





### 1. Al capezzale di Spinoza

Sebbene sia storia nota, vale la pena ricordare i momenti a cavallo della morte di Spinoza. L'autore dell'*Etica* muore infatti improvvisamente (nonostante le sue difficili condizioni di salute) alla presenza di un medico fatto venire da Amsterdam, che Colerus nella biografia di Spinoza indica con le iniziali L. M. Il biografo si sofferma sulla fretta con la quale questi, non occupandosi del cadavere, si preoccupò di raccogliere i pochi averi di Spinoza<sup>1</sup>. Questa ricostruzione ha per lungo tempo accreditato l'ipotesi che il medico in questione fosse Lodewijk Meijer. In realtà, secondo quanto viene detto nel libro di Proietti e Licata, la sigla L. M. sembra piuttosto un'aggiunta, una glossa successiva, che avrebbe avuto l'obiettivo di gettare discredito su chi come Meijer elaborò un sistema filosofico volto a contrastare ogni confessione religiosa<sup>2</sup>. La testimonianza di Colerus mette in ombra un'altra tradizione interpretativa che invece identificherebbe il medico che decretò la morte di Spinoza in Hans Georg Schuller. In realtà è plausibile che proprio Schuller sia il personaggio "sinistro" che si preoccupa di raccogliere il denaro e un coltello con il manico d'argento che Spinoza teneva sul tavolo della sua stanza. Si sa infatti che dal 21 febbraio 1677 fosse proprio lui il depositario dei manoscritti di Spinoza; se ne avrebbe conoscenza da una lettera di Schuller a Leibniz, datata 6/16 Febbraio 1677, nella quale il medico informa il filosofo di Hannover di aver fatto visita a Spinoza e di averne trovato le condizioni di salute aggravate<sup>3</sup>. Inoltre, un atto notarile del 21 Febbraio 1677, nel quale si elencano i beni posseduti da Spinoza, rivela la presenza di un tale Gregorius Hermanus, latinizzazione del nome Hans Georg, al capezzale di Spinoza. Attraverso l'analisi del carteggio tra Leibniz e Schuller si viene a conoscenza, non solo della presenza di Schuller ai momenti immediatamente precedenti e successivi la morte di Spinoza, ma anche di un tentativo da parte del medico di vendere a Leibniz i manoscritti spinoziani<sup>4</sup>. Questo tentativo fallirà e circa un mese dopo il *lessenaar*, contenente la carte preziose dell'autore dell'*Etica*, potrà essere visto dall'editore e libraio Rieuwertsz. Il 29 marzo successivo gli amici di Spinoza decidono di pubblicare

<sup>1</sup> Per il passo in cui viene descritta la morte di Spinoza si veda J. Colerus, *Korte dog waarachtige Levens-Bescrijving van Benedictus de Spinoza, Uit Autentique Sukken en mondeling getuigenis van nog levende Personen, opgesteld*, Amsterdam, J. Lindenberg, 1705; si veda anche J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quelleschriften, Urkunden und nictamtlichen Nachrichten*, Leipzig, Verlag von Veit, 1899. Le questioni relative alla morte di Spinoza, che tenterò di sintetizzare in questo contributo sono contenute e approfondite in O. Proietti - G. Licata, *Il carteggio Van Gent - Tschirnhaus (1679-1690). Storia, cronistoria, contesto dell'editio posthuma spinoziana*, Macerata, EUM, 2013. Per altre notizie sulla morte di Spinoza, e per un inquadramento del tema della morte nella riflessione dell'autore dell'*Etica*, si veda E. Scribano, *Spinoza muore*, in «Rivista di storia della filosofia» 1, 2012, pp.107-130.

<sup>2</sup> Cfr. O. Proietti - G. Licata, *Il carteggio*, cit., pp. 52-53.

<sup>3</sup> Per queste notizie si veda ivi, pp. 53-54. Sempre Proietti e Licata notano come Stein, nonostante gli attribuisca un ruolo del tutto sovradimensionato nel lavoro di edizione dell'*Opera posthuma* spinoziana, identifichi proprio in Schuller il medico presente al capezzale di Spinoza. Si veda L. Stein, *Neue Auschlüsse über den litterarischen Nachlass und die Herausgabe der Opera Posthuma Spinozas*, in «Archiv für geschichte der Philosophie», 1, 1888, pp. 554-565.

<sup>4</sup> Si veda O. Proietti - G. Licata, *Il carteggio*, cit., pp. 54-55.

tutto il *Nachlass*, che però rimane ancora nelle mani di Schuller, il quale, nonostante le azioni deprecabili (alle quali ha continuamente opposto una strenua e non sempre necessaria difesa) rimane un punto di riferimento importante per l'edizione delle *Opera posthuma* spinoziane. Sarà Schuller a coinvolgere Pieter Van Gent nell'attività di copiatura dei manoscritti ancora inediti di Spinoza. Rimane dubbio il motivo del fallimento della vendita dei manoscritti spinoziani; non è chiaro, infatti, se questo fallimento sia stato dovuto a un disinteresse di Leibniz, oppure alla decisione, da parte del circolo spinoziano, di pubblicare il *Nachlass* con Rieuwertsz. In ogni caso, grazie alla ricostruzione di Proietti e Licata, alla scoperta del manoscritto dell'*Ethica* conservato nella Biblioteca vaticana, e allo studio di Totaro e Spruit che ne è conseguito, si può fare un po' di luce sui primi mesi che seguirono la morte di Spinoza<sup>5</sup>.

Della morte di Spinoza è informato anche Tschirnhaus, il quale è in contatto epistolare sia con Leibniz che con Schuller. È proprio Tschirnhaus che, secondo la ricostruzione di Pina Totaro e Leen Spruit<sup>6</sup>, avrebbe fornito a Niels Stensen, nel corso del suo viaggio a Roma, una vecchia copia dell'*Etica* redatta da Van Gent. A queste informazioni Proietti e Licata aggiungono che la copia in possesso di Tschirnhaus risale con molta probabilità al 1675 e che Tschirnhaus se ne sarebbe disfatto senza troppe remore, perché avrebbe potuto chiedere una nuova copia dell'opera tratta dai manoscritti di cui Schuller era in possesso.

Da quando, nel marzo del 1677, Rieuwertsz vede i manoscritti spinoziani inizia il lavoro di riedizione delle *Opera posthuma* e inizia la codificazione di alcune questioni spinoziane che rimarranno nella storia dell'interpretazione del filosofo olandese.

## 2. Il carteggio Van Gent-Tschirnhaus

Per ricostruire il contesto dell'edizione postuma latina delle opere di Spinoza, il volume pubblicato da Omero Proietti e Giovanni Licata *Il carteggio Van Gent-Tschirnhaus (1679-1690)* risulta essere un valido strumento. Non solo perché riordina e approfondisce informazioni storiche ancora dibattute e tornate prepotentemente nella discussione degli studi spinoziani dopo il ritrovamento del manoscritto dell'*Etica* nella Biblioteca vaticana, ma anche perché permette di approfondire due figure importanti del circolo spinoziano e di conseguenza ricostruire anche concettualmente aspetti fondamentali della prima circolazione del pensiero di Spinoza.

Il volume, infatti, non si limita a presentare i due personaggi coinvolti nel carteggio, Tschirnhaus e Van Gent, appunto, né a riproporre le lettere che Pieter Van Gent invia a Tschirnhaus, arricchendo le informazioni sul rapporto tra i due studiosi di elementi nuovi. Il libro di Proietti e Licata presenta anche degli strumenti per “tappare i buchi” sulle corrispondenze tra personaggi che hanno

<sup>5</sup> Cfr. L. Spruit - P. Totaro, *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, Leiden, Brill, 2011.

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, pp. 594-594.

avuto a che fare più o meno strettamente con Spinoza e con le questioni legate al suo pensiero e alla sistematizzazione e circolazione delle opere spinoziane. La sezione terza del libro, infatti, è tutta dedicata alle fonti e alle testimonianze per la ricostruzione dello scambio epistolare tra Van Gent e Tschirnhaus. Intenzione degli autori è permettere agli studiosi di ricostruire il contesto del carteggio, di riferire le informazioni che nelle lettere di Van Gent sono date per scontate, e restituire nella sua ampiezza e profondità il livello di collaborazione (seppure ormai incrinato) tra Van Gent e Tschirnhaus su questioni matematiche e fisiche di rilevante importanza negli ambienti scientifici dell'epoca. Si comprende dunque, che le nove lettere riportate nella parte centrale del volume siano uno spaccato tutt'altro che esaustivo di quanto profonda fosse la circolazione delle idee tra gli intellettuali europei. Tschirnhaus, come è ovvio, ma lo stesso Van Gent, risultano inseriti in un contesto fitto di comunicazioni dirette con personaggi come Jelles, Huygens, Colbert, Leibniz. Senza contare le fitte letture di testi che aprivano breccie innovative nelle scienze fisiche e umane destinate ad affermarsi nel corso del secolo successivo (tra cui vale la pena di segnalare le opere di James Gregory e Thomas Burnet, lette e commentate dai due corrispondenti).

Il lavoro critico e storiografico di Proietti e Licata permette di completare alcuni passaggi importanti della diffusione dello spinozismo ordinando le informazioni pregresse e costruendo con precisione il complesso contesto culturale in cui si muove la prima diffusione dei testi e dei temi spinoziani, gettando luce su personaggi affascinanti come l'editore Jan Rieuwertsz, legato agli ambienti radicali mennoniti, delle cui coraggiose pubblicazioni gli autori ci forniscono un esauriente catalogo.

Il carteggio Van Gant-Tschirnhaus si compone di nove lettere, tutte scritte da Van Gent che bastano però a isolare alcune questioni importanti che necessitavano di risposte già quando Spinoza era in vita, come si evince tra l'altro dal suo epistolario<sup>7</sup>. A questo proposito, particolarmente interessante sembra la lettera VI di Van Gent. Questa lettera, che è di 15 mesi posteriore alla lettera V, presuppone una risposta di Tschirnhaus a una precedente lettera del suo collaboratore; entrambe queste lettere non ci sono pervenute<sup>8</sup>, ma le osservazioni di Van Gent ci permettono di comprendere a sufficienza la centralità del rapporto tra *extensio* e *cogitatio* nell'interpretazione del pensiero di Spinoza. La centralità dell'estensione nella teoria della sostanza di Spinoza, infatti, preoccupò molti suoi contemporanei, fino ad arrivare alle interpretazioni del secolo successivo a quello in cui visse Spinoza. La sostanza che si presenta sotto due attributi equivalenti, quali sono l'*extensio* e la *cogitatio*, rischia di nascondere il fatto che la sostanza sia essenzialmente materiale. La teoria anti-volontarista di Spinoza spoglia, infatti, l'attributo pensiero del suo contenuto di libertà e di autonomia. La *cogitatio* rimane dunque un attributo svuotato che è solo un aspetto

<sup>7</sup> Mi riferisco in particolare al carteggio tra Spinoza, Schuller e Tschirnhaus, come si vede da B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1974 [1951].

<sup>8</sup> Sui progressi alla VI lettera di Van Gent si veda O. Proietti - G. Licata, *Il carteggio*, cit., p. 306.

della sostanza, determinato dalle leggi naturali e costretto a rispettarle secondo il suo attributo, appunto, che è il pensiero. Il monismo spinoziano secondo il quale pensiero e materia non sono due sostanze, ma solo due espressioni essenziali dell'unica sostanza apre la porta alla possibilità di pensare una sostanza materiale. Van Gent coglie questa conseguenza, inserendosi in un solco di interpretazione ben rappresentato da pensatori come Bayle, Toland, Tommaso Rossi, e lo stesso Tschirnhaus, solo per citare una parzialità di nomi<sup>9</sup>.

Van Gent e Tschirnhaus discutono della natura della mente in Spinoza e del suo rapporto col corpo. Van Gent arriva a conclusioni epicuree, inserendosi in una tradizione interpretativa che vuole lo spinozismo legato al pensiero del ma-

<sup>9</sup> L'argomento del materialismo di Spinoza ricorre spesso nella letteratura anti-spinoziana (e non solo), soprattutto a ridosso della pubblicazione delle *Opera posthuma*. Tale lettura avrà successo ancora nel corso del XVIII secolo. Un episodio interessante di questa "storia" è il testo di William Carroll del 1706 (W. Carroll, *A Dissertation upon the Tenth Chapter of the Fourth Book of Mr. Locke's Essay Concerning Humane Understanding*, London, J. Matthews, 1706), nel quale il filosofo accusa Locke di spinozismo sulla base del fatto che l'autore dell'*Essay* riconosce la possibilità di una materia pensante. L'equivalenza tra estensione e pensiero, unita all'esplicito monismo della sostanza spinoziana, è occasione per molti interpreti di vedere nel sistema di Spinoza un ateismo esplicito o mascherato. A questo proposito non si può non ricordare l'articolo di Bayle su Spinoza contenuto nel *Dizionario* (P. Bayle, *Dictionnaire historique-critique*, Rotterdam, R. Leers, 1697; sulla critica di Bayle si veda l'articolo di J. Carriero, *On the Relationship between Mode and Substance in Spinoza's Metaphysics*, in «Journal of the History of Philosophy», 33, Apr. 1995, 2, pp. 245-273 e F. Piro, *Del Dio che combatte contro se stesso. Piccola storia di un argomento anti-monista*, in G. D'Anna - V. Morfino, a cura di, *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, Milano, Mimesis, 2012, pp. 109-124). Un altro episodio di una linea interpretativa "anti-spinozista", sebbene centrato sulla critica alle scritture da parte dell'autore dell'*Ethica*, è la lettera di Stillingfleet indirizzata ancora una volta a Locke (*The Bishop of Worcester's Answer to Mr. Locke's Letter Concerning Some Passages Relating to His Essay of Human Understanding*, London, H. Mortlock, 1697). L'argomento dell'ateismo di Spinoza oscilla, dunque, tra la refutazione della sua teoria della materia e l'interpretazione delle scritture, che si rivela una secolarizzazione della storia sacra. Ovviamente, le due cose si incontrano, come si vede nella lettera di Stillingfleet e nel suo testo *Origines sacrae: or a Rational Account of the Grounds of Natural Revealed Religion: wherein the Foundations of Religion and the Authority of the Scriptures, are Asserted and Clear'd with an Answer to the Modern Objections of Atheists and Deists*, in E. Stillingfleet, *Works*, 6 voll., London, J. Eptinstall, 1707-1710, vol. II). Stillingfleet ricollega la critica alla rivelazione all'idea secondo cui oltre la materia e il movimento il sistema di Spinoza non ammette alcun principio divino da cui dipenderebbe la rivelazione stessa. Questa possibilità sarebbe stata offerta a Spinoza dalla teoria cartesiana (si veda a questo proposito S. Hutton, *Edward Stillingfleet and Spinoza*, in W. Van Bunge - W. Klever, eds., *Disguised and Overt Spinozism around 1700*, Leiden - New York - Köln, Brill, 1994, pp. 261-274). Da menzionare anche la critica di Tommaso Rossi: anche lui riconosce alla base dell'ateismo di Spinoza un'identificazione tra Dio e materia, come si può vedere in T. Rossi, *Della mente sovrana del mondo*, a cura di R. Evangelista, Napoli, ISPF Lab - Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2014 (si veda, a proposito del rapporto tra mente e corpo in Tommaso Rossi, M. Sanna, *Il rapporto mente-corpo: mutazione organica e modificazione spirituale*, in R. Mazzola, a cura di, *Le scienze nel regno di Napoli*, Roma, Aracne, 2010, pp. 15-28). Interessante è anche la critica di Toland, il quale riconosce a Spinoza, questa volta al contrario di Cartesio, il merito di aver definito la sostanza come estensione, seppure non esplicitamente, ma gli critica il fatto di non dotare l'estensione di un movimento autoprodotta che spiegherebbe la creazione dei corpi singoli, si veda J. Toland, *Lettere a Serena* in Id., *Opere*, a cura di C. Giuntini, Torino, UTET, 2002.

terialista greco<sup>10</sup>. Il revisore degli scritti di Tschirnhaus, non intende ovviamente togliere alla mente il ruolo direttivo nell'acquisizione della sapienza umana, ma ne lega ogni funzione e ogni sopravvivenza al corpo, adducendo come causa di questa opinione l'esistenza di un unico attributo, ovvero quello dell'estensione. Solo la materia può dirsi pienamente e compiutamente esistente e da essa dipendono i movimenti e le attività mentali. A questo proposito il passo della lettera VI è rivelatore dei termini del dibattito fra i due scienziati<sup>11</sup>. Tschirnhaus, probabilmente dato che si tratta di lettere non pervenute, aveva risposto a una sollecitazione di Van Gent, sulla natura dell'anima in relazione alla sapienza umana. Van Gent riprende l'argomento:

D'accordo con me affermi, anzi dimostri con l'esempio della tua vita, uomo nobilissimo, che la mente non possa essere affatto esclusa dal cielo. Te lo concedo del tutto e per di più ritengo che noi di giorno in giorno dimoriamo in cielo quando, d'accordo con Paolo, meditiamo cose celesti<sup>12</sup>.

Van Gent interpreta un passo dell'*Epistola ai Colossesi* di Paolo, nel quale l'apostolo afferma il nesso tra vera vita e sapienza. Il corrispondente di Tschirnhaus dice di concordare con il fatto che la dimora della mente sia il cielo e che la vita altro non sia che sapienza. Eppure, questo non gli impedisce di giustificare una concezione materialista dell'anima. Sebbene infatti egli ritenga che esista una verità e questa verità ci permette di vedere il volto di Dio, che qui significa metaforicamente la sapienza e la virtù, Van Gent non comprende il significato di un'espressione utilizzata da Tschirnhaus secondo la quale dopo la morte è possibile arrivare in cielo<sup>13</sup>. La dottrina discussa è, come si comprende facilmente, quella dell'immortalità dell'anima.

Ma se qualcuno obiettasse: dal momento che esiste soltanto un unico attributo, cioè l'estensione, come può accadere che la nostra mente sopravviva dopo la morte? Infatti, non vi è nient'altro che l'estensione. Da qui sembrerebbe derivare che, una volta che si è distrutta la struttura del nostro corpo, anche la nostra mente andrà distrutta. Che cosa, ti chiedo, rispondi a queste obiezioni? Concedo certamente che la nostra mente sia immortale, ma sembra seguire dall'estensione, in quanto esiste eternamente, che la mente non potrà perire in alcun modo. Ma tu, uomo nobilissimo, forse intendevi per «mente» qualcos'altro rispetto ai filosofi comuni. Giustamente [Spinoza] ha definito così la mente, cioè come «l'idea del corpo esistente in atto». Da qui sembra conseguire di nuovo che, quando il corpo non esiste in atto oppure è stato distrutto, an-

<sup>10</sup> Tommaso Rossi, ad esempio, inserisce la sua critica a Spinoza in una polemica più ampia sui «novelli epicurei», come si vede in T. Rossi, *Della mente sovrana del mondo*, cit. Si veda anche P. Bayle, *Dictionnaire*, cit. Per il rapporto di Bayle con il materialismo e in particolare l'epicureismo rinvio all'articolo di S. Brogi, *Bayle in cerca del materialismo*, in «Rivista di filosofia», LXXXIX, 1998, pp. 209-240.

<sup>11</sup> Cfr. O. Proietti - G. Licata, *Il carteggio*, cit., pp. 292-305.

<sup>12</sup> Ivi, p. 295.

<sup>13</sup> «Confesso di non comprendere pienamente quanto aggiungi, cioè che “dopo la morte tu possa arrivare in cielo”, a meno che non voglia forse intendere per “morte” quella condizione beata che acquisiamo dopo aver visto il volto di Dio». Cfr. ivi, p. 297.

che la mente sia distrutta [...]. Non risulta che si debba anche dire che la mente (per come intendo questa) si disperda e se ne vada nell'aria sottile? Anzi, non bisogna ritenerla, d'accordo con Epicuro, completamente corporea, o almeno dipendente in tutto dal corpo?<sup>14</sup>

Abbiamo già segnalato quanto il problema dell'anima rispetto alla teoria degli attributi esposta nell'*Etica* sia stato un aspetto importante della ricezione di Spinoza. Questo aspetto è probabilmente legato alla polemica interna al circolo spinoziano sulle peculiarità dell'estensione, con riferimenti particolari alle teorie cartesiane. Di questo problema è testimonianza preziosa proprio il carteggio di Spinoza con Tschirnhaus.

### 3. *Le lettere Spinoza-Schuller-Tschirnhaus: l'attività dell'estensione*

Pieter Van Gent, prendendo in considerazione la “mortalità” dell'anima, o meglio la possibilità di considerare che l'anima finisca con la fine del corpo, mette in luce un tema che si è imposto alla critica spinoziana fin dall'epistolario. Particolarmente centrato su questi argomenti è il carteggio tra Spinoza e Tschirnhaus, nel quale spesso Schuller fa da mediatore. Una parte di queste lettere (in particolare l'Epistola LIX, LXIII, LXIV e LXV) delineano la discussione sulla teoria degli attributi, facendo attenzione alle prerogative dell'estensione, e alla definizione della mente come idea del corpo (argomento, questo, utilizzato da Van Gent per spiegare la dipendenza della mente e dell'anima dal corpo).

Nella lettera LIX Tschirnhaus fa una richiesta a Spinoza molto precisa:

Vi prego di volermi dare la vera definizione del movimento e la sua spiegazione, e di volermi spiegare in che modo possiamo noi dedurre *a priori* l'esistenza di tale e tanta varietà di cose, se l'estensione è in se stessa indivisibile e immutabile, e quindi anche l'esistenza della figura nelle particelle di un corpo, se queste sono in ciascun corpo varie e diverse dalla figura delle parti che costituiscono la forma di un altro corpo<sup>15</sup>.

Effettivamente se, come ha già detto Spinoza nell'*Etica*, un attributo è «ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua essenza»<sup>16</sup> e se ciascun attributo esprime l'essenza infinita della sostanza<sup>17</sup> allora ogni attributo, anche l'estensione, è infinito e – per di più – indivisibile, come segue dal fatto che non è possibile concepire la divisibilità della sostanza attraverso uno dei suoi attributi. Cioè, nessun attributo permette di pensare la sostanza come divi-

<sup>14</sup> *Ibidem*. Per quanto riguarda le implicazioni della teoria sapienziale di Tschirnhaus, con un particolare riferimento al ruolo delle scienze matematiche e in relazione a una stimolante interpretazione del nesso tra *verum* e *factum* rispetto alla sapienza umana si veda M. Sanna, *Introduzione*, in E. W. Tschirnhaus, *Medicina mentis*, a cura di M. Sanna - L. Pepe, Napoli, Guida, 1987, pp.7-42.

<sup>15</sup> B. Spinoza, *Epistolario*, cit., p. 252.

<sup>16</sup> Id., *Etica*, a cura di G. Durante, Milano, Bompiani, 2007 [1963], parte I, def. 4, p. 5.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, parte I, prop. 11, p. 23.

sibile<sup>18</sup>. Dunque, come può un'estensione immobile fornire il movimento alle cose e soprattutto variegarsi in tutti i modi naturali e materiali che esperiamo? Questa obiezione è la stessa di Toland nella sua quarta lettera a Serena, dove corregge la riflessione di Spinoza affermando che non è possibile evitare di dover ipotizzare un ente trascendente che gestisce la materia e la natura nella sua totalità, a meno che non si consideri la sostanza come estensione e l'estensione come dotata a sua volta di movimento<sup>19</sup>. Tschirnhaus, si vede, non solleva un piccolo problema, come sembra emergere anche dalla evasività di Spinoza nella lettera LX<sup>20</sup>. L'Epistola LXIII innesca uno scambio di vedute molto indicativo e interessante. Schuller pone a Spinoza alcuni interrogativi di Tschirnhaus sulle conseguenze dell'infinità degli attributi. Innanzitutto, Tschirnhaus vorrebbe sapere come mai la mente umana conosce solo due degli attributi divini; inoltre, si chiede come mai dall'infinità degli attributi non consegue secondo Spinoza l'infinità dei mondi:

[Tschirnhaus] amerebbe avere da voi la prova dimostrativa, e non l'argomentazione per assurdo, che noi non possiamo conoscere altri attributi divini all'infuori del pensiero e dell'estensione; e inoltre, se le creature dotate di altri attributi non possano invece concepire alcuna estensione, di modo che sembrerebbero allora doversi istituire altrettanti mondi quanti sono gli attributi divini<sup>21</sup>.

Ovvero, continua Schuller, siccome l'attributo proprio del nostro mondo, perché quello che percepiamo come "oggetto", come esterno a noi, è l'estensione, allora tutti gli infiniti attributi al di fuori dell'estensione dovrebbero essere attributi di mondi diversi dal nostro, e tutte le creature di questi mondi dovrebbero percepire l'attributo pensiero più l'attributo di cui consta il loro mondo<sup>22</sup>. Questa lettura si basa su due assunti: il primo è che l'attributo del pensiero è l'attributo del soggetto che percepisce; il secondo che "l'altro" attributo (sia esso estensione o un altro degli attributi infiniti di Dio) è l'attributo dell'oggetto percepito, ovvero del mondo. Se si dessero infiniti mondi possibili, insomma, il pensiero che regola la percezione del mondo non verrebbe messo in discussione. Questa impostazione risulta lontana dal sistema spinoziano, dove percezione e percepito, soggetto e oggetto, idea e ideato presentano un collegamento forte. Spinoza dunque non entra nel merito della domanda sugli infiniti mondi possibili; egli, infatti, non sembra notare alcuna consequenzialità fra la limitatezza dell'uomo che percepisce solo due degli attributi infiniti di Dio e la possibilità dell'esistenza di altri mondi popolati da creature che percepiscono un altro attributo oltre il pensiero. Gli attributi sono tutti infinitamente

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, parte I, prop. 12, p. 29.

<sup>19</sup> Cfr. J. Toland, *Lettere a Serena*, cit. e *supra*, nota 9.

<sup>20</sup> «Quanto al resto, e cioè alla questione del movimento e del metodo, lo riservo ad altra occasione, perché non ne ho ancora ultimata la trascrizione» (B. Spinoza, *Epistolario*, cit., p. 254).

<sup>21</sup> *Ivi*, Ep. LXIII, p. 257.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

presenti nella sostanza, oppure nella natura, che non è ridotta ai modi che si esprimono nell'attributo estensione o pensiero, ma è costituita di modi esistenti in infiniti attributi diversi che noi, semplicemente e senza scandalo, non percepiamo. La risposta di Spinoza, infatti, è tutta giocata sulla natura della mente umana.

La mente umana può conoscere soltanto ciò che l'idea di un corpo attualmente esistente implica o che da questa idea si può concludere. Infatti, per la proposizione VII della terza parte dell'*Etica*, la potenza di ciascuna cosa è definita dalla sua sola essenza. Ma l'essenza della mente, per la proposizione XIII della parte seconda [dell'*Etica*], consiste solo in questo, che è idea di corpo attualmente esistente, e perciò il potere intellettuale della mente si estende soltanto a ciò che quest'idea del corpo contiene in sé o che da essa deriva. Ma questa idea di corpo non implica né esprime altri attributi divini che l'estensione e il pensiero. Infatti, il suo ideato, ossia il corpo, per la proposizione VI della parte seconda, ha Dio per causa in quanto si considera sotto l'attributo dell'estensione e non sotto altro attributo; e quindi, per l'assioma VI della parte prima, questa idea di corpo implica la conoscenza di Dio, in quanto si considera soltanto sotto l'attributo dell'estensione. Questa idea, poi, in quanto è un modo di pensare, per la medesima proposizione, ha anche Dio per causa, in quanto si considera sotto altro attributo. Si vede, dunque, che la mente umana, ossia l'idea del corpo umano, all'infuori di questi due, non implica né esprime altri attributi divini<sup>23</sup>.

Di seguito, Spinoza dimostra la differenza di Dio e delle creature (della sostanza e dei modi) secondo l'essenza e l'esistenza. La sostanza e i modi non hanno nulla in comune, e proprio per questo, stando a quanto dice Spinoza nello scolio della proposizione 17 della prima parte dell'*Etica*, si stabilisce il legame di causa e causato tra le cose: sulla base della loro differenza:

Poiché, dunque, l'intelletto di Dio è l'unica causa delle cose, cioè (come abbiamo mostrato) tanto della loro essenza quanto della loro esistenza, esso deve necessariamente differirne tanto riguardo all'essenza quanto riguardo all'esistenza. Il causato, infatti, differisce dalla sua causa precisamente in ciò che ha ricevuto dalla causa<sup>24</sup>.

Tschirnhaus, come si vede nella lettera successiva, la LXV, non si convince di questa argomentazione. In ogni caso, la risposta di Spinoza sembra essere in linea con quello che Van Gent scrive nella VI lettera a Tschirnhaus: nel rapporto tra mente e corpo, un rapporto in cui il corpo è l'ideato della mente e la mente non è altro che l'idea del corpo, sembra figurarsi una relazione di interdipendenza, secondo la quale il corpo non può essere pensato senza la mente e la mente non può essere percepita senza il corpo. La mente, a sua volta, è un modo dell'attributo pensiero, così come il corpo è un modo dell'attributo estensione; in questo senso l'interdipendenza tra corpo e mente non dovrebbe mettere in discussione l'autosufficienza degli attributi che non hanno un altro

<sup>23</sup> Ivi, Ep. LXIV, p.259.

<sup>24</sup> Id., *Etica*, cit., parte I, prop. 17, scol., p. 49. Spinoza riprende questa argomentazione nell'Epistola LXIV; cfr. Id., *Epistolario*, cit., p. 260.

attributo come causa di esistenza. Allora sia il corpo che la mente avrebbero una completa autosufficienza: il corpo non esiste grazie alla mente (e non è da essa determinato) e, viceversa, la mente non è determinata a esistere dal corpo. Eppure senza il corpo la mente, se non cessa di esistere come vorrebbe Van Gent, cessa di essere percepita, cessa di avere memoria, eppure rimane di essa una parte eterna, un qualcosa che è l'idea che esprime l'essenza di un corpo sotto la specie dell'eternità – scrive Spinoza – ma che non è soggetta alla durata del corpo, né alla durata della mente. Dunque, se da un lato è vero che la mente umana non dura oltre la durata del corpo di cui questa mente è idea, tuttavia di questa mente rimane qualcosa di eterno che non ha a che fare con la nostra esperienza, cioè che non riguarda una nostra esistenza precedente all'esistenza del corpo, ma è un'esperienza di eternità, che appartiene a un'idea eterna del corpo che è presente in Dio e che dipende dall'essenza di Dio, non dall'esistenza o dalla durata del corpo e della mente. Questa parte eterna della mente, comunque, non è identificabile con la mente individuale, perché solo nella misura in cui l'esistenza della mente si può definire attraverso un tempo determinato, cioè finché questa implica l'esistenza attuale del corpo, la mente «ha la potenza di determinare mediante il tempo l'esistenza delle cose e di concepirle nella durata»<sup>25</sup>. Se Van Gent non si allontana dalla concezione della mente spinoziana, identificando precisamente il suo rapporto di esistenza dipendente dal corpo, non si può negare che, nella riflessione di Spinoza, il problema è complicato dal fatto che un'idea esiste eternamente anche come essenza. Questa idea senza corpo, però, può essere pensata non attraverso una concatenazione di modi individuali che la determinano, ma attraverso l'essenza di Dio.

Se non si tratta di epicureismo in senso stretto, non stupisce che il pensiero di Spinoza venga identificato con una sottile (e pericolosa) forma di materialismo. L'attributo del pensiero non ha regole tanto diverse dall'attributo della materia, non funziona in maniera differente e non gode di alcuna prerogativa nella definizione dell'ordine cosmico né tanto meno nella definizione di regole morali per la condotta dell'uomo. Il problema rischia di portarci lontano, ma sembra coincidere con i rilievi che incontra la prima diffusione del pensiero di Spinoza nell'ambiente intellettuale, sia esso favorevole o sfavorevole ai suoi risultati.

#### 4. Osservazioni conclusive

La ricostruzione del contesto dell'edizione delle *Opera posthuma*, dunque, ci apre uno spaccato sui temi controversi della riflessione spinoziana e ci permette di vedere con chiarezza, scavando a fondo tra i personaggi coinvolti in queste discussioni, la centralità, negli scritti spinoziani, del problema relativo al rapporto tra mente e corpo e alla teoria degli attributi, con una particolare attenzione al ruolo della materia. Nei casi che abbiamo considerato, e in quelli che abbiamo solo menzionato, Spinoza emerge come un materialista; in alcuni casi come un

<sup>25</sup> Cfr. Id., *Etica*, cit., parte V, propp. XXII e XXIII e schol., pp. 617-619.

materialista *sui generis*, una specie di scienziato naturalista che propone l'idea di una materia in cui non si ricerca una immediata causa di generazione della varietà dei corpi e delle cose, cioè di una materia che non crea il mondo, ma che funziona attraverso una sua interna necessità. Questa materia disegnerebbe un mondo naturale che deve essere preso e conosciuto per quello che è, non per quello che dovrebbe essere, nel quale ciascun evento è necessario e ha una sua ragione di esistenza. Se questa caratteristica della riflessione spinoziana ci proponga una forma di stoicismo o di determinismo è problema da discutere. Certo è, però, che in questo tipo di concezione della natura la casualità degli eventi o la loro necessità perdono di senso diventando solo una questione di intelligibilità e di comprensione. Un evento naturale si manifesta nella sua necessità solo quando viene conosciuto e capito non secondo le regole di percezione dell'intelletto ma secondo determinate nozioni che sono comuni a più modi e a più individui, compreso l'individuo che in quel momento è soggetto della percezione.

Come si è visto, il testo di Proietti e Licata propone uno spaccato approfondito del contesto relativo alla prima diffusione delle opere spinoziane. Questo contesto risulta chiarificatore del livello di discussione e di diffusione di alcuni temi che mettono in questione non solo la riflessione di Spinoza ma anche la diffusione delle nuove prerogative della filosofia cartesiana e post-cartesiana e degli interrogativi che questa filosofia poneva rispetto alla natura e all'eternità della mente umana.

La ricostruzione degli epistolari, cioè non solo la riproposizione delle lettere, ma anche (come fanno Proietti e Licata) la ricostruzione degli scambi che si sviluppano in cerchi sempre più larghi e che coinvolgono personaggi e temi disparati, risulta uno strumento prezioso per soppesare l'importanza e la centralità delle diverse questioni che accompagnano, o meglio veicolano, la diffusione dei concetti e delle idee nel tempo, nello spazio e nei contesti intellettuali. La ricostruzione del carteggio tra Van Gent e Tschirnhaus, con la sua ricchezza di riferimenti, offre dunque importanti stimoli interpretativi non solo dal punto di vista storico ma anche dal punto di vista concettuale.



**Roberto Evangelista**

Napoli

evangelista.roberto@gmail.com

**– Un’eredità spinoziana. Questioni “postume” di spinozismo a partire dalle lettere di Pieter Van Gent a Tschirnhaus**

Citation standard:

EVANGELISTA, Roberto. Un’eredità spinoziana. Questioni “postume” di spinozismo a partire dalle lettere di Pieter Van Gent a Tschirnhaus. *Laboratorio dell’ISPF*. 2014, vol. XI. DOI: 10.12862/ispf14L401.

Online: 18.12.2014

**ABSTRACT**

*An heritage of Spinoza’s. Some “posthumous” problems of spinozism through the letters of Pieter Van Gent to Tschirnhaus.* Moving from the new book by Proietti and Licata about the correspondence between Van Gent and Tschirnhaus, this essay aims to point out some questions related to the early diffusion of Spinoza’s thought. In Van Gent’s letters some important problems that have already arisen in Spinoza’s correspondence with Schuller and Tschirnhaus come in light, including the nature of the attributes, the relationship between thought and matter and the immortality of soul. These issues show that materialism was one of the first interpretations of Spinoza’s philosophy.

**KEYWORDS**

Spinoza’s correspondence; Immortality of soul; Materialism

**SOMMARIO**

A partire dal nuovo libro di Proietti e Licata che ricostruisce la corrispondenza tra Van Gent e Tschirnhaus, questo articolo tenta di mettere in luce alcune questioni relative alla prima diffusione del pensiero di Spinoza. Nelle lettere di Van Gent, infatti, risultano evidenti alcuni problemi importanti che si mostrano già nell’epistolario spinoziano, in particolare nella corrispondenza con Schuller e a Tschirnhaus, come la natura degli attributi, la relazione tra pensiero e materia e l’immortalità dell’anima, e che dimostrano il primato di una lettura materialista della filosofia di Spinoza.

**PAROLE CHIAVE**

Epistolario di Spinoza; Immortalità dell’anima; Materialismo

Laboratorio dell’ISPF

ISSN 1824-9817

[www.ispf-lab.cnr.it](http://www.ispf-lab.cnr.it)

