


STORIA DELLA
FILOSOFIA

Trimestrale fondato da Mario Dal Pra
Accolta nel repertorio ISI

 **FrancoAngeli**
La passione per le conoscenze

Poste Italiane Spa - Sped. in Abb. Post. - D.L. 353/2003 (conv. in L.
27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 1, DCB Milano
FrancoAngeli - V.le Monza 106 - 20127 Milano - I trimestre 2012

Prezzo del fascicolo € 18,50
(1.2011.4)

ISSN - 0393 - 2516



FRANCO ANGELI

RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA

2012

RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA 1/2012

Trimestrale fondato da Mario Dal Pra

«COMMENTATIO MORTIS» LE MORTI DEI FILOSOFI IN EPOCA MODERNA

a cura di Giambattista Gori
e Mariafranca Spallanzani

SPINOZA MUORE

di Emanuela Scribano*

Abstract: In the essay *Spinoza Dies*, the Author imagines Spinoza's reflections in the hours preceding his death and uses them to present the philosopher's theories on life, death, suicide and eternity of the mind. These theories require a concept of identity able to answer questions on the essence of life and death, the identity of the dying and of the surviving individual. While some interpreters deny that the eternal mind can be a personal one, the Author argues in complete contrast that the mind truly achieves a personal identity only in the dimension of eternity.

Keywords: Spinoza, life, death, personal identity, eternity of mind.

Spinoza muore all'Aja il 21 febbraio 1677. Come spesso accade nelle morti dei grandi personaggi, anche quella di Spinoza è circondata da un certo mistero e qualche diceria. Pierre Bayle, nelle *Pensées diverses*, la cui prima edizione risale al 1682, rende pubbliche le voci che erano circolate attorno alla morte di Spinoza in una celebre pagina destinata a illustrare la «vanità di Spinoza nell'ora della morte». In base a notizie che dice di aver raccolto da un «grand'uomo, che l(e) conosce da fonte affidabile», Bayle narra che Spinoza, sentendo avvicinarsi la fine, fece venire la padrona di casa, e la pregò di impedire che un qualche Ministro venisse a vederlo in quello stato. La ragione ne era, come si è saputo dai suoi amici, che voleva morire senza discussioni, e che temeva di cadere in qualche debolezza della carne, che gli facesse dire qualcosa da cui si potesse trarre vantaggio contro i suoi principi. Ossia, egli temeva che, nell'opinione corrente, gli si attribuisse che, alla vista della morte, la sua coscienza, risvegliandosi, l'avesse fatto recedere dalla sua tracotanza e rinunciare alle sue opinioni. Si può mai vedere vanità più ridicola e più eccessiva di quella, e una più folle passione per l'idea sbagliata che ci si è fatto della costanza¹?

* scribano@unisi.it.

1. Bayle 1966, vol. III, p. 117a. Il titolo *Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680* compare a partire dalla seconda edizione, del 1683.

Le notizie cui Bayle dava voce devono essere state insistenti, se se ne trova traccia in un curioso brogliaccio recentemente rinvenuto presso la Biblioteca dell'Università di Utrecht, dove si parla di argomenti disparati e anche, per inciso, della morte recente di Spinoza:

Spinosa appropinquante morte jussit medicamenta et reliqua vitae necessaria juxta lectum poni et secedere medicum ocludique fores ac clavis firmari jussit, triduum adhuc vixit ibi, ut testatur medicus suus familiaris qui in tabulato supra caput ejus excubabat: et sic mortuus est dubium an penituerit².

L'anonima *Vie de Monsieur Benoît de Spinoza*, sovente attribuita a J.M. Lucas e composta attorno al 1678, non contiene traccia delle voci riportate, presumibilmente un anno dopo, dal brogliaccio di Utrecht. La morte di Spinoza è raccontata con stile agiografico: «Il nostro filosofo è dunque ben fortunato non solo per la gloria riportata in vita ma anche per le circostanze della sua morte che riguardò senza timore, come sappiamo da coloro che erano presenti»³. Il resoconto successivo, di Johannes Colerus, dà anch'esso conto delle voci che erano circolate attorno alla morte di Spinoza, ma, al contrario di Bayle, intende smentirle. Malgrado la tisi di cui soffriva da circa vent'anni, la morte di Spinoza è presentata come improvvisa e inaspettata: «nessuno dei casigliani avrebbe mai sospettato che la sua fine fosse tanto vicina e che la morte gli sarebbe sopravvenuta così inopinatamente», dal momento che sia il giorno precedente sia il giorno stesso della morte Spinoza era sceso dalla sua camera e si era tranquillamente intrattenuto con i padroni di casa⁴. Eppure Spinoza aveva fatto chiamare un medico di Amsterdam, il signor L.M., ma gli stessi padroni di casa non dovevano temere per la vita del loro inquilino, se nel pomeriggio se ne erano andati tranquillamente in chiesa, lasciando Spinoza col misterioso dottore. Al ritorno

essi appresero che Spinoza era morto alla presenza di questo dottore, il quale ripartì la sera stessa per Amsterdam con il battello della notte, non prendendo più nessuna cura del defunto, dopo aver preso con sé del denaro, ossia un ducato e alcuni spiccioli e un coltello con il manico d'argento, che Spinoza aveva lasciato sul tavolo: e se n'era andato con ciò⁵.

2. Steenbakkers 2010.

3. Lucas 1994, p. 51. *La vie et l'esprit de Mr. Benoît de Spinoza* è pubblicata ad Amsterdam nel 1719, e poi riedita nel 1735. L'attribuzione a Lucas di questa biografia di Spinoza è incerta. Sulla vita e le biografie di Spinoza, si veda *Lebensgeschichte* 2006. Molto utile Mignini 2007.

4. Colerus 1994, p. 102.

5. Le iniziali L.M. del medico di Amsterdam presente alla morte di Spinoza sono state sovente riferite a Lodevijk Meyer. Sembra invece certo che il medico in questione fosse Georg Hermann Schuller. Si veda Mignini 2007, pp. CX-CXI. Steenbakkers 2010 ricorda che il 17 aprile 1677 Tschirnaus scriveva a Leibniz di aver ricevuto una lettera da Schuller, nella quale lo stesso Schuller dichiarava di aver assistito alla morte di Spinoza; ma Schuller non ne aveva fatto cenno scrivendo a Leibniz a proposito della morte di Spinoza il 26 febbraio, ossia pochi giorni prima dell'evento. In quella stessa lettera Schuller proponeva a

La morte di Spinoza, aggiunge Colerus, è stata accompagnata da molti pettegolezzi: «Si racconta che avrebbe fatto in modo di non essere preso alla sprovvista da qualche visita nei suoi momenti estremi». Poi, aggiunge Colerus, si è vociferato che Spinoza avrebbe invocato Dio e gli avrebbe chiesto misericordia; infine si dice che si fosse procurato dell'oppio per affrontare la morte in stato di incoscienza, che avesse provveduto «affinché nessuno fosse lasciato presso di lui all'approssimarsi della sua fine» e che avesse pregato la padrona di casa di impedire che qualche pastore gli si avvicinasse. Colerus si dice in grado di smentire tutte queste dicerie, grazie alla testimonianza diretta dei padroni di casa, presso i quali lui stesso aveva preso alloggio.

Certo, il resoconto di Colerus taglia alla radice le voci circolate attorno alla morte del filosofo: se la morte è sopravvenuta improvvisa, se Spinoza non è mai stato allettato e chiuso nella sua stanza, non c'è nemmeno stato il tempo per le precauzioni che Bayle e l'anonimo di Utrecht gli attribuiscono. Ma questo aspetto del racconto di Colerus non è molto convincente⁶. Difficile credere che una morte dovuta ad una malattia polmonare sia stata improvvisa. È probabile che Spinoza abbia invece avuto il tempo di valutare che la sua vita nel tempo era al termine, e magari di attendere la conferma di quel che aveva sempre pensato, ovvero che la parte migliore della sua mente, il suo intelletto, sarebbe sopravvissuta alla morte del suo corpo e sarebbe rimasta intatta nell'e-

Leibniz l'acquisto del manoscritto dell'*Ethica* (Leibniz 1923, II, 1, p. 304). Steenbakkers riporta anche una lettera di Pieter van Gent a Tschirnaus, nella quale van Gent preannunciava rivelazioni sul comportamento scorretto che Schuller avrebbe tenuto in occasione della morte di Spinoza. In realtà, lo stesso Schuller, scrivendo ancora a Leibniz il 13 nov. 1667, ammetteva, in confidenza, di essere stato presente alla morte del filosofo. In questa lettera, infatti, Schuller scriveva di aver esaminato gli oggetti personali di Spinoza «prima e dopo la sua morte». Schuller affermava inoltre di aver obbedito ad una richiesta di Spinoza nel prelevare carte e oggetti dalla sua stanza, oltre ai manoscritti delle opere dati poi alle stampe. Il comportamento di Schuller risulta così perfettamente corrispondente a quello del medico L.M. nella descrizione di Colerus: «Inter Spinosiana praeter MStam praelo commissam nihil rari fuisse scias, nam Ego ante et post ejus obitum (tibi in aurem) cuncta singulatim sum perscrutatus, et quaecunque Eruditionem aut raritatem redolebant, amicorum et ejusmet (dum adhuc viveret) jussu, transsumpsi, nihil autem praeter librorum rariorum nuper memoratorum titulos in schedula consignatos reperi, ita ut ex ipsius haereditate nil mentione dignum judicare possim» (Leibniz 1923, II, 1, p. 382). Su Schuller e il ruolo da lui svolto nell'edizione degli *Opera posthuma* di Spinoza si veda Steenbakkers 1994, pp. 50-63.

6. Sulle circostanze che fanno sospettare di imprecisione il resoconto di Colerus si veda ancora Steenbakkers 2010, p. 734. C'è comunque da rilevare che già Schuller, scrivendo a Leibniz a ridosso dell'evento, ipotizzava una morte rapida e improvvisa di Spinoza. Cfr. G.H. Schuller an Leibniz, 26/16 februar 1677, in Leibniz 1923, II, 1, p. 304: «Caeterum te minime celare debui Clarissim et acutissim Virum Spinozam maxima atrophiam conflictatum 21/11 Februar vitam suam morte commutasse; Videtur autem quod inexpectata mortis debilitate praeventus sit, quoniam sine testamento, ultimae voluntatis indice, à nobis discessit». Peraltro Schuller aveva dato notizia dell'aggravarsi delle condizioni di Spinoza in una lettera scritta a Leibniz il 6 febbraio, cfr. Leibniz 1923, II, 1, p. 303: «D. B. de S. vereor, ut brevi nos derelicturus sit, cum phthisis (morbus ipsi haereditarius) indes ingravescere vidatur».

ternità⁷. Quella parte era l'unico "io" di cui avesse avuto chiara coscienza, il vero Baruch Spinoza. Spinoza questo lo credeva, essendosene convinto sulla base di stringenti ragionamenti e avendone avuto talvolta consapevolezza immediata, e ne attendeva ora la verifica cui aveva sempre dato molto peso, quella dell'esperienza⁸.

Malgrado fosse convinto che la parte migliore della sua mente sarebbe sopravvissuta alla morte del corpo, non era contento di morire e non avrebbe mai fatto nulla per affrettare questo evento. Aveva amato molto la vita, e lottato per mantenerla più a lungo possibile. La sua morte era una sconfitta di fronte a forze più grandi di quelle che il suo debole corpo possedeva. Non aveva mai pensato che il corpo fosse la tomba dell'anima o costituisse un ostacolo al pieno sviluppo delle capacità della mente, quindi non considerava la morte una liberazione della sua parte eterna dalle pastoie della materia. Anzi, riteneva che solo grazie a quel corpo che ora si mutava per sempre in un cadavere avesse avuto la possibilità di accedere alla dimensione dell'eternità. Anche per questo trovava molto fastidiosi i filosofi che consideravano la morte come l'apice dell'interesse filosofico⁹. Per non parlare di quelli che attribuivano alla mente una radicale indipendenza dalla costituzione corporea, o di quelli che pensavano che il corpo fosse d'impaccio all'esercizio delle capacità della mente: nessuno di questi aveva capito che mente e corpo sono una stessa cosa¹⁰, né si era soffermato a riflettere sulle straordinarie e in larga parte sconosciute capacità di un corpo così complesso come quello umano. Gli dispiaceva, dunque, che il suo corpo subisse una modificazione così radicale da non aver più una mente che ne potesse percepire le modificazioni¹¹.

Sapeva che la vita non implicava la presenza di un'anima, vegetativa o sensitiva che fosse, come Cartesio aveva ben visto. Prima di tutto, un corpo vivente è solo un determinato aggregato di materia, e quel che lo rende diverso dagli altri aggregati di materia è il rapporto peculiare di movimento che le varie parti che lo compongono intrattengono tra di loro e il fatto che, nel mutamento, quel rapporto rimane costante¹². Una cosa singolare, un individuo, è un ag-

7. «La parte eterna della mente che rimane [...] è più perfetta dell'altra. Infatti la parte eterna della mente [...] è l'intelletto, e solo per esso si dice che siamo attivi [...]; quella invece che [...] muore è l'immaginazione [...] per la quale sola siamo detti passivi [...]; e dunque [...] quella è più perfetta di questa», E V, p. 40c; cito l'*Etica* nella trad. it. in Spinoza 2010, con piccole modifiche, e utilizzo le normali abbreviazioni: E = *Etica* seguita dal numero della Parte; a = assioma; p = proposizione; d = dimostrazione; c = corollario; s = scolio.

8. Si veda Moreau 1994.

9. E IV, p. 76: «L'uomo libero a nessuna cosa pensa meno che alla morte; e la sua sapienza è una meditazione non della morte, ma della vita».

10. E III, p. 2s: «la mente e il corpo sono una sola e medesima cosa, che si concepisce ora sotto l'attributo del pensiero, ora sotto quello dell'estensione».

11. Secondo Spinoza, l'unione della mente con il corpo consiste nella percezione che la mente ha delle modificazioni di un determinato corpo, cfr. E II, p. 13 e scolio.

12. E II, aII, def., dopo il lemma III, dopo la p. 13: «quando un certo numero di corpi della stessa o di diversa grandezza subisce dagli altri una pressione tale che essi si debbano

gregato di vari corpi che a loro volta sono aggregati di corpi ancora più piccoli, fino ad arrivare ai corpi semplicissimi, quei corpi che si distinguono gli uni dagli altri solo in base al loro movimento¹³. L'identità degli individui è un fatto relativo al tempo e allo spazio; ogni cosa singolare fa parte di insiemi più vasti, all'interno dei quali intrattiene rapporti costanti di quiete e di moto nei confronti delle altre parti che compongono quell'insieme: la città è un individuo in cui una cosa singolare abita, la nazione è un individuo dove è collocata quella città, e così via per il continente, il pianeta e, infine, l'universo, che può essere considerato un unico individuo composto da infiniti sotto-insiemi, ognuno dotato di una propria identità¹⁴. Così definita, l'identità di un corpo dà conto di una caratteristica tipica dell'organismo vivente, ossia il permanere dell'identità nella crescita o decrescita delle parti¹⁵.

Certo, anche di un mucchio di sassi si può dire che mantiene nel tempo la proporzione di moto e di quiete, eppure non lo consideriamo, propriamente, un individuo. Il fatto è che gli manca una condizione necessaria per parlare di un individuo, in generale, e di un individuo vivente in particolare, ovvero che le parti che intrattengono tra loro quel particolare rapporto di movimento resistano agli assalti degli individui esterni, che si oppongano alla modificazione di quel rapporto, e che anzi tendano con tutte le loro forze a mantenerlo e a rafforzarlo. Si tratta di una vera e propria tensione verso l'autoconservazione,

addossare gli uni agli altri, oppure se si muovono allo stesso o a diversi gradi di velocità in modo tale da trasmettersi reciprocamente il movimento secondo una certa data regolarità, diremo che quei corpi sono uniti tra loro e che tutti assieme compongono un solo corpo o individuo, il quale si distingue da tutti gli altri in virtù di questa unione di corpi».

13. E II, aII, dopo il lemma III, dopo la p. 13: «e questo è quanto riguarda i corpi semplicissimi, ovvero quelli che si distinguono tra di loro solo per il movimento e per la quiete, per la velocità o la lentezza». La nozione di «corpo semplicissimo» in Spinoza non fa alcun riferimento alla indivisibilità, ma solo alle modalità della sua individuazione. Sono semplici quei corpi che sono identificabili utilizzando il solo parametro della quiete e del movimento e senza poter fare ricorso ad un rapporto costante che il loro movimento intrattiene con il movimento di altri corpi.

14. E II, lemma VII s, dopo la p. 13. Sulla relatività della nozione di individuo Spinoza torna anche in E IV, p. 18s: «se, per esempio, due individui della stessa natura si uniscono, compongono un individuo due volte più potente del singolo», con quel che segue. Sulla nozione di individuo in Spinoza si vedano Rice 1971 e Garrett 1994. Ma si torni a vedere anche Matheron 1969. A conferma del naturalismo che pervade tutta l'analisi spinoziana dei fenomeni che hanno una dimensione temporale, la tesi della relatività dell'identità di un individuo risuona in Darwin 1989, p. 92: «(la *Virgularia patagonica*) è formata di uno stelo sottile, diritto e carnoso, con file alterne di polipi ad ogni lato. [...] Ogni polipo, sebbene strettamente unito ai suoi fratelli, ha una bocca, un corpo e tentacoli distinti. Su un grande esemplare vi devono essere molte migliaia di questi polipi, che tuttavia si muovono tutti insieme [...] È proprio il caso di domandarsi che cosa sia un individuo».

15. EII, lemma V dopo la p. 13. Come è noto, Spinoza sostiene che di tutti i corpi si dà in Dio l'idea, quindi tutti i corpi hanno una mente, ovvero, tutti i corpi sono «animati», E II, p. 13. La nozione di corpo animato è dunque universale, ma in nessun luogo Spinoza afferma che avere una mente equivalga a essere un vivente. Sembra piuttosto che Spinoza sovrapponga le nozioni di identità individuale e di vita.

che è qualcosa di più della tendenza a conservare il proprio stato di quiete o di moto in assenza di ostacoli esterni che ha ogni corpo, anche un corpo semplicissimo. Questa tendenza era stata magnificamente studiata da Cartesio, che ne aveva fatto una delle leggi fondamentali che governano il movimento dei corpi¹⁶. Ma la conservazione inerziale del proprio stato non era sufficiente per spiegare l'identità delle cose. Una cosa singola, un individuo distinguibile da tutti gli altri e dotato di una identità permanente nel tempo, è un aggregato di corpi che non si limita a mantenere la propria condizione, se non incontra ostacoli esterni, ma, in più, oppone resistenza alla sua modificazione, e tende anche ad accrescersi e fortificarsi¹⁷. Un individuo, insomma, non è una foglia al vento, ma un centro autonomo di attività.

Se questo è tutto quel che è sufficiente per fare di un aggregato di corpi un individuo distinto da tutti gli altri, c'era da chiedersi se queste condizioni coincidano con la vita. Fin da giovane Spinoza aveva pensato di sì¹⁸, malgrado fosse stato via via sempre più consapevole che, per questa strada, andava costruendo una nozione di vita (e di morte) molto lontana da quella implicata nel linguaggio comune. Talvolta, sotto la continuità della circolazione del sangue, del battito cardiaco, insomma della funzionalità degli organi vitali, potevano celarsi mutamenti così radicali, da determinare il passaggio da una natura ad un'altra, diversa e incompatibile con la prima, tanto che si poteva dire che un individuo era morto anche se il suo corpo non si era trasformato in un cadavere¹⁹. Alcuni dei mutamenti che si nascondono sotto la continuità della vita di un corpo sono vistosi: difficile credere che un malato di mente sia la stessa persona che era prima della malattia, o che un bambino sia la stessa persona di un vecchio, ma è ancor più difficile stabilire dall'esterno quando e come questa soluzione di continuità si sia verificata, all'ombra della continuità nella

16. R. Descartes, *Le Monde*, in Descartes 1974-1975, vol. XI, p. 38.

17. E III, p. 6: «Ciascuna cosa, per quanto dipende da lei, si sforza (conatur) di continuare nel suo essere». E III, p. 23d: «ci sforziamo in assoluto di far sì che esista (tutto quello che immaginiamo che conduca alla gioia), ovvero lo desideriamo e ad esso tendono tutti i nostri sforzi». Siccome la gioia è passaggio ad una maggiore perfezione (E III, p. 11), si deve concludere che ogni cosa singola si sforza non solo di mantenere la propria condizione ma anche di incrementare il proprio potere. Si veda Viljanen 2008, anche per una discussione sulle interpretazioni della dottrina spinoziana del *conatus*.

18. Cfr. *Cogitata metaphysica*, II, cap. VI, in Spinoza 1925, vol. I, p. 260: «nos per vitam intelligimus vim, per quam res in suo esse perseverant». Secondo questo passo, la vita coincide con l'essenza di una cosa singola, quindi ogni cosa, propriamente, ha vita.

19. E III, p. 39s: «il corpo viene a morte quando le sue parti vengono disposte in modo tale da trovarsi in un diverso rapporto reciproco di moto e di quiete. Non oso negare che il corpo umano, pur mantenendosi la circolazione del sangue e le altre funzioni in virtù delle quali il corpo viene tenuto in vita, possa ciononostante mutarsi in un'altra natura affatto diversa dalla sua. Nessuna ragione infatti mi obbliga a stabilire che il corpo non muoia se non si trasformi in cadavere; anzi proprio l'esperienza sembra insegnare tutt'altro». Ma anche E IV, p. 20s: «che un uomo per necessità della sua natura tenda a non esistere o a mutarsi in un'altra forma, è altrettanto impossibile quanto che dal nulla provenga qualcosa», ove è chiara l'equiparazione tra morte e cambiamento di natura.

funzionalità degli organi vitali di un corpo. La mancanza di memoria è forse sufficiente ad attestare che si sono verificati mutamenti tali da produrre un cambiamento di identità, ma non è sicuro che la presenza della memoria sia sufficiente ad attestare la continuità di un individuo²⁰: anche se un vecchio si ricorda qualcosa della sua infanzia, stenta ugualmente a credere di essere davvero la stessa persona che giocava con i fiocchi appesi alla culla²¹.

Finora i filosofi avevano affidato l'identità dell'individuo ad una sostanza spirituale, l'anima, o ad una sostanza formata da un composto di materia e forma, ma Spinoza si era convinto che di sostanze ce ne fosse una sola, infinita, e che tutto quel che cade sotto l'esperienza e ha una natura finita non sia una sostanza. Nemmeno l'uomo, dunque, è una sostanza²². Si trattava allora di riflettere sull'identità degli enti finiti alla luce della perdita della nozione di sostanza che finora sembrava poterla spiegare a sufficienza. Le riflessioni che dovevano colmare questo vuoto erano ancora all'inizio. Sarebbe stato necessario approfondire questo aspetto, perché gli accenni che Spinoza aveva abbozzato nell'*Ethica* non erano davvero soddisfacenti, come può accadere quando si chiudono vecchie strade e se ne aprono di nuove.

Secondo quanto aveva affermato, la trasformazione di un corpo in cadavere poteva essere solo una delle molti morti che un corpo subiva nel corso della sua storia. Anche se non aveva mai fatto gran conto del linguaggio comune e dei significati confusi cui esso rimanda²³, ora, ripensando a quella sua tesi così lontana dalle idee dell'uomo della strada, si chiedeva se fosse davvero convincente equiparare la mutazione del corpo in cadavere ad una grave malattia cerebrale o, peggio, al passaggio dall'infanzia alla maturità e alla vecchiaia. Una teoria meno conflittuale con le convinzioni più diffuse, senza però tornare alla nozione di sostanza, poteva essere quella che distinguesse la vita dall'identità personale, e, di conseguenza, la morte dalla perdita di quell'identità. In questo modo sarebbe risultato più facile pensare che individui diversi si succedano

20. E IV, p. 39s: «Accade infatti di quando in quando che un uomo sia soggetto a mutamenti tali, da non potersi facilmente dire che sia sempre lo stesso, come ho sentito raccontare di un poeta spagnolo che era stato colpito da una malattia, e pur essendone guarito rimase tuttavia talmente smemorato della sua vita passata da non riconoscere come sue le commedie e le tragedie che aveva scritto». Non è chiaro da questo passo se Spinoza avrebbe giudicato sufficiente che il poeta si ricordasse delle tragedie e commedie che aveva scritto per essere la stessa persona. Locke, notoriamente, penserà di sì. Mi sembra comunque condivisibile quanto afferma Rice 1971, p. 656: «Spinoza's point is not Locke's: it is not loss of memory which causes loss of identity, but rather loss of identity which causes loss of memory».

21. E IV, p. 39s: «Che dire dei bambini? Un uomo in età avanzata ritiene la loro natura talmente diversa dalla propria da non potersi convincere di essere mai stato bambino, se non lo congetturasse su di sé in base agli altri».

22. E II, p. 10: «All'essenza dell'uomo non appartiene l'essere della sostanza ossia la sostanza non costituisce la forma dell'uomo».

23. Sul linguaggio e la sua inaffidabilità filosofica, in quanto strumento dell'immaginazione, Spinoza è netto fin dal *Tractatus de intellectus emendatione*, in Spinoza 1925, vol. II, p. 33.

nella continuità delle funzioni vitali di un corpo, senza che fosse necessario affermare che quegli individui, e quel corpo, “muoiano” in senso proprio. Percorrendo questa strada, un individuo sarebbe lo stesso uomo grazie alla continuità della vita del corpo, e solo alla fine della vita di questo corpo andrebbe applicata la nozione di “morte”, mentre quello stesso corpo vivente potrebbe ospitare persone diverse, ad esempio un medico benevolo durante il giorno e un individuo malvagio durante la notte²⁴. Per far questo, però, bisognerebbe introdurre la nozione di identità personale, distinguendola sia dalla vita sia dalla identità che compete ad ogni aggregato stabile di materia. Si sarebbe potuto così identificare l'identità di un corpo con la sua vita e distinguere entrambe, appunto, dall'identità della persona.

Ma non c'era più tempo, e certo, pensava Spinoza, non sarebbero mancati filosofi acuti che, come lui, non avrebbero creduto che l'individuo fosse una sostanza, magari perché avrebbero pensato, erroneamente, che della sostanza non si abbia alcuna idea; in ogni caso, anche partendo da un presupposto errato, costoro sarebbero stati nel giusto nel credere che l'identità in generale e l'identità personale in particolare dovessero essere assicurate da altro²⁵. Queste riflessioni sarebbero state importanti se un giorno ci si fosse chiesti se la vita di un corpo privo di coscienza sia sufficiente a individuare una “persona”, o comunque la stessa persona che era cosciente delle modificazioni che quel corpo subiva²⁶. Per quanto lo riguardava, preferiva limitarsi a pochi accenni su questo argomento, anche se insoddisfacenti e un po' misteriosi. Già molte sue teorie gli avevano procurato tanti guai, e non aveva nessuna voglia di creare un altro caso scottante attorno alle sue pagine²⁷. Del resto una certa remora ad attribuire una identità che fosse davvero personale ad una mente che corrispondesse solo ad un corpo in continuo mutamento, a essere sinceri, Spinoza ce l'aveva. Ma questo era un ulteriore ordine di riflessioni²⁸.

24. Spinoza non avrebbe dovuto aspettare Stevenson e il suo *Dottor Jekyll e mister Hyde*. A prevedere il caso ci avrebbe pensato, notoriamente, Locke 1972, II, 27, 25: «Se potessimo supporre due coscienze comunicabili, distinte, operanti nello stesso corpo, l'una sempre durante il giorno, l'altra di notte [...] domando se, nel primo caso, l'uomo del giorno e l'uomo della notte non sarebbero due persone altrettanto distinte quanto Socrate e Platone».

25. Locke utilizzerà per il vivente e per le macchine un concetto di identità simile a quello spinoziano. La continuità nel rapporto delle parti di un corpo vivente, nel modificarsi delle parti stesse, è quel che assicura che siamo di fronte ad uno stesso uomo: la vita, dunque, e l'identità coincidono, cfr. Locke 1972, II, 27, 5-7. L'identità personale, invece, è assicurata dalla coscienza e dal ricordo cosciente del passato. L'assenza di una teoria dell'identità personale in Spinoza, nell'opposta valutazione sul valore e il significato di questa assenza è constatata in Saw 1969 e in Rice 1971, pur fortemente critico nei confronti della Saw.

26. Sul tema, si veda la messa a punto in Schumacher 2011.

27. E IV, p39s: «Ma per non fornire ai superstiziosi il pretesto per sollevare nuove questioni, preferisco lasciare questo discorso a metà».

28. Vedi *infra*, p. 000.

La morte che stava per sopraggiungere, dunque, era solo questo: una modificazione così radicale dei rapporti tra le parti del suo corpo da causarne la trasformazione in cadavere. Questa modificazione era dovuta ad una malattia ai polmoni, lo sapeva bene, perché ne soffriva da molti anni, e sapeva anche che questa malattia era dovuta all'assalto vittorioso di forze esterne, né poteva essere diversamente, dal momento che la natura di un individuo, e quindi la vita, consiste nell'opporre resistenza alla pressione dei corpi esterni²⁹; perciò solo cause esterne possono determinare la dissoluzione del rapporto costante tra le parti di un corpo in cui consiste la morte³⁰. Sapeva che questa teoria aveva di fronte tutta una serie di casi critici da affrontare; il più evidente era quello del suicidio³¹. Aveva provato a fare anche del suicidio un caso di trionfo delle forze esterne sulla forza del proprio corpo, senza dover ricorrere a un desiderio di morte, incompatibile con lo slancio verso l'autoconservazione che faceva tutt'uno con la natura di un individuo³². Per alcuni casi di suicidio l'operazione non era difficile, come quando un uomo con la mano armata è forzato da un altro uomo a dirigere l'arma contro se stesso, o come quando un tiranno ordina di infliggersi la morte, e l'individuo può solo scegliere tra una morte onorevole e una disonorevole³³. Il primo caso, a dire il vero, non sembrava nemmeno un suicidio, ma un vero e proprio omicidio, dal momento che il colpo mortale era inferto contro la volontà della vittima. Il secondo caso poteva essere considerato propriamente un suicidio, perché chi muore si procura la morte volontariamente, ma si sbaglierebbe nel pensare che Seneca, per fare un nome illustre tra i tanti, avesse davvero scelto la morte contro la vita, obbedendo all'ordine di Nerone. Quando un tiranno ordina di infliggersi la morte, la scelta della vita non è più percorribile, e si può quindi continuare legittimamente a dire che il suicidio è imposto da circostanze esterne, perché sono queste che

29. E III, pp. 6-7: «lo sforzo (conatus) con cui ciascuna cosa tende a continuare nel suo essere, non è altro se non la sua essenza attuale».

30. Si veda E III, p. 4-p. 10; E IV, praefatio; E IV, p. 4. Si tratta di una tesi già presente nel *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Spinoza vi sosteneva che se una candela accesa non avesse contatto con i corpi esterni continuerebbe a bruciare per un tempo indefinito, cfr. Spinoza 1925, vol. II, pp. 21-22. Sulla difficoltà di questa tesi, si veda Matson 1977.

31. Barbone-Rice 1994. Matson 1977.

32. E IV, p. 18s: «coloro i quali si uccidono sono impotenti nell'animo e senz'altro sopraffatti da cause esterne in contrasto con la loro natura».

33. E IV, p. 20s: «nessuno, a meno che non sia sopraffatto da cause esterne e contrarie alla sua natura, trascura la ricerca del proprio utile, ossia la conservazione del proprio essere. Nessuno, dico, per necessità della propria natura, ma solo se costretto da cause esterne, rifiuta gli alimenti o si uccide, cosa che può accadere in molti modi: ovvero, uno si uccide costretto da un altro, che gli ritorce contro la mano con cui per caso aveva preso una spada e lo forza a puntarsela al cuore; o perché per ordine del tiranno, come Seneca, sia costretto a tagliarsi le vene, ossia desideri evitare un male maggiore con uno minore; o infine perché occulte cause esterne dispongono la sua immaginazione e influiscono sul suo corpo in modo tale da fargli assumere un'altra natura contraria alla precedente, e di cui non si può dare l'idea nella mente (*per la prop 10 della III parte*). Ma che un uomo per necessità della sua natura tenda a non esistere o a mutarsi in un'altra forma, è altrettanto impossibile quanto che dal nulla provenga qualcosa, come può vedere chiunque semplicemente riflettendo».

hanno determinato il restringimento drammatico dell'ambito della scelta alle sole modalità della morte. Il suicidio di Seneca è il trionfo di cause esterne che rendono impraticabile la scelta della vita, verso la quale la natura di ogni individuo tende e nella quale la mano che procura la morte è in realtà solo lo strumento di una volontà esterna più potente. Insomma, se la nozione di suicidio doveva implicare la scelta volontaria della morte contro la scelta della vita, quando questa seconda scelta fosse ancora praticabile se solo l'individuo l'avesse voluto, nessun caso di morte verificherebbe quella definizione. E questo spiegava come mai a Spinoza fosse venuto in mente di considerare un caso di suicidio quello di un uomo costretto da una forza esterne a dirigere la mano armata contro se stesso: quel che gli interessava mettere in chiaro era che la morte è sempre provocata da cause esterne, anche correndo il rischio di rendere difficile la distinzione tra omicidio e suicidio.

Più difficile risultava spiegare, con la sua teoria, i casi di depressione così profonda che portano un individuo a darsi la morte. Aveva provato a far rientrare anche questi casi all'interno della categoria generale di trionfo delle forze esterne³⁴. Aveva pensato che alcuni cambiamenti determinati dall'esterno potessero provocare esiti diversi da quelli che si verificano quando un individuo trapassa insensibilmente in un altro, come quando all'infanzia succede la maturità e poi la vecchiaia. Talvolta, invece, può accadere che cause esterne non percepibili facciano sì che due diverse proporzioni di movimento incompatibili l'una con l'altra convivano nello stesso tempo e nello stesso vivente. Siccome la mente altro non è se non l'idea del corpo, la mente registrerà la contraddizione che si è verificata nel corpo con un conflitto psichico insanabile. Il suicidio, in questo caso, è la presa d'atto della impossibilità della sopravvivenza di un individuo con una identità riconoscibile e coerente. La pazzia, la schizofrenia sono tutte condizioni potenzialmente suicidarie. Era quanto di più vicino al desiderio di morte Spinoza avesse potuto concepire all'interno di una teoria che quel desiderio non poteva ammettere. Qui la sua teoria doveva per forza diventare dogmatica: stante la convinzione che la morte è sempre determinata da cause esterne, doveva per forza supporre che esistessero cause nascoste, ma necessariamente esterne, che avessero indotto quella condizione contraddittoria in un corpo, e, di conseguenza, in una mente³⁵.

Anche con le malattie, comunque, la sua teoria andava messa alla prova. Certo, ci sono malattie indotte dall'ambiente in cui si vive, e qui è chiaro che sono forze esterne a determinare la morte di un individuo, ma altre malattie

34. Cfr. la nota precedente.

35. La spiegazione del suicidio data da Spinoza è stata duramente criticata da Bennett 1984, pp. 237 ss. Anche W. Matson tratta con molta sufficienza la teoria spinoziana del suicidio, cfr. Matson 1977, pp. 254-256. Alcune delle critiche di Bennett sono respinte con buoni argomenti da Donagan 1988, pp. 150 ss., e, soprattutto, da Barbone-Rice 1994. Il caso più difficile rimane, naturalmente, quello del suicidio per malattie depressive, che Barbone e Rice così spiegano, p. 271: «to act purposively in a self-destructive way requires that I have some affective means of viewing myself as "other"; and this is the heart of any multiple personality analysis».

sembrano avere una origine più oscura, interna alle dinamiche del corpo. Talvolta è una parte del corpo che si modifica in maniera da nuocere all'intero organismo, e non è chiaro quale ruolo abbiano le forze esterne in questi casi. Per questo fenomeno Spinoza aveva però un'ottima spiegazione, congruente con la sua teoria di cosa fosse un individuo. Il corpo umano, come ogni individuo, è un insieme di corpi che intrattengono tra di loro una proporzione costante di moto e di quiete. Ma, stante la sua teoria della relatività dell'identità, ogni parte del corpo – il fegato, il cuore, lo stomaco – in quanto dotata di una propria identità che la distingue dalle altre parti, fa uno sforzo proprio a mantenersi in vita e ad espandersi, e non si può chiedere ad una parte del corpo di contenere il proprio slancio anche quando questo porterà alla morte dell'insieme più grande cui esso appartiene; tanto più che alla tendenza ad ampliarsi di ogni organo corrisponde nella mente un desiderio verso ciò che favorisce quell'ampliamento, per cui accade sovente che i desideri siano espressioni dello slancio vitale di una parte del corpo, a scapito dell'insieme cui quella parte appartiene³⁶.

Non si deve pensare che l'unico ruolo delle cause esterne nella malattia e nella morte sia quello di dissolvere violentemente l'equilibrio delle parti del corpo. Le cause esterne spesso assumono un ruolo più subdolo, e si limitano a sollecitare una parte del corpo ad accrescersi a scapito delle altre³⁷. E così ottengono di essere assecondate nel loro operare dal desiderio, che registra la tendenza di una parte del corpo ad accrescersi alterando l'equilibrio con le altre. Questo desiderio, se non contrastato, porterà alla malattia del corpo cui la parte sollecitata appartiene. La medicina, lo stile di vita sobrio sono tutti tentativi di opporre resistenza alle forze esterne per mantenere un equilibrio tra le parti del corpo di fronte ai continui assalti delle cause esterne: altro che la natura benevola e provvidente nei confronti dell'uomo che tanti, dagli stoici a Mersenne, si sono immaginati! E altro che la natura di Aristotele, tesa a realizzare il meglio per ogni individuo! L'equilibrio tra le parti del corpo è anzi in molti casi il frutto dell'artificio umano.

Per i suoi polmoni doveva essere successo che il tentativo di resistere ad agenti esterni avesse prodotto una infiammazione dei tessuti, e che la medicina non fosse stata capace di contrastare efficacemente questo fenomeno. Per questo, ora, moriva, ma, sfruttando le risorse del suo corpo, era riuscito a raggiun-

36. E IV, 60d: «Poniamo, ad esempio, che la parte A del corpo sia talmente rinvigorita dalla forza di qualche causa esterna, da prevalere su tutte le altre (*per la prop. 6*): questa parte non tenderà perciò a perdere le proprie forze affinché tutte le altre parti del corpo adempiano alle loro funzioni. Dovrebbe infatti avere la forza, ossia la potenza di perdere le proprie forze, il che (*per la prop. 6 della III parte*) è assurdo. Quella parte dunque, e di conseguenza anche la mente (*per le propp. 7 e 12 della III parte*) tenderà a conservarsi in quello stato, e quindi il desiderio originato da tale moto di gioia non ha di mira la totalità. Se poi, al contrario, supponiamo che la parte A sia coartata, di modo che le altre prevalgano, si dimostra allo stesso modo che nemmeno il desiderio originato da tristezza ha di mira la totalità». Per le conseguenze sulle dinamiche del desiderio, che di rado ha di mira il benessere della totalità del corpo, si veda anche lo scolio.

37. La tesi di Spinoza è qui molto vicina ad attuali teorie sulla formazione dei tumori.

gere piena consapevolezza del suo vero io, e quell'io sarebbe sopravvissuto alla trasformazione irreversibile del suo corpo in un cadavere. Della sua sopravvivenza alla morte Spinoza era certo perché tutte le volte che aveva conquistato, su alcune verità, il livello di comprensione che ne aveva Dio stesso, aveva sperimentato una coscienza di sé diversa da quella che accompagnava la sua esperienza nel tempo. Quando si chiedeva chi fosse guardando il sole, passeggiando per le strade, sorseggiando una bevanda, non riusciva mai ad arrivare ad una vera consapevolezza di sé che lo distinguesse dalle percezioni che occupavano la sua mente. E nemmeno riusciva ad avere una chiara conoscenza dei corpi esterni, indipendentemente dalla modificazione che il proprio corpo subiva nel percepirli. La mente gli rimandava sempre la coscienza delle proprie percezioni, e ciò di cui era consapevole era soltanto la sensazione di come il suo corpo era modificato dal mondo esterno, senza che gli fosse mai possibile accedere né al mondo esterno, per quello che esso era davvero, né al proprio io³⁸.

Se avesse potuto riscrivere in modo più suggestivo quella pagina nella quale aveva affermato che la coscienza di sé è solo coscienza delle modificazioni del proprio corpo³⁹, avrebbe detto che l'io di cui si ha idea nel tempo è un fascio di sensazioni, un teatro che esiste finché è in corso la recita e che si dissolve quando la recita è terminata. Ma aveva scelto uno stile di scrittura così austero! Magari qualcuno, dopo di lui, avrebbe trovato modo di esprimere la sua tesi proprio in questi termini⁴⁰. Spinoza sperava che i tempi in cui quel qualcuno sarebbe vissuto sarebbero stati migliori dei suoi, e che a costui sarebbe stato permesso riconoscere pubblicamente che era stata l'*Ethica* ad aver aperto la riflessione su questo tema, sulle ceneri della mente-sostanza che fino ad allora aveva rassicurato i filosofi sulla possibilità di avere una percezione e quindi una idea del proprio io indipendentemente dalle sue modificazioni⁴¹.

Ma sbaglierebbe chi credesse che, se nel fluire delle percezioni la coscienza del proprio io è irraggiungibile, quella coscienza sia in assoluto preclusa. Potrebbe pensare così solo chi fosse convinto che la vita nel tempo, in cui le percezioni si succedono l'una all'altra, sia l'unica dimensione che la mente possa sperimentare nella sua esistenza. Spinoza, invece, pensava che ogni indi-

38. E II, p. 29 e c: «la mente umana, tutte le volte che percepisce le cose secondo il comune ordine della natura, non ha di sé, del proprio corpo, e dei corpi esterni una conoscenza adeguata, ma solo una conoscenza confusa e parziale».

39. E II, p. 23: «La mente non conosce se stessa se non in quanto percepisce le idee delle affezioni del corpo».

40. Hume 1975, I, IV, VI, p. 264: «non riesco mai a sorprendere *me stesso* senza una percezione e a cogliervi altro che la percezione», con quel che segue.

41. Hume, in realtà, parlerà di Spinoza solo in termini critici ed eviterà di riferirsi a lui nei casi in cui il debito sembra più evidente, ossia nella teoria della conoscenza. L'ipotesi di una vicinanza stretta tra Hume e Spinoza serpeggia da molto tempo nella storia della filosofia. Si veda Rice 1969; Rice 1971, pp. 641-642; Misrahi 1972, pp. 113 ss.; Popkin 1979; Bove 1996, pp.24-25. Paradossalmente meno utile risulta l'opera tematica sui due filosofi, Boss 1982. La questione del debito di Hume nei confronti di Spinoza è stata poi affrontata sistematicamente da Klever 1990, 1993. Una monografia dedicata da Klever a questo tema è in corso di stampa. Si veda anche Baier 1993; Scribano 2008, 2011.

viduo fosse composto di due parti, e che fosse quindi passibile di essere considerato sotto due aspetti: quello della sua essenza, contenuta *ab aeterno* negli attributi divini, e quindi priva della dimensione temporale, e quello della sua esistenza nel tempo. Entrambi questi aspetti erano parte integrante della mente⁴². In realtà, anche l'esistenza di un individuo poteva essere compresa sotto l'aspetto dell'eternità, se la si considerava come conseguenza eterna della infinita potenza di Dio, se si considerava, quindi, che anche l'esistenza di ogni individuo, come la sua essenza, è una verità eterna, perché, data la potenza infinita di Dio, è eternamente vero che un certo individuo perverrà all'esistenza⁴³. Ripensandoci, forse era questa convinzione ad aver costituito una forte inibizione nel tentare di elaborare una buona teoria dell'identità personale nella durata. Spinoza pensava infatti che solo quando la mente usciva fuori dal tempo, e accedeva alla dimensione dell'eternità, poteva dire di avere una idea di se stessa e non solo delle modificazioni del suo corpo. Cercare una nozione forte di identità personale nel tempo, insomma, sarebbe stata fatica sprecata.

Non è vero, dunque, che l'unica dimensione cui l'io appartiene sia quella della successione nel tempo. La mente appartiene anche ad un'altra dimensione, nella quale il tempo non esiste. Se così non fosse, non potremmo mai conoscere verità eterne, come quelle della matematica, né potremmo mai conoscere le cose come sono in loro stesse e non solo come ci appaiono⁴⁴. Almeno su questo punto, Aristotele aveva ragione: il simile conosce il simile, e quindi, per avere un'idea dell'eternità bisogna avere una natura che sia anch'essa eterna⁴⁵. Quando si conoscono verità indipendenti dal tempo, le esperienze quoti-

42. E V, p. 23d e E II, p. 45d: «l'idea di una cosa singolare esistente in atto (ossia la mente) implica necessariamente sia l'essenza sia l'esistenza della cosa stessa». Da vedere con E V, p. 23d: «in Dio si dà necessariamente il concetto, ossia l'idea che esprime l'essenza del corpo, che, perciò, è necessariamente qualcosa che appartiene all'essenza della mente umana». Cfr. Savan 1994; Jaquet 1997, p. 83; Garrett 2009. Di Garrett è impossibile condividere la tesi secondo la quale le essenze formali delle cose sarebbero attributi infiniti (p. 300).

43. E II, p. 45s: «Qui per esistenza non intendo la durata, cioè l'esistenza in quanto astrattamente concepita, e sotto l'aspetto della quantità. Parlo infatti della natura stessa dell'esistenza che si attribuisce alle cose singole, per il fatto che derivano, infinite in infiniti modi, dall'eterna necessità della natura di Dio (*vedi la prop. 16 della I parte*): dico che parlo dell'esistenza stessa delle cose singole, in quanto sono in Dio». E V, p. 29s. Sulla equiparazione della necessità dell'esistenza alla necessità dell'essenza rimando a Scribano 1988, pp. 100-107.

44. E V, p. 29: «Tutto ciò che la mente comprende sotto l'aspetto dell'eternità non lo comprende per il fatto di concepire la presente esistenza attuale del corpo; ma per il fatto che concepisce l'essenza del corpo sotto l'aspetto dell'eternità». E V, p. 31d: «La mente nulla concepisce sotto l'aspetto dell'eternità, se non in quanto concepisce l'essenza del corpo sotto l'aspetto dell'eternità».

45. Come si vede nelle citazioni della nota precedente, questo è il presupposto che consente a Spinoza di affermare che il possesso di verità eterne attesta con sicurezza il possesso dell'idea dell'eternità della mente. Matson ricorda anche la tesi aristotelica secondo la quale, nella conoscenza, la mente diviene il conosciuto, *De Anima* III 7, 431b18. cfr. Matson 1977, p. 258.

diane si dissolvono e si rimane da soli con quello che siamo veramente: un intelletto che conosce la verità come Dio la conosce⁴⁶. Insomma, pensava Spinoza, l'alternativa è questa: o si percepisce il fluire delle proprie modificazioni corporee nel tempo, con le loro associazioni tra le percezioni del presente e i ricordi del passato, e non si ha mai un'idea dell'io indipendentemente dalle sue modificazioni, oppure c'è un accesso all'io, ma questo è possibile solo facendo emergere alla coscienza la parte eterna della propria mente, abbandonando l'immaginazione e la memoria ed entrando nella dimensione in cui si percepiscono non le proprie percezioni, ma le cose quali sono in loro stesse. Quando ciò accade si ha coscienza di un sé estraneo alla dimensione del tempo, eterno, appunto, perché la conoscenza di verità eterne ci rende consapevoli dell'eternità dell'essenza della mente che ha reso possibile quella conoscenza⁴⁷. Anzi, Spinoza si era spinto fino a sostenere che l'idea della propria mente è l'esempio migliore, e forse l'unico disponibile, del contatto con Dio implicato in ogni conoscenza vera di una cosa singolare⁴⁸.

Spinoza temeva che qualcuno avrebbe potuto pensare che la parte eterna della mente di cui aveva parlato non potesse avere niente di personale, perché mancava dei ricordi che accompagnano nel tempo l'esperienza dell'io che vive nel flusso dell'immaginazione e che fanno sì che ogni io sia diverso dagli altri. La parte eterna della mente, si sarebbe potuto credere, assomiglia all'intelletto universale di Averroè, un insieme di proposizioni vere, uguali per tutti gli uomini, nelle quali Pietro e Paolo non esistono più come individui⁴⁹. E invece si dovrebbe pensare che è nel tempo che non esiste una identità afferrabile, che manca un criterio certo per stabilire che io sono lo stesso oggi di quel che ero ieri. Quando invece dimostriamo un teorema, siamo gli stessi che ieri dimostravano un altro teorema, perché partecipiamo di una vita fuori dal tempo in cui non c'è né l'oggi né l'ieri, ed è questa vita fuori del tempo che permette di avere coscienza del proprio io, e non certo la memoria che, anch'essa, restituisce

46. Zac 1987, p. 241.

47. E V, p. 23s: «sentiamo e sperimentiamo di essere eterni. La mente infatti sente quelle cose che concepisce con l'intelligenza, non meno di quelle che ha nella memoria».

48. In effetti, l'unico esempio offerto da Spinoza di conoscenza del terzo genere, ovvero di quella conoscenza adeguata di cose singolari che implica la conoscenza adeguata di Dio, è quello dell'eternità della propria mente. Cfr E V, p. 30: «la nostra mente, in quanto conosce sé e il corpo sotto specie di eternità, ha necessariamente conoscenza di Dio, e sa di essere in Dio e di concepirsi tramite Dio». E V, p. 36s: «sebbene io abbia mostrato nella prima parte che tutte le cose in generale (e di conseguenza anche la mente umana) dipendono da Dio secondo l'essenza e l'esistenza, quella dimostrazione tuttavia, per quanto legittima e sottratta al rischio del dubbio, non colpisce la nostra mente come quando la stessa conseguenza è tratta dall'essenza stessa di qualunque cosa singola che diciamo dipendere da Dio».

49. La tesi secondo la quale la teoria di Spinoza escluderebbe la possibilità di una eternità personale è di antica data, cfr. Hampshire 1951, p. 175; Curley 1988, pp. 84-86; Morrison 1994; Yovel 1989, vol. I, p. 170; Nadler 2005, p. 122 ss.; Matson 1977. Molte di queste interpretazioni sono accomunate dalla convinzione che il corpo esistente in atto e la memoria siano le condizioni dell'identità personale in Spinoza. Si veda la nota successiva.

solo la percezione delle modificazioni che il corpo ha subito in passato⁵⁰. Del resto, il vero punto forte di Cartesio nel convincere che il pensiero è sempre imputabile ad un soggetto, ad un "io", era stato il carattere intrinsecamente personale della coscienza. Ma questo doveva valere anche per la sua teoria, dal momento che Spinoza riteneva che, nel tempo, affiorasse alla mente del soggetto la coscienza della propria eternità, e la coscienza è sempre individuale.

La coscienza della propria eternità era il punto cruciale nella sua teoria dell'eternità della mente. Si rendeva ben conto che l'ipotesi che aveva sostenuto con tanta decisione, di una essenza fuori del tempo che emerge alla coscienza nel tempo nel quale quell'essenza viene all'esistenza, avrebbe suscitato difficoltà di non poco peso. Prima di tutto, Spinoza aveva sostenuto che ad ogni cosa singolare, ad ogni aggregato stabile di corpi corrispondeva un'essenza eterna, oggetto della mente divina. Quell'essenza non sarebbe morta con il dissolversi di quel corpo, ma sarebbe rimasta eternamente oggetto della mente divina, assieme all'esistenza eterna che le compete⁵¹. Questo era il presupposto metafisico della sua tesi sull'eternità della mente. Da questo presupposto si sarebbe però potuto ricavare la conseguenza che l'eternità della mente umana dovesse essere estesa alle menti dei sassi e degli alberi, dal momento che tutti i corpi hanno una mente che non è altro che l'idea che Dio ha dell'essenza di quel corpo. Ma questo dubbio poteva essere respinto: non si doveva dimenticare, infatti, che non tutti i corpi esistenti nel tempo hanno una mente in grado di rendere operativa nel tempo la propria essenza e quindi di esserne consapevoli. Alberi, amebe, sassi, cani, che pure hanno una identità fuori dal tempo, non hanno coscienza della loro essenza, perciò niente che possa dirsi veramente "loro" rimarrà oltre la dissoluzione del loro corpo esistente nel tempo. La coscienza della propria essenza eterna è possibile solo per corpi particolarmente sviluppati, dotati di un sistema nervoso e di un cervello così complesso da consentire alla mente che corrisponde loro di far emergere nel tempo la consapevolezza della propria eternità⁵². Questa consapevolezza, infatti, la si raggiunge

50. E V, p. 39s: «in questa vita dunque noi ci sforziamo in primo luogo di far sì che il corpo infantile [...] si muti in uno che sia capace del più gran numero di cose, e che faccia riferimento a una mente al massimo grado consapevole di sé, di Dio e delle cose; e in modo tale che tutto ciò che si riferisce alla sua memoria o alla sua immaginazione non contenga quasi nulla rispetto all'intelletto». Spinoza qui afferma a chiare note che l'unica consapevolezza di sé raggiungibile nel tempo della nostra vita è *indipendente* dalla memoria. Solo trascurando del tutto questo fondamentale aspetto della teoria di Spinoza, si può concludere che «memory is a necessary condition of personality; and memory, we are repeatedly told (III p. 11s; V p. 21), perishes with the body», Matson 1977, p. 251.

51. E II, p. 8 e E V, pp. 22-23.

52. Il problema della coscienza, in Spinoza, è complesso. Spinoza, infatti, afferma che la consapevolezza di una idea si identifica con l'idea stessa, ed è ciò che viene chiamato «idea dell'idea» (E II, p20). Poiché anche i sassi hanno una mente, che è idea del loro corpo, e che percepisce le modificazioni che quel corpo subisce, se ne deve concludere che anche i sassi hanno coscienza delle modificazioni che il loro corpo subisce (naturalmente, una coscienza oscura quanto sono oscure le loro percezioni). Per evitare questa conseguenza, Nadler (2008) ha negato che la coscienza possa essere identificata, in Spinoza, con l'idea

solo nel contatto con le verità eterne, e perché questo accada il corpo deve essere così sviluppato da permettere alla mente di possedere quel che chiamiamo intelletto e ragione⁵³. Insomma, perché si dia coscienza della propria essenza eterna sono necessarie due condizioni: che si dia una essenza eterna del corpo e della mente – e questa ce l'hanno tutti gli individui –, ma anche che la mente, nel tempo, abbia la capacità di accedere alla sua essenza eterna.

Per questo è così importante avere cura della vita del corpo e impegnarsi in questa vita nella ricerca della verità. Un corpo sano e nella sua piena maturità è la condizione necessaria per accedere all'eternità. Ignoranti, bambini e malati mentali non avranno nemmeno avuto questa opportunità, come gli alberi, gli animali e i sassi, tutti individui ai quali corrisponde un'essenza eterna e un'idea eterna nella mente di Dio, ma ai quali mancano gli organi indispensabili per renderla operativa nel tempo⁵⁴. Un corpo sano, certo, è solo la condizione necessaria per far affiorare nel tempo la coscienza dell'essenza eterna del proprio corpo. Perché l'accesso sia non solo possibile, ma anche attuale, bisogna che la mente sia attiva e che disponga le proprie idee non secondo l'ordine casuale dell'esperienza, ma secondo l'ordine comandato dall'intelletto⁵⁵. I lettori

dell'idea. Ma questa tesi si scontra con affermazioni esplicite di Spinoza, ad es. E II, p. 21s: «L'idea della mente, cioè l'idea dell'idea, non è altro se non la forma dell'idea, in quanto considerata come modo del pensare, senza relazione all'oggetto: non appena infatti qualcuno sa qualcosa, per ciò stesso sa di saperlo, e al tempo stesso sa di sapere quello che sa, e così all'infinito». Di seguito, Spinoza rimanda ad un ulteriore approfondimento, e, in effetti, il concetto è ripetuto nella p43 della seconda parte. Tuttavia Nadler fa bene a sottolineare il fatto che Spinoza attribuisce una coscienza di sé ai soli corpi altamente organizzati. Spinoza, infatti, afferma esplicitamente che solo a questi corpi corrisponde una mente consapevole di sé. Si veda E V, p. 39s, *infra*, nota 53. Una via possibile per tenere assieme i due aspetti della teoria spinoziana della coscienza è quella di distinguere tra la coscienza confusa di idee confuse che è attribuibile alla mente di ogni corpo, e l'autocoscienza, propria solo di menti cui corrispondono corpi molto organizzati, come quello umano. Sul tema della coscienza in Spinoza è pieno di osservazioni interessanti lo studio di Malinowski-Charles 2004. Sempre da vedere lo studio di Messeri 1990, per la negazione radicale di un problema della coscienza in Spinoza.

53. E V, p. 39s: «chi, come un neonato o un bambino, ha un corpo capace di pochissime cose, ed estremamente dipendente da cause esterne, ha una mente che, considerata in sé sola, non è quasi per nulla consapevole di sé, né di Dio, né delle cose; mentre, al contrario, chi ha un corpo capace della più grande quantità di cose ha una mente che, considerata in sé sola, è molto consapevole di sé, di Dio e delle cose».

54. Giustamente S. Malinowski-Charles sottolinea che il privilegio delle menti umane sulle menti di qualunque animale, è, in Spinoza, un presupposto mai dimostrato, cfr. Malinowski-Charles 2004, p. 135.

55. E II, p. 29s: «dico espressamente che la mente non ha una conoscenza adeguata di sé stessa, né del proprio corpo, né dei corpi esterni, ma soltanto una conoscenza confusa, tutte le volte che percepisce le cose secondo il comune ordine della natura; cioè tutte le volte che è determinata a considerare questa o quella cosa dall'esterno, ovvero dal casuale incontro con le cose, e non dall'interno, vale a dire dal fatto che considerando simultaneamente molte cose è determinata a intendere le loro concordanze, differenze ed opposizioni: tutte le volte infatti in cui si dispone dall'interno in questo o in altro modo, allora vede le cose chiaramente e distintamente, come mostrerò più oltre».

non avrebbero dovuto incontrare troppe difficoltà a capire come questo sia possibile, perché Cartesio, in mezzo a tanti errori, una cosa aveva colto con lucidità: tutti sono in grado di accedere alla verità, ma solo le menti che prestano attenzione al bagaglio di idee possedute da sempre dalla mente stessa possono accedervi di fatto. L'innatismo è una pessima teoria, se si basa sulla vita della mente indipendentemente dal corpo, ma l'innatismo coglie nel giusto, quando sostiene che la mente possiede da sempre idee che mette a fuoco solo in particolari circostanze.

Del resto, le idee adeguate si danno nella mente per il solo fatto che il corpo è modificato dai corpi esterni e la mente ne registra il contenuto, che, in alcuni casi, ovvero per le proprietà comuni a tutti i corpi, è un contenuto adeguato⁵⁶. Prendiamo l'idea di Dio, o della eternità della mente: sono idee assimilabili alle "nozioni comuni", agli assiomi, ovvero alle proprietà comuni a tutti i corpi, perché tutti i corpi implicano l'idea di Dio e tutte le menti, ogni volta che eseguono un'operazione anche semplicissima, come "2+2", sperimentano una conoscenza eterna che è possibile solo se la mente stessa è eterna⁵⁷. Non è detto che tutti ne siano consapevoli, tuttavia queste idee ci sono, altrimenti nessun ragionamento che vada al di là della semplice associazione di idee sarebbe possibile; queste idee, quando non sono oggetto di attenzione, operano a livello subliminale. Ad esempio: tutti hanno un'idea di Dio, tutti hanno un'idea dell'eternità della loro mente, ma pochi si concentrano con attenzione su queste idee. Tuttavia anche gli errori più grossolani, come quelli di coloro che immaginano di sopravvivere alla morte con tutte le loro esperienze e tutti i loro ricordi, attestano la presenza e l'azione sotterranea di idee adeguate, come quella dell'eternità della mente⁵⁸.

Si sarebbe però potuto sollevare un problema più sottile. La mente diviene consapevole della propria eternità quando intende verità eterne, e intende verità eterne in quanto è capace di organizzare le idee in modo diverso da come si presentano casualmente nell'esperienza quotidiana. Questa tesi non rischiava di rompere il parallelismo tra eventi mentali ed eventi fisici, dal momento che sembrava presupporre un primato e un'azione della mente sul corpo, ovvero una mente capace di organizzare le percezioni che registrano le modificazioni del corpo in modo diverso da come si sono presentate per l'azione dei corpi esterni? Che ne era dell'unità di mente e corpo, da lui tanto enfatizzata? E che ne era della sua negazione di un rapporto causale tra mente e corpo? Chi avesse sollevato questa obiezione, si sarebbe fatto forte solo della propria ignoranza: quando la mente ordina le proprie idee secondo la logica dell'intelletto, questo indica che nel corpo si verificano eventi che rendono quel corpo più attivo e resistente agli assalti del mondo esterno. Non perché il corpo del

56. E II, pp. 38-39.

57. Ivi, pp. 45-47.

58. Ivi, p. 47s; E V, p. 34s: «se prestiamo attenzione alla comune opinione degli uomini, vediamo che essi sono pur consapevoli dell'eternità della loro mente, ma la confondono con la durata e l'attribuiscono all'immaginazione, ossia alla memoria che credono rimanga dopo la morte».

filosofo sia più robusto del corpo dell'ignorante, ma perché il suo sistema nervoso è più resistente, i neuroni del suo cervello più rapidi. Un risultato evidente della maggiore resistenza agli assalti del mondo esterno, nel filosofo, è la sua capacità di subire in modo limitato le passioni più perturbanti. Come aveva già insegnato Cartesio, una passione ha sempre un aspetto fisico, quindi, se il filosofo è meno soggetto alle passioni negative e devastanti dell'odio o del risentimento, anche il corpo del filosofo sarà esente dai fenomeni che, a livello fisico, esprimono quelle passioni e indeboliscono la capacità del corpo di resistere agli assalti esterni. Nella conoscenza adeguata, la mente è attiva rispetto al casuale flusso delle percezioni determinate dall'esterno, un'attività che è possibile solo se il corpo si rafforza in modo da opporre all'ambiente esterno una centrale autonoma e complessa di organizzazione della materia che lo compone⁵⁹. Insomma, mente e corpo, insieme e contemporaneamente, sono attivi rispetto al mondo esterno. E poi, chi può dire di conoscere tutte le capacità di un corpo così complesso come quello umano⁶⁰? Invece di farsi forte di quel che si ignora per respingere quel che è dimostrato con certezza, sarebbe consigliabile tener fermo quel che si sa per certo – ovvero che mente e corpo sono una stessa cosa –, e da questa certezza farsi strada nell'ignoranza per ipotizzare che nel corpo si verificherebbero sicuramente modificazioni che corrispondono, senza esserne causate, alle idee adeguate della mente. Comunque è vero che conosciamo meglio i movimenti corporei che corrispondono alle idee inadeguate rispetto a quelli che corrispondono alle idee adeguate, e per questo, quando aveva cominciato a parlare delle idee adeguate, aveva preferito partire dall'analisi della mente invece che da quella del corpo⁶¹.

Dunque, l'eternità è un'esperienza che si può avere solo quando il corpo è in vita. Di più: si può aspirare all'eternità solo facendo un buon uso della vita nella durata. Era questo un aspetto davvero peculiare della sua teoria, se ne rendeva conto. In generale, i filosofi che avevano pensato che la mente non morisse con il corpo, avevano sostenuto che mente e corpo sono due sostanze separate, e quando avevano parlato dell'immortalità dell'anima avevano trascurato del tutto il corpo, ma Spinoza aveva mostrato che quella tesi era insostenibile. Quelli che invece avevano negato l'indipendenza della mente dal corpo, avevano però sostenuto che la mente muore con il corpo. La peculiarità della sua tesi sull'eternità della mente consisteva nel fatto che la vita del corpo, e di un corpo particolarmente complesso come quello umano, era la condizione necessaria per la sopravvivenza alla morte di una mente che potesse dirsi appartenere propriamente ad un "io". Spinoza, infatti, pensava che l'essenza

59. E V, p. 39: «chi ha un corpo capace della più grande quantità di cose ha una mente la cui più gran parte è eterna». E scolio.

60. E III, p. 2s: «ho appena mostrato che essi non sanno di che cosa sia capace il corpo, e che cosa si possa dedurre dalla sola considerazione della sua natura».

61. Nella seconda Parte dell'*Etica*, il programma di Spinoza era stato esplicitamente quello di studiare il corpo per capire la mente e la sua unione con il corpo, cfr. E II, p. 13s. Nella quarta e, soprattutto, nella quinta Parte, si assume più spesso il punto di vista della mente, si veda, a titolo di esempio, E V, pp. 10, 14.

eterna della mente avesse un'unica opportunità per affiorare alla coscienza personale, e che questa opportunità si svolgesse nel breve arco della vita di quell'organismo complesso di cui la mente era l'idea. L'accesso consapevole all'eternità si può avere solo nel tempo⁶².

Questo era il punto chiave sul quale dovevano riflettere coloro che pensavano che nella sua teoria non ci fosse posto per una eternità che fosse personale. La coscienza della propria eternità è ciò che dà all'essenza eterna del corpo il suo carattere personale, ciò che ne fa propriamente un "io". Quando un'essenza non esiste nel tempo, solo Dio è consapevole di quell'essenza, quindi, propriamente, la coscienza dell'essenza di un corpo non esistente non è la coscienza posseduta dalla mente di quel corpo, ma da chi possiede l'idea di quell'essenza, ovvero da Dio⁶³. Solo quando quell'essenza giunge all'esistenza nel tempo si dà una mente esistente nel tempo che può averne coscienza, se le caratteristiche del suo corpo glielo consentono. Ma quando la mente, nel tempo, ha accesso consapevole all'essenza eterna del corpo, l'io esce dal tempo e viene assorbito nell'eternità. La mente di quell'individuo, allora, non muore con il corpo. Su un altro punto, infatti, Cartesio aveva ragione: è impossibile distinguere tra la consapevolezza di una idea e l'idea stessa⁶⁴. Perciò la coscienza di qualcosa di eterno deve essere a sua volta eterna, e poiché la coscienza è ciò che fa sì che la mente sia in senso proprio un "io", la conoscenza del vero, nella quale la mente diviene consapevole della propria essenza eterna, è la condizione necessaria e sufficiente per l'eternità personale della mente⁶⁵. Per

62. Vede nel giusto, su questo punto, Wolfson 1962, p. 295: «immortality [...] means the eternal preservation of something that was peculiar to a particular human being during his lifetime».

63. E II, p. 8. Si noti che la coscienza è introdotta non con riferimento alla mente umana, ma a Dio: E II, p. 20: «anche della mente umana si dà in Dio un'idea, ossia una conoscenza, la quale deriva in Dio e a Dio si riferisce così come l'idea, ossia la conoscenza del corpo umano». Si veda Frege 1988, p. 57: «ma non sarebbe possibile che le mie rappresentazioni e l'intero contenuto della mia coscienza fossero al tempo stesso contenuto di una coscienza più ampia, magari di quella divina? Bisognerebbe che io fossi una parte del divino essere. Ma in tal caso sarebbero veramente le mie rappresentazioni? Ne sarei io il portatore?».

64. E II, p. 21s: «l'idea della mente e la mente stessa sono una sola e medesima cosa, che si concepisce sotto un solo e medesimo attributo, quello cioè del pensiero».

65. Anche Errol E. Harris percorre la via della coscienza per spiegare la teoria dell'"immortalità" umana in Spinoza, ma attribuisce alla coscienza una "trascendenza" difficilmente rintracciabile nel testo spinoziano, cfr. Harris 1971. Donagan mette il giusto accento sul fatto che l'autocoscienza del sé eterno può essere raggiunta solo durante la durata del corpo. Difficile però pensare che la coscienza del proprio sé racchiuda tutti i cambiamenti che l'essenza di un corpo subisce nel tempo. Sembra più congruente con i testi spinoziani pensare che essa si riferisca solo all'essenza eterna del corpo dell'adulto pienamente sviluppato, mentre le altre essenze che si sono realizzate nella vita di un corpo (quella del bambino, o del vecchio cerebralmente decaduto), non avendo fornito alla mente la possibilità di sviluppare alcuna autocoscienza, non avranno altra identità se non quella che spetta ad ogni ente per il fatto di essere oggetto della mente di Dio, cfr. Donagan 1973, pp. 361-362.

la stessa ragione, ossia perché la coscienza subisce la stessa sorte di ciò che essa rappresenta, la coscienza delle percezioni variabili nel tempo si dissolverà con la parte del corpo che esiste nel tempo.

Per questo aveva sostenuto che la parte della mente che rimane è tanto maggiore, quanto maggiori sono le conoscenze di secondo e terzo genere cui la mente accede⁶⁶. Quel che voleva dire è che se nel tempo la parte eterna della mente avrà avuto un ruolo preponderante rispetto alla parte della mente che registra le modificazioni del corpo nel tempo, allora si potrà dire che assai poco della vita di quell'individuo si è svolta davvero nel tempo⁶⁷. Insomma, quando aveva parlato di una parte maggiore o minore della mente che rimane eterna, intendeva riferirsi alla mente che vive nel tempo: molta parte della vita nel tempo di alcuni individui (molto pochi, peraltro) è in realtà una vita vissuta già nell'eternità. Il che comporta, per costoro, alcuni notevoli vantaggi: primo fra tutti quello di placare il timore della morte, una morte che sempre meno riguarda da vicino chi ha impiegato la maggior parte della vita nella dimensione dell'eternità⁶⁸.

Ecco. Gli sembrava che non ci fossero ulteriori obiezioni da prendere in considerazione. Era comunque sicuro che, malgrado avesse fatto attenzione a immettere nei suoi scritti indicazioni sufficienti a risolvere tutti i dubbi, molti lettori – i più – avrebbero fatto fatica a convincersi della bontà della sua teoria. Gli sarebbe dispiaciuto se si fosse pensato che lui stesso si era proposto di indurre nel lettore una convinzione opposta a quanto aveva sostenuto esplicitamente, ossia che l'eternità concerne una mente individuale e personale. Ma anche chi non crederà che il suo testo sia volutamente ambiguo e ammiccante, potrebbe continuare a pensare che la sua teoria non convince, che il lato formale dell'idea, la coscienza, non deve necessariamente avere una comunanza di natura con il suo contenuto oggettivo, con quel che essa rappresenta, e che quindi si può ben avere consapevolezza di verità eterne, e anche della propria essenza eterna, senza che l'io partecipi di quell'eternità. Quelle verità, e anche l'essenza del proprio corpo, rimarranno, ma l'io che le ha conosciute si dissolverà alla morte del corpo, assieme a tutte le altre menti che in passato e in futuro avranno accesso a quelle stesse verità.

Spinoza non aveva più l'energia per rispondere ancora, né sapeva cos'altro aggiungere. E magari, chissà, chi pensava così aveva ragione. Forse si può avere conoscenza dell'eterno senza essere eterni, e tutto quello che lui aveva pensato sull'eternità della mente poteva essere falso. Però, se così fosse, se l'eternità della sua mente fosse un'illusione, non avrebbe rimpianto di averci creduto. Prima di tutto, se invece avesse pensato che niente di lui sarebbe rimasto

66. E V, p. 38d; Ivi, 39d e s.

67. Ivi, p. 39 e s: «siccome i corpi umani sono capaci di moltissime cose, non c'è dubbio che possano essere di natura tale da riferirsi a menti che hanno una grande conoscenza di sé e di Dio, e la cui parte maggiore e principale è eterna, tanto da temere appena la morte».

68. *Ibidem*.

dopo la sua morte, il suo comportamento in vita non sarebbe stato diverso⁶⁹. E poi, e soprattutto, le riflessioni che lo avevano convinto dell'eternità della mente erano state parte di una continua gioia che la riflessione filosofica gli aveva dato. Come gli era capitato di scrivere una volta rispondendo a un commerciante bigotto con la passione della filosofia, «se anche un giorno dovessi accorgermi che il frutto che ho già ricavato dall'intelletto naturale fosse falso, basterebbe a rendermi felice il fatto che ne godo e che mi impegno a trascorrere la vita non nella tristezza e nel lamento, ma in tranquillità, gioia e allegria»⁷⁰.

Una cosa è certa: coloro che pensano che rimarrà di loro la parte che ha vissuto nel tempo, l'immaginazione e i ricordi, e che hanno trascurato per questo di sviluppare la loro ragione, non solo sono certamente nel falso, ma le loro convinzioni li hanno portati in vita a macerarsi e a privarsi delle gioie più semplici e naturali, senza utilità per sé e per gli altri⁷¹. Costoro hanno compiuto azioni virtuose solo perché le consideravano un sacrificio necessario per ottenere un premio in un aldilà immaginario, e non perché il comportamento virtuoso fosse in sé il più grande piacere, come invece era stato per lui⁷². Il comportamento virtuoso aveva soddisfatto il desiderio nel quale la sua natura si esprimeva, e lo aveva soddisfatto proprio perché la sua natura era quella di un uomo che in vita aveva privilegiato la ricerca della verità⁷³. Se della mente di Spinoza non dovesse rimanere niente come della mente degli ignoranti e dei superstiziosi, è pur vero che costoro avranno sprecato l'unica occasione che è stata data loro per essere felici. Spinoza invece quell'opportunità l'aveva colta, e la sua filosofia era stata parte di quella felicità. Per questo, oggi, 21 febbraio 1677, morendo, la sua mente non conosceva il più amaro dei sentimenti che può accompagnare gli ultimi istanti della vita di un uomo: il rimpianto. Qualunque cosa succedesse poi della sua mente*.

69. Ivi, p. 41s: "Anche se non sapessimo che la nostra mente è eterna, terremmo comunque al primo posto la moralità e la religione e, in senso assoluto, tutte le cose che nella IV parte abbiamo mostrato riferirsi alla fermezza e alla generosità."

70. Spinoza a Van Blijenbergh, (28 gennaio 1665), Epistola 21 in B. Spinoza, *Opera*, hrg C. Gebhardt, IV, p. 127.

71. EIV p. 45s.

72. EV p. 41s: "Credono che la moralità e la religione, e in senso assoluto tutte le cose che si riferiscono alla forza d'animo, siano dei pesi che sperano di lasciare dopo la morte, ricevendo un premio per la sottomissione, ossia per la moralità e la religione." Con quel che segue.

73. Sul legame tra natura, desiderio e valori morali rinvio al mio *Spinoza e la conoscenza del bene e del male*, in C. Hermanin e L. Simonutti, *La centralità del dubbio*, Firenze, Olschki 2011, II, pp. 571-597.

* Si sono attribuite alle ultime riflessioni di Spinoza le teorie presenti nelle sue opere, la previsione di quanto ne sarebbe seguito ad opera di altri filosofi, le riflessioni sulle interpretazioni che la critica moderna ha proposto sulle sue teorie attorno alla vita, alla morte, all'eternità della mente.

Riferimenti bibliografici

- Baier 1993: A.C. Baier, *David Hume, Spinozist*, «Hume Studies», 19 (1993), pp. 237-51.
- Barbone-Rice 1994: S. Barbone, L. Rice, *Spinoza and the Problem of Suicide*, «International Philosophical Quarterly», 34 (1994), pp. 229-241, poi in Lloyd 2001, vol. II, pp. 262-276.
- Bayle 1966: Pierre Bayle, *Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680*, in Id., *Oeuvres diverses*, Olms, Hildesheim 1966, vol. III (ristampa dell'edizione La Haye 1727), pp.
- Bennett 1984: J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett, Indianapolis 1984.
- Boss 1982: G. Boss, *La différence des philosophies: Hume et Spinoza*, 2 voll., Ed. du Grand Midi, Zurich 1982.
- Bove 1996: L. Bove, *La stratégie du conatus*, Vrin, Paris 1996.
- Colerus 1994: J. Colerus, *Breve ma veridica vita di Benedetto Spinoza*, in Lucas-Colerus 1994.
- Curley 1988: E.M. Curley, *Behind the Geometrical Method*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1988.
- Darwin 1989: C. Darwin, *Viaggio di un naturalista intorno al mondo*, a cura di L. Lamberti, Einaudi, Torino 1989.
- Descartes 1974-1975: R. Descartes, *Oeuvres*, ed. par Ch. Adam et P. Tannery, Vrin, Paris 1974-1975.
- Donagan 1973: A. Donagan, *Spinoza's Proof of Immortality*, in M. Grene (ed.), *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1973, pp. 241-258, poi in Lloyd 2001, vol. II, pp. 349-363.
- Donagan 1988: Id., *Spinoza*, University of Chicago Press, Chicago 1988.
- Frege 1988: F.L.G. Frege, *Il pensiero. Una ricerca logica*, in Id., *Ricerche logiche*, a cura di M. Di Francesco, Guerini, Milano 1988.
- Garrett 1994: D. Garrett, *Spinoza's Theory of Metaphysical Individuation*, in K.F. Barber, J.J.E. Gracia (eds.), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy*, State University of New York Press, New York 1994, pp. 73-101.
- Garrett 2009: Id., *Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal*, in O. Koistine (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 284-313.
- Hampshire 1951: S. Hampshire, *Spinoza*, Penguin, Harmondsworth 1951.
- Harris 1971: Errol E. Harris, *Spinoza's Theory of Human Immortality*, «The Monist», 55 (1971), pp. 668-685.
- Hume 1975: D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, trad. it. di A. Carlini, rivista da E. Lecaldano e E. Mistretta, Laterza, Bari 1975.
- Hunter 1994: G. Hunter (ed.), *Spinoza. The Enduring Questions*, University of Toronto Press, Toronto 1994.
- Jaquet 1997: C. Jaquet, *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Kimé, Paris 1997.
- Klever 1990: W. Klever, *Hume contra Spinoza?*, «Hume Studies», 16 (1990), pp. 89-105.
- Klever 1993: Id., *More About Hume's Debt to Spinoza*, «Hume Studies», 19 (1993), pp. 237-251.
- *Lebensgeschichte* 2006: *Die Lebensgeschichte Spinozas*, zweite, stark erweiterte und vollständig neu kommentierte Auflage der Ausgabe von Jacob Freudenthal 1899, 2 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2006.

- Leibniz 1923: G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie-Verlag, Leipzig-Berlin 1923 ss.
- Lloyd 2001: G. Lloyd (ed.), *Spinoza. Critical Assessments*, Routledge, London-New York 2001.
- Locke 1972: John Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, trad. it. di C. Pellizzi, Laterza, Bari-Roma 1972.
- Lucas 1994: Jean-Maximilien Lucas, *La vita del signor Benedetto Spinoza*, in Lucas-Colerus 1994.
- Lucas-Colerus 1994: J.-M. Lucas, J. Colerus, *Le vite di Spinoza*, a cura di R. Bordoli, Quodlibet, Macerata 1994.
- Malinowski-Charles 2004: S. Malinowski-Charles, *Affects et conscience chez Spinoza*, Olms, Hildesheim 2004.
- Matheron 1969: A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969.
- Matson 1977: W. Matson, *Death and Destruction in Spinoza's Ethics*, «Inquiry», 20 (1977), pp. 403-417, poi in Lloyd 2001, vol. II, pp. 248-261.
- Messeri 1990: M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza*, Milano, Il Saggiatore 1990.
- Mignini 2007: F. Mignini, *Cronologia*, in Spinoza 2007, pp. LXI-CXII.
- Misrahi 1972: R. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Gordon et Breach, Paris-London-New York 1972.
- Moreau 1994: P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, PUF, Paris 1994.
- Morrison 1994: J. Morrison, *Spinoza on the Self, Personal Identity and Immortality*, in Hunter 1994, pp. 31-47.
- Nadler 2005: Steven Nadler, *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2005.
- Nadler 2008: Id., *Spinoza on Consciousness*, «Mind», 117 (2008), pp. 575-601.
- Popkin 1979: R.H. Popkin, *Hume and Spinoza*, «Hume Studies», 5 (1979), pp. 65-93.
- Rice 1969: Lee C. Rice, *The Continuity of Mens in Spinoza*, «The New Scholasticism», 43 (1969), pp. 75-103.
- Rice 1971: Id., *Spinoza on Individuation*, «The Monist», 55 (1971), pp. 640-659.
- Savan 1994: D. Savan, *Spinoza on Duration, Time, and Eternity*, in Hunter 1994, pp. 3-30.
- Saw 1969: Ruth L. Saw, *Personal Identity in Spinoza*, «Inquiry», 12 (1969), pp. 1-14.
- Schumacher 2011: Bernard N. Schumacher, *Quand cesse-t-on de vivre? Pour une définition de la mort humaine*, Éditions Cécile Defaut, Nantes 2011.
- Scribano 1988: Emanuela Scribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Franco Angeli, Milano 1988.
- Scribano 2008: Ead., *Hume and Spinoza on the Relation of Cause and Effect*, «Oxford Studies in Early Modern Philosophy», IV (2008), pp. 227-243.
- Scribano 2011: Ead., *Spinoza e la conoscenza del bene e del male*, in C. Hermanin, L. Simonutti (a cura di), *La centralità del dubbio*, Olschki, Firenze 2011, vol. II, pp. 571-598.
- Spinoza 1925: B. Spinoza, *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Carl Winters, Heidelberg 1925.
- Spinoza 2007: Id., *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007.
- Spinoza 2010: Id., *Etica*, a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa 2010.
- Steenbakkens 1994: P. Steenbakkens, *Spinoza's "Ethica" from Manuscript to Print. Studies on Text, Form and Related Topics*, Van Gorcum, Assen 1994.
- Steenbakkens 2010: Id., *La mort de Spinoza: une rumeur inconnue*, «Archives de philosophie», 73 (2010), pp. 733-764.

-
- Viljanen 2008: V. Viljanen, *On the Derivation and Meaning of Spinoza's conatus Doctrine*, «Oxford Studies in Early Modern Philosophy», IV (2008), pp. 89-112.
 - Wolfson 1962: Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1962.
 - Yovel 1989: Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 2 voll.; vol. I: *The Marrano of Reason*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1989.
 - Zac 1987: S. Zac, *Life in the Philosophy of Spinoza*, «Philosophy and Theology», 1 (1987), pp. 255-266, poi in Lloyd 2001, vol. II, pp. 239-248.