DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20210620

Il conatus tra sforzo di esistere e desiderio di essere: Ricoeur lettore dell'Etica di Spinoza

Angela Renzi[1]

Sommario: 1. Ricoeur "lettore" di Spinoza: alcuni cenni preliminari. 2. L'etica: il percorso dalla schiavitù alla beatitudine e alla libertà. 3. Il *conatus* come punto di incontro tra la fenomenologia del sé agente e sofferente e il fondo effettivo e potente su cui si staglia l'ipseità. 4. Alcune conclusioni: passività e attività nella relazione con le alterità.

Abstract: The essay looks to analyse a relevant aspect of Ricoeur's thought in the elaboration of his philosophy and in the determination of a radically human responsibility: the *conatus* that the philosopher openly takes from the Ethics of Spinoza. In particular, Ricoeur included the ethics of Spinoza in its hermeneutical phenomenology through a dialogue on the ethical and ontological implications of the action of the subject, especially the ethical subject in its vital dynamism, in relation to different forms of the other.

Keywords: *Conatus, Passivity, Activity, Other, Ethic, Paul Ricoeur, Baruch Spinoza*

Questo contributo intende porre l'attenzione su un aspetto del pensiero di Ricoeur, a mio avviso, rilevante nella elaborazione dell'ermeneutica del sé e nella determinazione di una responsabilità radicalmente umana, i cui limiti siano estesi alla comunità presente e futura: mi riferisco al concetto di *conatus* - da delinearsi in una sorta di spazio aperto di realizzazione dell'io, quale anticipazione e possibilità di se stessi[2] - che il filosofo dichiaratamente riprende dall'*Etica* di Spinoza.

Pertanto, lungo queste pagine, analizzerò alcuni riferimenti a Spinoza presenti nel percorso filosofico ricoeuriano, soffermandomi principalmente su due testi: *Il conflitto delle interpretazioni* e *Sé come un altro*. La scelta di limitare l'indagine a questi due testi è dovuta principalmente alla loro stessa natura e struttura. Infatti, *Il conflitto delle interpretazioni* è una raccolta di saggi che promuove una autentica "riappropriazione dell'io" attraverso la riflessione, la quale è intesa, principalmente, come "l'appropriazione del nostro sforzo di esistere e del nostro desiderio di essere, attraverso le opere che di questo sforzo e di questo desiderio sono testimonianza"[3]. *Sé come un altro* è costituito da un insieme di dieci studi che - rielaborando il percorso filosofico di Ricoeur - hanno per unità tematica l'agire umano, la cui nozione acquisisce, nel corso degli studi stessi, una estensione e una determinazione crescenti: "la filosofia che si sprigiona dall'opera, meriterebbe il

1 PhD in Filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II"

2 Cfr. S. Mazzone, *Conatus e libertà: colpa, pena, punizione in Paul Ricoeur. Per una genealogia concettuale*, "Scienza & Politica", XXIX, 57, 2017, pp. 219-220.

3 Cfr. P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo e pref. di A. Rigobello, Jaca Book, Milano 2007, p. 31.

titolo di *filosofia pratica* e il riconoscimento di 'filosofia seconda', nel senso che Manfred Riedel conferisce a questo termine, dopo lo scacco del *Cogito* a costituirsi quale filosofia prima e a risolvere la questione del fondamento ultimo"[4].

1. Ricoeur "lettore" di Spinoza: alcuni cenni preliminari

In questo primo paragrafo intendo delineare l'orizzonte concettuale e metodologico nel quale può essere lecito tracciare un *trait d'union* tra la filosofia di Spinoza e quella di Ricoeur. A tal fine, procedo dando uno sguardo preliminare al percorso ricoeuriano soffermandomi molto brevemente su due aspetti in particolare.

In prima istanza, bisogna rilevare che la filosofia di Ricoeur si presenta, fin dalle sue prime fasi, come il tentativo di porre le condizioni per la costruzione di una antropologia filosofica che superi l'autoreferenzialità della filosofia moderna, al fine di indagare la complessa questione del soggetto agente, in una prospettiva che cerca di unire antropologia filosofica, fenomenologia ed ermeneutica del sé. All'interno di questo itinerario sembra essere presente una sorta di "concezione tensionale" del soggetto, che si forma come tale a partire dalla dialettica *idem-ipse* e sé-altro, quindi nella non coincidenza originaria con se stesso e nell'intreccio tra passività e attività[5]. Pertanto - trasponendo una riflessione di Rigobello a Ricoeur - mi pare possibile asserire che il filosofo si oppone all'idea di una natura esistenziale esclusivamente appartentiva, tale da inglobare il sé in un solipsismo elementare, giacché intende interpretare e riflettere sulla sfera concretamente umana, la quale è immediatamente aperta alla sfera dell'estraneità, l'esperienza della quale è "occasione per rivelare a noi stessi la sfera della spiritualità, una ricerca dei valori, di costituzioni culturali"[6]. In seconda istanza, il progetto filosofico ricoeuriano si struttura attraverso un dialogo dichiarato e intenso non solo con le filosofie contemporanee, ma anche con le filosofie precedenti, reinterpretate grazie a un nucleo di senso lasciato inattivo o represso[7].

In questo orizzonte concettuale e metodologico, si può inscrivere il confronto con la speculazione di Spinoza, confronto che, tra l'altro, si inserisce nello *Spinoza-Renaissance*, avuto in Francia negli anni 1950-1960, dove furono approfondite le questioni legate all'ontologia, all'etica

4 P. Ricoeur, *Sé come un altro (*1990*)*, tr. it e intr. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2011, pp. 95-96 (corsivo mio). Si osservi che l'unità data agli studi dal concetto di azione umana "non è quella che un fondamento ultimo conferirebbe ad una serie di discipline derivate. Si tratta, piuttosto, di una unità soltanto *analogica* tra le molteplici accezioni del termine *agire*, la cui polisemia è imposta, [...], dalla varietà e contingenza delle questioni che mettono in moto le analisi, che riconducono alla riflessione sul sé".

5 C. Castiglioni, *Il sé e l'altro. Il tema del riconoscimento in Paul Ricoeur*, "Esercizi Filosofici", 3, 2008, p. 19. Nell'ampia letteratura cfr. M. Foessel, O. Mongin (a cura di), *La pensée Ricoeur*, "Esprit" (numero monografico dedicato a P. Ricoeur), marzo-aprile, 2006; D. Jervolino, *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine* (con un inedito di Paul Ricoeur), Ellipses, Paris 2002, tr. it. *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 2003; Id., *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Napoli 1993; Id., *L'unità dell'opera di Ricoeur: l'homme capable*, in D. Iannotta (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà, Cantalupa (To) 2008, pp. 124-137; A. Derczansky, *L'unité de l'oeuvre de Paul Ricoeur* (à *travers son itinéraire philosophique)*, in J. C. Aeschlimann (a cura di), Éthique et responsabilité, Paul Ricoeur, Langages, Á La Baconnière - Neuchâtel 1994, pp. 103-131; P. Mukengebantu, *L'unité de l'oeuvre philosophique de Paul Ricoeur*, "Laval théologique et philosophique", 46, 2, 1990, pp. 209-222.

6 A. Rigobello, *L'estraneità interiore*, Studium, Roma 2001, p. 55.

7 Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 411 e Id., *Histoire et vérité*, Le seuil, Paris 1955, p. 56.

e alla concezione della salvezza, sebbene sembra lecito dire che questa riflessione non possa essere separata anche da un'indagine sulle questioni generate dalla tematica del *cogito*. D'altra parte, bisogna rilevare che la ricezione di Spinoza sembra avere avuto uno sviluppo indefinito, segno, questo, della ambiguità, ma anche della fecondità di un pensatore che ha saputo "infrangere" gli schemi e "scompaginare" le carte, stimolando continuamente la riflessione sul senso dell'uomo e del tutto[8]. In particolare, il suo "razionalismo assoluto" indica che il reale è intelligibile e l'uomo può comprendere la natura nella sua complessità attraverso la ragione. Tale razionalismo assoluto è da intendersi come storico e militante. Per quanto concerne la prima accezione, bisogna considerare che Spinoza vuole analizzare la storia concreta della libertà, dalla genesi storica dei criteri della verità allo sviluppo delle diverse forme dei poteri terreni, Chiesa e Stati in prima istanza. Questo ha uno scopo - di qui la seconda aggettivazione, ossia militante - , poiché, da un lato, intende "far condividere a tutti gli uomini la pace, la sicurezza e la libertà politica e a promuovere nella maggior parte di loro la *liberazione dell'anima*" e, dall'altro, vuole che "il maggior numero di uomini pervenga alla *libertà della beatitudine*"[9]. Pertanto, il principale obiettivo della filosofia spinoziana è l'analisi dell'uomo, nelle sue sfaccettature morali, religiose e politiche, volto a dimostrarne un costitutivo ordine necessario, simile a quello che Descartes aveva riconosciuto al solo mondo naturale. Il filosofo, delineando la natura dell'uomo come caratterizzata da passioni, ragione e tutto ciò che nasce da passione e ragione - ossia moralità, religiosità e vita politica -, la riconduce all'ordine necessario derivante da Dio. Egli, infatti, introduce il secondo libro dell'*Etica*, dedicato proprio alla natura e all'origine dell'anima umana, con queste parole: "passo ora alla spiegazione delle cose che han dovuto *seguire necessariamente dall'essenza di Dio*, cioè dell'Essere eterno ed infinito. Non di tutte però; perché abbiamo dimostrato nella Prop. 16 della I parte che da essa devono seguire infinite cose in infiniti modi; ma spiegherò solo quelle che ci possono condurre, quasi per mano, alla conoscenza della Mente umana e della sua beatitudine suprema"[10]. Inoltre, un principio metodologico affermato da Spinoza è la necessità di studiare i fatti umani così come essi sono e non alla luce di una essenza ideale presente o futura: da qui il ricorso alla letteratura e alla storia per l'indagine sulla natura umana. In particolare, lo scopo del filosofo è dimostrare effettivamente l'unità della mente con la totalità della natura, giacché, per raggiungere tale conoscenza, è necessario che l'uomo conosca la propria natura interiore e, insieme, la natura in generale, affinché, da un lato, si renda conto delle differenze, delle concordanze e delle opposizioni che sussistono fra le cose; dall'altro, veda ciò che esse gli consentono e quale sia la propria natura e la propria potenza[11]. Inoltre, l'antropologia di Spinoza non è caratterizzata dall'accettazione passiva della propria condizione umana, bensì da un'attiva ricerca di sé, che oltrepassi le illusorie certezze del sé e, insieme, non escluda le difficoltà insite nel percorso, al fine di enucleare una nuova ontologia che superi l'autoreferenzialità e l'astrattezza del *cogito*.

Ora, un pensiero che ha questi obiettivi antropologici ed etici non può non incontrare l'interesse di Ricoeur: anzi, ancora più radicalmente, sembra lecito dire che - sebbene lo spinozismo di Ricoeur

8 P.- F. Moreau, *Spinoza e lo spinozismo*, a cura di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 2007, p. 15.

9 *Ibidem*, p. 140, corsivo mio e p. 119. Cfr. F. Alquié, *Il razionalismo di Spinoza*, Mursia, Milano 1987; M. Gueroult, *Spinoza*, Aubier, Paris 1968-1974; Id., Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et *Leibniz*, George Olms, 1970; A. Matheron, Études sur Spinoza et les philosophe de l'Âge classique, Ens Éditions, Lyon 2011; Id., *Individu et communauté chez Spinoza*, Éditions de Minuit, Paris 1969, réédité en 1988 avec un avertissement de l'auteur.

10 B. Spinoza, *Etica*, tr. it. di G. Durante, note di G. Gentile, rivedute e ampl. da G. Radetti, Bompiani, Milano 2015, p. 103 (II), corsivo mio.

11 Cfr. P.- F. Moreau, *Spinoza e lo spinozismo*, cit., p. 59 e p. 104.

sia ancora largamente misconosciuto, poiché il filosofo non ha scritto delle opere sistematiche in merito[12] - Spinoza è uno dei grandi filosofi che segna il suo itinerario speculativo. Infatti, il riferimento a Spinoza è presente sin dalla sua tesi di laurea nel 1933-1934 e contiene aspetti fondanti del progetto di una trilogia sulla filosofia della volontà. Riferendoci agli archivi del *Fonds Ricoeur*, rileviamo la presenza di appunti e note su Spinoza che risalgono agli inizi degli anni trenta e agli anni della *Agrégation*: è presente un dossier intitolato "*Spinoza*" con delle note risalenti agli anni 1933, 1949 et 1958. È presente anche un corso d'E. Leroux su Spinoza del 1932. Sono presenti anche note preparatorie per dei corsi: "*Le problème de Dieu: Platon, Plotin, Descartes, Spinoza*" per l'anno 1954-55; "*Temps et Éternité chez Spinoza*" per gli anni 1949 e 1958; "*Le Problème de la volonté et le Discours philosophique*" per l'anno 1968-1969[13].

Da questi pochi cenni, possiamo rilevare che la lettura e il dialogo con Spinoza sembrano essere non tanto referenti secondari e contingenti, bensì fonti primarie del pensiero ricoeuriano: anzi, si potrebbe avanzare l'ipotesi secondo la quale Spinoza è addirittura all'origine della stessa speculazione ricoeuriana[14]. Lo stesso filosofo francese afferma: "non ho scritto molto su Spinoza sebbene egli non abbia cessato di accompagnare la mia meditazione e il mio insegnamento. Condivido con Sylvain Zac la convinzione per cui 'tutti i temi spinoziani si possono incentrare attorno alla nozione di vita'. Ora, chi dice vita, dice altrettanto potenza, come attesta l'*Etica* da cima in fondo. Potenza, qui, non vuol dire potenzialità, ma produttività, che non è dunque tale da essere opposta ad atto nel senso di effettività, di compimento. Le due realtà sono dei gradi della potenza di esistere"[15].

La riflessione di Ricoeur, avendo come orizzonte tematico questioni "etiche" ed essendo volto a una riappropriazione dell'uomo nella pienezza del suo essere, nel suo sforzo per esistere e nel desiderio di essere, esprime una affinità radicale con la filosofia spinoziana, la quale, a sua volta, può essere certamente riletta alla luce delle istanze poste dalla riflessione contemporanea. In particolare, i riferimenti ricoeuriani a Spinoza si collocano in un ambito assai rilevante di problemi, dalla riappropriazione di sé al nostro sforzo di esistere e desiderio di essere, sebbene l'etica sembra avere un ruolo centrale: per Ricoeur il ritorno a questa sembra essere necessario nell'epoca contemporanea, soprattutto a causa dell'emergere di nuovi campi di azione, fino ad ora inesplorati, di fronte ai quali l'uomo sembra smarrito[16]. Mi soffermo su questo aspetto.

12 J. Michel, *Ricoeur et ses contemporains*, PUF, Paris 2013, p. 106. Cfr. anche S. Nadler, *Spinoza filosofo morale*, a cura di M. Favaretti Camposampiero, Jouvance, Sesto San Giovanni (Mi) 2015 e A. Girometti, *Spinoza filosofo morale. Recensione*, "L'ateo", p. 107.

13 Cfr. Archives du Fonds Ricoeur, *Spinoza*, cours d'E. Leroux (1932-1933), Inventaires 1, cote 52, boîte 15, 79 feuillets manuscrits; *Le problème de Dieu: Platon, Plotin, Descartes, Spinoza*, [Notes et notes des cours] (1954-1955), Inventaires 1, cote 13, boîte 4, conf. 47, 28 feuillettes manuscrites; *Temps et Éternité chez Spinoza*, Cours [Notes, cours et corrigés] (1949-1958), Inventaire 1, cote 48, boîte 14, 181 feuillets manuscrits, 4 feuillets tapuscrits; *Le Problème de la volonté et le Discours philosophique*, [Cours et notes] (1968-1969), Inventaires 1, cote CL 13, 65 feuillets manuscrits, 33 feuillets tapuscrits.

14 Cfr. L. M. Possati, *Ricoeur et Deleuze, lecteurs de Spinoza. Ontologie, éthique, imagination*, "Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies", 4, 2, 2013, pp. 123-125.

15 P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 429 e cfr. S. Zac, *L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, Paris 1963, pp. 15-16.

16 Cfr. P. Cournarie, J. Greisch e G. Tabard, *Paul Ricoeur ou la confrontation des héritages*, (Entretien), France catholique, n° 2338-17 janvier 1992. Cito un passo dell'intervista: "Le retour à l'éthique est légitimé par l'apparition de nouveaux champs d'intervention humaine. Nous sommes devenus responsables de secteurs entiers où nous ne voyions jusqu'alors que la main du hasard: la préservation de la nature, la biologie humaine et toutes les possibilités

2. L'etica: il percorso dalla schiavitù alla beatitudine e alla libertà

Per Ricoeur, il filosofo deve riscoprire il senso autentico del dire, oltre le illusioni del linguaggio, e il valore autentico dell'azione, come "dialettica dell'atto umano di esistere", oltre la morale della legge e della punizione: in tale orizzonte concettuale, si inserisce il suo discorso etico. Il filosofo francese intende l'etica come anteriore alla morale della obbligazione definendola "etica del desiderio d'essere o dello sforzo d'esistere", e individua un "prezioso precedente" in Spinoza, il quale la intende come l'intero processo attraverso il quale l'uomo procede dalla schiavitù alla beatitudine e alla libertà. Tale processo non è, però, regolato da un principio di obbligazione, né da una intuizione dei fini e dei valori, ma dallo sviluppo del *conatus*, che pone l'uomo nell'esistenza "in quanto modo finito di essere"[17]. Tuttavia, accanto allo sforzo, va aggiunto il desiderio, al fine di porre "all'origine del problema etico l'identità tra lo sforzo, nel senso del *conatus* di Spinoza, e il desiderio, nel senso dell'*eros* di Platone e di Freud"[18].

Ora, però, Ricoeur intende per sforzo la posizione nell'esistenza intesa come potenza affermativa di esistere, la quale, pur fondando l'affermazione più originaria, ossia quella dell'"io sono" (*Ich bin*; *I am*), deve essere recuperata, poiché è stata alienata in molteplici varianti. In tal senso, la riappropriazione dello sforzo per esistere è il compito dell'etica. Tuttavia, giacché il potere d'essere del sé è alienato, "il nostro sforzo resta un desiderio, il desiderio d'essere, desiderio che, qui come ovunque, significa mancanza, bisogno, domanda. Questo niente, al centro della nostra esistenza, fa del nostro sforzo un desiderio ed uguaglia il *conatus* di Spinoza all'*eros* di Platone e di Freud: l'affermazione dell'essere nella mancanza dell'essere è la struttura più originaria alla radice dell'etica"[19]. In tal senso l'etica è radicale giacché punta alla "appropriazione regressiva" dello sforzo per essere.

Mi soffermo su questo punto, seguendo alcuni passaggi che Ricoeur compie nella parte quarta de *Il conflitto delle interpretazioni*, nel paragrafo 3, intitolato "Riflessione e interpretazione". Il filosofo evidenzia che il significato della coscienza non è dato direttamente in una psicologia della coscienza, bensì attraverso la via indiretta di molteplici metapsicologie, che spostano il centro di riferimento verso l'inconscio della metapsicologia freudiana e, insieme, verso lo spirito della metapsicologia hegeliana. Emerge una opposizione fra inconscio e spirito, la quale si esprime nella dualità dell'interpretazione, cui segue un duplice movimento: uno analitico e regressivo verso l'inconscio e un altro sintetico e progressivo verso lo spirito.

La posizione del sé è la prima verità per il filosofo, almeno in quella vasta tradizione della filosofia moderna che parte da Descartes, si sviluppa con Kant, Fichte e la corrente riflessiva della filosofia continentale. Per questa tradizione, che consideriamo come un tutto prima da opporre al suo interno i principali rappresentanti, la posizione del Sé è una verità che si pone da se stessa, poiché non può essere né verificata, né dedotta. Il Sé è insieme la posizione d'un essere e quella di un atto, la posizione di una esistenza e di una operazione di pensiero: io sono, io penso. Esistere per me è pensare, poiché esisto in quanto penso e poiché questa verità non può essere verificata come un fatto né dedotta come una conclusione, deve porsi nella riflessione e la sua autoposizione è riflessione. Fichte chiamava questa prima novità il giudizio tetico e tale è il nostro punto di

d'intervention sur le code génétique, l'équilibre économique mondial [...]".

17 P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 466. Cfr. D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, cit., p. 56.

18 P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 466.

19 *Ibidem*, p. 467.

partenza filosofico[20].

Tuttavia, questo riferimento alla posizione del Sé non può essere compreso se la riflessione si pone come un ritorno all'evidenza della coscienza immediata: essa non è intuizione ma "sforzo per recuperare l'*ego* dell'*ego Cogito* nello specchio dei suoi oggetti, nelle sue opere e infine nei suoi atti"[21]. Ricoeur sottolinea che la posizione dell'*ego* non può essere una evidenza psicologica, una intuizione intellettuale o una visione mistica: poiché non è un dato, anche se è indubitabile una certa evidenza dell'appercezione di se stesso e dei propri atti e poiché essa deve essere recuperata attraverso i suoi atti, la coscienza diviene un vero e proprio compito attraverso il quale la riflessione deve recuperare ciò che è stato smarrito. Per questo, da un lato, la prima verità, ossia "io sono, io penso", è tanto invincibile quanto vuota e astratta; dall'altro, tale verità deve essere "mediata" dalle rappresentazioni, dalle azioni, dalle opere, dalle istituzioni e dai monumenti che l'oggettivano, sicché "in questi oggetti, nel senso più largo del termine, l'*ego* deve perdersi per poi trovarsi"[22]. In tal senso, una filosofia della riflessione non è una filosofia dell'immediato, ma non è nemmeno una filosofia della coscienza, strictu sensu.

Inoltre, Ricoeur evidenzia che la riflessione "non è tanto una giustificazione della scienza del dovere, quanto una *riappropriazione* del nostro sforzo per esistere e che quindi l'epistemologia è solo una parte di questo compito più vasto, per il quale dobbiamo recuperare l'atto di esistere, la posizione del sé in tutto lo spessore delle sue opere"[23]. Ricoeur insiste sul termine "riappropriazione" poiché l'io sembra smarrito tra gli oggetti e separato dal centro della propria esistenza, come anche è separato dagli altri e nemico di tutti: "qualunque sia il segreto di questa *diaspora*, di questa separazione, certo essa comunque significa che io non possiedo in partenza ciò che sono. Anche la verità che Fichte chiamava "giudizio tetico" si pone nel deserto di una assenza di me stesso e per questo la riflessione è un compito - una *Aufgabe* -, il compito di eguagliare la mia esperienza concreta alla posizione dell'*io sono*"[24].

Dunque, la riflessione può essere etica se conduce dalla alienazione alla libertà e alla beatitudine: il riferimento diretto è Spinoza, il quale intende per etica il processo completo della filosofia, in cui la conversione è raggiunta quando la conoscenza di sé è eguagliata alla conoscenza dell'unica sostanza; tale processo speculativo, tuttavia, assume un significato etico nella misura in cui l'individuo alienato è trasformato dalla conoscenza del tutto. Quindi, la filosofia è etica, ma "l'etica non è puramente morale, giacché se seguiamo questo uso spinoziano del termine etica, bisogna

20 *Ibidem*, pp. 341-342. Per Ricoeur è importante tenersi lontani da una esaltazione del *cogito*, così come da una sua eccessiva riduzione: la sua ermeneutica del sé si pone ad eguale distanza da tali alternative, anzi, più precisamente, si tiene al di là dell'alternativa del *Cogito* e dell'anti-*Cogito*, tanto più che questo risulta certamente un dato inoppugnabile, ma vuoto senza la riflessione teorica ed etica. È una verità tanto invincibile quanto inutile, afferma Ricoeur ne *Il conflitto delle interpretazioni*, poiché si afferma da se stessa, per cui non può essere né verificata né dedotta: "è il porsi contemporaneo di un essere e di un atto, di un'esistenza e di un'operazione di pensiero. Io sono, io penso; esistere, per me, è pensare; io esisto in quanto io penso". Cfr. ivi, pp. 30-31 e P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 79- 92, p. 94, p. 99. Accanto a questo, Ricoeur sottolinea come il *cogito* sia da sempre stato riempito da un falso *cogito*, smascherato dai "maestri del sospetto".

21 P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 342.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*, p. 343, corsivo mio. Cfr. J. Lacroix, *Un filosofo della riflessione: Jean Nabert*, *Panorama della filosofia francese contemporanea*, Città nuova, Roma 1971, pp. 15-23 e R. Nebuloni, *Nabert e Ricoeur, La filosofia riflessiva dall'analisi coscienziale all'ermeneutica filosofica*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", Vol. 72, 1, Vita e pensiero, Milano 1980, pp. 80-107.

24 P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 343-344.

dire che la riflessione è etica prima di divenire una critica della moralità, dal momento che il suo scopo è di cogliere l'*ego* nel suo sforzo per esistere, nel suo desiderio di essere"[25].

Da quanto detto, si vede come Ricoeur interpreti Spinoza, andando al di là dei luoghi comuni circa il suo determinismo assoluto, e prendendo a prestito un concetto etico che inglobi la morale kantiana e l'etica aristotelica. Il riferimento principale è la quinta parte dell'*Etica*, dedicata alla potenza dell'intelletto e alla libertà umana[26], dove nella parte introduttiva troviamo scritto: "passo finalmente all'altra parte dell'*Etica* che tratta della maniera o della via che conduce alla Libertà. In questa parte, dunque, io tratterò della potenza della ragione, mostrando qual potere abbia la ragione stessa sugli affetti e che cosa sia la libertà della Mente. [...] tratterò soltanto della potenza della Mente, ossia della ragione, e anzitutto mostrerò quanto e quale dominio essa abbia sugli affetti per frenarli e per governarli"[27].

Spinoza vuole "affiancare", alle emozioni e alle passioni, il potere della ragione: "potremmo dire che la ragione è intesa quale retta considerazione dell'utile riconnettendola così all'impulso di autoconservazione e dandole quindi il fondamento e la corporeità dell'emozione. Perciò egli condanna quelle emozioni che non si lasciano trasformare dalla ragione"[28]. Pertanto, il radicamento delle passioni porta la ragione a delineare un modello di comportamento, il quale non è sufficiente affinché l'uomo raggiunga la libertà, tanto che anche le prescrizioni della ragione sembrano rientrare nello stato di schiavitù umano e, tuttavia, proprio la ragione è ciò oltre la quale non vi è nulla di superiore, poiché nulla può fornirle risorse che non abbia già: infatti, Spinoza afferma che "a tutte le azioni a cui siamo determinati da un affetto che è una passione, noi, indipendentemente da esso, possiamo essere determinati dalla ragione"[29].

Ora, l'uomo che riesce a controllare le emozioni è l'uomo che cessa di esserne schiavo, e ciò avviene quando ne comprende la natura: "un affetto, che è una passione, cessa di essere una passione, appena ne formiamo un'idea chiara e distinta"[30]. Ma comprendere una emozione significa riconoscerne la costitutiva e naturale necessità: in particolare, il terzo genere di conoscenza, ossia la scienza intuitiva, fa comprendere ogni cosa come manifestazione necessaria dell'essenza divina, per cui la contemplazione di tale necessità è la contemplazione di Dio stesso e la libertà, che si basa sulla conoscenza della necessità naturale delle emozioni, si fonda sulla conoscenza di Dio. Arriviamo così all'amore intellettuale: "l'amore intellettuale della Mente verso Dio è l'Amore stesso di Dio, col quale Dio ama se stesso, non in quanto egli è infinito, ma in quanto può essere spiegato mediante l'essenza della Mente umana, considerata sotto la specie dell'eternità; cioè l'Amore intellettuale della Mente verso Dio è una parte dell'Amore infinito col quale Dio ama se stesso"[31]. Ma tale

25 *Ibidem*.

26 Cfr. L. M. Possati, *Ricoeur et Deleuze, lecteurs de Spinoza. Ontologie, éthique, imagination*, cit., p. 125.

27 B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 573.

28 N. Abbagnano, *Storia della filosofia. La filosofia moderna: dal Rinascimento all'Illuminismo*, Tomo 2, cit., p. 293.

29 B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 519 (IV, LIX) e cfr. P.- F. Moreau, *Spinoza e lo spinozismo*, cit., pp. 101-102.

30 B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 585 (V, III).

31 *Ibidem*, p. 635 (V, XXXVI). Per i generi di conoscenza cfr. P. Martinetti, *Spinoza*, a cura di F. S. Festa, Castelvecchi, Roma 2017, pp. 175-179 e P.- F. Moreau, *Spinoza e lo spinozismo*, cit., pp. 93-96: il primo genere di conoscenza è quello che proviene dagli incontri con il mondo esterno: in particolare, l'*imaginatio*, essenzialmente passiva, non produce idee adeguate, e soprattutto fornisce una conoscenza forte del mondo esterno, ma non una conoscenza adeguata e strutturale delle cose. Il secondo genere di conoscenza è la ragione, che deve essere sviluppata, visto che è presente *in nuce* in tutti gli uomini, a partire dalle nozioni comuni, al fine di comporre una catena di idee adeguate. Questo tipo di conoscenza non ci fa conoscere alcuna essenza singolare, ma ci fornisce leggi universali, oltre ad avvicinarci ad una idea di Dio, inteso come principio della razionalità e universalità delle leggi di natura. Il

amore è la beatitudine umana, la quale è il punto più alto a cui la libertà umana possa giungere.

In altri termini, l'uomo può seguire un progressivo processo di liberazione dalla schiavitù delle passioni, attraverso il quale la conoscenza può volgersi nel conoscere perfetto e la volontà umana può uniformarsi alla volontà divina. Solo così il necessario processo causale "cambia" di natura, poiché appare come "il ravvivarsi in noi della volontà razionale con le sue necessità ideali, alle quali volontariamente consentiamo perché identiche in fondo alle necessità della nostra vera natura. Questa volontà razionale dell'uomo costituisce la sua vera libertà: di fronte alla quale il cedere alle passioni ed agli impulsi è servitù. La grazia non si oppone pertanto alla natura, ma è la natura stessa che, illuminandosi alla luce dell'intelletto, si fa grazia". Ora, continuando a seguire l'interpretazione di Martinetti, questa grazia è sì un dono, ma non rende l'uomo totalmente "alienato" - se mi si consente l'espressione - in quanto "niente è tanto veramente nostro quanto questa azione di Dio che dissipa in noi le tenebre dell'ignoranza onde nascono l'opposizione e la passione"[32]. Infatti, l'uomo, che unisce pienamente la propria volontà con quella di Dio, non è più schiavo delle passioni, poiché il proprio essere e il proprio agire sono fondati nell'essere e nell'agire divino, per cui egli non solo consente alle leggi della necessità divina ciò che vogliono, ma liberamente e gioiosamente vuole ciò che esse vogliono: "egli si sente allora nella sua unità con Dio, causa adeguata di tutto ciò che in lui avviene; il suo io non trova dinanzi a sé nulla di straniero e di ostile perché tutto procede secondo una volontà che è conforme alla volontà sua, tutto realizza la volontà sua, si spiega come una conseguenza della stessa volontà sua"[33].

Pertanto, da una parte, è impossibile mutare la necessità; dall'altra, l'uomo deve comprendere che l'unico mezzo col quale può inserirsi con la propria azione è l'illuminazione interiore, la quale è capace di avvicinare intelletto e volontà umana a Dio e trasfigurare il mondo. L'uomo, perciò, deve porre come bene tutto ciò che favorisce la conoscenza razionale, al fine ultimo di vivere in unione con Dio, sebbene nel mezzo sia indispensabile il benessere della convivenza sociale, dalla quale procedono il diritto e la moralità, e la possibilità della vita spirituale. In particolare, l'etica di Spinoza è un'etica attiva dove la virtù consiste nel perseguire la propria natura e nel ricercare consapevolmente gli incontri che ne accrescono il benessere, i quali, da un lato, avvengono in virtù del *conatus* dell'autoconservazione, dall'altro lato, sono indispensabili ai fini della definizione stessa di individuo[34].

In tal senso, l'etica può essere critica nel momento in cui permette l'accesso a una ontologia pura, liberando dalle illusioni metafisiche, attraverso un processo di "purificazione" dei sentimenti, ma anche della ragione: si passa dalle idee confuse a quelle chiare e distinte e, per dirla secondo

terzo genere di conoscenza avviene per mezzo della scienza intuitiva, la quale - a scanso di equivoci - è da intendersi eminentemente dimostrativa. Ha come punto di partenza una idea, la quale si riferisce alla essenza di alcuni attributi di Dio, la cui idea è presente in tutti gli uomini, anche se non ce ne accorgiamo, per dedurre l'essenza delle singole cose. Cfr. *ibidem*, pp. 95-96: "L'inizio dell'*Etica* fa il bilancio dell'acquisizione del secondo genere di conoscenza (riassunto dai termini di sostanza, attributo e modo) per arrivare all'idea della sostanza singolare. [...] Spinoza sottolinea infatti che la vera rottura è tra il primo e il secondo genere, non fra il secondo e il terzo [...] la vera differenza riguarda il modo di procedere: leggi universali, in un caso, deduzione di un'essenza a partire da un'altra essenza, nell'altro. Il terzo genere di conoscenza è superiore al secondo per la sua maggiore chiarezza e perché collega più immediatamente le diverse tappe del sapere".

32 P. Martinetti, *Spinoza*, cit., p. 184.

33 *Ibidem*, p. 189.

34 Cfr. P.- F. Moreau, *Spinoza e lo spinozismo*, cit., pp. 60-61. Sul tema si rimanda a S. Nadler, *Spinoza filosofo morale*, a cura di M. Favaretti Camposampiero, Jouvance, Sesto San Giovanni (Mi) 2015 e A. Girometti, *Spinoza filosofo morale. Recensione*, "L'ateo", 107.

la prospettiva ricoeuriana, ad una interpretazione (*Auslegung*)[35]. Ricoeur, infatti, scrive che "la riflessione deve diventare allora interpretazione perché non si può cogliere l'atto di esistere altrimenti che nei segni sparsi nel mondo. Per questo, una filosofia riflessiva deve includere i risultati dei metodi e dei presupposti di tutte le scienze che tentano di decifrare e di interpretare i segni dell'uomo"[36]. In altri termini, la posizione originaria dello sforzo e del desiderio, essendo priva di ogni intuizione, può essere attestata solo da opere il cui significato resta, tuttavia, dubbio e revocabile: in questo spazio incerto, la riflessione fa appello all'interpretazione per mutarsi in ermeneutica. Questa è la radice ultima del problema: la riflessione, trovandosi in questa connessione primitiva tra l'atto di esistere e i segni delle nostre opere, deve diventare interpretazione, in quanto non è possibile afferrare l'atto di esistere in altro luogo che nei segni disseminati nel mondo. Questo è il motivo profondo per cui una filosofia riflessiva deve includere i risultati, i metodi e i presupposti di tutte le scienze che tentano di decifrare e di interpretare i segni dell'uomo: la riflessione comprende la propria impotenza a superare l'astrazione dell'"io penso" e la necessità di recuperare se stessa decifrando i propri segni perduti nel mondo della cultura[37].

Integrando le posizioni, Ricoeur si pone contro la falsa coscienza, andando dalla semplice coscienza di sé alla conoscenza di sé, la quale dipende da una radice assoluta di esistenza e di significazione: in tal senso, la filosofia ermeneutica nel lavoro dell'interpretazione scopre le modalità molteplici della dipendenza del sé, ossia la riflessione deve includere una archeologia, una teleologia ed una escatologia. In altri termini, vi è la dipendenza dal desiderio, "percepito" in una *archeologia* del soggetto; dallo spirito "percepito" nella sua *teleologia*; dal sacro "percepito" nella sua *escatologia*. Ora, sviluppando queste forme, la riflessione si annulla come tale per divenire *ontologia* e il *Cogito* non può più porsi come quella posizione "pretenziosa" qual era all'inizio - cioè una pretesa di porsi esclusivamente da sé - ma appare come già posto nell'essere[38].

Come Ricoeur afferma in *Sé come un altro*, anche Spinoza ha visto nel *Cogito* una verità tronca, priva di qualsiasi prestigio, e, anzi, tra coloro che si sono posti in maniera critica, è il più coerente, poiché nell'*Etica* emerge che solo il discorso sulla sostanza infinita ha valore di fondamento, per cui il *Cogito* regredisce al secondo rango, perdendo la sua formulazione in prima persona: all'assioma II della seconda parte leggiamo "l'uomo pensa"[39], lì dove, però, "l'essenza dell'uomo non implica l'esistenza necessaria, cioè secondo l'ordine della natura, può accadere tanto che questo o quell'uomo esista, quanto che non esista"[40]. Tuttavia, l'uomo è uno degli esseri costituenti la natura, non è sostanza, ma un modo che esprime in maniera certa e determinata l'essenza di Dio: più specificatamente, se l'uomo ha coscienza di se stesso come di un essere pensante e esteso, deve considerarsi come un complesso di modi dell'estensione e, insieme, come un complesso di modi del pensiero. È possibile un parallelismo: poiché l'estensione e il pensiero non sono che due aspetti dell'unica realtà, abbiamo che ad ogni mutamento del corpo corrisponde un mutamento nel pensiero e viceversa. Ora, per Spinoza, anche la perfezione dello spirito è in rapporto alla perfezione del corpo: "quanto più, rispetto agli altri, un Corpo è adatto a fare o a patire più cose contemporaneamente, tanto più, rispetto alle altre, la sua Mente è adatta a percepire più cose

35 Cfr. L. M. Possati, *Ricoeur et Deleuze, lecteurs de Spinoza. Ontologie, éthique, imagination*, cit., p. 125.
36 P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 345.
37 A. Negri (a cura di), *Novecento filosofico e scientifico*, Marzorati, Milano 1991, vol. II, pp. 463-464.
38 Cfr. P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 347 e pp. 34-37.
39 B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 107 (II, assioma II).
40 *Ibidem* (II, assioma I).

simultaneamente, e quanto più le azioni di un corpo dipendono da lui solo e quanto meno altri corpi concorrono con lui nell'azione, tanto più la sua mente è adatta a conoscere distintamente"[41].

In sintesi, è possibile rilevare una riflessione teorica ed etica: il conoscere può condurre dalla alienazione alla libertà, poiché ha nello sforzo e nel desiderio dell'essere umano la sua fonte. Ora, però, se lo sforzo è positiva affermazione di esistenza, esso è costitutivamente destinato a rimanere incompiuto: in questa dialettica tra sforzo e desiderio vi è lo statuto della condizione umana, il significato stesso dell'essere uomo e la necessità ermeneutica di assumersi il compito di recuperare e di riappropriarsi dell'io.

3. Il conatus come punto di incontro tra la fenomenologia del sé agente e sofferente e il fondo effettivo e potente su cui si staglia l'ipseità

Nel paragrafo precedente ho rilevato come l'impianto filosofico ricoeuriano assuma il significato di etica e il senso del *conatus* spinoziani come elementi fondanti. Qui, intendo approfondire questo aspetto, evidenziando come il *conatus* possa definirsi come punto di incontro tra la fenomenologia del sé agente e sofferente e il fondo effettivo e potente, su cui si staglia l'ipseità: Ricoeur lo considera in tale maniera nel decimo studio di *Sé come un altro*[42]. Tale studio, intitolato "Verso quale ontologia?", mira a far emergere le implicazioni ontologiche delle indagini condotte negli studi precedenti e poste sotto il titolo comune di ermeneutica del sé: viene trattata, con molta cautela, l'ontologia "militante" e "spezzata" quale meta della via lunga ricoeuriana, attraversata dalle risorse celate nei grandi sistemi del passato, tra cui è da annoverare il confronto diretto con l'*Etica.*

Ricoeur pone in questione l'unità analogica dell'agire umano, *fil rouge* dell'intero *corpus* di *Sé come un altro*, chiedendosi se, per trattare l'agire umano come un modo d'essere fondamentale, l'ermeneutica possa effettivamente valersi delle risorse delle ontologie del passato. Ricoeur, però, sembra sovvertire il sostanzialismo dell'essere, passando attraverso il *conatus* spinoziano, ad un livello esplicito - sebbene sia ravvisabile un confronto con lo *Streben* fichtiano, che qui non tratto -, mirando a una ontologia relazionale, che sappia rigenerare l'ontologia classica attraverso la fenomenologia del sé e dove l'unità analogica dell'agire, ripensata a partire da una ripresa della meta-categoria dell'essere potente ed effettivo, possa aprire la dinamica dell'esistente come "desiderio d'essere" e "sforzo per esistere"[43].

Ricoeur non si concentra sulla teologia di Spinoza, con le connesse accuse di panteismo o di ateismo, in quanto è senza pertinenza per la nozione di *conatus* che egli vuol riprendere in questa

41 *Ibidem*, p. 135 (II, XII, scolio). Cfr. P. Totaro, *Mens in Spinoza*, in *Per una storia del concetto di mente*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki 2005, pp. 309-327. Per il problema mente-corpo cfr. C. Jaquet, *L'unità del corpo e della mente. Affetti, azioni e passioni in Spinoza*, Mimesis, Milano-Udine 2014; S. Levi, *Spinoza e il problema mente-corpo*, Cuem, Milano 2003. Questa concezione viene poi svolta dal naturalismo della fine del XIX secolo. Cfr. Taine, *Histoire de la litèrature anglaise*, Paris 1874, II, p. 89 e P. Martinetti, *Spinoza*, cit., p. 173: "quando si nota una struttura d'anima nuova e capace di grandi sforzi, bisogna guardare il corpo. Le azioni estreme dell'uomo vengono non dalla sua volontà, ma dalla sua natura; per comprendere le grandi tensioni della sua macchina, è la macchina intiera che bisogna guardare; voglio dire il suo temperamento, il modo con cui il suo sangue scorre, i nervi vibrano, i muscoli si tendono: il morale traduce il fisico e le qualità umane hanno la loro radice nella specie animale".

42 Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 429.

43 Cfr. *ibidem*, p. 65 (intr. di D. Iannotta) e D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, cit., p. 177.

sede. A tal proposito, solo una formula apparentemente teologica basta: "la potenza di Dio è la sua stessa essenza"[44], poiché dalla sola necessità dell'essenza di Dio segue che Dio è causa di sé e di tutte le cose. Ora, "la potenza di Dio non è altro che l'attuosa essenza di Dio; ci è dunque altrettanto impossibile concepire che Dio non agisca quanto che Dio non sia"[45]: in altri termini, le "manifestazioni proprie" di Dio esprimono la proprietà fondamentale che questo ha di essere *essentia actuosa*, lì dove, alla interpretazione che Ricoeur dà di questi passi, interessa soprattutto che, ad un Dio artigiano, che si sforza di realizzare un'opera conforme ad un modello, sia sostituita una energia agente. Qui Spinoza incontrerebbe San Paolo, il quale afferma che in Dio abbiamo l'essere e il movimento[46]. In effetti, parlando di potenza si intende non tanto potenzialità, ma produttività, la quale non può essere opposta al senso del compimento: su questo sfondo si inserisce l'idea del *conatus* "come sforzo per perseverare nell'essere, che fa l'unità dell'uomo così come di ogni individuo"[47]. A questo livello, Ricoeur cita la proposizione VI della terza parte dell'*Etica*: "ciascuna cosa, per quanto sta in essa, si sforza di perseverare nel suo essere"[48], sicché le cose singole sono modi che esprimono in maniera certa e determinata la potenza di Dio, per la quale Egli è ed agisce.

Questo dinamismo del vivente non rompe il determinismo della natura, mentre il perseverare nell'essere non è superarsi verso un'altra cosa, in base a una intenzione intesa come fine di tale sforzo: "lo sforzo, col quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa"[49]. Dall'essenza data di una cosa, afferma Spinoza, segue necessariamente qualche cosa e ciò in base alla proposizione XXXVI della prima parte: "nessuna cosa esiste dalla cui natura non segua qualche effetto"[50].

Però, si deve rilevare che il passaggio dell'uomo, dalle idee inadeguate alle idee adeguate, significa essere autenticamente attivi, ossia "le azioni delle menti nascono solo da idee adeguate; le passioni invece dipendono soltanto da idee inadeguate"[51], poiché "la nostra Mente è attiva in certe cose, e passiva in altre; cioè in quanto ha idee adeguate è necessariamente attiva in certe cose, e in quanto ha idee inadeguate è necessariamente passiva in certe cose"[52]. A parere di Ricoeur, proprio questa conquista dell'attività fa dell'intera opera spinoziana una vera e propria etica, la quale riesce a tenere connessi la vita dinamica interna e la potenza dell'intelligenza, che regola il suddetto passaggio: in questo senso, l'uomo può essere "potente" quando comprende la dipendenza "orizzontale", ossia esterna, rispetto alle cose, e la dipendenza "verticale", ossia immanente, rispetto al potere primordiale, inteso da Spinoza come Dio[53]. In tal modo, attraverso Spinoza e la sua *Etica*, Ricoeur delinea l'idea che "la coscienza di sé, lungi dall'essere, come in Cartesio, al punto di partenza della riflessione filosofica, presuppone, al contrario, una lunga deviazione"[54], per cui è "la priorità del *conatus* in rapporto alla coscienza - che Spinoza chiama idea dell'idea - che impone alla coscienza adeguata di

44 B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 83 (I, XXXIV).
45 *Ibidem*, p. 111 (II, III, scolio).
46 Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 429.
47 *Ibidem*, p. 430.
48 B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 253 (III, VI).
49 *Ibidem*, p. 255 (III, VII).
50 *Ibidem*, p. 85 (I, XXXVI).
51 *Ibidem*, p. 251 (III, III).
52 *Ibidem*, 239 (III, I).
53 Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 430.
54 S. Zac, *L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, cit., p. 137 e cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 431.

se stessi questa lunga, lunghissima deviazione, che trova compimento soltanto nella quinta parte dell'*Etica*"[55]. Pertanto, emerge una ontologia del desiderio e dello sforzo di essere, nella quale si ritrova il fondo effettivo e potente: l'*essentia actuosa* è un principio vitalistico, e non metafisico, attraverso cui si definisce l'agire umano, in una sorta di dinamismo interno e immanente[56].

4. Alcune conclusioni: passività e attività nella relazione con le alterità

Tirando le fila dell'argomentazione svolta, è possibile affermare che l'etica di Spinoza è inserita da Ricoeur nella propria fenomenologia ermeneutica, in virtù di un dialogo a distanza sui risvolti etici e ontologici della discussione sull'agire del soggetto, soprattutto del soggetto etico nel suo dinamismo vitale, in relazione con diverse forme di alterità.

Spinoza è critico dell'antropocentrismo e propone una visione della vita umana come sforzo d'essere e tensione verso tutto ciò che contribuisce alla vita umana, nella quale, pertanto, il *conatus* non è solo conservazione, ma tensione alla realizzazione indefinita del proprio essere: è possibile un'ontologia diversa, una ontologia della vita aperta alla pluralità. Infatti, il filosofo costruisce una geometria degli affetti, la quale rappresenta una vera e propria analisi della schiavitù e della libertà umana: il suo principio fondamentale è proprio l'autoconservazione, il *conatus* "col quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa"[57]. Questo sforzo non è come in Dio potenza e affermazione dell'essenza, ma è potenza conscia della propria imperfezione e aspirante alla perfezione. Ora, "ogni nostro sforzo che procede dalla ragione non è altro che conoscere; e la Mente, in quanto si serve della ragione, non giudica che le sia utile altro se non ciò che conduce alla conoscenza"[58]: questo sforzo per conoscere è il primo e l'unico fondamento della virtù, la quale, quindi, è intimamente connessa alla ragione. Conseguentemente, chi segue la ragione è attivo e ha idee adeguate, mentre l'emozione è una idea confusa, la quale non è in assoluto potere dell'uomo, poiché essa può essere determinata da altre parti della natura: l'uomo è schiavo degli affetti, ma la ragione può modularli, sebbene attraverso un cammino difficoltoso. Infatti, "chi sa veramente che tutto segue dalla necessità della natura divina, e accade secondo le leggi e le regole eterne della natura, costui senza dubbio non troverà nulla che sia degno di Odio, di Riso o di Disprezzo, né avrà commiserazione di nessuno; ma, per quanto la virtù umana lo permette, si sforzerà di agire bene, come si dice, e di essere lieto"[59]. Possiamo dire che l'uomo può "agire" sugli affetti e, comprendendone la natura - poiché essi sono necessari e utili alla vita stessa -, può divenire soggetto agente e non agito: in tal senso, si hanno degli effetti utili alla vita sociale stessa. Spinoza infatti scrive: "questa dottrina giova alla vita sociale in quanto insegna a non odiare, a non disprezzare, a non deridere nessuno, a non odiarsi con nessuno, a non invidiare nessuno. Inoltre, in quanto insegna che ciascuno si contenti delle cose sue e sia d'aiuto al prossimo, non per pietà femminile, per parzialità o per superstizione, ma solo sotto la guida della ragione"[60].

55 P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 431.
56 Cfr. L. M. Possati, *Ricoeur et Deleuze, lecteurs de Spinoza. Ontologie, éthique, imagination*, cit., p. 128.
57 B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 255 (III, VII).
58 *Ibidem*, p. 451 (IV, XXVI).
59 B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 503 (IV, L, Scolio).
60 *Ibidem*, p. 231 (II, XLIX, scolio). Cfr. P. Totaro, *La formazione storica dell'alterità in Spinoza: una lettura del "Tractatus theologicopoliticus"*, in R. Popkin, G. Ricuperati, L. Simontutti (a cura di), *La formazione storica*

La ricerca ricoeuriana trae da questo insegnamenti fondanti: la filosofia di Ricoeur, pur essendo attraversata dalla contestazione alle pretese autofondative ed egocentriche del soggetto, non approda a esiti nichilistici, né alla messa da parte del problema del fondamento. Piuttosto, essa apre al riconoscimento di un'alterità che non solo si presenta esterna al soggetto, in qualità di mondo oggettuale e interpersonale, ma, e forse soprattutto, si presenta all'interno del soggetto stesso: "fondante è il rapporto dialettico fra sé e l'altro, il riconoscimento della nostra radicale passività, come *condizione* della nostra iniziativa e della nostra libertà, un motivo che certamente si trova sullo sfondo di tutta la ricerca ricoeuriana"[61]. Infatti, "che l'alterità non si aggiunga dal di fuori all'ipseità, come per prevenirne la deriva solipsistica, ma che essa appartenga al tenore di senso e alla costituzione ontologica della ipseità, questo tratto distingue fortemente la terza dialettica da quella della ipseità e della medesimatezza"[62].

Quindi, nella filosofia di Ricoeur, la dialettica relazionale concepisce l'Altro in maniera polisemica, poiché questo non può ridursi solo all'alterità di un qualsiasi tu: ora, però, "come render conto del lavoro dell'alterità nel cuore dell'ipseità? Proprio qui il gioco tra i due livelli di discorso - discorso fenomenologico e discorso ontologico - si rivela più fruttuoso, grazie alla forza scoprente che tale gioco suscita sui due piani ad un tempo. Per fissare il vocabolario, poniamo che il corrispettivo *fenomenologico* della meta-categoria di alterità sia la varietà delle esperienze di passività, frammiste in modi molteplici all'agire umano. Il termine "alterità" resta allora riservato al discorso speculativo, mentre la passività diventa l'attestazione stessa dell'alterità"[63].

In particolare, la dialettica dell'alterità è oggetto di una attestazione spezzata, nel senso che l'alterità connessa con l'ipseità si attesta in esperienze disparate, secondo diversi focolai di alterità: a tal proposito, Ricoeur suggerisce di indagare il "tripode della passività", quale ipotesi di lavoro che si struttura in tre punti fondamentali.

In primo luogo, la passività può essere riassunta dall'esperienza del corpo proprio, o anche della carne, da intendersi come *chair* ossia "corpo vivente", come mediatrice tra il sé e il mondo, considerato secondo i suoi gradi di praticabilità o di spaesamento. L'esperienza del proprio corpo indica una mediazione fra l'intimità dell'io e l'esteriorità, dove, però, l'ipseità sembra implicare una alterità propria di cui la carne è il supporto, in quanto questa è il luogo di tutte le sintesi passive.

In secondo luogo, la passività può essere implicata dalla relazione del sé all'estraneo, che Ricoeur intende nel senso preciso dell'altro da sé: si tratta dell'alterità inerente la relazione di intersoggettività. In molteplici luoghi delle opere ricoeuriane emerge questa passività specifica del sé affetto dall'altro da sé. In particolare, è sul piano etico che l'essere-affetto ad opera dell'altro riveste un ruolo fondamentale: la stessa definizione dell'etica - vivere bene con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste - non si può concepire senza un essere affetto dal progetto di vivere bene attraverso la sollecitudine esercitata e ricevuta.

L'ultimo elemento del tripode è il *Gewissen*, ossia la coscienza come affezione di una voce altra e che vede un sé chiamato ed ingiunto dall'altro. Ricoeur scrive:

trovarsi interpellato alla seconda persona, nel cuore stesso dell'ottativo del vivere-bene, quindi dell'interdizione di uccidere, quindi ancora della ricerca della scelta appropriata alla situazione,

---

dell'alterità. Studi in onore di Antonio Rotondò, 3 voll., Leo S. Olschki, Firenze 2001, vol. II, pp. 821-838.

61 D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, cit., p. 178, corsivo mio.

62 P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 431. Per quanto riguarda la dialettica di ipseità e medesimatezza cfr. *Ibidem*, p. 78.

63 *Ibidem*, p. 432. Cfr. L. Margaria, *Passivo e/o attivo. L'enigma dell'umano fra Lévinas e Ricoeur*, Armando editore, Roma 2005.

significa riconoscersi come ingiunti a *vivere-bene con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste e di stimare se stessi come portatori di questa aspirazione*. L'alterità dell'Altro è, allora, la contropartita, sul piano della dialettica dei "grandi generi", di questa passività specifica dell'essere-ingiunto[64].

Queste tre forme non costituiscono un nuovo livello analitico, ma sono esperienze di passività vissute a ogni livello e che possono essere esplicate come *forme ad unum* dell'alterità, le quali, da un lato, indicano la passività del soggetto e, dall'altro, invitano l'uomo all'azione responsabile: "nella dimensione della passività viene assunto pienamente il soffrire umano, che è l'altra faccia dell'agire. È in tale dimensione che l'ipseità del sé diventa coestensiva con il vivere di esseri umani che agiscono e che soffrono, senza cessare di interrogarsi sul senso del loro agire e soffrire"[65]. Siamo ancora una volta rimandati al campo dell'etica.

64 *Ibidem*, p. 470.

65 D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, cit., p. 178. Cfr. anche J. Etienne, *La question de l'intersubjectivité. Une lecture de "Soi-même comme un autre" de Paul Ricoeur*, "Revue théologique de Louvain", 28, 1997, n. 2, pp. 189-215; V. Melchiorre, *Per una teoria dell'intersoggettività. Note a margine di "Soi même comme un autre"*, "Figure del sapere", Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 275-300; F. Moncada, *Etica e intersoggettività. Riflessioni su "Soi-même comme un autre" di Paul Ricoeur*, "Archivio di Filosofia", 60, 1992, n. 1-3, pp. 557-571; F. Dastur, *L'alterité la plus intime: la conscience. Ricoeur, Heidegger, Lévinas*, in F. Dastur, *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Vrin, Paris 2004, pp. 131-144.