

Scienza intuitiva come passione della ragione: l'Etica di Spinoza, a cura di Paolo Cristofolini

Tomaso Cavallo

«L'Etica richiede lettori non pigri, discretamente dotati e soprattutto che abbiano molto tempo a loro disposizione. Se le si concede tutto questo, in cambio offre molto di più di quello che ci si può ragionevolmente attendere da un libro: svela l'enigma di questa nostra vita, e indica la via della felicità, due doni che nessuno può disprezzare».

G. Colli



Nonostante tempestive denunce, severe proibizioni e censure ecclesiastiche, una qualche familiarità con i testi dell'«empio» e «ateo» Spinoza, circoscritta quanto si vuole, ha alle spalle nel nostro paese una tradizione di lunga data se, nelle sue *Lettere familiari* stampate a Venezia nel 1719, Lorenzo Magalotti poteva descrivere la conclusione della giornata del suo corrispondente – un «ateo immaginario» – in questi termini: «Entrato in letto, per conciliarvi il sonno, leggete un capitolo o del trattato Teologico–Politico, o del Leviathan»¹

A dire il vero, per potere utilizzare a mo' di sonnifero un capitolo del *Trattato teologico-politico*, il militare-filosofo del conte Magalotti doveva conoscere il latino o il francese – la versione di Saint Glain è del 1678 – perché bisognerà attendere il 1875 prima che a Milano, ad opera di Carlo Sarchi, se ne pubblichi la prima traduzione italiana.²

Del resto, stroncando impietosamente la prima versione dell'*Ethica* ad opera di Mario Rosazza, senza mostrarsi più benevolo con la successiva versione del Troilo, Giovanni Gentile dichiarava esplicitamente la sua ferma convinzione «dell'inutilità di tradurre il latino di Spinoza», perché – aggiungeva – «non riesco a immaginare un lettore capace di intendere e gustare una filosofia come quella di Spinoza, nel suo genuino significato storico così strettamente connesso con la filosofia scolastica, ignaro di quel tanto di latino che basta per capire la lingua adoperata da Spinoza»³

Coerentemente con tale assunto, di lì a due anni, nel 1915, nella collana laterziana dei «Classici della filosofia moderna», che dirigeva insieme a Benedetto Croce, Gentile avrebbe pubblicato solo il testo latino dell'*Ethica*, corredandolo però di un nutrito apparato critico volto «a dilucidare» la genesi dei concetti e della terminologia spinoziana.

Da allora il panorama editoriale italiano *ad vocem Spinoza* è davvero mutato, anche se neppure di recente è mancata una stroncatura non meno ispida di quella di Gentile, questa volta ai danni della traduzione Proietti del *Trattato teologico-politico*, ospitata nell'elegante Meridiano delle *Opere* a cura di F. Mignini, in una collana «I classici dello Spirito» invero non nuova a imprese filologiche discutibili. Per non parlare delle monografie e degli articoli dedicati ai più diversi aspetti della sua filosofia, il primo decennio del XXI secolo ha fatto registrare un ritorno alla grande dei testi spinoziani nelle librerie italiane. Mentre, al momento, bisogna ricorrere alle

bliblioteche o al mercato antiquario per procurarsi una versione italiana dei *Saggi* di Montaigne – risultando irreperibile la bella traduzione di Fausta Garavini – chi è intenzionato a leggere testi spinoziani nella nostra lingua ha addirittura l'imbarazzo della scelta.

D'altra parte, da più lustri, il «boom Spinoza» ha dimensioni globali, come documenta puntualmente, anno per anno, il «Bulletin de bibliographie spinoziste» ospitato dagli *Archives de Philosophie*. Se in Giappone la *Spinoza Kiokai* dal 1989 pubblica per i lettori giapponesi un annuario dedicato a Spinoza e organizza conferenze su temi spinoziani nell'area di Tokio e di Kyoto, per i lettori anglo-americani fin dal 1985 Edwin Curley ha iniziato la pubblicazione di *The Collected Works of Spinoza* (Princeton Univ. Press); in Spagna dal 1988 Atilano Dominguez ha curato l'edizione dei primi scritti spinoziani, l'epistolario e un'edizione dell'*Ethica* giunta nel 2009 alla terza edizione; in Germania si segnala, a cura di Wolfgang Bartuschat, l'edizione bilingue sia dell'*Etica*, giunta nel 2010 alla terza edizione riveduta e corretta, sia del *Trattato politico*, mentre in Francia, per i tipi di Puf, dal 1999, sotto la direzione di P. F. Moreau, di Spinoza sono in corso di pubblicazione le *Œuvres complètes*.⁴

Ma torniamo alle librerie italiane da dove, con una spesa relativamente modica, si può uscire portandosi a casa il formidabile mattone Bompiani 2010 – 2832 pagine! – curato da Andrea Sangiacomo: Baruch Spinoza, *Tutte le opere*, il già citato Meridiano Mondadori 2007, il *Trattato teologico-politico*, con testo latino a fronte a cura di Pina Totaro, (Bibliopolis, Napoli 2007), la terza edizione sempre del *Trattato teologico-politico*, a cura di Alessandro Dini, (Bompiani, 2010), l'edizione Laterza 2009 dell'*Etica* a cura di Sergio Landucci e le nuove edizioni critiche del *Trattato politico* e dell'*Etica* curate da Paolo Cristofolini per l'editore pisano ETS.

Forse perché distribuzione e visibilità in libreria non costituiscono il punto forte della casa editrice pisana, il lavoro di Cristofolini rischia di passare in qualche modo inosservato o, quanto meno, di non essere considerato quanto merita al di fuori della ristretta cerchia degli specialisti sicuramente obbligati a tenerne conto. Si tratterebbe però di un vero peccato. Perché difficilmente l'*Ethica* di Spinoza può oggi trovare in Italia un editore e un traduttore più affidabile e preparato di Paolo Cristofolini, uno dei non molti filosofi italiani che dalla lezione di Valla, Vico, Comparetti, Pasquali e Timpanaro, ha maturato, fin dalle sue prime prove, la salda convinzione che la filologia costituisca un sostegno indispensabile a quella dimensione della filosofia che è la sua storia.

Ovviamente, si tratta di un lavoro perfettibile, come ogni umana cosa. Non a caso è già annunciata, e alle viste – nei primi mesi del 2012 – una nuova edizione riveduta e migliorata che, tra l'altro, terrà conto del manoscritto Vat. Lat. 12838, ora edito da Leen Spruit e Pina Totaro⁵ e porrà rimedio alle sia pur rarissime sviste dell'edizione del 2011.

Frutto maturo di una lunga fedeltà, testimoniata da un assiduo e fecondo lavoro storico-esegetico⁶ l'edizione Cristofolini del testo latino dell'*Ethica*, dichiarava comunque in modo esplicito e netto di non ambire «al terrificante epiteto» di «definitiva». E proprio il rivenimento recente del manoscritto vaticano è la puntuale conferma della bontà di simile convincimento. Riuscendovi pienamente, il lavoro di edizione e traduzione di Cristofolini vuole invece offrire a studenti, studiosi e lettori di Spinoza «uno strumento sperabilmente utile», per la cui costruzione lo studioso «pisano» ha accuratamente sottoposto a verifica i più importanti contributi della critica ottocentesca, con il precipuo intento di fornire un testo filologicamente corretto e un apparato critico essenziale che di volta in volta motiva le varianti proposte dai curatori delle edizioni e da alcuni traduttori di diverse lingue.⁷

L'introduzione ripercorre in estrema sintesi le vicende dell'edizione dell'*Ethica* a partire dal testo-base dell'edizione latina apparsa negli *Opera posthuma* del 1677, munita dai curatori di un *errata-corrige* senz'altro utile, ma non in grado di risolvere tutti i problemi là, dove emergono incongruenze o errori grammaticali o sintattici. È ricordata quindi la serie di interventi emendativi, intervenuta a partire dalle edizioni sviluppatesi con la *Spinoza Renaissance* degli inizi dell'800 – è del 1802 la prima riedizione jenense delle opere spinoziane a cura del teologo H. E. G. Paulus a cui non fu estraneo il giovane Hegel – per arrivare all'edizione di Van Vloten e Land che, a partire dal 1882-83, fece autorità sino alla comparsa nel 1925 dei quattro fondamentali volumi curati da Carl Gebhart.

Nel frattempo, nel 1902 Jan Hendrik Leopold con il saggio *Ad Spinozae Opera Posthuma* aveva inaugurato, insieme a una vasta ricognizione erudita di tutto il lascito latino di Spinoza, la presa in esame di un puntuale raffronto con la coeva versione olandese. Se meritano ancora di essere segnalate la traduzione tedesca di Otto Baensch (1905) il cui apparato di note apportava notevoli contributi di critica storica e testuale, l'edizione francese di Charles Appuhn (1909) e l'edizione italiana di Giovanni Gentile (1915), l'evento editoriale che più si ispirava all'impostazione leopoldiana è indubbiamente costituito dall'edizione Gebhardt, risultato di un puntuale raffronto tra il testo latino degli *Opera Posthuma* e la versione olandese di Glazennmaker dei *Nagelate Schriften*.

Salutata da più parti come «definitiva», l'edizione Gebhardt – alla stessa stregua di ciò che è accaduto con l'edizione Adam-Tannery per Descartes o all'edizione Niccolini per Vico – ha per molto tempo indotto la maggioranza degli studiosi a sentirsi «esonerata da compiti ulteriori di scavo filologico e dallo stimolo del dubbio che si accompagna a ogni seria interrogazione dei testi»⁸.

Tuttavia, gli studi di Fokke Akkerman e di altri studiosi, soprattutto olandesi, hanno riaperto anche questo campo a discussioni feconde, con cui si è confrontata nel suo apparato di commento storico-critico la ancor oggi preziosa versione italiana, condotta a partire dall'edizione Gebhardt, di Emilia Giancotti (Editori Riuniti, Roma 1988), così come la più recente edizione degna di nota, l'edizione bilingue latino-tedesca di Wolfgang Bartuschat⁹.

Per l'edizione del testo latino Cristofolini ritiene indispensabile la massima cautela nel ricorso alla versione olandese, già per il fatto che rispetto alla contemporanea edizione latina (B. D. S. *Opera Posthuma*, 1677) tale versione presenta fraintendimenti, tagli e modifiche. Il supporto prezioso della *versio belgica* in funzione ecdotica là, dove si rivela difettoso il latino dell'*editio princeps*, diventa discutibile e gratuito dove tale circostanza non ricorra. Per Cristofolini «è del tutto arbitrario modificare il testo edito nella lingua usata dall'autore sulla base di una traduzione, sia pure contemporanea e condotta presumibilmente su di un buon manoscritto»¹⁰. Da qui il dissenso rispetto a Gebhardt e agli editori che lo hanno seguito là, dove forme corrette del testo latino – come il *dicetur* di E I def.7 – sono state mutate per adeguarle alla traduzione olandese, con una conseguente rivalutazione dell'edizione originaria di Giovanni Gentile.

In questa sede vorrei comunque limitarmi a segnalare le scelte, a mio avviso, per lo più assai felici, della nuova traduzione italiana che rende più fruibile al pubblico degli odierni lettori italiani il pensiero spinoziano, riuscendo nella non facile impresa di staccarsi risolutamente dalla consuetudine più praticata nelle precedenti versioni italiane, ovvero la consuetudine del ricalco

sul latino per un folto numero di termini-chiave che vanno da *acquiescentia*, *affectus*, *appetitus*, *conatus*, *cupiditas*, *dominium*, *fides*, *fluctuatio*, *gloria*, *hilaritas* a *laetitia*, *libido*, *luxuria*, *pietas*, *poenitentia*, *pudor*, *saevitia*, *titillatio*... che diventano ora – almeno nella stragrande maggioranza dei casi – rispettivamente «appagamento¹¹», «moto dell'animo», (nel caso del sintagma *affectus laetitiae/tristitiae* moto di gioia/tristezza) «impulso/voglia», «sforzo/ tensione», «desiderio», «stato», «lealtà», «oscillazione», «onore», «allegria», «gioia», «sensualità/istinti», «gusto del lusso», «moralità», «pentimento», «vergogna», «ferocia», «eccitazione»...

Nella versione Cristofolini, dunque, insieme ai proverbiali e troppo fedeli «affetti» che «affettano» e agli individui «affettati», scompare finalmente un termine ormai desueto come «cupidità» – presente nelle traduzioni Giametta (Boringhieri), Durante /Sangiaco (Sansoni/Bompiani), Giacotti (Editori Riuniti), Mignini (Mondadori) – sostituita dal ben più efficace «desiderio»¹² La gioia e la tristezza, poi, sono passioni da cui è incrementato oppure indebolito, favorito oppure ostacolato, il potere di ogni singolo, o il suo sforzo di perseverare nel suo proprio esistere. Ma per sforzo di perseverare nel proprio esistere, in quanto riferito insieme alla mente ed al corpo, intendiamo l'appetito e il desiderio...»; Cristofolini (2010, p. 211) «Tutti i moti dell'animo si riconducono al desiderio, alla gioia e alla tristezza (...) Ora il desiderio è la natura stessa di ciascuno (...) La gioia e la tristezza, poi, sono passioni per cui la potenza di ciascuno, ossia la tensione a continuare nel suo essere aumenta o diminuisce, è favorita od ostacolata. Ma per tensione a continuare nel proprio essere, in quanto riferita simultaneamente alla mente e al corpo, intendiamo la voglia e il desiderio...».]e scompare anche, come traduzione di *luxuria*, la «lussuria», ancora presente nelle traduzioni Giacotti e Mignini, ora resa con «gusto del lusso», là dove Giametta e Durante traducevano rispettivamente con «gola» e «ingordigia» (così anche Landucci), particolarizzando forse eccessivamente il significato della «*immoderata convivendi Cupiditas*». Anche l'«appetito» comune agli uomini di ricercare il proprio utile – presente ancora come traduzione di *appetitus* nell'edizioni Sangiaco e Mignini con l'effetto involontariamente comico di presentare nella prefazione alla IV parte l'uomo che «ha l'appetito di costruire una casa» – diventa ora più comprensibilmente l'«impulso alla ricerca del proprio utile» e la «voglia» propriamente umana «di costruire una casa».

Fin dall'inizio dei suoi itinerari spinoziani – la relazione su «Spinoza e la gioia» presentata al convegno di Urbino del 1982 in occasione del 350° anniversario della nascita dell'autore dell'*Ethica*¹³ – Cristofolini aveva motivato l'opportunità di avvalersi della ricchezza lessicale dell'italiano nel rendere il latino *laetitia* con «gioia», anziché con il ricalco «letizia» – impiegato dalle traduzioni allora più diffuse come la traduzione Giametta (Boringhieri) e Durante (Sansoni e ora riveduta da Sangiaco¹⁴/Bompiani) – non solo perché nell'*Ethica* la coppia degli opposti *laetitia-tristitia* riproduce l'opposizione contenuta nella traduzione latina del *Trattato sulle passioni* cartesiane, dove *laetitia* sta al posto del francese «joye», ma anche perché, trattandosi di una passione fondamentale nel pensiero spinoziano, bene le si adeguava un'espressione meno pallida di quella veicolata dall'esile «letizia». Suggerimento che avrebbe accolto la già citata traduzione dell'*Etica* di Emilia Giacotti, quella di Filippo Mignini e più recentemente anche la traduzione Landucci.

Come universalmente riconosciuto, il vero rovello dei traduttori dei termini tecnici dell'*Etica* spinoziana è costituito dai nessi intercorrenti tra il verbo *afficere* (esercitare un influsso, modificare, colpire), *affectus* quale participio passato dello stesso verbo e «affectus» come stato emotivo. Pagando il prezzo di moltiplicare le parole, Cristofolini sceglie, di tradurre gli *Affectus* che dominano le ultime tre parti dell'*Etica* ricorrendo al sintagma «moti dell'animo», di fatto accettando l'osservazione risalente ad Agostino che considerava i termini latini «*affectus*, *affectiones*, *per-*

turbationes come equivalenti a quegli *'animi motus'* che i greci chiamavano *pathe* o *'passiones'*. (De Civ. Dei, IX, 4). Se oggi è difficile pensare che una buona traduzione possa limitarsi al ricalco del termine latino, essendo quasi impossibile pensare che l'odio sia un «affetto», avendo prevalso nell'italiano odierno una sua accezione *'buonista'*, ha dimostrato forse maggior coraggio, nel caso specifico, la scelta di Sergio Landucci, che sorprende il lettore abituato alle traduzioni consuete, rendendo l'*affectus* spinoziano con «emozione», contando sul fatto che in un mondo sempre più dominato da anglicismi anche questo finirà per acclimatarsi nell'italiano corrente.

Nota in effetti Landucci in proposito: «Quasi sempre [*affectus*] è stato traslitterato, in italiano, con *'affetto'*; ma un termine come questo ha il difetto dirimente di non darsi più, nell'italiano d'oggi, in quel significato generale che ha avuto anche in italiano, certo, ma solo fino a due secoli fa. Che a ricorrere invece, ad *emotion*, abbiano incominciato taluni traduttori dell'*Etica* in inglese, si spiega con la diffusione del termine [...] nel lessico filosofico anglosassone [...]. Poiché s'è diffuso anche nel lessico filosofico italiano, appunto per importazione, si viene così a superare uno dei difetti di *'emozione'*, che, per come suona nell'italiano corrente, sarebbe invero troppo debole per l'*affectus* di Spinoza. Un'altra difficoltà: sembrerebbe che l'italiano *'emozione'* sia troppo limitato ad eventi momentanei, occasionali, nella vita psichica d'una persona. Ma, per converso, così si ha anche un vantaggio concettualmente: di portare l'attenzione sul fatto che anche Spinoza – come tutti quanti i post-cartesiani, da buoni antiaristotelici – concepisce gli *affectus*, tacitamente, solo quali eventi; e neanche si pone mai la questione se, oltre agli eventi psichici, si diano le disposizioni ad essi correlate, e quale ne sia eventualmente lo status».¹⁵

Su quest'ultimo punto può insorgere una perplessità: se Spinoza davvero fosse così antiaristotelico da non tenere in nessun conto l'*hexis*, l'abitudine, non starebbe certo a invitare a formarce ne di buone, come invece fa *expressis verbis*, fin dal *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*¹⁶ e, soprattutto, nello scolio alla prop. 10 della V Parte, consigliandoci, sino a quando non disponiamo di una perfetta conoscenza delle nostre passioni, di mandare «a memoria [...] sicuri principi di vita», onde «applicarli *continuamente* alle singole circostanze che nella vita si presentano di frequente, così che la nostra immaginazione ne sia ampiamente presa» e che tali principi «siano sempre a nostra disposizione». O non ci metterebbe in guardia da abitudini negative come quella di coloro «*qui de rebus confuse iudicant, nec res per primas sua causas noscere consueverunt*» («coloro che giudicano in maniera confusa e non *sono abituati a* conoscerle in base alle loro cause prime», E. I, 8, sch. 2), condannati così a quella *fluctuatio animi* che è la costante di una vita emotiva asservita alle passioni, né starebbe a ricordarci che «*in vita... apprime utile est, intellectum, seu rationem, quantum possumus, perficere*» (nella vita è... utile prima di tutto condurre a perfezione, per quanto possiamo, l'intelletto ossia la ragione» (E IV App. c. 4), il che non può avvenire senza la costituzione di una precisa *forma mentis* impensabile senza l'acquisizione di specifici abiti comportamentali.

In ogni caso, presentando a fronte l'originale latino, l'edizione Cristofolini ha dalla sua parte l'indubbio vantaggio di non vincolare la traduzione a principi astratti di corrispondenza biunivoca termine a termine, dal momento che il rigore terminologico è assicurato al lettore dal latino dell'originale. Così se «*ignari* di quel che ci accade e del nostro destino» restituisce il «*nostri eventus, atque fati* inscios» del bellissimo scolio alla prop. 59 della III parte che ci descrive «in molti modi scossi da cause esterne», quasi in balia dei «flutti del mare agitati da venti contrastanti», gli *ignari* della fondamentale Appendice alla Prima Parte – *Omnes homines rerum causarum ignari nascuntur* – sono «*ignari delle cause delle cose*», mentre l'*ignarus* del celebre scolio finale dell'opera contrapposto al sapiente è reso con «l'ignorante... turbato in molti modi da cause

esterne... mai in possesso di un vero appagamento dell'animo, ... inconsapevole di sé, di Dio e delle cose».

A proposito dell'uso spinoziano del concetto di «ignarus» non si può dimenticare che Cristofolini già aveva scritto pagine bellissime, facendo notare come allorché Spinoza parla di ignoranti e di ignoranza non si riferisca in prevalenza agli analfabeti, a chi non ha fatto studi avanzati o a chi possiede scarse doti intellettuali. Nei contesti cruciali, a cominciare dalla contrapposizione del saggio all'ignorante nel finale dell'*Ethica* «il termine *ignarus* è associato a una connotazione morale». In Spinoza l'ignorante, «è prima di ogni altra cosa un prepotente e un arrogante, nel quale il *conatus* umano che muove verso lo svolgimento armonico di tutte le nostre potenze fino al pieno dispiegamento della ragione, è compresso e sopraffatto dall'*ingenium*. Per attenerci a Spinoza [...] ogni uomo che vive sotto il dominio delle passioni pretende che gli altri vivano *ex suo ingenio*, ovvero sotto la legge della sua propria soggettiva prepotenza, ed è questa la radice dell'intolleranza e della prevaricazione, che fa ostacolo al realizzarsi della concordia nelle società umane». ¹⁷ Sotto la penna di Spinoza la parola «ignarus» si presenta, dunque, assai poco sotto l'accezione privativa, a designare chi difetta di istruzione, e molto più in un'accezione negativa, in connessione stretta con l'idea di un modo di vivere irrazionale, condizionato dalla *libido* e dalla *caeca cupiditas*.

Nello stesso contesto Cristofolini faceva notare che il verbo “ignorare” nel senso privativo del “non sapere”, nei testi spinoziani ricorre di frequente in prima persona plurale, ad evocare tutte le cose che “*ignoramus*”, ossia l'ordine universale della natura. Ma questa ignoranza non è l'antitesi della saggezza, anzi, fa parte della saggezza come il socratico sapere di non sapere.

«L'ignoranza presa di mira da Spinoza è la stessa di cui il Cristo del suo *Trattato teologico-politico* convince i farisei. Questi, in tutto assimilati ai pastori e predicatori fanatici che Spinoza conosceva per diretta esperienza, fanno leva sui peggiori istinti della *saeva multitudo*, per esercitare la forma più violenta di dominio, quella che si estende sino a incriminare le opinioni. [...] Questi ignoranti sono tutt'altro, dunque, che poveri sprovveduti. In grado di dispensare benefici sono uomini di potere e, in quanto tali, costituiscono la principale insidia alla libertà del saggio il quale, uomo come tutti gli altri, è pure soggetto alle passioni e quindi corruttibile: dunque a tutela e salvaguardia della propria integrità Spinoza consiglia, nella misura del possibile, di scansare i loro favori e i loro potenti appoggi. Ma fino a un certo punto poiché, come precisa lo scolio all'espressione “*quantum potest*”, essi sono pur sempre uomini «*quamvis homines ignari sint, sunt tamen homines*» e il compito dell'uomo libero, per Spinoza, resta quello di stare in mezzo agli altri per estendere con l'esempio e l'insegnamento la libertà del ragionare». ¹⁸

Filo conduttore di tutta l'opera spinoziana è per Cristofolini l'assidua ricerca del potenziamento dell'essenza umana, essa stessa parte della natura. E proprio la specifica trattazione delle passioni, svolta da Spinoza nell'*Etica*, costituisce per Cristofolini l'esercizio in atto della sua «scienza intuitiva», una dimostrazione concreta della potenza euristica del terzo genere di conoscenza. Il proposito di esaminare le passioni, le azioni e le voglie umane «*ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset*» («come se si trattasse di linee, di figure piane, o di corpi») non schiaccia infatti la scientificità spinoziana entro il paradigma del rigido meccanicismo cartesiano, da cui introducendo la V parte dell'*Etica* Spinoza si congeda nel modo più clamoroso, dopo aver già polemizzato nell'incipit della parte III con il «celeberrimo Descartes» per la sua convinzione circa il potere assoluto della mente sulle sue azioni. In merito alla fuoriuscita spinoziana dall'orizzonte

cartesiano non credo inutile ricordare un lontano intervento di Cristofolini che conserva ancor oggi il pregio di unire una puntuale ricostruzione storica a un preciso disegno interpretativo, volto ad afferrare nel modo più concreto la specificità della «scienza intuitiva» spinoziana. Muovendo infatti da un esame ravvicinato della concezione cartesiana delle passioni umane, Cristofolini vi mostrava come Spinoza sia riuscito a trovare la sua via assolutamente originale.¹⁹

Se nel *Traité de l'homme* Cartesio collocava le passioni, al pari dell'attività mnemonica e immaginativa, tra i moti interni del corpo, vent'anni più tardi, nel *Trattato sulle passioni* giungeva alla convinzione che la conoscenza delle passioni dell'anima esigesse una netta distinzione tra funzioni corporee e funzioni psichiche. Con uno stacco deciso nei confronti delle concezioni rinascimentali-cinquescentesche, Descartes chiariva che, mentre calore e movimento derivano dal corpo, i pensieri, i sentimenti, le emozioni scaturiscono dall'anima, tacciando di errore chi collocava in essa il principio del calore e dei moti corporei. Per il Descartes delle *Passions* l'anima è autonoma e le passioni rientrano nel suo ambito. Tra corpo e anima esiste un rapporto di tipo attivo-passivo, concepito in modo da identificare il lato attivo nei moti corporei che l'anima, proprio sotto forma di *passioni*, subisce passivamente. Il lato attivo dell'anima, costituendo l'esercizio del libero arbitrio, non ha il suo luogo d'indagine in sede di psico-fisiologia meccanicistica, ma rientra nella metafisica. Tra i due lati dell'anima, l'attivo e il passivo, Descartes collocava poi il "ponte fisiologico" in quella *petite glande* che diverrà il bersaglio principale della critica spinoziana.

Nonostante il suo impegno a praticare dissezioni animali, Descartes continuava a concepire la «fabbrica humani corporis», per quanto riguardava le parti solide – ossa, muscoli, nervi – in termini non molto distanti da quelli di Vesalio. La sua vera originalità, notava Cristofolini, consiste nello spiegare il funzionamento e il movimento dell'intera macchina in base alla circolazione del sangue, ponendo a centro propulsore di tutta la circolazione sanguigna una sorta di pompa idraulica (il cuore) dotata di un sistema di alimentazione a calore (endogeno) e di un sistema di raffreddamento (l'aria dei polmoni). In base a questo meccanismo assai semplice Descartes spiega il funzionamento degli organi corporei e tutti i moti involontari di reazione automatica a stimoli esterni. Quanto al problema dei movimenti umani volontari, lo «risolve» supponendo un secondo motore, la ghiandola pineale, da pensarsi come una sorta di valvola di smistamento in grado di ricevere gli spiriti animali (parti selezionate e sottilissime del sangue), per poi indirizzarli secondo le scelte operate dalla volontà.

Lo specifico interesse di Spinoza a verificare la plausibilità di questa spiegazione cartesiana è desumibile proprio dalla testimonianza fornita dalla denuncia presentata da Niels Stensen al S. Uffizio, in cui leggiamo: «Sono quindici in sedeci anni incirca, che studiando io nell'università di Leida in Olanda, ebbi occasione di praticar familiarmente detto *Spinosa di nascita Hebreo*, ma di *professione senza ogni religione*, [...] che rinunziato lo studio del Rabbiniismo nel quale egli s'era esercitato qualche tempo, per mezzo della pratica con un *certo van Enden sospetto* d'ateismo, e della lezione della filosofia des Cartes, s'era messo a far una filosofia da sé, nella quale spiegava tutto per la sola materia. E benché per più giorni in quel tempo egli venisse ogni giorno da me per vedere l'anatomia del cervello, che io faceva di diverse sorti d'animali, per trovare la sede del principio de' moti ed il termine delle sensazioni, Iddio nondimeno mi preservò che non mi spiegasse mai cosa veruna de' suoi principii, anzi si servì Iddio di me per darli occasione d'umiliarsi prima nell'anatomia del cervello facendoli vedere che ne la mia mano col taglio, ne il di lui ingegno collo scrutinio potevano arrivare a determinar cosa veruna, poi con certe esperienze intorno al cuore e a' muscoli, dove scuoprendomi Iddio il vero modo della natura, mi dava campo di confondere il falso modo da quegli ingegni proposto per vero e di riprendere la loro falsa presunzione...»²⁰

È noto che nella biblioteca di Spinoza²¹, insieme alla monumentale *Anatomia* del Bartholin, erano presenti le *Observationes anatomicae* di Stensen che nel 1669 aveva pubblicato un *Discours sur l'anatomie du cerveau*²², in cui, con esplicito riferimento al *Traité de l'homme*, contestava la localizzazione delle funzioni mentali in punti o regioni del cervello, avanzando al contempo l'esigenza dell'avvio di ricerche sperimentali perché si potesse pervenire a comprendere i processi cerebrali. Benché Spinoza non richiami mai esplicitamente questa letteratura medico-fisiologica, sappiamo che gli erano noti gli sviluppi delle conoscenze maturate nel campo delle scienze naturali e non è difficile ritenere che ne abbia ricavato un preciso stimolo sulla via del distacco dal modello meccanicistico cartesiano.

Se nel *Breve Trattato*, accogliendo la posizione cartesiana maturata nelle *Passions*, Spinoza colloca le passioni nell'anima, («in de ziele»)²³, tale posizione che distingue rigorosamente l'analisi della vita psichica da quella delle dinamiche corporee, viene da Spinoza radicalizzata al punto da farsi anticartesiana: non solo l'anima è il luogo delle passioni, a diventare mentale è anche la loro causa prossima. Mentre Descartes voleva le passioni originate da moti corporei, già per lo Spinoza del *Breve Trattato* le passioni sono l'immediato effetto della conoscenza, distinta in generi che al contempo le gerarchizzano. Ma è su una precisa peculiarità del *Breve Trattato* che Cristofolini richiamava opportunamente l'attenzione, quale sintomo evidente di un consapevole abbandono dell'impianto cartesiano: la completa assenza di qualsiasi riferimento al corpo. Mentre la crisi della fisiologia cartesiana e l'evidente estraneità spinoziana a concezioni di tipo rinascimentale del rapporto anima-corpo, come quella fondata sulla teoria del calore, concorrono nella sua prima fase a dare all'antropologia spinoziana il carattere di una filosofia della pura mente, al contempo, il *Breve Trattato* tralascia deliberatamente il nesso psico-fisiologico istituito da Descartes.

Vicino, dunque, agli ultimi approdi cartesiani nell'ascrivere le passioni alla sfera della vita psichica, distinta da quella dei meccanismi fisiologici, Spinoza si separa al contempo da lui e gli si contrappone delineando il mondo delle passioni come un campo composito, dove non tutto è pura passività. Lo scarto tra una teoria, come quella cartesiana, che indica come causa prossima delle passioni i moti del corpo e quella del *Breve Trattato* che individua tale causa prossima nei generi di conoscenza, sta nel fatto che per questo Spinoza «giovanile» le passioni derivanti dai due generi superiori di conoscenza non possono considerarsi stati di passività.

Tuttavia nel *Breve Trattato* il rapporto attivo-passivo non è ancora tematizzato. Pur essendo ormai fuori del contesto cartesiano, Spinoza non è ancora approdato a un orizzonte come quello dell'*Etica* che sarà ormai in grado di mobilitare una chiara idea della *transitio* dalla passività all'attività. Nell'opera giovanile la gerarchizzazione dei generi di conoscenza è più rigida di quel che non sarà nell'*Etica* e, di conseguenza, gli *affectus* ineriscono al genere di conoscenza da cui sono causati e soltanto a quello. In questo quadro i moti dell'animo derivanti dal primo genere, l'opinione, risultano puramente passivi. Ai livelli superiori, e principalmente al livello della ragione ossia della convinzione (*Geloof*) scatta semmai un altro meccanismo di dipendenza che in Spinoza non riceve mai il nome di passività: la dipendenza dalle cause esterne, ovvero il riconoscimento della vera struttura delle cose, che trascina la convinzione e con essa i desideri ragionevolmente fondati.

Nel *Breve Trattato* al primo genere di conoscenza corrisponde l'intrico di passioni contrarie alla ragione, al secondo, una sola, i «buoni desideri» e al terzo, ancora una volta, una passione sola: «il vero e puro amore». Il processo genetico di questi affetti di grado più elevato è però lo stesso per tutti: «il desiderio e la gioia nascono dalle stesse cause da cui nasce l'amore»; ovvero nascono «dal concetto e dalla conoscenza che abbiamo di una cosa». Il desiderio «è quella incli-

nazione che la mente ha verso qualcosa che stima come buono; ne segue che, prima che il nostro desiderio si diriga esteriormente verso qualcosa, noi abbiamo già deciso che tale cosa è buona».

Di qui risulta la posizione sistematicamente centrale del desiderio nel *Breve Trattato*: contro la tradizione, il desiderio prende spicco sopra le altre passioni, per vivere la vita di una passione nuova: la passione della ragione.

La grande novità dell'*Etica* rispetto al *Breve Trattato* è la presenza di una specifica teoria dei corpi. Non è più il genere della conoscenza a essere posto come causa prossima delle passioni, tutte le passioni corrispondono ormai a immagini di cose e tutte, indistintamente, hanno dunque l'immaginazione come fonte primaria; d'altro canto, bisogna tenere presente che queste immagini sono affezioni del corpo (*corpora affectiones, seu rerum imagines* E V 1). Degli *affectus* – moti dell'animo o emozioni che dir si voglia – possiamo farci una idea chiara e distinta, tale da farci uscire dalle condizioni di passività (E V 3), come nel *Breve Trattato*. Ma mentre nel *Breve Trattato* il desiderio e l'amore di genere superiore apparivano in un rapporto di discontinuità rispetto al desiderio e all'amore «da opinione», nell'*Etica* non viene mai a mancare il riferimento alla corporeità, essendo l'immaginazione la sorgente primaria di tutti gli affetti.

Tutta la teoria delle passioni che Spinoza svolge dall'inizio della III parte sino alla fine dell'*Ethica*, presuppone la trattazione della natura dei corpi incastonata dopo E II 13, e in particolare la definizione dell'individuo²⁴.

Alla identificazione di cosa sia un individuo Spinoza perviene in seguito a un percorso analitico attraverso le modalità dei rapporti di moto e di quiete tra i corpi: un individuo si costituisce, e dunque si definisce, grazie a un intreccio di regolarità nei rapporti reciproci di velocità e di moto e di quiete tra i corpi, e continua a sussistere sino a che la pressione dei corpi e di eventi esterni non giunge ad alterare e infine a spezzare tali regolarità.

L'automa cartesiano, monocentrico e ad alimentazione endogena scompare completamente dal nuovo quadro. In Spinoza l'individuo umano rientra integralmente nella natura e i meccanismi della sua vita (e della sua morte) sono in massima parte esterni ai meccanismi che lo compongono. Mentre Descartes riconduce quanto più possibile ogni cosa, compresa la morte, a cause interne: per Spinoza invece, nella vita come nella morte, i fattori determinanti sono sempre cause esterne, e questo vale a maggior ragione per le passioni. Contro tutta la tradizione, faceva notare Cristofolini, l'amore non è più una tensione del soggetto verso qualcosa di esterno, l'oggetto amato, ma un potenziamento del soggetto (gioia, passaggio da minore a maggiore perfezione), indotto grazie alla presenza di una *causa esterna*. Lo stesso vale all'inverso per l'odio e vale, in un senso o nell'altro, per tutte le passioni che si originano da entrambe. La morte, infine, è semplicemente la preponderanza delle cause esterne sopra la potenza di un singolo individuo²⁵.

Tutta la teoria delle passioni, nell'*Etica* è svolta in riferimento al concetto di causa esterna, a partire da cui sono costruite le definizioni dell'amore e dell'odio. La differenza tra *Etica* e *Breve Trattato* sta nel fatto che nel *Breve Trattato* la causa esterna è un vincolo rispetto al quale dobbiamo e possiamo liberarci: la vera libertà si dà allorché gli affetti del nostro intelletto non «siano sottoposti ad alcuna causa esterna». Nell'*Etica*, invece, la causa esterna, proprio perché costitutiva della definizione dell'amore («gioia accompagnata dall'idea di una causa esterna», E III Def Aff, 6) diventa parte organica dello stesso processo della libertà umana. Dunque, da un lato, la libertà non va più intesa, come nello stoicismo e in Descartes, in termini di affrancamento delle passioni, ma piuttosto come la conoscenza-amore che ci rende capaci di controllare le cause

esterne; dall'altro va intesa come un itinerario attraverso il quale perveniamo a conoscere-amare il più fitto e complesso reticolo di cause esterne, che sovrastano, certo, la nostra particolarità di individui, ma che costituiscono nella loro totalità quella natura e quel Dio che amiamo per processo di padronanza conoscitiva.

Se si guarda a questo ordine di problemi, la critica nei confronti della concezione cartesiana della macchina-uomo è presente solo in forma implicita. Spinoza ha elaborato un'antropologia filosofica diversa dalla cartesiana nei fondamenti, nella costruzione e negli esiti; ma non critica il modello fisiologico-meccanico che ha il cuore come motore e il calore interno come sistema di alimentazione. Si limita a ignorare questi aspetti della scienza cartesiana già superati dagli sviluppi delle indagini fisiologiche a lui noti. Diverso è il suo comportamento nei confronti del secondo motore cartesiano, la ghiandola pineale. Sul cervello la scienza del tempo si trova a uno stadio preliminare: il punto più avanzato è probabilmente quello stesso scienziato danese, Niels Stensen che, alla vigilia della sua nomina a vescovo di Santa Romana Chiesa, denuncia al S. Uffizio il pericolo del diffondersi 'pestilenziale' della filosofia spinoziana. Ma anche lo Stensen non era andato oltre una critica di principio e di metodo nei confronti delle ipotesi localizzatrici. Spinoza si trova dunque nella necessità di sgombrare il campo dalla dominante presenza cartesiana, e lo fa proprio nell'aprire la fase culminante della sua opera, nella *Prefazione* alla V Parte per gran parte dedicata alla critica della tesi cartesiana. Spinoza appare pienamente consapevole di svolgere una critica puramente distruttiva contro la plausibilità di una ipotesi, e nell'assenza di ipotesi alternative sperimentalmente verificabili. Questa circostanza non toglie nulla al fatto che l'operazione che egli qui compie non sia condotta nel solo interesse di una contrapposizione fra metafisiche, ma anche nell'interesse della scienza. Il monismo che si contrappone al dualismo è un versante della questione, e comprende la ribadita critica del libero arbitrio in nome del determinismo; l'altro versante è lo smantellamento dei presupposti dell'antropologia meccanicistica cartesiana.

Il punto di partenza della spinoziana «geometria delle passioni», come vuole appunto la definizione di «scienza intuitiva», è dato dai due attributi della sostanza a noi noti, insieme alla mente e al corpo in quanto loro esplicazioni modali. Da qui Spinoza deduce non leggi universali, bensì la precisa essenza di una cosa singola, l'essenza umana, conosciuta nella molteplicità dei suoi dinamismi e nella complessità della sua vita passionale. La procedura specifica della scienza intuitiva messa in atto da Spinoza lo porta a individuare nel *conatus*, nello sforzo a perseverare nel proprio essere, il principio interno a tutte le singole cose: ogni cosa tende all'auto-conservazione in quanto esprime la potenza di Dio, per la mediazione degli attributi di cui essa è un modo. L'uomo, soggetto di passioni, risulta allora essere un fascio di dinamismi autoconservativi, il cui motore generale sta nel dinamismo dell'intera natura. I postulati III e IV della II parte – «Gli individui che compongono il corpo umano, e di conseguenza, il corpo umano stesso, sono colpiti in moltissimi modi dai corpi esterni»; «Il corpo umano ha bisogno, per conservarsi, di moltissimi altri corpi, dai quali viene di continuo quasi rigenerato»– sono ripresi e dimostrati per deduzione intuitiva.

Alla piena comprensione dell'essenza umana come essenza di cosa singola ricercata, si perviene in E III attraverso tutta una serie di passaggi. In E III 4 è dato come autoevidente il principio che nessuna cosa può essere distrutta se non da una causa esterna; questa indistruttibilità delle cose da cause interne comporta per la ricerca la necessità di indagare il ruolo effettivo delle cause interne, che deve essere autoconservativo del *continuum* naturale che ogni cosa esprime (E III 6). Questa *tensione* autoconservativa si identifica con l'essenza attuale della cosa (E III 7) e involve un tempo indefinito (E III 18). Considerato dal punto di vista della mente umana in sé, la tensione

autoconservativa si specifica come impulso all'espansione della propria potenza, accompagnata da quella più piena espansione che è la consapevolezza razionale. Siamo alla *cupiditas* o desiderio, nella sua prima definizione «appetitus cum ejusdem conscientia» («voglia consapevole di sé» E III 9 sch.). Ma se il *Breve Trattato*, ancora lontano dal pensare il terzo genere di conoscenza come scienza di deduzione delle essenze singole, poteva parlare di 'buoni desideri' soltanto al plurale, in connessione con la convinzione e la ragione, e solo al plurale parlava delle singole volizioni, Cristofolini sottolineava come l'*Etica* parli di desiderio al singolare, esprimendo quella struttura tensionale in cui si compendia l'universo degli impulsi umani razionalmente armonizzabili e socialmente messi a frutto (E IV 35-37)²⁶.

Segue (III 11 sch) la deduzione della gioia e della tristezza e delle passioni da queste derivanti, in termini di *transitiones* ovvero di variazioni in più o in meno di potenza.

Il *conatus in suo esse perseverandi*, considerato dal punto di vista della mente umana come idea del corpo, si fa *conatus imaginandi* (E III 12): la mente organizza nella forma dell'immaginazione la conservazione e l'aumento della potenza del corpo.

Sono dedotte infine le operazioni attraverso cui la mente organizza il controllo del tempo come controllo della memoria (E III 13) e dunque l'amore e l'odio come gioia e tristezza accompagnati dall'idea di una causa esterna. La mente organizza immaginativamente la presenza della cosa amata e l'assenza della cosa odiata. È al culmine di tutto questo processo di deduzione intuitiva che il desiderio può essere definito nella sua forma più completa, come essenza umana stessa.

Per Spinoza è nella immensa *natura sive deus* la sorgente di tutte le dinamiche costitutive del mondo, e dunque anche del nostro sforzo di sussistere; questo involve un tempo indefinito, ovvero non contiene tendenze o ragioni autodistruttive, ma solo una ragione espansiva. Il tutto può essere anche visto e pensato nella forma più adeguata che è quella positiva.

La chiave è nel rapporto tra gli affetti e l'immaginazione, e tra gli affetti che si rendono attivi e l'immaginazione libera. Questo rapporto è svolto tra E V 10 sch. e le successive proposizioni 11-14 che ci guidano a vedere come le immagini delle cose, in sé affezioni del corpo, possono essere dominate nella forma di idee chiare e distinte, e quindi riferite all'idea di Dio.

Ma, precisava Cristofolini, occorre anche vedere in E III 17 sch. quale sia il discrimine grazie al quale si può stabilire se l'immaginazione sia libera oppure no. «Tale discrimine è dato dalla definizione stessa della immaginazione come quella potenza che è in noi di richiamare le cose assenti come presenti. Non controllata dalla ragione, questa sovrapposizione della presenza all'assenza non può tradursi che in illusione e delirio o in fonte di errori. Ove sia invece presente la consapevolezza razionale, l'assente richiamato come presente non si sovrappone surrettiziamente allo *hic et nunc*, ma interviene in un universo spazio-temporale che è quello nel quale si situa il dinamismo della tensione autoconservativa. Il progetto di vita e di comunità, con le due selezioni (amore e odio) si insedia al posto dell'illusione impotente, A questo progetto che dà sostanza alla vita e ne fa intenso e multiforme il presente, Spinoza dà il nome di desiderio, pensando anche a una società nella quale gli uomini sono utilissimi agli uomini, perché il dinamismo progettuale che costituisce l'essenza di ciascuno non opera isolatamente, ma nel concorso comune»²⁷.

A esiti di questo genere perviene un'opera come l'*Etica* che, soprattutto per il contenuto e lo stile della sua V parte, viene molte volte letta come intrisa di misticismo. A chi percorre questa via Cristofolini ricordava che proprio la quinta parte dell'*Etica* si apre con pagine nelle quali l'attacco contro la teoria della ghiandola pineale pone le premesse per un'antropologia rigorosamente scientifica: il raccordo fittizio tra un sistema fisico e un sistema extrafisico che è parte integrante del meccanicismo cartesiano, salta grazie a un'analisi impeccabile. È da questo rigore di pensiero che scaturisce e si articola un'idea, o immagine guida, di sapore profetico, di una comunità umana fondata sul desiderio.

Il Cristofolini editore dell'*Etica* fornendo al lettore un testo latino affidabile e una versione italiana scorrevole e pregevolmente chiara risparmia al lettore la sua interpretazione di Spinoza. Saccheggiando, a piene mani, come ho fatto il suo saggio su *L'essenza umana come desiderio* volevo ricordare che quell'introduzione era già pronta a partire da diversi lustri.

[1] L. Magalotti, *Lettere familiari*, Venezia MDCCXIX, appresso Sebastiano Coleti, p. 10.

[2] *Trattato teologico-politico*, ove viene dimostrato la libertà del filosofare non potersi togliere senza abolire la pubblica pace e l'istessa pietà. Tr. dal testo lat. di C. Sarchi, Tip. Bortolotti e C., Milano 1875, pp. XLII-370.

[3] *La critica* (1913), vol. XI, p. 139.

[4] Sono apparsi finora nell'ordine il tomo III, *Traité théologico-politique* a cura di P.-F. Moreau (1999), il tomo V *Traité politique*, tradotto da Charles Ramond (2005) e il tomo I, *Premiers écrits* (2009), che contiene il *Traité de la Réforme de l'Entendement* tradotto da Michelle Beyssade e il *Court Traité* tradotto da Joël Ganault (testo e introduzione a cura di Filippo Mignini). Per il 2012 è annunciata l'edizione dell'*Ethica*. Tracciando nel 1995 un bilancio delle edizioni francesi dell'*Etica* P. Macherey (*Introduction à 'Ethique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, Puf, Paris 1995, p. 2) citava le due edizioni bilingui di Appuhn (1934) e Pautrat (1988) lamentando che «aucune traduction française du texte de Spinoza n'est tout à fait satisfaisant, si l'on veut comprendre ce que Spinoza a réellement dit, [...] il est indispensable de revenir au texte original».

[5] Leen Spruit & Pina Totaro, *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*. Leiden, Brill 2011.

[6] Si vedano i contributi spinoziani pubblicati a partire da *La scienza intuitiva di Spinoza* (Morano, Napoli 1987; Ets Pisa 20092ed), proseguiti con la bella edizione bilingue del *Trattato politico* (Ets 1999, Ets 20112ed) e con gli agili, ma preziosi libretti *Spinoza per tutti* (Feltrinelli, Milano 1993, tr. fr. *Spinoza. Chemins dans l'Éthique*, Puf, Paris 2003); *Spinoza edonista* (Ets 2002); *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna* (Ets 2007).

[7] I criteri generali dell'edizione erano stati anticipati dal saggio «Piccole chiose al testo dell'*Ethica*» in *Historia Philosophica*, 6, 2008, pp. 131-139.

[8] P. Cristofolini, Presentazione a B. Spinoza, *Etica*, Ets Pisa 2010, p.9.

[9] *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Hamburg, Meiner 20103ed, (1a ed.1999)

[10] Cristofolini, Presentazione, cit., p.12.

[11] Suggestiva la traduzione di *acquiescentia* con «*sérénité*» proposta da Macherey (op. cit. p. 10 n. 2).

[12] Mi suona, tuttavia, involuta e, in sostanza, infelice la resa della prima definizione di «desiderio» «*Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*» (E III 9 sch.) «il desiderio è voglia con la consapevolezza di essa stessa». In questo caso mi pare più efficace e stringata la resa di Landucci (op. cit., p. 130), anche se la sua traduzione mantiene il ricalco «appetito» per *appetitus*: «il desiderio è appetito consapevole di sé». Per offrire un solo esempio del diverso effetto della traduzione di un termine-chiave quale *cupiditas* riporto qui di seguito un brano, amputato dei rimandi interni, della dimostrazione della prop. 57 della III parte dell'*Etica*: Mignini (2007, p. 951): «Tutti gli affetti si riferiscono alla cupidità, alla gioia e alla tristezza... Ma la cupidità è la stessa natura o essenza di ciascuno (...) Inoltre, la cupidità (in questo caso Mignini pare seguire più una svista della Giancotti (p.215), che il testo spinoziano che ha *Laetitia deinde* e non *Cupiditas*) e la tristezza sono passioni dalle quali la potenza o forza con la quale ciascuno persevera nel suo essere è aumentata o diminuita, favorita o ostacolata... Ma per pulsione a perseverare nel

proprio essere, in quanto questo si riferisce simultaneamente alla mente e al corpo, intendiamo l'appetito e la cupidità... (p.951); Landucci (2009, p.169): «Tutte le emozioni, dunque, si riportano al desiderio, alla gioia ed alla tristezza... Ma il desiderio (...) è l'essenza stessa, di ciascuno di noi [...]

[13] P. Cristofolini, «Spinoza e la gioia» in *Spinoza. Nel 350° anniversario della nascita* a cura di E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 197-204, ora anche in: P. Cristofolini, *La scienza intuitiva*, cit., pp. 98-104. Il primo scritto 'spinoziano' di Cristofolini « I due infiniti attributi in Spinoza» si legge in: *Annali della Scuola Normale Superiore*, III s, vol. IX, 1979, pp. 1175-1188. Nel dar conto dell'intervento di Cristofolini al Convegno urbinato, *L'Unità* (8 ottobre 1982) intitolava «Non avete da perdere che la tristezza». Forse è possibile rintracciare qui una delle radici lontane di uno degli attuali blog più impertinenti nei confronti degli arroganti del Belpaese che, in omaggio al filosofo olandese è rintracciabile sul sito www.spinoza.it.

[14] La troppo timida revisione operata da Sangiacomo, che mantiene tutta la serie dei classici calchi per affetto, appetito, cupidità, letizia, non avviene purtroppo senza danni ortografici là dove, opportunamente, come nell'incipit della III parte sostituisce alla traduzione Durante «Sembra anzi che concepiscano l'uomo come un impero in un impero» con «Sembra anzi che concepiscano l'uomo nella natura come un uno (sic) Stato dentro un'altro (sic) Stato».

[15] S. Landucci, Introduzione a: Spinoza, *Etica*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. XLII-XLIII.

[16] «Nam bonum ratiocinium bene ratiocinando comprobavi & adhuc probare conor. Adde, quod etiam hoc modo homines *assuefiunt* meditationibus suis internis» in: Spinoza *Tutte le opere*, cit., p. 132. Un'esplicita distinzione tra *habitum* e *singularem affectum* ricorre del resto nella spiegazione della differenza tra *commiseratio* e *miserericordia* (E III, cap. XVIII, Expl.).

[17] P. Cristofolini, *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna* cit., p. 88.

[18] *Ibidem*, pp. 89-90.

[19] P. Cristofolini, *L'essenza umana come desiderio. Sulla teoria delle passioni nella Korte Verhandeling e nell'Ethica*, in: Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul 'Breve Trattato' di Spinoza, a cura di F. Mignini, Japadre editore 1990, pp. 301-315.

[20] «Niels Stensen's Denunciation of Spinoza's Philosophy to the Holy Office» (Rome 4 sept. 1677) in: *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, op. cit., p. 68.

[21] Consultabile on line sul sito: http://www.iliesi.cnr.it/perl/pagina_xhtml.pl?scelta=201&par1=biblioteca_spinoza. Consultabile on line sul sito: http://www.iliesi.cnr.it/perl/pagina_xhtml.pl?scelta=201&par1=biblioteca_spinoza.

[22] Per una riedizione recente si veda: Sténon, *Discours sur l'anatomie du cerveau*, a cura di R. Andrault, Garnier, Paris 2009.

[23] Spinoza, *Korte Verhandeling* in *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2010, p. 252.

[24] «Quando un certo numero di corpi della stessa o di diversa grandezza subisce dagli altri una pressione tale che essi si debbano addossare gli uni agli altri, oppure se si muovono allo stesso o a diversi gradi di velocità in modo tale da trasmettersi reciprocamente il movimento secondo una certa data regolarità, diremo che quei corpi sono uniti tra loro e che tutti assieme compongono un solo corpo o individuo, il quale si distingue da tutti gli altri in virtù di questa unione di corpi» (E. II. Ass. II, Spinoza, *Etica*, ed. Cristofolini, cit., p. 97).

[25] P. Cristofolini, «L'essenza umana come desiderio», cit., p. 310.

[26] *Ibidem*, p. 313.

[27] *Ibidem*, p. 314.