

⁴⁵ TTP, 16, G. III, pp. 189-190; tr. it. p. 662.

⁴⁶ E, IV, pr. 73, G. II, p. 264.

⁴⁷ Cfr. E, IV, pr. 37, schol. 1, G. II, pp. 238.

⁴⁸ *Ibid.*; tr. it. p. 1005. Cfr. anche TTP, 16, 20, G. III, pp. 194, 242.

⁴⁹ TTP, 16, G. III, pp. 189; tr. it. p. 661.

Conclusioni

In fondo, l'origine di tutti i problemi dell'etica spinoziana consiste nella reintroduzione di quel principio di causalità – Dio come *causa sui* e causa immanente a tutti i processi della natura – di cui la fisica cartesiana aveva proclamato la crisi, sostituendo alla domanda sul “perché” o l'essenza delle cose i modelli puramente teorici della fisica meccanica e geometrica⁵⁰. L'inchiesta spinoziana parte dall'esigenza opposta: individuare la «causa prossima» dei corpi e delle menti, sostituire ai modelli astratti della fisica cartesiana le «cause» di produzione o generazione della natura. Questo determina all'interno del monismo spinoziano una particolare dicotomia: da un lato il lessico dell'essenza e della causa adeguata, tutti sinonimi che indicano la conversione della passività nell'attività del modo, sia in ambito fisico che in ambito conoscitivo e morale⁵¹; dall'altro, un universo regolato da una ferrea necessità naturale. L'ordine sociale, morale e politico sono il prodotto di tale necessità, piuttosto che costituirne l'argine.

L'unico vero diritto individuale sembra allora ridursi alla libertà della mente; un diritto che Descartes avrebbe giudicato eccessivo, oltre che illogico nella sua pretesa autosufficienza. La concezione cartesiana della vita politica è sotto questo aspetto più moderna di quella spinoziana, poiché riconosce il valore della libertà individuale, fondando su di essa la differenza fra diritto privato e diritto pubblico. Quanto al dilemma del rapporto fra mente e corpo, potrebbe sembrare paradossale, ma è il pensatore passato alla storia della filosofia come l'esponente moderno del dualismo a ricordare al filosofo della sostanza unica che la sensibilità è l'effetto dell'unione. E dalla consapevolezza di tale unione, capace di ricomporre la frattura fra intelletto e immaginazione, discende una moralità propriamente umana. Per contro, la teoria spinoziana del *conatus* costituisce lo sfondo naturale di tutti i conflitti, sia sul piano dell'estensione che su quello del pensiero. Una tensione che si duplica, in ambito etico, nella differenza fra attività e passività, e che lascia indeciso il rapporto fra individuo e società sul piano politico. In fondo, l'idea di libertà è comprensibile solo a partire dalla definizione di Dio: è libero colui che «agisce per le sole leggi della sua natura e non è costretto da nessuno»⁵².

⁵⁰ Descartes, *Discours*, VI, AT VI, p. 64; *Dioptrique*, I, AT VI, p. 81. Cfr. anche *Principia* III, 46, AT VIII. Sulla crisi della causalità classica in rapporto all'affermarsi del cartesianesimo si veda J.A. Van Ruler, *The Crisis of Causality: Voetius and Descartes on God, Nature and Change*, Leiden, Brill, 1995.

⁵¹ Cfr. E, IV, pr. 59, G. II, p. 254.

⁵² E, I, pr. 17, G. II, p. 61; tr. it. p. 806.