



RECENSIONE: WOLFGANG BARTUSCHAT, *SPINOZAS PHILOSOPHIE. ÜBER DEN ZUSAMMENHANG VON METAPHYSIK UND ETHIK*, MEINER, 2017 (RIST. 2023), PP. 435.

DI ALBERTO TETTAMANTI

Autore di diversi studi dedicati alla filosofia moderna (da Cartesio a Hegel), con particolare riferimento a Spinoza e a Kant, Wolfgang Bartuschat (1939-2022) ha dato un importante contributo agli studi spinoziani in Germania, curando la traduzione e l'edizione tedesca delle opere filosofiche di Spinoza e pubblicando vari studi sulla filosofia spinoziana, tra cui *Spinozas Theorie des Menschen* (Meiner, 1992) e *Baruch de Spinoza* (Beck, 1996), oltre a numerosi saggi, apparsi in riviste o in volumi miscellanei, i più importanti dei quali sono stati raccolti nel presente volume, *Spinozas Philosophie. Über den Zusammenhang von Metaphysik und Ethik*.

Il volume è articolato in tre sezioni. La prima, *Ontologie und Subjektivität*, è costituita da una serie di saggi che espongono la tesi centrale dell'Autore, secondo la quale la metafisica di Spinoza può essere dimostrata solo a partire dall'etica, cioè dalla dottrina del conoscere e dell'agire umano. Da questa prospettiva, la metafisica della sostanza assoluta sarebbe un'ontologia funzionale a una teoria della soggettività. La seconda sezione, *Ethik und Politik*, sviluppa questa tesi sotto l'aspetto del concetto spinoziano del *conatus*, considerato nei due ambiti nettamente distinti dell'etica e della politica. La terza sezione, infine, *Bezüge*, cerca di delineare la metafisica spinoziana in contrasto con gli altri grandi sistemi del razionalismo moderno, da Leibniz a Hegel, che secondo l'Autore non hanno riconosciuto la centralità della teoria spinoziana dell'agire umano.

Riguardo alla tesi esposta nella prima sezione, l'Autore si richiama allo scolio della proposizione 36 della quinta parte dell'*Etica*, in cui Spinoza dice che con la sua dottrina dell'amore intellettuale di Dio egli è pervenuto per via intuitiva alla medesima conclusione a cui era giunto per via dimostrativa nella prima parte dell'*Etica*, e cioè all'idea che tutte le cose sono in Dio e Dio è in tutte le cose, in una parola alla concezione del *Deus sive Natura*. Ciò che distingue la conoscenza intuitiva del terzo genere dalla conoscenza dimostrativa del secondo genere, e che ne mostra anche la maggiore potenza, è che essa coinvolge la struttura affettiva della nostra mente, e quindi dà alla conoscenza delle cose e di Dio una nuova dimensione, cioè una dimensione propriamente etica, e non soltanto speculativa. Infatti, dice Spinoza, «sebbene nella prima parte [dell'*Etica*] io abbia mostrato, in generale, che tutto (e quindi anche la mente umana) dipende da Dio, tanto secondo l'essenza quanto secondo l'esistenza, tuttavia quella dimostrazione, per quanto sia legittima e al riparo da ogni dubbio,

non modifica tanto la nostra mente come quando concludiamo la medesima cosa a partire dall'essenza stessa di ciascuna cosa singolare che diciamo dipendere da Dio» (E V, p36s). Commentando questo brano, l'Autore osserva (p. 12) che, mentre nella prima parte dell'*Etica* la questione centrale della metafisica spinoziana, ossia la dipendenza dei modi finiti dalla sostanza infinita, è dimostrata da Spinoza «in generale» e nella sua astratta universalità, senza fare distinzione tra i modi finiti che derivano dalla causalità divina, nella quinta parte essa è dimostrata dal punto di vista di quel particolare modo finito che è l'uomo il quale, nella concretezza del suo conoscere e del suo agire, perviene a comprendere e a conoscere la duplice immanenza delle cose in Dio e di Dio nelle cose. E, secondo l'Autore, solo da questo punto di vista, cioè in una prospettiva etica, «è possibile dimostrare se e in quale misura la teoria metafisica della sostanza sia una teoria dotata di forza esplicativa» (p. 36). Per questo l'etica, cioè la teoria del conoscere e dell'agire umano, «ha un'importanza decisiva per la metafisica. Essa, anzi, ne costituisce il nucleo centrale» (p. 14)¹.

La conclusione a cui giunge Bartuschat è dunque la seguente: «La teoria dell'Assoluto² (E I) è il fondamento tanto della teoria della conoscenza (E II) quanto dell'etica (E III-V) non nel senso che l'attività umana, nelle forme del suo conoscere e del suo agire, verrebbe dedotta a partire da un'analisi in sé compiuta e conclusa della struttura dell'Assoluto; al contrario, è proprio nell'analisi dell'attività umana che si rivela l'essere dell'Assoluto ed è solo in essa che l'Assoluto acquista il suo carattere, quello cioè di essere esso stesso il fondamento di tutto ciò che esiste. In questo senso la teoria del conoscere e dell'agire umano appartiene interamente alla teoria dell'Assoluto. E poiché la conoscenza dell'uomo è finalizzata al raggiungimento della felicità, l'ontologia generale come teoria dell'Assoluto può essere trattata sotto il titolo di "etica". L'etica sta dunque al centro della filosofia dell'Assoluto, e la teoria della libertà umana, che essa deve dare, è un elemento indispensabile della teoria dell'Assoluto» (pp. 126-127).

Nella seconda sezione l'Autore tratta in particolare dell'etica, che Spinoza espone nella quarta e quinta parte dell'*Etica*. Egli cita (p. 207) lo scolio di E IV, p18, in cui Spinoza dice che il suo scopo principale è quello di risolvere l'antinomia tra la ragione e gli affetti, cioè di spiegare la causa per la quale la ragione è spesso impotente a contrastare le forze degli affetti che sono passioni, e, inoltre, di indicare i mezzi che ci permettono di superare questa condizione di impotenza. Si tratta dunque di determinare esattamente che cosa «la ragione possa fare o non fare» (E IV, p17s), per evitare di farsi illusioni sui presunti poteri della ragione nel moderare gli affetti, cosa che potrebbe avere effetti

¹ La traduzione dei passi citati di Bartuschat è mia. Le citazioni dei passi spinoziani sono tratte dalla mia edizione dell'*Etica*: Baruch Spinoza, *Etica*. Introduzione, traduzione e commento di A. Tettamanti, Armando Editore, 2023.

² Bartuschat usa spesso una terminologia mutuata da quella dell'idealismo tedesco, cosa che può, a tratti, disorientare il lettore.

contrari a quelli che si vorrebbero ottenere. Ora, ciò che la ragione *non* può fare, secondo Spinoza, è di andare contro la natura, pretendendo di prescrivere regole, universali e astratte, che non potranno mai essere applicate, perché le azioni degli uomini sono mosse da forze alle quali nessuna ragione può opporre resistenza. Se dunque la ragione «non richiede nulla contro la natura» (E IV, p18s), ciò che essa richiede non è altro se non che ciascuno si sforzi di conservare il proprio essere e di ricercare il proprio utile. Che ciascuno si sforzi di conservare il proprio essere, è una necessità naturale che deriva dalla natura delle cose: ogni cosa, infatti, è dominata dall'impulso originario del *conatus*, che la spinge a perseverare nel proprio essere e a fare tutto ciò che serve alla propria conservazione. Ma una cosa è conservare il proprio essere e ricercare il proprio utile sotto l'influenza degli affetti che sono passioni, altra cosa è conservare il proprio essere e ricercare il proprio utile sotto la guida della ragione. Gli uomini, infatti, in quanto seguono più l'immaginazione che la ragione, sono portati a giudicare ciò che è utile «secondo il loro affetto» (E III, p39s), cioè secondo il loro momentaneo stato affettivo, per cui spesso ciò che essi immaginano sia utile si rivela in realtà dannoso, cioè può avere conseguenze negative che, anziché aumentare la loro potenza d'essere e d'agire, la diminuiscono. Al contrario, sforzarsi di conservare il proprio essere «sotto la guida della ragione» non significa semplicemente ricercare «il proprio utile», ossia ciò che è momentaneamente o apparentemente utile, ma ricercare «ciò che è veramente utile», vale a dire «ciò che sappiamo con certezza che ci è utile» (E IV, d1). In questa prospettiva la «virtù» non è altro, propriamente, che questo sforzo (*conatus*) di conservare il proprio essere e di ricercare il proprio utile sotto la guida della ragione; e poiché questo sforzo «è l'essenza stessa o natura dell'uomo, in quanto egli ha il potere di fare certe cose che possono essere comprese mediante le sole leggi della sua natura» (E IV, d8), la virtù non consiste in altro se non nella capacità di realizzare compiutamente questa essenza, cioè nell'«agire secondo le sole leggi della propria natura».

Ora, Bartuschat riconosce giustamente (p. 212) che, secondo Spinoza, la virtù consiste, per ciascun individuo, nella «potenza» di essere e di agire conformemente alla propria natura e che la ragione non deve fare altro che indicare la via che ciascuno deve seguire per realizzare al meglio questa potenza. Ma egli aggiunge che le esigenze della ragione, pur essendo conformi a ciò che è richiesto dalla natura, prendono la forma di imperativi (quelli che Spinoza chiama *dictamina rationis*) che s'impongono all'uomo come una «norma trascendente» (p. 207), cioè come un dover-essere che esprime la distanza che separa la ragione dalla realtà di fatto nella quale l'uomo si trova concretamente a vivere, con la conseguenza che l'uomo non potrà mai realizzare ciò che è richiesto dalla natura, ossia la conservazione del proprio essere. Così scrive Bartuschat: «L'impotenza della ragione risiede nel fatto che essa formula delle regole che, in quanto sono trascendenti rispetto allo sforzo di autoconservazione, non potranno mai realizzare compiutamente questo sforzo» (p. 208). E ancora:

«La ragione esige che la cupidità che nasce dall'immaginazione si sottometta ai dettami della ragione, affinché l'uomo possa realizzare lo sforzo di autoconservazione; ma questa esigenza della ragione non potrà mai determinare quella cupidità, perché essa si pone in una prospettiva che rimane estranea a colui al quale si rivolge» (p. 213). In realtà, secondo Spinoza, tra la virtù e il contrario della virtù, tra la potenza e l'impotenza, tra l'attività e la passività, non c'è una separazione netta, ma una progressione graduale. Infatti, Spinoza dice che, «quanto più ciascuno si sforza di ricercare il proprio utile, cioè di conservare il proprio essere, e ne è capace, tanto più è dotato di virtù» (E IV, p20). Ciò significa che, se «il primo e unico fondamento della virtù è lo sforzo di conservare sé stessi» (E IV, p22c), ogni uomo, per il semplice fatto che si sforza di conservare il proprio essere, è in qualche misura dotato di virtù; ma poiché conservare il proprio essere seguendo l'immaginazione è cosa ben diversa dal conservare il proprio essere sotto la guida della ragione, è evidente che ci sono gradi diversi di virtù, secondo una progressione graduale che va da un minimo a un massimo, a seconda che, nello sforzo di conservare il proprio essere, si segua semplicemente l'impulso naturale o anche la ragione. Spinoza non dice che l'uomo che segue semplicemente l'impulso naturale, cioè che, avendo idee inadeguate, non è causa adeguata delle sue azioni, è totalmente privo di virtù. Piuttosto, egli dice: «L'uomo, in quanto è determinato a fare qualcosa dal fatto che ha idee inadeguate, non si può dire che agisca assolutamente per virtù» (E IV, p23). Il che significa che, sebbene non si possa dire che egli agisca «assolutamente» per virtù, non si può tuttavia negare che egli agisce in qualche modo «per virtù», in quanto e nella misura in cui egli segue necessariamente l'impulso naturale che lo spinge a perseverare nel suo essere.

Com'è possibile, allora, superare il divario tra essere e dover-essere, che, secondo Bartuschat, è implicito nella teoria spinoziana della virtù e che impedirebbe all'uomo di agire effettivamente secondo ragione e di essere così libero dall'influenza delle passioni? La risposta di Bartuschat a questa domanda non è, a una prima lettura, immediatamente intelligibile e, inoltre, non appare del tutto convincente. Egli ritiene (p. 207, 217) che questo divario viene superato nel momento in cui la ragione si riconcilia realmente con lo sforzo naturale di conservare il proprio essere e di ricercare il proprio utile, in modo tale che l'imperativo della ragione viene effettivamente realizzato dall'uomo e cessa quindi di essere un imperativo. Ciò avverrebbe, secondo l'Autore, là dove Spinoza «determina la conoscenza adeguata come fine in sé, e non più come un mezzo per raggiungere qualcosa di diverso da essa» (p. 206). Qui Bartuschat si riferisce a E IV, p26, dove Spinoza dice che «tutto ciò che ci sforziamo di fare secondo ragione», cioè facendo uso della ragione, «non è altro che conoscere» e che la cosa che la mente giudica più utile per sé, cioè il suo vero bene, è «ciò che conduce alla conoscenza» (E IV, p26), ossia lo sviluppo e il perfezionamento della ragione, perché è la ragione che ci permette di sapere che cosa sia utile e che cosa sia dannoso, e quindi di agire «assolutamente»

per virtù, cioè di essere soggetti attivi, e non passivi, dello sforzo di autoconservazione. Ma qual è la cosa più utile in assoluto per la mente, ossia il suo bene supremo? È, secondo Spinoza, ciò che costituisce la condizione di ogni conoscenza adeguata: «Il bene supremo della mente è la conoscenza di Dio, e la suprema virtù della mente è conoscere Dio» (E IV, p28).

Ora, secondo Bartuschat, questo «bene supremo», di cui parla Spinoza, non è più «trascendente rispetto al soggetto che lo conosce. Al contrario, nella sua forma suprema esso s'identifica con la virtù, con una virtù che non consiste in altro se non nella conoscenza adeguata, cioè in quell'attività che esprime nella maniera più completa la potenza della mente» (p. 217). Bartuschat aggiunge che, poiché «la libertà umana consiste propriamente in questa attività» (p. 218), Spinoza, nella quinta parte dell'*Etica*, che tratta della «potenza dell'intelletto», ovvero della «libertà umana», non ha fatto altro che richiamarsi a ciò che, nella quarta parte, aveva determinato come il «bene supremo della mente», con la sola differenza che ora il posto della ragione è preso dalla «scienza intuitiva», che conosce le cose e Dio sotto la specie dell'eternità e che quindi non ha più bisogno di una teoria del bene supremo: «Spinoza elimina la determinazione del bene, perché ora, nella quinta parte, egli sviluppa una teoria della conoscenza adeguata che non è più confrontata con altre forme di conoscenza» (ibid.). In realtà, a mio parere, questa interpretazione non corrisponde a ciò che si legge nell'*Etica*. Infatti, secondo Spinoza, la «virtù assoluta», cioè la conoscenza di Dio come bene supremo e come suprema virtù della mente, rimane pur sempre un ideale, l'ideale dell'«uomo libero», a cui si tende e che si può raggiungere solo dopo aver trovato i mezzi della sua realizzazione. Certo, Spinoza, nella quarta parte dell'*Etica*, e precisamente in E IV, pp59-66, dimostra che l'uomo *può* essere condotto dalla sola ragione a compiere le medesime azioni alle quali è determinato a partire da un affetto che è una passione, cioè che egli *può* essere libero. Ma quali siano le condizioni che permettono all'uomo di agire effettivamente secondo ragione e di essere così libero dall'influenza delle passioni, ciò deve essere ancora dimostrato, cosa che Spinoza fa soltanto nella quinta e ultima parte dell'*Etica*.

Com'è noto, la tesi di Spinoza è che, per liberare la mente dallo stato di passività nel quale essa si trova sotto l'influenza degli affetti che sono passioni e per realizzare quell'«idea di uomo che noi *desideriamo* formare come modello della natura umana a cui guardare» (E IV, Pref.), è necessario produrre nuovi affetti, più potenti di tutti gli altri, che possano prendere il controllo sull'insieme della vita affettiva e sottometterla a una regola secondo un ordine conforme alla ragione e all'intelletto. Il primo di questi nuovi affetti è l'«amore verso Dio» (*amor erga Deum*), che nasce dalla conoscenza razionale di Dio, una conoscenza che, se non distrugge completamente gli affetti che sono passioni, perché essa si riferisce alla mente considerata nella sua relazione col corpo, può tuttavia almeno «far sì che essi costituiscano la minima parte della mente» (E V, p20s). Questa conoscenza razionale di

Dio e l'amore che è associato ad essa e che «può diventare sempre più grande e occupare la massima parte della mente» (ibid.), sono una meta ideale a cui la mente tende e che essa non potrà mai raggiungere completamente, perché la mente è occupata anche e per lo più da idee inadeguate, che non possono essere soppresse del tutto, per il semplice fatto che essa è e resta idea di un corpo e delle affezioni di questo corpo. Di conseguenza, l'«amore verso Dio» è una tappa importante del processo di liberazione della mente, ma non l'ultima e definitiva, quella che si ha soltanto mediante il terzo genere di conoscenza, la «scienza intuitiva», che considera la mente senza relazione con la durata del corpo e il cui fondamento è una nuova forma di conoscenza di Dio, alla quale corrisponde una nuova forma di amore, l'«amore intellettuale di Dio» (*amor Dei intellectualis*) (E V, pp33-37), termine ultimo del processo di liberazione della mente.

Per concludere questa rassegna del libro di Bartuschat, vorrei soffermarmi brevemente sul secondo capitolo della terza sezione, *Leibniz als Kritiker Spinozas*. In esso l'Autore dichiara che non intende concentrarsi sul commento della prima parte dell'*Etica* scritto da Leibniz nel 1678, *Ad Ethicam Benedicti de Spinoza* (AA VI, 4, pp. 1746-1776), che contiene il primo confronto diretto di Leibniz con la filosofia di Spinoza³, perché ciò sarebbe semplicemente «un'interpretazione di un'interpretazione» (p. 307); piuttosto, egli si richiama alle opere scritte da Leibniz negli anni successivi alla sua lettura dell'*Etica*, nelle quali si delinea un sistema di pensiero che, pur già presente nelle sue linee generali negli anni precedenti, prende forma proprio in contrapposizione a quello spinoziano. In particolare l'Autore mette giustamente in rilievo i due punti fondamentali della critica di Leibniz a Spinoza: il «monismo», cioè la dottrina della sostanza unica, che comporta, secondo Leibniz, la riduzione delle cose finite a semplici «modi o accidenti» della sostanza, e il «necessitarismo», cioè la tesi secondo la quale tutti i modi derivano dalla sostanza per una certa necessità ineluttabile. A tutto ciò Leibniz contrappone la sua teoria delle monadi. A questo proposito l'Autore cita (p. 330) la celebre lettera di Leibniz a L. Bourguet del dicembre 1714, nella quale si legge: «[...] è precisamente per mezzo di queste monadi che lo spinozismo è distrutto. [...] Spinoza avrebbe ragione, se non ci fossero le monadi: allora, tutte le cose, al di fuori di Dio, sarebbero passeggiere e svanirebbero come semplici accidenti o modificazioni; esse non sarebbero sostanze, perché la sostanza consiste nell'esistenza delle monadi» (GP III 575). Con un'argomentazione filologicamente rigorosa, ma anche, a tratti, piuttosto affaticante per il lettore, Bartuschat, da un lato, spiega la ragione per la quale Leibniz considera i modi di Spinoza «semplici accidenti o modificazioni» della sostanza, privi di reale consistenza ontologica, con la conseguenza che Spinoza, secondo Leibniz, confonderebbe la sostanza con i modi, Dio con le creature, e dall'altro, ricostruisce

³ Su questo scritto, cfr. G.W. Leibniz, *Sull'Etica di Spinoza*. Introduzione, traduzione e commento di A. Tettamanti, Armando Editore, 2025.

la genesi della dottrina leibniziana della sostanza individuale a partire dal concetto di *conatus*, un concetto che è centrale sia in Spinoza che in Leibniz, ma che assume nei due filosofi un significato completamente diverso, che dà vita a due opposte concezioni metafisiche.