

Sive Natura – Centro internazionale di studi spinoziani
Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Il movimento dei concetti di *anima* e *animus* in Spinoza: Ricezioni e risemantizzazioni del pensiero platonico e aristotelico

*Queste all'incirca sono le opinioni sull'anima,
a meno che qualcuna mi sia sfuggita.
[...] Dio solo sa quale fra queste opinioni sia
la vera; stabilire quale sia la più verosimile,
è un problema.
Cicerone, Tusc. Disp. I, X, 22-23*

Parte I

1. *Status quaestionis*

T1.1 COLLI, G., *Apollineo e Dionisiaco*, Milano: Adelphi, 2010, p. 210

Spinoza. Grande personalità morale. Anticristiano. **Non ha conosciuto i Greci.**

T1.2 MOREAU, P. F., *Spinoza e lo Spinozismo*, Brescia: Morcelliana, 2007, p. 58

Per esprimere un giudizio complessivo sulla cultura di Spinoza è necessario chiedersi che cosa manca in essa. **Manca, innanzitutto, la Grecia** [...]. Egli non accenna mai alle istituzioni greche. Platone, Aristotele e gli Stoici sembrano citati, per lo più, di seconda mano o conosciuti attraverso la mediazione dei testi latini o dei manuali.

T1.3 MORFINO, V., *Il tempo della moltitudine: Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Roma: ManifestoLibri, 2005, pp. 50-52

In Spinoza i nomi propri sono estremamente rari: segno che si vuole fondare la propria argomentazione sulla evidenza della costruzione concettuale piuttosto che sulle *auctoritates*. [...] La linea di demarcazione che Spinoza traccia nella tradizione filosofica occidentale, non separa platonismo e aristotelismo, amici del cielo e amici della terra, come nel celebre dipinto di Raffaello, ma contrappone entrambe queste correnti al materialismo, per il quale prende apertamente partito.

T1.4 BALIBAR, E., *Spinoza e la politica*, Roma: ManifestoLibri, 1996, p. 73

Spinoza parla il linguaggio della **ontologia classica**.

T1.5 RAVÀ, A., *Spinoza*, Pisa: Armando, 2000, p. 131

Spinoza è un platonico di prima marca; di un platonismo che addirittura riconduce fino a Parmenide. [...] non è un seguace di Aristotele perché non si appaga dell'empirico molteplice¹.

T1.6 HASEROT, F. S., *Spinoza and the Status of Universals*, «The Philosophical Review», 59 (1950) p. 492

Spinoza is not a William of Occam nor is he a modern semantic positivist. The philosopher to whom he is closest both in his method and his ontology is Plato. Certain features of Platonism he would not have accepted, [...] but so far as the eternity and immutability of the elements of rational universality are concerned, the two philosophers are one. **Spinoza did not refer to these elements in the same language, or always with the same special applications, as did Plato but that they are present in his conception is a consequence implied in the rational character of the contemplations themselves.**

T1.7 NEGRI, A., *Spinoza: L'anomalia selvaggia*, Roma: DeriveApprodi, 1998, p. 179

L'antiplatonismo ontologico di Spinoza va di pari passo con il suo anticristianesimo teologico. Di qui la concezione materialistica dell'uomo, come attività, come potenza appropriata².

T1.8 MARTINETTI, P., *Spinoza*, Napoli: Bibliopolis, 1987, p. 105

Platone non sembra essere stato tra le simpatie di Spinoza. [...] Nella sua biblioteca si trova un Aristotele, non un Platone.

¹ Cfr. BERTI, E., *Ontologia o Metafisica? Un punto di vista aristotelico*, in BIANCHI, C., BOTTARI, A. (a cura di), *Significato e ontologia*, Milano: Franco Angeli, 2003, pp. 25-38; ACKRILL, J., *Aristotele*, Bologna: Il Mulino, 2003, pp. 25-38;

² DELEUZE, G., *Introduzione*, in NEGRI, A., *Spinoza*, cit. p. 7: «È per intero una concezione della “costituzione” ontologica, o della “composizione” fisica e dinamica, che si oppone al contratto giuridico. In Spinoza, il punto di vista ontologico di una produzione immediata si oppone a ogni riferimento a un Dover-Essere, a ogni mediazione e a ogni finalità».

T1.9 SEMENARI, G., *I problemi dello Spinozismo*, Trani: Vecchi, 1952, pp. 20-21

Talune idee dello Spinoza elaborate e poi restate fondamentali nella sua filosofia riecheggiano motivi dell'*Etica Nicomachea*. Nell'opera aristotelica il giovane filosofo dovette trovare i mezzi acconci a tradurre in temi e sviluppi filosofici il suo travaglio morale. [...] **Vi è una stretta parentela tra il concetto etico di Spinoza e quello di Aristotele.** [...] Il filone aristotelico, contaminato o genuino, concorre come imprescindibile elemento fondativo dello spinozismo.

T1.10 VINTI, C., *Spinoza: La filosofia come liberazione*, Roma: Studium, 1984, p. 145

Dalla tradizione del pensiero classico il filosofo olandese raccoglie senza dubbio **la identificazione tra ricerca filosofica e ricerca della felicità** per l'uomo, per cui filosofia e vita morale stanno ad indicare un solo ed identico processo.

T1.11 GIULIETTI, G., *Spinoza: La sua vita e il suo pensiero*, Treviso: Canova, 1974, p. 110.

Che la conoscenza vera comporti di necessità la vita virtuosa, e al sommo, la salvezza, la felicità somma, la beatitudine, è una tesi spinoziana che trova un importante elemento di fondazione **nel ripensamento e nell'accoglimento dell'antica dottrina socratica**, che identifica intelletto e volontà nella vita d'azione, e che compie tale identificazione risolvendo la volontà nell'intelletto.

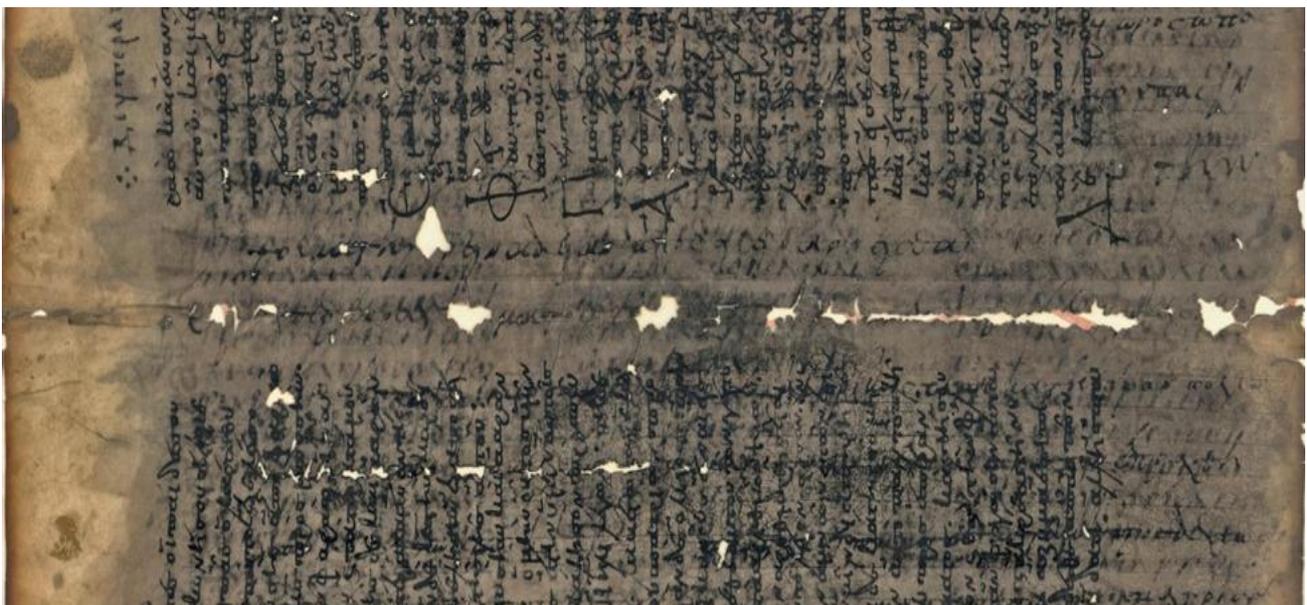
T1.11.1 EIV, Prop. 56, trad. Emilia Giacotti (1988)

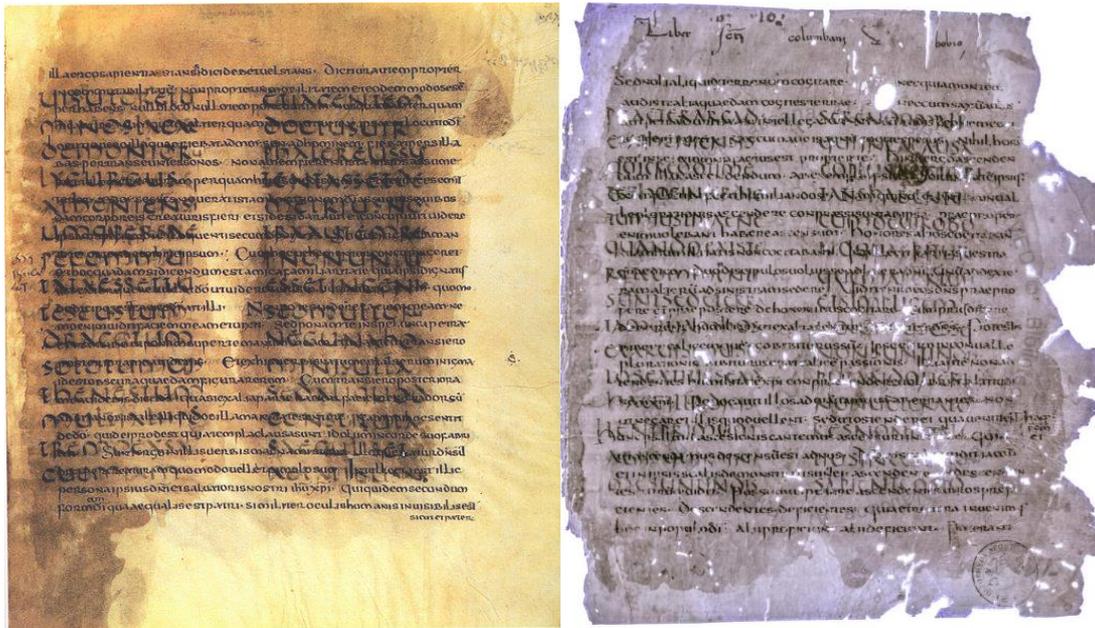
Il primo fondamento della virtù è conservare il proprio essere, e questo secondo la guida della ragione. Chi ignora sé stesso, dunque ignora il fondamento di tutte le virtù e conseguentemente tutte le virtù. Inoltre agire secondo virtù non è altro che agire secondo la guida della ragione; chi ignora sé stesso e, conseguentemente, tutte le virtù, non agisce affatto secondo virtù, cioè è massimamente impotente nell'animo; e perciò massima superbia, o massima sottovalutazione di sé, indica massima impotenza dell'animo.

T1.12 DESCARTES, R., *Préface ai Principi della filosofia*, AT IX-2, 5-7, trad. Marroni (2009)

I primi e i principali di cui abbiamo gli scritti sono **Platone e Aristotele, tra i quali la sola differenza è che il primo, seguendo le tracce del suo maestro Socrate, ha ingenuamente confessato di non essere riuscito a trovare nulla di certo e si è accontentato di scrivere le cose che gli sono sembrate verosimili**, immaginando a tal fine alcuni principi attraverso i quali cercava di rendere ragione delle altre cose; **mentre Aristotele è stato meno sincero e, pur essendo stato suo discepolo per vent'anni e non avendo principi diversi dai suoi, li ha esposti in un modo completamente diverso e li ha proposti come veri e sicuri, sebbene non sia per nulla verosimile che li abbia mai stimati tali.** Ora, questi due uomini avevano molto di quell'ingegno e di quella saggezza che si acquisiscono con i quattro mezzi suddetti: ciò ha dato loro molta autorità, così che quelli che sono venuti dopo hanno indugiato a seguire le loro opinioni piuttosto che a cercare qualcosa di meglio. E la principale disputa tra i loro discepoli è stata: sapere se si dovessero mettere in dubbio tutte le cose oppure se ve ne fossero alcune certe. Ciò li ha portati, da una parte e dall'altra, a errori stravaganti.

Fig. 1





T1.12 CRISTOFOLINI, P., *L'uomo libero: L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*, Pisa: ETS, 2007, pp. 49-50

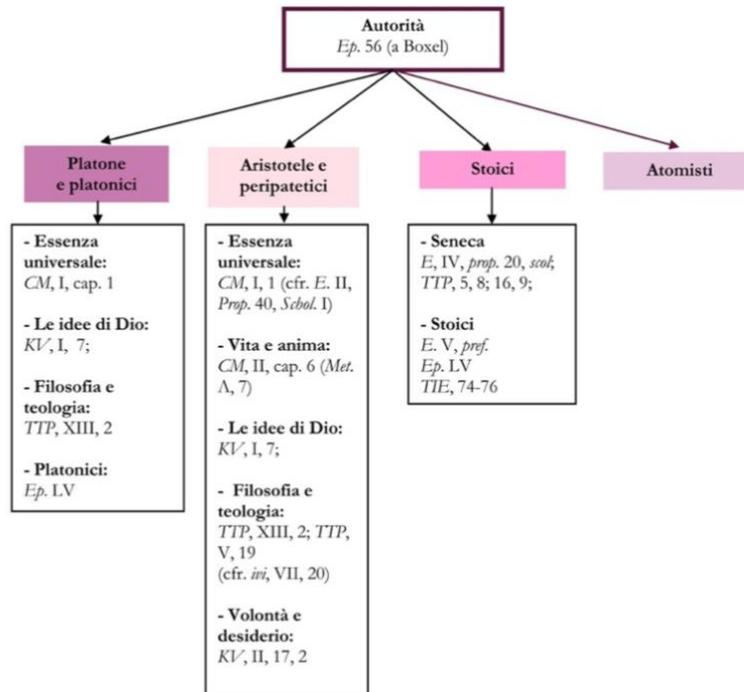
La filosofia di Spinoza al tempo stesso in cui può legittimamente essere affiancata e letta in dialogo fecondo con i grandi movimenti ereticali e con i “cristiani senza chiesa” dell'Europa del suo tempo, è da cima a fondo una libera e originaria determinazione del pensiero, la quale non ha come premessa alcun corpo dottrinale da i cui dogmi, in questa o quella misura, prescinda. Questo non significa che la terminologia, i percorsi intellettuali e le strutture logiche non portino con sé la compressa e grandiosa eredità della scolastica, della tradizione ebraica, del pensiero classico e della rivoluzione scientifica e teorica del Seicento questi retaggi non pesano come “ortodossie” più di quanto la filosofia platonica non pesasse su quella di Aristotele. [...] Si percepisce insomma con Spinoza, come **il ritorno a una situazione di tipo greco**: ai tempi felici, insomma, nei quali di ortodossia non parlava nessuno perché non c'era nessuno che ne sentisse il bisogno.

T1.13 ACKRILL, J., *Aristotele*, Bologna: Il Mulino, 1993, pp. 21-22

Finché il nostro scopo è circoscritto alla comprensione generale del filosofo, il coinvolgimento personale dev'essere limitato, essendo sufficiente cogliere i suoi pensieri senza oltrepassarli, ripercorrere il suo cammino intellettuale, evitando di portarsi dietro il bagaglio e l'attrezzatura del nostro secolo. Questo genere di comprensione è certamente un obiettivo valido e richiede immaginazione e forza intellettuale. Tuttavia possiamo aspirare a qualcosa di più, possiamo cioè cercare di approfondire alcuni dei problemi filosofici che Aristotele affronta. In questa prospettiva è legittimo discutere col filosofo come se fosse un nostro contemporaneo. La sua invidiabile abilità nel porre i problemi o le soluzioni in termini essenziali e il suo stile incisivo riescono a mettere in moto la discussione filosofica in modo assolutamente unico. Se dunque una sua affermazione o un'argomentazione ci spinge a nostra volta a contestarlo o ci suggerisce delle controargomentazioni non dobbiamo certo sentirci disonesti perché combattiamo un filosofo dell'antichità con armi moderne. Aristotele non ne sarebbe offeso; anzi, certamente, se ora si trova sull'Isola dei Beati starà ancora discutendo avvalendosi di tutti gli strumenti intellettuali a sua disposizione. Indubbiamente alla luce di concezioni e idee del nostro secolo non potremo avere una comprensione storica pura della filosofia di Aristotele. Ma perché non sacrificare questo aspetto da un altro punto di vista? Di per sé non è una colpa usare nozioni moderne nella discussione di filosofie antiche, né discutere con i pensatori precedenti come se fossero nostri contemporanei. È invece una colpa (in quanto è un anacronismo) fare la stessa cosa in un lavoro il cui scopo è apertamente e dichiaratamente storiografico.

T1.14 *Ep*, 56 (bis a Boxel, novembre 1674), trad. Mignini (2007)

Per me non ha gran valore l'autorità di Platone, di Aristotele e di Socrate. Mi sarei meravigliato se avessi proposto **Epicuro, Democrito, Lucrezio** o qualcuno degli **Atomisti** e sostenitori degli atomi.



T1.15 PASQUALI, G., *Arte allusiva*, «L'Italia che scrive» 25 (1942), pp. 11-20 = *Pagine stravaganti*, Sansoni: Firenze, 1968, II, pp. 275-282

«Tu, quando spieghi i classici antichi, scrivendo e peggio a scuola, li soffochi con i confronti, dimentichi che la fonte della poesia è sempre nell'anima del poeta e mai in libri che possa aver letto. La tua è fatica vana». Rispondo: Io non cerco, io non ho mai cercato le fonti di una poesia. Certo, se Terenzio dichiara in un prologo di avere, nel ridurre una commedia di Menandro, introdotto in essa due personaggi di un'altra, io credo a lui più che a critici moderni, per grandi che siano; e, se trovo contraddizioni e sconvenienze evidenti nell'azione e nei caratteri, mi chiedo se esse non dipendano da mescolanza, da contaminazione, come dice lui. Ma questo è un caso particolarissimo: i riscontri mi servono in primo luogo a tutt'altro fine, a intendere vocaboli e locuzioni non soltanto nel loro significato razionale, ma nel loro valore affettivo e nel loro colore stilistico. La parola è come acqua di rivo che riunisce in sé i sapori della roccia dalla quale sgorga e dei terreni per i quali è passata [...]. Ma i confronti mirano anche ad altro: in poesia culta, dotta io ricerco quelle che da qualche anno in qua non chiamo più reminiscenze ma **allusioni**, e volentieri direi evocazioni e in certi casi **citazioni**. Le reminiscenze possono essere inconsapevoli; le imitazioni, il poeta può desiderare che sfuggano al pubblico; le allusioni non producono l'effetto voluto se non su un lettore che si ricordi chiaramente del testo cui si riferiscono. Questo procedimento è anche moderno. Quando Gabriele d'Annunzio nei *Pastori* scrive: *voce di colui che primamente conosce il tremolar della marina*, io non sono sicuro che si ricordi del lieto grido dei Greci di Senofonte nello scoprire il mare, ma sono certissimo che esige che uno s'accorga come egli abbia incastonato in una poesia di timbro così differente un verso del primo canto del *Purgatorio* [v. 117 *conobbi il tremolar de la marina*]; in altre parole, come abbia saputo evocare dinanzi all'Adriatico selvaggio l'infinito mare australe che cinge l'isoletta del Purgatorio. Le *Odi Barbare*, nonostante la riserva espressa dall'epiteto, sono allusive nel metro, che deve trasportarci in un altro mondo, in quello oraziano, augusteo. Il *Solon* pascoliano può essere goduto appieno solo da chi abbia presenti i frammenti di Solone e quelli di Saffo [...].

2. Le citazioni esplicite

T2.1 CMI, 1, trad. Mignini (2007), cfr. *E II, Prop. 40, Schol.*

Così, quando Platone disse che l'uomo è un animale bipede privo di piume non sbagliò più di quelli che dissero l'uomo un animale che ragiona. Infatti Platone non sapeva meno degli altri che l'uomo è un animale che ragiona; egli volle soltanto ricondurre l'uomo a una certa classe, per poter trovare subito il concetto dell'uomo, quando volesse pensarvi, ricorrendo a quella classe della quale aveva potuto ricordarsi facilmente. Anzi Aristotele sbagliò in modo gravissimo, se pensò che con quella sua definizione aveva spiegato adeguatamente l'essenza umana. **Se invece abbia fatto bene Platone si può indagare, ma questo non compete al luogo presente.**

T2.1.1 D.L. VI, 40, trad. M. Gigante (1976)

Platone aveva definito l'uomo un animale bipede, senza ali, ad aveva avuto successo. Diogene spennò un gallo e lo portò in aula esclamando: «Ecco l'uomo di Platone».

T2.2 KVI, 7, trad. Mignini (2007)

Essi pongono le idee nell'intelletto di Dio, come hanno detto **molti seguaci di Platone**, cioè che tali idee universali sono create da Dio. E quelli che seguono Aristotele, sebbene dicano che tali enti non sono [enti] reali ma enti di ragione, tuttavia le hanno spesso considerate come cose, poiché hanno detto che la provvidenza divina non si estende alle cose particolari, ma soltanto ai generi.

T2.3 TTPXIII, 2, trad. Mignini (2007)

Se infatti cercherai quali misteri vadano nascosti nella Scrittura, non troverai altro che **mere finzioni aristoteliche e platoniche o di altro filosofo**, molto più facili da sognare per chi sia ignaro della Bibbia, che da capire per chi la conosce profondamente.

T2.4 TTPV, 19, trad. Mignini (2007), cfr. ivi, VII, 20

Queste sono **le parole di Maimonide**, alle quali **Joseph ben Shem Tob**, nel libro intitolato *Kebod Elohim* o *Gloria di Dio*, aggiunge quanto segue: se anche Aristotele (che ritiene autore di un'etica eccelsa e stima più di ogni altro) non avesse tralasciato nulla di ciò che spetta alla vera etica e che ha accolto nella sua etica, ma avesse diligentemente messo in pratica ogni cosa, questo non potrebbe giovare in nulla alla sua salvezza, poiché non avrebbe accolto, come dottrina rivelata profeticamente, bensì solo per il dettame della ragione.

T2.5 CMII, VI, trad. Mignini (2007), leggermente modificata

Perciò Aristotele, in *Metafisica lib. XI, cap. 7*, offre un'altra definizione di vita, peculiare alle menti soltanto: *la vita è operazione dell'intelletto* e in questo senso attribuisce la vita a Dio, che intende ed è atto puro.

Fig. 2

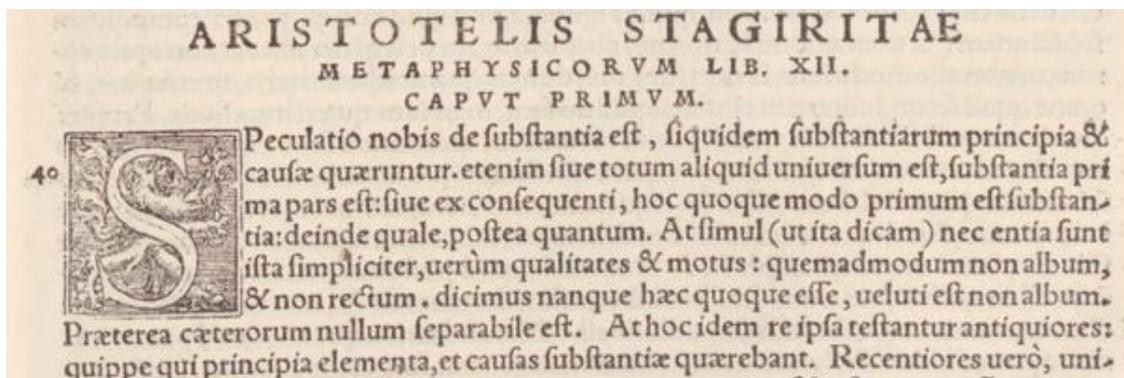
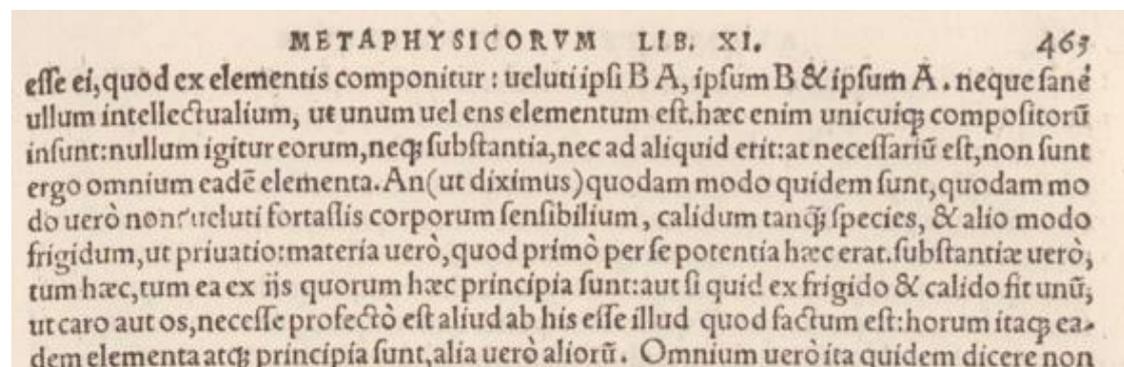
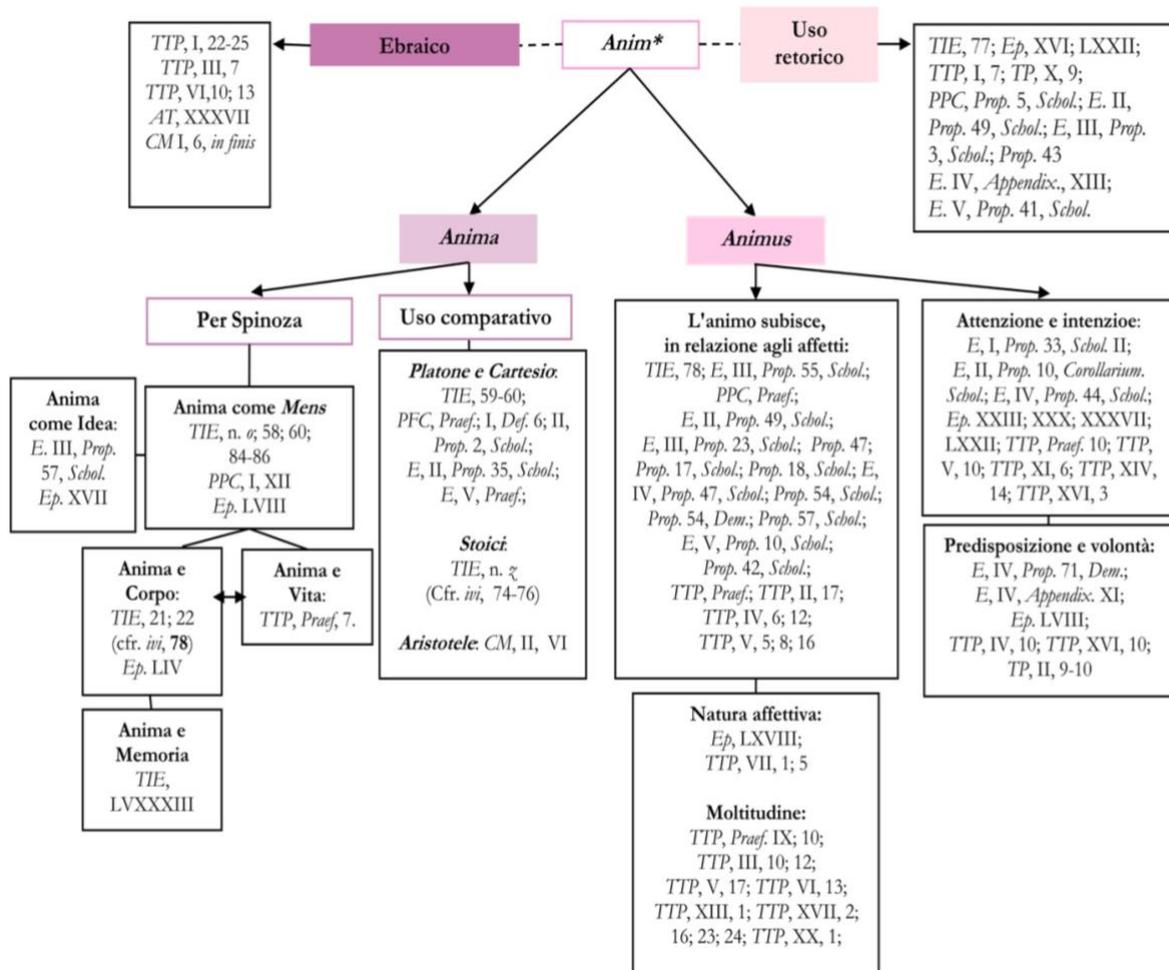


Fig. 3



3. Anima-Animus: Risemantizzazioni spinoziane



3.1 Le critiche alle concezioni errate: le dimore dell'anima

T3.1.1 E. II, Prop. 35, Schol., trad. Giacocotti (1988)

Che cosa sia infatti la volontà, e in che modo muova il Corpo, ignorano certamente tutti; e coloro che si fanno vanto di altre cose e immaginano **sedi e dimore dell'anima** di solito suscitano il riso o la nausea.

T3.1.1.1 Pl. Phdr. 250c2-6, trad. Velardi (2006)

[...] Contemplando, noi iniziati ai misteri, integre, semplici, immobili e felici visioni, in pura luce, essendo noi stessi puri e **privi** di questo **sepolcro** (ἀσήμενοι) che ora portiamo in giro e che chiamiamo corpo, imprigionati in esso come nelle valve di un'ostrica.

T3.1.1.2 Pl. Grg. 493a3, trad. Adorno (1997), leggermente modificata

Come già ho sentito dire anche dai sapienti: noi attualmente, siamo morti e nostra **tomba** (σημα) è il corpo (σῶμα).

T3.1.1.3 Pl. Crat. 400c1-10, trad. Gatti (2000)

E, infatti, alcuni lo chiamano **tomba** (σημα) dell'anima, come se essa vi si trovasse sepolta nella vita presente. E poiché, d'altro canto, attraverso questo l'anima significa (σημαίνει) ciò che **intende esprimere** (σημαίνει), anche per questo viene denominata correttamente **segno** (σημα). Tuttavia, mi sembra che questo nome sia stato assegnato soprattutto dai seguaci di Orfeo, dato che l'anima per essi sconta le colpe che deve espiare, ed ha questo involucro, immagine di una prigioniera, affinché **si salvi** (σώζεται). Questo, pertanto, come suggerisce il nome stesso, è **custodia** (σῶμα) dell'anima, finché essa non abbia pagato il suo debito. E non occorre nemmeno mutare una lettera.

T3.1.1.4 Pl. Phd. 62b3-9, trad. Martinelli Tempesta (2011), leggermente modificata

E il discorso che in proposito si pronuncia nei misteri, secondo il quale noi uomini siamo in una sorta di **custodia/carcere** (φυλακή) dalla quale non ci si deve affatto liberare né si deve fuggire, mi sembra profondo e non facile a comprendersi;

eppure Cebete, mi pare che sia ben detto pure questo, che sono gli dèi a prendersi cura di noi e che noi uomini siamo per gli dèi una delle loro proprietà.

T3.1.1.4 Hdt. II 123, trad. Fraschetti (1989)

Gli Egiziani sono anche i primi ad aver enunciato questa dottrina: che **l'anima dell'uomo è immortale**; che, **morto il corpo, essa entra in un altro essere che di volta in volta nasce**; quando poi è passata in tutti gli esseri di terra, di mare e di cielo, entra di nuovo in un corpo umano che viene alla luce, e il suo circuito si compie in tremila anni. **Ci sono Greci che si sono valse di questa dottrina**, alcuni prima altri dopo, come se fosse loro propria: pur conoscendoli non ne scrivo i nomi.

T3.1.1.5 Epicharmus, fr. 4 D.-K.6 (= 172 Kaibel) vv. 3ss, trad. nostra.

καὶ γὰρ τὸ θῆλυ τᾶν ἀλεκτοριδῶν γένος,
..... οὐ τικτεῖ τέκνα
ζῶντ(α), ἀλλ' ἐπωίζει καὶ ποιεῖ ψυχὰν ἔχειν.

e infatti il genere femminile delle galline [...],
non genera figli | vivi, ma depone le uova e fa avere loro l'anima.

Fig. 4



Tomba del tuffatore – Lastra di copertura, affresco, 78x194x98 cm, Paestum: Museo archeologico nazionale di Paestum, 480-470 a.C. ca. [foto mia].

3.2 Il rapporto con il corporeo

T3.2.1 TIE, n. z, trad. Mignini (2007)

Accade spesso che l'uomo richiami alla propria memoria questa parola *anima* e simultaneamente formi qualche **immagine corporea**. Poiché in verità queste due cose sono rappresentate insieme, pensa facilmente di immaginare e fingere **l'anima come corporea**, poiché non distingue il nome della cosa stessa.

T3.2.2 TIE, 74, trad. Mignini (2007)

Ad esempio, certi Stoici udirono per caso il nome di anima e anche che **è immortale**, cosa che immaginavo confusamente soltanto; al tempo stesso immaginavo anche, e intendevano, che i corpi sottilissimi penetravano tutti gli antri e non sono penetrati da nessuno. Immaginando tutte queste cose simultaneamente, in concomitanza con la certezza di questo assioma, divenivano subito certi che **la mente fosse quei corpi sottilissimi e che i corpi sottilissimi non si dividono ecc.**

T3.2.2.1 Snc. Ep. 57, 7-9, trad. Monti (1974)

Pensi tu che io segua qui l'opinione degli stoici, per i quali l'anima (*animam*) dell'uomo schiacciato da un gran masso, non avendo libera l'uscita, non può conservare la sua unità, ma subito si dissolve? Io non sono di questa opinione: per me chi dice questo sbaglia. Come la fiamma non può rimanere schiacciata e sfugge attorno alla cosa che la comprime; come l'aria non è lesa né da una percossa, né da un colpo, né si scinde, ma si riversa intorno all'oggetto al quale ha fatto posto; così **l'anima (*animus*)**, che è formata di materia molto tenue, non può essere né schiacciata dentro al corpo, ma, per la sua sottigliezza, erompe attraverso gli oggetti che la comprimono. Come il fulmine, anche quando ha solcato bruciando un vasto spazio, si ritira per un esiguo passaggio, così l'anima (*animo*), che è ancora più sottile del fuoco, può fuggire attraverso qualunque corpo. Si pone perciò il problema: può l'anima essere immortale? **Tu tieni per certo questo: se l'anima sopravvive al corpo, in nessun modo può dissolversi: non è concepibile un'immortalità sottoposta a condizioni; niente può nuocere a ciò che è eterno.**

T3.2.2.1 Cic. Tusc. Disp. I, XI, 22, trad. Marinone (1955)

Lasciamo stare **Democrito**, che fu un grand'uomo invero **ma pensava l'anima formata da corpuscoli lisci e rotondi** mediante un incontro casuale giacché non esiste nulla che non sia costituito da una turba di atomi.

T3.2.2.2 Epicur. *Hrdt.* 67-68, trad. Arrighetti (1960)

Bisogna ritenere che noi diciamo incorporeo, secondo l'accezione più generale della parola, ciò a proposito di cui, di per se stesso, si può pensare così. Ma incorporeo di per sé si può concepire solo il vuoto, e il vuoto non può né patire né agire alcunché, ma solo permettere ai corpi il moto attraverso se stesso; di modo che **coloro che dicono che l'anima è incorporea si comportano da stolti; poiché se fosse tale non potrebbe né agire né patire**, mentre noi vediamo chiaramente che ambedue queste contingenze sono proprie dell'anima.

T3.2.2.3 Locr. III, vv. 161-177, trad. Canali (1994), leggermente modificata

Questo medesimo ragionamento **dimostra che la natura dell'animo e dell'anima è corporea** (*animi atque animai corpoream docet esse*). Infatti, quando la vediamo comunicare il moto delle membra, strappare il corpo dal sonno, trasformare l'espressione del volto, e sorreggere e guidare tutta la persona, eventi di cui è impossibile il verificarsi se non v'è contatto.

– **com'è possibile il contatto senza corpi** –, non bisogna riconoscere che l'animo e l'anima consistono di natura corporea? (*corporea natura animum constare animamque?*)

Parimenti vedi che l'animo (*animum*) condivide la vita del corpo, e insieme a ogni suo senso si accorda.

Se la terribile violenza d'un dardo tuttavia non estingue la vita, anche se raggiunge le ossa, lacerati interamente i nervi, tuttavia ne consegue un languore, e un molle abbandonarsi in terra, e in terra un tumultuoso delirio che si produce nella mente (*mentis*), e talvolta una quasi incerta volontà di sollevarsi.

Dunque è necessario che la natura dell'animo sia corporea,

Poiché dall'urto di dardi corporei è travagliata (*Ergo vorpoream naturam animi esse necessest, corporeis quoniam telis ictuque laborat*).

4. Differenza *anima* e *animus* (e *mens*): Una proposta di evoluzione dei concetti

4.1 Lucrezio

T4.1.1 Locr. *DRN* III, vv. 135-160, trad. Canali (1994)

Ora io affermo che l'animo (*animum*) e l'anima (*animam*) sono tenuti insieme avvinti tra loro, e formano tra sé una stessa natura.

Ma è il capo, per così dire, è il pensiero (*consilium*) a dominare su tutto il corpo: quello che noi denominiamo animo e mente (*animum mentemque*) e che ha stabile sede nella zona centrale del petto.

Qui palpitano infatti l'angoscia e il timore, qui intorno le gioie provocano dolcezza; qui dunque è la mente, l'animo (*mens animusque*).

La restate parte dell'anima (*Cetera pars animae*), diffusa per tutto il corpo, obbedisce e si muove al volere e all'impulso della mente (*ad numen mentis momenque movetur*).

Questa da sé solo prende per sé conoscenza, e da sé gioisce, quando nessuna cosa stimola l'anima (*animam*) e il corpo.

E come quando il capo o gli occhi sono offesi in noi da un eccesso di dolore, non siamo tuttavia tormentati in tutto il corpo, così l'animo (*animus*) talvolta è offeso esso solo e si ristora poi di letizia, mentre tutte le altre parti (*pars animai*)

dell'anima per membra e giunture non sono stimulate da alcuna novità.

Tuttavia se la mente è turbata da un più veemente timore, constatiamo che tutta l'anima (*animam*) corrisponde attraverso le membra, e così il sudore e pallore appaiono per tutto il corpo,

la lingua sembra impastoiarsi e la voce smorire, gli occhi annebbiarsi, sibilare le orecchie, gli arti afflosciarsi, infine vediamo spesso gli uomini crollare a terra

per il terrore dell'animo (*animi*); **così che è facile arguirne**

che l'anima (*animam*) è congiunta con l'animo (*animus*) e, percossa da una violenta emozione dell'animo (*animi*), a sua volta scuote e turba il corpo.

T4.1.1.1 Sapph. fr. 31 V, trad. Di Benedetto (1987)

Mi sembrava pari agli dèi quell'uomo che siede di fronte a te e vicino ascolta te che dolcemente parli e ridi un riso che suscita desiderio. Questa visione veramente mi ha turbato il cuore nel petto: appena ti guardo un breve istante, nulla mi è più possibile dire,

ma la lingua mi si spezza e subito un cuore sottile mi
corre sotto la pelle e con gli occhi nella vedo e rombano
le orecchie
e su me sudore si spande e un tremito mi afferra tutta
e sono più verde dell'erba e poco lontana da morte sembri
a me stessa.
Ma tutto si può sopportare, poiché...

T4.1.2 *DRNI*, vv. 112-135, trad. Canali (1994), leggermente modificata

Gli uomini infatti ignorano quale sia la natura dell'anima (*Ignoratur enim quae sit natura animai*), se sia nata o al contrario s'insinui in coloro che nascono, e perisca insieme con noi distrutta dalla morte, oppure discenda a vedere le tenebre e le vaste paludi dell'Orco, e per cenno divino trapassi in altri esseri animati [...]
Perciò bisogna indagare accuratamente non solo la norma (*ratio*) delle cose celesti, qual forza determini i percorsi del sole e della luna e governi ogni cosa in terra, ma anche scrutare con ragione sagace di quale sostanza consistano l'anima e la natura dell'animo (*anima atque animi constet natura*), e quali immagini ci appaiono quando siamo svegli ma infermi, o sepolti nel sonno, atterrendo la nostra mente (*mentis*), così che ci sembra di vedere e ascoltare, quasi davvero presenti, coloro le cui ossa, in morte ricompre la terra.

4.2 Epicuro

T4.2.1 *Hrdt.* 66, (*schol. DL, X, 66*), trad. Verde (2010)

λέγει ἐν ἄλλοις καὶ ἐξ ἀτόμων αὐτὴν συγκεῖσθαι λειοτάτων καὶ στρογγυλωτάτων, πολλῶ τινι διαφερουσῶν τῶν τοῦ πυρός· καὶ τὸ μὲν τι ἄλογον αὐτῆς, ὃ τῷ λοιπῷ παρεσπάρθαι σώματι· τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῷ θώρακι, ὡς δῆλον ἐκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς.
[in altre opere (*scil.* Epicuro) dice che essa (*scil.* l'anima) è composta da atomi levigati e sferici di gran lunga differenti da quelli del fuoco; e che vi è una parte irrazionale di essa che è disseminata in tutto il resto del corpo; mentre la parte razionale risiede nel torace come è evidente dalle paure e dalla gioia.]

T4.2.2 *Hrdt.* 63, trad. Arrighetti (1960)

Bisogna credere che l'anima è un corpo sottile, sparso per tutto l'organismo, assai simile all'elemento ventoso e avente una certa mescolanza di calore, e in qualche modo somigliante all'uno, in qualche modo all'altro. C'è poi una parte che per sottigliezza si differenzia nettamente anche da questi, e per ciò più adatta a subire modificazioni insieme al rimanente dell'organismo. Tutto ciò è provato dalla facoltà dell'anima e dalle affezioni dai moti e dai pensieri e da tutto ciò di cui privati muoriamo.

T4. Pre e Post gli epicurei

T4.3.1 *Od. XI v. 222*, trad. Calzecchi Onesti (1963)

L'anima (*ψυχή*), come un sogno fuggendone, vaga volando.

T4.3.2 Accio (II sec.), *Epigoni*, (trag. 295 R³. = 589D.), trad. nostra

Sapimus animo, fruimur anima, sine animo anima est debilis.

Intendiamo con l'animo, viviamo con l'anima: senza animo l'anima è debole.

T4.3.3 Nonio (IV sec.), 426 M., 25., trad. nostra

Animus et anima hoc distant: animus est quo sapimus, anima quo vivimus.

In ciò si differenziano l'animo e l'anima: l'animo è ciò con cui intendiamo, l'anima ciò con cui viviamo.

T4.3.4 Isodoro (VI-VII sec.), *Etym. XI I 11-12*, trad. Canale (2004)

[...] *anima vitae est, animus consilii. Vnde dicunt philosophi etiam sine animo vitam manere, et sine mente animam durare: unde et amentes. Nam mentem vocari, ut sciat: animum, ut velit. Mens autem vocata, quod emineat in anima, vel quod meminit. Vnde et inmemores amentes. Quapropter non anima, sed quod excellit in anima mens vocatur, tamquam caput eius vel oculus.*

[...] anima si dice con riferimento alla vita, animo, invece, con riferimento al consiglio: per questo i filosofi dicono che anche senza animo si conserva la vita e che l'anima perdura pur mancando la mente, donde l'aggettivo amens,

privo di mente. Si parla di mente con riferimento alla conoscenza, di animo, invece, con riferimento alla volontà. La mente è così chiamata in quanto parte eminente dell'anima, ovvero in quanto meminit, cioè ricorda. In tal senso, anche gli smemorati sono amentes, privi di mente. Il nome mente, dunque, non designa l'anima, ma ciò che nell'anima eccelle, quasi ne fosse il capo o l'occhio.

T4.3.5 Philo Alex., *De opificio mundi*, §66, trad. nostra

Egli creò l'uomo, cui donò un intelletto (νοῦς) esimio, **una sorta di anima dell'anima** (ψυχῆς τινα ψυχῆ) come la pupilla nell'occhio, della quale quanti investigano le nature delle cose con maggiore accuratezza, dicono che è l'occhio dell'occhio.

T4.3.6 Macrobio, *Comm. In Somn. Scip.* I XIV 3-4, trad. Neri (2007)

Notandum est quod hoc loco animum et ut proprie et ut abusive dicitur posuit. Animus enim proprie mens est, quam diuiniorum anima nemo dubitavit; sed non numquam sic et animam usurpantes uocamus. Cum ergo dicit: «bisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus», mentem praestat intellegi, quae nobis propria cum caelo sideribusque communis est. Cum uero ait: retinendus animus est in custodia corporis», ipsam tunc animam nominat, quae uincitur custodia corporali, cui mens diuina non subditur.

Notiamo che, in questo passo, (Cicerone) adopera la parola animus nel suo senso proprio e figurato. L'animus infatti è esattamente l'intelletto, che nessuno ha mai dubitato che fosse più divino del soffio vitale, sebbene talvolta, con un uso improprio, designiamo con la stessa parola anche il soffio vitale (*anima*). Così con l'espressione: «ad essi viene fornita un'anima presa dai fuochi sempiterni» si deve comprendere che si tratta di quell'intelletto che noi, in particolare, abbiamo in comune col cielo e gli astri. Ma quando dice: «conservare l'anima (*animus*) sotto la custodia del corpo allude allora al vero e proprio soffio vitale (*anima*) incatenato nella prigione corporea, a cui l'intelletto divino non è sottoposto.

T4.3.7 *Tusc. Disp.* I 10, 18-19, trad. Marinone (1955)

L'essenza [*quid sit*] stessa dell'anima [*animus*], la sua sede [*ubi*], la sua origine [*unde*] formano oggetto di grande dissenso. Per alcuni l'anima si identifica con il cuore; [...] Empedocle ritiene che l'anima [*animus*] sia il sangue da cui è irrorato il cuore; ad altri sembrò che una parte del cervello avesse dominio sull'anima; altri ancora non identificano l'anima né con il cuore né con una parte del cervello, ma indicarono gli uni il cuore, gli altri il cervello come sede e dimora dell'anima. Per altri poi l'anima [*animus*] è soffio [*animam*], come in generale dissero i nostri connazionali. (e lo chiarisce in latino il nome stesso; infatti diciamo *agere animam* [=rendere l'estremo anelito], *efflare animam* [=esalare l'ultimo respiro], *animosus* [=animoso], *bene animatus* [=bene animato] e *ex animi sententia* [=secondo il parere dell'anima, per significare «in coscienza»], e d'altra parte il vocabolo *animus* trae origine da *anima*. per lo stoico Zenone l'anima [*animus*] è fuoco. [...] Aristotele, superiore a tutti, fatta sempre eccezione per Platone, per le doti d'ingegno e per la diligenza dell'indagine, dopo aver analizzato i ben noti quattro elementi primi da cui tutto trae origine, ritiene che esista una quinta essenza di cui è costituita la mente. Egli reputa infatti che pensare e prevedere, imparare ed insegnare, inventare qualcosa e ricordare tante cose, amare e odiare, desiderare e temere, angosciarsi e rallegrarsi, e le attività analoghe non possono rientrare in nessuna di quelle quattro specie di elementi; introduce una quinta specie priva di nome, e così chiama l'anima stessa con un nuovo termine greco *endelekheia*, vale a dire un movimento continuo e perpetuo.

4.4 Seneca

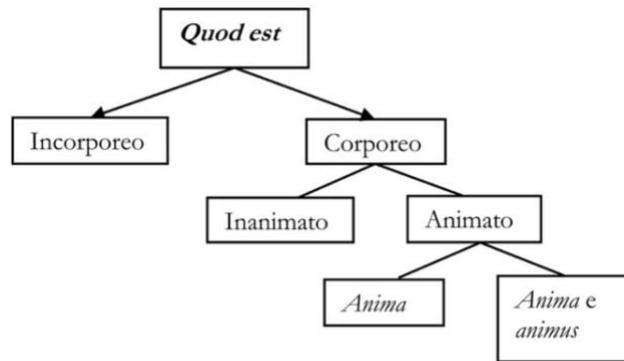
T4.4.1 Snc, *Ep.* 58, 1, trad. Monte (1984)

Mai come oggi ho capito quale povertà, direi anzi miseria, di vocaboli ha la nostra lingua. Mentre conversavamo su Platone, ci si presentarono migliaia di cose che richiedevano un termine appropriato e non lo avevamo; alcune poi, pur avendolo avuto, l'hanno perduto, poiché noi siamo di gusti difficili.

T4.4.2 Snc, *Ep.* 58, 14, trad. nostra

'Quod est' in has species divido, ut sint corporalia aut incorporalia; nihil tertium est. Corpus quomodo divido? ut dicam: aut animantia sunt aut inanima. Rursus animantia quemadmodum divido? ut dicam: quaedam animum habent, quaedam tantum animam, aut sic: quaedam impetum habent, incedunt, transeunt, quaedam solo adfixa radicibus aluntur, crescunt.

«Ciò che è lo distinguo in due specie: corporeo o incorporeo; non vi è una terza specie. In che modo distinguo il corpo [ciò che è corporeo]? Così: animato o inanimato. A loro volta come divido gli esseri animati? Alcuni hanno l'animo, certi hanno solo l'anima; oppure così: certi si muovono, avanzano, passano da un posto all'altro, certi, fissi al suolo, si nutrono attraverso le radici e crescono.



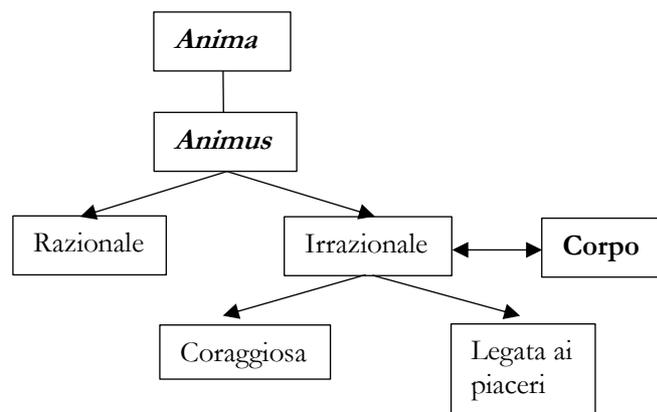
T4.4.3 Snc, *Ep.* 54, 10, trad. nostra

Omnia corporis aut incommoda aut pericula per me transierunt: nullum mihi videtur molestius. Quidni? aliud enim quidquid est aegrotare est, hoc animam egerere. Itaque medici hanc 'meditationem mortis' vocant [...] Quomodo volet, dummodo non ex animo suspirem.

Ormai ho provato tanti malanni e tutti i pericoli, ma nessuno è per me più penoso. E perché no? In ogni altro caso si è ammalati; questo è esalare l'anima. Perciò i medici la chiamano "preparazione alla morte": [...] Sia come sia, purché l'affanno non provenga dall'animo.

T4.4.4 Snc, *Ep.* 92, trad. Monte (1984), leggermente modificata

Tu sarai d'accordo con me, io penso, in questo: che si ricercano i beni materiali per il benessere del corpo, che si ha cura del corpo per riguardo dell'anima (*in honorem animi coli*), che nell'anima (*in animo*) vi sono, al servizio dell'elemento principale, parti inferiori per mezzo delle quali noi ci muoviamo e ci alimentiamo. In questo elemento principale vi è una parte irrazionale (*irrationale*) e una parte razionale (*rationale*). La prima è soggetta alla seconda: solo questa non dipende da alcun'altra, ma tutto dipende da lei. Infatti, come la ragione divina presiede a tutto ed essa a nessuna cosa è sottoposta, così lo stesso avviene nella nostra ragione, che deriva da quella. Se siamo d'accordo su questo, dovremmo anche ammettere che la felicità consiste solo nella perfetta ragione. [...] l'animo (*animus*) esente da molestie, è libero di contemplare l'universo, e niente può distrarlo da questa contemplazione. Quanto al piacere, essa è la felicità delle bestie; si aggiunge così a ciò che è razionale un elemento irrazionale; a ciò che è onesto il non onesto. [...] L'elemento irrazionale si distingue in due parti (*Irregularis pars animi duas habet pars*): l'una coraggiosa (*animosam*), sfrenata (*ambitosam*), mossa dalla passione (*positam in adfectionibus*); l'altra vile (*humilem*), languida (*languidam*), dedita i piaceri (*voluptatibus deditam*). Coloro che perseguono i piaceri negano valore anche alla parte dell'anima che è sfrenata, e tuttavia migliore, e certo più forte e più degna di un uomo; e considerano necessaria alla felicità la parte fiacca e vile. [...] L'arte più importante dell'uomo è la virtù: a questa si attacca la carne inutile e soggetta a corruzione, capace solo di ricevere i cibi, come dice Posidonio. Questa virtù avvilisce la sua veneranda natura divina al contatto con la bestia inerte e putrida.



T4.4.5 Snc, *tranq.* 1.17, trad. Lazzarini (2018)

Rogo itaque, si quod habes remedium quo hanc fluctuationem meam sistas, dignum me putes qui tibi tranquillitatem debeam. [...] ut vera tibi similitudine id de quo queror exprimam, non tempestate uxor sed nausea: [...].

Ti prego dunque, se hai un qualche rimedio con cui tu possa por fine a questo mio fluttuare, di ritenermi degno di dovere a te la mia tranquillità. [...] per esprimerti ciò di cui mi lamento con una similitudine appropriata, non sono tormentato da una tempesta, ma dal mal di mare [...]:

4.5 Platone

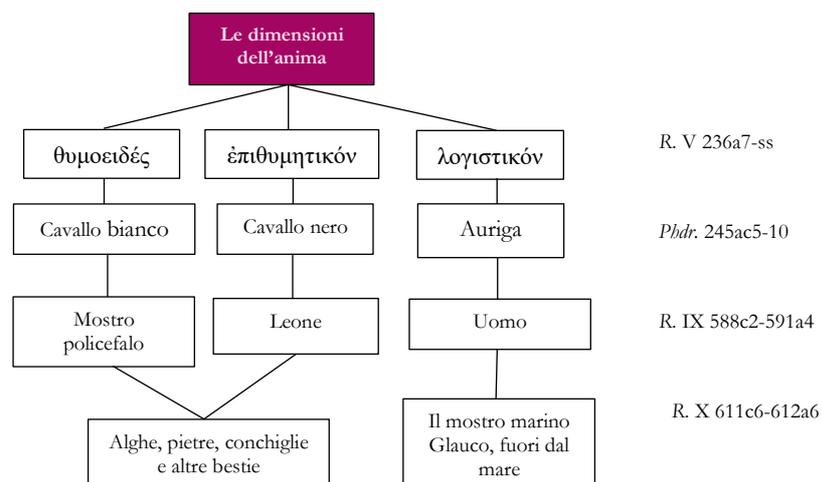
T.2.5.1 *Phd.* 94c9-d7, trad. Martinelli, (2001)

Non ci appare adesso evidente che fa (l'anima) tutto il contrario, che funge da guida a tutti gli elementi di cui si dice sia composta, li contrasta pressoché tutti per tutta la vita ed esercita il proprio dominio in tutti i modi, alcuni tenendoli a freno più pesantemente, infliggendo dolori, secondo i principi della ginnastica e della medicina, altri più dolcemente, alcuni con minacce, altri con consigli, discutendo con i desideri, le ire e le paure, come se stesse discutendo con qualcosa di altro da sé?

Corpo : sensibile = anima : intelligibile

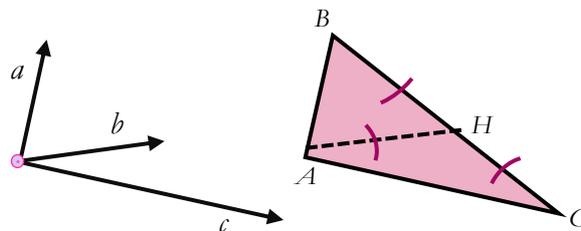
T.2.5.2 *R. IV* 443c9-e2, trad. Vegetti (2016), **leggermente modificata**

Ma in verità, la giustizia era, sembra, qualcosa di simile, non però relativa alla condotta esteriore, propria di ognuno, bensì a quella interiore, che riguarda veramente l'io e le sue funzioni: una condotta tale da non permettere che ogni parte di sé svolga funzioni altrui (cioè che le parti dell'anima scambiano e sovrappongano reciprocamente i loro ruoli), e che invece l'individuo disponga bene ciò che gli è realmente proprio, esercitando il potere su di sé, che significa anche, **ordine interiore e amicizia con sé stesso** (καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτον), e **armonizzando le tre parti esattamente come le tre note dell'armonia**, la più bassa, la più alta e la media, ed eventualmente altre intermedie se ne esistono, legate tutte insieme, diverrà finalmente una da molti che era, **moderato e armonico** (καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὡσπερ ὄπους, καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξύ τυγχάνει, πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σωφρονα καὶ ἡρμωσμένον).



T.2.5.3 *R. IV* 440 e1-4, trad. Vegetti (2016)

Che a proposito dello spirito collerico ci risulta adesso il contrario di poco fa. Allora pensavamo che esso fosse incluso nella parte desiderante, mentre ora, ben lungi da questo, sosteniamo piuttosto che nel conflitto dell'anima esso prende le armi in sostegno della ragione.



T.2.5.4 *Phdr.* 279b8-c3, trad. nostra

Caro Pan e voi altri dèi di qui, concedetemi di essere bello interiormente e che quanto mi viene dall'esterno sia in accordo (φίλια) con ciò che ho dentro.

T.2.5.6 *Lg. VII 790d-790e*, trad. Ferrari (2005)

Quando infatti le madri in qualche modo vogliono far addormentare i loro figli che hanno difficoltà a dormire, procurano loro non tranquillità, ma al contrario agitazione, muovendoli di continuo tra le braccia, e non in silenzio, ma con una ninna-nanna, e davvero per così dire ammaliano i figli, come si ammaliano le baccanti in preda al furore, valendosi di questo movimento combinato di danza e musica come rimedio.

T.2.5.7 *Ti. 87e10-88a8*, trad. Petrucci (2023)

Quando in esso l'anima, essendo dominante sul corpo, è colma di animosità, scuotendolo tutto dall'interno lo riempie di malattie; quando si volge intensamente a ricerche e all'apprendimento, lo consuma; e, ancora, ammaestrando e producendosi in guerre di discorsi in pubblico e in privato, lo fa vibrare infiammandolo attraverso le contese e la tensione verso la vittoria che vi si ingenerano; e in tutti questi casi, smuovendo i flussi, l'anima fa sì che siano ritenute cause cose che non lo sono, perché inganna la maggior parte dei cosiddetti medici.

T.2.5.8 *Ti. 88a9-b5* trad. Petrucci (2023)

Ancora, quando un corpo grande e troppo forte per la rispettiva anima si trova connaturato a una capacità di pensiero piccola e debole, poiché due sono i desideri che per natura appartengono all'uomo, uno di nutrimento a causa dal corpo, l'altro di intelligenza a causa di ciò che di massimamente divino c'è in noi, i movimenti di quello che domina, da un lato dominando a loro volta e accrescendo l'importanza della loro componente, dall'altro rendendo la componente dell'anima ottusa, incapace di apprendimento e di ricordo, producono la malattia più grave, l'ignoranza.

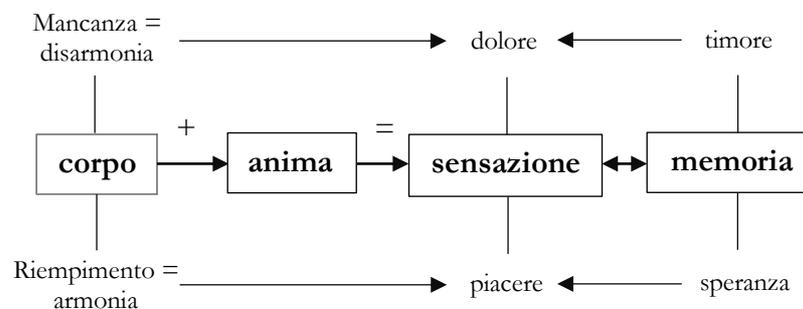
2.5.2 Convergenze e divergenze: Anima e corpo: la sensazione

T2.5.2.1 *TIE 21*, trad. Mignini (2007), cfr. *Ep. 78*

Da un'altra cosa invece concludiamo in questo modo. Dopo aver chiaramente percepito che sentiamo questo corpo e nessun altro, da ciò, dico, concludiamo chiaramente che l'anima è unita al corpo e che tale unione è causa di quella sensazione.

T.2.5.2.1.1 *Phlb. 34a3-5* trad. Mazzarelli (1975), leggermente modificata

Quando si unificano in una sola affezione, l'anima e il corpo, e insieme anche si muovono, se si chiamasse questo movimento *sensazione* non si direbbe nulla di fuori luogo.



4.6 Aristotele

T2.6.1 Arist. *de An. II 1*, 412a19-22, trad. Movia (2001)

ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος. ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια τοιοῦτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια.

Necessariamente l'anima è sostanza, nel senso che è forma di un corpo naturale, che ha la vita in potenza. Ora tale sostanza è atto, e pertanto l'anima è atto del corpo che si è detto.

T4.6.2 Arist. *de An. II 3*, 414a29-b33, trad. Movia (2001)

Tra le suddette facoltà dell'anima ad alcuni viventi, come dicevamo appartengono tutte, ad altri alcune, ad altri ancora una sola. Abbiamo chiamato facoltà la nutritiva, la sensitiva, l'appetitiva, la locomotoria e la razionale. Alle piante appartiene soltanto la facoltà nutritiva, mentre ad altri elementi questa e anche la sensitiva. Se poi vi è la facoltà sensitiva vi è anche l'appetitiva. Infatti l'appetizione può essere desiderio, impulso e volontà. [...] Alcuni animali poi, oltre a queste hanno anche la facoltà locomotoria, ed altri pure la facoltà razionale e l'intelletto, ad esempio gli uomini e, se esiste, qualche altro essere simile o superiore. È chiaro allora che una è la definizione di anima allo stesso modo che una è la definizione di figura. Infatti, come nel caso delle figure, non esiste una figura

oltre il triangolo e le figure che ne conseguono, così, nel caso delle anime, non esiste un'anima oltre quelle dette. [...] Ad esempio nel quadrilatero è contenuto il triangolo, e nella facoltà sensitiva quella nutritiva.

T4.6.2.1 CMII, VI, trad. Mignini (2007), leggermente modificata

Esamineremo in primo luogo l'opinione dei Peripatetici. Questi intendono per vita *la permanenza dell'anima alimentatrice con il calore* (vedi Aristotele, *De respiratione*, lib. I, cap. 8). E poiché finsero l'esistenza di tre anime, ossia la vegetativa, la sensitiva e l'intellettiva, che attribuiscono soltanto alle piante, agli animali e all'uomo, segue, come essi ammettono, che le restanti cose sono prive di vita. Temevano forse di cadere nel suo contrario, ossia che se sono privi di vita, sono andati incontro alla morte. Perciò Aristotele, in *Metafisica* lib. XI, cap. 7, offre un'altra definizione di vita, peculiare alle menti soltanto: *la vita è operazione dell'intelletto* e in questo senso attribuisce la vita a Dio, che intende ed è atto puro.

T4.6.3 KVI, 7, trad. Mignini (2007)

Secondo la definizione di Aristotele, il *desiderio* sembra essere un genere comprendente sotto di sé due specie; infatti egli dice che la volontà è quell'appetito o attrazione ci prova sotto l'aspetto del bene. Perciò mi sembra che egli pensi che desiderio (o *cupiditas*) siano tutte le inclinazioni sia al bene sia al male. Se l'inclinazione è solo al bene, o se l'uomo prova tale inclinazione sotto l'aspetto del bene, allora la chiama *voluntas* o buona volontà; ma se è cattiva, egli la chiama *voluptas* o cattiva volontà. Pertanto l'inclinazione della mente non è qualcosa che ha scopo di affermare o negare, ma soltanto di ottenere alcunché sotto l'aspetto del bene e di fuggirlo sotto l'aspetto del male.

T4.6.3.1 ENVII 12, 1153a17-34, trad. Fermani (2008)

Sostenere, inoltre, che i piaceri sono vergognosi poiché alcuni di essi sono nocivi, è lo stesso che sostenere che alcune cose salutari sono vergognose perché fanno guadagnare. Da questo punto di vista sia le cose nocive sia quelle salutari sono entrambe vergognose, ma non per questo sono vergognose in assoluto, poiché anche la contemplazione talvolta danneggia la salute. Inoltre né la saggezza, né lo stato abituale sono danneggiati dal piacere che deriva da essi, ma piuttosto lo sono dai piaceri ad essi estranei, poiché i piaceri che derivano dal fatto di contemplare e dal fatto di apprendere fanno sì che si contempi e si apprenda sempre di più. [...] Inoltre le obiezioni che il temperante fugge i piaceri e che il saggio persegue una vita senza dolore, e che sono solo i bambini e le bestie a cercare il piacere, si risolvono tutte con lo stesso ragionamento. Infatti abbiamo detto in che senso tutti i piaceri sono buoni e in che senso non lo sono in assoluto, che tali piaceri sono ricercati anche dalle bestie e dai bambini, mentre il saggio cerca l'assenza del dolore che deriva da essi, cioè i piaceri accompagnati da desiderio e da dolore, cioè quelli fisici (questi infatti sono di questo tipo) ed è l'eccesso di questi piaceri ciò in base al quale l'intemperante è intemperante.

T4.6.3.2 ENVII 13, 1153b4-21, trad. Fermani (2008)

Quindi è necessario che il piacere si configuri come un qualche bene. Difatti non soddisfa la soluzione data da Speusippo, secondo cui il piacere è come il maggiore che si contrappone sia al minore sia al giusto; infatti non si può dire che il piacere sia un male. Inoltre niente impedisce che qualche piacere sia il sommo bene, anche se vi sono piaceri cattivi, come pure niente impedisce che lo sia qualche scienza, anche se alcune sono cattive. E forse è anche necessario, dato che di ciascun stato abituale vi sono realizzazioni non impedita da ostacoli, che la realizzazione di tutti gli stati abituali, o di qualcuno di essi, qualora non venga ostacolata, rappresenti la felicità e ciò che c'è di più desiderabile: e questo costituisce il piacere. Di conseguenza il sommo bene verrà a coincidere con un certo tipo di piacere, anche se accade che molti piaceri siano assolutamente vergognosi. E per questo, giustamente, tutti ritengono che la vita felice sia piacevole e intrecciano il piacere con la felicità; infatti nessuna attività ostacolata è perfetta, mentre la felicità è tra le cose perfette. Ed è per questo che l'individuo felice ha bisogno dei beni del corpo, di quelli esteriori e di quelli che dalla sorte, affinché la loro mancanza non costituisca un ostacolo. Al contrario, coloro che affermano che chi viene torturato e cade in enormi sventure è felice, se è virtuoso, dicono, volenti o nolenti, una cosa senza senso.

T4.6.3.2 ENIII 4, 1113a15-22, trad. Fermani (2008)

Abbiamo detto che la volontà riguarda il fine, ma ad alcuni sembra che essa riguardi il bene, mentre ad altri ciò che sembra bene. Inoltre, la posizione di coloro che dicono che soggetto del volere è il bene implica che ciò che vuole colui che non sceglie correttamente non sia l'oggetto del volere infatti, se sarà voluto, sarà anche bene, ma se accade quello che abbiamo detto, sarà male). Mentre invece coloro che ritengono che oggetto del piacere sia ciò che sembra bene, dicono che non vi è un oggetto naturale del volere ma che per ciascuno è bene ciò che gli sembra tale; a persone diverse sembrano cose diverse e, può capitare, perfino contrarie.

4.6.4 Il problema del νοῦς

Arist. de An. III 4, 429a18-26, trad. Movia (2001)

È necessario dunque, poiché l'intelletto pensa tutte le cose, che sia non mescolato, come dice Anassagora, e ciò perché domini, ossia perché conosca (l'intrusione, di qualcosa di estraneo, lo ostacola e interferisce con lui). Di conseguenza la sua natura non è altra che questa: di essere in potenza. Dunque il cosiddetto intelletto, che appartiene

all'anima (chiamo intelletto ciò con cui l'anima pensa ed apprende) non è in atto nessuno degli enti prima di pensarli. Perciò non è ragionevole ammettere che sia mescolato al corpo, perché assumerebbe una data qualità, e sarebbe freddo o caldo ed anche avrebbe un organo come la facoltà sensitiva, mentre non ne ha alcuno.

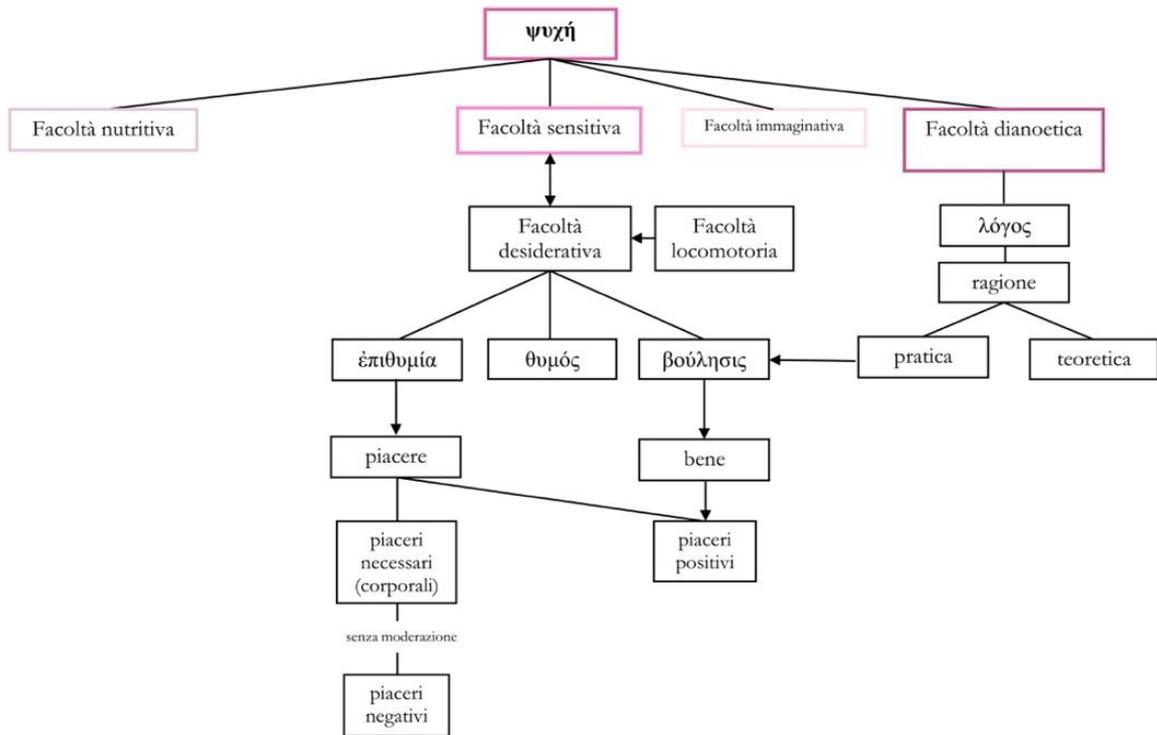


Tabella riassuntiva

Omero	ψυχή (=πνεῦμα)	θυμός	θυμός	νόος
Platone	ψυχή (=πνεῦμα)	θυμοειδές	ἐπιθυμητικόν	λογιστικόν
Aristotele	ψυχή (facoltà nutritiva)	Facoltà desiderativa (θυμός)	Facoltà desiderativa (ἐπιθυμία)	Facoltà dianoetica e νοῦς
Epicuro	τὸ ἄλογον μέρος [τῆς ψυχῆς]	τὸ λογικὸν μέρος [τῆς ψυχῆς]		
Lucrezio	<i>Anima</i>	<i>Animus - Mens</i>		
Seneca	<i>Anima</i>	<i>Inrationalis pars animi</i> (coragiosa)	<i>Inrationalis pars animi</i> (legata ai piaceri)	<i>Rationalis pars animi = mens</i>

II Parte

1. *Anima e mens in Descartes*

T1.1 Emilia Giacotti Boscherini, *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, 1969, p. 155.

L'anima sta al corpo nello stesso rapporto in cui l'idea sta al suo ideato; in quanto idea del corpo, non può essere da esso separato, poiché l'idea non può essere separata dal suo oggetto. Due, dunque, possono essere stati i motivi che hanno indotto Spinoza all'abbandono del termine anima, poiché di abbandono si è trattato anche se esso di tanto in tanto continua a ricorrere.

T1.2 René Descartes, *Lettera CXXI a Mersenne*, 22 aprile 1641, AT, III, 362, trad. Belgioioso (2015) **Equivocità corporea**

Anima en bon latin signifie aerem, sive oris halitum: d'où je crois qu'il a été transféré ad significandam Mentem, et c'est pour cela que j'ai dit que saepe sumitur pro re corporea.

Anima in buon latino significa aria, o alito della bocca da cui credo sia stato trasferito a significare mente, ed è per questo che ho detto che spesso è assunta come cosa corporea.

T1.3 René Descartes, *Rationes alle seconde obiezioni*, AT VII 161, II. 24-27. (Cfr. Spinoza, *PPC*, Deff. VI e VII), trad. Agostini (2009)

VI. *Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur Mens; loquor autem hic de mente potius quam de anima, quoniam animae nomen est aequivocum, et saepe pro re corporea usurpatur.*

VII. *Substantia, quae est subjectum immediatum extensionis localis, et accidentium quae extensionem praesupponunt, ut figurae, situs, motus localis, etc., | vocatur Corpus. An vero una et eadem substantia sit, quae vocatur Mens et Corpus, an duae diversae, postea erit inquirendum.*

VI. La sostanza cui inerisce immediatamente il pensiero si chiama *mente*; e parlo qui di mente, invece che di *anima*, poiché il nome di *anima* è equivoco ed è spesso applicato alla cosa corporea.

VII. La sostanza che è il soggetto immediato dell'estensione locale e degli accidenti che presuppongono l'estensione, come la figura, la posizione, il movimento locale, ecc., | si chiama *corpo*. Se, però, quella che si chiama *mente* e quella che si chiama *corpo* siano una sola ed identica sostanza o due differenti, sarà da ricercare in seguito.

T1,4 René Descartes, *Meditationes de prima philosophia, Quintae responsiones*, AT, VII, p. 356-57., trad. Agostini (2009)

4. *Quaeris hic obscuritatem ex aequivocatione vocis anima, sed quam ego tam accurate sustuli suis locis, ut hic pigeat repetere. Itaque dicam tantum | nomina rebus ut plurimum imposita fuisse ab imperitis, ideoque non semper satis apte rebus respondere; nostrum autem non esse illa mutare, postquam usu recepta sunt, sed tantum licere ipsorum significationes emendare, cum advertimus illas ab aliis non recte intelligi. Sic, quia forte primi homines non distinxerunt in nobis illud principium quo nutrimur, crescimus, et reliqua omnia nobiscum brutis communia sine ulla cogitatione peragimus, ab eo quo cogitamus, utrumque unico animae nomine appellarunt; ac deinde animadvertentes cogitationem a nutritione esse distinctam, id quod cogitat vocarunt mentem, hancque animae praecipua partem esse crediderunt. Ego vero, animadvertens principium quo nutrimur toto genere distingui ab eo quo cogitamus, dixi animae nomen, cum pro utroque sumitur, esse aequivocum; atque ut specialiter sumatur pro actu primo sive praecipua hominis forma, intelligendum tantum esse de principio quo cogitamus, hocque nomine mentis ut plurimum appellavi ad vitandam aequivocationem; mentem enim non ut animae partem, sed ut totam illam animam quae cogitat considero.*

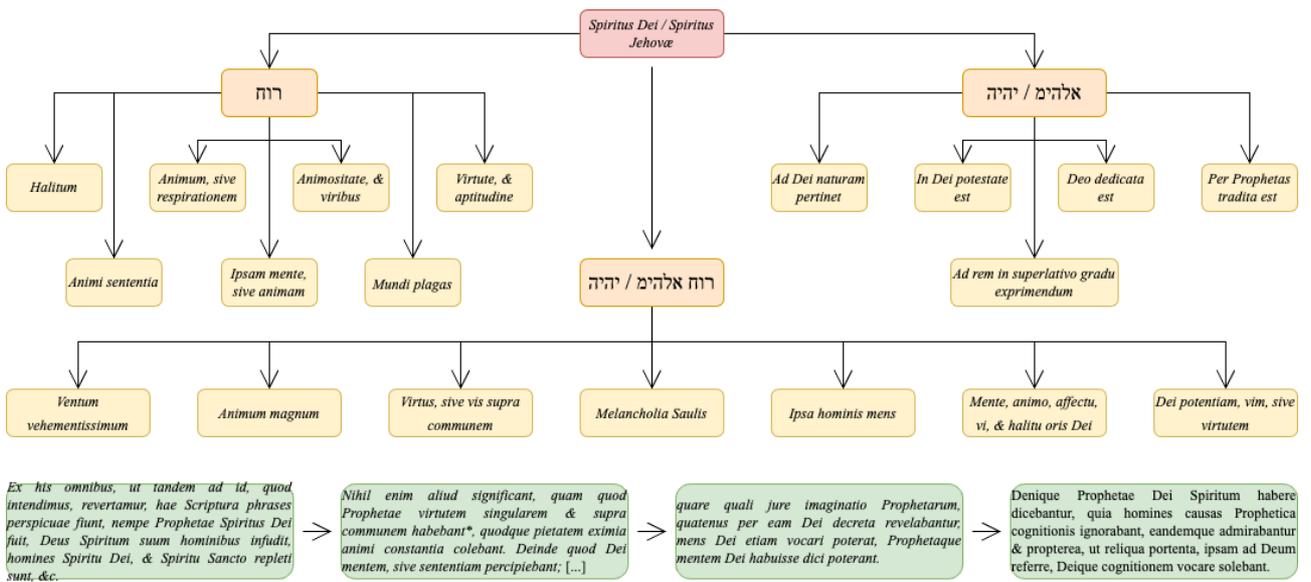
Haeres vero, inquis an ergo existimem animam semper cogitare. Sed quidni semper cogitaret, cum sit substantia cogitans? Et quid miri quod non recordemur cogitationum quas habuit in matris utero, vel in lethargico etc., cum nequidem recordemur plurimarum, quas tamen scimus nos habuisse, dum essemus adulti, | sani, et vigilantes. Ad recordationem enim cogitationum quas mens habuit, quandiu corpori est conjuncta, requiritur ut quaedam ipsarum vestigia in cerebro impressa sint, ad quae se convertendo, sive se applicando, recordatur: quid autem miri, si cerebrum infantis vel lethargici vestigiis istis recipiendis sit ineptum?

4. Andate qui a caccia di oscurità a partire dall'equivocazione del termine *anima*; ma di tale equivocazione mi sono così accuratamente fatto carico, a suo luogo, che diventa pesante ripetermi qui. E così dirò soltanto | che i nomi sono stati imposti alle cose per lo più dagli ignoranti e per questo non corrispondono sempre in modo appropriato alle cose; però, una volta che essi siano stati accolti nell'uso, non dobbiamo mutarli, ma ci è consentito solo di emendarne il significato, quando ci accorgiamo che tali cose non sono correttamente intese dagli altri. Così, poiché forse i primi uomini non hanno distinto in noi il principio mediante il quale, senza il pensiero, ci nutriamo, cresciamo e compiamo tutte le restanti cose che ci accomunano ai bruti dal principio mediante il quale pensiamo, essi hanno chiamato entrambi con l'unico nome di *anima*; e poi, accortisi che il pensiero è distinto dalla nutrizione, hanno chiamato *mente* ciò che pensa ed hanno creduto che essa fosse la parte precipua dell'*anima*. Io, invece, accortomi che il principio mediante il quale ci nutriamo si distingue interamente nel genere da quello mediante cui pensiamo, ho detto che il nome *anima*, quando viene preso per l'uno e per l'altro principio, è equivoco; e che per

essere preso, in modo speciale, come *atto primo*, ossia *forma principale dell'uomo*, deve essere inteso soltanto nei termini del principio mediante cui pensiamo e che ho chiamato, per lo più, col nome di *mente* per evitare l'equivocazione; considero infatti la *mente* non come parte dell'*anima*, ma come quell'*anima* tutta che pensa.

Non sapreste dire – affermate però – *se io stimi dunque che l'anima pensi sempre*. Ma perché non dovrebbe pensare sempre, essendo sostanza pensante? E cosa c'è da meravigliarsi se non ci ricordiamo dei pensieri che essa ha avuto nell'utero della madre, o nella letargia, ecc. visto che non ci ricordiamo neppure di molti pensieri che, tuttavia, sappiamo di avere avuto da adulti, | sani e svegli? Perché si dia ricordo dei pensieri che la mente ha avuto fino a quando era congiunta al corpo si richiede infatti che si siano impresse nel cervello alcune vestigia di tali pensieri, volgendosi o applicandosi alle quali la mente ricorda; però, cosa c'è da meravigliarsi se il cervello dell'infante o del letargico è incapace di ricevere tali vestigia?

T2.1 TTP Cap. I, §20-26, trad. Sangiacomo (2010)



Da tutto questo – per ritornare finalmente al nostro proposito – risultano chiare le seguenti frasi della Scrittura: «il profeta ebbe lo Spirito di Dio», «Dio infuse il suo Spirito agli uomini», «gli uomini furono ripieni di Spirito di Dio e di Spirito Santo», ecc. Infatti esse non significano altro se non che i profeti possedevano una virtù singolare e al di sopra del comune*, e che coltivavano la pietà con grande fermezza d'animo. Inoltre, che i profeti percepivano la mente o il pensiero di Dio; [...] per cui, con eguale diritto, l'immaginazione dei profeti, in quanto per essa si rivelavano i decreti di Dio, si poteva anch'essa chiamare mente di Dio e si poteva dire che i profeti avessero la mente di Dio. [...] Infine, i profeti erano detti possedere lo Spirito di Dio perché gli uomini ignoravano le cause della conoscenza profetica e l'ammiravano, e perciò, come tutti gli altri prodigi, la riferivano a Dio, ed erano soliti chiamarla conoscenza di Dio.

T2.2 Gn. 2, 7: Infusione del soffio vitale e anima

וַיִּצְרֶה יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם עֹפֶרֶת מִן-הָאֲדָמָה וַיִּפֹּחַ בָּאָזְנוֹ נְשִׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה:

καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν. (LXX)

formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae | et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae | et factus est homo in animam viventem (Girolamo)

Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem. (Clementina)

E YHWH Dio formò l'uomo con della polvere dal suolo e soffiò nel suo naso **un soffio vitale** e l'uomo fu un **animale vivente**. (trad. nostra)

T2.3 Gn. 1, 20 Animali come anime viventi

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׂרָצוּ הַמַּיִם שָׂרָץ גֹּפֶשׁ תִּגָּה וְעוֹף הַיָּעוֹף עַל־הָאָרֶץ עַל־פְּנֵי רִקְיעַ הַשָּׁמַיִם:

Kai eĩpen o theos Ēxagageto ta ũdata ěrpeta ψυχῶν ζωσῶν kai peteina petόμενα ěpi tĥs gĥs kata to stereōma tou oūranou. (LXX)

dixit etiam Deus | producant aquae reptile animae viventis | et volatile super terram sub firmamento caeli (Girolamo)

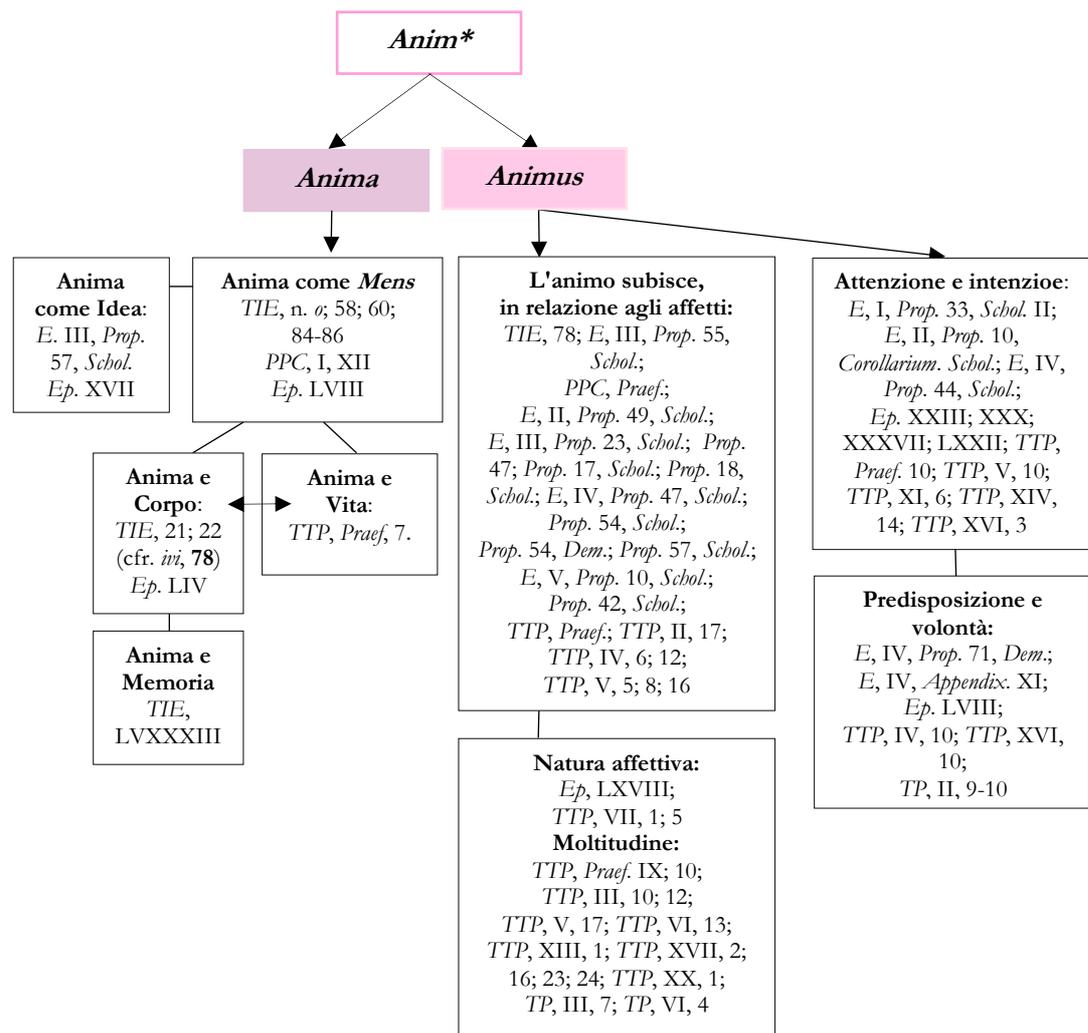
Dixit etiam Deus: Producant aquae reptile animae viventis, et volatile super terram sub firmamento caeli. (Clementina)

E Dio disse: «Le acque brulichino di animali viventi e volatili volino sulla terra e nel firmamento del cielo». (trad. nostra)

Tabella riassuntiva

Passi biblici	Ebraico	Greco [LXX]	Latino [Girolamo]	Latino [Clementina]	Latino [Spinoza]
Gn. 1, 20	שָׂרָץ (nepheš)	ψυχῶν	animae	animae	...
Gn. 1, 21	שָׂרָץ (nepheš)	ψυχῆν	animam	animam	...
Gn. 1, 24	שָׂרָץ (nepheš)	ψυχῆν	animam	animam	...
Gn. 1, 30	שָׂרָץ (nepheš)	ψυχῆν	anima	anima	...
Gn. 2, 7	נְשָׁמָה (nešāmāh)	πνοῆν	spiraculum	spiraculum	...
Gn. 2, 7	שָׂרָץ (nepheš)	ψυχῆν	animam	animam	...
Gn. 2, 19	שָׂרָץ (nepheš)	ψυχῆν	animae	animae	...
Gn. 6, 3	רוּחַ (rūḥa)	πνεῦμά	spiritus	spiritus	spiritus
1Sam. 30, 12	רוּחַ (rūḥa)	τὸ πνεῦμα	spiritus	...	animus sive respirationem
Gb. 27, 3	רוּחַ (rūḥa)	πνεῦμα	spiritus	spiritus	spiritus
Gb. 34, 14	רוּחַ (rūḥa)	τὸ πνεῦμα	spiritus	spiritus	spiritus
Qo. 3, 18-22	רוּחַ (rūḥa)	πνεῦμα	spirant-spiritus	spirant-spiritus	spiritus sive anima

3. L'anima in Spinoza



3.1 Anima come Mens

T3.1.1 TIE, §36 n.o, trad. nostra

Quid quarere in anima sit, explicatur in mea Philosophia.

Che cosa sia il ricercare riguardo l'anima, si spiegherà nella mia Filosofia.

3.2 Anima e corpo: Conoscenza dell'anima e del corpo tramite i sensi

T3.2.1 TIE, §78, trad. Sangiacomo, 2010, modificata

Dubitatio itaque in anima nulla datur per rem ipsam, de qua dubitatur, hoc est, si tantum unica sit idea in anima, sive ea sit vera sive falsa, nulla dabitur dubitatio, neque etiam certitudo: Sed tantum talis sensatio. Est enim in se nihil aliud nisi talis sensatio; sed dabitur per aliam ideam, quæ non adeo clara, ac distincta est, ut possimus ex ea aliquid certi circa rem, de qua dubitatur, concludere, | hoc est, idea, quæ nos in dubium conjicit, non est clara, & distincta. Ex. gr. si quis nunquam cogitaverit de sensuum fallacia, sive experientia sive quomodocumque sit, nunquam dubitabit, an sol major, aut minor sit, quam apparet. Inde Rustici passim mirantur, cum audiunt solem multo majorem esse, quam globum terræ, sed cogitando de fallacia sensuum oritur dubitatio. Id est, scit sensus aliquando se decepisse; sed hoc tantum confuse scit: Nam nescit, quomodo sensus fallant, & si quis post dubitationem acquisiverit veram cognitionem sensuum, & quomodo per eorum instrumenta res ad distantiam represententur, tum dubitatio iterum tollitur.

Ora, nell'anima non si dà nessun dubbio causato dalla cosa stessa di cui si dubita, cioè, se nell'anima c'è un'unica idea, che sia essa vera o falsa, non ci sarà nessun dubbio e nemmeno certezza, ma solo quella tale sensazione. Infatti in sé <l'idea> non è altro se non quella tale sensazione. Ma il dubbio avrà luogo a causa di un'altra idea, così poco chiara e distinta che non possiamo da essa concluderne alcunché di certo circa la cosa di cui dubitiamo, cioè l'idea che ci getta in dubbio non è chiara e distinta. Per esempio, se uno non ha mai pensato alla fallacia dei sensi, sia causata dall'esperienza sia da qualcos'altro, non dubiterà mai che il sole sia più grande o più piccolo di quello che appare. Perciò i contadini in genere si meravigliano quando sentono che il sole è molto più grande del globo terrestre. Ma meditando sulla fallacia dei sensi nasce il dubbio. Cioè, uno sa che talvolta i sensi lo hanno ingannato,

ma lo sa solo confusamente: infatti non sa come i sensi ingannino, e se dopo aver dubitato acquisterà una vera conoscenza dei sensi, e di come per mezzo di essi vengano rappresentate le cose a distanza, allora nuovamente il dubbio verrà tolto.

3.3 Necessità-libertà dell'anima

T3.3.1 TIE, §85, trad. Sangiacomo (2010)

At ideam veram simplicem esse ostendimus, aut ex simplicibus compositam, & quae ostendit, quomodo, & cur aliquid sit, aut factum sit, & quod ipsius effectus objectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius objecti; id, quod idem est, quod veteres dixerunt, nempe veram scientiam procedere a causa ad effectus; nisi quod nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem, & quasi aliquod automa spirituale.

Abbiamo però mostrato che l'idea vera è semplice o composta di idee semplici, e tale da mostrare come o perché qualcosa sia o sia stato fatto; e che i suoi effetti oggettivi nell'anima procedono proporzionalmente alla formalità dello stesso oggetto, il che equivale a quello che gli antichi dissero, cioè che la vera scienza procede dalla causa all'effetto, sennonché, per quanto ne so, essi non concepirono mai l'anima (come invece noi qui) agire secondo certe leggi e quasi come un automa spirituale.

3.4 Automi senz'anima

T3.4.1 TIE, §48, trad. Sangiacomo (2010)

Si negant, concedunt, aut opponunt; nesciunt se negare, concedere, aut opponere; adeoque habendi sunt tanquam automata, quae mente omnino carent.

Se (scil. gli scettici) negano, ammettono o obiettano, non sanno di negare, ammettere o obiettare. Perciò bisogna considerarli come automi che mancano completamente di mente.

3.5 Automa corporeo e non spirituale

T3.5.1 TTP 13, §6, trad. Sangiacomo (2010)

Quod si quis dicat, non esse quidem opus Dei attributa intelligere, at omnino simpliciter, absque demonstratione credere, is sane nugabitur: Nam res invisibiles, & quae solius mentis sunt objecta, nullis aliis oculis videri possunt, quam per demonstrationes; qui itaque eas non habent, nihil harum rerum plane vident; atque ideo quicquid de similibus auditum referunt, non magis eorum mentem tangit, sive indicat, quam verba Psittaci, vel automati, quae sine mente, & sensu loquuntur.

E se qualcuno dice che non è necessario intendere gli attributi di Dio, ma crederli del tutto semplicemente, senza dimostrazione, costui di sicuro vuole scherzare. Infatti, le cose invisibili e che sono oggetto della sola mente non possono essere viste con altri occhi se non per mezzo delle dimostrazioni; di conseguenza, coloro che non le possiedono non vedono proprio niente di tali cose, e pertanto tutto ciò che intorno ad esse riferiscono dopo averlo udito non tocca o rivela la loro mente più di quanto non facciano le parole di un pappagallo o di un automa, che parlano senza pensare e intendere.

3.6 Dimostrazioni come occhi della mente

T3.6.1 EV, Prop. 23, trad. Cristofolini (2014)

Mens humana non potest cum Corpore absolute destrui; sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est.

La mente umana non può essere assolutamente distrutta con il corpo; ma di essa rimane qualcosa, che è eterno.

SCHOLIUM. Est, uti diximus, haec idea, quae Corporis essentiam sub specie aeternitatis exprimit, certus cogitandi modus, qui ad Mentis essentiam pertinet, quique necessario aeternus est. Nec tamen fieri potest, ut recordemur nos ante Corpus existisse, quandoquidem nec in corpore ulla ejus vestigia dati, nec aeternitas tempore definiti, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilominus sentimus, experimurque, nos aeternos esse. Nam Mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. *Mentis enim oculi, quibus res videt, observatque, sunt ipsae Demonstrationes.* Quamvis itaque non recordemur nos ante Corpus existisse, sentimus tamen Mentem nostram, quatenus Corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse, et hanc ejus existentiam tempore definiti, sive per durationem explicari non posse. Mens igitur nostra eatenus tantum potest dici durare, ejusque existentia certo tempore definiti potest, quatenus actualem Corporis existentiam involvit, et eatenus tantum potentiam habet rerum existentiam tempore determinandi, easque sub duratione concipiendi.

SCOLIO. Questa idea che esprime l'essenza del corpo sotto specie di eternità è, come abbiamo detto, un certo modo del pensare, che appartiene all'essenza della mente e che è necessariamente eterno. È tuttavia non è possibile che ci ricordiamo di essere esistiti prima del corpo, dal momento che nel corpo non vi è di ciò alcuna traccia, e che l'eternità non si può definire in base al tempo, né può avere con il tempo alcuna relazione. Eppure noi sentiamo e sperimentiamo di essere eterni (cfr. Qo. 3, 11). La mente infatti sente quelle cose che concepisce con l'intelligenza, non meno di quelle che ha nella memoria: poiché gli occhi della mente, con cui essa vede e osserva le cose, sono le dimostrazioni stesse. Dunque, sebbene noi non ci ricordiamo di essere esistiti prima del corpo, sentiamo tuttavia

che la nostra mente, in quanto implica l'essenza del corpo sotto specie di eternità, è eterna, e che questa sua esistenza non si può definire in base al tempo, ossia spiegare in base alla durata. Si può dire dunque che la nostra mente dura e definire la sua esistenza in un certo tempo solo in quanto implica l'esistenza attuale del corpo, e in questo senso soltanto ha il potere di determinare col tempo l'esistenza delle cose e di concepirle in termini di durata.

3.7 Il fine della repubblica non è la costrizione affettiva del corpo ma la libera necessità della mente T3.7.1 TTP 20, §6, trad. Sangiacomo (2010), leggermente modificata.

Ex fundamentis Reipublicæ supra explicatis evidentissime sequitur, finem ejus ultimum non esse dominari, nec homines metu retinere, & alterius juris facere, sed contra unumquemque metu | liberare, ut secure, quoad ejus fieri potest, vivat, hoc est, ut jus suum naturale ad existendum, & operandum absque suo, & alterius damno optime retineat. Non, inquam, finis Reipublicæ est homines ex rationalibus bestias, vel automata facere, sed contra ut eorum mens, & corpus tuto suis functionibus fungantur, & ipsi libera ratione utantur, & ne odio, ira, vel dolo certent, nec animo iniquo invicem ferantur. Finis ergo Reipublicæ revera libertas est.

Dai fondamenti della Repubblica spiegati sopra segue nella maniera più evidente che il suo fine ultimo non è dominare né tenere a freno gli uomini con la paura e renderli di diritto di un altro, ma, al contrario, liberare ciascuno dalla paura, affinché viva, per quanto è possibile, in sicurezza, cioè affinché conservi nel migliore dei modi il suo diritto naturale ad esistere e ad operare senza danno né suo né degli altri. Il fine della Repubblica, dico, non è cambiare gli uomini da esseri razionali in **bestie o automi**, ma, al contrario, fare in modo che la loro mente e il loro corpo compiano in sicurezza le loro funzioni e che essi si servano della libera ragione, e non combattano con odio, ira o inganno, né si comportino l'un verso l'altro con animo ostile. Il fine della Repubblica, dunque, è la libertà.

3.8 Critica del materialismo riduttivista di Stenone

T3.8.1 Ep. 67 (bis a Niels Stensen 1675), trad. Sangiacomo (2010)

[...] nec quicquam in tui favorem facit, si te animæ curam philosophiæ reservare dixeris, tum quod philosophia tua cum anima agat per systema ex suppositis formatum, tum quod philosophiæ tue ineptos in tali vitæ statu relinquant, ac si automata essent anima destituta, nec nisi soli corpori nata.

E non ti gioverà dire (*scil.* nel tuo scritto) che riservi la cura dell'anima alla filosofia, sia perché la tua filosofia che tratta dell'anima è un sistema fondato su supposizioni, sia perché riduci coloro che non sono adatti alla tua filosofia in una condizione di vita tale quale fossero **automi** privi di **anima** se non proprio nati unicamente dal corpo.

3.9 Anima e vita

T3.9.1 TTP, Praef. §7, trad. Sangiacomo (2010)

Verum enimvero si regiminis Monarchici summum sit arcanum, ejusque omnino intersit, homines deceptos habere, & metum, quo retineri debent, specioso Religionis nomine adumbrare, ut pro servitio, tanquam pro salute pugnent, & ne turpe, sed maximum decus esse putent, in unius hominis jactationem sanguinem animamque impendere, nihil contra in libera republica excogitari, nec infortunios tentari potest; quandoquidem communi libertati omnino repugnat, liberum uniuscuiusque judicium præjudiciis occupare, vel aliquo modo coercere; [...].

Ma, in verità, se tutto il segreto e tutto l'interesse del regime monarchico consistono nell'ingannare gli uomini e nel mettere sotto le splendide sembianze della religione la paura con la quale devono essere tenuti a freno – in modo che combattano per la propria schiavitù come se combattessero per la propria salvezza, e credano che non sia affatto vergognoso, bensì il massimo degli onori, sacrificare il proprio sangue e la propria **vita** per la gloria di un solo uomo –, niente, al contrario, in un libero Stato si può pensare e tentare di più deleterio, giacché ripugna assolutamente alla comune libertà riempire di pregiudizi la libertà di giudizio di ciascuno o costringerla in qualche modo. [...].

3.10 Anima e memoria

T3.10.1 TIE, §83, Trad. Sangiacomo (2010)

Quid ergo erit memoria? Nihil aliud, quam sensatio impressionum cerebri, simul cum cogitatione ad determinatam durationem sensationis^d; quod etiam ostendit reminiscencia. Nam ibi anima cogitat de illa sensatione; sed non sub continua duratione; & sic idea istius sensationis non est ipsa duratio sensationis, id est, ipsa memoria. An vero ideæ ipsæ aliquam patiantur corruptionem, videbimus in Philosophia. Et si hoc alicui valde absurdum videatur, sufficet ad nostrum propositum, ut cogitet, quod, quo res est singularior, eo facilius retineatur, sicut ex exemplo Comoediæ modo allato patet. Porro quo res intelligibilior, eo etiam facilius retinetur. Unde maxime singularem, & tantummodo intelligibilem non poterimus non retinere.

Cosa sarà dunque la memoria? Nient'altro che la sensazione delle impressioni del cervello, insieme con il pensiero della durata determinata della sensazione^d. E questo lo mostra anche il ricordo, infatti in esso l'**anima** pensa a quella sensazione, ma non nella sua durata continua, e così l'idea di questa sensazione non è la stessa durata della sensazione, cioè la stessa memoria. Se poi le idee stesse siano sottoposte a qualche corruzione, lo vedremo nella Filosofia. E se ciò a qualcuno sembra del tutto assurdo, basterà al nostro proposito che egli pensi che quanto più

la cosa è singolare, tanto più facilmente la si ricorda, come risulta evidente dall'esempio delle commedie poco prima addotto. Inoltre, quanto più la cosa è intelligibile, tanto più facilmente la si ricorda. Perciò non potremmo non ricordare una cosa massimamente singolare, a patto che sia intelligibile.

3.11 Anima come Idea

T3.11.1 E III, Prop. 57, Schol., trad. Cristofolini (2014), modificata

SCHOLIUM. Hinc sequitur affectus *animalium*, qua irrationalia dicuntur (*bruta enim sentire nequaquam dubitare possumus, postquam Mentis novimus originem*), ab affectibus hominum tantum differre, quantum eorum natura a natura humana differt. Fertur quidem equus, et homo Libidine procreandi; at ille Libidine equina, hic autem humana. Sic etiam Libidines, et Appetitus Insectorum, piscium, et avium ali atque ali esse debent. Quamvis iraque unumquodque individuum sua, qua constat natura, contentum vivat, eaque saudeat, vira tamen illa qua unumquodque est contentum, et gaudium nihil aliud est, quam idea, seu *anima* ejusdem individui, atque adeo gaudium unius a gaudio alterius tantum natura discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt. Denique ex precedenti Propositione sequitur, non parum etiam interesse, inter gaudium, quo ebrius ex. gr. ducitur et inter gaudium quo potitur Philosophus, quod hic in transitu monere volui. Atque hac de affectibus, qui ad hominem referuntur, quatenus patitur. Superest, ut pauca addam de is, qui ad eundem referuntur, quatenus agit.

SCOLIO. Di qui segue che gli affetti degli animali detti irrazionali (non possiamo infatti in alcun modo dubitare del fatto che le *bestie* sentano, dal momento che conosciamo l'origine della mente) si differenziano dagli affetti umani tanto quanto la loro natura differisce dalla natura umana. È vero che un cavallo, come un uomo, è portato dalla libidine a procreare; quello, però, da una libidine equina, questo invece da una libidine umana. Così pure le libidini e gli appetiti degli insetti, dei pesci, degli uccelli, devono essere volta per volta diversi. Perciò, sebbene ciascun individuo viva contento e goda della sua natura così come è costituita, tuttavia quella vita e quel godimento di cui ciascuno si contenta non è altro se non l'idea, ossia l'anima di quel l'individuo stesso; e quindi il godimento di uno in tanto si differenzia per natura dal godimento di un altro, quanto l'essenza dell'uno differisce dall'essenza dell'altro. Segue infine dalla precedente proposizione che non è poca la distanza tra il godimento dal quale è trascinato, per esempio, un ubriaco, e il godimento di cui fruisce un filosofo, cosa che ho voluto ricordare qui di passaggio. È questo è quanto riguarda gli affetti che si riferiscono all'uomo in quanto passivo. Rimangono da aggiungere poche cose su quelli che si riferiscono ad esso in quanto attivo.

4. L'animum in Spinoza

4.1 L'animum come mente esclusivamente passiva

T4.1.1 E III, Prop. 17, Schol., trad. Cristofolini (2014), leggermente modificata

Hæc Mentis constitutio, quæ scilicet ex duobus contrariis affectibus oritur, *animi* vocatur fluctuatio, quæ proinde affectum respicit, ut dubitatio imaginationem (vid. Schol. Prop. 44 p. 2) nec *animi* fluctuatio, et dubitatio inter se differunt, nisi secundum majus et minus. Sed notandum, me in Propositione precedenti has *animi* fluctuationes ex causis deduxisse, quæ per se unius, et per accidens alterius affectus sunt causa; quod ideo feci, quia sic facilius ex precedentibus deduci poterant; at non, quod negem, *animi* fluctuationes plerumque oriri ab objecto, quod utriusque affectus sit efficiens causa. Nam Corpus humanum (per Post. 1 p. 2) ex plurimis diverse nature individuis componitur, atque adeo (per Ax. 1 post Lem. 3, quod vide post Prop. 13 p 2) ab uno, eodemque corpore plurimis, diversisque modis potest affici; et contra, quia una, eademque res multis modis potest affici, multis ergo etiam, diversisque modis unam, eandemque Corporis partem afficere poterit. Ex quibus facile concipere possumus, unum, idemque objectum posse esse causam multorum, contrariorumque affectuum.

Questa disposizione della mente, quella cioè che è originata da due contrari affetti, si chiama *fluttuazione dell'animo*, che si rapporta all'affetto come il dubbio si rapporta all'immaginazione (*si veda lo scolio della proposizione 44 della II parte*), e la fluttuazione dell'*animo* e il dubbio non si differenziano tra loro, se non a seconda del più e del meno. Si noti però che io nella proposizione precedente ho dedotto queste fluttuazioni dell'*animo* da cause che sono di per sé causa di un <affetto>, e accidentalmente <causa> dell'altro; e ho fatto questo perché così si potevano più facilmente dedurre da quanto detto in precedenza, ma non perché io neghi che le oscillazioni dell'animo siano per lo più originate da un oggetto che sia causa efficiente di entrambi i moti dell'animo. Il corpo umano infatti (*per il postulato I della II parte*) è composto da moltissimi individui di diversa natura, e dunque (*per l'assioma 1 dopo il lemma 3, da vedersi dopo la proposizione 13 della II parte*) può essere colpito da un solo e medesimo corpo in moltissimi e diversi modi; e di contro, poiché una sola e medesima cosa può essere colpita in molti modi, potrà anche colpire in molti e diversi modi una sola e medesima parte del corpo. Da qui possiamo facilmente capire come un solo e medesimo oggetto possa essere causa di molti e contrari affetti.

4.2 Natura affettiva dell'animum

T4.2.1 Ep. 78 bis a Henry Oldenburg 7 febbraio 1676, trad. Sangiacomo (2010), leggermente modificata *Nobilissime Domine,*

Quod in præcedentibus meis dixi, nos ideo esse inexcusabiles, quia in Dei potestate sumus, ut lutum in manu figuli, hoc sensu intelligi volui, videlicet quod nemo Deum redarguere potest, quod ipsi naturam infirmam, seu animum impotentem dederit. Sicut enim absurde circulus conquereretur, quod Deus ipsi globi proprietates, vel infans, qui calculo cruciatur, quod ei corpus sanum non dederit, sic etiam homo animo impotens queri posset, quod Deus ipsi fortitudinem, veramque ipsius Dei cognitionem, & amorem negaverit, quodque ipsi naturam adeo infirmam dederit, ut cupiditates suas nec coercere, nec moderari possit.

Nobilissimo Signore,

quanto dicevo nella mia precedente – che noi siamo imperdonabili perché siamo in potere di Dio, come la creta nelle mani del vasaio –, intendevo dirlo nel senso che nessuno può rimproverare Dio di avergli dato una natura debole o un animo impotente. Infatti, così come sarebbe assurdo che il cerchio si lamentasse perché Dio non gli ha dato le stesse proprietà della sfera, o il bambino, che è tormentato dai calcoli, perché non gli ha dato un corpo sano, così, pure, sarebbe assurdo che l'uomo di animo impotente possa lamentarsi perché Dio gli ha negato la sua stessa potenza e la vera conoscenza e il vero amore divino, dandogli una natura così debole che non può né soggiogare né moderare i suoi appetiti.

[...] *Qui ex morsu canis furit, excusandus quidem est, & tamen jure suffocatur, & qui denique cupiditates suas regere, & metu legum easdem coercere nequit, quamvis etiam ob infirmitatem excusandus sit, non potest tamen animi acquiescentia, Deique cognitione, & amore frui; sed necessario perit.*

Chi diventa rabbioso per un morso di cane, si deve certo perdonare, tuttavia è giusto sopprimerlo; e chi, infine, non sa controllare i suoi desideri e non può dominarli per timore delle leggi, benché debba anche essere perdonato per la sua debolezza, non può tuttavia godere dell'acquiescenza dell'animo, della conoscenza di Dio e del suo amore, ma necessariamente perisce.

4.3 Attenzione e intenzione

T4.3.1 *E, II, Prop. 10 Schol. Ad Corol.*, trad. Cristofolini (2014), leggermente modificata

Cujus rei causam fuisse credo, quod ordinem Philosophandi non tenuerint. Nam naturam divinam, quam ante omnia contemplari debebant, quia tam cognitione, quam natura prior est, ordine cognitionis ultimam, & res, quæ sensuum objecta vocantur, omnibus priores esse crediderunt; unde factum est, ut, dum res naturales contemplati sunt, de nulla re minus cogitaverint, quam de divina natura, & cum postea animum ad divinam naturam | contemplandum appulerint, de nulla re minus cogitare potuerint, quam de primis suis figmentis, quibus rerum naturalium cognitionem superstruxerant; utpote quæ ad cognitionem divinæ naturæ nihil juvare poterant; adeoque nihil mirum, si sibi passim contradixerint. Sed hoc mitto.

Credo che la causa di ciò (*scil.* l'errore di credere le creature pensabili senza Dio) consista nel fatto che non si sono attenuti all'ordine del filosofare. Hanno infatti creduto che la natura divina, di cui si sarebbero dovuti occupare in primo luogo, poiché è la prima sia in termini di conoscenza che in termini di natura, fosse l'ultima nell'ordine della conoscenza, e che prime fra tutte fossero le cose che vengono chiamate oggetti dei sensi; la conseguenza ne è stata che, mentre si occupavano delle cose naturali, a nulla meno pensassero che alla natura divina, e quando poi hanno rivolto l'attenzione alla natura divina, non sono riusciti a pensare a nulla meno che alle loro primitive finzioni, sulle quali si erano costruiti una conoscenza delle cose naturali; nessuna meraviglia dunque se si siano qua e là contraddetti. Ma lascio questo da parte.

4.5 *Animi Moltitudini*

T4.5.1 *TTP, Cap. XVII, §2, Trad. Sangiacomo (2010)*, leggermente modificata

Attamen ut recte intelligatur, quousque imperii jus & potestas se extendat, notandum imperii potestatem non in eo præcise contineri, quod | homines metu cogere potest, sed absolute in omnibus, quibus efficere potest, ut homines ejus mandatis obsequantur: non enim ratio obtemperandi, sed obtemperantia subditum facit. Nam quacunque ratione homo deliberet summæ potestatis mandata exequi, sive ideo sit, quod poenam timet, sive quod aliquid inde sperat, sive quod Patriam amat, sive alio quocunque affectu impulsus, tamen ex proprio suo consilio deliberat, & nihilominus ex summæ potestatis imperio agit. Non igitur ex eo, quod homo proprio consilio aliquid facit, illico condudendum eum id ex suo, & non imperii jure agere; nam quandoquidem tam cum ex amore obligatus, quam cum metu coactus ad malum evitandum, semper ex proprio consilio, & decreto agit, vel imperium nullum esset, nec ullum jus in subditos, vel id necessario ad omnia se extendit, quibus effici potest, ut homines ipsi cedere deliberent, & consequenter quicquid subditus facit, quod mandatis summæ potestatis respondet, sive id amore obligatus, sive metu coercitus, sive (quod quidem magis frequens) ex spe & metu simul, sive ex reverentia, quæ passio est ex metu & admiratione composita, sive quacunque ratione ductus, ex jure imperii, non autem suo agit. Quod etiam hinc quam clarissime constat, quod obedientia non tam externam, quam animi internam actionem respiciat; adeoque ille maxime sub alterius imperio est, qui alteri integro animo ad omnia ejus mandata obtemperare deliberat, & consequitur eum maximum tenere imperium, qui in subditorum animos regnat; quod si qui maxime timentur, maximum tenerent imperium, tum profecto id Tyrannorum subditi tenerent, qui a suis Tyrannis maxime timentur. Deinde quamvis non perinde animis, ac linguis imperari possit, sunt tamen animi aliqua ratione sub imperio summæ potestatis, quæ multis modis efficere potest, ut permagna hominum pars, quicquid vult, credat, amat, odio habeat &c. Adeoque etsi hæc, non directo mandato summæ potestatis fiant, fiunt tamen sæpe, ut experientia abunde testatur, ex autoritate ipsius potentia, & ipsius directione, id est, ex ipsius jure: quare sine ulla intellectus

repugnantia concipere possumus homines, qui ex solo imperii jure credunt, amant, odio habent, contemnunt, & absolute nullo non affectu corripuntur. |

Tuttavia, per intendere rettamente fino a che punto si estendano il diritto e il potere dello Stato, bisogna osservare che il potere dello Stato non consiste unicamente nel fatto che può costringere gli uomini con la paura, ma in assoluto in tutti i mezzi con i quali può far sì che gli uomini eseguano i suoi comandi: poiché non è la ragione dell'ubbidienza che fa il suddito, ma l'ubbidienza. Infatti, per qualunque ragione l'individuo decida di ubbidire ai comandi della sovrana potestà – sia che lo faccia perché teme il castigo, sia perché spera di ottenere qualcosa, sia perché ama la patria, sia perché spinto da qualsivoglia passione –, lo decide tuttavia per sua propria deliberazione, e nondimeno agisce secondo il comando della sovrana potestà.

Dunque, dal fatto che l'uomo fa qualcosa per propria deliberazione non si deve concludere che agisce per suo diritto, e non per diritto dello Stato. Infatti, dato che l'uomo, sia quando è obbligato dall'amore sia quando è costretto dalla paura ad evitare un male, agisce sempre per propria deliberazione e decisione, o il potere dello Stato sarebbe nullo e non avrebbe alcun diritto sui sudditi, oppure esso si estende necessariamente a tutti i mezzi con i quali può far sì che gli uomini deliberino di sottomettersi a esso: in quest'ultimo caso, di conseguenza, tutto ciò che il suddito fa, rispondendo ai comandi della sovrana potestà – sia perché obbligato dall'amore, sia perché costretto dalla paura, sia perché spinto (cosa che è più frequente) dalla speranza e dalla paura insieme, sia dalla riverenza, che è una passione composta da timore e ammirazione, sia da qualsivoglia ragione –, lo fa secondo il diritto dello Stato, e non secondo il proprio diritto.

Ciò risulta assai chiaramente anche dal fatto che l'ubbidienza non riguarda tanto l'azione esterna, quanto quella interna dell'**animo**. E perciò è in massimo grado sotto il potere di un altro chi decide con tutto l'**animo** di ubbidire all'altro in tutti i suoi comandi, e, di conseguenza, detiene il massimo potere chi regna sugli **animi** dei sudditi; giacché, se il massimo potere lo detenessero coloro che sono temuti al massimo grado, allora senz'altro lo deterrebbero i sudditi dei tiranni, che sono temuti al massimo grado dai loro tiranni.

Inoltre, sebbene non per questo si possa comandare agli **animi** come alle lingue, gli **animi** sono tuttavia in qualche modo sotto il potere della sovrana potestà, la quale in molti modi può far sì che la stragrande maggioranza degli uomini creda, ami, odi, ecc., tutto ciò che essa vuole. E perciò, sebbene queste cose non avvengano per ordine diretto della sovrana potestà, avvengono tuttavia spesso – come testimonia in abbondanza l'esperienza – per l'autorità della sua potenza e sotto la sua direzione, cioè per suo diritto; per cui, senza alcuna ripugnanza dell'intelletto, possiamo concepire degli uomini che credono, amano, odiano, disprezzano e in assoluto sono presi da ogni affetto soltanto in conformità al diritto dello Stato.

Bibliografia di lavoro

1. Fonti

1.1 Fonti Antiche

- ACRI, F. (a cura di),
1997 PLATONE, *Gorgia*, Roma-Bari: Laterza.
- ARRICETTI, G. (a cura di),
1960 EPICURO, *Opere*, Torino: Einaudi.
- BERGOMI, M. (a cura di),
2022 PLATONE, *Cratilo*, a cura di Mariapaola Bergomi, Roma: Carrocci.
- CANALE, A. V. (a cura di),
2004 ISODORO DI SIVIGLIA, *La natura delle cose*, Torino: UTET.
- CANALI, L. (a cura di),
1994 LUCREZIO, *La natura delle cose*, Milano: BUR.
- CERRI, G. (a cura di),
1999 OMERO, *Iliade*, commento di Antonietta Gostoli, Milano: BUR.
- DE PASQUALE, I. (a cura di),
1972 SENECA, *De tranquillitate animi*, Milano: Signorelli.
- DI BENEDETTO, V. (a cura di),
1987 SAFFO, *Poesie*, Milano: BUR.
- FERRARI, F. (a cura di),
2005 PLATONE, *Leggi*, Milano: BUR.
2011 PLATONE, *Teeteto*, Milano: BUR.
- FERMANI, A. (a cura di),
2008 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, in *Aristotele: Le tre etiche*, Milano: Bompiani (Il Pensiero Occidentale), pp. 432-991.
- FRASCETTI, A. (a cura di),
1989 ERODOTO, *Storie: Libro II, L'Egitto*, a cura di Augusto Frascetti, introduzione, testo e commento a cura di Alan B. Lloyd, Milano: Mondadori (Fondazione Lorenzo Valla).
- FRONTEROTTA, F. (a cura di),
2003 PLATONE, *Timeo*, Milano: RSC Libri, 2003, (rist. Milano: BUR, rist. 2016).
- GATTI, M. L., (a cura di),
2000 PLATONE, *Alcibiade Maggiore*, in REALE, Giovanni (a cura di), *Platone: Tutti gli scritti*, Milano: Bompiani.
- GIAVATTO, A. (a cura di),
2008 PLATONE, *Simposio*, a cura di Angelo Giavatto, Siena: Barbera.
- GIGANTE, M. (a cura di),
1962 DIOGENE LAERZIO, *Le vite dei filosofi*, Roma-Bari: Laterza.
- LAMI, A. (a cura di),
1996 PLATONE, *Fedone*, Milano: BUR.
- LAZZARINI, C. (a cura di),
2018 SENECA, *La tranquillità dell'anima*, Milano: BUR.
- MAZZARELLI, C. (a cura di),
1975 PLATONE, *Filebo*, Torino: Marietti.
- MONTI, G. (a cura di),
1974 SENECA, *Epistole a Lucilio*, Milano: BUR.
- MOVIA, G. (a cura di),
2001 ARISTOTELE, *L'anima*, Milano: Bompiani.
- NANNINI, S. (a cura di),
2007 PLATONE, *Apologia di Socrate*, a cura di Simonetta Nannini, Siena: Barbera, (rist. Santarcangelo di Romagna [RN]: Rusconi, 2016).
- NERI, M. (a cura di),
2007 MACROBIO, *Commento al Sogno di Scipione*, Milano: Bompiani (Il Pensiero Occidentale).
- PETRUCCI, F. M., (a cura di),
2023 PLATONE, *Timeo*, Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
- REALE, G. (a cura di),
2016 ARISTOTELE, *Metafisica*, Milano: Bompiani.
- TRABATTONI, F. (a cura di),

- 2001 PLATONE, *Fedone*, traduzione di Stefano Martinelli Tempesta, Torino: Einaudi.
VEGETTI, M. (a cura di),
2007 PLATONE, *Repubblica*, Milano: BUR, 2007.
VELARDI, R. (a cura di),
2006 PLATONE, *Fedro*, a cura di Roberto Velardi, Milano: BUR, 2006.
VERDE, F. (a cura di),
2010 EPICURO, *Epistola a Erodoto*, Roma: Carrocci.

1.2 Fonti moderne

OP *Opera Posthuma*

- TOTARO, P. (a cura di),
2008 *Spinoza: Opera posthuma, quorum series post Praefationem exhibetur*, rist. anast. dell'esemplare conservato nella Biblioteca dell'Accademia nazionale dei Lincei e Corsiniana di Roma (67 D 19), prefazione di Filippo Mignini, Macerata, Quodlibet.

NS *Nagelate Schriften*

- 1981 *Die Nagelate Schriften van Spinoza*, University microfilms international, Ann Arbor (Michigan) London (ristampa anastatica dell'ed. 1677). *De nagelate schriften van B.d.S.*, als Zedekunst, Staatskunde, Verbetering van't verstant, Brieven en antwoorden, uit verscheide talen in de Nederlandsche gebragt, s.l. [Amsterdam], s.n. [Rieuwertsz], 1677.

- AT Charles Adam e Paul Tannery (a cura di), *Œuvres de Descartes*, 12 voll., Paris: Cerf, 1897-1913/ Nouvelle présentation en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique, Paris: Vrin, 1964-1974.

Opere singole

E *Ethica*

- CRISTOFOLINI, P. (a cura di),
2014 *Spinoza: Ethica*, edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di id., Pisa: ETS.

TOTARO, P., SPRUIT, L. (a cura di),

- 2011 *The Vatican manuscript of Spinoza's Ethica*, Leiden-Boston, Brill.

TIE *Tractatus de intellectus emendatione*

DE ANGELIS, E. (a cura di),

- 1990 *Baruch Spinoza: Trattato della riforma dell'intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici*, a cura di id., Torino: Bollati-Boringhieri, 1962; ristampa, SE, Milano.

TTP *Tractatus theologico-politicus*

DINI, Alessandro (a cura di),

- 2021 *Spinoza: Trattato teologico-politico*, Milano: Bompiani.

GIANCOTTI BOSCHERINI, E. (a cura di),

- 1972 *Baruch Spinoza: Trattato teologico-politico*, introduzione di Emilia Giancotti Boscherini, traduzione e commenti di Antonio Droetto ed Emilia Giancotti Boscherini, postfazione di Pina Totaro, Torino, Einaudi, 1972.

TOTARO, P. (a cura di),

- 2007 *Benedictus de Spinoza: Tractatus theologico-politicus. Trattato teologico-politico*, Napoli: Bibliopolis.

TP *Tractatus politicus*

CRISTOFOLINI, P. (a cura di),

- 2004 *Spinoza: Trattato politico*, testo e traduzione a cura di id., Pisa: ETS.

KV *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand*

MIGNINI, F. (a cura di),

- 1986 *KORTE VERHANDELING van GOD, de MENSCH en deszelvs WELSTAND. BREVE TRATTATO su DIO, l'UOMO e il suo BENE*. Introduzione, edizione, traduzione e commento di id., L.U. Japadre Editore: L'Aquila.

CM *Cogitata Metaphysica*

DE ANGELIS, E. (a cura di),

- 1990 *Baruch Spinoza: Trattato della riforma dell'intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici*, a cura di id., Milano: SE.

SCRIBANO, E. (a cura di),

- 1990 *Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*, Roma-Bari: Laterza.

PPC *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae. Pars I et II*

DE ANGELIS, E. (a cura di),

1990 *Baruch Spinoza: Trattato della riforma dell'intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici*, a cura di id., Milano: SE.

SCRIBANO, E.,

1990 *Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*, Roma-Bari: Laterza.

CGLH *Compendium grammatices linguae hebraeae*

TOTARO, P. (a cura e con introduzione di),

2013 *Spinoza: Compendio di grammatica della lingua ebraica*, trad. it. e note di Massimo Gargiulo, Firenze: Olschki.

Ep. Epistolae

DOETTO, A. (a cura di),

2016 *Baruch Spinoza: Epistolario*, Torino: Einaudi, 1951; ristampa Milano, SE.

DOMÍNGUEZ, A. B. (a cura di),

2020 *Baruj Spinoza: Correspondencia*, Madrid: Guillermo Escolar Editor.

3. Opere complete

G Edizione Gebhart

GEBHART, C. (a cura di),

1925 *Spinoza: Opera*, im Auftrag der Heidelberg| Akademie des Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, 4 voll., Carl Winter, Heidelberg.

Edizioni recenti

APPUHN, C. (a cura di),

1965 *Œuvres de Spinoza*, Paris, Garnier.

BELGIOIOSO, GIULIA (a cura di),

2009/2012 *Descartes: Opere 1637-1649*, con la collaborazione di Agostini, I., Marrone, F., Savini, M., Milano: Bompiani.

CALLOIS, R., FRANCES, M., e MISRAHI, R.,

1954 *Œuvres complètes*, texte nouvellement traduit ou revu présenté et annoté par R. Callois, M. Francès, R. Misrahi, Paris : Gallimard.

CURLEY, Edwin M. (a cura di),

1951 *The Collected Works of Spinoza*, edited and translated by Edwin M. Curley, Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 2 voll. Vol. I, 1985. (Treatise on the Emendation of the Intellect; Short Treatise on God, Man, and His Well-being; Letters 1-16; Principles of Philosophy; Letters 17-29; Ethics). Vol. II,

ELWES, R. H. M. (a cura di),

1951 *The Chief Works of Benedict Spinoza*, New York: Dover Publications 1883.

FELL, M., POPKIN, R. H. e SINGER, M. A. (a cura di),

1987 *Spinoza's earliest publications*, Wolferboro: Van Gorcum, 1987.

MIGNINI, F., e PROIETTI, O. (a cura di),

2007 *Baruch Spinoza: Opere*, Milano: Mondadori.

MOREAU, P.-F. (a cura di),

1999 *Œuvres*, III, *Traité théologico-politique*, texte établi par F. Akkerman, traduction et notes par J. Lagrée, P.-F. Moreau, Paris : PUF.

2005 *Œuvres*, V, *Traité politique*, texte établi par O. Proietti, traduction, notes, glossaires, index et bibliographie par Ch. Ramond, avec une notice de P.-F. Moreau et de notes de A. Matheron, Paris : PUF.

2020 *Œuvres IV, Ethique*, texte établi par F. Akkerman et P. Steenbakkers. Traduction par P.-F. Moreau. Introduction et notes par P.-F. Moreau et P. Steenbakkers, Paris : PUF.

SANGIACOMO, A. (a cura di),

2010 *Baruch Spinoza: Tutte le opere*, Milano: Bompiani.

2. Studi sul pensiero antico

ACKRILL, J.,

1993 *Aristotele*, Bologna: Il Mulino.

ADKINS, A. W. H.,

1960 *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford: Oxford U.P.

BERTI, E.,

- 2003 *Ontologia o Metafisica? Un punto di vista aristotelico*, in BIANCHI, C., BOTTARI, A. (a cura di), *Significato e ontologia*, Milano: Franco Angeli.
- BERNABÈ, A.,
1995 *Una Etimologia Platonica: ΣΩΜΑ-ΣΗΜΑ*, «Philologus», 139 (1995), pp. 204-237.
- BOYANCÉ, P. B
1970 *Lucrezio e l'epicureismo*. Ed. it. a cura di Alberto Grilli. Brescia: Paideia. [ed. or.: Boyancé, P. (1963). *Lucrèce et l'épicurisme*. Paris: Presses Universitaires de France].
1972 *Sur la théologie de Varron*, in Id., *Études sur la religion romaine*, Paris 1972, 253-282 (ed. or. «Revue des Études Anciennes» 57 [1955], 57-84).
- BORGO, A.,
1998 *Lessico morale di Seneca*, Napoli: Loffredo.
- BRAMS, J.,
2003 *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Milano: JacaBook.
- CASSAN, M.,
2022 *Animus: Studio sulla psicologia di Seneca*, Venezia: Venezia U.P.
- CLARKE, M.,
1999 *Flesh and Spirit in the songs of Homer: A study of words and myths*, Oxford: Oxford U.P.
- COLLI, G.,
2010 *Apollineo e Dionisiaco*, Milano: Adelphi.
- CONDE CALVO, J.L. C.C.,
2014 *Breve historia romana del alma. Sobre «anima» y «animus» entre el siglo II a.C. y el II d.C.*, in Callejas Berdonés, M.T. et al. (edd.), *Manipulus studiorum*. En recuerdo de la profesora Ana María Aldama Roy, Madrid, 233-240.
- DIXSAUT, Monique,
2002 *Natura e ruolo dell'anima nella sensazione*, in CASERTANO, Giovanni (a cura di), *Il Teeteto di Platone: Struttura e problematiche*, Napoli: Loffredo Editore, pp. 39-62.
- FERMANI, A.,
2019 *Vita felice umana: In dialogo con Platone e Aristotele*, Macerata: EUM.
- FERWEDA, R.,
1985 *The meaning of the Word Σῶμα in Plato's Cratylus 400C*, «Hermes», 113 (1985), pp. 266-279.
- FICINO, M.,
2008 *Argumentum et commentaria Marsilii Ficini in Phaedrum*, in ALLEN, Micheal, J.B. (a cura di), *Marsilio Ficino: Commentaries on Plato*, vol. I, Cambridge (MA): Harvard U.P.
- FREDE, D. / REIS, B. (a cura di),
2009 *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin: de Gruyter.
- FRONTEROTTA, F.,
2006 *Anima e corpo: Immortalità, organicismo e psico-fisiologia nel Timeo platonico*, «Études platoniciennes», 2, pp. 141-154.
2007 *Che effetto fa essere un pipistrello?: Il problema mente-corpo nel Timeo platonico*, in MIGLIORI, Maurizio, NAPOLITANO VALDITARA, Linda e FERMANI, Arianna (a cura di), *Interiorità e anima: La psychè in Platone*, Milano: Vita e Pensiero, 2007, pp. 89-108.
- GENETTE, G.,
1997 *Palinsesti: La letteratura al secondo grado*, Torino: Einaudi.
- GREGORY, T.,
2020 *Anima Mundi: La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres* (1955), Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- GUTHRIE, W. K. C.,
1962 *A history of Greek philosophy: The later Plato and the Academy*, vol. V, Cambridge: Cambridge U.P.
- HADOT, I.,
1989 *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin: De Gruyter.
2014 *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*. Paris: Vrin.
- HAMP, E.P. H
1987 *Latin animus, anima*, «American Journal of Philology» 108, 695-696.
- HART, A.,
1983 *Spinoza's Ethics: Part I and II, A Platonic Commentary*, Leiden: Brill.
- HASEROT, F. S.,
1950 *Spinoza and the Status of Universals*, «The Philosophical Review», 59 (1950).

- HÖLSCHER, T.,
1996 *Immagini dell'identità greca*, in SETTIS, Salvatore (a cura di), *I Greci*, vol. II, Torino: Einaudi, pp. 191-248.
- INWOOD, B.,
1993 *Seneca and Psychological Dualism*, in BRUNSCHWIG, J, *Passion and Perceptions*, Cambridge: Cambridge U.P.
2005 *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford: Clarendon Press.
- KONSTAN, D.,
2007 *Lucrezio e la psicologia*, Milano: Vita&Pensiero.
- LAPINI, W.,
2015 *Epistola a Erodoto e il Bios di Epicuro in Diogene Laerzio*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- LATHIERE, A.M. L
1972 *Lucrèce traducteur d'Epicure: animus, anima des livres 3 et 4 du De Rerum Natura*, «Phoenix» 26, 123-133.
- LONG, A. A.,
2016 *La mente, l'anima, il corpo: Modelli greci* [2015], traduzione di Mauro Bonazzi, Torino: Einaudi.
- LORENZ, H.,
2009 *Ancient Theories of Soul*, SEP.
- MACÈ, A.,
2015 *La presenza dell'intelligibile nel sensibile: Per un Platonismo dell'immanenza*, in CANDIOTTO, Laura (a cura di), *Senza dualismo: Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, Milano: Mimesis, pp. 125-137.
- MEH, D. M.,
1999 *The intricate translation of the Epicurean doctrine of ψυχή in book 3 of Lucretius*, «Philologus» 173/2, 272-287.
- MIGLIORI, M.,
2015 *Un intero a due dimensioni*, in CANDIOTTO, L. (a cura di), *Senza dualismo: Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, Milano: Mimesis, pp. 59-73.
- MURNO
1908 *T. Lucreti Cari, De rerum natura libri sex*, ed. H.A.J. Murno, vol. II, London 1908⁴.
- MINGUCCI, G.,
2015 *La fisiologia del pensiero in Aristotele*, Bologna: il Mulino.
- NATOLI, S.,
2003 *La felicità: Saggio di teoria degli affetti*, Milano: Feltrinelli, 2003.
- NEGRI, A. M.,
1960 *Uso parallelo di animus e anima in Cicerone*, «Ciceroniana» 2 (1960), pp. 169-79.
- NOCCHI, F.R.,
2001 *Il De tranquillitate animi di Seneca. Contenuti e metodi per educare al dominio delle passioni*, Roma: Aracne.
- O'DALY, G.,
1986-1994 "Anima, animus", *Augustinus-Lexikon*, 1 315-340 (1986-1994).
- PAGANI, P.,
2019 *L'articolazione dell'anima in Platone e in Ficino*, in GIACOMELLI, A. e GIVONE, S. (a cura di), *Umanesimo, humanismus, humanisme: Filosofie dell'umano fra rinascimento e contemporaneità*, «Paradosso», 2, pp. 69-86.
- PASQUALI, G., *Arte allusiva*, «L'Italia che scrive» 25 (1942), pp. 11-20 = *Pagine stravaganti*, Sansoni: Firenze, 1968, II, pp. 275-282.
- PIZZANI, U. P.,
1979 *La distinzione lucreziana fra animus e anima e i suoi antecedenti latini*, in *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, vol. I, Roma, 229-252.
- POHLENZ, M.,
1941 *Philosophie und Erlebnis in Seneca Dialogen*, Göttingen: Vandenhoeck un Ruprecht. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen.
1949 *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
2006 *L'uomo greco* (1947), trad. it. di Beniamino Proto, saggio introduttivo di Giovanni Reale, Milano: Bompiani (Il Pensiero Occidentale).
- POLANSKY, R.,
2007 *Aristotle's De anima*, Cambridge: Cambridge U.P.
- PRADEAU, J.-F.,

- 1998 *L'âme et la moelle: Les conditions psychiques et physiologiques de l'anthropologie dans le Timée de Platon*, «Archives de Philosophie», 61 (1998), pp. 489-518.
- PROVENZA, A.,
2016 *La medicina delle Muse: La musica come cura nella Grecia antica*, Roma: Carrocci.
- REALE, G.,
2003 *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Torino: UTET.
1999 *Corpo, anima e salute: Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano: Raffaello Cortina.
- ROHDE, E.,
2006 *Psiche (1890-1894)*, trad. it. di Ernesto Codignola e Aldo Oberdorfer prefazione di Sergio Givone, Roma-Bari: Laterza, 2006.
- SASSI, M. M.,
1978 *Le teorie della percezione in Democrito*, Firenze: La Nuova Italia.
- SEDLEY, D.,
2018 *Lucretius, SEP*.
- SETAIOLI, A.,
1988 *Seneca e I Greci: Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna: Pàtron.
- SHIELDS, C.,
2020 *Aristotle's Psychology, SEP*.
- SNELL, B.,
1963 *La cultura greca e le origini del pensiero europeo (1946)*, trad. it di Vera Degli Angeli e Anna Solmi Marietti Torino: Einaudi.
- TAYLOR, A. E.,
1968 *Platone: L'uomo e l'opera (1949)*, trad. it. Mario Corsi, presentazione di Mario Dal Pra, Firenze: La Nuova Italia.
- TRABATTONI, F.,
1988 *La dottrina dell'anima-armonia nel Fedone*, «Elenchos», 1 (1988), pp. 53-74.
- VEGETTI, M.,
1985 *Anima e corpo*, in VEGETTI, Mario (a cura di), *Il sapere degli antichi*, vol. II, Torino: Bollati Boringhieri, pp. 201-216.
1996 *L'io, l'anima, il soggetto*, in SETTIS, Salvatore (a cura di), *I Greci*, vol. I, Torino: Einaudi, 1996, pp. 431-467.
2013 *Quindici lezioni su Platone*, Torino: Einaudi.
- VERDE, F.,
2017 *Lucrezio e la psicologia di Epicuro: Osservazioni su Trag. 296R.*, «Schwabe Verlagsgruppe AG», 74 (2013) 2, pp. 158-171.
- WALD, L. W.,
1968 *Observations sur l'emploi de animus, anima et mens dans l'œuvre de Lucrèce*, in J. Harmatta (ed.), *Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums*, Amsterdam 1968, 135-144.
- WOLFSDORF, D.,
2013a *Pleasure and truth in Republic9*, «The Classical Quarterly», 63 (2013) 1, pp. 110-138.
2013b *Pleasure in ancient Greek philosophy*, Cambridge: Cambridge U.P.
- ZANKER, P.,
2009 *La maschera di Socrate: L'immagine dell'intellettuale nell'antichità (1995)*, trad. it. di Francesco De Angelis, Torino: Einaudi.
- ZUCCA, D. / MEDDA, R. (a cura di),
2019 *The Soul/Body Problem in Plato and Aristotle*, Baden-Baden: Academia Verlag.

3. Studi su Spinoza

- BALIBAR, E.,
1996 *Spinoza e la politica*, Roma: ManifestoLibri.
- CHIEREGIN, F.,
1987 *La presenza di Aristotele nel Breve Trattato*, «Verifiche: Rivista Trimestrale di Scienze Umane», 16 (1987) 4, pp. 291-298.
- CONTIN, F.,
Spinoza interprete e critico della dottrina finalistica aristotelica, inedito.
- CRAPULLI, G., GIANCOTTI BOSCHERINI, E. (a cura di),
1969 *Ricerche Lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.

- FREUDENTHAL, J.,
1899 *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und Nichtamtlichen*, Leipzig: Verlag von Veit & Comp.
- GIULIETTI, G.,
1974 *Spinoza: La sua vita e il suo pensiero*, Treviso: Canova.
- GUEROULT, M.,
1968 *Spinoza*, vol. I, *Dieu*, Paris: Aubier-Montaigne.
1974 *Spinoza*, vol. II, *L'Âme*, Paris: Aubier-Montaigne.
- GRECCHI, L.,
2019 *L'umanesimo greco classico di Spinoza*, Bologna: Diogene Multimedia.
- LUCAS, J.-M., COLERUS, J.,
1994 *Le vite di Spinoza*, a cura di Roberto Bortoli, prefazione di Giorgio Agamben, introduzione di Filippo Mignini, Macerata: Quodlibet.
- MARTINETTI, P.,
1987 *Spinoza*, Napoli: Bibliopolis.
- MANZINI, F.,
2000 *Spinoza lecteur d'Aristote*, «Bulletin de Bibliographie Spinoziste», 23 (2000).
- MIGNINI, F.,
2007 *La dottrina della memoria in Spinoza*, in *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, a cura di Maria Michela Sassi, Pisa: Edizioni della Normale.
- MELAMED, Y. Y.,
2020 *La metafisica di Spinoza: Sostanza e pensiero*, Macerata: Mimesis.
- MONTAG, W.,
2012 *Lucretius Hebraizant: Spinoza's Reading of Ecclesiastes*, «European Journal of Philosophy», 20 (2012)2, pp. 109-129.
- MORFINO, V.,
2005 *Il tempo della moltitudine: Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Roma: ManifestoLibri.
- MOREAU, P. F.,
1994 *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, Paris: Presses Universitaires de France.
2007 *Spinoza e lo Spinozismo*, Brescia: Morcelliana.
- NEGRI, A.,
1998 *Spinoza: L'anomalia selvaggia*, Roma: DeriveApprodi.
- OFFENBERG, A K.,
1973 *Spinoza's library: The story of a reconstruction*, «Quaerendo», 3 (1973) 4, pp. 309-321.
- POZZI, P.,
1994 *La biblioteca di Spinoza*, in BORDOLI, R., *Le vite di Spinoza*, Macerata, pp. 149-74.
- PROIETTI, O.,
2010 *Philedonius, 1657. Spinoza, Van den Enden e i classici latini*, EUM, Macerata.
- RAVÀ, A.,
2000 *Spinoza*, Pisa: Armando, 2000.
- SANGIACOMO, A.,
2011 *Homo Liber: Verso una morale spinoziana*, Milano: Mimesis.
2020 *La virtù secondo Aristotele e Spinoza: Appunti per un confronto*, in CAMERA, Francesco; COLAGROSI, Elisabetta; EDOARDO, Simonotti (a cura di), *Emozioni, affetti, sentimenti: Tra natura e libertà*, Milano: Mimesis, 2020, pp. 101-119.
- SEMENARI, G.,
1952 *I problemi dello Spinozismo*, Trani: Vecchi.
- TOTARO, P. (a cura di),
1997 *Spinoziana: Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale*, Olschki: Firenze.
2009 *Instrumenta Mentis: Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Olschki: Firenze.
- WOLFSON, H.A.,
1983 *The Philosophy of Spinoza, Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*, vol. II, Cambridge: Cambridge U.P.
- VINTI, C.,
1984 *Spinoza: La filosofia come liberazione*, Roma: Studium.

4. Strumenti

- Catalogus van de Boekerij der Vereniging «Het Spinozabuis»*, Den Haag s.d.
Catalogus van de Bibliotheek der Vereniging Het Spinozabuis te Rijnsburg, Leiden 1965.
- CHANTRAINE, P.,
1968 *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, Klincksieck: Paris.
- GIANCOTTI BOSCHERINI, E.,
1970 *Lexicon Spinozanum*, Martinus Nijhoff, L'Aia, 2 voll.
- GUERET, M., ROBINET, A., TOMBEUR, P.,
1977 *Spinoza. Ethica. Concordances, index, lists de fréquences, tables comparative*, Louvain-la-Neuve : CETEDOC.
- ROCCI, L.,
1974 *Vocabolario greco-italiano*, Milano-Roma-Napoli-Città di Castello: Società Editrice S. Lapi.
- RUNES, D. D.,
1951 *Spinoza Dictionary. With a foreword by Albert Einstein*, New York: Philosophical Library, 1951.
- TOTARO, P.,
2009 *Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Firenze: Olschki.

5. Esegesi biblica

Fonti

BHS

KITTEL, R.,

- 1969/77 *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, quae antea cooperantibus ALT, A., EISSFELDT, O., KAHLE P., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Septuaginta

Thesaurus Linguae Graecae® Digital Library. Ed. Maria C. Pantelia. University of California, Irvine.
<http://www.tlg.uci.edu.ezproxy.unibo.it> (accessed March, 2023).

Vulgata Hierolamina

BERIGER, A., EHLERS, Widu-Wolfgang, FIEGER, M., H.,

- 2018 *Biblia sacra vulgata*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2018, voll. 5.

Vulgata Clementina

<https://vulsearch.sourceforge.net/index.html>

Alia

DE LUCA, Erri,

- 1996 קהלת *Kohèlet/Ecclesiaste*, Milano: Feltrinelli.

Letteratura critica

WOLFF, H. W.,

- 1975 *Anthropologie des Alten Testaments*, München: Ch. Kaiser Verlag, 1973, trad. it in Id., *Antropologia dell'Antico Testamento*, a cura di Ettore Buli, Brescia: Queriniana.