



Il testo è pubblicato da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it), rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it). Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Filosofia.it](http://www.filosofia.it), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it). Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo [info@filosofia.it](mailto:info@filosofia.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

GIANLUCA MILIGI

---

## Spinoza, pensatore radicale ed “eretico”

---

Mediante una precisa ricostruzione documentaria unita a plausibili ipotesi filosofiche, l'Autore si propone con questo lavoro di mettere in luce, come suggerisce il titolo, l'eresia contenuta nella filosofia spinoziana (il sottotitolo specifica oggetto e coordinate dell'indagine: *L'immortalità e lo spirito ebraico*). Nadler, autore anche del ponderoso *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento* (Torino, Einaudi, 2002), procede lungo un percorso ben delineato: in primo luogo espone i termini del bando, *cherem* in ebraico, di Baruch Spinoza, dell'esclusione dalla comunità ebraica di Amsterdam che lo colpì quando aveva appena ventitrè anni. È “uno splendido mistero” quello delle motivazioni sottese a tale atto, mistero al quale – pur dichiarando che non si potrà raggiungere un chiarimento netto e definitivo – il libro cerca di fornire una risposta.

Una sola cosa è certa, puntualizza fin dall'inizio l'Autore: «Spinoza fu vittima, nel 1656, di un *cherem* che non ha davvero pari, per durezza e violenza, con nessun altro provvedimento del tempo. E che la decisione non fu mai revocata» (p. 7). Precisando i termini della questione, il *cherem*, pratica in uso fin dal I-II sec. d.C., non equivale a una “scomunica”, poiché questa non si dà in una religione «che non prevede alcuna “comunione” e non presenta un insieme di sacramenti o di riti da cui si possa essere esclusi». Esso viene stabilito – si evidenzia – non da un'autorità ecclesiastica bensì dalla comunità (Nadler è un ottimo conoscitore dell'ebraismo ed è membro del Centro per gli studi ebraici dell'Università del Wisconsin). Spinoza apparteneva alla comunità sefardita – costituita da Ebrei di origine portoghese di Amsterdam, ivi insediatasi, grazie alla nota tolleranza in materia civile e religiosa della giovane nazione olandese, negli anni '30 del Seicento; in particolare, il filosofo afferiva alla congregazione Talmud Torah. Nadler illustra quindi, esponendo diversi casi, il senso e la portata del *cherem*, talvolta usato (data la frequenza con

cui veniva emesso dalla congregazione di Amsterdam) anche come castigo o come semplice minaccia. In ogni caso molteplici furono le cause dei bandi, dalla violazione di certe norme di comportamento religioso alla pubblica espressione di idee eretiche o blasfeme: la casistica è piuttosto ampia. Il bando spinoziano consistette però in un decreto estremo che coincideva col divieto, da quel momento in poi, di “essere ebreo”.

Cosa ha fatto o sostenuto Spinoza per subire il “peggiore” trattamento che gli poteva essere riservato? Nel suo caso, si sostiene, la ricerca delle cause della condanna è soggetta al rischio della “sovradeterminazione”, la quale, se per i filosofi rappresenta un problema, è invece una “benedizione” per gli storici, che hanno come loro materia proprio la proliferazione di fattori diversi e casuali nella spiegazione di un fenomeno o di un evento. Inizia così un lungo e accurato processo di ricostruzione del contesto pratico e culturale, delle regole che erano alla base della vita religiosa della comunità ebraica olandese. L'Autore parte pendendo in esame lo *status* sociale e politico. Se il procedimento contro Spinoza ebbe anche un chiaro significato politico (laddove non sussisteva una distinzione tra sfera privata e pubblica, tra ‘personale’ e ‘politico’), non si deve ridurre ad esso la motivazione principale del bando. Certamente le idee politiche spinoziane potevano suscitare problemi ai *leaders* della comunità ebraica: «Le sue tesi sullo Stato e sulla società erano infatti di ispirazione radicalmente democratica. Egli fu, almeno sul piano teorico, un repubblicano liberale, strenuo difensore della sovranità popolare» (p. 29). Data comunque una certa apertura che concedeva spazio alla diversità di opinioni su questioni puramente politiche, Nadler esclude che la soluzione dell’“enigma” possa essere rintracciata solo nel contesto politico dell’epoca. E nemmeno può riguardare mere questioni economiche, come le inadempienze relative ai pagamenti che Spinoza doveva, come suo membro, al tesoro della comunità. Un dato sicuro è che già intorno al 1655 la sua fede religiosa e il senso di appartenenza all’ebraismo erano calati notevolmente.

La questione viene ulteriormente messa fuoco: nel testo del bando si parla di “atti mostruosi” o “azioni malvagie” che sarebbero stati commessi da Spinoza. L'Autore dichiara però che esistono attendibili testimonianze, da lui debitamente analizzate, le quali possono far ritenere che la condanna riguardasse piuttosto opinioni malvagie e “abominevoli eresie”, vale a dire *idee (más opinioins e horrenda heregias)*. Tra queste fonti v’è il rapporto all’Inquisizione fatto da Padre Tomas Solano y Robles, in cui traspare la prossimità all’ateismo sia di Spinoza che di un altro presunto apostata della religione ebraica, Juan de Prado. Entrambi avrebbero infatti dichiarato che “Dio esiste solo in senso filosofico”, che “La Legge, la *Torah* non è vera” e che “L’anima non è immortale”. Queste

accuse ci direbbero quindi che i temi centrali della dottrina metafisica spinoziana cominciavano a delinearsi già in quei cruciali anni (1655-1658). Con ogni probabilità già nel 1662 Spinoza inizierebbe a redigere il suo capolavoro, l'*Etica* – insoddisfatto della prima sistemazione del suo pensiero data nel *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene* (1661) –, la cui gestazione deve essere perciò precedente. L'Autore espone e discute le tesi dell'opera maggiore che minavano alla base le tradizionali concezioni monoteistiche e le loro "moralì": *Deus sive Natura*, Dio «principio e fondamento della natura», contro la concezione antropomorfa del Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, del Genesi (Dio che trae tutto *tohu v'vohu*, "dal caos"); l'universo come sistema rigorosamente deterministico, contro l'idea provvidenziale; l'abolizione della libertà umana e divina; la teoria delle passioni e dei modi in cui esse agiscono sugli uomini.

La comprensione razionale dell'universo prevede in Spinoza – è chiaro ma è bene insistervi – «l'eliminazione delle diverse superstizioni umane, accanto a una critica di tutto ciò che solitamente passa per "religioso"» (p. 44). La sua posizione è radicalmente volta a confutare ogni antropomorfizzazione dell'essere divino, presente ancora, ad esempio, nella metafisica di Descartes. Spinoza con le sue tesi intende colpire (sono le sue stesse parole) «color che immaginano che Dio, a somiglianza dell'uomo, consti di corpo e di mente e sia soggetto alle passioni». Pensare questo significa "allontanarsi dalla vera conoscenza di Dio", che in senso *filosofico* è la Sostanza "fonte impersonale, infinita, unica e senza causa di tutto quanto esiste" (basta leggere le prime Proposizioni della parte I dell'*Etica*). "La Sostanza è costituita da un'infinità di attributi ognuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita", tra i quali vi sono il *Pensiero* (intelletto) e l'*Estensione*. Inoltre: la *Torah* per Spinoza è solo un documento umano, e non la rivelazione di Dio a Mosè trasposta in un testo: «È il risultato del lavoro di diversi autori e redattori», peraltro tutti posteriori a Mosè stesso; è opera di un lungo processo di trasmissione storica. Vi è un altro punto importante, eversivo, che ha una conseguenza altrettanto dissolutrice: non tutti i precetti morali contenuti nella *Torah* sono di per sé veri e incondizionatamente degni di osservanza. Il quadro della situazione si comincia a chiarire.

Procedendo, Nadler esamina alcuni testi del canone ebraico con l'obiettivo di illustrare come viene definita l'idea dell'*anima* (*nefesh*, che più precisamente concerne l'identità della persona, qualcosa di intimamente connesso al corpo), e come la dottrina ebraica patriarcale, profetica e rabbinica concepisce l'Aldilà, la vita ultraterrena, il Paradiso e l'Inferno. Alla domanda se esista una dottrina "ebraica" dell'immortalità dell'anima – data la varietà delle posizioni, anche contrastanti –, per l'Autore bisogna rispondere che «prevale [nella tradizione rabbinica, che

rappresenta nel suo complesso la tradizione ebraica] si la tendenza a credere nell'immortalità della persona, senza però che ci si ritrovi d'accordo sull'esatto destino dell'anima dopo la morte» (p. 80). Si passa poi all'esame delle dottrine di importanti filosofi ebraici medievali sul tema in questione, quelle di Maimonide (Rabbi Moses ben Maimon, 1135?-1204) e quelle del meno conosciuto Gersonide (Rabbi Levi ben Gershom, 1288-1344), le quali risentono dell'influsso della filosofia aristotelica. Maimonide propone la tradizionale visione ilemorfica della natura degli enti (sinolo di *hyle*, "materia", e *morphé*, "forma"): la forma dell'essere umano, «la componente immateriale che, pur distinta dal corpo, si mescola a esso per produrre una persona, è l'anima (*nefesh*)» (dotata di diversificate attività: nutritiva, sensitiva, ecc. fino a quella razionale). Maimonide distingue al riguardo tra *neshamah*, funzionalmente legata al corpo e che quindi perisce con la dissoluzione di quest'ultimo, e *nefesh*, la parte razionale, superiore, dell'anima – l'intelletto – in quanto tale indipendente dal corpo stesso: è proprio l'intelletto la parte immortale dell'uomo. L'intelletto *in atto*, la suprema perfezione cui possa aspirare l'essere umano proviene direttamente "da Dio, dal cielo", "esiste per sempre" e dopo la morte e la disintegrazione del corpo "tornerà a Dio che lo ha donato".

Questa teoria è giustamente considerata fondamentale, poiché l'immortalità che essa prevede esclude la possibilità che venga serbata l'individualità, dipendente dalla congiunzione dell'intelletto con il corpo. Ma il discorso di Nadler approfondisce ancora il tema: alla domanda che cosa avviene quando l'intelletto conosce qualcosa, Maimonide risponde che esso diventa identico alla cosa conosciuta. L'intelletto, che era pura *potenza*, è passato all'*atto*: è la pura forma astratta, nella mente umana, di una determinata cosa. "Ogni qual volta l'intelletto esiste in atto, è identico alla cosa conosciuta intellettualmente" ovvero alla forma dell'oggetto conosciuto.

Viene delineata così la portata della dottrina di Maimonide: l'intelletto in atto o l'intelletto *acquisito* (o perfezionato) altro non è che il *contenuto* della mente conoscente, l'oggetto conosciuto "in quanto" conosciuto. Ciò di cui allora si può predicare l'immortalità, l'eternità, l'incorruttibilità è, da ultimo, solo l'intelletto in atto, non individuale, impersonale, il cui sommo oggetto di conoscenza e "sommo bene" è Dio.

In questa prospettiva si sviluppa anche il pensiero di Gersonide: la parte dell'anima che dipende dal corpo è chiamata "intelletto materiale", il quale è pura potenzialità, semplice capacità o facoltà di pensare. In quanto tale non è sostanza ma deve risiedere in un soggetto e perciò muore con esso. È una "disposizione" e contribuisce alla conoscenza tramite i sensi e l'immaginazione; oltre l'intelletto *materiale* vi è ciò che lo rende in grado di cogliere verità astratte e universali, l'intelletto *agente* o *attivo*. Al

di là della dimensione cosmologica in cui nella concezione di Gersonide tale intelletto opera (contiene infatti in sé i concetti della totalità degli esseri, ordinati sistematicamente), è esso che agisce sull'intelletto materiale conducendolo dalla potenza alla conoscenza in atto delle cose (il mondo diventa intelligibile per la mente umana attraverso l'intelletto agente). L'autentico oggetto della conoscenza è l'"ordine intelligibile delle cose", la struttura formale della natura", contenuto nell'intelletto agente. Il processo della conoscenza si consolida quindi in un complesso di conoscenze concettuali, l'intelletto *acquisito* o "attuale", che è la sola componente immortale dell'essere umano: sebbene sia generato nell'uomo, non è però corruttibile (come vorrebbe la dottrina aristotelica).

È evidente che in questa concezione circola con forza l'averroismo. Tra le tesi del filosofo arabo Averroè (Ibn Rushd, 1126-1198), il Grande commentatore di Aristotele – da notare che Maimonide fu suo concittadino (Córdoba) e contemporaneo vi era proprio la negazione dell'immortalità individuale, personale. Molte delle sue dottrine furono colpite, in quanto considerate eretiche, con la condanna, circa un secolo dopo, dei suoi sostenitori, *in primis* quel Sigieri di Brabante che fu massimo esponente del cosiddetto "averroismo latino". La condanna (si ricordi anche la ferma critica di Tommaso d'Aquino) concerneva la dottrina della *unicità* dell'intelletto agente: questo è unico ossia "comune a tutti" gli uomini, pur essendo soggetto ad individuazione nei molteplici intelletti materiali; l'uomo quindi pensa o "intende" solo grazie alla congiunzione con l'intelletto agente e con gli intelligibili che contiene. Riportiamo un passo riassuntivo, ma molto utile, del *Grande commento al libro terzo del "De anima" di Aristotele*: «Se la luce fa sì che il colore in potenza divenga colore in atto, sì da poter muovere il corpo diafano, parimenti l'intelletto agente fa passare in atto le intenzioni intelligibili in potenza affinché l'intelletto materiale le riceva [...] Una volta che l'intelletto materiale si è perfezionato unendosi con l'agente, allora noi siamo uniti con esso e tale disposizione è detta "acquisto" [*adeptio*] e "intelletto acquisito [*adeptus*]».<sup>1</sup> Viene conseguentemente rigorosamente esclusa ogni forma di immortalità personale, per cui l'anima del singolo uomo fa ritorno «a un'esistenza separata, impersonale e trascendente»: l'intelletto agente (Gersonide peraltro cerca di resistere alle radicali implicazioni del pensiero di Averroè in difesa di una religiosa prospettiva di un'"altra" vita).

Tutto il percorso, articolato e convergente, seguito con precisione dall'Autore porta a questa parziale conclusione: Spinoza e la sua rifles-

<sup>1</sup> Traggio questa citazione dalla suddetta opera di Averroè nella traduzione contenuta in A. ILLUMINATI, *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, Roma, manifestolibri, 1996, pp. 145-146.

sione s'innestano su un terreno ampiamente segnato dalle dottrine filosofico-religiose sopra illustrate, le quali s'intrecciano intorno al nodo complesso e decisivo della questione dell'immortalità. È indirettamente dimostrato, quindi, anche che il pensiero di Spinoza si ricollega, “nella cosa stessa”, ad alcune delle principali dottrine averroistiche.

È da attribuire come merito al testo stiamo leggendo il fatto che esso esprime chiaramente – cosa non frequentissima – termini e obiettivi dell'interpretazione dell'Autore. Dopo aver dato ponderata “risposta” alla questione concretamente storica del bando spinoziano, la seconda parte del libro lascia spazio ad un'indagine di carattere più teoretico.

Nadler dichiara subito la sua tesi, per poi cercare di mostrarne la plausibilità nei capitoli successivi: la negazione spinoziana dell'immortalità dell'anima è «soltanto la logica conseguenza delle tesi di Maimonide e Gersonide sull'anima e l'immortalità, oltre che la conseguenza, ovviamente, delle sue teorie di carattere metafisico, esposte nella prima parte dell'*Etica*» (p. 123). Cerchiamo di vedere più da vicino la sua ricostruzione. Innanzi tutto Dio è Essere infinito, unica Sostanza dell'universo ed esiste necessariamente: ogni cosa che esiste è in Dio. Dio è causa di sé (*causa sui*), produce sé stesso e tutti gli enti come causa immanente e non transeunte. In questo aspetto produttivo viene definito *Natura naturans* “Natura naturante”; ciò che è prodotto, *Natura naturata*, deriva dalla necessità della natura di Dio. Le cose particolari (*res particulares*), individuali, che rappresentano la massima determinatezza, non provengono direttamente da Dio ma sono *affezioni-modi* degli attributi divini del Pensiero e dell'Estensione, rispettivamente *corpi fisici e idee*. Queste sono le coordinate del panteismo spinoziano. Data la soggiacente unità della Natura, Pensiero ed Estensione sono due “accessi” alla comprensione della Natura stessa. Spinoza, come noto, ne deduce che «l'ordine e la connessione dell'idee è identico all'ordine e alla connessione delle cose» (*Ethica*, prop. 7). Riguardo il problema scottante della filosofia del Seicento, quello dell'unione di due sostanze originariamente diverse tra loro, mente e corpo, egli prende una posizione precisa, forte della sua metafisica: nega che l'essere umano sia unione appunto di due sostanze, nel linguaggio cartesiano *res cogitans* e *res extensa*. Il problema quindi in un certo senso non si pone neppure per il filosofo olandese; l'unità delle due “dimensioni”, intellettuale-cogitante e corporea, nell'uomo è così profonda che «la mente alla fine potrebbe rivelarsi perfino corruttibile come il corpo». Aggiunge poi l'Autore: «Il che significherebbe che l'immortalità è solo una conveniente, seppur dannosa, finzione clericale» (p. 135). Spinoza deciso negatore dell'immortalità personale: come visto, non per presa di posizione ideologica bensì per svolgimento o implicazione della sua teoria ontologica.

Sulla questione dell'*affermazione* dell'immortalità individuale, Nadler sostiene che vi sono due tesi fondamentali, "platonica" l'una e "aristotelica" l'altra. Per la prima, l'anima è una sostanza ontologicamente distinta dal corpo mortale e quindi persiste dopo la morte; per la seconda, almeno una parte dell'anima stessa, intesa come inseparabile "forma" del corpo, non svanisce con la morte di quest'ultimo (come l'intelletto acquisito di Gersonide). In entrambe queste posizioni si postula la sopravvivenza di un elemento spirituale della persona. Risulta comprensibile questa distinzione esplicativa fatta da Nadler (che se la si volesse però vagliare dal punto di vista esegetico presterebbe il fianco ad alcune critiche) considerando che il suo intento è definire la concezione spinoziana, nella sua originalità e radicalità, rispetto al concreto e vivo dibattito filosofico preesistente. L'Autore fa poi un opportuno rilievo filologico, evidenziando come nel testo dell'*Etica* – costruito su una terminologia "ben diversa da quella tradizionale" – non ricorra *mai* l'espressione "immortalità dell'anima" (*immortalitas animae*): Spinoza usa invece, e con significato molto preciso, il sintagma "eternità della mente" (*mentis aeternitas*). Ma cosa significa "eternità", concetto solo apparentemente chiaro ed univoco? L'eternità «non può essere definita dal tempo o avere relazione col tempo» (*Ethica*, p. V prop. 23, scolio): preliminarmente puntualizzazione *via negationis* che la distingue dalla "sempiternità" o interminabilità nel tempo. La mente umana partecipa all'eternità in due modi distinti: in primo luogo (1) l'eternità le spetta «poiché essa è l'idea – cioè l'espressione nell'attributo del Pensiero – dell'essenza materiale – riposta nell'attributo dell'Estensione – del corpo umano» (p. 145). Qui il discorso si complica poiché scende nel nucleo della concezione spinoziana; c'è una parte della mente (oltre quella che corrisponde all'esistenza del corpo nella *durata*) che corrisponde all'aspetto eterno del corpo. La mente dunque include, come sua componente essenziale ed eterna, un'idea-correlato dell'*essenza* del corpo nell'Estensione (p. 148). Questa idea è anch'essa eterna poiché «al pari dell'essenza del corpo che rappresenta, è situata fuori del tempo, in uno degli attributi eterni [il Pensiero] di Dio/Natura». L'Autore definisce, con ironia, "non esaltante" questa forma di eternità. Infatti, nulla di personale, individuale, vi rientra a consolazione o conforto degli uomini e delle loro speranze di vita ultraterrena. L'eternità in questione appartiene a *ogni cosa*, umana e non umana, quando si riesca appunto a pensarla, secondo la nota formula, *sub specie aeternitatis*, "sotto specie di eternità", ossia ad averne un'idea *adeguata*.

Esiste, come preannunciato, anche un'altra forma di eternità nella concezione di Spinoza, la quale pure è caratterizzata "dalla stessa atemporalità delle idee delle diverse essenze" e che concerne i fondamenti

della conoscenza. Ricordiamo che la questione della adeguatezza delle idee, della ‘chiarezza’ e ‘distinzione’ contrapposte alla ‘oscurità’ e ‘confusione’, è un *tópos* centrale della filosofia razionalistica del Seicento, da Descartes a Leibniz. Nadler sottolinea come al vertice della dottrina gnoseologica spinoziana si trovi la “conoscenza intuitiva”, *scientia intuitiva* (il “terzo tipo di conoscenza”). Questa conoscenza suprema dell’essere razionale consiste nella comprensione intuitiva delle cose particolari in rapporto agli aspetti eterni e infiniti della Natura. Risalendo indietro ai gradi precedenti: il primo tipo di conoscenza si dà “tramite esperienze casuali” e produce “idee inadeguate” in quanto generate da immagini sensibili, da dati percettivi; il secondo invece, incentrato sulla Ragione, è basato su un procedimento discorsivo e deduttivo (che si snoda quindi in stadi e passaggi) il quale giunge alle “idee adeguate” di verità essenziali. Qual è allora la peculiarità del terzo genere di conoscenza? Dice Spinoza (frase riportata nel testo): esso «procede dall’idea adeguata di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell’essenza delle cose» (*Ethica*, p. V, prop. 25). In che modo ciò si realizza? Mediante l’*intuizione* che sintetizza in una sola verità metafisica, essenza, ciò che la ragione riesce a conoscere solo in maniera discorsiva. Detto altrimenti, l’intuizione coglie immediatamente il nesso che lega le cose alla loro dimensione essenziale e eterna (attraverso gli attributi alla loro causa infinita, la Sostanza universale o Dio). È vero che, come nota Nadler, tale dottrina esprime una “fiducia incrollabile nelle facoltà cognitive dell’essere umano”, ma ciò è solo una derivazione coerente dell’impostazione del sistema metafisico spinoziano. Questo sistema pensiamo lo si possa definire come un “circolo dell’immanenza”: non si dà infatti in esso, nonostante tutte le difficoltà intrinseche, alcuna “differenza ontologica”, nessuna forma di trascendenza. Spinoza stesso arriva a sostenere chiaramente che, in ultima istanza, «La mente umana ha conoscenza adeguata dell’essenza eterna e infinita di Dio» (*Ethica*, p. II, propp. 46-47).

Andando al fondo della ricostruzione di Nadler: quanto più grande è il grado di adeguatezza della nostra conoscenza tanto maggiore è il grado di eternità cui perviene la nostra mente. Il quadro comincia a delinearsi: ciò che del mio Io rimane dopo la morte «è qualcosa che, vivendo e usando la mia ragione, mi è appartenuto ed è stato parte – parte eterna – dei contenuti della mia mente» (p. 159). E l’insieme di idee adeguate che sopravvivono dopo la morte del corpo «corrisponde in tutto e per tutto all’intelletto acquisito di cui parla Gersonide». Quel che per Spinoza non è concepibile è proprio che una *persona* sia in qualche modo immortale: l’uomo “consta di mente e di corpo”, per dirla più precisamente è l’unione di un modo dell’Estensione, che si esprime nello spazio e nel tempo come corpo in atto, esistente, e di un modo del Pensiero che si esprime

come mente conoscente nel tempo (nei diversi gradi della conoscenza, dalle impressioni sensibili alla forma intuitiva). La fine dell'esistenza corporea nel mondo non può che coincidere con la fine della persona: come più volte affermato, ciò che rimane è la "mente eterna", un *corpus* di conoscenze eterne acquisite che non ha alcun legame con la coscienza, "tantomeno con la *coscienza* passata" e la memoria della persona. Peraltro, neanche all'*interno* della coscienza – si evidenzia – sussiste un nesso reale tra la mente nella durata e la mente *sub specie aeternitatis*. In ultima analisi, ciò che rimane nell'eternità della mente, dopo la morte, sono le idee adeguate insieme all'idea dell'essenza eterna del corpo.

L'Autore dichiara al riguardo di avere l'"impressione" – è senz'altro prospettiva interessante – che ciò implichi il ritorno e la "dispersione" della mente nell'infinito intelletto di Dio (nell'attributo del Pensiero), «poiché si tratta in fondo di elementi della conoscenza divina delle cose» (p. 169). A guardare dal lato opposto, si potrebbe sostenere che per tutta la durata della vita la conoscenza divina degli cose "passi attraverso" la mente umana andando a costituire così un determinato insieme di idee. Quando diciamo che la mente umana percepisce questo o quello – si chiede lo stesso Spinoza –, cosa diciamo in realtà? Nient'altro che Dio, non nella sua essenza infinita, bensì in quanto si manifesta nella natura (finita) della mente umana, ha questa o quell'idea.

Certo, vi è ambiguità in questo passaggio (sempre tratto dall'*Ethica*), ma ciò ci permette di individuare uno snodo fondamentale della riflessione spinoziana. Ci sembra opportuno da parte di Nadler l'aver indicato comunque la strada per approfondire una questione cruciale, che possiamo riassumere nei seguenti termini: l'uomo conoscendo adeguatamente, seppur parzialmente, l'essenza del Dio-Sostanza "partecipa" in vario grado dell'eternità. Ma – essendo l'uomo, la mente umana uno dei modi della Sostanza stessa – non si delinea una sorta di complessa autoriflessività di Dio, che Spinoza ha pur pensato senza però andare a fondo delle sue conseguenze e aporie? Oppure, come si potrebbe evincere dal suggerimento di lettura di Nadler, questa è una questione di "superficie": Dio, *Natura naturans*, consta di infiniti attributi, si produce ed esplica nelle cose particolari, tra cui il modo del Pensiero in cui consiste la *mente umana*: questa è, in sé, il determinato-finito pensiero eterno di Dio (genitivo oggettivo) e insieme il pensiero di Dio (genitivo soggettivo) che si attua rendendosi determinato-finito appunto nella mente dell'uomo. È ovvio che solo apparentemente in questa alternativa di prospettive si chiude il discorso, perché è proprio da qui che bisognerebbe ripartire, consapevoli del fatto che un altro aspetto della grandezza del pensiero di Spinoza è la sua straordinaria capacità di "intramare", tenere insieme e definire le questioni filosofiche fondamentali.

Abbiamo gettato un rapido sguardo oltre il testo che stiamo esaminando, il quale ha il pregio, non ultimo, anche se non in tutti i frangenti, di “problematizzare” ossia di dischiudere degli spazi di riflessione: torniamo ora alla tesi conclusiva che esso propone.

È esclusivamente nella comprensione razionale del mondo e di noi stessi che gli uomini trascendono la loro stessa individualità e temporalità, essendone peraltro coscienti nella vita stessa; come dice il filosofo olandese: «Noi sentiamo e sperimentiamo che siamo eterni». Spinoza si porrebbe come il culmine del razionalismo ebraico, che affonda le sue radici nel Medioevo, nelle teorie di Maimonide e Gersonide, le quali, sottolineiamo ancora, appartengono alla medesima radicale concezione che fu di Averroè. Di fronte alla coerentemente estrema teoria intellettualistica della mente umana di Spinoza – da cui deriva che la *virtù* altro non è che la ricerca di una comprensione intellettuale di eterne verità «le tesi tradizionali sull’immortalità individuale dell’anima sono solo *finzioni* [corsivo nostro]».

Concludiamo tornando al punto da cui ha preso le mosse l’indagine di Nadler, della quale abbiamo tralasciato per esigenze di “concentrazione” due, pur interessanti, sezioni, in particolare quella dedicata al tema della “vita secondo ragione” (v. cap. VI). Proprio alla fine di questa un interrogativo lancia le analisi finali del libro: se «un ebreo può pensare un po’ quel che gli pare dell’immortalità dell’anima [...] perché mai proprio questo sarebbe stato (come io credo) il motivo della sua condanna?». L’anticipazione della risposta, attentamente ricostruita nell’ultimo (VII) capitolo, è che per il suo contesto culturale e sociopolitico «la Amsterdam del 1650 non era davvero il luogo adatto per sollevare un problema del genere» (p. 202).

Il *crimen* di Spinoza è, in ultima analisi, di aver «toccato un punto nevralgico per i *sephardim* di Amsterdam» (v. Epilogo, p. 237), di aver scardinato un luogo intoccabile della dottrina religiosa. La conseguenza non potè essere che un feroce bando dalla comunità, unica soluzione per eliminare un pensatore – nella storia della filosofia non sono poi moltissimi – che ha “meritato” la qualifica di radicale: ma anche, come ci ha insegnato il libro di Nadler, quella di “eretico”.

