



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

*Spinoza e l'Italia. Osservazioni relative agli Atti delle giornate di studio in memoria di
Emilia Giancotti*

di Girolamo De Liguori

Sommario: Coloro che hanno a cuore la filosofia di Spinoza ricordano di certo l'importante convegno di studi che si svolse nel 2002 sul tema *Spinoza in Italia*. Gli interventi di quel convegno, raccolti in volume da Bibliopolis nel 2007, offrono l'occasione a Girolamo De Liguori non solo di una illustrazione ma anche di una serie di puntualizzazioni che viene ad aggiungersi, quasi ulteriore contributo, a quelli pubblicati. L'Autore, che ha mostrato già altre volte di avere il gusto e la capacità della ricostruzione minuta della storia delle idee, rincalza qui gli scritti di importanti studiosi di Spinoza per arricchirne il valore storiografico, senza cercare la polemica, ma aggiungendo quanto la sua esperienza di saggista gli consente di fare con velocità e precisione allo stesso tempo.

Spinoza e l'Italia. Osservazioni relative agli Atti delle giornate di studio in memoria di Emilia Giancotti

di Girolamo De Liguori

Quando si parla della presenza di Spinoza nel pensiero moderno, da Cartesio fino all'età romantica, ci vien fatto di notare che egli sia stato meglio inteso, nel suo contenuto eversivo ed ereticale, dai suoi franchi oppositori e viscerali denigratori piuttosto che, nei più svariati contesti ricettivi, dagli ammiratori e seguaci, i quali diluiscono, per così dire, o finiscono per stravolgere addirittura gli aspetti veramente fondativi del suo originale pensiero sulla natura, Dio, mondo, storia e società. Negli spinozisti i temi della necessità, del naturalismo, del panteismo, e della totale elisione del Dio personale e antropomorfo del Cristianesimo, si stemperano molto spesso in animismi pantestici e in romantiche filosofie della natura, in deismi o teodicee platonizzanti, e finanche in fenomenologie materialistico-nietzschiane che poco hanno a che vedere con la scarna e geometrica costruzione del filosofo di Amsterdam; così come fu nella ben nota rinascita spinoziana, propiziata da Federico Jacobi e poi estesa alla cultura filosofica tedesca da Schelling e discepoli.

Chi, al contrario e paradossalmente, ne ha colto di volta in volta l'*anomalia razionale* assieme alla eccezionale pericolosità del suo originale pensiero, del tutto in linea con la mappa disegnata dal suo percorso esistenziale, furono gli apologisti cattolici, i controversisti, coi gesuiti in testa, fruitori sagaci, e a loro modo, del profilo ambiguo che del filosofo aveva tracciato Pierre Bayle nel suo *Dizionario*. Anche se, nel contempo, ad essi si deve, in particolare, la costruzione dell'immagine deforme di Spinoza, ateo e maestro di atei, personaggio spregevole da identificarsi coi libertini e coi dissoluti, corruttori di costumi, pronti a popolare la città dei cosiddetti *atei virtuosi*; uomo cui non potere concedere fiducia, secondo l'immagine che di lui ci ha disegnato il Conte Lorenzo Magalotti, dotto e stimato personaggio nei salotti d'Europa, che lo conobbe di persona¹.

La stessa Emilia Giancotti, cui son dedicate le giornate di studio dell'ottobre 2002 i cui materiali prodotti sono pubblicati nel volume di cui qui si vuol discutere², accingendosi fin dal 1963, con la sua prima *Nota sulla diffusione di Spinoza in Italia*, a trattare della fortuna del filosofo di Amsterdam presso di noi, doveva doverosamente registrare una serie di contributi di apologisti cattolici di aperta e dichiarata contestazione e secco rigetto di quella filosofia: sia nella forma in cui era espressa che nei suoi principi fondativi, riconducendola, senza mezzi termini, all'ateismo e al materialismo³.

¹ Spinoza è per Malagotti, che lo aveva conosciuto nel 1674 ad Amsterdam, grazie al comune amico Niels Stensen, «in quella sua infelice stambergia, [...] il più illustre e acclamato degli atei». Cfr. *Lettere del conte Lorenzo Magalotti, gentiluomo fiorentino*, Silvestri, Milano 1825, III lett.I, pp. 40-41; ma da ricordare sull'argomento, le interessanti considerazioni di A. Corsano, *Il Magalotti e l'ateismo*, GCFI, III, 1972, pp. 241-262 e ancora, *Bayle e Spinoza*, Ivi, VIII, 1977, 311-326.

² *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, "Atti delle giornate di studio in ricordo di Emilia Giancotti", Urbino 2-4 ottobre 2002, a cura di Daniela Bostrenghi e Cristina Santinelli, Bibliopolis, Napoli 2007.

³ GCFI, 1963, a. XLII, serie III, fasc. 3, pp. 339-362.

Tuttavia nel volume che andiamo qui prendendo in considerazione soltanto il contributo di Massimiliano Biscuso⁴ tocca consapevolmente ed esplicitamente l'interessante e indicativa questione della confutazione cattolica di Spinoza: confutazione che, per tutta la seconda metà del secolo XVII, viene quasi sempre collegata alla interpretazione ateistica di Cartesio, considerato topicamente come lo sbocco più coerente dell'ateismo spinoziano. Il Cartesio, *maestro di ateismo* di Spinoza, resta una immagine ben consolidata nella controversistica europea fino all'Illuminismo, dal padre Gabriel Daniel a Giovambattista De Benedictis, fino al Magalotti, ad Alfonso de'Liguori e al padre Valsecchi, per non dire di Vico e, per il contrario, degli *Investiganti* in modo particolare, che proprio Spinoza tentano di staccare, come ateo ed eretico impenitente, dal loro Cartesio del quale, invece, e a loro modo, si provano a platonizzare e cristianizzare il pensiero, assieme all'atomismo gassendista epicureo, così diffuso in quegli anni. Tanto impegno cercano di portare a termine, assieme al grande bibliofilo napoletano Giuseppe Valletta, Leonardo Di Capua, il D'Andrea atomista, Costantino Grimaldi, feroce antagonista dell'*Aletino*, anticartesiano e aristotelico tomista⁵.

La ricca raccolta di studi, come ricordano le curatrici, è stata opportunamente divisa in due sezioni: 1) *Spinoza e l'Italia: fonti, interlocutori, assonanze*; 2) *Spinoza in Italia: letture del Novecento*. Il lavoro non nasconde la presenza del grande convegno spinoziano di Urbino che la Emilia Giancotti aveva organizzato nel 1982 e che, come testimoniò la stessa studiosa, «nonostante i molteplici e talora significativi legami della cultura filosofica italiana con gli orientamenti di fondo del pensiero spinoziano, [...] è stato il primo che in Italia sia stato dedicato alla discussione del filosofo di Amsterdam»⁶.

Il primo saggio della prima sezione che ci viene incontro è quello di Vittorio Morfino, *Il mondo a caso. Su Lucrezio e Spinoza* (Ivi, pp. 25-50), in cui è presa a pretesto la posizione che Althusser chiama *la corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*. L'autore aveva già in precedenza affrontato, sotto altre angolature e contesti, tale tema althusseriano, ma in questa sede lo usa come criterio ermeneutico di analisi del materialismo spinoziano a cominciare dal richiamo testuale a Democrito, Epicuro e Lucrezio fatto dallo stesso Spinoza che, notoriamente, non aderiva all'ontologia atomistica⁷. La tesi di una «corrente sotterranea del materialismo dell'incontro», sostenuta in modo del tutto autobiografico da Althusser, non esclude l'ipotesi di una storica valenza di quella tesi secondo cui si sarebbe consolidata una tradizione materialistica sotterranea in stretta colleganza con il fenomeno della letteratura clandestina e del libertinismo, combattuto, negato, rimosso dalla storiografia ufficiale e, direi, «perbenistica», che coinvolse nella sua drastica svalutazione pensatori come Epicuro, appunto, Lucrezio, Spinoza, Hobbes, Rousseau, Marx, ed aggiungerei, Diderot, D'Holbach, La Mettrie, ecc.

Ma c'è una questione che la critica storica ha solo sfiorato senza chiarire e che mi pare fondamentale per la storia dello spinozismo. Essa concerne la distinzione, che ermeneuticamente e storicamente va fatta senza mezzi termini, tra quella che, a proposito di D'Holbach, è stata definita la *concezione organicistica ed immanentisticamente teleologica del reale*⁸, ovvero sia tra lo spinozismo che chiamerei *stratonico*, in quanto ha superato la visione atomistica epicurea di una materia inerte e di un universo abitato dal vuoto, rovesciandola in una prospettiva plenista e naturalistica dinamica e il pampsichismo che sfocia nella *Naturphilosophie* romantica schellinghiana. Mediatore Bayle de la *Continuation*, il materialismo epicureo resta superato da una visione nuova che «vede in Stratone l'applicazione più rigorosa di quelle stesse istanze critiche che avevano dato corpo al pensiero epicureo»; o meglio, epicureismo e stratonismo finiscono per convergere entro una visione rinnovata della materia (*materia actuosa*) che non sarà più possibile, per spiegarne il movimento, rinvigorire con un afflato spirituale o

⁴ *Stratonismo e spinozismo. L'invenzione della tradizione materialistica in Leopardi*, Ivi, pp. 351-372.

⁵ Su tali questioni, qui appena accennate, e su tali protagonisti del cartesianesimo e spinozismo napoletano, la letteratura è andata ampliandosi notevolmente. Per tutti si ricordi le *Lettere apologetiche* dell'*Aletino*, *Le Memorie di un anticurialista del Settecento*, a cura di V. I. Comparato, Olschki, Firenze 1964 e, in particolare, tra la letteratura secondaria, E. Lojacono, *Immagine di René Descartes nella cultura napoletana dal 1644 al 1755*, Conte ed., Lecce 2003; e da ultimo, di chi scrive, *Fisica, Filosofia, Teologia di Cartesio nella III Lettera apologetica dell'Aletino (1705)*, «Il Cannocchiale», 3, 2006, pp. 39-84, con più aggiornati riferimenti bibliografici.

⁶ *Op., cit.*, p. 15.

⁷ Vedi, dello stesso, *Memoria, caso e conflitto. Machiavelli nel TTP*, «Quaderni materialisti», 5, dedicato a Spinoza *resistenza e conflitto*, 2006, pp. 63-84.

⁸ A. Negri, nella sua Intr. a D'Holbach, *Sistema della natura*, trad. It., Utet, Torino 1978, pp. 23 e 41.

animistico⁹. Lo spinozismo ha avuto così tra il XVII e il XVIII un suo sviluppo attraverso lo stratonismo, perdendo in buona parte l'afflato pantestico e sviluppando le sue istanze naturalistiche che si ritroveranno di seguito nella formazione materialistica di Diderot come nel D'Holbach, soprattutto del *Bon Sens*, e non avranno niente a che fare con quel romantico pampsichismo di cui si è voluto caricare col Barone anche addirittura il Leopardi. Il Timpanaro, finissimo filologo e penetrante interprete del pensiero leopardiano, anche nella sua genesi complessa, colse acutamente l'equivoco di una tale superficiale interpretazione, pur rimanendo, a mio parere, ancora legato alla prospettiva alquanto mitica dello spinozismo che egli continuò a leggere sempre collegato al pampsichismo di origine rinascimentale del quale, invece, proprio il secolo di Bayle si era definitivamente liberato, grazie all'innesto dello spinozismo con la prospettiva stratonica e materialistico-plenistica¹⁰. Tale vicenda dello spinozismo seicentesco non esclude, ovviamente, che un filone spinozistico si sia indirizzato verso forme di pampsichismo che sarebbero poi confluite nel naturalismo romantico; ma è proprio per tale condizione storica che la distinzione si impone e va richiamata anche in questa sede.

Nel suo intervento, Biscuso fa pertinenti riferimenti bibliografici ma non evidenzia la questione forse dandola per scontata; ed è questo il motivo che ci ha spinto a ripresentarla, sia pur in forma molto sintetica, in questa sede al solo scopo di richiamare l'attenzione degli storici su tale complicata vicenda dello spinozismo seicentesco. L'autore richiama tuttavia quella che egli chiama *l'invenzione della tradizione materialistica in Leopardi*, vale a dire il particolarissimo itinerario attraverso il quale perviene al poeta filosofo l'immagine di Spinoza. E qui entra in ballo la questione dello stratonismo che, attraverso la fondamentale mediazione di Bayle, perviene al Leopardi dello *Zibaldone* e del *Frammento apocrifo*, così come è stata messa in luce per primo da Nicola Badaloni il quale si era chiesto quali fossero stati «gli strumenti teorici facendo leva sui quali Leopardi giunge a questo approdo». E tra tali strumenti egli aveva indicato appunto lo spinozismo, sia pure come scoperta indiretta attraverso la critica bayleana, a sua volta mediata dalle letture dei controversisti cattolici nei quali per primo sia di Bayle che di Spinoza aveva trovato tracce vistose.¹¹ Se l'affermazione di Badaloni («che Leopardi conoscesse Bayle e che da lui avesse ricevuto molti suggerimenti, è noto») è corretta, bisognerà precisare che il Bayle a lui familiare, in particolare nello *Zibaldone*, è il Bayle distruttore delle ambizioni della ragione: quello secondo il quale la ragione «è un principio di distruzione non di edificazione [...] non serve ad altro che a far conoscere all'uomo le sue tenebre»,¹² da cui aveva maturato la convinzione che «in metafisica e in morale, la ragione non può edificare ma solo distruggere»¹³. Ecco allora la conclusione del Badaloni che altrove abbiamo fatta nostra: «Che lo Stratone di cui qui si parla (come nella celebre *Operetta morale*) sia lo Stratone di Bayle non risulta direttamente, ma certamente in modo indiretto ed assai probabile dalla conoscenza che Leopardi dimostra del quadro teorico di fondo attraverso cui Bayle dà rilievo al suo Stratone, e cioè il tema della materia pensante»¹⁴. Su tale tema della materia che pensa, fondamentale per l'aggancio con la visione spinoziana della natura, Leopardi interviene in più momenti, concludendo in tal modo il suo complicato ordito materialistico in una prospettiva sostanzialmente scettica nei confronti della ragione speculativa ma che trova il suo punto fermo, spinozianamente, nella natura una,

⁹ Cfr. l'importante saggio di G. Paganini, *Tra Epicuro e Stratone. Bayle e l'immagine di Epicuro tra Sei e Settecento*, RCSF, genn.-marzo 1978, pp. 72-115; ma pp. 91 e sgg. Mi permetto rimandare per più specifica discussione del tema qui di sfuggita appena accennato, a *Da Teofrasto a Stratone. L'itinerario filosofico di Giacomo Leopardi*, «Quaderni Materialisti», 3-4, 2004-2005, pp. 195-224.

¹⁰ Cfr. l'Introd. di S. Timpanaro alla sua trad. it. di D'Holbach, *Il buon senso*, Garzanti, Milano 1985, pp. XXV-XXXVI, LXXVIII-LXXIX in particolare; e ancora, G. Paganini, *Bayle e l'immagine di Epicuro*, cit., pp. 92-93, il quale, tra l'altro, precisa come «il naturalismo radicale, sia esso rigorosamente epicureo o integrato dagli apporti democritei, o riproposto nei termini plenisti da Stratone, ha la sue ottime ragioni, quando muova dall'idea di una materia eterna e necessaria»; esso riesce così a trasformare i tradizionali animismi e incorporarli, «senza residui nella materia [riducendola] in forme meccanicistiche, depurandola dei connotati qualitativi e finalistici ed evidenziando il solo motivo della necessità e della regolarità»: motivo, si direbbe, di più genuina marca spinoziana.

¹¹ Cfr. N. Badaloni, *La cultura*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino 1974, pp. 904 e sgg. e di chi scrive vedi, *Da Teofrasto a Stratone*, cit., pp. 220 e sgg. in part.

¹² Lo leggo nel benemerito volumetto, *Pensieri sulla Cometa e Dizionario storico critico*, a cura di G. Brega, Feltrinelli, Milano 19.., pp. 270-271.

¹³ Così all'editore Stella, 23 agosto 1827, in *Epistolario*, a c. di F. Moroncini, Le Monnier, Firenze 1934-41

¹⁴ N. Badaloni, Op. cit., p. 921.

eterna e necessitata da nient'altro che da stessa, senza spazi vuoti, impersonale e impassibile come la sfinge. Il saggio di Biscuso che riprende riflessioni e ricerche da lui fatte in precedenti interventi, ha il gran merito di avere offerto agli studiosi, sia di Spinoza e dello spinozismo che di Leopardi filosofo, un filo conduttore che la storiografia spesso si lascia sfuggire.

Ma il volume è così ricco di contributi che ci costringe a fermarci purtroppo solo su alcuni che, a parere di chi scrive, sono i più significativi e, soprattutto, si muovono nell'ambito delle molto ristrette competenze del recensore.

Facciamo intanto doverosa menzione di tutti gli interventi, anche perché la sola elencazione dei temi trattati dà la misura non soltanto dell'ampiezza e della varietà di questa raccolta di studi, ma anche dell'interesse e delle difficoltà (sia di natura teoretica che storico-linguistica) che il pensiero di Spinoza ha suscitato nella cultura filosofica italiana dal Seicento ad oggi.

Della prima parte, oltre a quelli già ricordati di Morfino e Biscuso, che aprono e chiudono la sezione, menzioniamo: Giuseppe Lucchese, *Spinoza e Tacito. Paradigmi della modernità e classicità politica*; Patrizia Pozzi, *“De vita solitaria”: Spinoza lettore di Pertrarca*; Atilano Dominguez, *El “Amor Dei intellectualis” en Leòn Hebreo y Spinoza*; Francesco Piro, *Spinoza e gli aristotelismi del Rinascimento. Cesura storica e continuità indirette*; Paolo Cristofolini, *Antecedenti italiani di una eresia totale*; Etienne Balibar, *“La verità effettuale della cosa”. Spinoza e Machiavel*; Filippo Mignini, *Spinoza e Bruno. Per la storia di una questione storiografica*; Giuseppe Saccardo Del Buffa, *Herrera, Spinoza e la dialettica umanistica*; Luisa Simonutti, *Dalle “sensate esperienze all’ermeneutica biblica. Spinoza e la nuova scienza: Galileo e Bayle*; Pina Totaro, *Note sui diritti fondamentali in Spinoza e in altri autori italiani del Settecento*.

Nella seconda parte, dedicata a *Spinoza in Italia: letture del Novecento*, sono ospitati tredici contributi: Leonardo Amoroso, *Lo Spinoza “cabbalista” Benamozegh*; Daniela Bostrenghi, *Labriola e Spinoza. Il motivo critico del sistema*; Aniello Montano, *«La rosa di Gerico». Spinoza nella lettura di Giuseppe Rensi*; Amedeo Vigorelli, *Martinetti lettore di Spinoza: il tempo e l’eterno*; Franco Biasutti, *Erminio Troilo interprete di Spinoza. Note in margine a una traduzione dell’Ethica*; Cristina Santinelli, *Ritratti spinoziani (1900-1924)*; Stefano Visentin, *Tra Machiavelli e Hobbes. A proposito di alcune interpretazioni dello Spinoza politico (Solarì, Ravà, Droetto)*; Roberto Bordoli, *Ubaldo Los-Pegna e Antonio Droetto, traduttori italiani delle Epistole*; Omero Proietti, *Flavio Giuseppe e il dissenso «marrano-saddeuceo» (Amsterdam, 1624-1670). In dialogo con Arnaldo Momigliano*; Carlo Vinti, *Tra ipercritica e ascesi: lo Spinoza di Teodorico Moretti-Costanzi*; Paola Teresa Grassi, *Le antinomie dell’esperienza etica: Remo Cantoni interprete di Spinoza*; Augusto Illuminati, *Spinoza postfordista. Di alcune recenti letture italiane*; Stefano Mistura, *Il significato della filosofia di Spinoza nel pensiero di Lacan*.

Com'è facile rendersi conto dalla sola elencazione dei contributi, siamo di fronte ad un materiale immenso che non solo stimola ad altre indagini ma che sfaccetta l'argomento in una miriade di temi storiografici e di analisi concettuali davvero imponente e intricato. Forse più storico ricostruttivo il primo settore, più teoretico formale il secondo che spazia dalle interpretazioni cabbalistiche dello Spinoza, lettore dei Libri Sacri, allo Spinoza scettico e al politico. Nella prima parte l'attenzione va subito al rapporto con il pensiero italiano del Rinascimento, Bruno, Machiavelli, gli aristotelismi eterodossi e il graduale formarsi di una *eresia totale*, come la chiama Cristofolini, che faranno di Spinoza l'incarnazione della trasgressione e della anomalia filosofica per l'eternità. Come correttamente si è osservato in proposito, «le mediazioni sono probabilmente più importanti della fonte»¹⁵ e cercare in Spinoza, ad esempio, una presenza aristotelica esplicita non porterebbe a risultati apprezzabili; mentre notissimo è il fenomeno di un aristotelismo variegato e multiforme che percorre tutta l'età cartesiana, raggiungendo il sottobosco della letteratura libertina per cui il denigrato Aristotele monopolizzato dagli scolastici, gesuiti e domenicani, cui viene preferito quasi sempre il Platone del *Timeo* (vedi, a Napoli, il caso ricordato del Valletta), può ancora dire la sua, passando «per i filoni carsici dell'eterodossia interna alle comunità ebraiche» ovvero penetrare il naturalismo bruniano, commisto a brandelli di epicureismo mediato a sua volta dallo stratonismo per confluire nella visione plenista e materialistica della natura. Un testo emblematico come il *Theophrastus redivivus* (1659) mostra la saldatura storicamente avvenuta tra l'Aristotele naturalista rinascimentale, fonte di Pomponazzi, Cardano, Bruno, Campanella, Galileo, Cartesio, Gassendi e gli sviluppi della scienza moderna, come per primo indicò acutamente il Garin¹⁶.

¹⁵ F. Piro, *Spinoza e gli aristotelismi del Rinascimento*, Op. cit. p. 149 e sgg. per le citaz. successive.

¹⁶ E. Garin, *Da Campanella a Vico*, «Cultura e scuola», 25, 1958, pp. 5-17.

Giustamente Piro osserva che risulta impossibile sottrarre Spinoza dalle contaminazioni aristoteliche che veicolano una tradizione *continuista* tra il regno umano e quello animale e vegetale, viva fin dal medioevo (p. 151). E non si tratta di nuovi nomi che Spinoza affibbia a *concetti tradizionali*, ma più profondamente della molto probabile operazione originale compiuta dal nostro nel suggerire «che, a partire dalla percezione molto precisa dei punti di difficoltà e dei limiti della svolta cartesiana, Spinoza abbia compiuto l'operazione di ricollegare non direttamente a questo o a quel dogma della filosofia precartesiana, ma a delle possibilità 'latenti' emerse negli infiniti dibattiti sulla biologia e psicologia aristoteliche, che egli reinterpreta ed estende». Perviene perciò a Spinoza una *traditio* in cui certi aspetti naturalistici dell'aristotelismo si sono fin dal Rinascimento liberati dalle «costruzioni più enfatiche della tradizione latina di ispirazione araba» e arriva a offrire «una lettura fisicamente credibile delle *species*, fino a reintrodurre elementi corpuscolaristici o quasi» (p. 158). L'autore svolge un'approfondita inchiesta testuale sulla genesi della spinoziana teoria dei *modi cogitandi* o *modi imaginandi* su cui non ci soffermiamo, ricordando soltanto la conclusione dello studioso che ha voluto segnalarci un percorso complicato e nascosto attraverso il quale Aristotele arriva a Spinoza proprio in quel suo tentativo di sgombrare il cielo della coscienza dai misteri della *vis imaginatio*, «trasportando l'analisi dal terreno delle ipotetiche simbiosi magiche tra i corpi naturali a quello dei flussi comunicativi tra i corpi»¹⁷. Una sorta di anticipazione – si potrebbe azzardare – della *psicologia delle menti associate* del nostro lungimirante Carlo Cattaneo.

Dalle reazioni dei contemporanei all'*eresia totale* di Spinoza parte l'analisi di Paolo Cristofolini, volta a rintracciare gli *antecedenti italiani* di una tale *corale anatemiizzazione*. E non solo nel significato negativo di totale rifiuto, di repulsa e rigetto ma soprattutto, spiega l'autore, «per la dimensione tutta positiva del suo pensare il nesso tra pensiero e libertà, ovvero per il senso positivo, primario, dell'essere 'eretico'» di cui egli illustra il concetto attraverso una analisi storico-semantica del termine, a partire dagli antecedenti italiani (p. 171 e sgg.). Applicare a Spinoza il termine 'eretico', implica per Cristofolini un analitico riferimento alla storia del termine, al lento graduale sorgere di un significato sostanzialmente ignoto alla cultura greca e latina. Persino in San Paolo mancherebbe ancora il «discrimine fra vera e falsa dottrina»; bisogna attendere il III e il IV secolo, con Ireneo e con Eusebio di Cesarea, perché il termine, in contrapposizione col suo opposto (*ortodossia*), «concepita come processo in due tempi in cui il primato logico-cronologico deve per forza spettare all'ortodossia, entri nel linguaggio della controversistica e della storiografia ecclesiastica fino a solidificarsi e a diventare quell'ovvietà che è diventata»¹⁸. Tutta la letteratura antispinoziana, soprattutto cattolica e non soltanto gesuitica, non si legge se non entro la valutazione di *eretico totale* che gli viene costruita: di eretico non perché sopprima o modifichi questo o quel dogma, perché non ammetta una o più verità assolute, ma solo perché totalmente fuori della ortodossia. In tale significato il rigetto della sua filosofia è non solo negli apologisti della cattolicità, ma anche nei *novatores*, nei seguaci di Cartesio rifinitori di una esegesi che trova nel Platone timaico l'alternativa vincente all'Aristotele tomistico dei gesuiti. La filosofia spinoziana, sottolinea giustamente Cristofolini, «è da cima a fondo una libera e originale determinazione del pensiero, la quale non ha come premessa alcun corpo dottrinale» ma solo *retaggi* che non sono in alcun modo *ortodossie*. Quella del filosofo di Amsterdam sarebbe una sorta di paradossale *eterodossia katà physin*, senza referenti. Il saggio si conclude sul *Trattato Teologico-politico*, l'opera forse più eretica della storia delle eresie in cui mai si fa cenno al termine. «Eresia e ortodossia non appartengono al vocabolario spinoziano ma la lettura dei suoi testi non lascia dubbi: è la seconda e non la prima ad essere responsabile degli scismi», causati sempre dai poteri forti e dalle ortodossie che tali poteri impongono agli associati; e restano ancora espressione di impotenza; mentre la vera causa degli scismi si trova agli antipodi della libertà di pensiero come è agli antipodi della stessa eresia in quanto le

¹⁷ Lo studioso riprende al suo scopo la nota lettera a Peter Balling, che ha un ruolo centrale nella psicologia di Spinoza e permette nel contempo di rintracciarvi una presenza, se non diretta, indiretta di Aristotele. Cfr- pp. 164-169.

¹⁸ Op. cit., p. 180. Ovviamente Cristofolini richiama non solo le fonti cattoliche e riformate, i fondamentali studi di Delio Cantimori sui movimenti ereticali, ma anche le ricerche più circostanziate in materia, dalla vecchia tesi del Meli, *Spinoza e due antecedenti italiani dello spinozismo*, Firenze 1934, a Piero Martinetti, commentatore dell'*Ethica* (1928) e dello *Spinoza* (postumo) fino al *Gesù Cristo e il Cristianesimo* del 1934, ed agli studi più recenti, tra i quali il fondamentale Rotondò, *Studi e ricerche di storia eretica italiana del Cinquecento*, Giappichelli, Torino 1974.

divisioni e quelli che oggi chiameremmo gli integralismi, «non nascono dal desiderio e dalla ricerca della verità (*ex magno veritas studio*) ma dalla sete di potere (*ex magna libidine regnandi*)».

A questo punto l'autore conclude sulle tristi realtà del nostro *piccolo mondo moderno* di deformi e grottescamente caricaturali poteri accademici (*di nulla Academia*, direbbe Bruno!), accostando l'invito alla mitezza del grande genio di Amsterdam alla voce sommessa ma ancora autorevole dell'indimenticabile Norberto Bobbio dell'*Elogio della mitezza*, con quel suo appello alla «libertà di pensiero, limpidezza del dissenso, chiara e reciproca correzione degli inevitabili errori, senza l'ingombro prepotente e torvo del sapere concepito come terreno di scontro fra insopportabili ortodossie»¹⁹.

A *Spinoza e Bruno* è dedicato l'intervento di Filippo Mignini. Anche con questo, come con quello Spinoza-Leopardi, siamo di fronte ad un rapporto estremamente complesso e problematico, non risultando espliciti riferimenti al Bruno nell'opera di Spinoza. «Eppure – come riconosce subito lo studioso – storici e interpreti dello spinozismo non hanno mancato negli ultimi tre secoli di additare il pensiero di Bruno fra le fonti della filosofia spinoziana, elencando molti punti di contatto più che divergenze ma con giudizi non univoci, spesso discordi e talvolta opposti» (p. 212). A delineare i limiti della sua indagine, Mignini elenca tre ordini di difficoltà cui si trova ad urtare la sua ricerca storiografica:

- 1) L'insita difficoltà nel confronto critico fra filosofie;
- 2) la necessità di riprendere il confronto dopo che, dopo la seconda metà del secolo XX, si sono aperte prospettive di ricerca diametralmente differenti se non opposte sulla storiografia bruniana e spinoziana precedente (basti pensare a Garin e Ciliberto, se non ad altri);
- 3) Lo sterminato lavoro storiografico sia sul Bruno che su Spinoza svoltosi negli ultimi quarant'anni che mette lo studioso di fronte a diverse migliaia di titoli.

Pertanto egli dichiara di limitarsi a mostrare l'infondatezza di ancor celebri tesi del Bruno come anticipatore di Spinoza; la congenita ambiguità della sovrapposizione e accostamento illegittimo di tesi apparentemente analoghe ma spesso contestualizzate in modo del tutto differente; l'opportuna scelta di leggere le due filosofie in *una più ampia tradizione di pensiero*, alla quale implicitamente o esplicitamente le due filosofie fanno riferimento.

Appurata l'assenza totale di citazioni del Bruno nelle opere dello Spinoza, lo studioso passa ad un sottilissimo e minuzioso vaglio delle fonti, scorrendo in rapida rassegna lo stato attuale delle conoscenze sulla presenza sia fisica che ideale e bibliografica, per così dire, del Bruno nei Paesi Bassi e, più in particolare, nelle principali biblioteche dei più prestigiosi maestri di astronomia, fisica, filosofia di quegli anni (corrispondenti di Descartes, Costantin e Christian Huygens, Isaac Beeckman, Balthasar van der Veen fino a Franciscus Van der Enden e in particolare Joseph Delmedigo) fino alle dirette testimonianze sulla comunità sefardita di Amsterdam di una tradizione averroista, entro la quale, *de facto*, «Spinoza veniva a incrociare temi e tesi presenti in Bruno» (p. 222). E viene infine alle indagini speculative del rapporto Bruno-Spinoza: da Bayle che fonda il *topos* del nesso speculativo Bruno-Spinoza con i connessi postulati dell'influenza di Bruno su Cartesio e dell'ateismo di quest'ultimo, maestro di miscredenza per Spinoza, tesi questa autorevolmente avallata da Leibniz (p.224) e sviluppata da Bertrando Spaventa, da Gentile, fino ad Augusto Guzzo per arrivare a De Regibus.

In tale minuziosa rassegna, così analitica e puntuale, a noi sembra che il quadro complessivo sarebbe risultato ancor più variegato e articolato se Mignini (che parte correttamente dalla scoperta e pubblicazione del *Breve Trattato* a cura di Ch. Sigwart) avesse ripreso e ampliato il riferimento fatto alla vecchia *tesi storiografica della coincidenza di pensiero tra Spinoza e Bruno* da Sigwart appunto fino a Dilthey, approfondendo anche la linea interpretativa tardo ottocentesca italiana, sia pure deformante e, in più momenti, arbitraria, positivistico-scientistica del rapporto Bruno-Spinoza; tanto più interessante in quanto storicamente si venne a connettere con la revisione anticlericale del Bruno che, a sua volta, si andava caricando dei nuovi entusiasmi per il *naturalismo*, o come altrimenti vuole nominarsi, *monismo* evolucionistico, ora lamarkiano ora darwiniano, variegato addirittura da improbabili anticipazioni evolucionistiche vaniniane. Penso alla «Rivista di Filosofia scientifica», diretta dal neuropsichiatra Enrico Morselli e che ebbe collaboratori Giuseppe Sergi, Tito Vignoli e la nutrita schiera degli scienziati e filosofi del secondo positivismo italiano. Tale mancato riferimento, in una rassegna tanto rigorosa, richiama nel contempo la doverosa menzione di colui che fu del positivismo, e di quel *positivismo*

¹⁹ *Op. cit.*, pp. 185-187.

scienziista propugnantesi monista spinoziano in modo particolare, il più consapevole e agguerrito avversario, conoscitore dell'opera del Bruno e che proprio su Spinoza aveva avviato una serie di ricerche in concomitanza con la sua critica ad Edoardo Zeller, (*Origine e natura delle passioni secondo l'Etica di Spinoza*), Antonio Labriola. Non credo che l'intervento della Bostrenghi, inserito nella seconda parte e dedicato a *Labriola e Spinoza: Il motivo etico del sistema* (pp. 389-404), esonerasse il Mignini da ogni riferimento al filosofo di Cassino interprete di Spinoza e critico del preteso monismo spinoziano quale antecedente dello scientismo positivistic; né l'essersi egli stesso analiticamente soffermato in un un precedente importante studio, uscito in una miscellanea dedicata a *Labriola filosofo e politico* nel 1996, ne rendesse ripetitiva la menzione in questa sede²⁰. Al contrario la ripresa di quella meritoria analisi in questa sede avrebbe arricchito il nuovo intervento di sfaccettature nuove e interessanti. Infatti, dal momento che sulla presenza distorta di Spinoza nel pensiero tardo positivistic italiano (dove spesso è accostato a Bruno) manca proprio una analisi storico critica circostanziata²¹, il puntuale riferimento entro tale rinnovata inchiesta testuale avrebbe certamente contribuito a completare il disegno della fortuna di Spinoza nella filosofia contemporanea, chiarendone ulteriormente e definitivamente ragioni, equivoci, distorsioni ed eventuali sviluppi. Anche alla base dello scientismo c'era l'insufficienza del metodo storico critico adottato; ma ancor più, il *persistente e talvolta latente pregiudizio teoretico hegeliano*, che non solo era alla base della lettura spaventiana di Bruno e Spinoza, ma finiva per assumere in quel contesto di entusiasmi evolucionistic tra Darwin e Spencer, di quando in quando, forme differenti: materialistic, evolucionistic o scientifiche come in Haeckel, Morselli, Tocco, Vignoli, Sergi e contro le quali, alla sua maniera, polemizzava Labriola²². La circostanza qui rilevata, ci permette una digressione forse di qualche interesse per la storia di Spinoza in Italia, se non altro per le connessioni con nuove prospettive.

Proprio Ernst Haeckel, nella sua *Antropogenia*, inseriva Spinoza nella linea di uno storico panteismo monistic di stampo naturalistic che da Bruno perveniva a Goethe. «Fra i vari sistemi di panteismo, che hanno già da molto tempo sviluppato più o meno chiaramente il concetto monistic di Dio, è certo il più perfetto quello di Spinoza. A questo sistema ha concesso, come è noto, il tributo della sua alta ammirazione ed approvazione lo stesso Goethe»²³. Ed ancora, più esplicitamente, nei suoi *Welträtsel* del 1899, dopo aver collegato storicamente l'evoluzione naturale a precedenti monistic, da Pitagora a Bruno, fino a Spinoza e a Goethe, conclude: «il nostro monismo puro non è né col materialismo teorico che nega lo spirito e scioglie l'universo in una somma di atomi morti, né con lo spiritualismo teorico (chiamato negli ultimi tempi, da Ostwald, *energetica*) il quale nega la materia e considera l'universo come un gruppo di energie o forze immateriali disposte nello spazio. Al contrario noi siamo col Goethe nel fermo convincimento che *mai la materia senza lo spirito né lo spirito senza la materia* possono esistere né essere attivi. Noi ci teniamo fermi al non equivoco monismo di Spinoza»²⁴. Su tale posizione si sarebbe attestato, tra le sue ben note inquietudini, anche Gaetano Trezza che trova in Lucrezio, Spinoza e Goethe la *rassegnazione virile e scientific*, vale a dire l'accettazione del determinismo monistic spinoziano che serve a sostenere la sua battaglia contro i due miti del secolo: la concezione *causale e*

²⁰ Vedi, Antonio Labriola *filosofo e politico*, a cura di Luigi Punzo, Guerini Studio, Milano 1996 ed ivi, di Mignini, Antonio Labriola *lettore di Spinoza*, pp. 49-74. Importante, nello stesso vol., per quanto qui si va rilevando, anche il contributo di Giuseppe Lissa, *Labriola e il positivismo*, pp. 75-124.

²¹ Cfr. intanto di chi scrive, *Materialismo inquieto. Vicende dello scientismo in Italia nell'età del positivismo (1868-1961)*, Laterza, Bari 1988; su Adolfo Faggi e la teoria del *parallelismo psico-fisico*, pp. 175; su Gaetano Trezza e il monismo spinoziano, pp. 163-165 (ma cfr. quanto si accenna di seguito col rinvio alla nota 25); in particolare, su Labriola critico del positivismo evolucionistic, pp.45-90. Più specificamente, per Bruno e riferimenti a Spinoza, G. Cacciatori, *Bruno nella storiografia italiana della seconda metà dell'Ottocento*, in, *Giordano Bruno e noi. Momenti della sua fortuna tra '700 e '900*, Ed. Marte, Salerno.

²² Sulla lettura di Bruno e Spinoza da parte di Spaventa, tra gli anni 1861-1862, cfr, A. Savorelli, *B. Spaventa e la via stretta a Spinoza tra Bruno e Hegel*, GCFI, LXXVII, 1998, 1, pp. 33-43, indicato anche da Mignini.

²³ E. Haeckel, *Antropogenia o storia dell'evoluzione umana e il monismo*, trad. it. De Rosa, Utet, Torino 1894, p. 674.

²⁴ Cfr. l'ampia *Introduzione* del Morselli a E. Haeckel, *I problemi dell'universo*, trad. it. di Amedeo Herlitzka, con una *Introduzione sulla filosofia monistica in Italia* e aggiunte del prof. Enrico Morselli, Utet, Torino 1904, p. 24. Per Ostwald, ci si riferisce al volume, *Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus*, Lubecca 1875, che accese numerose discussioni nel mondo scientifico e filosofico europeo del secondo Ottocento

finalistica del mondo²⁵. Infine lo stesso Morselli, dopo avere esplicitamente confessato di aver insistito nell'indicare tra i precursori italiani dell'evoluzionismo Bruno (nella sua commemorazione del 1888) e Vanini (1878), così sintetizza la sua posizione nei confronti dell'evoluzionismo: «Invero l'evoluzione, intesa come noi la intendiamo, altro non è che il processo pel quale dall'uno-tutto di Parmenide esce l'universalità delle cose o, per usare le parole di Spinoza, il processo con cui la natura naturans si fa natura naturata. L'evoluzione spiega pure quel principio di continuità nei fenomeni naturali che l'antica atomistica aveva divinato e che da Giordano Bruno in poi forma il nucleo d'ogni concezione sistematica dell'universo»²⁶.

Proprio Mignini, in specie, avendo minutamente analizzato a suo luogo l'inconciliabilità di Spinoza con il pensiero di Labriola, tanto da rinvenire nel filosofo di Cassino una sorta di sua originale rimozione e provarsi a scoprirne le ragioni, raggiunto un tale traguardo esegetico, avrebbe dovuto richiamare in questa sede ancora una volta Labriola. Infatti Spinoza faceva parte, in fondo, di quella medesima istanza razional-scientistica, che, nel tempo storico in cui egli viveva e operava, Labriola, da marxista, si trovava costretto a combattere. Sia pur in modi e forme contorte o esegeticamente scorrette, i positivisti (alcuni almeno tra loro) erano i soli, consapevoli o no che fossero, a poter recepire e contestualizzare in quella fine di secolo la vera anomalia spinoziana che Mignini ovviamente ben focalizza. Quella di essere Spinoza «l'unico filosofo della tradizione occidentale postcristiana a disegnare un modello di mondo e di uomo radicalmente alternativo». Per cui egregiamente Mignini conclude: «Antonio Labriola lo aveva in qualche modo compreso ed era anche rimasto affascinato dalla nuova e radicale alternativa spinoziana; ma non gli fu concesso di avventurarsi in essa e rimase un pensatore tipico della tradizione giudaico-cristiana»²⁷. Perché in definitiva aveva intuito che in Spinoza c'era *altro*: l'altro io, conclude Mignini, *con cui desiderava identificarsi*. Per tale motivo profondo, richiamarne in questa sede la funzione e il particolare ruolo antispinozista giocato dal filosofo di Cassino, nel contesto scientifico di fine secolo, ci è sembrato opportuno: anche per meglio variegare una presenza, latente forse, ma che va più in profondo della semplice accettazione o della repulsa, come è nella controversistica cattolica.

Altri contributi come quelli di Montano, Vigorelli, Biasutti, Santinelli (1900-1924) e Visentin, arricchiscono e sviluppano la presenza di Spinoza in Italia nel secolo XX, oltre il rapporto con Bruno, con una serie di interpreti, costituenti una sorta di originale galleria di figure variegatamente spinoziane: Erminio Troilo, Felice Tocco, Giuseppe Rensi, Piero Martinetti, Augusto Guzzo, fino a Remo Cantoni e ai filosofi del diritto come Gioele Solari e Adolfo Ravà, in cui temi gnoseologici si intrecciano ad istanze etiche, politiche, sociali e giuridiche, coinvolgendo riferimenti pregnanti a Machiavelli e ad Hobbes.

Lo Spinoza di Rensi non è, come venne a torto ritenuto dai suoi critici, un pasticcio storico teoretico: la pura e semplice riconduzione della filosofia spinoziana allo scetticismo venato di fideismo del Rensi ha, al contrario, nonostante la forte accentuazione fino alla forzatura di aspetti irrazionalistici, una sua originalità e coglie in più punti aspetti essenziali del profondo pensiero del filosofo di Amsterdam. E' merito di Montano l'averlo saputo rilevare; perché non è possibile intendere a pieno l'interpretazione rensiana di Spinoza se non si è approfondita l'istanza, la formazione e le stesse oscillazioni del pensiero incandescente del filosofo veronese. Rensi infatti tende, come correttamente mette in evidenza Montano, a riportare gli autori che tratta da storico entro l'ampio contesto della sua visione del mondo, della angolatura scettica, cioè, da cui guarda la storia e la natura. Non siamo di fronte ad una forzatura ma ad una maniera di rivivere, in complessa e vissuta esperienza meditativa, il profondo pensiero di Spinoza. Così è per l'idea di Sostanza infinita su cui ecco come si esprime l'originale pensatore veronese: «Si astragga dalle cose e si ponga in sé: ecco l'Essere o la Sostanza di

²⁵ Cfr., *La critica moderna*, Le Monnier, Firenze 1874, in part. pp. 61-72. Ma per una più analitica contestualizzazione rimando al mio vecchio studio, *Materialismo inquieto*, cit., in part. pp. 166-68.

²⁶ *Il Darwinismo e l'evoluzione*, in AA. VV., *Darwin e l'evoluzione*, a cura di E. Morselli, Dumolard, Milano 1892, pp. 264. Ma cfr. del Morselli, *Un precursore italiano di Darwin. Giulio Cesare Vanini*, «Rassegna settimanale», 20 giugno 1880 e più in particolare, sulla RFS citata, 4, 25 maggio 1885, vol. IV, pp. 429-43, vedi G. Cattaneo, *Idee di G.C. Vanini (1616) sulla origine ed evoluzione degli organismi*.

²⁷ F. Mignini, *Antonio Labriola lettore di Spinoza*, in *Op. cit.*, pp. 72-. 73 .

Spinoza. Ma non già che sia in realtà separata dalle cose, come il moto non è separato dagli oggetti che si muovono o la vita degli esseri viventi, pur essendo estratto dalle cose e pensato a sé benché in realtà non separato da esse, il moto è ciò che fa muovere le cose, e la vita ciò che fa vivere i viventi»²⁸.

Ecco perché tra Sostanza ed attributi si stabilisce un rapporto non reale ma soltanto logico-mentale e pertanto del tutto riguardato dalla prospettiva del nostro intendere; e, quanto è ancora più complicato, è proprio come tale esclusiva pensabilità della Sostanza infinita, definita *verità puramente logica dell'universo*, si concili con una rigorosa concezione monistica e realistica cui Rensi riconduce alla fin fine la prospettiva spinoziana. Siamo di fronte ad un ulteriore momento di demolizione di uno dei pilastri fondanti la concezione cristiana e cattolica della natura: il creazionismo; ma non in forma superficiale di semplice negazione ma di sua vanificazione proprio in quel particolare rapporto tra l'Essere-Sostanza e le cose e i corpi. Non accetta neppure il parallelismo, egli, buon lettore di Fechner, che nel 1860 aveva pubblicato a Lissia la celebre *Psicofisica* e successivamente era diventato il divulgatore di una concezione animistica della natura con un'opera di cui Rensi stesso si sarebbe fatto prefatore e traduttore²⁹. Ecco perché, come esattamente Montano precisa, «'monismo' e 'realismo' sono rivendicati in maniera forte e decisa». Direi che è proprio l'istanza teoretica di Rensi, lo stesso travaglio che si avvince alla sua esegesi storiografica, a consentirgli di vedere più a fondo, in maniera privilegiata, e di cogliere, nel caso di Spinoza, gli aspetti più innovatori ed eversivi, nei confronti della prospettiva dominante che lega teologia a filosofia, religione e fede a ragione e logica razionale. Anche se si espone al rischio di estendere la rigorosa visione di Spinoza, ora al Bruno o allo Stoicismo se non addirittura ad esponenti della filosofia del positivismo in crisi. Tutto si riduce, nella prospettiva esegetica rensiana, alle *cose come sono*, all'ineluttabile, deprivato definitivamente d'ogni *saccenteria del dover essere*. E infatti nello stesso anno del suo *Spinoza*, il 1929, in *Interiora rerum*, avrebbe scritto: «All'intuizione di Spinoza, la cui essenza e grandezza consiste appunto in ciò, che la "perfezione" (o razionalità) delle cose è rispetto all'essere delle cose come sono; che essa è un magnifico sforzo per fare contemplare lo sviluppo eterno delle cose con obbiettività assoluta, come uno sviluppo che si fa in sé e da sé senza cura per noi; che è dunque lo sradicamento delle cose d'ogni nostra categoria a beneficio del puro e semplice essere veramente soppressione d'ogni nostro "dover essere"»³⁰.

Anche Martinetti (e forse più decisamente ancora di Rensi) rappresenta, a mio avviso, un punto nodale della particolarissima deformazione di Spinoza nella storia del pensiero italiano, in quanto i motivi religiosi e trascendenti sono, nella interpretazione martinettiana, più presenti, nonostante il maggior rigore esegetico e speculativo dell'autore canavesano. Già il Mignini fin dal 1989 s'era opportunamente occupato dello *Spinoza di Piero Martinetti* e Amedeo Vigorelli lo tiene nel giusto conto affrontando il tema di *Martinetti lettore di Spinoza*³¹: puntuale ricerca in cui l'autore punta a precisare i contesti storici nei quali l'interpretazione martinettiana si è venuta formando e, più specificamente, a verificare «se l'autore non pervenga, anche per altra via, a fondare la propria originale visione della filosofia spinoziana» (p. 441). Concordemente al Di Vona, recensore nell'89 dello *Spinoza* martinettiano curato da Franco Alessio, Vigorelli nota come «Martinetti segue il *Breve Trattato* a preferenza dell'*Ethica* nello stabilire la natura dell'intelletto intuitivo, ed il *Tractatus de intellectus emendatione* e non l'*Ethica* per caratterizzare la ragione» (p. 443). E anche per Martinetti, come era stato per Rensi, è molto difficile cogliere l'obbiettività della sua partecipata interpretazione nel groviglio delle referenze che vi si trovano e, quasi a dire, vi si avvinghiano ed avviluppano: da Plotino alle suggestioni del pensiero orientale, sia acosmista che mistico religioso in cui si rischia di fare di Spinoza il luogo di tutte le confluenze possibili. L'analisi martinettiana, come mette in luce Vigorelli, è minuta e puntuale nell'individuare il rapporto logico tra unità generatrice e molteplicità che da quella discende: tra sostanza e attributi. Ma complesso

²⁸ G. Rensi, *Spinoza*, a cura di A. Montano, Guerini e Associati, Milano 1993 (ma la prima ed. è di Formiggini, Modena 1929), p.73.

²⁹ T. G. Fechner, *Nanna o l'anima delle piante*, trad. it. di G. R., Sonzogno, Milano 1938. Sulla psicofisica in Italia tra Otto e Novecento, vedi di chi scrive, *La psicofisica in Italia dal 1860 al 1901*, in AA. VV. *La psicologia in Italia*, a cura di G. Cimino e N. Dazzi, Led, Milano 191998, pp. 55-84.

³⁰ Montano cita in verità dalla seconda ed. che Rensi pubblicò in seguito, con altro titolo, *La Filosofia dell'Assurdo*, Corbaccio, Milano 1937, oggi riproposta da Adelphi, Milano 1991, pp.60-61. Ma la prima ed. era uscita ancor prima dello *Spinoza* col titolo *Interiora rerum*, Unitas, Milano 1924, in particolare p. 79.

³¹ Del Mignini cfr. ora, con buona utilità, *Introduzione a Spinoza*, Laterza Bari 1999

e improbo sarebbe seguire l'esegeta nelle sue puntualizzazioni filologiche; gioverà piuttosto richiamare quella che, in fondo è la sua conclusione più indicativa: «Anche in altra indicazione, che non in quella prettamente filologica, andrà cercato il significato della lettura martinettiana di Spinoza, contraddistinta da autentico *pathos* religioso per l'opposizione dualistica di tempo ed eternità: “quando il perfetto viene, l'imperfetto scompare”»³².

A variegare ulteriormente l'ampio panorama della presenza di Spinoza in Italia è rivolto l'intervento della Santinelli con i suoi *ritratti spinoziani* che prendono in particolare considerazione i primi decenni del Novecento e, più precisamente, gli anni dal 1900 al 1924, vale a dire da Felice Tocco ad Augusto Guzzo. Della traduzione dell'*Ethica* da parte di Erminio Troilo e dello sprezzante giudizio del Gentile a riguardo, con la questione connessa della possibilità o meno di tradurre i filosofi dalla lingua originale, si occupa Franco Biasutti che, in certo qual modo, si affianca al panorama tracciato dalla Santinelli. Partendo dal giudizio di Guzzo, la studiosa nota che, nonostante non abbiano portato a risultati rilevanti, i vari apporti di studiosi italiani «confermano la progressiva e irreversibile riabilitazione della figura di Spinoza», dal rifiuto sprezzante di Giuseppe Valletta³³ alle accuse di ateismo degli apologisti cattolici fino alle forzature degli esponenti del positivismo in crisi. Nel bilancio della studiosa, si tratta di «scritti definibili 'minori' se considerati dal punto di vista dei meriti scientifici del destino di dimenticanza che li ha subito segnati, tuttavia indicativi di un deciso mutamento di sensibilità. Essi mostrano come Spinoza non solo rappresentasse il *momento* della filosofia con cui lo studioso di professione aveva ormai maturato la consapevolezza di dover necessariamente 'fare i conti', ma anche una figura con cui appariva desiderabile confrontarsi, per esempio per misurarsi con le difficoltà del vivere sociale o per trovare un sostegno psicologico in un momento difficile della vita».

Insomma, uno Spinoza rigenerato nel nuovo contesto di speranze più o meno frali di quella generazione che dall'ultimo Ottocento positivistico e scientifico ereditava dubbi e speranze, sconforti e delusioni, frammiste ad una insicura fede nella scienza. Con una puntualissima contestualizzazione storica, che ne qualifica correttamente senso, scopi e limiti delle differenti interpretazioni, sfilano in rassegna tutti o quasi tutti i contributi più rilevanti (da quelli di Trezza, di Michele Ferrari, di Guido Battelli, De Conciliis, del rabbino Donato Camerini, di Paolo Rotta, Meozzi, Gallucci, Caffi, ecc. fino a ad Augusto Guzzo) offerti dalla cultura filosofica nazionale alla rinascita del grande pensatore dell'età cartesiana e che sarebbero rimasti mummificati e dimenticati nelle loro nicchie. E qui chiudo, ma non prima di aver deposto umilmente, come un mazzetto di fiori di campo sulla tomba di un maestro indimenticato, i versi del grande Leopardi, così calzanti per la fortuna di Spinoza non meno che per l'estinta Pompei:

*torna al celeste raggio,
dopo l'antica oblivion ...*

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

³² Cfr. p. 994. Ma del Vigorelli vedi utilmente le pp. della monografia martinettiana sulla immagine di ispirazione spinoziana del filosofo solitario: «manifestazione e suggello di una vita integralmente *filosofica*». Cfr. *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, B. Mondadori, Milano 1998, pp. 228 e sgg.

³³ Gli errori di Spinoza risalgono a Cartesio, secondo il *topos* controversistico del secolo XVII. «Per accertarsene – scriveva Giovan Battista De Benedictis, detto Aletino - non altro ha da farsi che osservare il principio mastro dello Spinoza, ch'è desso punto il concetto o deffinition di sostanza, tolta di peso dal n° 41 della prima parte de' *Principi della Filosofia* di Renato»; vedi, *Difesa della III lettera Apologetica di Benedetto Aletino*, Antonio De Rossi, Roma 1703, p. 84. Al contrario, Giuseppe Valletta ritiene Spinoza «mostro di empietà aristotelica [...] Giudeo di nazione, Ateista di professione», cfr. *Opere filosofiche*, a cura di M. Rack, Olschki, Firenze 1975, p. 325.

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.