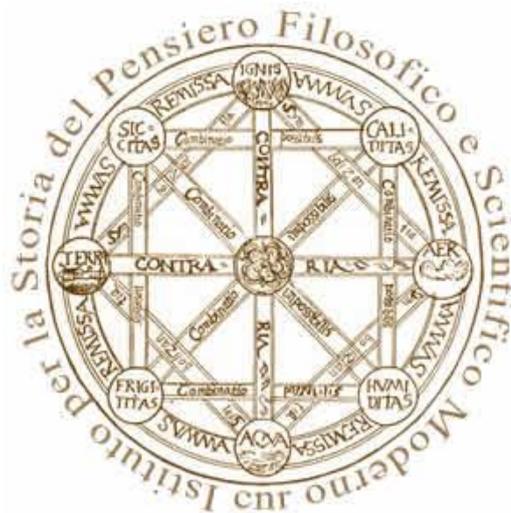


Daniele D'Amico

L'idea della morte nella filosofia di Spinoza



Laboratorio dell'ISPF, XIV, 2017

16

Premessa

Una lunga e consolidata tradizione passa per Cicerone e arriva fino a Montaigne, vede nella «meditatio mortis» una porta d'accesso privilegiata per scorgere il senso della vita. Una riflessione, quella sulla morte, a cui si accompagna stupore, sdegno e soprattutto paura: «quale felicità ci può essere nella vita se bisogna pensare giorno e notte che da un momento all'altro si deve morire?»¹. Meditazione che consiste non nell'allontanare o esorcizzare il pensiero della morte ma di avvicinarlo alla vita: «togliamogli il suo aspetto di fatto straordinario, praticiamolo, rendiamolo consueto, cerchiamo di non aver niente così spesso in testa come la morte», dirà Montaigne, perché «la meditazione della morte è meditazione della libertà»². Ancora Pascal, sull'eco di questi pensatori, ripeterà che «tutto quel che so è che debbo presto morire, ma quel che ignoro di più è, appunto, questa stessa morte che non posso evitare»³. Spinoza rifiuta questo atteggiamento. Libertà e pensiero della morte vanno in direzioni assolutamente contrarie. Se c'è l'una non c'è l'altra. Nessuna riflessione sulla morte è mai propedeutica per affrancarsi dalla schiavitù umana. L'evento morte non sembra necessario per comprendere la vita. Il distacco che separa Spinoza sul tema della morte da molta tradizione filosofica occidentale è radicale. Guardando indietro, Epicuro sembrerebbe essere il filosofo più in sintonia con questo pensiero. In Epicuro infatti la morte è nulla per noi, e non ha senso temerla perché, come è noto, quando noi ci siamo lei non c'è e quando lei c'è noi non ci siamo. Questo «pensiero ingegnoso», come lo definì Hegel⁴, sembrerebbe accomunare i due filosofi⁵. Sebbene con argomenti differenti, in entrambi è la forza della ragione a vincere la paura della morte. Tale concezione così radicale ha esposto la filosofia spinoziana a severe critiche da parte di autorevoli studiosi: «quale uomo», scrive Alquié, «potrebbe davvero considerare la morte un evento insignificante?»⁶. È impossibile «non cogliere il fascino di una simile filosofia», ma fascino a parte, il saggio spinoziano non sembra avere sembianze umane, «troppe ricchezze emotive paiono mancargli»⁷. A Spinoza manca infatti una «constatazione che dovrebbe valere da regola per tutti i filosofi», la consapevolezza della mortalità e finitezza umane. Il cartesiano Alquié ammonisce Spinoza proprio con Descartes, che nelle *Meditazioni* scrive: «sono soltanto un uomo»⁸.

¹ Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, tr. it. a cura di N. Marinone, Torino, Utet, 2010, p. 471 (*Disputazioni Tuscolane*, I, 7-14).

² M. de Montaigne, *Saggi*, tr. it. a cura di F. Garavini e A. Tournon, Milano, Bompiani, 2012, p. 147.

³ B. Pascal, *Pensieri*, tr. it. a cura di A. Canilli, Laterza, Bari, 1963, p. 72.

⁴ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. a cura di R. Bordoli, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 343.

⁵ Macherey ha avvicinato i due filosofi, cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie: la condition humaine*, Paris, Puf, 1997.

⁶ F. Alquié, *Le rationalism de Spinoza*, Paris, Puf, 1981, (tr. it., *Il razionalismo di Spinoza*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano, 1987, p. 254).

⁷ Ivi, p. 256.

⁸ Ivi, p. 252. In realtà anche Spinoza era ben consapevole dei propri limiti: «so di essere uomo e aver potuto errare», Spinoza, *Trattato teologico-politico*, tr. it. a cura di A. Dini, Milano,

Ma è davvero così, la morte è nulla per noi, come per Epicuro? Come vedremo, non è così. Nella discussione critica il tema sulla morte è stato ripetutamente trattato in stretta connessione con la discussa dottrina dell'eternità della mente⁹. Nel presente lavoro seguirò un'altra strada. Non approfondirò il tema dell'eternità della mente, tenterò invece di ricostruire il senso spinoziano della morte tenendo distinte da una parte l'idea della morte indagabile con gli strumenti della scienza e della filosofia, dall'altra l'idea della morte connessa psicologicamente alla paura della propria morte. Secondo la prima prospettiva sarà possibile scorgere una visione adeguata di come Spinoza intendesse la morte. Nella seconda si vedranno gli effetti psicologici della paura della morte e le ricadute sull'antropologia spinoziana. Penso che solo tenendo distinte queste due idee si possa comprendere cosa sia, per Spinoza, la morte e aver paura della propria morte, e su queste basi comprendere il destino della mente dopo la morte del corpo¹⁰. L'ambizione filosofica spinoziana di spiegare tutti i fenomeni naturali in termini riduzionistici, cioè *more geometrico*, non esclude tra questi l'evento morte. L'adesione incondizionata al razionalismo, esemplarmente simboleggiata dal meccanicismo seicentesco su cui Spinoza erige l'intera concezione del corpo e dell'individualità è la principale base epistemologica per comprendere tutti i fenomeni naturali, rispetto ai quali la morte non rappresenta certo un'eccezione. Vedremo dunque che la morte ha un suo campo reale e affettivo che non esula dall'indagine razionale. Lungi dal poter essere sconfitta dalla ragione, inoltre, la paura della morte rappresenta anche per il razionalista Spinoza una minaccia reale per ogni uomo. Il rifiuto di una *meditatio mortis* non significherà allora il disconoscimento della morte o la pretesa di vincerne la paura attraverso una ragione in grado di svelarne l'inconsistenza, ma il rifiuto di affidarne il senso a un pensiero che pretenda di trascendere la nostra vita attuale e la nostra mortalità.

Bompiani, 2001, p. 59 (G III, p. 12), d'ora in poi TTP. L'edizione di riferimento delle opere di Spinoza è B. Spinoza, *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, a cura di C. Gebhardt, 4 voll., Heidelberg, Carl Winters, 1925 (indicato con G, seguito da un numero romano per il volume).

⁹ Mi sembra che si possa trovare questo denominatore comune in W. Matson, *Death and Destruction in Spinoza's Ethics*, «Inquiry», 20 (1977), pp. 403-417, poi in G. Lloyd (ed. by), *Spinoza. Critical Assessments*, 2 voll., London, Routledge, 2001, vol. II, pp. 248-261; C.E. Jarrett, *The development of Spinoza's conception of immortality*, in F. Mignini (a cura di) *Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul Breve Trattato di Spinoza*, L'Aquila-Roma, Japadre, 1990, pp. 147-188; D. Garber, *A free man thinks of nothing less than death*, in C. Mercer – E. O'Neill (ed. by), *Early Modern Philosophy. Mind, Matter and Metaphysics*, Oxford, OUP, 2005, pp. 103-118; E. Scribano, *Spinoza muore*, in «Rivista di storia della filosofia», I, 2012, pp. 107-130; S. Malinowski-Charles, *L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort. La sagesse comme méditation de la vie chez Spinoza*, in B. Castelnérac – S. Malinowski-Charles (éd. par) *Sagesse et bonheur: Études de philosophie morale*, Paris, Hermann, 2013, pp. 65-80.

¹⁰ Melamed percorre una strada simile, ma anche lui finisce per affidare alla dottrina dell'eternità della mente un ruolo cospicuo, scorgendo in questa la via del saggio per trascendere l'inessenzialità della morte, cfr. Y. Melamed, *Spinoza on death, our present life & imagination*, <https://www.academia.edu/17582829/Spinoza_on_Death_Our_Present_Life_and_the_Imagination> (visto il 22/03/2017).

1. *La realtà fisico-fisiologica della morte*

Una lunghissima tradizione che inizia con Empedocle e si realizza nella forma più compiuta con Aristotele, vede nel cuore l'organo eletto a principio di vita, quello più importante che dà compimento al resto¹¹. Dove c'è vita, per Aristotele c'è calore, e il cuore è il custode di questo calore, il punto di riferimento organico privilegiato¹². Le altre parti del corpo possono raffreddarsi ma se si raffredda il cuore c'è la distruzione completa: «ciò che si chiama morte è la sua estinzione»¹³. Questa visione termica e cardiocentrica nella fisiologia degli esseri viventi attraversa tutto il medioevo e il rinascimento e continua a mantenere in Descartes, seppure rivista e adattata all'interno di una cornice meccanicistica, la sua centralità¹⁴. Calore, dilatazione e battito, in questo ordine gerarchico, costituiscono la base cartesiana di ogni processo vitale. Il cuore contiene quei «fuochi senza luce»¹⁵, quel «calore che è come il grande meccanismo e il principio di tutti i movimenti della grande macchina del corpo umano»¹⁶. Un meccanismo nel senso forte del termine, estraneo alla mentalità aristotelica, nel quale i movimenti e i processi vitali non si riferiscono a nulla di propriamente interno ed esclusivo, a nulla di differenziato qualitativamente, ma ad una legalità inscritta nel codice della natura che Descartes, con gli occhi della scienza moderna, cerca di decifrare. Un corpo che è sola materia, concepita interamente secondo movimenti e scontri tra parti di materia. Il segno della morte tuttavia rimane lo stesso, si muore quando il cuore si corrompe, o meglio «quando il fuoco presente nel cuore si estingue completamente»¹⁷.

Spinoza si situa all'interno di questa cornice. Pur non essendo uno scienziato, l'interesse della fisica e fisiologia cartesiane costituisce un asse portante della sua riflessione filosofica. Assunti come l'identificazione della materia con l'estensione, l'impossibilità logica del vuoto, degli atomi, l'infinita divisibilità della materia, il rifiuto delle forme sostanziali, delle qualità occulte e delle spe-

¹¹ Aristotele, *Opere biologiche*, tr. it. a cura di D. Lanza e M. Vegetti Torino, Utet, 1971, p. 1206 (*Parva Naturalia*, 469a).

¹² Ivi, p. 661 (*De partibus animalium*, 670a), «l'acropoli del corpo» (*ibidem*).

¹³ Ivi, p. 1209 (*Parva Naturalia*, 469b).

¹⁴ Nella fisiologia e medicina greca quella aristotelica non era l'unica concezione. Per una storia del concetto di morte dalle civiltà antiche fino alle più recenti scoperte scientifiche si veda F.P. De Ceglia (a cura di), *Storia della definizione di morte*, Milano, Franco Angeli, 2015.

¹⁵ R. Descartes, *L'Uomo* I, art. V (AT XI, p. 123; B2 p. 367); *Discorso sul metodo*, V (AT VI, p. 46; B1 pp. 78-79); *Passioni dell'anima*, art. VIII (AT XI, p. 333; B1 p. 2339). L'edizione di riferimento delle opere di Descartes è R. Descartes, *Oeuvres*, ed. par. C. Adam, P. Tannery, Paris, Vrin, 1964-1975 (indicato con AT, seguito da un numero romano per il volume). La traduzione usata per le opere, le opere postume e le lettere di Descartes è R. Descartes, *Opere (1637-1649)*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009 (indicato con B1); R. Descartes, *Opere postume (1650-2009)*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009 (indicato con B2); R. Descartes, *Tutte le lettere (1619-1650)*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005 (indicato con B3).

¹⁶ R. Descartes, *Descrizione del corpo umano*, VII (AT XI, p. 226; B2 p. 515). Sul calore come principio di vita cfr. *Passioni dell'anima*, art. CVII (AT XI, p. 407; B1 p. 2429).

¹⁷ R. Descartes, *Passioni dell'anima*, art. CXXII (AT XI, p. 418; B1 p. 2441). Anche in Hobbes, seppur all'interno di una concezione assai differente della teoria del vivente, il cuore e il sistema circolatorio sono il fondamento di tutti i processi vitali (cfr. T. Hobbes, *Elementi di Filosofia. Il corpo. L'uomo*, tr. it. a cura di A. Negri, Torino, Utet, 1972, pp. 495-496 (*L'uomo*, I, 1).

cie intenzionali a favore del meccanicismo, predispongono il terreno epistemologico sul quale Spinoza erige le proprie speculazioni teoretiche. D'altronde non potrebbe essere diversamente per un 'cartesiano' e soprattutto un cartesiano che con una mossa teoretica senza precedenti abbatté il muro eretto da Descartes tra pensiero ed estensione, facendo di questi due attributi dell'unica sostanza. In Spinoza non si dà una vera e propria teoria del vivente, tutta la biologia riscontrabile si risolve nella meccanica¹⁸. Ciò che Spinoza eredita e condivide nel profondo con Descartes è che «la morte non giunge mai per colpa dell'anima»¹⁹. Questa concezione, in netta opposizione «all'opinione dei peripatetici» è chiaramente esplicita fin dai *Pensieri metafisici*, dove viene respinta ogni concezione animistica delle facoltà vitali, sostenendo che «nella materia esistono unicamente rapporti e azioni meccaniche»²⁰. Anche per Spinoza la circolazione sanguigna rappresenta uno di quei tratti fondamentali per i quali un corpo è «stimato vivo»²¹. Ma, sorprendentemente, la morte per Spinoza non coincide necessariamente con la morte biologica²². Al contrario, morire per Spinoza significa mutare forma, e una data forma muta quando si corrompe quel particolare rapporto di moto e quiete che contraddistingue l'unione dei corpi che forma un individuo.

L'identificazione di una cosa tramite il suo rapporto di moto e quiete è presente nella riflessione spinoziana sin dall'inizio. La lunga nota posta nella prefazione della seconda parte *Breve Trattato* può essere considerata la prima riflessione su quella fisica dei corpi che verrà poi ampliata e rielaborata nell'*Ethica*. Secondo il *Breve Trattato* le cose particolari si distinguono per mezzo di una data proporzione di moto e quiete – espressa numericamente con l'esempio di 1 a 3²³. Se nella materia-estensione che Spinoza, cartesianamente, intende omogenea e indifferenziata vi fosse solo moto o solo quiete «non potrebbe essere indicata o non potrebbe esistere alcuna cosa particolare». Il corpo umano stesso, pertanto, «non è altro che una certa proporzione di moto e quiete»²⁴. La morte di questo corpo si verifica quando «altri corpi agiscono sul nostro corpo così violentemente» da distruggere la nostra proporzione di moto e quiete²⁵. I corpi esterni agiscono *sempre* sul nostro corpo, e la causa della morte non è la pres-

¹⁸ M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza*, Milano, Il Saggiatore, 1990, p. 167.

¹⁹ R. Descartes, *Passioni dell'anima*, VI (AT XI, p. 331; B1 p. 2337).

²⁰ B. Spinoza, *Pensieri metafisici*, II, 6 (G I, p. 259), in Id., *Principi della filosofia di Cartesio e Pensieri Metafisici*, tr. it. a cura di E. Scribano, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 150.

²¹ B. Spinoza, E4, pr 39 sch (G II, p. 240), *Trattato politico*, V, §5 (G III, p. 296). Per l'*Ethica* si fa riferimento a B. Spinoza, *Ethica*, a cura di G. Gentile, G. Durante, G. Radetti, Milano, Bompiani, 2007 (indicato con E con accanto un numero arabo indicante la parte e le seguenti abbreviazioni: proposizione (pr), assioma (ax), prefazione (pref), definizione (def), dimostrazione (dem), scolio (sch), appendice (app), altro (al)). Per il *Trattato politico* si fa riferimento a B. Spinoza, *Trattato politico*, edizione critica a cura di P. Cristofolini, Pisa, Ets, 2011.

²² È il caso del poeta spagnolo di cui Spinoza parla in E4, pr. 39 sch e di cui parleremo dopo.

²³ Spinoza, *Breve trattato*, pref, nota 12 (M, p. 201). Per il *Breve trattato* si fa riferimento a B. Spinoza, *Breve trattato*, edizione critica a cura di F. Mignini, L'Aquila, Japadre, 1986 (indicato con M).

²⁴ Ivi, appendice, II, 14 (M, p. 363).

²⁵ *Ibidem*.

sione dei corpi esterni ma solo la pressione dei corpi esterni in quanto troppo violenta. Il corpo infatti è «sottoposto a mutamento incessante ma non così grande da uscire dalla proporzione da 1 a 3»²⁶. Esiste dunque una norma, un limite che segna l'intervallo oltre il quale il corpo perde la sua proporzione peculiare e muore²⁷. Nel trattatello sulla fisica dei corpi posto subito dopo la proposizione 13 della seconda parte dell'*Ethica*, Spinoza riprende in maniera più estesa queste considerazioni, approfondendo soprattutto un punto: la complessità di un corpo particolare – quello umano – e comprendere di tale corpo proprio quel mutamento incessante. Riassumendo brevemente, nel trattatello il corpo umano è un individuo altamente composto, cioè un corpo composto da più corpi a loro volta composti di altri corpi composti le cui parti formano un'unione. Finché le parti che compongono tale unione si comunicano reciprocamente un certo rapporto di moto e quiete, si può dire che quell'individuo conservi la propria forma²⁸. Le parti che compongono questo individuo possono staccarsi²⁹, possono mutare³⁰, possono divenire più grandi o più piccole,³¹ possono cambiare direzione di movimento³², senza compromettere l'identità di quel corpo composto, data appunto da quella che Spinoza chiama «certa quadam ratione» e che le parti si comunicano vicendevolmente³³. La «forma del corpo» è dunque affidata non all'immutabilità degli elementi interni ma alla continuità e persistenza di un certo equilibrio cinetico tra le parti del composto³⁴. Se questo equilibrio, questa proporzione di moto e quiete si perde, si ha la morte di quell'individuo: «il corpo soggiace alla morte quando le sue parti sono disposte in modo che si stabilisca tra di esse un rapporto diverso di moto e quiete»³⁵. Pur considerando tutte le differenze, anche grandi che vi sono tra il *Breve Trattato* e l'*Ethica*, mi sembra che su questo punto Spinoza mantenga un'idea costante. In entrambi gli scritti infatti ad egli non interessa: 1) un'individualità in quanto fissità delle singole parti che strutturano il corpo; 2) un'individualità concepita separatamente dall'oggetto d'individuazione che è il corpo; 3) la perdita dell'individualità (morte) causata dal decadimento di una

²⁶ Ivi, pref, nota 2.12 (M, p. 201).

²⁷ Descartes pensava la morte naturale come «sproporzione tra parti solide e parti fluide», *Descrizione del corpo umano*, art. XXIII (AT XI, p. 250; B2 p. 547). Cartesianamente, un corpo le cui parti sono interamente duro è un corpo le cui parti in quiete, come tale, privo di vita. Oltre al calore, per Descartes è l'assenza di movimento l'altro segno della morte, cfr. *Passioni dell'anima*, art. V (AT XI, p. 330; B1 p. 2337).

²⁸ E2 ph, def (G II, p. 100). Con 'ph' si fa riferimento al cosiddetto *Trattatello di fisica*.

²⁹ E2 ph, lemma 4 (G II, p. 100).

³⁰ E2 ph, lemma 4 dem (G II, p. 100).

³¹ E2 ph, lemma 5 (G II, p. 101).

³² E2 ph, lemma 6 (G II, p. 101).

³³ E2 ph, def (G II, p. 100), E2, pr 24 dem (G II, pp. 110-111), E4, pr 39 dem (G II, pp. 239-240).

³⁴ Cfr. E2, pr 24 dem (G II, p. 11) e E4, pr 39 dem (G II, p. 239), E4, pr 42 dem (G II, p. 241).

³⁵ E4, pr 39 sch (G II, p. 240). Nella dimostrazione si legge molto chiaramente che «un rapporto diverso di moto e quiete fa sì pure che il corpo umano assuma una forma diversa, cioè fa sì che il corpo umano sia distrutto».

parte speciale o privilegiata del corpo o di una parte extracorporea. È vero che nell'*Ethica* – cosa che non si trova nel *Breve Trattato* – sono sempre le parti (del corpo) a comunicarsi i movimenti secondo un certo rapporto, ma in tutti e due i casi è sempre il rispetto di un certo equilibrio cinetico a mantenere salda l'individualità di quel corpo³⁶. La conservazione dell'identità corporea diviene inoltre uno dei principi etici fondamentali dell'*Ethica*. Buono è infatti tutto «ciò che fa sì che si conservi il rapporto del moto e della quiete che le parti del corpo hanno tra di loro» e cattivo ciò che stabilisce tra le parti un rapporto diverso³⁷. Questa concezione fisica dei corpi tuttavia deve essere sembrata a Spinoza troppo rigida per spiegare e comprendere tutte le modificazioni che un corpo può subire e i gradi di perfezione che può attraversare senza decomporsi e distruggersi. Le analisi infatti sul rapporto di moto e quiete ci dicono cosa succede a un corpo modificato e quale norma deve valere per il mantenimento dell'identità corporea, ma non riescono a spiegare e a descrivere – se non in termini puramente generici – tutti i possibili stati che il corpo, e conseguentemente anche la mente, possono attraversare. Ciò che infatti nell'*Ethica* viene introdotto prima ancora della dottrina del *conatus* è l'idea di una materia come potenza produttrice d'effetti. È su questa nuova concezione di Dio e della materia che Spinoza, come giustamente scrive Santinelli, elabora progressivamente la sua fisica e di cui la dottrina del *conatus* può essere legittimamente considerata un suo coerente sviluppo³⁸.

³⁶ F. Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, tr. it. a cura di F. Bassani, Mantova, Negretto, 2012, p. 73, nota giustamente che il criterio di individualità adottato nell'*Ethica* non sconfessa i contenuti principali del *Breve Trattato*, anzi paradossalmente quello dell'*Ethica* potrebbe mostrarsi più rigido. Per un'analisi più approfondita su questi temi che qui non è possibile svolgere si veda ivi, pp. 63-95.

³⁷ E4, pr 39 (G II, p. 239).

³⁸ C. Santinelli, *Spinoza lettore e interprete della fisica di Descartes. Dai "Principia philosophiae cartesianae" al trattato sui corpi dell'"Ethica"*, in J. Carvajal, M. De La Camara (coord.), *Spinoza: de la fisica a la historia*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La-Mancha, pp. 141-168, fa giustamente notare come su questo versante il meccanicismo spinoziano possa trovare in Hobbes un suo illustre predecessore, soprattutto nella concezione del *conatus*, non tanto nella sua specificità filosofica, quanto come punto di raccordo tra la staticità della fisica cartesiana e dinamicità di quella hobbesiana. Sulla stretta coerenza tra fisica spinoziana e dottrina del *conatus* cfr. F. Toto, *L'individualità dei corpi*, Milano, Mimesis, 2014. Sul carattere marcatamente cartesiano della fisica spinoziana cfr. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza*, cit.; D. Collacciani, *Regole dell'urto e composizione dei corpi in Descartes e Spinoza*, in «il cannocchiale», XL, 2-3, 2015, pp. 61-85. Sulla caustica affermazione di Spinoza nella Lettera 81 rivolta a Tschirnhaus sull'«inutilità della fisica cartesiana», si veda A. Matheron, *Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse à Tschirnhaus*, in «Cahiers Spinoza», 6, (1991), pp. 83-109 e O. Proietti, *Il carteggio Van Gent-Tschirnhaus (1679-1690)*, Macerata, Eum, 2013. Per un confronto invece tra l'opera spinoziana sui *Principi della filosofia di Cartesio* e tra il testo di Cartesio *Principi della Filosofia* si vedano gli importanti studi di A. Lécrivain, *Spinoza et la physique cartésienne*, in «Cahiers Spinoza», 1, (1977), pp. 235-265; e in «Cahiers Spinoza», 2, (1978), pp. 93-206.

2. La realtà affettiva della morte

La dottrina del *conatus* elaborata nell'*Ethica* permette a Spinoza di studiare e descrivere l'individuo attraverso una molteplicità teoricamente infinita di stati affettivi. La fisica infatti non può spiegare tutte le varie diversità affettive che un corpo può subire, ma questo non significa che la vita non possa essere spiegata in termini puramente meccanici³⁹. Si è visto infatti che Spinoza concepisce l'identità corporea come stabilità della forma meccanica, indipendentemente dall'individuo di riferimento. Quella del *conatus* può considerarsi a tutti gli effetti una legge universale che riguarda tutte le cose esistenti o anche soltanto parti di una cosa esistente⁴⁰. Per quanto concerne il nostro discorso, il *conatus* ci dice due cose fondamentali: che nessuna cosa può essere distrutta se non da cause esterne, e che se per ipotesi le cause esterne non esercitassero la loro influenza, la cosa continuerebbe «sempre ad esistere per la medesima potenza per la quale esiste attualmente»⁴¹. Il *conatus* è «l'essenza attuale della cosa stessa»⁴² ed è sempre affermazione positiva della cosa⁴³. Così come «la definizione vera di ciascuna cosa non implica e non esprime altro se non la natura della cosa definita»⁴⁴. Se i cambiamenti a cui l'uomo è continuamente sottoposto derivassero unicamente dalla propria natura «ne seguirebbe che egli non potrebbe perire, ma esisterebbe necessariamente»⁴⁵. Il *conatus* implica dunque un tempo indefinito, potenzialmente illimitato. Spinoza riprende un'idea già presente nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* per cui una candela, se non avesse impedimenti esterni

³⁹ L'idea di uno Spinoza restauratore di una forma di vitalismo rinascimentale (S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Puf, 1963) dubito fortemente sia sostenibile. Anche H. Jonas, *Spinoza and the theory of organism*, in «Journal of the history of philosophy», 3, 1965, pp. 43-57, in un importante articolo mise in luce la teoria organica del vivente in Spinoza, dove la vita, l'esistenza organica, è definita non a partire dai componenti del composto ma da un processo vitale continuo che in un certo senso trascende la materialità del composto, contrapponendo così Spinoza a Descartes proprio su questo punto, l'irriducibilità del concetto di vita alla sola materia. Si deve inoltre notare che il concetto di vita non trova nella filosofia di Spinoza un grande sviluppo, né in termini concettuali né in termini di occorrenze. La teoria dell'animazione universale che troviamo nello scolio della proposizione 13 della parte seconda era in parte già presente nei *Pensieri metafisici*, II, 6 (G I, p. 259) e chiaramente polemica verso Descartes. Questo però non significa affatto negare i presupposti teorici della fisica cartesiana (cfr. M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza*, cit., pp. 109-111 e p. 225). Nell'*Ethica* Spinoza fa un uso fortemente etico del termine vita ma senza enfatizzarne mai il senso. La vita è quasi sempre accompagnata da un aggettivo che la qualifica, a volte come «vera vita» (E4, pr 73 sch: G II, p. 265); espressione diffusa nel TPP, (TTP II: G IV, p. 30; TTP III: G IV, p. 44); altre volte come «vita razionale» o «vita della mente» (E4, app 5: G II, p. 267; E4, app 8-9: G II, p. 268); altre volte come «vita dei beati» (E4, pr 54 sch: G II, p. 250); altre volte, polemizzando con i suoi avversari, come «vita solitaria e agreste» (E4, pr 35 sch: G II, p. 234); o ancora come «saggio ordinamento di vita» (E2, pr 49 sch: G II, p. 132). Penso dunque sia errato caricare la vita di significati che sono estranei al pensiero spinoziano.

⁴⁰ E4, pr 60 dem (G II, p. 256).

⁴¹ E3, pr 8 dem (G II, p. 147).

⁴² E3, pr 7 (G II, p. 146).

⁴³ E3, pr 4 dem (G II, p. 145).

⁴⁴ E1, pr 15 sch2 (G II, p. 50).

⁴⁵ E4, pr 4 dem (G II, p. 213).

non smetterebbe mai di bruciare⁴⁶. Il dettato di E3 pr 4 afferma dunque che «nessuna cosa può essere distrutta se non da una causa esterna»⁴⁷. L'impossibilità di un'auto-distruzione e la mancanza di una dimostrazione in questa proposizione ha fatto discutere interpreti come Bennett o Waller che ne hanno lamentato l'inconsistenza logica. Non credo vi sia alcuna inconsistenza logica in E3 pr 4. Se si accettano i presupposti della fisica spinoziana e cartesiana che abbiamo visto nel paragrafo precedente, il discorso assume una sua coerenza e legittimità⁴⁸. Spinoza non vuole bandire la morte dagli eventi naturali né tantomeno considerarla intrinsecamente contraddittoria. L'assunto che nella stessa mente non possa darsi un'idea che implichi la nostra distruzione (E3 pr 10) non è che la traduzione in termini mentali di E3 pr 5, dove cose di natura contraria non possono essere date nel medesimo soggetto⁴⁹. Come Spinoza aggiunge nello scolio, questa idea non può essere data «in Dio *in quanto* egli ha l'idea del nostro corpo». La locuzione avverbiale «*quatenus*» precisa in maniera inequivocabile che quell'idea non può essere data in Dio solo e soltanto nella misura in cui egli lo si consideri come affetto dall'idea del nostro corpo, e non che in generale non possa darsi un'idea che escluda l'esistenza di quella data cosa. Esiste invero una fisiologia della morte che poggia la sua *ratio essendi* su E3 pr 4 e sull'unico assioma della parte quarta, per cui «nessuna cosa singolare è data nella natura delle cose, senza che ne sia data un'altra più forte. Ma, se ne è data una qualunque, ne è data un'altra più potente dalla quale quella data può essere distrutta»⁵⁰. La prima pone in essere la necessità della morte in quanto causa, la seconda le sue modalità d'esistenza e d'esercizio.

⁴⁶ B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, a cura di E. De Angelis, Milano, SE, 2009, p. 29 (G II, p. 22).

⁴⁷ E3, pr 4 (G II, p. 212).

⁴⁸ Cfr. J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1984; J. Waller, *Spinoza on the Incoherence of Self-Destruction*, in «British journal for the history of philosophy», 17, 3, (2009), pp. 487-503. Uno degli argomenti principali sarebbe quello per cui anche ammettendo che la definizione o essenza d'ogni cosa esprime soltanto la sua natura e pone solo e necessariamente l'esistenza della cosa, non ne seguirebbe l'impossibilità di *causare* la propria distruzione (Waller, *Spinoza on the Incoherence of Self-Destruction*, cit., p. 488). Lo sfondo teorico da cui muove la proposizione 4 della parte terza dell'*Ethica* è il moto inerziale interno alla natura d'ogni corpo. In Spinoza inoltre questa separazione tra il piano logico e il piano reale mi sembra poco consistente. Cos'è l'essenza di una cosa finita se non un certo modo con cui Dio esprime la sua potenza, i suoi effetti, nella *natura naturata*? Sostenere dunque che la definizione d'una cosa, la sua essenza esprima, una volta data, necessariamente certi suoi effetti sul piano della realtà e per questo impossibilitata dal poter causare la propria distruzione, sia pienamente legittimo. Nel momento in cui una cosa è data, nel momento in cui ha una sua essenza attuale (*conatus*) sono necessariamente dati anche i suoi effetti attuali. Il fatto che Spinoza consideri E3 pr 4 alla stregua di un assioma deriva dai presupposti fisici da cui muove la stessa concezione del *conatus*. In merito al problema dell'autodistruzione, di E3 pr 4 e sullo sfondo fisico su cui si muovono tali presupposti si veda F. Buyse, *Spinoza on conatus, inertia and the impossibility of self-destruction*, in «Society and politics» (in corso di stampa).

⁴⁹ E3, pr 5 (G II, p. 145). Si aggiunga inoltre che Spinoza non esclude che una contrarietà non possa essere data in assoluto nel medesimo soggetto, non si capirebbe altrimenti E5 ax 1 dove l'idea che possa esistere una contrarietà presuppone la validità dell'assioma.

⁵⁰ E4, ax 1 (G II, p. 210). Che in questo assioma Spinoza intenda proprio l'inevitabilità della morte per tutte le cose singolari è chiaro, in controluce, anche dallo scolio di E5 pr 37 (G II, p.

Che ogni cosa possa essere distrutta da un'altra cosa più grande e più forte è una fondamentale legge di natura che esprime in termini filosofici di gioco-forza la necessità della morte. Il «potest destrui» dell'assioma non deve trarre in inganno: il fatto che una cosa possa distruggersi non significa che nella realtà essa potrebbe *non* distruggersi. Se le condizioni sufficienti affinché quella cosa possa distruggersi sono date, essa necessariamente verrà distrutta: «esiste necessariamente ciò di cui non è data nessuna ragione o causa che impedisca che esista»⁵¹. Queste condizioni vengono fissate dall'assioma della parte quarta in senso positivo. È solo questione di durata, dunque. Questo vale ad ogni livello, tanto macroscopico quanto microscopico. A essere distrutto da una cosa più grande e più forte può essere un animale, un uomo, ma anche un gruppo di animali, un gruppo di uomini, uno Stato, una civiltà. Spinoza nell'assioma parla genericamente infatti di cose singolari (*res singulares*) la cui estensione semantica può includere tutte le cose che hanno un'esistenza determinata e dunque anche più cose che insieme possono essere causa di un medesimo effetto⁵². Un gruppo di ricercatori è una cosa singolare non in quanto gruppo ma in quanto gruppo che ha prodotto collettivamente un certo effetto, una ricerca ad esempio. L'esempio antropomorfo non è ovviamente l'unico possibile. Qualsiasi agglomerato di materia può essere considerata una cosa singolare se le parti concorrono insieme nel causare un effetto comune. In questo senso nessuna cosa, nessun gruppo di cose, siano esse umane o no, siano esse prodotti umani o no, potrà mai essere così forte da non soccombere per cause di forza maggiore. Se è dato l'uomo è data necessariamente un'altra cosa più potente di quell'uomo, e di questa un'altra ancora più potente e così all'infinito⁵³. Il *conatus* dell'uomo è dunque limitato e superato infinitamente dalla forza delle cause esterne. Tra gli infiniti cambiamenti a cui ogni cosa singolare è sottoposta, prima o dopo un cambiamento ne decreterà la fine dell'esistenza. Nessuna cosa singolare è sottratta a questo 'destino'. Vi è dunque insito nella natura un processo infinito di distruzione e ricostruzione di nuovi rapporti. L'universalità dell'unico assioma della parte quarta fissa dunque una fondamentale legge di natura che fa della morte un evento possibile in ogni istante, necessario nel lungo termine.

Questo a livello macroscopico, ma a livello microscopico il discorso è analogo. Un gruppo di virioni può essere causa di un'influenza di un corpo composto ed essere dunque considerato una cosa singolare. La proposizione sette della parte quarta afferma la fondamentale enunciazione per cui «un affetto non può essere ostacolato né tolto se non da un affetto contrario e più forte dell'affetto da ostacolare»⁵⁴. Una conoscenza può produrre dei cambiamenti nel

304), dove tale assioma sembra valido limitatamente alle cose considerate «in relazione ad un tempo e ad un luogo determinati». Vengono meno a questa legge generale le cose considerate *sub specie aeternitatis*.

⁵¹ E1, pr 11, *aliter* (G II, p. 53).

⁵² E2, def 7 (G II, p. 85).

⁵³ E4, pr 3 dem (G II, p. 212).

⁵⁴ E4, pr 7 (G II, p. 214).

corpo solo a condizione che la sua componente affettiva sia «più forte dell'affetto da impedire»⁵⁵. Che la conoscenza sia vera non è condizione né necessaria né sufficiente a produrre cambiamenti nel corpo. Un affetto può essere ostacolato e tolto soltanto da una causa corporea. Da questa premessa ne segue che: l'affetto X vince l'affetto Y se e solo se l'affetto X è contrario all'affetto Y e più forte dell'affetto Y. Maggior forza e contrarietà sono dunque i requisiti necessari e sufficienti a far sì che un corpo venga disposto secondo un affetto diverso da quello precedente. Nell'apparato dimostrativo di E4 pr 7 questo meccanismo è reso possibile grazie a E3 pr 5 (presupposto della contrarietà) e da E4 ax 1 (presupposto della maggiore forza)⁵⁶. Ogni volta che nel corpo si verifica un cambio dello stato affettivo significa che il nuovo affetto, in quanto contrario e più forte del precedente, esprime una forza d'esistere maggiore di quella che prima esprimeva. Questo significa che i presupposti teorici della morte, espressi da E3 pr 4 e dall'unico assioma della parte quarta, operano incessantemente non solo tra i macro-fenomeni naturali ma anche all'interno dei singoli individui, dei singoli corpi, attraverso l'unico meccanismo che rende possibili le variazioni affettive di un corpo. La realtà fisica della morte si affaccia nella realtà fisica del corpo umano ogni volta che questo aumenta o diminuisce la sua potenza d'agire, per il semplice fatto che ogni nuova disposizione del corpo ad agire presuppone la morte dello stato precedente. Un corpo morente è un corpo che è stato affetto da una passione troppo grande da sopportare, il cui *conatus* non ha la forza di resistere. Tutte le passioni, potenzialmente, possono portare alla morte⁵⁷. La morte può essere allora considerata come una *passione distruttiva*, nel senso che ogni processo che può portare alla morte inizia per mezzo di una passione distruttiva e che l'evento morte ne è la mutazione conclusiva⁵⁸.

L'uomo, come ogni altro individuo, è sottoposto a questa graduale e costante minaccia di distruzione⁵⁹. Ma la morte dell'uomo coincide con la morte del corpo umano? Quando muore il corpo umano muore anche la sua forma, la sua essenza attuale, la sua proporzione di moto e quiete? Come abbiamo visto Spinoza intende la morte a partire dalla distruzione di una certa forma meccanica che non coincide necessariamente con la morte che potremmo chiamare biologica. Il corpo umano può conservare i tratti per i quali è stimato vivo e

⁵⁵ E4, pr 14 dem (G II, p. 219).

⁵⁶ Che Spinoza non pensi alla contrarietà come un elemento assolutamente alieno dalla cosa è chiaro in molti passaggi, cfr. E4, pr 30; E4, pr 31cor; E5, ax 1; E5, pr 10.

⁵⁷ Nella misura in cui tutte possono avere un eccesso e contribuire dunque a potenziare (o depotenziare) soltanto una parte del corpo a sfavore del tutto (E4, pr 44), come ad esempio è il caso della melanconia (E4, pr 42) o del solletico (E4, pr 43) o potenzialmente di ogni *cupiditas* che non tiene conto della salute di tutto il corpo (E4, pr 60).

⁵⁸ Nei *Pensieri metafisici*, II, 4, Spinoza distingue il mutamento dalla trasformazione, ma aggiunge anche che il termine mutazione «viene assunto in senso più ampio, e cioè per significare la corruzione delle cose, non però assoluta» (G I, p. 255). Non sorprende infatti che nell'*Ethica* Spinoza utilizzi sempre il verbo «mutare» per designare la morte di una certa forma o rapporto di moto e quiete (cfr. E4, pr 39 sch).

⁵⁹ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, cit., p. 51.

nondimeno «mutarsi in un'altra natura del tutto diversa dalla sua»⁶⁰. Nel caso del poeta spagnolo discusso nello scolio della proposizione 39 della parte quarta, la nuova forma istanziata nel corpo del poeta a seguito della malattia è evidentemente incapace d'esprimere quella forza d'esistere di cui era capace la 'vecchia' forma. La nuova forma meccanica di quel corpo presenta una nuova unione tra le parti incoerente, potremmo dire, con la storia che ha caratterizzato l'esistenza di quell'individuo prima della malattia, incapace cioè di ristabilire quel rapporto tra le parti, quell'equilibrio, in grado di produrre certi effetti. Un uomo nel pieno delle sue forze, capace di rispondere attivamente e rapidamente alle pressioni esterne e adattarle all'interno del proprio equilibrio psico-fisico non è per Spinoza lo stesso uomo che in seguito a un incidente è allettato e del tutto incapace di far fronte alle pressioni esterne, affidando il proprio equilibrio psico-fisico al libero presentarsi delle cause esterne⁶¹. È in questo senso che la morte non coincide necessariamente con la morte biologica. Quello che sembra interessare a Spinoza non è solo se un corpo sia capace di rispondere o meno a certe sollecitazioni esterne, ma come sia questa capacità di risposta.

3. *Paura della morte e liberazione*

In una lettera del del 15 giugno del 1646 Descartes scriveva a Chanut che dalla conoscenza della fisica ha imparato non come conservare la vita ma come non temere la morte. In conclusione alla stessa lettera egli accenna infatti d'aver «abbozzato un piccolo trattato sulla natura delle passioni dell'anima», dove una nuova idea di morale prenderà le mosse non dalla medicina ma dalla fisica⁶². L'*Ethica* di Spinoza è forse il tentativo più audace di realizzare questo progetto. Se la fisica è la scienza che più da vicino riesce a restituirci la giusta configurazione della necessità che governa la natura delle cose, anche per Spinoza la conoscenza della fisica dovrebbe insegnare come non temere la morte. Sappiamo tuttavia che nella teoria degli affetti spinoziana nessuna conoscenza può vincere una passione – in questo caso la paura della morte – se quella conoscenza non possiede un carico affettivo maggiore e più forte della passione da vincere. Quello che a noi ora interessa, seguendo il criterio che abbiamo adottato, non è più quello di comprendere la morte come evento naturale, ma come rapportarci alla paura della nostra morte. L'uomo che ha paura della morte per Spinoza non è un uomo libero; l'uomo libero infatti non pensa alla morte nel senso che «non è guidato dalla paura della morte»⁶³. Due considerazioni primarie si possono trarre dall'uomo che si rapporta alla paura della morte. La prima è che questa paura, nella logica auto-conservativa dell'uomo, mantiene una sua utilità

⁶⁰ E4, pr 39 sch (G II, p. 240).

⁶¹ Si può speculare molto su questo punto, ma presentando un caso limite è Spinoza stesso ad invitare a una certa prudenza: «per non fornire materia ai superstiziosi [...] preferisco lasciare a mezzo questo argomento». Tuttavia non ne parlerà più. Sull'identità del corpo si veda A. Sangiacomo, *L'essenza del corpo. Spinoza e la scienza delle composizioni*, Hildesheim, Olms, 2013, pp. 394-407.

⁶² Lettera 563, (AT IV, p. 442; B3 p. 2225).

⁶³ E4, pr 67 dem (G II, p. 261).

all'interno dell'antropologia spinoziana. Nello scolio della proposizione 63 della parte quarta si definisce l'uomo guidato dalla paura della morte come quell'uomo che segue indirettamente un bene per evitare direttamente un male. Infatti l'ammalato che mangia per paura della morte si salva proprio grazie a questo. Chi è invece agisce mosso da una *cupiditas* razionale segue direttamente il bene e fugge indirettamente il male⁶⁴. La sua priorità non è quella d'evitare un male imminente, fuggendolo o aggirandolo, ma perseguire un bene da cui necessariamente segue d'evitare un possibile male. Tutto il progetto etico spinoziano è proprio quello di cercare di ridurre al minimo la casualità delle passioni, pur buone che siano, favorendo il *conatus* in modo da essere causa diretta del bene. La paura della morte si trasforma però, nella *cupiditas* dell'uomo passionale, in una sorta di hobbesiano diritto alla vita, dove la difesa di questa diviene il fondamento ultimo di ogni agire⁶⁵. Se l'uomo non è indotto dalla ragione a seguire il proprio utile, l'immaginazione non smette di operare seguendo – seppur indirettamente – il bene dell'agente.

La seconda considerazione riguarda invece l'uomo libero, l'uomo che non pensa alla morte e non ne è guidato. La sua, si dice, è una meditazione sulla vita⁶⁶. Se la morte infatti, come abbiamo mostrato nel secondo paragrafo, è una passione distruttiva, quando pensiamo a tale passione con riferimento al nostro corpo non possiamo non averne paura, perché essa necessariamente rappresenta un male per noi. La condanna spinoziana di tutte le passioni tristi è insieme condanna di ogni idea che stimola l'immaginazione sul nostro morire. Il pensiero della propria morte o della morte connessa a una cosa che amiamo⁶⁷, è sempre un grosso indebolimento del nostro *conatus*, che non potrà se non ridurre la nostra potenza d'agire. Al pensiero della nostra morte si accompagna sempre paura perché, come si è visto, finché viviamo, questa paura rappresenta una tristezza che nasce «dall'idea d'una cosa futura [...] del cui esito dubitiamo»⁶⁸. Esito dubbio ma tuttavia certo. Per non temere la morte dunque l'uomo deve pensare ad altro. L'uomo razionale infatti fa altro: egli non è guidato dalla paura della morte nella misura in cui segue direttamente un bene e lo fugge indirettamente⁶⁹. Ma il «non essere guidato dalla paura della morte» è conseguenza del suo agire e non presupposto. L'uomo libero infatti vive «secondo il principio della ricerca del proprio utile»⁷⁰, e di conseguenza, solo come effetto, non teme la morte. Nell'uomo guidato dalla paura della morte, questa ha un ruolo attivo, di causa efficiente: l'ammalato infatti mangia per paura della morte e dunque, indirettamente, segue un bene⁷¹. L'uomo libero, essendo guidato da una *cupiditas* razionale, segue direttamente un bene e indirettamente evita un

⁶⁴ E4, pr 63 dem (G II, p. 258).

⁶⁵ T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, tr. it., a cura di N. Bobbio, Torino, Utet, p. 82.

⁶⁶ E4, pr 67 (G II, p. 261).

⁶⁷ E3, pr 19 (G II, p. 155).

⁶⁸ E3, ad 13 (G II, p. 194). Con 'ad' intendo la definizione degli affetti posta alla fine della parte terza dell'*Ethica*.

⁶⁹ E4, pr 63 cor (G II, p. 258).

⁷⁰ E4, pr 67 dem (G II, p. 261).

⁷¹ E4, pr 63 sch2 (G II, p. 259).

male. Ciò che dunque lo rende libero non è il non essere guidato dalla paura della morte – il non temere la morte –, ma l'essere guidato dalla ragione, da cui soltanto segue di non essere guidato dalla paura della morte. L'uomo libero è infatti l'uomo della *fortitudo*, dell'*animositas*, della *generositas*, e che è disposto agire da questi affetti e che non può pensare alla morte perché tutto quello che fa si riferisce alla «vera vita» e alla «vera religione»⁷². In questo senso quella dell'uomo libero è una meditazione sulla vita.⁷³ In questo senso Spinoza può dire in E5 pr 38 che la mente dell'uomo che conosce le cose *sub specie aeternitatis* teme meno la morte, perché solo questa conoscenza può disporre corpo e mente all'attività. L'uomo libero a nulla pensa meno che alla morte dunque non perché ne scorge la vacuità, come spesso si è sostenuto, o perché, come pensa Melamed, la morte sia più che altro un mito⁷⁴. Non c'è nessuna speciale rivelazione in seno all'uomo razionale rispetto all'uomo che immagina la morte. L'uomo razionale non scopre niente. L'uomo libero, come abbiamo visto, fa altro⁷⁵. L'eternità non può annullare completamente la nocività della morte perché questa rimarrà sempre una determinazione esterna assolutamente negativa. Quella dell'uomo libero non è una *meditatio mortis* positiva, come se l'eternità ne svelasse un'immagine diversa non intessuta da una componente di tristezza, ma di una *meditatio vitae*. Bisogna inoltre aggiungere, e non penso sia un punto da poco, che l'idea di un uomo che non pensa e non penserà mai più alla morte, un uomo cioè *pienamente* razionale, è sempre rimessa in gioco durante ogni istante della vita. La paura della morte, come paura di una causa esterna che minaccia l'esistenza dell'uomo è sempre in agguato. Per questo nella parte quinta Spinoza invita a una prudenza maggiore su questo tema: «la morte è tanto meno nociva, quanto maggiore è la conoscenza chiara e distinta della mente»⁷⁶. Questa proporzionalità inversa tra incremento conoscitivo e nocività della paura della morte mostra chiaramente che nessuna conoscenza potrà mai definitivamente allontanare il pericolo di quella nocività. Ogni conoscenza designa sempre un certo stato di perfezione raggiunto da quel corpo nel tempo *t*. Ma che nel tempo *t+1* seguiti quello stato non è affatto necessario, ma in forza del *conatus*, solo più probabile. Invero: «è impossibile che l'uomo non subisca altri

⁷² E4, pr 73 sch (G II, p. 265).

⁷³ E4, pr 67 dem (G II, p. 261).

⁷⁴ Cfr. Y. Melamed, *Spinoza on death*, cit., e P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, cit., secondo i quali la morte è un nulla, un evento assolutamente naturale che non scuote la mente del saggio. Anche G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, tr. it. M. Senaldi, Milano, Guerini e Associati, 1991, p. 22 sostiene qualcosa di simile. Di parere contrario E. Scribano, *Spinoza muore*, cit.; S. Malinowski-Charles, *L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort*, cit.; C. Jaquet, *Le mal de mort chez Spinoza, et pourquoi il n'y faut point songer*, in C. Jaquet, P. Séverac, A. Suhamy (ed. par), *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, Paris, Kimé, 2003, pp. 147-162.

⁷⁵ Concordo con C. Jaquet, *Le mal de mort chez Spinoza*, cit., pp. 160-161, quando sostiene che quella di Spinoza è una strategia della deviazione, contrariamente alla maggior parte degli interpreti che vedono nella consapevolezza della propria eternità la causa per vincere il timore della morte, come ad esempio E. Scribano, *Spinoza muore*, cit., e S. Malinowski-Charles, *L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort*, cit.

⁷⁶ E5, pr 38 sch (G II, p. 304).

mutamenti se non quelli dei quali egli è causa adeguata»⁷⁷, e che mai Spinoza ha sostenuto che divenire razionale significhi rimanere sempre razionali. Anzi, quella di cui Spinoza parla ancora nella parte quinta è sempre una vita «in continuo mutamento»⁷⁸. Nulla quindi potrà mai garantirci un riparo sicuro dalla paura della morte. Non c'è salvezza che tenga. Tutto ciò verso cui l'uomo può spingersi è avere una mente «la cui parte maggiore o principale è eterna», tale «da temere *difficilmente* la morte»⁷⁹. L'avverbio «vix», nuovamente, è il sintomo di una prudenza semantica che non disinnesci, una volta e per tutte, la paura della morte, nemmeno nella parte quinta dove si descrivono gli stadi di perfezione più alti raggiungibili dalla mente umana⁸⁰. Non si teme la morte perché non si diviene consapevoli della propria, parziale eternità, ma perché si vive fuori da quell'orizzonte di pensiero. La discussa dottrina dell'eternità della mente non ha nulla a che vedere con quell'uomo libero che agisce secondo i dettami della ragione⁸¹. L'eternità e la sua consapevolezza non modificano infatti la nostra disposizione a vivere razionalmente, «anche se non sapessimo che la nostra mente è eterna» potremmo essere nondimeno liberi e non pensare alla morte⁸².

Conclusione

Pur riconoscendo che il concetto di morte è trattato da Spinoza in maniera piuttosto defilata, mi sembra di poter dire che le interpretazioni che sfociano in una valutazione ottimistica circa gli esiti della morte o ne fiaccano la portata

⁷⁷ E4, pr 4 dem (G II, p. 213).

⁷⁸ E5, pr 39 sch (G II, p. 305).

⁷⁹ *Ibidem*, corsivo mio.

⁸⁰ Ha ragione P. Cristofolini, *Spinoza edonista*, Pisa, Ets, 2002, pp. 81-82 nel dire che il testo spinoziano non parla mai di eliminazione totale della paura della morte e che il saggio spinoziano ha *meno* paura della morte e la teme *appena*. Anche Jaquet, *Le mal de mort chez Spinoza*, cit., p. 153, considera la morte un evento terribile che nessuna eternità potrà mai dissipare.

⁸¹ Indipendentemente dal contenuto che si vuole dare a tale dottrina, e chi scrive le riconosce un ruolo importante tanto per la metafisica quanto per l'epistemologia spinoziana, mi sembra evidente che tutto il lascito teorico di E5 pr 41 sia proprio quello di porre un limite a tale dottrina per ciò che concerne la «recta ratio vivendi», e che, come si legge nella dimostrazione, sapere che la propria mente è eterna non modifica affatto la propria disposizione a vivere.

⁸² E5, pr 41 (G II, p. 306). Circa gli esiti della mente dopo la morte del corpo, pur non potendo essere questa la sede per discuterne, è necessaria almeno qualche precisazione. Anche alla luce di ciò che si è detto ritengo che la dottrina dell'eternità della mente non possa considerarsi detentrica del senso ultimo dello spinozismo né che questa svolga un ruolo particolarmente importante per il programma filosofico spinoziano, come sostenuto da D. Garber, *A free man thinks of nothing less than death*, cit. pp. 103-118). Penso che questo concetto sia per di più chiaramente esplicitato da Spinoza in E5 pr 41. Ciononostante ritengo che le ultime ventidue proposizioni della parte quinta dell'*Ethica* non siano che conseguenza diretta della metafisica spinoziana, per cui essendo ogni cosa una modificazione particolare di Dio, di questa si dà necessariamente un'essenza, e di questa essenza qualcosa (*aliquid*) è eterno. Questa parte come si capirà è l'intelletto: essenza della mente o idea dell'essenza del corpo. Ritengo dunque che questa eternità debba considerarsi non in termini generici o se si vuole allessandrino-averroistici, ma come personale, di cui ci può essere infatti esperienza. Tuttavia credo che nessuna esperienza dell'eternità potrà mai essere persuasiva al punto da rendere chi la sperimenta pienamente consapevole della propria eternità.

con lo strumento dell'eternità, non siano soddisfacenti. Si è visto infatti che la morte ha un suo campo reale e affettivo e che può essere considerata come una passione distruttiva. Il fatto che non esista una logica della morte dentro l'essenza della cosa non significa che non esista una logica del morire nell'esistenza delle cose e tra le cose. Il fatto che la morte non abbia pienezza ontologica non significa che la morte non esista come evento naturale e che non giochi un ruolo fondamentale nell'esistenza di tutte le cose. Si può dire che nel pensiero spinoziano è più facile comprendere cosa sia la morte che cosa sia la vita. Mentre la prima esprime una precisa modalità di non esistenza, cioè l'incapacità d'un corpo ad essere affetto, la seconda esprime la potenza infinita e inesauribile di Dio o la Natura che, come tale, compone e ricompono incessantemente nuove forme e nuovi rapporti. Se c'è un termine opposto alla morte questo non è allora una generica vita ma una modalità d'esistenza capace d'esprimere al pieno la potenza di quel corpo e quella mente⁸³. Per questo Spinoza parla della *meditatio vitae* in concomitanza dell'*homo liber* e non di una meditazione sulla morte positiva, in quanto fulgido esempio d'individuo capace di far fronte attivamente alle sollecitazioni esterne, capace di piegare l'ambiente alla propria logica di sviluppo⁸⁴.

Si è inoltre visto che la paura della morte difficilmente può essere vinta e superata. La razionalità non scorge il significato nascosto e in ultimo effimero della morte, né è capace di sovvertire il timore intrinseco che accompagna la paura della propria morte. È tuttavia capace di disporre la mente lontana da questa paura.

⁸³ È del tutto fuorviante fare di Spinoza un critico ante litteram di qualsiasi forma di morte assistita (eutanasia) in quanto negazione di vita, come sostiene S. B. Smith, *Spinoza's book of life*, New Haven-London, Yup, 2003, p. 137. Mi sembra impossibile rinvenire nel testo spinoziano una connotazione di tipo moralistico della vita la quale prescindere dalla valutazione dalle condizioni di una specifica vita. Spinoza non osanna mai la vita in quanto principio, ma la vita in quanto vita razionale, vita della mente (vedi nota 39). A riprova di ciò basti citare la lettera 23 dove Spinoza rispondendo a Blijenbergh poteva scrivere che «se qualcuno vedesse di poter vivere meglio su una croce che seduto alla sua tavola, agirebbe molto stoltamente se non vi si appendesse» (G IV, p. 152). Un'ipotesi, questa, per assurdo, che implica una contraddizione nella misura in cui è impossibile che un uomo del genere possa, per Spinoza, davvero esistere, ma che non toglie valore veritativo al principio che governa l'affermazione, ovvero che è sempre l'utilità del soggetto agente a giudicare il meglio per la propria vita.

⁸⁴ M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza*, cit., p. 154.



Daniele D'Amico

Roma

damico.dan10@gmail.com

– L'idea della morte nella filosofia di Spinoza

Citation standard:

D'AMICO, Daniele. L'idea della morte nella filosofia di Spinoza. Laboratorio dell'ISPF. 2017, vol. XIV (16). DOI: 10.12862/Lab17DMD.

Online: 23.06.2017

Full issue online: 20.12.2017

ABSTRACT

The idea of death in Spinoza's philosophy. This paper focuses on two aspects of Spinoza's account of death. On the one hand, it analyses the idea of death which can be object of scientific investigation. On the other hand, it considers the idea of death psychologically linked to our fear of death. Spinoza's reductionist perspective over all natural phenomena includes death itself. Death is in fact a natural phenomenon which, in its real effects on our affective life, can be object of rational enquiry. However, the fear of one's own death remains a constant challenge for any rational man. No positive meditation on death is possible. A free man is not free because he does not fear death; on the contrary, he does not fear death because he is free, that is to say that his mind thinks of something else.

KEYWORDS

B. Spinoza; Life; Death; Fear; Meditation

SOMMARIO

Il presente articolo cerca di far chiarezza sul tema della morte nella filosofia spinoziana tenendo distinte da una parte l'idea della morte indagabile con gli strumenti della scienza e della filosofia, dall'altra l'idea della morte connessa psicologicamente alla paura della propria morte. L'ambizione filosofica spinoziana di spiegare tutti i fenomeni naturali in termini riduzionistici include tra questi anche la morte. Essa infatti ha un suo campo reale e affettivo che non esula dall'indagine razionale. Lungi inoltre dal poter essere sconfitta una volta e per sempre dalla ragione, la paura della propria morte rappresenta una sfida continua anche per l'uomo razionale. Nessuna meditazione *positiva* sulla morte è mai possibile. L'uomo libero è tale non perché non ha paura della morte; al contrario non ha paura della morte perché è libero e la sua mente pensa ad altro.

PAROLE CHIAVE

B. Spinoza; Vita; Morte; Paura; Meditazione

ERRATA CORRIGE. Rispetto alla versione pubblicata online first sono state operate su richiesta dell'A. le seguenti correzioni: p. 2, r. 1, dopo "tradizione" è stato cancellato "che inizia con Platone"; p. 2, r. 19, dopo "nulla" è stato aggiunto "per noi"; p. 3, r. 1, dopo "nulla" è stato aggiunto "per noi"; nella nota 55 è stata precisata l'indicazione bibliografica.

Laboratorio dell'ISPF

ISSN 1824-9817

www.ispf-lab.cnr.it

