

Giovanni Paoletti

Durante Corpore:
corpo, durata e eternità
nella Parte V dell'*Etica* di Spinoza*

L'*Etica* di Spinoza assegna alla conoscenza e all'intelletto, dunque alla prospettiva della mente, un ruolo fondamentale nella liberazione etica. La prospettiva del corpo tuttavia non scompare mai del tutto, nemmeno nello sviluppo conclusivo della Parte V (PP 21 e seguenti), quando l'ascesa verso la beatitudine, attraverso l'Amore intellettuale di Dio e la conoscenza di terzo genere, sembra svincolare la mente dai condizionamenti del corpo o dei corpi fino a farne emergere la parte "eterna". Nell'argomentazione del *De libertate* il riferimento al corpo torna invece a intervalli regolari, quasi a ricordare al lettore l'impossibilità di fare a meno della corporeità nel processo di liberazione¹.

La questione che intendo affrontare qui può essere riassunta a partire da un'espressione, l'ablativo assoluto *durante Corpore*, che Spinoza usa alcune volte nella Parte V, a partire dalla P21: «La mente non può immaginare nulla, né ricordarsi delle cose passate, *nisi durante Corpore*, se non dura il corpo». Non è infatti immediatamente chiaro se in questo caso Spinoza punti a stabilire una contrapposizione fra la durata del corpo e l'eternità della mente – tema che in effetti introduce subito dopo – oppure se si limiti a distinguere il corpo in quanto dura dal corpo in quanto è eterno, lasciando così intatta la possibilità che mente e corpo partecipino in qualche modo

* Questo lavoro nasce da un corso di Storia della filosofia tenuto nella primavera del 2020 sull'*Etica* di Spinoza, la cui lettura ci ha accompagnato come per mano (*quasi manu*) nei primi mesi della pandemia. Tengo a dedicarlo a tutti gli studenti dell'Università di Pisa con cui ho condiviso quell'esperienza.

¹ Fra i principali contributi recenti sul tema del corpo in Spinoza, Toto (2014: in particolare 431-446 per il tema trattato anche in questo articolo), Finelli *et al.* (2015). Per una rassegna degli studi sul tema, Sangiacomo (2015).

entrambi della dimensione dell'eternità. Alcune discussioni recenti sui temi dell'eternità della mente e dell'immortalità dell'uomo hanno a che fare con questo problema². In ogni caso, sia che l'eternità venga considerata come propria della mente, sia che si possa predicare anche del corpo, la durata viene vista per lo più come un limite, da un punto di vista ontologico, epistemologico ed etico. Qui intendo invece prendere in considerazione un'altra possibilità, cioè che il nesso fra corpo e durata (*durante Corpore*) non sia soltanto un limite da superare, ma rappresenti anche un elemento positivo nell'economia della Parte V dell'*Etica*.

Per vagliare questa ipotesi toccherò i seguenti argomenti: l'espressione *durante Corpore* e i suoi possibili significati (§ 1); il nesso più generale tra il corpo e la durata (§ 2); quello tra la durata e alcune caratteristiche specifiche dei corpi secondo Spinoza, in particolare la complessità e la relazionalità (§ 3); infine se e come si possa parlare di una specifica rilevanza del corpo rispetto all'eternità della mente nelle Proposizioni conclusive dell'*Etica* (§ 4).

1. *Durante corpore*

L'espressione *durante Corpore* compare nell'*Etica* all'altezza della Proposizione 21 della Parte V ed è poi usata anche nelle PP23 e 34. In P21 e P34 si trova già nell'enunciato della Proposizione, in P23 invece nella Dimostrazione. In tutte e tre queste occorrenze è preceduta dalla congiunzione *nisi*, il che significa che la durata del corpo costituisce ogni volta, per negazione, l'antecedente di un'implicazione il cui conseguente è una certa proprietà della mente ($\neg p \rightarrow \neg q$, dove "p" è *dC*): *se non* "durante Corpore" (p), allora la Mente *non* può immaginare né ricordare (P21), *non* le si può attribuire la durata (P23), *non* è soggetta alle passioni (P34). Il senso generale di queste tre implicazioni non pone particolari problemi ed è già ben noto al lettore giunto sino a questo punto dell'opera: immaginazione, durata e passioni hanno a che fare con il corpo e dunque dipende dal corpo se la Mente immagina, dura ed è suscettibile di passioni. Se invece il corpo *non* dura, viene ribadito adesso, anche questi aspetti della Mente vengono meno.

Questo "venire meno" di qualcosa, tuttavia, non pare autorizzare di per sé a concludere immediatamente che la mente acquisisca in positivo qualcosa'altro: se la mente non può immaginare, non è detto che *intelligat*; se non si può affermare che duri, ciò non significa che sia eterna, perché si dà an-

² Ad esempio Nadler (2002), Garrett (2009), Scribano (2012).

che il caso che anch'essa semplicemente "non duri"; se infine non è soggetta alle passioni (*affectibus qui ad passiones referuntur*, P34), non è scontato che provi affetti attivi, i quali sembrano anzi richiedere pur sempre, in quanto affetti, la presenza del corpo. Certo, la formulazione in negativo utilizzata da Spinoza (se non *dC*, allora non...) lascia pensare che al momento "in levare" segua un momento "in mettere", soprattutto se si ha già presente l'andamento complessivo di questa parte del *De libertate*. Tuttavia, le eventuali conseguenze positive sulla mente al venir meno della durata del corpo, e fra queste in particolare l'emergere dell'eternità della mente stessa, sembrano richiedere un ulteriore sviluppo dell'argomentazione che la lettera del testo in realtà non autorizza ad anticipare.

La questione è, in altre parole, se il nesso stretto che Spinoza stabilisce fra la durata del corpo e certe caratteristiche della mente comporti, per negazione o *a contrario*, che vi siano *altre* caratteristiche della mente che non hanno niente a che vedere con il corpo e la sua durata. Affinché questa conclusione affermativa si dia subito, il modo più semplice sarebbe stabilire una contrapposizione netta, esclusiva e esaustiva tra la durata del corpo e l'eternità della mente. In questo modo, se si nega la prima, si pone la seconda. Bisogna ad esempio che la durata appartenga soltanto al corpo e che l'esistenza del corpo sia interamente racchiusa nella durata. Ma per Spinoza i confini non sono così netti e le due coppie concettuali corpo/durata e mente/eternità, lungi dall'essere nettamente distinte fra loro, restano parzialmente sovrapposte anche in questo sviluppo conclusivo dell'opera, dove Spinoza parla infatti di un'eternità del corpo (P29) e di una durata della mente («senza relazione al corpo», P20S).

Il fatto che il significato dell'espressione *durante Corpore* ponga qualche problema pare confermato da una certa varietà delle traduzioni disponibili. Il problema, prima ancora che filosofico, è semplicemente linguistico e dipende dal fatto che la formula *durante Corpore* è, come dice Pierre Machérey (1994: 123), «très ramassée», molto condensata. L'ablativo assoluto utilizzato da Spinoza è un'espressione implicita, che oltretutto in questo caso difficilmente può essere conservata come tale in altre lingue: da cui la necessità di esplicitarla e così anche, volenti o nolenti, di interpretarla. La soluzione più vicina alla letteralità anche etimologica è proprio quella di Machérey e di uno dei traduttori francese dell'*Etica*, Bernard Pautrat, che rendono *durante Corpore* con «durant le corps»: una versione che mantiene la concisione dell'originale e anche, nella preposizione temporale *durant* (come l'italiana "durante"), l'etimologia del participio latino. È peraltro lo stesso participio presente a suggerire la durata dell'azione verbale (azione

che in questo caso consiste proprio nel durare!). Di qui la scelta, adottata nella gran parte dei casi, di esplicitare l'ablativo assoluto con una proposizione temporale: «finché dura il Corpo» (G. Durante), «fino a che duri il suo corpo» (Landucci), «while the body endures» (Elwes), «solange der Körper dauert» (Stern), «pendant que dure le corps» (Moreau)³.

Questa semplice proposizione temporale rappresenta dunque la traduzione più immediata dell'espressione. Essa non elimina tuttavia ogni ambiguità. La prima riguarda la portata esistenziale della durata, diciamo così: cioè se durata ed esistenza siano semplicemente due modi di dire la stessa cosa oppure se vi siano anche modalità di esistenza indipendenti dalla durata. Un conto è infatti dire “finché *dura il corpo*”, intendendo semplicemente con ciò “finché esso esiste”. Un altro dire “finché il corpo *dura*”, cioè “si trova nella durata”, lasciando aperta la possibilità di un'esistenza del corpo al di fuori della durata stessa. Anche le due congiunzioni “mentre” (*while, pendant*) e “finché” (*solang*) mettono in luce sfumature diverse del riferimento al decorso temporale: la prima ne sottolinea la continuità, la seconda invece pone l'accento sul suo punto di fine. Una versione come «finché dura il corpo» potrebbe benissimo suggerire al lettore l'idea che la fine della “durata=esistenza” del corpo possa coincidere con l'inizio di una durata indipendente della mente *sine relatione ad Corpus*, cioè con la sopravvivenza della mente in una vita ulteriore dopo la morte del corpo (Machérey, 1995: 115).

Ora, si sa che per Spinoza in realtà la durata non esaurisce l'esistenza del corpo e che l'eternità è tutt'altra cosa che una durata prolungata fino all'immortalità. È forse proprio per togliere queste possibili ambiguità che alcuni traduttori hanno optato per delle versioni un po' più esplicite dell'espressione *durante Corpore*: ad esempio «pendant la durée du corps» (Moreau, Appuhn), «mentre il Corpo esiste nella durata» (Peri), «nel corso della durata del Corpo» (Giancotti), dove il ricorso nella traduzione al sostantivo “durata” suggerisce in qualche misura di tenere la durata stessa distinta dall'esistenza del corpo⁴. Ora, tutti questi vari approcci danno luogo a soluzioni legittime. Sciogliendo l'ablativo assoluto esse mettono in luce di volta in volta aspetti del suo significato diversi fra loro eppure tutti plausibili, al punto che è difficile optare per l'uno o per l'altro. Le formulazioni che ricorrono al sostantivo “durata” annunciano in qualche modo le tesi sviluppate

³ La stessa soluzione si trova già nella primissima traduzione dell'*Etica*, quella in olandese dei *Nagelate schriften* (fine 1677): *terwijl het lighaam duurt*, mentre o finché il corpo dura.

⁴ La traduzione storica di Saisset (1842) equipara durata ed esistenza e preferisce mettere in evidenza il nesso di implicazione stabilito dalla P21 piuttosto che la dimensione temporale («à condition que le corps continue d'exister»).

in effetti nelle Proposizioni successive. Ma è anche vero che Spinoza non ha reso tali tesi evidenti al lettore fin dall'inizio, lasciandole in qualche modo implicite nell'espressione *nisi durante Corpore*.

Da questo punto di vista, il nostro caso sembra rientrare in una figura di stile caratteristica di questa sezione dell'opera. A partire dallo Scolio della P20 Spinoza infatti utilizza a intervalli regolari formulazioni che presentano problemi d'interpretazione analoghi. Sono luoghi ben noti, anche proprio per la loro forza espressiva: la durata della Mente senza relazione con il Corpo (P20S), la sua distinzione in parti alcune delle quali eterne (P23, e P39, P40C), la nascita e la progressione nel tempo della conoscenza *sub specie aeternitatis* (P28, P31S, P33S), il nesso tra tale conoscenza e gli affetti (P34, P36S), la nostra esperienza dell'eternità (*sentimus, experimurque, nos aeternos esse*, P23S). Anche senza entrare nel merito di questi passi molto studiati, qui basta notare alcuni tratti esteriori comuni, come il carattere ossimorico (*sentiamo di essere eterni*) e il fatto che in linea di principio tutte le formulazioni possono essere lette in due modi, di cui uno inadeguato, improntato al linguaggio dell'immaginazione, e l'altro invece adeguato. Prendiamo ad esempio la P23, dove si dimostra che la Mente umana non viene distrutta interamente con il Corpo, ma rimane di essa qualcosa di eterno (*ejus aliquid remanet, quod aeternum est*): secondo Machérey (1994: 129-130), quell'*aliquid* può essere pensato a) come una "cosa", una vera e propria parte della Mente, isolabile dalle altre in quanto suscettibile di un'esistenza a sé stante, ad esempio un intelletto separato; oppure, più propriamente, b) come «un certo modo del pensare» (*certus cogitandi modus*, P23S), cioè una determinata attività della Mente attraverso la quale essa esprime e sviluppa a pieno la potenza di pensare che le è propria, su un piano di eternità e non in un tempo particolare, senza che ciò comporti alcuna divisione in parti separate o separabili⁵.

Anche se si concede che l'ambivalenza del testo possa essere interamente sciolta, colpisce comunque il contrasto fra i due livelli di lettura, un contrasto che normalmente suscita lo stupore o lo sconcerto dei lettori dell'*Etica*⁶. Si tratta infatti per lo più di due alternative opposte al punto

⁵ Ma sul senso della "parte" della Mente, a sua volta "parte" dell'intelletto infinito, cfr. anche Landucci (2013: 463-464).

⁶ «Cette formule énigmatique (5P23S) divise les commentateurs» (Moreau, 1994: v); «On est étonné à present...» (Machérey, 1994: 115), «Il y a dans cette affirmation ... quelque chose de manifestement paradoxal, voire de choquant (*ivi*, 131); «un'affermazione curiosa, motivo di grande perplessità fra i lettori» (Nadler, 2018: 250); «una dichiarazione programmatica, che ha sempre lasciato sconcertati lettori e commentatori...» (Scribano 2008: 150).

da rasentare l'equivocità e, oltretutto, le formulazioni adottate da Spinoza sembrano sempre incoraggiare di primo acchito proprio la lettura meno adeguata, se non addirittura fuorviante. Si può comprendere questo tratto di stile alla luce di una funzione per così dire retorica o pedagogica, come se Spinoza avesse collocato queste espressioni ambivalenti o enigmatiche in punti strategici del suo testo «de manière à provoquer chez ses lecteurs, avant même de le satisfaire, le désir de comprendre» (Id.: 116)⁷. Ma forse il loro significato non si esaurisce in questo, o almeno non vi si esaurisce se si considera il primo livello di lettura unicamente come una scala da gettare via una volta che ci si è saliti sopra. Spinoza infatti non cessa di ricorrere a formulazioni di questo genere anche quando si avrebbero ormai tutti gli elementi per farne a meno. Ciò che il testo sembra dunque invitare a fare non è tanto sostituire una volta per tutte la lettura adeguata a quella inadeguata, quanto cogliere la relazione permanente che le lega, come se i concetti che esse mettono rispettivamente in gioco fossero connessi tra loro in un rapporto problematico, ma non completamente risolvibile in virtù di un semplice *aut aut*.

Ora, i luoghi in questione, inclusa l'espressione *durante Corpore*, si situano tutti al punto di contatto (e di tensione) fra una prospettiva temporale e il punto di vista dell'eternità. I due livelli di lettura di cui sono suscettibili possono infatti essere definiti proprio rispetto al tipo di temporalità su cui fanno leva. Prendiamo di nuovo ad esempio la P23 (della Mente rimane qualcosa che è eterno), nel cui enunciato sono presenti sia l'elemento della durata (nel verbo *remanet*, che dà l'idea di un prima e di un dopo) sia la dimensione dell'eternità: a un primo livello è plausibile una lettura temporale dell'enunciato, secondo cui l'eternità della Mente consisterebbe nel suo durare oltre la durata del Corpo; a un secondo livello si dà invece una lettura atemporale, in cui al venire meno della durata del Corpo (*durante Corpore*) vengono meno anche le condizioni stesse di una successione temporale e il "rimanere" della Mente non può dunque essere compreso in riferimento al termine di una durata specifica, ma consiste nell'assenza di qualsiasi durata. Peraltro, che la relazione fra durata e eternità non possa facilmente essere sciolta, o quantomeno sciolta del tutto, malgrado la distanza che Spinoza ha posto fra di esse fin dalla Def. 8 della Parte Prima, lo testimoniano le Proposizioni in cui vengono descritti la nascita (*oriri*) del Desiderio della conoscenza di terzo genere e in genere i gradi o

⁷ Toto (2014: 439) parla in un senso simile della peculiare «strategia finzionale» adottata da Spinoza in questo gruppo di PP.

i passaggi di cui persino la potenza o l'attività della mente che ha che fare con l'eternità pare suscettibile: ad esempio quando Spinoza parla di affetti (anche se non di passioni), i quali per definizione comportano un passaggio di potenza (P34, P36S), o imposta l'analisi secondo una logica del "quanto più... tanto più..."⁸.

Una progressione temporale sembra richiesta dal fatto stesso che qui Spinoza sta illustrando un processo di liberazione e non uno stato di libertà. Ma come pensare che la parte eterna della mente possa cambiare (ad esempio accrescersi) nel tempo? Spinoza esce dalla difficoltà facendo appello a un argomento controfattuale simile a quello utilizzato da Cartesio nella "favola del mondo": "si è certi che la Mente è eterna, *ma se* cominciasse soltanto ora a conoscere le cose dal punto di vista dell'eternità (cioè non fosse eterna, bensì calata nel tempo), *allora...*" (P31S). Per quanto Spinoza giustifichi l'adozione di un tale approccio su base epistemologica (spiegare «più facilmente» e far comprendere «meglio»)⁹, un controfattuale è pur sempre qualcosa di più di un'ipotesi, di una congettura verosimile o di un mero esercizio dell'immaginazione¹⁰: è un'implicazione che resta in sé pienamente valida nonostante la falsità delle premesse, con tutte le conseguenze in termini di efficacia probatoria (e non solo retorica) che l'esempio della favola del mondo già aveva mostrato¹¹. Alla luce di questo, è difficile decidere se i successivi riferimenti agli affetti della Mente eterna, ad esempio la Letizia, rappresentino una semplice licenza terminologica («mi sia lecito servirmi ancora di questo vocabolo», P36S), se obbediscano a una funzione strumentale (far comprendere meglio, *ut melius intelligantur*), oppure se segnalino un'impossibilità strutturale di sciogliere del tutto il legame fra la durata e l'eternità, le cui prospettive in questa parte finale dell'*Etica* effettivamente si alternano a tal punto che sembrano rovesciarsi continuamente l'una nell'altra¹².

⁸ Es. P31S: «Quanto più dunque ciascuno s'innalza (*pollet*: è potente, eccelle) in questo genere di conoscenza, tanto meglio è consapevole di sé, cioè tanto più è perfetto e beato».

⁹ Anche in questo si pone nel solco di Cartesio: «Ed è molto più facile concepire la loro natura [delle cose materiali] vedendole nascere in questo modo un po' alla volta, che non considerandole bell'e realizzate» (Cartesio, *Discorso sul metodo*, Quinta Parte, tr. M. Garin, AT VI, 45).

¹⁰ Così in P34S: «come se [l'amore verso Dio] avesse avuto un inizio, come abbiamo finto (*finximus*) nel Coroll. della Prop. Preced.».

¹¹ Sul tema, Landucci (2005: 102-108).

¹² Cfr. ancora Toto (2014: 439), per una posizione analoga.

2. *Durata e corpo*

Per applicare il criterio della doppia lettura anche alla formula *nisi durante Corpore*, occorre che si diano almeno due significati nettamente distinti della medesima espressione, declinati a partire dalla differenza fra tempo, durata e eternità. La prima soluzione consiste nel leggere la P21 alla luce della cruciale P29, dove si distinguono due sensi di attualità del Corpo e di conseguenza due aspetti dell'attività della Mente¹³: in quanto concepisce l'esistenza del Corpo in atto, cioè in relazione a un tempo e a un luogo determinati (*ad certum tempus, et locum*, P29S), oppure in quanto concepisce l'essenza del Corpo, «contenuta in Dio e derivante dalla necessità della natura divina» (P29S). È nel secondo caso che la mente conosce *sub specie aeternitatis* (SSAe). Così non solo si mantiene la coerenza con la definizione della mente come idea del corpo (è infatti sempre idea del corpo, anche quando è eterna), ma diventa anche chiaro che l'espressione *nisi durante corpore* si riferisce all'esistenza del corpo nella durata e non alla sua esistenza in assoluto (perché esiste attualmente anche come essenza, a prescindere dalla determinazione spazio-temporale). La sua lettura più immediata, cioè quella che equipara la durata del corpo alla sua esistenza *tout court*, più che falsa è implicita o incompleta. Andrebbe decodificata aggiungendo o rendendo esplicita una clausola limitativa: durante il Corpo “concepito nel primo senso della sua attualità, cioè nella sua esistenza in relazione a un tempo o a un luogo determinati”. Da questo punto di vista, l'ambivalenza dell'espressione dipende innanzitutto dalla denotazione della parola *corpus*, che può essere intesa in due accezioni diverse senza che sia chiaro fin dall'inizio di quale delle due si tratti.

Grazie alla lettura fondata sulla P29 *durante Corpore* è messa al riparo da misinterpretazioni fondate sull'immaginazione, come l'idea di una qualche successione, nella durata, fra l'esistenza transitoria del corpo e quella sempiterna della mente. È anche mantenuta la definizione spinoziana della mente, che resta idea del Corpo anche quando non si riferisce al corpo considerato nella durata (Toto, 2014: 437) e l'*aliquid aeternum* della mente è dunque in primo luogo l'idea dell'essenza del corpo (secondo senso di attualità). La questione non pare tuttavia completamente risolta. Una pos-

¹³ La P29 rinvia infatti alla P21. Entrambe poi presuppongono la P8 della Parte Seconda, dove per la prima volta nell'*Etica* viene posta la distinzione fra le due modalità di esistenza (in atto o come essenza). Lo Scolio della P29 è di fatto uno sviluppo di quella Proposizione della Parte Seconda. Per una lettura della distinzione essenza/esistenza (da non confondere con uno sdoppiamento ontologico), Morfino (2015).

sibile obiezione è che l'argomento fondato sulla distinzione fra due sensi di attualità (come esistenza e come essenza) non vale soltanto per la Mente umana, ma si applica all'idea dell'essenza di qualsiasi corpo. Così, nota Nadler, la mente umana scopre di essere eterna, ma anche che la sua eternità è «alquanto insignificante» (2018: 255), perché non si distingue in niente da quella dell'idea dell'essenza di un altro corpo qualunque, ad esempio il corpo di un sasso o di un albero, il che non pare irrilevante se si sta illustrando un processo di liberazione etica rivolto a esseri umani. Se qualcosa sembra contraddistinguere la mente umana, continua Nadler, è piuttosto la capacità di praticare e sviluppare la conoscenza adeguata di secondo e di terzo genere, aumentando in tal modo la partecipazione della mente all'eternità, come emerge in particolare nelle Proposizioni successive alla P29. Ma questo richiederebbe, da capo, una qualche forma di processualità (“quanto più... tanto più”) che un qualcosa di «apparentemente statico e incapace di gradazioni» come l'idea dell'essenza eterna del corpo non sembra in grado di mediare (Id.: 256).

Siamo così ricondotti all'espressione *durante Corpore* e a una seconda sua possibile lettura. Finora abbiamo considerato la durata come una nozione dal significato univoco, alternativo all'eternità e generalmente equivalente al tempo. Nella parte dell'*Etica* che stiamo commentando, un'indicazione che il quadro teorico possa essere più articolato di così si trova nella dimostrazione della P23, dove Spinoza scrive che senza l'esistenza attuale del Corpo (*nisi durante Corpore*) «alla Mente umana non attribuiamo alcuna durata, che possa essere definita dal tempo (*qui tempore definiri potest*)» (tr. Giacotti). Una durata “definita dal tempo” o “mediante il tempo” può significare “definita concettualmente”, ma anche definita nel senso di delimitata, cioè compresa in un determinato lasso di tempo, misurabile mediante un'unità di misura temporale, dotata di un inizio e di una fine che la delimitano: l'esistenza attuale del corpo, almeno per come noi la pensiamo, comporta una durata di questo genere. La precisazione tuttavia non sarebbe necessaria se non si desse anche una durata diversa, che “*non può essere definita dal tempo*”. Cosa significa? Si dà una durata non definibile temporalmente?

Il lettore dell'*Etica* sa bene, fin dalla Def. 8 della Parte Prima, che tempo e durata (anche una durata illimitata) sono eterogenei rispetto all'eternità, la quale si definisce su tutt'altre basi. Rispetto all'eternità, tempo e durata stanno dunque dalla stessa parte e si può essere tentati di identificarli. Già in quella Definizione, tuttavia, tempo e durata non sono presentati come equivalenti, bensì come in una certa misura distinti, se non alternativi (l'eternità non si può spiegare, scrive Spinoza, «per durationem, aut tempus»:

aut e non *sive*). Nel corso dell'opera si sono poi aggiunti altri elementi di differenza, che impediscono di equiparare *sic et simpliciter* tempo e durata: il tempo è un prodotto dell'immaginazione (2P44), la durata una modalità d'esistenza dei modi finiti (2Def5); la durata definisce ciascuna *res singularis* (vale a dire che non c'è una Durata generale, indipendente dalle singole durate di ciascuna *res*), mentre il tempo è nella sua accezione minima una relazione tra più cose secondo il prima e il poi (la successione) e nel suo senso più ampio una misura comune a tutte: l'ordine della successione o il Tempo universale (che, in quanto universale, è anch'esso prodotto dell'immaginazione)¹⁴.

La durata che può essere definita dal tempo è dunque la durata in quanto pensata attraverso l'immaginazione e definita/misurata temporalmente. Ma questa non è l'unica maniera di pensare la durata (anzi è una maniera inadeguata). Secondo la definizione 5 del *De mente*, la durata è una (o la) «continuazione indefinita dell'esistenza» (*indefinita existendi continuatio*). Proprio l'aggettivo "indefinita" introduce un elemento concettuale in più che può risultare utile anche per la nostra questione. Nella Lettera XII¹⁵, le categorie della temporalità (tempo, durata ed eternità) sono messe in relazione con i tipi di infinito. Spinoza ne distingue tre:

- a) ciò che è infinito per sua natura, non può essere concepito se non come infinito e si può solo intendere, ma non immaginare: gli esempi sono la sostanza e l'eternità;
- b) ciò che è infinito non per sua natura o definizione, ma in virtù della causa da cui dipende: esso può essere anche pensato come finito e divisibile in parti se viene concepito "astrattamente", cioè separatamente dalla sostanza e dall'eternità; può cioè essere inteso, ma anche immaginato, dato che concepire astrattamente e immaginare sono la stessa cosa. Gli esempi sono i modi della materia (cioè i corpi) e la modalità di esistenza che è loro propria, cioè la durata: potremmo dire, riprendendo la P29 della Parte V, l'essenza dei corpi, che è eterna in virtù della causa da cui dipende, e la loro esistenza attuale;
- c) ciò che non è numerabile, anche se ammette un maggiore e un minore, o un massimo e un minimo: gli esempi sono una certa porzione di spazio (per la precisione, le differenze interne a uno spazio interposto fra due

¹⁴ Questi elementi di distinzione fra la durata e il tempo hanno suggerito spesso l'accostamento con Bergson, che di Spinoza fu peraltro un attento lettore. Sulle categorie spinoziane della temporalità, cfr. almeno Savan (1994), Moreau (1994), Jaquet (2016).

¹⁵ A.L. Meyer, 20 aprile 1663 ("Sulla natura dell'Infinito").

cerchi dal diverso centro, v. figura 1), le variazioni della materia che si muove in tale spazio e, generalizzando, l'entità e la durata di tutti i movimenti della materia avvenuti sinora, cioè fino a un certo momento del tempo. In tutti questi casi, che combinano la dimensione spaziale con quella temporale, non è possibile assegnare un numero alle entità considerate, anche qualora esse ammettano un massimo e un minimo, come nel caso dello spazio fra i due cerchi, dove le distanze fra due coppie di punti AB e CD appartenenti alle rispettive circonferenze delimitano il *range* delle variazioni possibili. Ora è proprio a questo tipo di infinito che Spinoza riserva il termine di "indefinito" («altre si dicono infinite, o se si vuole indefinite», EP, p. 82).

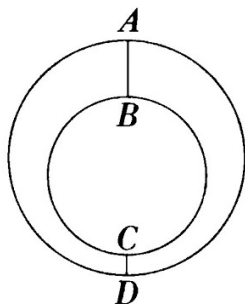


Figura 1: Lo spazio interposto fra due cerchi di centro diverso (da Spinoza, *Opera posthuma*, Lettera XII)¹⁶.

Questa tipologia di infiniti definisce anche le categorie della temporalità. Nei casi dell'eternità e del tempo la correlazione è evidente. L'eternità si situa al livello del primo tipo di infinito (per natura) (a). Il tempo invece, come la misura e il numero, non è altro che un «modo di pensare o piuttosto di immaginare» (EP, p. 81), e consiste precisamente nell'immaginazione astratta della durata, ovvero nella durata concepita astrattamente (dunque come finita e divisibile in parti): il tempo è dunque un elemento del secondo tipo di infinito (b), l'infinito che è tale non per natura, ma in virtù della sua causa e che può essere immaginato (oltre che inteso) e concepito come finito (*qui tempore definiri potest*, si dirà nell'*Etica*). La collocazione della durata invece non è altrettanto univoca. Da una parte Spinoza la nomina a proposito del secondo tipo di infinito: al pari dei modi finiti di cui costituisce

¹⁶ Per un'analisi della figura, De Gainza (2012).

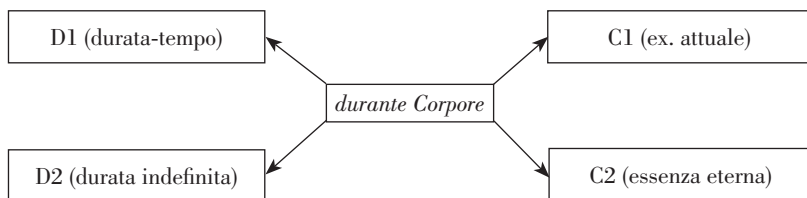
la specifica modalità di esistenza, la durata è infinita per la sua causa (b), anche se può essere astrattamente immaginata (e allora la si confonde con il tempo), divisa in parti e considerata come finita. Dall'altra, se unita allo spazio e alla materia, costituisce un esempio di infinito del terzo tipo, cioè di entità innumerabile e indefinita (c). La durata si rivela dunque la categoria di temporalità più complessa delle tre. Presenta per così dire uno statuto bifronte, perché, a seconda che la si intenda o che la si immagini, appare posta in relazione con l'eternità oppure definita dal tempo. A differenza però dell'eternità e del tempo, è situata a cavallo di due tipi diversi di infinito, l'infinito in virtù della causa e l'indefinito. La Lettera XII, del 1663, precede, seppur di non molto, gli anni in cui Spinoza riprende il lavoro sull'*Etica*¹⁷. Alcuni elementi relativi alla durata che si riscontrano nell'opera sono tuttavia coerenti con il quadro teorico delineato nella Lettera: ad esempio la distinzione fra l'eternità e la durata-tempo (1Def8) oppure la collocazione della durata nella sfera dell'indefinito («Duratio est indefinita existendi continuatio», 2Def5).

Anche la durata, come il corpo, può dunque essere intesa secondo diverse una seconda doppia lettura, centrata questa volta sulla durata e non sul corpo: la si può interpretare cioè diversamente a seconda che ci si riferisca alla durata in quanto può essere definita dal tempo (la durata-tempo: D1) oppure alla durata che non può essere definita dal tempo (la durata indefinita: D2). Nella P21, la durata del Corpo che è condizione dell'immaginazione è chiaramente quella definita dal tempo, connessa a sua volta all'esistenza del corpo determinata spaziotemporalmente. Se questa durata non si dà più, ciò non significa però che venga meno ogni durata, perché si può dare ancora il caso della durata indefinita. Questo secondo tipo di durata sembra anzi richiesto da un'altra delle Proposizioni in cui compare l'espressione, la P34, che altrimenti rischia di restare poco comprensibile: «La Mente non è soggetta agli affetti che fanno parte delle passioni se non finché dura il Corpo (*nisi durante Corpore*)». S'intende: finché il corpo dura nel senso della durata-tempo, la Mente è soggetta a passioni. Ma la Proposizione lascia evidentemente aperta la porta a che la Mente provi altri affetti che non fanno parte delle passioni, vale a dire affetti attivi: tutto lo sviluppo sull'*amor dei intellectualis* e la Gioia che lo accompagna, all'interno del quale si trova anche la P34, va in questa direzione. Ora, non si capisce come la mente in quanto eterna possa provare

¹⁷ Sul rapporto fra durata ed eternità nella Lettera XII (e poi nell'*Etica*), Jaquet (2012: 339-344).

affetti di alcun tipo, dato che essi comportano per definizione la percezione di un passaggio o variazione di potenza del suo *conatus*. Si capisce invece che possa sperimentare affetti attivi se ci si riferisce non alla sua eternità, ma alla *durata indefinita* del Corpo, durata che corrisponde alla tendenza attiva del *conatus* a continuare indefinitamente nell'esistenza, ovvero a sviluppare pienamente la sua potenza secondo un incremento progressivo e di per sé indefinito¹⁸.

L'interesse dell'espressione *durante Corpore* consiste insomma nel fatto che è aperta semanticamente dai due lati, sia quello del corpo (C), sia quello della durata (D), ognuno dei quali è suscettibile di una doppia lettura (C1-C2; D1-D2). La sua struttura semantica si potrebbe schematizzare così:



In questo schema, C1 e D1, cioè l'esistenza attuale del Corpo e la sua durata definita dall'immaginazione attraverso il tempo, si corrispondono perfettamente e rappresentano il primo livello di lettura dell'espressione. Al secondo livello, invece, C2 e D2 si riferiscono ad aspetti diversi della temporalità: l'eternità in un caso (C2), la durata indefinita nell'altro (D2). Questa asimmetria è significativa nella misura in cui stabilisce una qualche corrispondenza fra un certo tipo di durata e l'eternità. Durata ed eternità non sarebbero dunque soltanto due concetti opposti¹⁹. Al contrario, è possibile individuare una relazione in qualche modo positiva fra il piano dell'eternità e i processi di variazione che si svolgono sul piano (non del tempo, ma) della durata indefinita. Il luogo in cui tale relazione (C2-D2) si concretizza e può dunque essere colta è ancora il corpo.

¹⁸ La P8 della Parte Terza specifica infatti che il *conatus* «non implica alcun tempo finito, ma un tempo indefinito».

¹⁹ Sull'opposizione fra eternità e durata-tempo insiste ad esempio, fra i commentatori recenti, D'Anna (2012); per la possibilità di una relazione anche positiva fra durata ed eternità cfr. invece Baugh (2010) e Jaquet (2012).

3. *Complessità e relazionalità del corpo*

Nella serie di Proposizioni della Parte V che stiamo commentando Spinoza rende esplicita la connessione tra le modalità di esistenza del Corpo e i modi in cui la Mente pensa e conosce, che poi non sono altro che le modalità di esistenza o attività della Mente. Poiché è idea dell'essenza del Corpo, cioè concepisce il corpo *SSAe*, allora la Mente ha il potere (*potestatem*) di concepire le cose *SSAe* (P29). In quanto invece è idea dell'esistenza attuale del Corpo, «ha la potenza (*potentiam*) di determinare mediante il tempo l'esistenza delle cose e di concepirle nella durata (*sub duratione*)» (P23S). Il passaggio argomentativo è rapido e non privo di aspetti problematici, ma ciò che Spinoza sembra dire qui è, in altre parole, che la Mente può pensare le cose nel tempo perché è essa stessa idea di un Corpo che dura nel tempo (C1-D1), e può conoscere dal punto di vista o sotto l'aspetto dell'eternità perché si riferisce a un Corpo la cui essenza è eterna (C2). Ci si può chiedere allora per analogia, anche se Spinoza qui non lo fa esplicitamente, se si dia una modalità di conoscenza specifica della Mente nel caso in cui il Corpo sia considerato nella sua durata indefinita (D2). Quali aspetti della realtà la Mente ha il potere di pensare in quanto è idea di un Corpo che dura indefinitamente?

Delle indicazioni pertinenti si possono trovare anche in questo caso nella Lettera XII. Oltre allo spazio geometrico della figura 1, gli esempi di “indefinito” forniti da Spinoza sono processi fisici: le variazioni della materia in movimento all'interno di uno spazio determinato²⁰ ovvero in un tempo considerato nella sua totalità fino al momento presente («omnes materiae motus, qui hucusque fuerunt»). Una porzione di spazio e materia qualsiasi, foss'anche piccolissima («quantumvis parva ejus portionem capiamus»), presenta al suo interno una tale complessità di differenze o di variazioni che per sua natura non può essere numerata. Lo stesso vale per la serie dei movimenti della materia lungo un certo decorso temporale (decorso a cui rimanda il verbo al perfetto *fuerunt*). Se il primo esempio (la porzione di spazio) rinvia a un'indefinita articolazione interna della materia e dei suoi modi, cioè i corpi, il secondo fa pensare alla catena di “causalità orizzontale” (Nadler, 2018: 94) che connette fra loro le modificazioni dei modi finiti, descritta nella P28 della Parte Prima: una qualsiasi cosa finita e determinata (ad esempio un corpo²¹), è determinata da una causa finita e determinata, e

²⁰ «omnesque variationes, quas materia, in eo [spatio] mota, pati debeat».

²¹ Parte Seconda, Lemma III.

questa da un'altra causa finita e determinata, e così all'infinito. Di che tipo d'infinito si tratta? Non si tratta di un infinito che è tale direttamente, per sua natura o definizione (si tratta infatti delle relazioni tra modi finiti). D'altra parte si distingue dall'infinito di secondo tipo (in virtù della sua causa), che può essere inteso e immaginato, perché ripugna ad ogni determinazione attraverso il numero o la misura. L'infinito asintotico (*ad infinitum*) delle relazioni causali tra i corpi può dunque essere accostato all'indefinito, così come Spinoza lo concepisce.

L'ambito della materia e dei corpi fornisce i principali esempi di ciò che Spinoza intende per "indefinito". Com'è noto, l'accostamento tra la materia e l'indefinito era già in Cartesio (*Principi di filosofia*, I, 26-27). Ma Cartesio aveva attribuito l'indefinitezza della materia a un deficit epistemologico (un «difetto del nostro intelletto»), cioè alla nostra incapacità di osservare i limiti di qualcosa: in questo senso l'indefinito secondo Cartesio non va confuso con l'infinito, di cui sappiamo con certezza che non può avere limiti. Cartesio aveva inoltre distinto lo spazio dal tempo, dato che l'estensione è indefinita, mentre l'esistenza del mondo nel tempo è finita, almeno *a parte ante*, cioè dal momento della sua creazione (Del Prete, 1998: 232-233). La posizione di Spinoza è in questo molto diversa. Per lui l'indefinito (a) non coincide con l'illimitato (ciò di cui non si percepiscono i limiti), ma con il non numerabile, tant'è vero che si danno entità limitate, come un certo spazio geometrico, eppure per loro natura non numerabili; (b) per quanto distinto dall'infinito per sua natura, l'indefinito è comunque un tipo d'infinito, contraddistinto da una sua modalità d'esistenza in senso pieno e non dovuta a un semplice limite cognitivo; (c) l'indefinito si applica infine allo stesso modo allo spazio e al tempo, o più precisamente alla durata.

Certo, l'impossibilità in cui la mente si trova di numerare certe entità può indurre una certa frustrazione, soprattutto se esse appaiono limitate – da ogni lato, come una porzione geometrica di spazio, o anche solo da uno, come una successione temporale di cui si conosce un termine, l'inizio oppure la fine. Da qui la tendenza, su cui insiste la Lettera XII, a fraintendere il concetto provando a sottoporlo a misura con l'aiuto dell'immaginazione o addirittura negando l'infinito *tout court*. Ciò vale in particolare per la catena di causalità orizzontale al cui interno anche ognuno di noi, come modo finito, è necessariamente inserito. Considerata dal punto di vista immanente di una Mente finita, da un osservatore incluso nel contesto di osservazione, una serie di eventi causalmente determinati suscita il desiderio di conoscere le vere cause delle cose, soprattutto quando gli eventi ci toccano da vicino e da essi dipende, come aveva notato Hobbes, la nostra buona o cattiva

sorte (*good and evil fortune*²²). È soprattutto qui che si ha la tentazione di conoscere la totalità delle cause da cui è dipeso un certo evento, ad esempio una pietra che è caduta dal tetto uccidendo un passante, oppure, il che è lo stesso, di individuare, risalendo instancabilmente a ritroso, il primo anello della catena che ha portato al suo verificarsi²³: in casi del genere, spinti dal desiderio di conoscere l'accadere degli eventi nel tempo, si cerca di numerare ciò che non può essere numerato e si confonde l'indefinito con il finito.

Anche per questo è importante sottolineare lo iato che separa il finito non solo dal primo tipo di infinito (per natura), ma anche da quel tipo di infinito che può essere scambiato con il finito più facilmente, perché sembra talora aver a che fare con esso più da vicino, cioè appunto l'indefinito, con tutte le conseguenze descritte nell'Appendice della Parte Prima. Che Spinoza lo evochi a proposito della materia non è un caso. Spinoza ricorre spesso al concetto di indefinito al momento di descrivere la struttura dei corpi attribuendo così un valore epistemico positivo a una nozione associata piuttosto da Cartesio a un'insufficienza cognitiva. La natura del corpo sembra essere dunque un buon esempio del tipo di conoscenze che la Mente può acquisire quando è idea di un Corpo che dura indefinitamente. Nel cosiddetto "Trattatello sui corpi", compreso fra le PP 13 e 14 della Parte Seconda, la natura dei corpi è descritta, com'è noto, secondo un movimento logico che va dal semplice al complesso. Un corpo composto, ossia un "individuo", è fatto di corpi più semplici, tenuti insieme da una medesima *ratio* di moto e quiete. Ogni individuo così composto può dar luogo, insieme ad altri individui di diversa natura, a un individuo di secondo genere, composto da più individui; più individui di secondo genere, a individui di terzo genere, e così via all'infinito (*in infinitum*), fino a concepire la natura stessa come un solo Individuo composto di infiniti corpi o individui che variano in infiniti modi senza perdere la *ratio* d'insieme (2L7S). Ma la natura stessa è infinita, il che fa sì che non ci sia un termine alla composizione dei corpi e degli individui, i quali possono dunque sempre aggregarsi in unità più grandi: la totalità non numerabile della natura rappresenta un limite di massima composizione verso il quale le aggregazioni sempre più complesse dei corpi tendono asintoticamente.

Un altro concetto-limite si trova all'estremo opposto della catena: sono quei "corpi semplicissimi", distinti unicamente da differenze di moto e di quiete, di cui gli individui si compongono in ultima istanza. La questione della na-

²² Th. Hobbes, *Leviathan*, cap. XII ("Of Religion").

²³ «E così continuamente non cesseranno di interrogarti sulle cause delle cose, fino a quando non ti sarai rifugiato nella volontà di Dio, cioè nell'asilo dell'ignoranza» (Parte Prima, Appendice).

tura dei corpi semplicissimi è controversa (corpuscoli? meri punti virtuali?) e anche su di essa esiste un'ampia letteratura²⁴. Ma quel che è certo è che la loro massima semplicità non può consistere in un'assoluta indivisibilità, che ne farebbe degli atomi o sostanze materiali. In altre parole, nemmeno i corpi semplicissimi possono essere misurati con un numero (che nel loro caso sarebbe un'unità non ulteriormente frazionabile). La struttura complessa dei corpi prevede dunque innumerevoli possibilità di composizione all'interno di un massimo e di un minimo, concepiti anch'essi come limiti non misurabili: *al limite* si danno corpi semplicissimi, come *al limite* si dà un Individuo totale, anche se poi i fenomeni fisici con cui abbiamo concretamente a che fare si situano di fatto all'interno di questi due casi estremi e consistono in composizioni/relazioni/urti locali (non totali) fra corpi composti (non semplici).

Considerazioni analoghe possono essere fatte se si considera non tanto la struttura interna dei corpi, quanto il loro movimento e la loro attività, in senso lato. Secondo Spinoza una proporzionalità diretta lega la complessità di un corpo alla sua possibilità di essere modificato da altri corpi o di muovere altri corpi. Questo vale in particolare per il corpo umano, che è posto per il suo alto grado di complessità al centro di un ampio sistema di relazioni con moltissimi (*plurima*) altri corpi, da cui è affetto, da cui dipende, su cui può agire²⁵. La Mente umana di conseguenza percepisce moltissime cose, in proporzione diretta ai modi in cui il suo Corpo può modificare o essere modificato (2P14). Come la sua complessità interna, anche la relazionalità del corpo – ciò che può un corpo in relazione con altri corpi – seguirà allora una logica di indefinite variazioni, in una gradazione che va dal *diversimode*²⁶, ai *plura*²⁷, ai *plurima*²⁸

²⁴ Sul meccanicismo di Spinoza, con particolare riferimento al corpuscolarismo, D'Amico (2018).

²⁵ Si vedano i Postulati del Trattatello sui corpi. Sul tema della relazionalità, cfr. gli studi di Morfino, in particolare (2014: 46-71: "Spinoza: An Ontology of Relation?").

²⁶ «un solo e medesimo corpo è mosso in maniere diverse (*diversimode*), secondo la diversità di natura dei corpi moventi, e al contrario corpi diversi sono mossi in maniere diverse da un solo e medesimo corpo» (Parte Terza, "Trattatello sui corpi", Assioma 1 dopo il Lemma 3).

²⁷ Es. 4P38: «Ciò che dispone il Corpo umano così da poter essere modificato in più modi (*pluribus modis possit affici*), o che lo rende atto a modificare in più modi i corpi esterni, è utile all'uomo...».

²⁸ Es. 3P17S: «Il corpo umano, infatti, è composto di moltissimi (*plurimis*) individui di natura diversa, e perciò può essere affetto in moltissimi (*plurimis*) e diversi modi da un solo e medesimo corpo...». Si tratta del celebre Scolio della Parte Terza, in cui Spinoza introduce la nozione di *fluctuatio animi*, centrale nella sua concezione della vita affettiva. Le occorrenze dell'aggettivo/pronome *plurimus*, dopo un'unica occorrenza significativa nell'Appendice della Parte Prima («Nam, quamvis humana corpora in multis conveniant, in plurimis tamen discre-

e persino ai *perplurima*²⁹, senza che lo spettro delle modificazioni possa mai essere determinato da una qualsiasi misura di tempo o di quantità.

Peraltro, la relazionalità che caratterizza le *res singulares* presenta sempre due aspetti: è possibilità di modificare altre cose, ma anche esposizione all'essere modificato. In altre parole, la relazionalità dei corpi si apre in positivo a una possibilità indefinita di esistenza o potenza (*indefinita existendi continuatio, conatus*), ma anche in negativo alla possibilità che il corpo venga distrutto da altri corpi. La temporalità indefinita, che è propria del *conatus* considerato di per sé, cioè in mancanza di una causa esterna che lo distrugga (3P8), una volta inserita nel reticolo delle relazioni fra il corpo e le altre cose giunge a una fine che coincide con la distruzione del corpo stesso considerato nella sua esistenza attuale. Se al livello "micro" della singola *res* la durata virtualmente indefinita del *conatus* è di fatto determinata dal tempo (*tempore definita*), cioè compresa tra un inizio e una fine, la logica dell'indefinito continua invece a valere pienamente al livello "macro" dell'insieme totale delle relazioni. Come recita l'Assioma unico della Parte Quarta, nella natura delle cose non c'è *res singularis* di cui non ne esista un'altra più potente e più forte. In altre parole, la potenza delle cause esterne supera sempre necessariamente (anzi, "infinitamente", *infinite*³⁰) il *conatus* di una cosa singola, che dunque prima o poi verrà distrutta (4P3). Data però la causa di distruzione della cosa A, si dà sempre un'altra cosa B «più potente, dalla quale quella data può essere distrutta» (Assioma della Parte 4), e poi una C più potente della B, in una successione che procede all'infinito (*et hoc in infinitum*; 4P3), sfuggendo ad ogni possibile tentativo di immaginare una cosa più grande di

pant...»), sono concentrate nella Parte Seconda (attorno al Trattatello sui corpi e alle PP relative al corpo umano) e nella Terza, luoghi dell'*Etica* dove evidentemente la pluralità come elemento della condizione umana è più pertinente.

²⁹ Un hapax nell'*Etica*, usato nella P56 della Parte Terza (Scolio), a proposito delle specie di affetti: «Tra queste specie di affetti, le quali devono essere moltissime (*perplurimae*)...». La logica del corpo fa sì che un medesimo individuo sia affetto dal medesimo oggetto in modi diversissimi (P51), che l'affetto di uno sia diversissimo dall'affetto di un altro (P57), che a specie di oggetti diversi corrispondano specie di affetti diversi, e allo stesso modo si dica degli affetti che sono composti o derivano da codesti affetti, e così via, in una sorta di moltiplicazione all'infinito che rende l'idea dell'iperbolica varietà (*perplurima*) della nostra vita affettiva («perinde ut maris undae, a contrariis ventis agitatae», 3P59S).

³⁰ 4P3: «La forza per la quale l'uomo persevera nell'esistenza è limitata, ed è superata infinitamente dalla potenza delle cause esterne». Anche in questo "infinitamente" sembra voler dire "senza che sia possibile assegnare una misura all'eccedenza delle cause esterne", che è maggiore a prescindere dal grado: in altre parole, *infinite* non allude qui a una maggioranza grandissima (infinita secondo l'immaginazione), ma a una maggioranza che è tale indefinitamente, che sia massima o minima (perché anche un minimo basta a produrre la morte).

tutte le altre. La stessa fine nel tempo delle *res singulares*, cioè la loro finitezza, si spiega così alla luce della logica dell'indefinito.

4. *Lo spazio di una vita*

Nei corpi sembrano dunque addensarsi diverse figure dell'indefinito: la complessità interna di ciascun corpo, la relazionalità con altri corpi, la loro stessa finitezza sono pensabili solo attraverso un concetto in cui l'infinito coesiste con il limite, in cui si dà processualità senza tempo, in cui la durata resiste alla trasposizione immaginativa ed è strutturata come un tipo specifico di infinito. In generale, ciò che la Mente pensa in quanto è idea del Corpo considerato nella sua durata indefinita, è proprio la natura dinamica, relazionale, complessa dei corpi e delle *res singulares* in genere.

Questo elemento può infine aiutare a comprendere la presenza del corpo sullo sfondo della parte conclusiva dell'*Etica*. Una nuova piccola sorpresa attende infatti il lettore giunto alle battute finali dell'opera. Dopo il *climax* delle PP 35-38, dedicate all'*Amor Dei intellectualis* e al potere della conoscenza di secondo e terzo genere, in cui si giunge al culmine del processo di liberazione etica e la prospettiva del corpo non gioca più alcun ruolo, nemmeno in negativo (*nisi durante Corpore*), la tensione dell'argomentazione verso il punto di vista dell'eternità tende a sfumare verso un finale per così dire in calando, che traduce il processo di liberazione nella chiave di una concreta «etica del quotidiano» (Machérey, 1995: 192; PP41-42). Il punto di svolta si trova nella P39, che è centrata sul corpo: così, in un certo senso, il secondo processo di liberazione descritto nella Parte V si apre (P21) e si chiude (P39) con il corpo.

Rispetto al punto d'inizio, tuttavia, il ruolo del corpo è ora assai diverso. Da mera condizione in negativo del processo che era, si rivela un fattore costruttivo. Sul filo della formula *nisi durante Corpore*, si era appreso che il corpo deve cessare se si vuole che la Mente non pensi più immaginando (P21), che rimanga della Mente qualcosa di eterno (P23), che non sia soggetta alle passioni (P34). Nella P39, invece, il corpo è presentato come un veicolo attivo di liberazione: «Chi possiede un Corpo atto a moltissime cose (*aptum ad plurima*), possiede una Mente la cui maggior parte è eterna» (P39). Come corpo, obbedisce alla logica dei *plurima*: vale a dire che non è inteso qui tanto come essenza eterna del corpo (P29), quanto nella sua relazionalità tendenzialmente indefinita. Più precisamente, la relazionalità è considerata qui nella sua modalità attiva, la possibilità di modificare più

che di essere modificato³¹, come chiarisce subito la Dimostrazione della P39 («Corpus ad plurima *agendum* aptum...», atto a *fare* moltissime cose). In altre parole, è nella misura in cui il Corpo è attivo che la nostra Mente è eterna: l'accento è posto sul lato aperto e dinamico del corpo e non sull'idea "statica" della sua essenza eterna.

È anzi proprio questo che rende in definitiva sorprendente questo nuovo accostamento fra il Corpo e l'eternità: il fatto che esso non avvenga su un piano omogeneo, come nel caso della correlazione fra l'idea eterna del corpo e la corrispondente eternità della mente (P29), bensì mettendo direttamente in rapporto due elementi non omogenei fra loro come l'eternità della mente e la durata indefinita del corpo. Non omogenei, ma evidentemente non incompatibili e anzi in una qualche misura permeabili o parzialmente traducibili l'uno nell'altro, altrimenti il nesso fra la plurima attività del corpo e l'eternità della mente resterebbe difficile da comprendere. La relazione/tensione che si stabilisce in questo luogo fra la durata indefinita del corpo e l'eternità della mente costituirebbe l'unico caso in cui la durata spiega, o meglio "dispiega", l'eternità: un'affermazione insostenibile dal punto di vista delle nature rispettive dell'eternità, della durata e del tempo (1Def8), ma che sembra trovare qui, su un piano etico, cioè relativo al processo di liberazione di un soggetto finito e dunque mai assolutamente libero, un suo significato e una sua specifica rilevanza.

Per far capire meglio questo punto Spinoza ricorre, nello Scolio della P39, a una curiosa espressione. Posto che corpi atti a moltissime cose possono essere riferiti a menti in larga parte eterne, resta il fatto che noi «viviamo in continuo cambiamento (*in continua variatione*)» e che i cambiamenti dal peggio al meglio o viceversa sono ciò per cui comunemente siamo detti felici o infelici. Fin qui niente di strano, dato che il bene e il male, com'è noto, altro non sono che il modo in cui chiamiamo ciò che desideriamo, ciò che ci è utile o meno. Ma quello che il senso comune sembra cogliere, rispetto a questa tesi generale, è una sfumatura in più, che lega la condizione di felicità o infelicità non tanto a un passaggio momentaneo, a una variazione puntuale della nostra potenza d'essere e agire, quanto a una condizione di più lungo periodo, un po' come quando si fa retrospettivamente il bilancio di una vita. Gli esempi che seguono immediatamente mettono in evidenza proprio questo aspetto: è detto infelice chi muore in tenera età, felice chi ha

³¹ Quella "potenza del corpo" su cui ha tanto insistito Deleuze (2013). Ma Deleuze non è il solo ad aver valorizzato la concezione spinoziana del corpo nella filosofia francese del Novecento: per un quadro d'insieme cfr. Iofrida (2020); su Merleau-Ponty, cfr. Amoroso (2020).

potuto «percorrere tutto lo spazio della vita con *Mente sana in Corpo sano*» (*totum vitae spatium Mente sana in Corpore sano percurrere*).

L'espressione proverbiale “*mens sana in corpore sano*” si addice al linguaggio tipico degli Scolii, meno vincolato all'asciutto rigore dell'esposizione geometrica, e vale a dire appunto che colui che possiede un *Corpo aptum ad plurima* possiede anche una *Mente* assai consapevole «di sé, di Dio e delle cose», una condizione invece evidentemente preclusa a corpi e menti infantili³². L'introduzione dell'elemento diacronico non pare tuttavia irrilevante ed è, come al solito, ambivalente. Una lettura basata sull'immaginazione può far pensare a una correlazione diretta fra l'infelicità e il decorso di tempo, come se felicità e infelicità dipendessero direttamente dalla lunghezza della vita, il che è ovviamente falso. L'immaginazione per sua natura reifica il tempo, da cui una serie di paradossi. In che senso una morte prematura impedirebbe a un individuo di percorrere tutto lo spazio o la lunghezza di una vita? Qual è la misura di una tale lunghezza? C'è una soglia generale o statistica che consente di dire che la vita è stata percorsa tutta o solo in parte? La durata di per sé non contiene alcuna indicazione di questo tipo, essendo continuazione indefinita dell'esistenza, legata a ciascuna essenza/esistenza determinata, cioè diversa per ogni *res*.

Se l'immaginazione reifica la durata, non costituisce però l'unico modo di concepirla. L'indizio di un'altra lettura possibile sembra essere l'espressione *totum vitae spatium*. A un primo livello di significato non si tratta di nient'altro che di una metafora blanda, lessicalizzata, coerente con il registro da linguaggio ordinario di questo punto dello Scolio. Non è tuttavia completamente priva di una qualche dimensione figurale e di fatto è usata qui, nella sua unica occorrenza in tutta l'opera di Spinoza, in alternativa a un'altra possibile espressione di grado zero come “il tempo della vita”. *Vitae spatium* è anche una reminiscenza classica, che evoca luoghi assai vicini anche per tema all'argomento dello Scolio della P39, ad esempio in un autore caro a Spinoza come Seneca, o in Giovenale, dove l'espressione *spatium vitae* è accostata, come nell'*Etica*, al detto “*mente sana in un corpo sano*”:

tuttavia, affinché tu abbia qualcosa da chiedere (agli dei) [...],
devi chiedere una mente sana in un corpo sano.
Chiedi un animo forte, libero dalla paura della morte,
che consideri la lunghezza della vita (*spatium vitae*) come l'ultimo dei doni
della natura...³³.

³² Sul tema, Manzi-Manzi (2016).

³³ Giovenale (*Sat.*, X, vv. 354-59: «Ut tamen et poscas aliquid [...] / orandum est ut sit men-

Ma un altro possibile accostamento è con gli esempi di indefinito della Lettera XII: lo spazio interposto fra due cerchi di diverso centro o la totalità dei movimenti della materia avvenuti fino a un certo momento. Come in quei casi, anche lo spazio di una vita (non il tempo, che è solo un sussidio dell'immaginazione) è racchiuso fra limiti, conosce un maggiore e un minore, un massimo e un minimo. Ma la sua natura e il suo significato non sono esauriti da tali limiti, non coincidono con una linea che ha un inizio e una fine nel tempo, rifuggono dalla misura e dal numero. Lo spazio di una vita è limitato, ma non è numerabile né immaginabile. Di fronte all'enorme impatto affettivo che può avere su di noi la morte di qualcuno per cui la vita è stata troppo breve, il punto di vista introdotto dalla Proposizione 39 della Parte V dell'*Etica* si differenzia dalla consolazione religiosa di una vita ultraterrena, ma anche da una meditazione di stampo classico sulla brevità e transitorietà della vita³⁴. La specifica prospettiva etica dischiusa dal corpo e dalla durata che gli è propria consiste piuttosto nel poter pensare insieme, senza contraddizione, l'eternità della mente come qualcosa di altro dal tempo e come l'indefinita attività di una vita.

Opere di Spinoza

EP: *Epistolario*, tr. it. A. Droetto, Einaudi, Torino 1974.

Per l'*Etica*, ho utilizzato di preferenza la traduzione di G. Durante, Sansoni, Firenze 1984, confrontandola costantemente con altre, in particolare quelle di Giaccotti, Landucci, Mignini.

Amoroso P. (2020), *Filosofie del corpo. Merleau-Ponty con Spinoza*, in C. Altini (a cura di), *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, Edizioni della Normale, Pisa, 2 vol., II, 321-334.

Baugh B. (2010), *Time, Duration and Eternity in Spinoza*, in «Comparative and Continental Philosophy», 2 (2), 211-233.

D'Amico D. (2017), *L'idea della morte nella filosofia di Spinoza*, in «Laboratorio dell'ISPF», XIV, vol. XIV (16). DOI: 10.12862/Lab17DMD.

sa sana in corpore sano. / Fortem posce animum mortis terrore carentem, / qui spatium vitae inter munera ponat / naturae...». Cfr. Seneca, *Ep. Luc.* XCIII, 8: «Quaeris quod sit amplissimum vitae spatium? usque ad sapientiam vivere; qui ad illam pervenit attingit non longissimum finem, sed maximum». [Chiedi quale sia lo spazio di vita più ampio? Vivere fino a conseguire la saggezza; chi vi è giunto ha toccato non il traguardo più lontano, ma il più grande.]

³⁴ Sul tema, D'Amico (2017).

- D'Amico D. (2018), *La filosofia meccanica di Spinoza*, in «Historia philosophica», 16, 137-153.
- D'Anna G. (2012), *L'eternità senza tempo in Spinoza*, in D'Anna, Morfino, 2012: 379-386.
- D'Anna G., Morfino V. (a cura di, 2012), *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, Mimesis, Milano.
- De Gainza M. (2012), *El tiempo de las partes. Temporalidad y perspectiva en Spinoza*, in D'Anna, Morfino, 2012: 309-317.
- Del Prete A. (1998), *Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche in età moderna*, La città del sole, Napoli.
- Deleuze G. (2013) *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombrecorte, Verona.
- Finelli R., Manzi-Manzi S., Moreau P.-F., Toto F. (a cura di, 2015), *Corporis humani fabrica. Percorsi nell'opera di Spinoza*, in «Il cannocchiale», XL, numero monografico.
- Garrett D. (2009), *Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind That Is Eternal*, in O. Koistinen (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge UP, Cambridge, 284-302.
- Iofrida M. (2020) *Nello specchio di Spinoza. Note sulla filosofia francese fra la III e la V Repubblica*, in C. Altini (a cura di), *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, Edizioni della Normale, Pisa, 2 vol., II, 187-205.
- Jaquet C. (2012), *Le problème de l'articulation entre l'éternité et la durée*, in D'Anna, Morfino, 2012: 339-353.
- Jaquet C. (2016²), *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Classiques Garnier, Paris.
- Landucci S. (2005), *I filosofi e Dio*, Laterza, Roma-Bari.
- Landucci S. (2013), *L'intelletto infinito nell'Ethica di Spinoza*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 68 (3), 459-468.
- Machérey P. (1994), *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, Puf, Paris.
- Manzi-Manzi S. (2016) «*Corpus infantiae*». *L'essenza' dell'infante e del bambino nell'Etica di Spinoza*, in A. Sangiacomo, F. Toto (a cura di), «*Essentia actuosa*». *Riletture dell'Etica di Spinoza*, Milano, Mimesis, 183-205.
- Moreau P.-F. (1994), *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Puf, Paris.
- Morfino V. (2014), *Plural Temporality. Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*, Brill, Leiden-Boston.
- Morfino V. (2015), *Sull'essenza dei corpi non esistenti*, in Finelli et al. (2015), 25-42.
- Nadler S. (2002), *Eternity and Immortality in Spinoza's Ethics*, in «Midwest Studies in Philosophy», XXVI, 224-244.

- Nadler S. (2018), *La via alla felicità. L'Etica di Spinoza nella cultura del Seicento*, Hoepli, Milano 2018 (tr. it. di *Spinoza's Ethics. An Introduction*, 2006).
- Sangiaco A. (2015), *Spinoza et les problèmes du corps dans l'histoire de la critique. Essai bibliographique (1924-2015)*, in «Journal of Early Modern Studies», 5, 2, 101-142
- Savan D. (1994), *Spinoza on Duration, Time, and Eternity*, in G. Hunter (ed.), *Spinoza. The Enduring Questions*, University of Toronto Press, Toronto 1994, 3-30.
- Scribano E. (2012), *Spinoza muore*, in «Rivista di storia della filosofia», n. 1, 107-130.

English title: *Durante Corpore*: body, duration and eternity in the Fifth Part of Spinoza's *Ethics*.

Abstract

*Near the end of his Ethics, Spinoza declares he wants to deal with «the mind, without relation to the body». Nevertheless, the perspective of the body is not completely absent from the process of ethical liberation described in the Propositions 21 to 40 of the Fifth Part. In general, the body is mostly seen here as a negative condition, linked to imagination and passions, and opposed to the eternity of the Mind, that would disclose itself only when the body stops enduring. This admits two noteworthy exceptions. First, following Spinoza's own definition of the Mind as idea of the Body, if the Mind is eternal there must be a sense in which the Body is eternal, too (that is, when the body is considered as an essence). On the other hand, the second has to do with duration. By an analysis of the Latin expression *durante Corpore*, I have tried to support the argument that the duration of the body should not be confused with its lasting in time and that it can throw light on some other aspects of Spinoza's conception of eternity of the mind.*

Keywords: Spinoza; Body; Mind; Duration; Eternity.

Giovanni Paoletti
 Università degli Studi di Pisa
giovanni.paoletti@unipi.it