



# L'IMMANENZA COME RADICALITÀ

CONTRIBUTI PER LA STORIA  
DELLO SPINOZISMO ITALIANO

a cura di

Francesco Cerrato, Alessio Lembo



Isonomia *Storica*

Isonomia – Storica

Volume 1

# **L'IMMANENZA COME RADICALITÀ**

**CONTRIBUTI PER LA STORIA DELLO SPINOZISMO ITALIANO**



Volume 1

*L'immanenza come radicalità. Contributi per la storia dello spinozismo italiano*

Francesco Cerrato, Alessio Lembo (a cura di)

ISONOMIA - Storica Series Editor  
Fabio Frosini

[fabio.frosini@uniurb.it](mailto:fabio.frosini@uniurb.it)



# **L'IMMANENZA COME RADICALITÀ**

**CONTRIBUTI PER LA STORIA DELLO SPINOZISMO ITALIANO**

*A cura di*

Francesco Cerrato  
Alessio Lembo

© ISONOMIA – Storica

ISSN 2037-4348

Direttore scientifico: Gino Tarozzi  
Direttore editoriale: Fabio Frosini  
Dipartimento di Scienze Pure e Applicate  
Via Valerio, 9 – 61029 Urbino (PU)

<http://isonomia.uniurb.it/>

Design by [info@giticom.it](mailto:info@giticom.it)

---

Tutti i diritti sono riservati. Questa pubblicazione non può essere, neppure parzialmente, riprodotta, archiviata o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico, meccanico, fotocopia, registrazione o altro, senza averne ottenuta l'autorizzazione scritta da parte dell'editore.

In copertina: Raffaele Lucente, *Spinoza nelle vesti di Masaniello*, bozzetto del manifesto realizzato in occasione del convegno *Spinoza: ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, Urbino, 2-4 ottobre 2002.

## Sommario

FRANCESCO CERRATO E ALESSIO LEMBO <i>Spinoza in Italia.</i> <i>Alcune riflessioni sulla storia di un canone interpretativo</i> .....	9
FAUSTINO FABBIANELLI <i>Antonio Rosmini e gli errori categoriali del panteismo spinoziano</i> .....	19
FRANCESCO VALAGUSSA <i>La figura di Spinoza nel pensiero di Bertrando Spaventa</i> .....	33
FRANCESCO CERRATO <i>La sostanza come pensiero.</i> <i>L'Etica di Spinoza nell'attualismo di Giovanni Gentile</i> .....	49
GIUSEPPE COSPITO <i>Echi e suggestioni spinoziane negli scritti di Antonio Gramsci</i> .....	65
ALESSIO LEMBO <i>«Ubi nihil vales, ibi nihil velis». Sulla problematica presenza di Spinoza nella biografia intellettuale di Piero Martinetti</i> .....	83
DAVIDE SPANIO <i>Alle radici dell'eternità. Severino interprete di Spinoza</i> .....	109
STEFANO VISENTIN <i>Un'ontologia politica spinoziana.</i> <i>La lettura "costituente" di Antonio Negri</i> .....	131



# **Spinoza in Italia.**

## **Alcune riflessioni sulla storia di un canone interpretativo**

Francesco Cerrato  
Alma Mater Studiorum – Università di Bologna  
francesco.cerrato@unibo.it

Alessio Lembo  
Università degli Studi di Urbino Carlo Bo  
a\_lembo@hotmail.it

### **1. Da Hegel a Spinoza. Polemiche e precorrimenti nell'Ottocento.**

Tra il 2021 e il 2023 la Societas Spinozana organizzò una serie di seminari sulla presenza della filosofia di Spinoza nella storia del pensiero moderno e contemporaneo. Si tennero cicli di incontri dedicati alla ricezione di Spinoza in diverse aree linguistiche e geografiche. Ci furono conferenze su “Spinoza in Francia”, “Spinoza in Inghilterra”, “Spinoza in Germania” e anche “Spinoza in Italia”. L'intento era verificare se la provenienza territoriale degli interpreti avesse in qualche modo inciso sul processo di rielaborazione del pensiero dell'autore dell'*Etica* oppure se, al contrario, fosse stata una condizione irrilevante per la definizione di specifiche tradizioni interpretative e storiografiche<sup>1</sup>.

Di quell'esperienza seminariale questo volume raccoglie gli esiti per ciò che concerne “Spinoza in Italia”. Senza l'ambizione di comporre una storia completa dello spinozismo nostrano, si è scelto di concentrarsi nelle prossime pagine su alcuni passaggi significativi di questa vicenda della storia del

---

<sup>1</sup> La stessa linea di ricerca è stata indagata anche nel numero speciale del «Journal of Spinoza Studies», *The Global Receptions of Spinoza's Thought* (no. 3, 1/2024). Cfr. in part. F. Mignini, *Spinoza in Twentieth-century Italian Culture* e A. Sangiacomo, *Is there an 'Italian' School of Spinoza Studies? Some Present and Future Perspectives*, <https://jss.rug.nl/issue/view/5169> (URL consultato il 03.04.2025). Per lo studio della ricezione di Spinoza nel pensiero moderno e contemporaneo si veda *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, 2 voll., a cura di C. Altini, Edizione della Normale, Pisa 2020.

pensiero giudicati particolarmente rilevanti per valutare l'esistenza di uno "spinozismo italiano" e, eventualmente, tratteggiarne i contorni.

I primi contatti tra Spinoza e l'Italia si ebbero probabilmente grazie a Niels Stensen, celebre anatomista e geologo; originariamente luterano, poi convertitosi al cattolicesimo, ordinato sacerdote nel 1667 e nominato vescovo nel 1677<sup>2</sup>. Stensen conobbe Spinoza in Olanda, quando fu introdotto nel circolo spinoziano a Leida, città presso la quale era giunto da Amsterdam a seguito della polemica intrecciata con il proprio mentore Gerard Blaëus sulla paternità della scoperta della ghiandola parotide (dotto di Stenone). Dopo questa prima frequentazione, risalente al 1663, Stenone (questo il nome italianizzato) tre anni più tardi si trasferì in Toscana. Da qui, divenuto cattolico, scrisse a Spinoza una lettera polemica nel 1671 (pubblicata successivamente nel 1675) nella quale, probabilmente dopo essere venuto in possesso di alcune anticipazioni tratte dal *Trattato teologico-politico*, polemizzava con Spinoza, difendendo l'idea cristiana di anima e la necessità di obbedire alla Chiesa e al dettato delle Scritture per poter ottenere la salvezza dell'anima<sup>3</sup>.

Dopo la polemica di Stensen, nel XVII secolo, lo studio di Spinoza si diffuse soprattutto a Napoli grazie a Gianbattista Vico e Pietro Giannone<sup>4</sup>. Il primo inserì molti riferimenti a Spinoza nella *Scienza Nuova*, il secondo compose una "sinossi" delle opere spinoziane. Seppure illustri, questi contatti rappresentano, però, delle eccezioni in un panorama ancora piuttosto desolato. La presenza della censura nella quasi totalità degli Stati italiani non favoriva certo l'accesso diretto ai testi e le poche interpretazioni, oltre quelle citate, che pur ci furono, raramente si differenziavano dalla vulgata,

---

<sup>2</sup> L'unica testimonianza rimasta del suo rapporto con Spinoza è la lettera del settembre-ottobre 1671 (cfr. B. Spinoza, *Epistolario*, in Id., *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2009, pp. 1444-1452).

<sup>3</sup> L'unica testimonianza rimasta del suo rapporto con Spinoza è tale lettera del settembre-ottobre 1671 (cfr. B. Spinoza, *Epistolario*, in Id., *Opere*, cit., pp. 1444-1452). Per una ricostruzione del rapporto tra Stensen e Spinoza si veda S. Miniati, *Reconciling Science and Faith*, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 174-178; P. Totaro, *Niels Stensen (1638-1686) e la prima diffusione della filosofia di Spinoza nella Toscana di Cosimo III, L'heresie spinoziste: la discussion sur le Tractatus Theologico-politicus, 1670-1677, e la reception immediate du spinozisme*, ed. par P. Cristofolini, Maarsen, Amsterdam 1995, pp. 147-168.

<sup>4</sup> A riguardo si veda anche: A. Montano, *Spinoza e i filosofi*, Le Lettere, Firenze 2011, in part. il capitolo intitolato *Il "fascino" insidioso di Spinoza nella Napoli tra Seicento e Settecento*. Cfr. *Operum B. Spinosae Synopsis*, in *Manoscritti di P. Giannone* (I, 15), conservati presso l'Archivio di Stato di Torino.

ampiamente diffusa in tutta Europa che accusava Spinoza di ateismo e materialismo<sup>5</sup>.

Nei suoi saggi *Nota sulla diffusione della filosofia di Spinoza in Italia* (1963) e *Spinoza in Italia tra Illuminismo e Romanticismo* (1985), Emilia Giancotti ha mostrato come solo nella seconda metà dell'Ottocento, «Spinoza non sia più oggetto separato di polemica, ma elemento vivificatore e interno alla ricerca filosofica in atto»<sup>6</sup>. Come ha ben sintetizzato Cristina Santinelli, solo da questo periodo in avanti si può fare riferimento una vera e propria tradizione di studi:

la storia dello spinozismo in Italia culmina in un recupero del filosofo a diversi livelli: in sé, come pensatore originale, creatore di un sistema che rappresenta una delle massime soluzioni filosofiche accanto al platonismo, al kantismo, etc.; come rielaboratore di istanze speculative sorte in Italia nella filosofia rinascimentale (Bruno e Machiavelli soprattutto) e come fonte a sua volta del pensiero italiano moderno e contemporaneo. Nel XX secolo l'interesse per il pensiero di spinoziano è cresciuto in progressione geometrica oltrepassando anche i limiti degli ambiti accademici e specialistici, fino alla scoperta, in esso, di istanze e soluzioni capaci ancora di dire qualcosa alla nostra attualità.<sup>7</sup>

L'inclusione di Spinoza nel canone della modernità fu indubbiamente favorita dall'interpretazione che ne aveva dato Hegel. Fu l'affermazione hegeliana "Philosophieren ist Spinozieren" a favorire l'avvio di una prima discussione realmente produttiva. Un iniziale momento di svolta si ebbe con la polemica tra Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti. Faustino Fabbianelli, nel primo saggio del presente volume, pone in evidenza come Rosmini, pur continuando a interpretare il pensiero spinoziano mediante la macro-categoria di "panteismo" (o "immanentismo"), ne fece, al contempo, la base della

---

<sup>5</sup> La prima monografia conosciuta fu un breve scritto di padre Bonaventura Lucchi, professore di logica e metafisica presso l'università di Padova nel 1738, dal titolo *Spinozismi Syntagma in Gymnasio Patavino ad instauranda Metaphysica Studia propositum*. Cfr. *Spinoza in Italia. Bibliografia degli scritti italiani su Spinoza dal 1675 al 1982*, a cura di C. Santinelli, QuattroVenti, Urbino 1983, p. 45.

<sup>6</sup> E. Giancotti, *Spinoza in Italia tra Illuminismo e Romanticismo. Dall'opposizione al confronto*, ora in Ead., *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi, C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 1995, p. 230. Qualsiasi studio sulla ricezione di Spinoza in Italia deve partire senz'altro dal lavoro germinale di Emilia Giancotti, prima, e di Cristina Santinelli. Grazie alla bibliografia completa degli scritti pubblicati in Italia su Spinoza tra il 1675 e il 1982 (*Spinoza in Italia. Bibliografia*, cit.), curata da Cristina Santinelli, gli studiosi dispongono di uno indispensabile strumento di lavoro per la ricerca su questo argomento, utilizzando il quale non si può che percepire l'indubbia rilevanza del pensiero di Spinoza per la filosofia italiana.

<sup>7</sup> C. Santinelli, *Introduzione a Spinoza in Italia*, cit., p. 18.

propria critica al panlogismo hegeliano, vero oggetto della polemica con Gioberti. Occorre tuttavia sottolineare che, seppure l'orizzonte hegeliano già si offrisse allora come sfondo teorico di riferimento per l'interpretazione di Spinoza, aspetto che sembra poter spiegare perché nelle pagine del Roveretano come in quelle dell'autore del *Primato* non sia impossibile rintracciare una certa segreta ammirazione per Spinoza, prevalse nel confronto tra i due ancora l'interpretazione egemone del secolo precedente, nella quale il filosofo dell'*Etica* continuava a essere additato come vitando in quanto ateo e materialista.

Fu soltanto con Bertrando Spaventa, come ha sostenuto anche Emilia Giancotti, che l'interpretazione hegeliana di Spinoza si affermò in modo compiuto anche negli studi italiani. «Il tempo di frate Cromaziano deve finire», ebbe a scrivere il filosofo abruzzese<sup>8</sup>. Francesco Valagussa, nel proprio contributo, sottolinea l'"intensità speculativa" che contraddistingue tutte le numerose pagine dedicate da Spaventa a Spinoza. Nella teoria spaventiana della "circolazione del pensiero italiano nel pensiero europeo" a Spinoza veniva assegnato un ruolo da protagonista. Nel tentativo di costruire un'idea di tradizione, finalizzata a porre la filosofia italiana dei secoli XV e XVII all'altezza del razionalismo seicentesco, la filosofia di Giordano Bruno era definita precorritore di quella di Spinoza. Quest'ultimo – come già aveva scritto Hegel nelle proprie *Lezioni di Storia della filosofia* – “non avrebbe fatto altro” che tradurre in linguaggio scientifico il panteismo che in precedenza Bruno aveva espresso in poesia.

Ma non è solo nella teoria dei precorritori e della circolazione che Spaventa si sofferma sulla filosofia di Spinoza. Nel saggio del 1867, *Il concetto dell'opposizione e lo spinozismo*<sup>9</sup>, egli pone in evidenza come dopo Aristotele, da cui si dirama la storia dell'essere come atto, la radicale rivendicazione spinoziana dell'unicità della sostanza abbia svolto un ruolo indispensabile sul piano storico perché – osserva Valagussa – ebbe il merito di porre Hegel e coloro che si richiamarono dopo di lui alla sua filosofia dinnanzi al problema fondamentale della metafisica ottocentesca: come introdurre la differenza nell'identità.

---

<sup>8</sup> Cit. in G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, Vallecchi, Firenze 1920<sup>2</sup>, p. 68. Agatopisto Cromaziano era il nome arcadico di padre Appiano Buonafede, nobile veneto e mediocre studioso di filosofia, che nel 1789 pubblicò un testo in tre volumi dal titolo *Della restaurazione di ogni filosofia ne' secoli XVI, XVII, XVIII*, in cui Spinoza si rivela essere il principale “bestemmiatore” di Cartesio. Cfr. E. Giancotti, *Spinoza in Italia*, cit., p. 230.

<sup>9</sup> B. Spaventa, *Il concetto dell'opposizione e lo spinozismo*, in Id., *Opere*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano 2008, pp. 409-419.

Antonio Labriola, che di Spaventa era stato allievo, probabilmente ereditandone anche l'interesse per Spinoza, diede seguito a una interpretazione che merita menzione per la particolare atipicità nel panorama europeo. Nello scritto *Origine e natura delle passioni secondo l'Etica di Spinoza*, composto all'età di ventitré anni nell'anno accademico 1866-1867 in occasione di un pubblico concorso dell'Università di Napoli<sup>10</sup>, egli seppe mostrare un originale interesse verso il motivo etico del sistema spinoziano, proponendo un'interpretazione "energetico-naturalistica" della sostanza incentrata sulla valorizzazione del concetto di *conatus*<sup>11</sup>. L'attenzione per la prassi umana e per le ricadute che su di essa non possono che sortire il materialismo e il monismo spinoziani sono i tratti caratterizzanti questa lettura (sconosciuta fino al 1906 quando il suo saggio sarà pubblicato da Benedetto Croce<sup>12</sup>) nella quale si anticipano molti temi che saranno successivamente al centro della ricezione novecentesca.

## 2. Traduzioni e contrastanti tradizioni: Spinoza e il Novecento.

La storia dello spinozismo italiano si arricchì di un nuovo importante capitolo da quando, nel 1875, venne pubblicata la prima traduzione italiana del *Trattato teologico-politico*, a cura dell'italo-francese Carlo Sarchi, che cinque anni più tardi tradurrà anche l'*Etica*<sup>13</sup>. Dopo alcuni altri tentativi non particolarmente fortunati<sup>14</sup>, sarà Giovanni Gentile, allora direttore assieme a

---

<sup>10</sup> Lo scritto labrioliano è stato pubblicato nel primo volume dell'*Edizionale nazionale delle Opere di Antonio Labriola: Tra Hegel e Spinoza. Scritti 1863-1868*, a cura di A. Savorelli, A. Zanardo, Bibliopolis, Napoli 2015, pp. 29-80.

<sup>11</sup> A riguardo, cfr. almeno B. de Giovanni, *Spinoza e Hegel: l'oggettivismo di Antonio Labriola*, in «Il Centauro», IX, 1983, pp. 26-47; D. Bostrenghi, *Labriola e Spinoza: il «motivo etico» del sistema*, in *Spinoza: ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, a cura di D. Bostrenghi, C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 389-404.

<sup>12</sup> A Labriola, *Origine e natura delle passioni secondo l'Etica di Spinoza (1866-67)*, in Id., *Scritti vari editi e inediti di filosofia e politica raccolti e pubblicati da B. Croce*, Gius. Laterza & figli, Bari 1906, pp. 35-87.

<sup>13</sup> Entrambe le traduzioni uscirono per i tipi Bortolotti di Milano.

<sup>14</sup> *L'Etica. Della correzione dell'intelletto*, a cura di M. Rosazza, F.lli Bocca, Torino 1913; *Dio*, a cura di N. Checchia, Carabba, Lanciano 1914; *Etica*, a cura di E. Troilo, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1914. Rispetto a Sarchi, Rosazza si rifà alla nuova edizione delle opere di van Vloten e Land. Di queste prime due traduzioni, Gentile dirà: «rincesce dover dire che chi fece la prima conosceva il latino, ma non intendeva Spinoza, e chi fece la seconda non pare conoscere né anche il latino» (G. Gentile, *Prefazione a Ethica ordine geometrico demonstrata*, testo latino e note a cura di G. Gentile, Laterza, Bari 1915, p. XVII).

Benedetto Croce della collana di Laterza «Classici della filosofia moderna», a curare nel 1915 l'edizione dell'*Etica* che negli anni a venire diverrà punto di riferimento per la pressoché totalità degli studiosi italiani<sup>15</sup>.

Perché Gentile si interessi a Spinoza potrebbe sembrare ovvio: in più occasioni egli si era richiamato esplicitamente a Spaventa, nella cui teoria dei precorritivi Spinoza – come si è osservato – occupava un posto fondamentale. Al di là dell'eredità spaventiana, però, Gentile si mosse oltre l'orizzonte consolidato degli studi precedenti e coevi, facendo – come ebbe a sottolineare Emilia Giancotti – del dialogo con Spinoza «una tappa avanzata nel processo verso un immanentismo coerente»<sup>16</sup>. Questo passaggio nella storia delle interpretazioni italiane è al centro del saggio di Francesco Cerrato. Nella ricostruzione attualistica dell'evoluzione storica del pensiero moderno – sottolinea Cerrato – Spinoza viene individuato da Gentile come colui che seppe sviluppare l'idealismo cartesiano in chiave monistica, imprimendo in questo modo una radicale accelerazione a quel divenire moderno del pensiero il cui esito finale sarà da Gentile posto nell'attualismo. Nonostante questi riconoscimenti, Gentile muoveva a Spinoza l'accusa, già avanzata da Hegel, di parmenidismo per aver de-soggettivato il pensiero, inteso come attributo della sostanza e non attività dell'Io trascendentale. Non riuscendo a concepire il rapporto dialettico tra l'Io e l'oggettività naturale e storica che ad esso si contrappone ha finito per smarrire l'autentica dimensione storica del reale come continua trasformazione attuata dal pensiero.

Un'interessante ripresa dell'impostazione pratica di Labriola la si può trovare nella supposta presenza di Spinoza in Antonio Gramsci (che pur non nomina mai il filosofo olandese). Nei primi anni del Novecento – come sottolinea Giuseppe Cospito nel suo saggio – la circolazione di Spinoza era talmente ampia che Gramsci si sentì in dovere di specificare nei *Quaderni* la differenza essenziale tra materialismo storico e spinozismo. Tale distinzione gramsciana viene valutata da Cospito particolarmente significativa sul piano storiografico perché mostrerebbe come fin dagli inizi del nuovo secolo la filosofia di Spinoza non sia più oggetto esclusivo di discussioni storico filosofiche ma diventi, come poi sarà per tutta la restante parte del Novecento, un significativo punto di riferimento per la filosofia marxista.

A partire dagli anni Venti si registrò un ulteriore e decisivo aumento dell'interesse per Spinoza, finalmente letto con attenzione in tutti gli aspetti

---

<sup>15</sup> Nella convinzione che «non il latino dell'*Etica* possa essere la vera difficoltà da superare per i lettori», il testo originale venne affiancato da Gentile solo da un cospicuo apparato di note, senza l'affiancamento di alcuna traduzione (ivi, p. XXVII).

<sup>16</sup> E. Giancotti, *Giovanni Gentile, éditeur et exégète de l'Étique*, in *Spinoza au XX<sup>e</sup> siècle*, ed. par O. Bloch, PUF, Paris 1993; tr. it. in Ead., *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit., p. 351.

del suo pensiero. La pubblicazione a Heidelberg nel 1925 della nuova e completa edizione critica dell'*Opera* spinoziana, a cura di Carl Gebhardt, rappresentò l'evento capace di imprimere l'impulso decisivo a tale crescita degli studi. In Italia, alle numerose già presenti traduzioni dell'*Etica*, seguirono le prime traduzioni del *Trattato politico*, del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* e delle *Lettere*, nonché una nuova e doverosa traduzione del *Trattato eologico-politico*<sup>17</sup>. Nel solo decennio 1925-1935 furono, inoltre, pubblicati ottanta contributi su Spinoza tra articoli e monografie<sup>18</sup>, a cui si aggiunsero i primi lavori collettanei<sup>19</sup>. Al 1924 risale anche quella che può essere considerata la prima monografia contemporanea su Spinoza, firmata da Augusto Guzzo, allora giovane studioso appena insediato sulla cattedra di Storia della filosofia dell'Università di Torino<sup>20</sup>.

Tra le pubblicazioni risalenti a questo periodo, Alessio Lembo si confronta la ricchezza dell'interpretazione di Piero Martinetti, il quale dal 1916 al 1941 dedicò quattro saggi al filosofo olandese insieme a una traduzione parziale e commentata dell'*Etica* (quest'ultima, benché definito un lavoro "scolastico" dal curatore, sortì un notevole successo editoriale)<sup>21</sup>. Secondo Lembo, ciò che distingue l'originalità e per certi aspetti la modernità della lettura di Martinetti è la considerazione paritaria di tutti gli scritti di Spinoza; non più solo l'*Etica*, nei confronti del cui metodo geometrico per altro Martinetti nutrì notevole diffidenza, ma soprattutto il *Trattato teologico-politico*, giudicato in alcuni passaggi lo scritto principale<sup>22</sup>. A questi lavori, si deve aggiungere, inoltre, la monografia su Spinoza, alla quale Martinetti lavorò strenuamente fino alla morte, che vedrà la luce postuma solo nel 1987.

Sempre agli anni Venti, risale lo *Spinoza* di Giuseppe Rensi, pubblicato in prima edizione nel 1929 (una seconda edizione uscirà postuma nel 1941).

---

<sup>17</sup> *Tractatus politicus*, traduzione a cura di A. Meozzi, Carabba, Lanciano 1918; *De intellectus emendatione*, a cura di A. Guzzo, Sansoni, Firenze 1933; *Lettere*, a cura di U. Lopez-Peña, 2 voll., Carabba, Lanciano 1938; *Trattato teologico-politico*, a cura di S. Casellato, Fantoni, Venezia 1945.

<sup>18</sup> Cfr. *Spinoza in Italia, Bibliografia*, cit., pp. 97-116.

<sup>19</sup> Quando Piero Martinetti assunse la direzione informale della «Rivista di Filosofia» nel 1927, curò la pubblicazione di un numero dal titolo *Benedetto Spinoza nel CCL anno dalla morte* (XVIII, 3/1927). Tra gli altri, il volume vedeva la partecipazione, oltre allo stesso Martinetti, di Rodolfo Mondolfo, Annibale Pastore e Gioele Solari.

<sup>20</sup> Cfr. A. Guzzo, *Il pensiero di Spinoza*, Vallecchi, Firenze 1924.

<sup>21</sup> *Etica*, esposta e commentata da P. Martinetti, Paravia, Torino 1928.

<sup>22</sup> La monografia martinettiana *Spinoza. Esposizione* vide la luce soltanto nel 1987. Oggi è disponibile in un'edizione completa delle opere su Spinoza, che comprende anche un inedito sul *Trattato teologico-politico* della metà degli anni Venti che conferma tale impostazione. Cfr. P. Martinetti, *Scritti su Spinoza*, a cura di F.S. Festa, Castelvechi, Roma 2020.

Dal taglio interpretativo, al contempo, teoretico, morale e politico, quasi un unicum nella letteratura coeva, quest'opera presenta la medesima ascendenza ironica e scettica caratterizzante l'intera sua riflessione<sup>23</sup>.

Se lo scritto di Rensi chiuse la stagione di studi spinoziani risalenti all'epoca fascista, nel secondo dopoguerra fu la ricezione francese a condizionare il dibattito. La contrapposizione, proposta da Luis Althusser tra Spinoza e Hegel, la definizione deleuziana della sostanza come espressione e il confronto tra Martial Gueroult e Ferdinand Alquié nutirono l'interesse degli studiosi, riuscendo a orientare in modo inedito il confronto interpretativo e storiografico almeno per tutta la restante parte del secolo ventesimo.

Due sono gli autori del secondo Novecento scelti in questo volume perché particolarmente significativi: Emanuele Severino e Antonio Negri.

Al primo è dedicato il saggio di Davide Spanio, il quale osserva come, nella propria interpretazione della filosofia di Spinoza, Severino recuperi per certi versi il tentativo ottocentesco di inserire la teoria della sostanza nel più ampio contesto della storia della metafisica occidentale, operando una serie di rimandi alla filosofia platonica, alla tradizione scolastica e, naturalmente, alla concezione hegeliana di spirito. Dopo aver isolato i diversi passaggi nei quali l'interpretazione di Severino si articola, Spanio conclude il proprio contributo, soffermandosi sulle assonanze e le dissonanze persistenti tra la prospettiva filosofica spinoziana e quella dell'autore de *L'essenza del nichilismo*.

Sullo Spinoza di Toni Negri si sofferma, invece, Stefano Visentin, nel lavoro che chiude il volume. Spinoza rappresenta uno snodo centrale nel progetto negriano di fondare una nuova ontologia politica, scevra dai meccanismi della modernità contrattualistica. Tale tentativo di individuare i caratteri salienti di una "modernità politica alternativa" passa infatti per il ripensamento di due fondamentali concetti spinoziani: la *potentia* "costituente", assoluta e "produttiva" della Sostanza *causa sui* e la conoscenza immaginativa, riletta come pratica di liberazione politica offerta alla moltitudine.

Giunti al termine di queste poche pagine introduttive, pare doveroso provare a rispondere alla domanda che ci si era posti inizialmente: esiste un tratto comune e persistente nello spinozismo italiano?

---

<sup>23</sup> Cfr. G. Rensi, *Spinoza*, a cura di R. Evangelista, Edizioni Immanenza, Roma 2014. A riguardo, cfr. A. Montano, «La rosa di Gerico». *Spinoza nella lettura di Giuseppe Rensi*, in *Spinoza: ricerche e prospettive*, cit., pp. 405-439.

Nonostante la coesistenza in questo segmento di storia della filosofia di posizioni anche contrastanti tra loro, ci pare si possa rispondere positivamente. Del resto una risposta di altro segno implicherebbe necessariamente l'assoluta inutilità dello studio che qui si è presentato. Proprio l'alternarsi di contrapposizioni, talvolta anche frontali, sembra svelare la cifra specifica della ricezione italiana. Una tradizione variegata, sviluppatosi a partire dalla diffusione della filosofia e della storiografia hegeliane nell'Italia del Risorgimento, che tuttavia si contraddistingue per una lettura essenzialmente storico-politica della filosofia di Spinoza. Una ricezione, quella italiana, sempre attenta a comprendere il significato storico del contributo spinoziano. Se c'è qualcosa che accumuna lo sguardo di Rosmini e Gioberti, Spaventa e Labriola, Gentile e Martinetti, fino a Negri e Severino, è proprio l'aver considerato Spinoza un autore fondamentale per misurare i riverberi sul piano della riflessione metafisica del costituirsi di un'epoca nuova, quale quella moderna, irreversibilmente segnata dal verificarsi di un radicale processo di secolarizzazione. Epoca che consegna all'etica individuale e alla politica della moltitudine ogni istanza di liberazione, recidendo in modo irreparabile ogni legame con la trascendenza. Lo "Spinoza italiano" è essenzialmente politico perché in questa tradizione interpretativa la sua filosofia viene interrogata quale risultato di un tempo in cui alla sola prassi, razionalmente orientata, può spettare l'attuazione di ogni mutamento.

Oggi in Italia si sta sviluppando una nuova scuola di studi spinoziani che vuole ripensare la filosofia di Spinoza alla luce dei problemi filosofici e storiografici del presente. Si è scelto, però, di concludere il presente volume fermandosi al secondo Novecento, perché si considera proprio quella stagione non solo non ancora conclusa, ma vera e propria fonte del dibattito odierno. Per utilizzare le parole di Augusto Illuminati, l'evoluzione dello studio di Spinoza negli ultimi anni non fa che confermare che lo spinozismo è, ed è sempre stato, «una forma di vita e un riflesso dei cambiamenti sociali»<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> A. Illuminati, *Spinoza postfordista. Di alcune recenti letture italiane*, in *Spinoza: ricerche e prospettive*, cit., p. 658.



# Antonio Rosmini e gli errori categoriali del panteismo spinoziano

Faustino Fabbianelli  
Università degli Studi di Parma  
faustino.fabbianelli@unipr.it

## 1. Introduzione

Se si volesse stabilire il ruolo e l'importanza del pensiero spinoziano all'interno della riflessione di Antonio Rosmini soltanto sulla base dei rimandi testuali di cui ne sono cosparse le pagine, si dovrebbe concludere per una minima rilevanza teorica del filosofo olandese nei confronti del padre roveretano: Rosmini cita Spinoza poche volte. E tuttavia, lo spinozismo costituisce ai suoi occhi il significato di categoria del pensiero, rinvenibile come tale all'interno di forme differenti del processo storico della filosofia. Il concetto sotto il quale Rosmini sussume e considera lo spinozismo è quello di panteismo – una forma del filosofare che per lui ritorna in età moderna tanto in Hegel (più in generale, nella filosofia classica tedesca) quanto in Vincenzo Gioberti<sup>1</sup>.

Da qui l'importanza di considerare, ancora una volta, il rapporto Rosmini-Spinoza<sup>2</sup>; nelle pagine che seguono lo si farà facendo riferimento ai

---

<sup>1</sup> Sul panteismo del Gioberti, si veda A. Rosmini, *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche*, in *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, vol. XXI, a cura di P.P. Ottonello, Citta Nuova Editrice, Roma 2005. Sul panteismo giobertiano cfr. F. Cerrato, *Liberare la modernità. Spinoza in Italia tra Risorgimento e Unità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016, cap. 3.

<sup>2</sup> Sul confronto tra Rosmini e Spinoza si può fare riferimento a P.P. Ottonello, *La confutazione rosminiana del panteismo e dell'ontologismo*, in *Rosmini pensatore europeo*. Atti del Congresso Internazionale Roma, 26-29 ottobre 1988, a cura di M.A. Raschini, Jaca Book, Milano 1989, pp. 89-96; C. Santinelli, *Rosmini e Gioberti lettori di Spinoza. Considerazioni a margine di una polemica*, «Studi urbinati», LXIX, 1999, pp. 77-111.

luoghi del primo pensatore citati dal secondo, integrandoli con luoghi che, pur non menzionati esplicitamente, risultano rilevanti per la comprensione delle tesi rosminiane. La cornice teorica nella quale verrà iscritta l'indagine si formerà assumendo una prospettiva determinata: quella che fa luce sugli errori categoriali presenti nel panteismo spinoziano non rispetto alla forma del filosofare (si pensi al proposito a quanto ad esempio afferma Hegel intorno alle deficienze della matematica nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*) ma quanto all'oggetto del sapere. Non come si sa dunque, ma cosa si sa: e nel panteismo si conosce, secondo Rosmini, una unità senza molteplice differenza anziché una unità della e con la differenza. Questo è un errore categoriale, dal momento che si scambia l'uno con i molti, non si riconosce l'eterogeneità essenziale dei due elementi che compongono il rapporto in questione. Rosmini intende i due momenti della relazione come non sovrapponibili, pena l'annullamento del principio di identità e di non contraddizione. In uno scritto polemico contro Vincenzo Gioberti egli può dunque fornire la seguente definizione del panteismo:

[...] il panteismo è quell'errore che confonde tutte le cose con Dio, e Dio con tutte le cose, l'errore della confusione, l'errore eminentemente sintetico, o piuttosto la sintesi di tutti gli errori; già si vede pur considerando questa sola condizione di lui, che qualsivoglia grado d'analisi distrugge il panteismo, poiché qualunque distinzione reale e separazione che noi facciamo nelle cose, il panteismo è tolto via: saremo forse caduti in qualche altro errore, ma nel panteismo non più.<sup>3</sup>

Affermare l'assoluta divergenza essenziale tra l'uno e i molti<sup>4</sup> significa secondo Rosmini, tra le altre cose, non solo confutare la posizione giobertiana, ma anche rimarcare l'impossibilità di una dialettica in senso hegeliano<sup>5</sup>, per la quale invece i principi della logica formale hanno un valore soltanto per l'intelletto e il finito, ma non per la ragione e l'infinito, sussistendo una processualità logico-ontologica sul cui fondamento tanto l'unità semplice quanto la molteplicità irriflessa (entrambe con valore solo logico-formale ovvero logico-trascendentale) vengono comprese

---

<sup>3</sup> A. Rosmini, *Vincenzo Gioberti e il panteismo*, cit., n. 56.

<sup>4</sup> Si veda al proposito U. Muratore, *L'uno e i molti dell'ontologia rosminiana*, in *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*, a cura di G. Beschin e L. Cristellon, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 89-104; M. Donà, *L'uno, i molti. Rosmini-Hegel, un dialogo filosofico*, Città Nuova Editrice, Roma 2001.

<sup>5</sup> Sul confronto Rosmini-Hegel intorno alla dialettica si può leggere S. Spiri, *Rosminis und Hegels Begriff der Dialektik. Eine Gegenüberstellung*, in *Rosmini und die deutsche Philosophie – Rosmini e la filosofia tedesca*, herausgegeben von M. Krienke, Duncker & Humblot, Berlin 2007, pp. 339-359.

nell'immanenza dell'assoluto. Riprendendo una concettualità invalsa a partire dal neokantismo tedesco e poi recuperata successivamente – in entrambe le occorrenze e proprio in contrapposizione all'assunto dialettico hegeliano –, possiamo affermare che nel pensiero rosminiano troviamo affermata e difesa una concezione eterologica dei principi della filosofia<sup>6</sup>. La posizione di Rosmini è dunque lontana dal 'panlogismo' hegeliano, per il quale invece il principio eterologico deve essere sostituito dalla dialettica dell'antitesi che trova il suo risultato nell'unità riflessa (identità dell'identità e della non identità).

All'interno di questa cornice speculativa Rosmini si dichiara anche distante dall'immanentismo spinoziano, per il quale invece la molteplicità dei modi è la determinazione della medesima sostanza unica: «Due o più cose distinte si distinguono tra di loro o per la diversità degli attributi delle sostanze, o per la diversità delle affezioni di queste medesime sostanze» (*Ethica*, I, Prop. 4)<sup>7</sup>. Come viene spiegato nella Dimostrazione della Proposizione, le cose esistono o in sé o in altro: se esistono in sé, allora c'è una sola sostanza, se esistono in altro (modi), allora non possono darsi al di fuori dell'unica sostanza e la loro diversità non può essere concepita per sé ma solo per mezzo della sostanza. L'in sé della realtà è dunque la sola sostanza, i cui modi sono affezioni che si danno solo nella sostanza e possono essere concepiti unicamente mediante essa (*Ethica*, I, Def. V).

## 2. Il panteismo confonde il contingente con il necessario

Uno degli errori categoriali ai quali è possibile secondo Rosmini ricondurre l'insufficienza teorica del panteismo spinoziano consiste nel considerare la contingenza non come una qualità dell'essere finito che partecipa all'essere nella forma del finito, ma come una qualità dell'assoluto (della sostanza). Nella *Teosofia* si legge a questo proposito:

---

<sup>6</sup> Cfr. H. Rickert, *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921; Id., *Das Eine, die Einheit und die Eins*. Zweite, umgearbeitete Auflage, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1924; W. Flach, *Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation*, Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1959. Sulla posizione rickertiana come alternativa a quella di Hegel si veda C. Krijnen, *Heterologie oder Dialektik? Rickerts Lehre vom Ursprung des Denkens im Spiegel der hegelischen Logik*, «Hegel-Studien», LVI, pp. 97-116.

<sup>7</sup> Cito dal seguente testo: B. Spinoza, *Ethica*, traduzione di G. Durante, note di G. Gentile, rivedute e ampliate da G. Radetti, Sansoni, Firenze 1984.

Il Panteismo è quel sistema, che confonde in una sola natura il contingente e l'Essere assoluto. Ma noi abbiamo veduto 1°. che il contingente non forma alcuna parte della natura dell'Essere assoluto, 2°. che egli non è essere, ma che partecipa, nel modo detto dell'essere, e così acquista la condizione di ente; 3°. che partecipando dell'essere non si confonde con esso, perché rimane unico per tutti i contingenti (di che la sua relazione mentale d'universale), laddove ogni contingente è prefinito in se stesso e diviso dagli altri.<sup>8</sup>

Rosmini poteva al riguardo fare riferimento a passi dell'*Etica* nei quali si afferma che dalla necessità dell'essenza di Dio conseguono in maniera altrettanto necessaria infinite cose in infinite maniere<sup>9</sup>, che la natura non contiene nulla di contingente, dal momento che ogni cosa esiste ed opera secondo quella necessità che le proviene da Dio<sup>10</sup>, che la contingenza delle cose deriva da un difetto della nostra conoscenza, in quanto «ignoriamo l'ordine delle cause», non comprendendo che le cose «sono state determinate dalla necessità della natura di Dio ad esistere e ad operare in una certa maniera»<sup>11</sup>.

Contro l'illecita sovrapposizione di contingenza e necessità, che rimanda alla falsa identità dell'infinito e del finito, Rosmini intende far valere la propria teoria del sintesi ontologico con cui si stabilisce che il nesso che regola in generale la relazione tra due enti differenti ed opposti stabilisce che l'uno non può stare né essere concepito senza l'altro. Pur rimandando alla sintesi necessaria che lega i relati – in particolare Dio e le cose finite –, la *Teosofia* sottolinea però che le cose finite per essere reali devono partecipare dell'essere, pur non essendo tuttavia l'essere medesimo: «poiché altrimenti non sarebbero molte né finite»<sup>12</sup>. Ciascuna realtà finita ha dunque bisogno dell'essere, per essere qualcosa e non un nulla, e tuttavia «non è l'essere»; se l'essere fosse cioè «la natura di ciascuna [cosa], non potrebbero esser più, ma una sola come uno ed uguale a se stesso è l'essere»<sup>13</sup>. Il sintesi ontologico rimanda ad un concetto di partecipazione delle cose a Dio che esclude che le prime partecipino delle qualità e delle perfezioni di Dio, dal momento che si tratta «non d'una partecipazione immediata, ma d'una partecipazione mediata». Ciò vuol dire che la natura delle cose finite non ha la stessa sostanza

---

<sup>8</sup> *Teosofia*, n. 457. Per tutte le opere rosminiane faccio riferimento all'Edizione nazionale promossa da Enrico Castelli e da Michele Federico Sciacca, a cura dell'Istituto di Studi Filosofici – Roma e del Centro Internazionale di Studi Rosminiani – Stresa: *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Roma, Citta Nuova Editrice.

<sup>9</sup> *Ethica*, I, Prop. 16.

<sup>10</sup> *Ethica*, I, Prop. 29.

<sup>11</sup> *Ethica*, I, Prop. 33 e Scolio I.

<sup>12</sup> *Teosofia*, n. 837.

<sup>13</sup> *Teosofia*, n. 837.

divina, pur derivando da essa «per mezzo del divino intelletto che la crea»<sup>14</sup>. La partecipazione del finito all'infinito si realizza pertanto solo indirettamente, vale a dire mediante certe essenze che la stessa mente divina astrae dalla natura di Dio per mezzo di una operazione «puramente mentale». Le cose finite realizzano queste essenze e partecipano attraverso esse della natura di Dio; poiché però le medesime essenze hanno una loro molteplicità e limitatezza solo dal punto di vista soggettivo (mentale), dandosi nella natura divina solo «un'essenza sola», «la partecipazione mediata che s'attribuisce alla natura creata delle qualità e perfezioni di Dio» significa soltanto «un ordine di derivazione, senza che il derivato abbia similitudine o comunità col derivante, se non astratta»<sup>15</sup>.

### 3. Il panteismo confonde il soggetto del pensiero con l'oggetto pensato

In un'altra formulazione della legge del sintesi si afferma che l'unione tra oggetto e soggetto del pensiero esclude ogni confusione dei medesimi. L'oggetto infatti, «per l'atto stesso dell'unirsi» con il soggetto, «da lui si divide e si pone per quello che è in sé, suscitando nel soggetto medesimo un atto, che non termina nel soggetto, ma nell'oggetto». Benché dunque si dia una correlazione essenziale tra i due relati nell'unione che li lega e li costituisce come tali, ciò avviene tuttavia «in modo così distinto che l'uno è non solo separato dall'altro, ma all'altro opposto»<sup>16</sup>. Il sintesi – tanto del pensiero soggettivo nei confronti dell'oggetto quanto dell'oggetto rispetto al pensiero che lo pensa<sup>17</sup> – trova secondo Rosmini il proprio fondamento nella presenzialità di una idea dell'essere che pur dandosi alla mente, la trascende e la illumina<sup>18</sup>. Ciò importa, tra le altre cose, che l'oggetto intellettuale debba essere considerato più nobile del soggetto che lo percepisce<sup>19</sup>, che la conoscenza debba pertanto essere intesa, più che un atto che muove dal soggetto all'oggetto, come «la comunicazione di un ente (il cognito) ad un altro ente (il conoscente)», fatta in maniera tale che «colui che riceve la comunicazione dell'altro ente lo possiede non come se stesso, ma come un altro ente», e l'atto con cui esso «riceve la comunicazione di quell'altro ente,

---

<sup>14</sup> *Teosofia*, n. 1421.

<sup>15</sup> *Teosofia*, n. 1421.

<sup>16</sup> *Psicologia*, n. 1337.

<sup>17</sup> Cfr. *Teosofia*, nn. 1842, 1844.

<sup>18</sup> Cfr. *Teosofia*, n. 1587.

<sup>19</sup> Cfr. *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 1396, nota 14.

e con cui lo possiede finisce in quell'altro ente non in quanto sussiste in sé, ma in quant'è posseduto»<sup>20</sup>.

L'ordine dei relati stabilito dalla legge del sintesiismo intende non soltanto capovolgere il primato del soggetto rispetto all'oggetto conosciuto (l'idea di Dio in tutte le sue differenti determinazioni), che Rosmini trova affermato in alcune concezioni della filosofia classica tedesca – si pensi in particolare alla *Dottrina della scienza* di Fichte –, ma anche ristabilire le corrette attribuzioni di predicati e di atti alle parti della relazione. Uno di questi è il concetto della negazione che il nostro pensatore italiano intende, tanto kantianamente quanto fichtianamente, come un atto che appartiene al pensiero del soggetto e che non spetta alla realtà medesima, come invece viene ad esempio sostenuto nel panteismo di matrice hegeliana. Nella *Logica dell'Essere* Hegel professa al riguardo una concezione della negazione che egli intende come già stabilita da Spinoza: vi si legge ad esempio che «[l]a determinatezza in generale è la negazione, (*Determinatio est negatio*) diceva Spinoza»<sup>21</sup>. La tesi dell'identità di determinazione e negazione la si trova in effetti espressa in una lettera che Spinoza indirizza a Jarig Jelles il 2 giugno 1674: parlando della figura geometrica, il filosofo olandese vi osserva come la percezione di essa sia possibile in quanto «cosa determinata». Questa determinazione, precisa Spinoza, «non appartiene alla cosa secondo il suo essere; al contrario, essa è il suo non essere». La conclusione raggiunta è la seguente: «Poiché [la figura] non è altro che determinazione e la determinazione è una negazione, essa non può essere altro [...] che una negazione»<sup>22</sup>. È tuttavia presumibile che Hegel ne venisse a conoscenza non direttamente ma attraverso Friedrich Heinrich Jacobi<sup>23</sup> che nei suoi *Spinoza-Briefe* aveva riassunto la posizione spinoziana con la seguente formula:

---

<sup>20</sup> *Teosofia*, n. 1642.

<sup>21</sup> G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*. Band 11: *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik (1812/1813)*, herausgegeben von F. Hogemann und W. Jaescke, Meiner, Hamburg 1978, p. 76, traduzione mia.

<sup>22</sup> Cfr. *Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von C. Gebhardt, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1972, vol. IV, Epistola L, p. 240. Trad. it.: Spinoza, *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, traduzioni e note di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2007, pp. 1420-1421.

<sup>23</sup> Questa la tesi di K. Düsing (*Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, «Hegel-Studien». Beiheft 15, Bouvier, Bonn 1976, p. 57, n. 64), poi ripresa da L. Lugarini, *Fonti spinoziane della dialettica di Hegel*, «Revue Internationale de Philosophie», XXXVI, 1982, 139/140 (1/2), pp. 21-36, in particolare p. 22, n. 3. Sull'importanza della

*Determinatio est negatio, seu determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet.*  
Dunque le cose particolari, in quanto esistono in un certo modo determinato, sono i *non entia*; e l'essenza indeterminata e infinita è l'unico vero *ens reale*, hoc est, *est omne esse, et praeter quod nullum datur esse*.<sup>24</sup>

È lo stesso Rosmini a riprendere il rimando hegeliano al pensiero di Spinoza, considerandolo fondamentale per il filosofo tedesco in riferimento alla «formazione della sua logica»<sup>25</sup>. Nella filosofia di Hegel la negazione assolve alla funzione di «quel portentoso mediatore che trasforma le cose una nell'altre, l'idea assoluta in tutti gli enti, e tutti gli enti nell'idea assoluta»<sup>26</sup>. Il tema cui rimanda questo passo è quello della dialettica; l'implicazione in esso contenuta è il valore da attribuire al concetto della negazione, se cioè sia da considerare soltanto soggettivo oppure anche oggettivo. Tanto la determinazione quanto la negazione sono per Rosmini «operazioni soggettive le quali non appartengono all'oggetto»<sup>27</sup>. Come tali, esse «non alterano l'ente, non pongono in lui nulla, o nulla realmente in lui tolgono»; le determinazioni negative «finiscono» dunque nel soggetto, sono forme e modi limitati di concepire, e nulla affatto pongono di negativo nell'oggetto» È pertanto «falsa la sentenza di Spinoza che ogni determinazione è una negazione in senso oggettivo [...] tutt'al più può esser vera in senso soggettivo»<sup>28</sup>.

#### **4. Il panteismo confonde l'essere ideale (l'idea dell'essere) con l'essere reale**

Si tratta di un errore categoriale che Rosmini rinviene in particolare nella filosofia classica tedesca (*in primis* nello Schelling della Filosofia dell'identità e in Hegel), del quale è però possibile reperire le coordinate

---

relazione spinoziana tra determinazione e negazione per la filosofia classica tedesca si veda, tra gli altri, Y.Y. Melamed, "*Omnis determinatio est negatio*": *determination, negation and self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel*, in *Spinoza and German Idealism*, ed. by E. Förster and Y.Y. Melamed, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 175-196.

<sup>24</sup> F.H. Jacobi, *Werke. Gesamtausgabe*, herausgegeben von K. Hammacher und W. Jaeschke. Band 1,1: *Schriften zum Spinozastreit*, herausgegeben von K. Hammacher und I.-M. Piske, Meiner/frommann-holzboog, Hamburg/Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, p. 100, trad. it.: *La dottrina di Spinoza. Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, traduzione di F. Capra, riveduta da V. Verra, Laterza, Bari 1969, pp. 122-123.

<sup>25</sup> *Teosofia*, n. 1835.

<sup>26</sup> *Teosofia*, n. 1835.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

principali anche all'interno del pensiero spinoziano. Nel caso di Schelling è avvenuto che la serie ideale (pensiero) e la serie reale (cose) siano state considerate come due momenti qualitativamente uguali e quantitativamente diversi. L'identica realtà dell'assoluto trova cioè la propria determinazione in due serie che si differenziano per la maggiore o minore presenza di soggettività (serie del pensiero) ovvero di oggettività (serie reale)<sup>29</sup>. Nel caso di Hegel l'errore categoriale consiste nel valore, tanto gnoseologico quanto ontologico, attribuito al concetto della ragione.

Agli occhi di Rosmini, Spinoza rappresenta l'ispiratore teorico dei filosofi classici tedeschi; egli vi può fare riferimento tenendo presenti almeno un passo del Primo libro e due passi del Secondo libro. Per quel che riguarda il primo luogo dell'*Etica*, l'Assioma 4 del libro dedicato a Dio afferma che «[l]a conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa e la implica». Ciò non vuol dire, beninteso, che il rapporto di causa ed effetto debba essere inteso soltanto in senso logico o epistemologico: esso ha infatti anche e sempre un significato ontologico. Il rapporto ontologico della causa con l'effetto è pertanto uguale al rapporto logico di premessa-conseguenza. Questo implica, ad esempio, che il cerchio e l'idea del cerchio siano la medesima cosa spiegata mediante due attributi diversi (*Ethica*, II, Prop. 7, Scolio). Si ritrova qui una applicazione determinata dell'identico ordine e dell'identica connessione delle idee e delle cose (*Ethica*, II, Prop. 7).

Di contro a queste illecite confusioni Rosmini ritiene di poter ristabilire il corretto rapporto che lega il momento dell'essere ideale col momento dell'essere reale. Di contro ad ogni empirismo, è necessario ristabilire che il primo non è il prodotto di una astrazione della mente finita – «ogni astrazione» che l'uomo fa delle sue percezioni suppone infatti «l'essere ideale davanti alla mente, come mezzo, o strumento dell'astrazione medesima»<sup>30</sup> –, ma costituisce piuttosto quella forma dell'essere che Dio stesso è in grado di astrarre con la propria mente e di offrire alla mente umana. Si tratta di quell'essere che «è veduto dall'anima in modo oggettivo»<sup>31</sup>, un essere «vôto di realtà, capace però di contenere qualunque realtà, e però indeterminato e virtuale»<sup>32</sup>. Si tratta, detto ancora diversamente, di un modo dell'essere essenzialmente differente da un altro modo dell'essere rappresentato dal reale (ad entrambi si aggiunge secondo Rosmini la forma dell'essere morale). Laddove l'essere ideale (che per la mente umana è l'idea di Dio) «è sempre necessario [...] l'essere reale non è sempre necessario, ma ora è contingente,

---

<sup>29</sup> Si veda ad esempio l'*Esposizione del mio sistema filosofico*, § 46.

<sup>30</sup> *Teosofia*, n. 1185.

<sup>31</sup> *Teosofia*, n. 1219.

<sup>32</sup> *Teosofia*, n. 1185.

ed ora necessario». Il panteismo non riconosce questa differenza essenziale tra le due forme dell'essere – «forme incommunicabili, o a dir meglio del tutto inconfusibili» – e conduce di conseguenza all'affermazione contraddittoria per cui «ciò che è ideale è reale, o viceversa»<sup>33</sup>.

## 5. Il panteismo confonde l'essere ideale (l'idea dell'essere) con l'essere reale

La Proposizione 18 del Libro primo dell'*Etica* stabilisce che Dio è la causa immanente, cioè non transitiva, di tutte le cose. Se infatti – così la Dimostrazione – tutta la realtà è in Dio e deve anche essere concepita per mezzo di lui, Dio non può essere causa di qualcosa di differente da lui, del quale rappresenterebbe la causa transitiva; Dio è dunque causa immanente di tutte le cose. Viene in tal modo respinta da Spinoza ogni possibilità di pensare qualcosa che sia essenzialmente differente dalla sostanza divina, sul quale Dio dovrebbe agire in modo transitivo ovvero creazionistico. Il rapporto di immanenza assoluta tra Dio e le sue determinazioni viene confermato dallo

---

<sup>33</sup> Lettera a Paolo Barone a Pinerolo; Stresa, 14 gennaio 1842, in *Epistolario completo*, Tipografia Giovanni Pane, Casale Monferrato 1887-1894, vol. VIII, lettera 4458, pp. 52-53. Nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Rosmini osserva che l'esistenza particolare e molteplice è l'attributo (viene attribuita) delle differenti cose considerate nella loro singolarità, e non è l'esistenza-idea (idea dell'esistenza in generale) che viene predicata di più cose (n. 358). Ciò rimanda all'errore categoriale del panteismo in base al quale l'esistenza-cosa (sussistenza) viene confusa con l'esistenza-idea (l'idea dell'esistenza in generale). In relazione a tale confusione si può rinviare, tra l'altro, a *Ethica*, I, Prop. 7, nella quale Spinoza stabilisce che l'esistenza appartiene necessariamente all'essenza di una sostanza. Una sostanza infatti «non può essere prodotta da altro (per il Coroll. della Prop. Preced.); essa sarà dunque causa di sé, cioè (per la Defin. 1) la sua essenza implica necessariamente l'esistenza, ossia alla sua natura appartiene d'esistere.» Si comprende bene come proprio all'interno di una tale cornice teorica diventi possibile procedere alla dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio (tanto in Spinoza quanto in Hegel). Rosmini parla anche di un'altra confusione tra determinazioni dell'essere che si darebbe nel panteismo: quella di essere iniziale, essere virtuale e essere reale. Il primo è «l'essere come inizio di tutti i suoi termini in atto», il secondo indica la possibilità dell'essere di determinarsi in tutti i modi che non involgano contraddizione (*Teosofia*, n. 268). Il panteismo scambia il concetto dialettico dell'essere presente alla mente (essere virtuale e iniziale che non è però Dio come ente assolutamente pieno e realizzato, ma è l'essere senza termini attuali ovvero senza termini finali) con l'essere reale (*Teosofia*, nn. 260-270). Il riferimento oppositivo è a Spinoza, *Ethica*, I, Prop. 34: non c'è nessuna virtualità della sostanza, né come potenzialità né come inizialità. La potenza di Dio è infatti la sua stessa essenza. Sul concetto dell'essere iniziale in Rosmini si veda P. Pagani, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, «Divus Thomas», CXXIII, 2020, 2, pp. 15-57.

Scolio della Proposizione I/29, nel quale si afferma che tra la natura naturante – «ciò che è in sé ed è concepito per sé, ossia quegli attributi della sostanza che esprimono un'essenza eterna ed infinita» – e la natura naturata – vale a dire «tutto ciò che segue dalla necessità della natura di Dio, o di ciascuno degli attributi di Dio, cioè tutti i modi degli attributi di Dio, in quanto sono considerati come cose che sono in Dio e che senza Dio non possono né essere né essere concepite» – non si dà alcuna exteriorità essenziale o di realtà.

Di contro all'immanenza assoluta che egli ritrova nel panteismo (spinoziano), Rosmini introduce nella *Teosofia* la distinzione tra esistenza soprasostanziale (in Dio) ed esistenza reale del mondo (in quanto percepito come esistente dalla mente). Il passo recita come segue:

E qui si scoprono le vere e profonde radici del panteismo. Questo portentoso errore confonde l'esistenza soprasostanziale del mondo coll'esistenza sostanziale. E non s'accorse che il mondo deve avere un modo d'esistere soprasostanziale, perché altrimenti sarebbe indipendente da Dio, e a Dio, a cui non può mancar nulla, mancherebbe tutta quella entità che è il mondo; ma contento di questa scoperta d'aver cioè veduto che il mondo dev'essere in Dio credette non potervi essere alcun altro modo d'esistere che il mondo, perdette affatto di vista quel modo nel quale il mondo è in se stesso, cioè nella percezione [...].<sup>34</sup>

Alla base del panteismo sussiste secondo Rosmini un ragionamento viziato dal duplice significato attribuito alla nozione di "mondo". Si può infatti parlare di un mondo della percezione umana – si tratta del mondo di cui parla il linguaggio comune, che proprio in riferimento alla percezione distingue un momento sostanziale e dei momenti accidentali – e di un mondo che non è oggetto di sensazioni – si tratta del mondo che deve esistere in Dio dal momento che nulla è totalmente indipendente da Dio. Il panteista applica dunque il linguaggio comune di sostanza/accidenti, che vale solo per la percezione umana, al mondo soprasensibile, che è in Dio e che è Dio stesso. Il suo è un «sofisma» che «si scioglie, distinguendo i due sensi della parola mondo»<sup>35</sup>. Nel significato di soprasensibile il mondo non è quello della società umana, cioè il mondo percepito; la sua realtà non è fuori di Dio ma in Dio: si tratta del mondo «come è nell'atto della creazione di Dio»<sup>36</sup>. Nel significato di sensibile, invece, il mondo ha una realtà «fuori di Dio», unicamente esistente nell'atto che la percepisce sensibilmente. Rosmini li

---

<sup>34</sup> *Teosofia*, n. 1971.

<sup>35</sup> *Teosofia*, n. 1971.

<sup>36</sup> *Teosofia*, n. 1970.

comprende come due relazioni differenti che si riferiscono al medesimo soggetto: ciò è possibile nella misura in cui l'identità di una cosa si trasforma quando viene compresa in una differente relazione. «Così il concetto di materia pura il concetto di sentito esteso, il concetto di percepito intellettivamente ha un subietto dialettico unico ed identico, ma pure sono tre concetti, tre cose, tre nature diverse per le diverse relazioni essenziali costituenti que' concetti»<sup>37</sup>. Il panteismo commette l'errore di non riconosce la molteplicità delle relazioni e dei significati connessi al concetto di mondo, operando pertanto un riduzionismo semantico e cadendo in paralogismi epistemologici. Rosmini si riallaccia qui alla dottrina delle relazioni essenziali di cui parla la *Psicologia* in relazione alla legge della riflessione<sup>38</sup> e in base alla quale «certe cose non si possono concepire se non facendo entrar nel concetto una data relazione e che cangiandosi questa relazione la cosa perde la sua identità, diventa un altro concetto»<sup>39</sup>.

## **6. Il panteismo confonde la verità oggettiva del pensiero con la realtà effettuale**

Nella *Teosofia* si trova discusso un importante concetto della filosofia, quello di «oggettività». Rosmini vi critica in particolare la nozione hegeliana, rifacendosi in particolare a quel luogo dell'*Enciclopedia* (§ 40 e sgg.) nel quale si tenta di confutare il pensiero di Kant. Hegel avrebbe concepito «molto confusamente e però anche falsamente l'oggettività»<sup>40</sup>. Il primo significato di cui parla Hegel è quello che la coscienza comune intende quando ad esempio distingue tra oggettività e soggettività di un oggetto, facendo riferimento al suo darsi rispettivamente o fuori dalla mente umana oppure dentro di essa, in quanto meramente opinato o sognato. Hegel argomenta a favore dell'apparenza di una tale oggettività, dal momento che, se dell'oggetto in questione viene stabilita la realtà sussistente, si rimanda ad una sua oggettività che non è affatto tale: quello che è oggetto della percezione sensibile risulta infatti dipendente dalla sensibilità e non può essere affatto indipendente e per sé. Il secondo significato presentato da Hegel è quello kantiano, che stabilisce che l'oggettività appartiene soltanto a ciò che

---

<sup>37</sup> *Teosofia*, n. 1970.

<sup>38</sup> Cfr. *Psicologia*, nn. 1312-1325.

<sup>39</sup> *Teosofia*, n. 1970.

<sup>40</sup> *Teosofia*, n. 783, nota 33. Riprendo qui un punto più ampiamente sviluppato nel mio saggio *Soggettività e oggettività dell'idea. Rosmini e la filosofia classica tedesca*, «Divus Thomas», CXXIII, 2020, 2, pp. 143-164.

è conforme al pensiero e di conseguenza universalmente e necessariamente valido. Hegel argomenta per la soggettività di un tale concetto dell'oggettività, se è vero che esso concerne unicamente il pensiero umano e non la cosa nella sua realtà in sé. Il terzo significato dell'oggettività è quello difeso e professato da Hegel; esso consiste «proprio nel fatto che i pensieri non sono soltanto nostri pensieri, ma anche l'*in sé* delle cose e della oggettività in generale». Si tratta dell'«*in sé* pensato, di ciò che c'è, a differenza di ciò che è soltanto pensato da noi e quindi ancora distinto dalla cosa stessa o *in sé*»<sup>41</sup>. Rosmini respinge questo significato che Hegel attribuisce all'oggettività, considerandolo come il più falso e il più confuso dei tre. L'oggettività in senso hegeliano, oltre a non riconoscere che il pensiero può essere soltanto un'attività soggettiva, pretende anche di essere oggettività delle cose: il pensiero autenticamente razionale è infatti uguale alla realtà in sé. Rosmini ritiene invece che l'oggettività non riguardi la realtà sussistente e pensata singolarmente, ma sia attribuibile all'oggetto della mente rappresentato dall'essere ideale ossia dall'idea dell'essere. Detto altrimenti: Rosmini nega che un pensiero possa essere oggettivo in senso proprio<sup>42</sup>. Da una tale circostanza egli ricava l'accusa di soggettivismo da rivolgere non solamente alla filosofia hegeliana, ma più in generale alla filosofia classica tedesca. Per Rosmini, solo l'essere è oggettivo e quando viene pensato dalla mente è un essere nella forma ideale, che pur essendo presente alla mente non si riduce ad essa. L'essere intuito dall'uomo non è d'altra parte neppure Dio: che si dia un solo essere assoluto per sé manifesto, non vuol dire che l'essere oggetto della mente sia l'essere di Dio<sup>43</sup>. Pur essendo vero che «v'ha qualche cosa di comune a Dio e all'essere ideale quale nella mente risplende»<sup>44</sup>, ciò significa tuttavia solo che la ragione umana partecipa dell'assoluto nella misura in cui ha in sé il lume della ragione rappresentato dall'essere ideale, e non che essa intuisce Dio. L'identità scoperta dalla mente tra la propria idea dell'essere e l'essere assoluto divino costituisce dunque il prodotto «dell'astrazione nostra, e però non è Dio, né tampoco lo stesso essere ideale che nella mente risplende, e però né pure è un

---

<sup>41</sup> G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, herausgegeben von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Band 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, pp. 115-116, trad. it.: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, con le Aggiunte*, parte prima: *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 1981, pp. 195-196.

<sup>42</sup> *Teosofia*, n. 783, nota 33. Sul concetto di oggettività in Rosmini si veda l'ancora valido C. Giaccon, *L'oggettività in Antonio Rosmini*, Silva, Milano-Genova 1960.

<sup>43</sup> Cfr. *Teosofia*, n. 1527.

<sup>44</sup> *Teosofia*, n. 1992, nota 7.

subietto per sé esistente, a cui appartengono quasi due sue forme Dio, e l'essere ideale»<sup>45</sup>.

L'annullamento della differenza ontologica tra l'essere e il pensiero della mente – che secondo Rosmini si realizza all'interno del panteismo hegeliano – va di pari passo con il riconoscimento della tesi che si dia una forma di conoscenza privilegiata attraverso la quale andare oltre il momento dell'apparenza illusoria e cogliere la verità assoluta. Se per Hegel essa è rappresentata dal pensiero razionale, l'unico capace di andare oltre le illecite separazioni e fissazioni operate dall'intelletto riflettente e di cogliere d'altro lato i processi dialettici che esprimono la realtà delle cose, per Spinoza si tratta della conoscenza di secondo e terzo genere, non quella immaginativa dunque, la quale, è in grado di cogliere – nella modalità concettuale o intuitiva, razionale o intellettuale – la concordanza che sussiste tra l'idea e l'ideato (cfr. ad esempio *Ethica*, II, Prop. 40, Scolio 2). Potremmo anche dire che il panteismo è per Rosmini quella filosofia che presume di trovare nell'uomo una forma della conoscenza che colga l'immanenza tra la sostanza e i modi, tra l'assoluto e le sue determinazioni. Lo scambio concettuale tra l'oggettività del pensiero e la realtà oggettuale si realizzerebbe pertanto sulla base del possesso di una forma di conoscenza che la mente raggiunge quando si rivolge al suo oggetto del conoscere.

Rosmini trova qui espresso un falso primato del pensiero rispetto al suo oggetto; per lui vale invece che il principio della conoscenza si trova piuttosto nell'elemento oggettuale e oggettivo rappresentato dall'idea dell'essere<sup>46</sup>. L'oggetto del pensiero precede pertanto l'atto del pensiero e lo rende possibile: di contro al prevalere della conoscenza più o meno adeguata di una mente, vale che il «lume della ragione» è costituito dall'idea dell'essere che si comunica alla mente umana e che viene ricevuta nel suo carattere oggettivo.

È dunque l'essere che trae, come oggetto, il nostro spirito in quell'atto essenziale che si chiama *intelletto* [...]: in una parola, l'idea dell'essere congiunta col nostro spirito è ciò che forma il nostro *intelletto* e la nostra *ragione*: è ciò che ci rende enti intelligenti, animali ragionevoli.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> *Teosofia*, n. 1992, nota 7.

<sup>46</sup> Cfr. il sopra citato passo di *Teosofia*, n. 1642.

<sup>47</sup> *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 1382.



# La figura di Spinoza nel pensiero di Bertrando Spaventa

Francesco Valagussa  
Università Vita-Salute San Raffaele  
valagussa.francesco@univr.it

## 1. Alcune premesse

La presenza di Spinoza negli scritti di Bertrando Spaventa è tutt'altro che marginale: al di là, infatti, di un computo meramente quantitativo, sarebbe difficile contestare la qualità, nel senso dell'intensità speculativa, che caratterizza le pagine in cui compaiono i riferimenti all'autore dell'*Ethica*. In molti passaggi, infatti, quando si tratta di tracciare uno schizzo del pensiero moderno, Spinoza viene adoperato quasi come un punto cardinale sulla mappa. Prendiamo il *Proemio ai Principi di Etica*, e leggiamo: «Spinoza rappresenta l'eterna soluzione senza problema; Kant l'eterno problema senza soluzione. L'unità di Spinoza e Kant è Hegel»<sup>1</sup> – un tipo di formulazione che avrebbe influenzato, non solo sul piano dei contenuti, ma persino nella sua “ritmica”, il modo di pensare, e di scrivere, dello stesso Gentile. Oppure prendendo *Logica e metafisica*, troveremo Spinoza disseminato qua e là quasi come una sorta di “reagente”, per segnalare alcuni snodi nevralgici del pensiero hegeliano: il nesso tra negazione e determinazione<sup>2</sup>; il rapporto tra il finito e il suo altro<sup>3</sup>; e poi ancora il ruolo dell'identità<sup>4</sup>; la relazione tra essenza e attualità<sup>5</sup>. Proprio in riferimento a quest'ultimo punto compare un altro

---

<sup>1</sup> B. Spaventa, *Principi di etica*, in *Opere*, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972, vol. I, p. 637.

<sup>2</sup> Cfr. id., *Logica e metafisica*, in *Opere*, cit., vol. III, p. 175.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, pp. 196-197.

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, p. 278.

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, p. 323.

grande affresco della storia del pensiero occidentale, che è bene riportare per esteso: «Aristotele e Spinoza: l'essenza delle cose è l'attualità. Platone e Cartesio: trascendenza. Hegel aveva ragione: l'attuale è razionale, e il razionale è attuale»<sup>6</sup>. Al di là dell'importanza in sé di una simile affermazione – alla luce della quale si potrebbe già intuire come una delle possibili strade aperte dall'elaborazione italiana del pensiero hegeliano nella seconda metà dell'Ottocento conduca dritto dritto al neoidealismo, e in particolare all'attualismo gentiliano<sup>7</sup> – anche in questa occasione si può osservare come Spinoza rientri nel testo come punto di riferimento, quasi come cardine attorno a cui ruotano alcuni assi della metafisica. Passano poche pagine, e la figura dell'attualità esterna hegeliana viene paragonata al *modus* spinoziano<sup>8</sup>; poco dopo, a proposito della nozione di necessità come sostanzialità ritorna Spinoza<sup>9</sup>. L'elenco potrebbe continuare ed entrare ancora più nel dettaglio: l'unità del meccanismo, per esempio, trova spiegazione, di nuovo, concentrandosi sul filosofo olandese<sup>10</sup>.

C'è poi un testo del 1867, esplicitamente dedicato al nostro autore, che prende il titolo *Il concetto dell'opposizione e lo spinozismo*, su cui torneremo in seguito. Senza dubbio, tuttavia, il ruolo centrale che la figura di Spinoza svolge all'interno del pensiero di Bertrando Spaventa va rintracciato nella quinta e sesta lezione del celebre saggio *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*. Con riferimento a questo stesso testo, tuttavia, non si può dimenticare la presenza consistente di Spinoza anche nello *Schizzo di una storia della logica*, al termine del quale troviamo persino alcune pagine intitolate “*Nota, Spinoza e Cartesio*”. Il tono è sempre il medesimo, e può essere utile rievocarlo: «Schelling così non è Spinoza, appunto perché la sua identità è mentalità, non semplice causalità; appunto perché Schelling è rispetto a Fichte quel che Spinoza è rispetto a Cartesio»<sup>11</sup>. Non sono “belle formulette”, bensì un primo tentativo di orientarsi tra grandi sistemi filosofici, di ricostruire una sorta di “geografia del pensiero” che restituisca l'evoluzione della riflessione moderna.

Dopo questa prima, doverosa premessa, che ci consente di chiarire – almeno sommariamente – la portata e l'intensità della presenza di Spinoza nei testi di Spaventa, ci sembra altrettanto indispensabile aggiungere altre due.

---

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Senza che con questo si debba affermare la necessità di una tale derivazione.

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, p. 327.

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, p. 331. Si veda inoltre anche p. 334.

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, p. 391.

<sup>11</sup> B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, in *Opere*, cit., vol. II, pp. 635-636.

Innanzitutto è assai difficile costruire congetture sensate su quale potesse essere l'effettiva conoscenza dei testi spinoziani originali da parte di Spaventa. Come è noto, la cosiddetta *Spinoza Renaissance* di marca tedesca, che caratterizzò la prima parte del XIX secolo, mise a disposizione varie edizioni (in particolare Paulus, Gfrörer e Bruder), perciò non è impossibile, ma certamente risulta quantomeno improbabile, che Spaventa, nato nel 1817, abbia avuto accesso a quel materiale. Non possiamo affermare che la sua conoscenza si concentrasse, in realtà, sulla sola *Ethica*, ma certo non possiamo supporre una conoscenza esaustiva dell'autore.

In secondo luogo, come in parte è già emerso dalle citazioni presentate dianzi, il lettore classico dei testi spinoziani, di norma assai avvertito e informato sulle varie questioni di carattere filologico, non dovrà pretendere da parte di Spaventa la medesima precisione: spesso, all'opposto, ci capiterà d'incontrare interpretazioni del testo spinoziano di cui sarebbe semplice contestare la correttezza anche soltanto tramite riferimenti testuali al *corpus epistolare* di Baruch Spinoza. Questo tipo di rigore filologico rischia di seppellire del tutto la ricchezza che pure possiamo trarre, invece, dalla lettura profonda e meditata – che talvolta degenera in forzature consapevoli e in affermazioni anche piuttosto incaute, e persino avventate, ma sempre molto proficue – offerta da Spaventa, a più riprese, in quegli anni, tutta concentrata sui problemi originari relativi alla posizione logica e più in generale alla “postura metafisica” adottate nell'*Ethica*.

## 2. La circolazione della filosofia italiana: Bruno e Spinoza

Malgrado il nome di Spinoza rimbalzi qua e là in diversi punti della produzione spaventiana, non si può non partire dalle lezioni napoletane sulla circolazione della filosofia italiana nel contesto della filosofia europea. Qui sarebbe inutile soffermarsi esageratamente a sottolineare il significato politico – e in particolare nazionale – dell'operazione messa in atto da Spaventa all'indomani dell'unità d'Italia, anche se non ci si può esimere dal ricordare come il grande lettore di Hegel – certamente uno dei più grandi che abbiamo avuto in Italia – si ponesse il problema di procurare all'Italia, dopo la conquista dell'unità politica, una solida identità culturale che le permettesse di sedersi al tavolo delle altre nazioni europee. In sostanza, tutta la strategia di Spaventa potrebbe essere riassunta nell'idea secondo cui la grande filosofia europea è l'erede della filosofia italiana, in particolare alla luce della “dottrina dei due soli”. Quelli che sembravano due soli, ossia l'idealismo tedesco e il

Risorgimento italiano<sup>12</sup>, in realtà erano lo stesso sole, semplicemente visto attraverso una sfasatura cronologica. Insomma «siamo arrivati tardi, dopo essere stati i primi: ecco tutto»<sup>13</sup>. Si trattava di tessere di nuovo i fili che collegavano l'Italia all'Europa, di mostrare come e a che livello il pensiero italiano fosse circolato in Europa nei secoli precedenti.

All'interno di questa rete di rimandi tra pensatori italiani e filosofi europei, nella quinta lezione troviamo questo passo: «è stato detto che Bruno è il precursore di Spinoza, anzi lo Spinoza italiano»<sup>14</sup>, ma subito dopo Spaventa lamenta la mancata comprensione del vero concetto dello spinozismo da parte dei suoi contemporanei. Spinoza era ancora visto e inteso come “il filosofo della Sostanza”<sup>15</sup>, dove «il carattere della Sostanza è l'immobilità assoluta»<sup>16</sup>. Ora, chiarisce Spaventa: «tale non è il Dio di Bruno. Il Dio di Bruno è la vita stessa, infinita attività, infinita rivelazione di se stesso. Come dunque si può dire che Bruno precorra Spinoza?»<sup>17</sup>. Da queste righe affiora già uno dei guadagni speculativi di maggiore rilievo dell'indagine di Spaventa: la Sostanza di Spinoza non è ciò che in filosofia comunemente s'intende sotto tale nome<sup>18</sup>. Agli occhi di Spaventa, la sostanza di Spinoza non si può concepire a questa stregua:

Quella identità, che è la Sostanza, non è semplice Essere, pura immobilità, ma *causa sui*. [...] Essa è di certo assoluta indifferenza dei due opposti (pensiero ed estensione): ma, come indifferenza, è *assoluta attività, causalità infinita*. Essa non è semplice *immanenza* (Sostanza), ma *attività immanente* (Sostanza causa).<sup>19</sup>

La novità dello spinozismo, troppo spesso equivocata, ancora oggi, riguarda proprio il concetto di Dio come causalità immanente. Il riferimento all'attività assoluta, peraltro, consentirebbe di vedere il nesso che – già agli occhi di Spaventa, prima di essere affermato a più riprese nel corso del Novecento – tiene insieme Spinoza ed Hegel: quando Spaventa “traduce”

---

<sup>12</sup> “Risorgimento” qui equivale, in sostanza, al nostro Rinascimento: s'intende l'età dei grandi pensatori italiani come Cusano, Valla, Ficino, Pico, Zorzi, e poi ancora Pomponazzi, e Melantone, e Telesio, e Campanella, e ancora Bruno, e poi Vico – letti da Spaventa come grandi anticipatori, per dir così, della filosofia classica tedesca di fine Settecento e inizio Ottocento.

<sup>13</sup> Id., *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in *Opere*, cit., vol. II, p. 609.

<sup>14</sup> Ivi, p. 515.

<sup>15</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Stiamo parafrasando quanto presente ivi, p. 516.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

l'identità hegeliana tra reale e razionale<sup>20</sup> nella formula, vista dianzi, che lega tra loro razionalità e attualità all'interno di *Logica e metafisica*, è chiaro come in questa "attualità" Spaventa possa scorgere un'eredità bruniana *in primis*, ma anche spinoziana.

Questo guadagno spingerà Spaventa a una ulteriore precisazione, vale a dire al tentativo di raffigurare l'articolazione interna che caratterizza tale attività vivente:

Come indifferenza assoluta degli opposti, Dio è la *Sostanza*;  
come assoluta attività, essenza, *actuositas* è l'*attributo*;  
come infinito effetto, o esistenza, è il modo *infinito*.<sup>21</sup>

In queste righe Spaventa riassume i tre concetti fondamentali dello spinozismo, e tale articolazione si riverbera ulteriormente nelle analisi immediatamente successive, in cui si ripercorre la medesima "tripartizione", raccordando ad essa ulteriori elementi tipici dell'*Ethica*.

Dio è *Natura*:  
come semplice *Natura*, è identità assoluta, *Sostanza*  
come *Natura naturante*, è causa;  
come *Natura naturata*, è effetto.<sup>22</sup>

Al di là di questi termini, che potrebbero sembrare semplici "formule riassuntive", quel che interessa Spaventa è rilevare come «qui il vero Dio è la causa sui; la Natura che natura se stessa. L'essenza di questo Dio è il naturare (causare)»<sup>23</sup>.

Sul piano strettamente filologico, in realtà, cominciamo a rilevare le prime difficoltà interpretative. Da una parte, infatti, tenendo assieme quanto riportato nei due specchietti precedenti<sup>24</sup>, noi vediamo sorgere l'idea spaventiana secondo cui la natura in quanto naturante, vale a dire in quanto causa, *actuositas*, è attributo. E subito verrebbe da pensare alla lettera XXVII a De Vries in cui Spinoza afferma in maniera esplicita che l'intelletto in realtà è *natura naturata* e non *naturans*. Ciò farebbe supporre una conoscenza del

---

<sup>20</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1998, p. 61.

<sup>21</sup> B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 516.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 516-517.

<sup>24</sup> Ci riferiamo al secondo livello dell'analisi, presente nei due passaggi appena menzionati, dunque: da un lato "come assoluta attività, essenza, *actuositas* è l'*attributo*", mentre dall'altro "come *Natura naturante*, è causa".

testo spinoziano che si limita in realtà alla sola *Ethica*, e non passa da un confronto più attento per esempio col suo epistolario. Come si è detto in apertura, riteniamo che un simile esercizio di ricostruzione delle fonti effettivamente presenti nel pensiero e nelle pagine di Spaventa, benché pienamente legittimo e per certi versi necessario sul piano scientifico, corra il rischio di lasciare totalmente in ombra quelli che sono gli esiti profondi della sua lettura di Spinoza.

Tornando dunque alla natura di Dio come “natura che natura se stessa”, Spaventa mostra anche la maggiore coerenza dell’opera di Spinoza rispetto allo stesso Bruno. Nel nolano, infatti, rimarrebbe comunque, per esprimersi con le parole dell’autore, «una certa perplessità»<sup>25</sup> nel concetto di Dio, nel senso che in Bruno noi troviamo ancora all’opera, perlomeno in alcuni casi, un principio soprannaturale e soprasostanziale. In effetti, talvolta Bruno riesce a tematizzare in maniera limpida quello che si potrebbe chiamare “il dio de’ filosofi”, ma in altri passaggi della sua produzione s’avverte ancora la presenza del “Dio de’ teologi”<sup>26</sup>. In termini più rigorosi, «in Bruno c’è ancora l’ente estramondano o soprannaturale del vecchio mondo, sebbene ridotto a minime proporzioni; e in Spinoza non ci è più»<sup>27</sup>. Spaventa insiste su questa “perplessità” per cui, rispetto a Bruno, «non credo si possa dire ch’ei sia quel panteista tutto di un pezzo, che si ammira o si teme nello Spinoza»<sup>28</sup>. Insomma, c’è qualcosa di “vecchio” in Bruno: quello che potremmo chiamare un “residuo teologico”, anzi addirittura un vero e proprio *caput mortuum* (stesso paragone che, come è noto, Hegel avrebbe adoperato nella sua *Enciclopedia* per definire la cosa in sé kantiana)<sup>29</sup>, che non scompare e che dunque consente di misurare anche l’effettiva distanza tra i due pensatori. Come scrive Spaventa: «Bruno è il precursore di Spinoza, ma come poteva essere prima di Cartesio»<sup>30</sup>.

---

<sup>25</sup> Ivi, p. 518.

<sup>26</sup> Le due formule sono presenti nell’esegesi spaventiana, cfr. ivi, p. 518.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 44, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 163.

<sup>30</sup> B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 518: si tratta di un passo spessissimo trascurato, ma che aiuterebbe invece a fare luce anche sui limiti intrinseci all’operazione spaventiana, che non è solo mera idolatria di un pensiero nazionale, bensì confronto dinamico tra pensiero italiano ed europeo, capace anche di valutare e di tenere in giusta considerazione gli avanzamenti concettuali operati da quest’ultimo rispetto alle elaborazioni pur *in nuce* presenti nel primo.

Potremmo dire, per concludere sul confronto tra i due, che il grande merito di Bruno è avere capito che «*essere è fare; essere è causare*»<sup>31</sup>: un'intuizione che poi Spinoza avrebbe portato alla sua massima coerenza concettuale.

### 3. La distanza di Spinoza da Bruno

Torniamo all'articolazione tripartita dell'assoluto spinoziano. È opportuno precisare come, all'interno della quinta lezione, Spaventa concluda questo primo approccio alla Sostanza evidenziando i meriti, ma insieme anche il limite di fondo di una simile concezione: «il pregio dello spinozismo è il concetto del *Modo infinito* della Natura naturata; cioè della *differenza* nella stessa indifferenza assoluta. Il difetto è aver concepito Dio solo come *Causa* (efficiente)»<sup>32</sup>. Sul riferimento alla causa efficiente dovremo tornare in seguito: benché infatti Spaventa enunci semplicemente la cosa durante la quinta lezione, lasciandola priva di qualsiasi ulteriore approfondimento, tale intuizione si rivelerà centrale per comprendere la sua interpretazione complessiva del pensatore olandese – intendiamo riferirci in maniera specifica a quella meditazione che sfocerà in particolare nella *Nota su Cartesio e Spaventa* all'interno del saggio del 1867 relativo al concetto di opposizione nello spinozismo. Tuttavia, per apprezzarne appieno la portata, dobbiamo andare alle pagine della sesta lezione, dove Spaventa riprende appunto l'articolazione dell'assoluto, secondo i tre livelli già accennati nel corso della quinta.

«Bruno dice: *assoluta indifferenza*, e oltre a ciò *esige* la derivazione del contrario. Ciò è molto. Ma poi, non solo non trae il contrario, ma con tutto che dica *indifferenza*, non afferma quella *posizione*, che è la possibilità del *punto della unione*»<sup>33</sup>. Questa “indifferenza”, è il punto assolutamente oscuro di Bruno: «Spinoza, mediante Cartesio, fa chiaro quel punto oscuro; e questo punto chiaro – immediatamente chiaro (evidenza, intuito cartesiano) – è il pensiero in quanto contiene il suo contrario, l'essere»<sup>34</sup>.

Si potrebbe anche adoperare una formula ancora più icastica, tipica del repertorio dialettico che appartiene a Spaventa, capacissimo di offrire immagini in grado di spiegare passaggi ostici sul piano logico: «Spinoza è la

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 520.

<sup>32</sup> Ivi, p. 517.

<sup>33</sup> Ivi, p. 533.

<sup>34</sup> Ivi, p. 534.

chiarezza di Bruno»<sup>35</sup>. Questa chiarezza, il punto che si fa chiaro, coincide con l'operare del pensiero. Il punto dell'indifferenza, infatti, diviene il punto della unione, che è il pensiero. «Il pensiero è quel punto (*punctum mobile*), che è insieme unire e trarre il contrario»<sup>36</sup>. L'espressione latina mette in risalto la dinamicità del punto: «punto *attivo*, non *morto*, che *unisce* in quanto *differenzia*, e differenzia in quanto *unisce*»<sup>37</sup>.

In tal modo si comprende meglio il riferimento a Bruno precursore di Spinoza, cui mancava però il contributo centrale di Cartesio. Se Spinoza riesce a fare chiarezza sul punto che resta oscuro in Bruno, ciò dipende dal fatto che:

l'indifferenza come *causa* è oscura in Bruno, e si fa chiara in Spinoza. La sostanza è causa, attività, in quanto è il pensiero che contiene o pone immediatamente l'essere: l'essere è l'effetto del pensiero, e questo effetto è lo stesso essere del pensiero: il pensiero è *causa sui*.<sup>38</sup>

Dal punto di vista di Spaventa, dunque, ciò che consente a Spinoza di fare chiarezza rispetto all'oscurità bruniana dipende dalla nozione cartesiana di pensiero. Anzi, in termini più espliciti: «questa chiarezza è il pensiero cartesiano»<sup>39</sup>, nel senso che «*causare* è pensare»<sup>40</sup>. Il *cogito* cartesiano, o meglio la scoperta cartesiana del *cogito* come fondamento, diviene il fattore illuminante dell'oscurità della sostanza: Bruno capisce che l'essere è fare, causare, ma tramite il contributo di Cartesio, Spinoza può dire che questa *sostanza actuosa*, attiva, è causa nel senso che è immediatamente pensiero. E ciò consentirebbe anche di tenere insieme l'indifferenza e al contempo l'esigenza di «trarre il contrario».

L'assoluto viene inteso, dicevamo, su tre livelli: a) l'indifferenza; b) l'essere come causa, dunque in quanto naturante; c) l'universo come effetto, dunque come naturato. È chiaro come il vero fulcro del pensiero spaventiano attorno a Spinoza concerne il secondo punto. Stando all'impostazione della sesta lezione, noi assistiamo a un clamoroso sbilanciamento tra i due attributi: nella lettura di Spaventa è palese come in realtà sia il pensiero a porre intuitivamente il proprio contrario, ossia l'essere. Ciò consente, senza dubbio, di «risolvere» l'oscurità bruniana, poiché adesso abbiamo una sostanza che causa, cioè che sostanzialmente unisce e trae il contrario, ma alla luce del

---

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 535.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

pensiero. Non può non venire in mente la celebre lettera a De Vries citata poc'anzi: «per sostanza intendo ciò che è in sé e si concepisce per sé. [...] la stessa cosa intendo per attributo, se non che l'attributo si dice relativamente all'intelletto, il quale attribuisce alla sostanza una certa tale natura. Questa definizione spiega abbastanza chiaramente che cosa voglio intendere quando parlo di sostanza, ovvero di attributo (*explicat quid per substantiam sive attributum intelligere volo*)». Come è noto, si tratta della medesima lettera in cui si distingue tra il piano e il bianco – poiché quest'ultimo viene detto rispetto all'uomo che osserva il piano.

#### 4. Il ruolo del pensiero nella sostanza di Spinoza

Qui si devono precisare dunque due aspetti dell'interpretazione spaventiana del rapporto tra pensiero e sostanza in Spinoza. Per un verso Spaventa rimarca l'indifferenza assoluta della sostanza, ma per l'altro – per così dire al secondo livello di analisi – rivendica al pensiero il ruolo di momento dinamico dell'intero. Questa posizione, prescindendo per un attimo dalla sua legittimità rispetto all'opera spinoziana, ha esercitato – come vedremo – un influsso notevole su gran parte della riflessione italiana sull'autore dell'*Ethica*.

Spaventa in effetti coglie un punto decisivo: soltanto alla luce del pensiero (cioè dell'intelletto, come confermerebbe Spinoza) noi possiamo parlare di attributi della sostanza. Per meglio dire, se a noi appaiono due (e appunto soltanto due) attributi della sostanza, ciò si deve al pensiero: in un certo senso la possibilità che la sostanza non rimanga assoluta indifferenza, ma accada nella forma di pensiero e estensione, dipende dal “punto di vista” esercitato per così dire dal pensiero “sulla” sostanza<sup>41</sup>. Spaventa qui ragiona “da hegeliano”: se Spinoza si fosse reso conto del ruolo giocato dal pensiero come fattore esso stesso “creante”, ossia capace insieme di porre l'identità e però anche di trarre il contrario, sarebbe passato da una filosofia della sostanza a una filosofia del soggetto<sup>42</sup> – rievocando il celebre binomio di sostanza e soggetto presente nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> È chiaro che una simile prospettiva risente della prospettiva hegeliana.

<sup>42</sup> Cfr. *ibidem*: «E la sostanza è semplice causa, cioè *sostanza*, non *soggetto*, appunto perché è una posizione immediata dell'essere nel pensiero. [...] Questa *immediatezza* è la natura spinoziana, la nuova natura. Quindi il nuovo *naturalismo*».

<sup>43</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1993, vol. I, p. 14.

D'altra parte, l'argomentazione tramite cui Spaventa guadagna questo punto è molto chiara anche nel saggio del 1867, dedicato al concetto di opposizione dello spinozismo: «la sostanza deve mostrarsi in se stessa, come questa energia: questa deve essere non il mio, ma il suo proprio intelletto. Se non si dimostra così, non è sostanza, ma essere; quella negazione che ella è, è estrinseca a lei»<sup>44</sup>. Detto altrimenti, e forse in maniera ancora più chiara, tramite parole che bisogna leggere avendo in mente proprio la prima pagina dell'*Ethica*:

Spinoza si eleva subitamente alla sostanza, mediante la negazione (astrazione) assoluta della totalità dalle cose particolari, senza differenza di pensiero ed estensione. Poi ammette la differenza; e mediante la stessa negazione e astrazione la fa assoluta. Così le introduce estrinsecamente nella sostanza. Così la sostanza è *essere*; questa è la contraddizione di Spinoza: la sostanza (assoluta identità e necessità) come essere.<sup>45</sup>

Spaventa assume tale contraddizione con la massima serietà possibile: non è un errore, non è uno “sbaglio”, bensì un'autentica *postura* tramite cui noi riconosciamo quel tipico modo di pensare che va sotto il nome di “Spinoza”: «Questa, ripeto, è la contraddizione di Spinoza; è Spinoza stesso»<sup>46</sup>. Da buon hegeliano, dicevamo, di fronte ai testi spinoziani, Spaventa si chiede come sia possibile introdurre la differenza nell'identità – ossia come dimostrare una vera e propria intimità, senza doversi fermare a quella che lui chiama “estrinsechezza della differenza” rispetto all'identità – essendo in grado di ripristinare poi l'identità stessa. Tutto ciò non si può concepire se non assegnando al pensiero il ruolo di “creatore”, vale a dire di vero e proprio fattore dinamico in grado di “causare”.

Dal punto di vista di Spaventa, questa incapacità della sostanza spinoziana di mostrarsi essa stessa come energia, riconduce la sostanza a mero essere: «La causa di questa felice inconseguenza è la sostanza che vince l'essere»<sup>47</sup>. Forse il problema che Spaventa rintraccia in Spinoza può essere meglio tematizzato concentrandosi sul rapporto tra la sostanza e i suoi modi:

se la sostanza annichila le cose che ha poste – e solo così è sostanza – non è più causa, e quindi non è più sostanza (assoluta); se non le nega punto, non è né anche

---

<sup>44</sup> B. Spaventa, *Il concetto d'opposizione e lo spinozismo*, in *Opere*, cit., vol. I, p. 474.

<sup>45</sup> Ivi, p. 475.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

sostanza, e nemmeno causa, giacché le cose, poste e non più negate, limitano e circoscrivono la sostanza ed esauriscono l'efficienza della causa.<sup>48</sup>

In questa descrizione della “felice contraddizione” in cui consisterebbe il pensiero di Spinoza noi vediamo convergere due linee importanti: (a) innanzitutto l'idea spaventiana per cui il pensiero come attributo sarebbe naturante e (b) in secondo luogo la precisazione per cui la sostanza in Spinoza si porrebbe sì come causa, ma soltanto nel senso di una causa efficiente. Partiamo da questa seconda: «Perché la sostanza, negando le cose, non annichili se stessa, e la causa, ponendo le cose, non esaurisca (deponga) se stessa, la necessità deve essere libertà, la sostanza soggetto, la causa atto creativo»<sup>49</sup>. Dunque l'unico modo in cui si può risolvere la contraddizione che caratterizza il pensiero di Spinoza si chiama Hegel, e in tal senso dalla causa efficiente si passa alla causa finale: si potrebbe dire, adoperando il linguaggio della *Scienza della logica*, che la verità del meccanismo e del chimismo è proprio la teleologia. L'attualità di Spinoza non è ancora “mentalità”: di nuovo, se adoperassimo le scansioni della *Wissenschaft der Logik*, diremmo che Spinoza si è per così dire “fermato” alla logica dell'essenza, alla reciprocità che è ancora tipica del “Reale”, senza aver avuto accesso alla logica soggettiva. Così veniamo a chiarire anche il primo punto: proprio a motivo del suo intrinseco hegelismo, Spaventa si trova costretto a concepire l'attributo del pensiero come “naturante”, ossia a spostare l'attuosità dal puro assoluto a un suo attributo.

Questo fraintendimento essenziale del pensiero spinoziano, o meglio questa incapacità di situare la dimensione attiva del causare proprio nella sostanza, ascrivendola invece a uno degli attributi, vale a dire al pensare, rimane l'elemento determinante che caratterizza l'interpretazione gentiliana e di tanta parte dell'idealismo e neoidealismo italiano. Un modo per porre in maniera esplicita tale problema concerne il rapporto tra *ordo rerum* e *ordo idearum*: se dovessimo definire l'*idem* che tiene insieme i due registri, anzi se dovessimo assegnare l'*idem* stesso a uno dei due, sul piano dell'idealismo non vi sarebbe alcun dubbio nell'ascrivere l'*idem* a un “porre” del pensiero; è il pensiero che a sua volta diviene luogo della distinzione e però anche dell'identificazione tra pensare e essere. Questa eredità spaventiana rimarrà in Gentile e risuonerà in tutto l'idealismo italiano.

---

<sup>48</sup> Ivi, p. 476.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

## 5. Un altro Spinoza

Questo però, benché si tratti certamente di quello più cospicuo e rimarchevole per lo meno sul piano della *Wirkungsgeschichte*, non rappresenta tuttavia l'unico lascito spaventiano a proposito di Spinoza. Una traccia alternativa compare già nella formula – già citata – tramite cui Spinoza nella lezione quinta de *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, definisce il nesso tra il modo e la sostanza: «il pregio dello spinozismo è il concetto del *Modo infinito* della Natura naturata; cioè della *differenza* nella stessa indifferenza assoluta»<sup>50</sup>. Mentre poi nel prosieguo delle lezioni e anche di fatto nello scritto del 1867 sull'opposizione tale differenza – che in realtà è posta dal pensiero – viene fagocitata nell'indifferenza assoluta, motivo per cui Spinoza rimane pensatore dell'identità, benché vivente, e cioè dell'essere, della sostanza, non del soggetto, nella *Nota su Cartesio e Spinoza* forse compare uno sviluppo analitico che va in direzione addirittura contraria.

In quelle pagine, in effetti, Spaventa mette a tema una sfasatura che non compare nelle sue trattazioni consuete di Spinoza: se è vero, infatti, che qualsiasi accenno alla distinzione implica di necessità la presenza del pensare come operatore capace di porre la differenza, è altrettanto vero che «l'essere del pensare non è tutto l'essere; non è anche l'essere semplicemente essere, l'essere semplicemente reale, la semplice realtà; ma solo l'essere *NEL pensare* (non è il non-io reale, ma solo il non-io *nell'io*)»<sup>51</sup>. Nel cercare di tradurre il problema in termini fichtiani, Spaventa mostra in effetti di aver perfettamente compreso la peculiarità che rende irriducibile lo spinozismo all'idealismo. Con la sua solita lapidaria chiarezza Spaventa prosegue:

l'essere nel pensare vuol dire l'essere in quanto *conosciuto* (l'essere in quanto *oggetto*, *l'esse obiective*); il *conoscere*. Adunque, la possibilità del conoscere è questa relazione necessaria (identità, nesso causale) tra il pensare e l'essere. Togliete questa relazione, e non sarà possibile il conoscere. Questa relazione è lo stesso conoscere.<sup>52</sup>

Senza relazione non vi è conoscenza, dunque tale relazione deve già essere, per così dire, una “identità di fondo” tra essere e pensiero. Questa identità, posta immediatamente, cioè soltanto presupposta, potremmo dire anche soltanto intuita, è la sostanza di Spinoza. Di nuovo, per adoperare la terminologia spaventiana: «Spinoza pone immediatamente, cioè *presuppone*

---

<sup>50</sup> Ivi, p. 517.

<sup>51</sup> Id., *Schizzo di una storia della logica*, cit., p. 670.

<sup>52</sup> Ivi, p. 671.

questa identità: la *intuisce*. Ed ecco la *sostanza*»<sup>53</sup>. Ci sono poi alcune precisazioni successive che risultano imprescindibili per dare la misura della nuova modalità tramite cui Spaventa pensa Spinoza: si tratta di una nuova modalità di pensare la sostanza, senza mai sbilanciarla né sul fronte del pensiero, né sul fronte dell'essere.

Questa identità – la sostanza – non è un *terzo*, che non sia né pensiero, né estensione assolutamente. Il pensiero è *identità* di pensiero ed estensione; la estensione è la stessa identità, ma come estensione. Questa identità di se stesso e dell'altro, la quale è ciascuno de' due, è dunque la loro *identità*.<sup>54</sup>

La sussistenza di una dualità, ovvero di una sorta di “parallelismo” vigente tra gli attributi, è tale da essere radicato nella natura in quanto causa. «Il contenuto è pensiero ed estensione, mentre la forma è il causare, la relazione tra pensare e essere»<sup>55</sup>. Ma questa “relazione” non viene più ascritta interamente all'essere, generando un ritorno al naturalismo, né interamente al pensare, determinando così una specie di appropriazione indebita dello spinozismo da parte di Hegel. Anzi, la scienza hegeliana della logica viene adoperata per collocare tale parallelismo spinoziano – che ora non viene più pensato come fosse riducibile a mera opposizione assoluta, né a semplice indifferenza assoluta<sup>56</sup> – all'altezza di quella relazione che Hegel chiama “determinazione riflessa”, ossia *essenza*<sup>57</sup>. Dire *essenza*, in questo caso, significa rivendicare la natura della relazione alla luce del rapporto di causa ed effetto. Nelle parole di Spaventa: «l'effetto è la ripetizione, la riproduzione, la riflessione, il riverbero della causa; ma ripetizione, dirò così, in un altro piano, e nondimeno in modo che corrisponda perfettamente alla causa: cioè, che quel che è in esso, sia nella causa, sebbene come causa nella causa e come effetto nell'effetto, e vale a dire diversamente, in due livelli»<sup>58</sup>.

Questa è la formulazione rigorosa del parallelismo spinoziano, dove la sostanza è una medesima forma, la forma del causare. E ciò significa che «la sostanza non è come un soggetto, in cui siano inerenti i due attributi»<sup>59</sup>, nel senso che la sostanza non è qualcosa di comune che resta, una volta che si sia fatta astrazione dalle proprietà che le ineriscono; né d'altra parte la sostanza

---

<sup>53</sup> Ivi, p. 672.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Ivi, p. 674.

<sup>56</sup> Cfr. ivi, p. 675.

<sup>57</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> Ivi, p. 676.

potrebbe essere ciò che è a prescindere dagli attributi, che le sono “connaturati”.

Si tratta di pensare più a fondo, allora, la radice della loro differenza, che non può più essere affidata a una costruzione del pensiero. Il pensiero è soltanto uno dei due termini, perfettamente equipollente rispetto all'altro, non artefice della loro unione o della loro differenziazione. «Ma come – si chiede infatti Spaventa – avendo la medesima forma (che è la sostanza), i due universi (e i due attributi) sono differenti?»<sup>60</sup>. Qui Spaventa non risponde più ascrivendo al pensiero la radice di tale differenziazione: la radice della loro differenza coincide qui con la radice stessa della loro identità. Questo “parallelismo” – è bene precisarlo – continua a essere identificato nelle pagine successive come il «difetto della sostanza spinoziana»<sup>61</sup>, nel senso che qui si ricorda, una volta di più e in maniera esplicita, come la sostanza non sia “mentalità”<sup>62</sup> – quella stessa mentalità che determina il passaggio dalla causa efficiente (di marca spinoziana) alla causa finale (tipica dell'idealismo hegeliano).

In queste pagine, ad ogni modo, sembra emergere la possibilità d'intravedere nelle pagine di Spaventa un altro Spinoza, anch'esso non privo di effetti nel corso del Novecento. Se pensiamo ad alcune delle interpretazioni non riconducibili all'ambiente dell'idealismo, tornano alla mente le parole con cui si apre il libro di Rensi, quando ci parla del grandioso sforzo «di guardare la realtà non con occhi umani, ma con quelli stessi della realtà se ne possedesse»<sup>63</sup>; e ancora, si potrebbe pensare al cosiddetto “pensiero abissale”<sup>64</sup> che costituisce uno snodo centrale dell'interpretazione di Giorgio Colli e dell'*Archivio Spinoza* di Carlo Sini.

Interpretazioni molto diverse tra loro, per certi aspetti anche antitetiche, ma entrambe capaci di mantenere la sostanza nell'equivalenza, nell'*idem* tra gli attributi, senza sbilanciarla su uno dei due versanti<sup>65</sup>. Ogni tentativo di designare la sostanza, di ascriverle scopi, punti di arrivo, volontà, intendimenti, tradisce invece l'adozione del “punto di vista dell'uomo”<sup>66</sup>. Il fondo dell'essere rimane un pensiero abissale. Anche una simile linea di sviluppo rientra tra i lasciti dello studio che Spaventa dedicò a Spinoza: si

---

<sup>60</sup> Ivi, p. 677.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>63</sup> G. Rensi, *Spinoza*, a cura di A. Montano, Guerini, Milano 1993, p. 69.

<sup>64</sup> Cfr. C. Sini, *Archivio Spinoza. La verità e la vita*, Ghibli, Milano 1992, in particolare pp. 131-142.

<sup>65</sup> Cfr. *ivi*, p. 236.

<sup>66</sup> Cfr. G. Rensi, *Spinoza*, cit., p. 111.

tratta certamente del filone meno indagato, ma forse anche del più fecondo e intrigante.



# La sostanza come pensiero. L'Etica di Spinoza nell'attualismo di Giovanni Gentile

Francesco Cerrato  
Alma Mater Studiorum – Università di Bologna  
francesco.cerrato@unibo.it

## 1. Prossimità e lontananze

Giovanni Gentile dialogò costantemente con la filosofia di Spinoza; soprattutto negli anni Dieci quando andava elaborando i tratti salienti del proprio attualismo. L'edizione dell'*Etica* da lui curata venne pubblicata per i tipi di Laterza nel 1915 e, vista l'ingente mole di note esplicative incluse nel volume, è possibile immaginare che in quel periodo, pressoché tutti i giorni, Gentile abbia dialogato con Spinoza o si sia confrontato con la letteratura critica a lui dedicata<sup>1</sup>.

Non sarà tuttavia l'edizione dell'*Etica* al centro delle prossime pagine, né l'attualismo sarà posto a confronto con il monismo spinoziano per individuare analogie e differenze. Quanto si intende indagare è piuttosto il giudizio storiografico elaborato da Gentile<sup>2</sup>. Quale posizione occupa Spinoza

---

<sup>1</sup> L'impegno di Gentile nel lavoro sull'*Etica* spinoziana è testimoniato dalle lettere scritte a Croce il 22 e il 29 gennaio del 1913 in G. Gentile, *Lettere a Benedetto Croce*, Sansoni, Firenze 1980, vol. IV, pp. 220-222.

<sup>2</sup> Alessandro Savorelli ha rilevato come, insieme a Giambattista Vico, Spinoza rappresenti un significativo caso di eccezione rispetto allo scarso interesse mostrato da Gentile nei confronti della filosofia moderna dei secoli XVII e XVIII, fino a Kant escluso. A. Savorelli, *Gentile e la storia della filosofia moderna*, in *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, a cura di P. Di Giovanni, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 41-53, in particolare p. 41. Una tale osservazione era già stata formulata anche da Giorgio Radetti, il quale, con pari nettezza, aveva osservato che pochi filosofi sono così costantemente presenti nelle pagine del Gentile come Spinoza «e non solo in tante pregnanti espressioni, così spesso citate, non solo come un insuperato modello di coerenza umana e di

nella storia della filosofia? Quale specifico contributo il suo pensiero fornisce all'idea gentiliana di modernità? Quali scarti e quali continuità Gentile ritrova tra Spinoza e i protagonisti della storia della filosofia precedente e successiva? E, segnatamente, come pensa il rapporto tra Spinoza e Descartes?

Sono queste le domande alle quali anzitutto si intende rispondere, isolando e commentando alcuni brani enucleati dai testi fondamentali dell'attualismo: *La Riforma della dialettica hegeliana* (1913), *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916) e i due volumi del *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917-1922). Solo conclusa questa parte, nell'ultimo paragrafo, si prenderà in considerazione l'edizione dell'*Etica* per cercare di capire come la riflessione storica presentata nei saggi in volume si accordi con quanto scritto nelle parti di commento incluse in quell'opera.

## **2. Descartes il primo tra i moderni**

Come già anticipato, in tutti gli scritti gentiliani più importanti non mancano riferimenti alla filosofia spinoziana, in particolare laddove si mette a tema l'origine della modernità filosofica. Di quest'età della storia del pensiero, che Gentile aveva la convinzione di portare a compimento con il proprio attualismo, il carattere essenziale viene individuato nel graduale, quanto inesorabile, prevalere della prospettiva idealistica.

Nella conferenza palermitana del 1907 intitolata *Il concetto di storia della filosofia* (successivamente raccolta ne *La riforma della dialettica hegeliana*), l'età moderna è definita «conquista lenta [e] graduale del soggettivismo», «lenta [e] graduale immedesimazione dell'essere e del pensiero, della verità e dell'uomo». Modernità significa per Gentile, anzitutto, «*regnum hominis*», «ristaurazione dell'umanesimo vero»<sup>3</sup>, integrale presa di possesso del pensiero sul reale e assoluta soggettivizzazione del tempo storico. In quest'epoca, i cui prodromi, sulla scia di quanto scritto da Bertrando Spaventa, sono segnalati nel Rinascimento, ma il cui inizio vero e proprio è posto nel XVII secolo, l'uomo diventa padrone della natura e protagonista della storia. Supremazia questa che si rivela una volta che la coscienza acquisisce sicura padronanza, pratica e teorica, dell'esperienza e il pensiero viene eletto unico punto di accesso al reale. Quando si giunge a

---

nobiltà speculativa, ma nella sua più intima e fondamentale ispirazione» (G. Radetti, *Gentile e Spinoza*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1948, pp. 285-295, in particolare p. 287).

<sup>3</sup> G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, in *Opere*, Sansoni, Firenze, 1954, vol. XXVII, p. 114.

comprendere che non esiste alcuna realtà che non sia pensata, solo allora la verità può assurgere a dimensione autenticamente spirituale e la storia diventare occasione per una integrale realizzazione dell'umanesimo.

Un'argomentazione del tutto simile è possibile ritrovare, a distanza di più di dieci anni, nel primo volume del *Sistema di logica*. Siamo nel 1917 quando Gentile scrive:

La filosofia antica comincia dalla natura e vuol raggiungere lo spirito; e non può raggiungerlo, come abbiamo veduto. La filosofia moderna comincia dallo spirito, e attraverso lo spirito mira a restaurare l'intelligibilità d'ogni reale, quello compreso che empiricamente si presenta come natura.<sup>4</sup>

A valle di un'idea di modernità filosofica così concepita, Descartes viene indicato come colui che ha inaugurato questa nuova fase della storia del pensiero<sup>5</sup>. Egli non fu solo un critico acuto delle convinzioni precedenti, ma riuscì a superarne le contraddizioni (prima tra tutte l'antinomia tra particolare e universale), stabilendo il primato del pensiero. Così è presentata la sua capacità di innovazione nella *Teoria generale dello spirito come atto puro*:

La filosofia moderna con Descartes cominciò senza dubbio a sottrarsi alle strette di questa antinomia quando disse: *cogito ergo sum*. Cominciò a sottrarsi perché in quel *cogito* la concretezza dell'individuo (io che penso) coincide con l'universalità del pensiero.<sup>6</sup>

La contrapposizione tra nominalismo e realismo, lacerante per il pensiero medievale, nasceva dall'incapacità di riconoscere i corretti presupposti della comprensione filosofica. Intendendo la conoscenza quale statica corrispondenza tra soggetto e oggetto, concepiti come realtà eterogenee, inevitabilmente «il concetto» non poteva che diventare «alterazione dell'oggetto» con il conseguente «dilungamento dell'essere genuino delle cose che ci si propone di conoscere»<sup>7</sup>. A questa *impasse*, Descartes aveva saputo sottrarsi riconoscendo la necessità di universalizzare il pensiero quale condizione imprescindibile per concepire ogni realtà. L'affermazione cartesiana *cogito ergo sum* stabilisce il primato dell'individuo pensante e

---

<sup>4</sup> G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere. Quarta edizione riveduta*, vol. I, in *Opere V*, Sansoni, Firenze, 1964, p.28.

<sup>5</sup> Sull'interpretazione gentiliana di Descartes e in particolare sulle distanze con l'interpretazione hegeliana si veda: R. Faraone, *Il cogito come autoctisi. Gentile interprete di Cartesio*, «Il pensiero italiano. Rivista di studi filosofici», vol.3 (2022), n.1-2, pp. 67-90.

<sup>6</sup> G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro, Seconda edizione riveduta*, in *Opere III*, Le Lettere, Firenze, 2012, vol. III, p. 72.

<sup>7</sup>Ivi, p.71.

incardina nell'attività speculativa il criterio universale di definizione del vero. Stabilendo senza esitazioni che «la realtà che si pensa è lo stesso pensiero che si pensa»<sup>8</sup>, Descartes aveva posto l'*evidenza* quale unica misura del vero. La verità non coincide più con la corrispondenza tra idea e ideato, ma viene risolta in una semplice e finale intuizione, alla quale chiunque può approdare se capace di disciplinare con *metodo* il proprio ragionamento. La scelta di concentrarsi sull'atto di pensiero, prescindendo dai contenuti, ha consentito a Descartes di «non guard[are] più al *cogitatum*, che è astratto pensiero, ma piuttosto al *cogitare* stesso, atto dell'Io, centro da cui tutti i raggi del nostro mondo partono e a cui tutti tornano»<sup>9</sup>. Nel primo volume del *Sistema di logica* questa prospettiva viene nuovamente ribadita quando Gentile scrive: «La certezza è il problema filosofico cartesiano: risolto con *cogito ergo sum*, che non è un'argomentazione sillogistica, ma la costruzione d'un concetto del reale, ignoto a tutta la filosofia antica»<sup>10</sup>. Attraverso siffatta interpretazione soggettivistica, nella quale il *cogito* giunge ad essere definito una attività che «cerca l'essere e, intanto, che lo cerca lo realizza»<sup>11</sup>, Gentile (per la verità forzando non poco l'originale) orienta in chiave attualistica la proposta filosofica delle *Meditazioni* e con essa l'intero abbrivio della storia della filosofia moderna.

Non solo elementi positivi, però, Gentile registra nella rivoluzione cartesiana. Se l'affermazione del primato del *cogito* ha segnato indubbiamente un punto di svolta senza precedenti nella storia della filosofia, tuttavia, con Descartes il pensiero non raggiunge ancora quella formulazione compiutamente moderna che solo dopo la svolta trascendentale kantiana diverrà dominante. Descartes continua a concepire il soggetto pensante come Io individuale, ricadendo così inevitabilmente negli angusti limiti dello psicologismo. Per lui: «Il pensiero è [il] mio [pensiero]» ma in questo modo egli non può che ricadere inevitabilmente «nell'abisso tra individuo e universale». In questo modo, la filosofia viene di nuovo costretta «ad oscillare tra un mondo intellegibile ma non reale [ovvero non compreso dal pensiero] e un mondo reale sì, e ben saldo, ma non intellegibile, ancorché oscuramente sentito e lampeggiante attraverso impressioni sensibili sconnesse e molteplici»<sup>12</sup>. Risolvendo il pensare nel pensiero dell'Io che pensa, Descartes si trovava a dover necessariamente riconfermare l'estraneità della natura al soggetto e alle forme di elaborazione che da sempre gli sono proprie. Per

---

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 97.

<sup>10</sup> G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, cit., p.38.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 72.

queste ragioni, la filosofia cartesiana si rivela allo sguardo di Gentile incapace di dotarsi di una autentica dimensione spirituale. Pensare significava *conoscere*, ma non significa ancora *trasformare*.

### 3. Spinoza vs Descartes

Nel *Sistema di Logica*, Gentile suddivide «la filosofia moderna dei secoli XVII e XVIII» in due orientamenti fondamentali: l'uno che «svolge i germi dell'empirismo baconiano» «fino al materialismo di La Matrie e d'Holbach»; l'altro che si muove in senso opposto «dall'idealismo cartesiano (...) fino alla metafisica di Spinoza, Leibniz e Wolf»<sup>13</sup>.

Dal punto di vista storico, Spinoza prosegue dunque nel solco della rivoluzione già avviata da Descartes, sviluppandone in particolare due aspetti decisivi. Anzitutto, se il tratto essenziale della posizione precedente consisteva, come si è appena visto, nell'aver fondato il criterio del vero non sulla corrispondenza con l'oggetto rappresentato, ma sul *cogito* in quanto *atto* dotato di una certa indipendenza, Spinoza accentua ulteriormente questo tratto, rimuovendo del tutto dai criteri di verità il rapporto con l'oggetto. In secondo luogo, se il limite della filosofia cartesiana veniva individuato nell'aver concepito “il pensare” quale mera attività individuale, nel momento in cui definisce il pensiero *attributo* della sostanza Spinoza muove drasticamente nella direzione opposta, lasciando intravedere la possibilità di una assoluta de-personalizzazione del *cogito*.

Quello che ci propone Gentile, dunque, è uno Spinoza ancor più *idealista* di Descartes. Non il materialismo, non il rendere Dio materia, non il *Deus sive Natura* sono per lui gli aspetti storicamente rilevanti della filosofia dell'*Etica*. Spinoza è piuttosto considerato come colui che ha pensato la verità quale risultato della perfetta immanenza del pensiero all'essere. Autentico erede della centralità metafisica del *cogito*, posta da Descartes, egli de-personalizza la funzione pensante, radicalizzandone la portata ontologica.

Ne *Il metodo dell'immanenza*, altra conferenza tenuta a Palermo nel 1912 (poi pubblicata anch'essa ne *La riforma della dialettica hegeliana*), Gentile riconosce a Spinoza di aver affermato con «vigore unico l'immanenza del metodo alla filosofia»<sup>14</sup>. Ciò è stato possibile perché ha radicalizzato la concezione meccanicistico – matematica della filosofia cartesiana (ma più in generale propria dello spirito del tempo). La qualificazione attributiva del pensiero e dell'estensione viene individuata da Gentile come quella

<sup>13</sup> Id., *Sistema di Logica*, cit., vol. I, p.39.

<sup>14</sup> G. Gentile, *La riforma della dialettica*, cit., p. 216.

particolare condizione logica che consente di affermare che «ogni idea vera è qualcosa di diverso dal suo ideato»<sup>15</sup>. Spinoza conferisce così alla verità una connotazione puramente formale, astratta dal contenuto, e dipendente esclusivamente dall'attività del pensiero. Tale caratterizzazione comporta che «la certezza» non «sia niente fuori della stessa essenza oggettiva, ossia dell'atto onde si pone un oggetto innanzi all'intelligenza»<sup>16</sup>. La filosofia, per mezzo della riflessione spinoziana riesce così a conquistare «l'immanenza del metodo nella filosofia»<sup>17</sup>, ovvero l'abolizione di ogni distinzione tra conoscenza e realtà.

Come Descartes, Spinoza ha affermato l'eminenza della logica sull'ordine naturale e, conseguentemente, ha inteso il pensiero come *a priori* rispetto al dato empirico. Quando definisce il pensiero attributo della sostanza, al pari dell'estensione, però, Spinoza supera la nozione cartesiana di *res cogitans* nella direzione di una integrale sussunzione del reale al pensiero. Sancisce la piena immanenza del pensiero all'estensione e, concependo l'idea adeguata quale *modo* causato dal *Deus sive natura*, toglie all'io empirico "cartesiano" il privilegio di essere la sola fonte della verità.

Agli occhi di Gentile, Descartes appariva un filosofo dell'interiorità, il cui errore, come si è già rilevato, consisteva nella ricaduta nello psicologismo. Avendo depersonalizzato la funzione pensante, Spinoza emerge, invece, come un pensatore capace di anticipare, seppur in forma implicita, la dimensione trascendentale. Solo una volta liberato dall'eccessivamente schiacciante identificazione cartesiana con l'individuo singolare il pensiero può finalmente manifestare la propria realtà. In questo modo, Spinoza risolve «la certezza nella verità» poiché «non il soggetto per lui diventa signore della verità, ma la verità s'impadronisce del soggetto, e lo risolve in sé»<sup>18</sup>. Andando oltre l'individuo, Spinoza riesce a qualificare il pensiero come sola fonte della certezza.

Quando Gentile sostiene che il contributo filosofico spinoziano all'evoluzione squisitamente moderna della filosofia consiste nel riconoscimento della reciproca e perfetta immanenza tra materia e pensiero, ripropone di fatto la medesima interpretazione già fornita da Hegel, il quale nelle *Lezioni di storia della filosofia* aveva affermato: «Spinoza è un punto talmente importante della filosofia moderna, che in realtà si può dire: o tu sei

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 217,

<sup>16</sup> Ivi, p. 218.

<sup>17</sup> Ivi, p. 216.

<sup>18</sup> Id., *La Riforma della dialettica*, cit., p. 220.

spinoziano, o non sei affatto filosofo»<sup>19</sup>. Nella lettura hegeliana Spinoza è colui che ha saputo dimostrare nel proprio sistema la necessità di comprendere la particolarità sempre attraverso la conoscenza delle relazioni che essa intrattiene con la totalità naturale. «Abbiamo davanti due determinazioni: ciò che è universale (ciò che è in sé e per sé) e ciò che è particolare e singolare (l'individualità)»<sup>20</sup>. Nell'interpretazione hegeliana, Spinoza ha il merito di aver chiarito come ciascun essere singolare (sia esso un corpo, un'idea o anche un aggregato complesso di corpi e idee come è l'uomo) acquisisca il carattere peculiare che gli è proprio a partire dalla relazione con la sostanza naturale della quale realizza l'essenza in maniera sempre specifica e determinata.

#### 4. Limiti della concezione spinoziana

Pur superando i limiti intrinseci alla prospettiva cartesiana, anche il concetto spinoziano di pensiero evidenzia una parzialità problematica. Concepito non come soggetto, ma "solo" come oggetto, risulta scarsamente espressivo e per nulla capace di sottrarsi alla necessità naturale. Spinoza non è riuscito a cogliere l'essenza spirituale dell'attività speculativa, dando corpo ad una filosofia molto dipendente da una visione meccanicistica della natura. Così Gentile scrive nel secondo volume del *Sistema di logica*:

Da una parte, Cartesio è pieno della verità svolgorante del suo pensiero subbiettivo; dall'altra, Spinoza, senza badare a quanto egli stesso attinga per la sua

---

<sup>19</sup> Questa citazione è tratta dalla seconda edizione delle *Lezioni sulla storia della filosofia* (prima edizione 1833-1836) curata da Karl Ludwig Michelet (Duncker und Humblot, Berlin, 1840-1844, rist. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, in *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, vol. X, 1971, pp. 163-164, trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, traduzione di E. Codignola e G. Sanna, La nuova Italia, Firenze 1985, p. 137). Questa edizione delle *Lezioni* contiene i materiali delle lezioni dei corsi di Jena 1805, 1806, 1820-1821, 1823-1824, 1825-1826, 1827-1828 e novembre 1831. La citazione non compare invece tra i materiali più recentemente pubblicati in Germania da Pierre Garniron e Walter Jaeschke, che raccoglie il corso del 1825-1826: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 4, *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, a cura di P. Garniron e W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986; trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*: tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826 tratte dagli appunti di diversi uditori, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari, 2009, trad.it, p. 483.

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cit., vol. IV, p. 104; trad. it., p. 483.

sostanza dal suo proprio pensiero, è con gli occhi assorto nell'infinito che lo assorbe in sé.<sup>21</sup>

Descartes privilegiava la dimensione interiore e personale del pensiero, Spinoza viceversa si rivolge alla filosofia con domande ancora troppo teologiche e cosmologiche. Se «Cartesio muove dall'uomo» Spinoza, al contrario «protesta che dal finito non si può passare all'infinito» e per questa ragione postula la necessità di «partire, bensì da Dio, che è infatti il principio di tutto»<sup>22</sup>.

Il Seicento è il secolo nel corso del quale è andata compiutamente affermandosi la scienza moderna. L'epoca storica in cui il sapere matematico è divenuto lo strumento che ha reso l'uomo *signore* della natura. «L'uomo con la potenza della ragione presunse quasi di strappare di mano a Giove il velo della morte». In questo modo, però, «la scienza [ha finito per irrigidirsi] nel suo schema matematico»<sup>23</sup>. Ciò è particolarmente riscontrabile nelle filosofie di Descartes e di Spinoza, “eredi” della rivoluzione scientifica, dove al pensare viene attribuita una mera funzione di registrazione e controllo. Spinoza è stato «il santo della ragione» che scrisse: «la sua *Etica* con l'intento e la fede di estirpare dall'uomo ogni radice dell'affetto, del senso, dell'immaginazione, d'ogni idea oscura e confusa asservitrice dello spirito»<sup>24</sup>. Ciò nonostante, è rimasto troppo aderente al modello geometrico-matematico, dando seguito di conseguenza ad una filosofia che rimane “platonica”, nella quale l'uomo viene privato di ogni volontà e, perciò, lasciato «puro e libero intelletto, nel seno eterno dell'intelletto divino, mistica raffigurazione del logico astratto»<sup>25</sup>. In virtù di una maggiore profondità speculativa, Spinoza supera lo psicologismo, limite oggettivo riscontrato nel soggettivismo cartesiano, ma finisce per proporre un punto di vista mistico e neoplatonico, declinato nella forma di un radicale scientismo. Ne *Il metodo dell'Immanenza* si legge:

La sua convinzione neo-platoneggiante, che il vero *ordo philosophandi* debba muovere dalla natura divina, *quia tam cognitione quam natura prior est*, per venire al mondo in cui egli si determina, e che mala via avesse tenuto Cartesio partendo dall'uomo (*cogito*), lo aveva gittato in braccio al dommatismo, da cui non basterà

---

<sup>21</sup> G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Quarta edizione riveduta, vol. II, in Opere VI, Sansoni, Firenze, 1959, p.271-272.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 271.

<sup>23</sup> Ivi, p. 113.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

di certo il principio di ragione di Leibniz a trar fuori la speculazione razionalistica.<sup>26</sup>

È l'impostazione ancora platonica, insieme al continuo uso del metodo geometrico- matematico, a determinare lo sradicamento del pensiero dal soggetto, facendo della verità una proprietà meramente formale. Tale elisione del soggetto condanna la speculazione spinoziana ad un assetto statico, incapace di comprendere la realtà come divenire, nel quale l'uomo gioca una funzione determinante. «Tutto il vivo della vita si contrae e si impietra nell'essere intellegibile, nel mondo *sub specie aeternitatis*; e l'uomo con la sua speculazione aspira a quella morta quiete dell'*amor Dei intellectualis*, dove non è più dolore perché non è più vita»<sup>27</sup>. La filosofia spinoziana non riesce a cogliere compiutamente la logica del divenire perché sopprime la prassi umana senza riconoscerle alcuna funzione. Seppure con la propria qualificazione del pensiero quale attributo della sostanza Spinoza abbia espulso dalla filosofia ogni personalismo e individualismo, retaggi di una conoscenza immaginativa e imperfetta, quando nella prima parte dell'*Etica* ha trattato l'ordine dei modi non è riuscito a spiegare il carattere dinamico e dialettico, e come tale storico, del nesso tra pensiero e realtà.

E così l'oggetto s'inghiottiva il soggetto; e il metodo, (*l'ordo geometricus* della verità, che sé in sé rigira) non è più il metodo immanente al processo storico, reale della mente, ma si converte (né più né meno della dialettica platonica, fissata nella *koinonia ton geon*) nel metodo della più pura trascendenza dell'assoluto acosmismo.<sup>28</sup>

Anche quando Gentile pone in evidenza i problemi della posizione spinoziana, la critica hegeliana rimane per lui il punto di riferimento fondamentale. La filosofia spinoziana, infatti, secondo Gentile, non sarebbe riuscita a cogliere la natura dialettica, e dunque storica e trasformativa, del pensiero, aspetto questo che, inevitabilmente, avrebbe determinato una ricaduta nell'oggettivismo. Era stato ancora una volta Hegel ad aver sottolineato come il filosofo dell'*Etica*, pur risolvendo senza esitazioni la trascendenza in immanenza, non aveva riconosciuto il carattere soggettivo intrinseco al divenire. Hegel non aveva perdonato a Spinoza la rimozione della specificità soggettiva del pensiero, definito, al pari dell'estensione, mero attributo della sostanza. Sarebbe proprio questo errore all'origine di una sorta

---

<sup>26</sup> G. Gentile, *La riforma della dialettica*, cit., pp. 220-221.

<sup>27</sup> Ivi, p. 221.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

di anacoluto (il cosiddetto acosmismo spinoziano), che si genera nel momento in cui l'attributo viene definito «*id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens*» (E I, def. 4). A tal proposito così Hegel scriveva nella *Scienza della Logica*: «L'attributo, la determinazione come determinazione dell'assoluto, vien fatto dipendere da un altro, cioè dall'intelletto, che si presenta di fronte alla sostanza in maniera estrinseca ed immediata»<sup>29</sup>. In questo modo Hegel segnala uno iato persistente tra l'io conoscente e gli attributi (pensiero ed estensione) che vengono intesi come qualità essenziali della sostanza. Agli occhi di Hegel, Spinoza trasmette al pensiero una connotazione del tutto esteriore, per così dire eterna, in definitiva incapace di spiegare la funzione attiva svolta dall'umanità nella storia<sup>30</sup>.

Gentile segue l'impostazione hegeliana soprattutto nella *Teoria dello spirito come atto puro*, scritto nel quale rispetto a *Il metodo dell'immanenza*, sembra calare l'enfatizzazione posta sul ruolo della filosofia spinoziana nel progressivo affermarsi del pensiero moderno<sup>31</sup>. A Spinoza viene nuovamente riconosciuto il merito storico di aver ridefinito il *cogito* cartesiano, eliminandone i residui individualistici in favore di un'idea di sostanza come totalità infinita, composta da infiniti attributi. Tuttavia, la filosofia di Spinoza viene anche definita in più luoghi, e forse un po' sbrigativamente, «mondo delle idee platoniche»<sup>32</sup>, «negazione della molteplicità che è spazialità», filosofia intimamente legata «al panteismo neoplatonico, [...] fino allo Stoicismo ed all'Eleatismo»<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari, 2004<sup>8</sup>, vol. 2, p. 605.

<sup>30</sup> Alquanto ampia è la letteratura sulla critica hegeliana a Spinoza. Tra essa ci si limiterà a citare: V. Morfino, *Substantia sive organismus: immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, Guerini, Milano, 1997; F. Michelini, *Sostanza e assoluto: la funzione di Spinoza nella Scienza della logica di Hegel*, EDB, Bologna 2004; *L'abisso dell'unica sostanza: l'immagine di Spinoza nella prima metà dell'Ottocento tedesco*, a cura di G. Battistel, F. Del Lucchese e V. Morfino, Quodlibet, Macerata, 2009. G. di Giovanni, *Hegel and the challenge of Spinoza: a study in German idealism, 1801-1831*, Cambridge University Press, Montreal-Cambridge, 2021.

<sup>31</sup> Ciò potrebbe essere dovuto ad un progressivo affievolirsi dell'influenza esercitata dalla lettura spaventiana di Spinoza. La decisiva mediazione di Spaventa, che su Spinoza aveva espresso nei propri *Scritti filosofici* un giudizio meno negativo su Spinoza di quello hegeliano è posta ben in evidenza da Michela Torbidoni nel *saggio Spinoza mistico nell'attualismo di Giovanni Gentile*, «Archivio di filosofia», 1918, 2, pp. 129-149. Della stessa autrice si veda anche il volume *Acosmismo come religione. Giovanni Gentile e Piero Martinetti interpreti di Spinoza*, Edizioni di Comunità, Roma, 2019.

<sup>32</sup> G. Gentile, *Teoria generale*, cit., p. 129.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 128-129.

Spinoza nega la molteplicità in una immediata unità naturale e non avendo riconosciuto il carattere dialettico della relazione tra pensiero ed estensione, non riesce a spiegare come l'individuo possa conseguire una formazione concettuale positiva e non rimanere passivo, vittima di una nozione ancora solo intuitiva di verità.

Alla luce di un tale interpretazione del pensiero spinoziano, Gentile sottolinea le differenze tra i concetti di sostanza e di spirito: «Nel mondo della natura, tutto è per natura, nel mondo dello spirito, nessuno e nulla sono per natura; ma tutto quello che diviene è opera propria»<sup>34</sup>. Diversamente dalla sostanza, che è dominata dalla necessità, lo spirito gode di una forza trasformatrice che gli consente di «non essere stretto ad una natura determinata, in cui si esaurisca e conchiuda il processo della sua vita»<sup>35</sup>. Ma a questo concetto Spinoza non è riuscito a giungere. Non ha saputo oltrepassare un'idea statica di pensiero. Non ha riconosciuto la natura dello spirito come relazione e creazione.

Un giudizio analogo a quello appena rintracciato nelle pagine della *Teoria generale*, ritorna anche nel secondo volume del *Sistema di logica*, dove Gentile ribadisce come Spinoza, mantenendosi nel perimetro della metafisica classica, abbia elaborato una nozione statica e non dinamica della natura:

Spinoza ha ragione. Il flusso, la mutazione, l'evoluzione della natura è mera apparenza, non è concetto ma fluttuante immaginazione dell'esperienza vaga. Alla ideale cognizione intuitiva che s'affissi nell'eterna legge dell'universo, in cui tutto quello che può essere ha il suo principio nell'infinita sostanza, che, potendo essere, essa e tutte le sue determinazioni, non può non essere (*causa sui*), tutto che possa essere è *ab eterno*: fisso e immutabile. La natura perciò del naturalista non è individuo, né contingente, né libertà, ma specie, legge, necessità, meccanismo: fatto.<sup>36</sup>

La concezione spinoziana della sostanza ricade nel meccanicismo perché è incapace di restituire una comprensione dell'essere come divenire. Nella sua filosofia, infatti, ogni divenire viene descritto sempre e solo mediante l'impiego del nesso causale, mentre, del tutto assente è la comprensione del carattere dialettico dei processi trasformativi. «La sostanza coi suoi attributi è per Spinoza la causa di tutti i modi, perché logicamente non c'è modo che si possa pensare se non sulla base dell'attributo, ossia della sostanza»<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Ivi, p. 24.

<sup>35</sup> Ivi, p. 23.

<sup>36</sup> G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. II, cit., p. 58.

<sup>37</sup> Ivi, p.162.

Anche nell'*Introduzione alla filosofia* viene riproposta questa interpretazione dell'*Etica* per la quale la teoria della sostanza viene definita negazione della libertà e identificazione intellettualistica di necessità causale e divenire. Anche in questo lavoro, lo spinozismo viene giudicato un'interpretazione del reale del tutto «a priori, senza fondarsi sull'esperienza»<sup>38</sup>. *More geometrico*, le idee sono dedotte schematicamente da altre idee, dogmaticamente supposte, arrivando così a produrre un pensiero meramente e rigidamente oggettivo che rimane di fatto esterno al vero movimento del reale che si produce sempre mediante lotta e contraddizione. Per queste ragioni, per Gentile la filosofia di Spinoza ricade in quello che Hegel aveva chiamato *acosmismo*, ovvero nell'incapacità di riconoscere la libertà dei soggetti e delle loro azioni.

## 5. Descartes e Spinoza nell'*Etica*

Alla luce di queste considerazioni, è possibile ora tornare all'edizione gentiliana dell'*Etica* per analizzare alcune note esplicative sul rapporto tra Descartes e Spinoza<sup>39</sup>. Sono tre in particolare i concetti spinoziani sui quali ci si soffermerà per verificare come venga presentato il confronto con la filosofia cartesiana: la definizione di verità come adeguazione, il concetto spinoziano di *mens*, la nozione di movimento.

Procediamo con ordine.

Nella filosofia spinoziana, come già si è avuto modo di osservare, non è il rapporto con l'oggetto che decide della verità di un'idea, quanto piuttosto la coerenza formale, interna all'idea stessa. Per questo Gentile scrive: «Un'idea vera, secondo Spinoza, s'accorda con l'oggetto suo, perché è vera; ma non è vera perché si accorda con l'oggetto»<sup>40</sup>. L'originalità spinoziana a questo riguardo viene chiarita mediante un richiamo al pensiero di Tommaso. «Se si vuole – osserva Gentile – si noti che S. Tommaso e Spinoza definiscono la verità per l'adeguazione. Ma se le parole sono le stesse, egli è perché alle stesse parole è attribuito un significato esattamente contrario»<sup>41</sup>. Anche l'Aquinate presenta una definizione di verità come adeguazione, ma riferirsi

---

<sup>38</sup> G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, in *Opere XXXVI*, Sansoni, Firenze 1958, p. 191.

<sup>39</sup> Sull'edizione gentiliana dell'*Etica* si vedano: P. Totaro, *Spinoza nei "Classici della filosofia moderna"*. *Per una critica dell'edizione gentiliana dell'Etica*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXVII (1986), pp. 273-283; E. Giancotti, *Giovanni Gentile, éditeur et exégète de l'«Éthique»*, in *Spinoza au XXe siècle*, a cura di O. Bloch, PUF, Paris 1993, pp. 405-419.

<sup>40</sup> B. Spinoza, *Etica*, testo latino e con note di G. Gentile, Laterza, Bari 1915, p. 306, n. 17.

<sup>41</sup> B. Spinoza, *Etica*, testo latino e con note di G. Gentile, Laterza, Bari 1915, p. 308, n. 17.

alla sua filosofia per ritrovarvi una fonte spinoziana sarebbe del tutto improprio. In modo perentorio, a qualche riga di distanza, vengono ribaditi gli scarti con la scolastica non solo medievale, ma anche cinque e seicentesca (anche con Suárez, infatti, persistono analogie soltanto formali).

Se Spinoza rende omaggio a quella che egli considera la nozione comune della verità, e fonda una certezza equivalente a quella cui invano pretendeva la metafisica tradizionale, è appunto perché ha trovato nell'applicazione del metodo matematico una via nuova verso la realtà.<sup>42</sup>

Al di là delle apparenti similitudini con le tradizioni precedenti, è nuovamente la prossimità con il metodo matematico, esito della rivoluzione scientifica, ad essere decisiva per definire l'orientamento della filosofia spinoziana. Come le proprietà d'una curva si ricavano dalla definizione analitica di questa curva, cioè da una equazione astratta, senza ricorso alla considerazione diretta della figura, così la verità dell'idea deve essere considerata solo tenendo conto della coerenza logica intrinseca alla definizione dell'idea stessa e ai rapporti sussistenti tra tale idea e tutte le altre parti del sistema<sup>43</sup>.

Solo a questo punto il cartesianesimo viene richiamato come l'abito filosofico all'interno del quale Spinoza ha formato la propria innovativa idea di verità, quando Gentile commenta: «La geometria cartesiana permette di riferire la verità all'autonomia dell'intelletto». L'autonomia dell'idea dall'ideato e l'aver incardinato la certezza nella forma logica dell'idea sono principi che con Cartesio si affacciano nella storia della filosofia, ma che da Spinoza vengono successivamente confermati, stabilizzati e rafforzati. La fondazione degli attributi di essere e pensiero nell'unità della sostanza è ciò che rende possibile un tale consolidamento. Proprio riferendosi alla fondazione ontologica degli attributi, Gentile scrive: «La convenienza di Spinoza non implica l'antiorità dell'oggetto rispetto al soggetto, ma la corrispondenza del soggetto che pensa e dell'oggetto che è esteso». E tale corrispondenza è resa possibile dall'immanenza degli attributi alla sostanza che consente un «parallelismo di due ordini d'esistenza, ciascuno dei quali basta a se stesso, e che non s'interferiscono mai»<sup>44</sup>.

Se dunque si è osservato come il carattere formale dell'idea tragga origine dalla posizione cartesiana, per radicalizzarsi in Spinoza, e in parte rendersi autonomo in ragione di una metafisica diversa, per ciò che concerne

---

<sup>42</sup> *Ibidem.*

<sup>43</sup> *Ibidem.*

<sup>44</sup> *Ibidem.*

il concetto di *mens* il rapporto con il modello cartesiano risulta maggiormente ambivalente, se non del tutto concepito all'insegna della discontinuità. Gentile chiarisce preliminarmente che «nell'*Etica* (salvo parte III, prop. 57 schl.) la parola è usata soltanto (II, 35 schl. E V praef.) per l'anima quale era concepita da Cartesio, avente cioè un qualche rapporto materiale con il corpo»<sup>45</sup>. L'aver rintracciato l'impiego di un vocabolo tratto dal lessico cartesiano risulta però funzionale a porre in evidenza lo scarto con la nozione spinoziana di *mens*. Diversamente all'anima cartesiana, infatti, la *mens* spinoziana viene nell'*Etica* per lo più concepita astrattamente rispetto al corpo. Aprendo la medesima nota, Gentile afferma: «Spinoza ci tiene a distinguere la sua *mens* dall'anima». Vengono poi riportati due brani, tratti dai *Principia Philosophiae Cartesianae* e dal *Tractatus de intellectus emendatione*, in cui è lo stesso Spinoza a chiarire le ragioni della propria preferenza per il termine *mens* rispetto ad anima: esso non solo è meno equivoco, ma consente anche di evitare un eccessivo riferimento al rapporto con il corpo<sup>46</sup>.

Infine, a integrazione di quanto detto fino ad ora, occorre porre in evidenza che nelle note gentiliane all'*Etica*, la relazione con il modello cartesiano non viene chiamata in causa solo per spiegare i concetti di *idea* e di *mens*, ma anche per il rapporto tra materia e movimento. Anche a questo riguardo, inizialmente viene da Gentile costatata la presenza di una sostanziale analogia. Come Descartes, e differentemente dalla scolastica, Spinoza considera la «*quies*» qualcosa di positivo. Non semplicemente assenza di movimento, ma una sua particolare proprietà. Una volta rilevata l'analogia, però, è subito evidenziato anche lo scarto che si consuma a proposito dell'idea di infinità del movimento «Descartes concepiva la materia come inerte, e il moto perciò come finito, cioè come circolare, compreso tra un cominciamento assoluto e una fine assoluto, coincidente con il cominciamento». Al contrario, «Spinoza, rendendo il moto rettilineo, lo fa infinito, e lo considera come determinazione essenziale della materia, che perciò non è per lui semplice *extensio*, *materia quiescens*»<sup>47</sup>. Anche nell'analisi del concetto di movimento dunque viene ribadito il carattere dinamico e continuamente espansivo della nozione di estensione.

---

<sup>45</sup> Ivi, p. 328, n.1.

<sup>46</sup> «Loquor autem hic de mente potius, quam de anima, quoniam animae nomen est aequivocum, et saepe pro «re corporea usurpatur». E in una nota del *De intell. emend.* (*Opera*, 1,19) dice: «Saepe contingit hominem hanc vocem anima ad suam memotiam revocare, et simul aliquam corpoream imaginem formare» (*ibidem*).

<sup>47</sup> Ivi, p. 335, n. 32.

É significativo notare che anche in questo passaggio, così come già verificato per il concetto di *mens*, viene ribadito il medesimo tema già sviluppato negli scritti degli anni Dieci. Ancora una volta, Spinoza affiora nella lettura di Gentile come il filosofo che ha impresso alla nozione cartesiana di *res cogitans* una torsione idealistica, rafforzandone l'indipendenza rispetto alla materia. Ancora una volta, così come già nella *Riforma della dialettica*, nella *Teoria generale* e nel *Sistema di logica*, il monismo spinoziano viene presentato come una filosofia con la quale non è possibile eludere il confronto quando si intenda afferrare la cifra specifica del pensiero moderno, inteso sempre quale infinito divenire dello Spirito.



# Echi e suggestioni spinoziane negli scritti di Antonio Gramsci\*

Giuseppe Cospito  
Università degli Studi di Pavia  
giuseppe.cospito@unipv.it

## 1. Premessa metodologica

Qualunque indagine sulle relazioni tra il pensiero di Gramsci e quello di Spinoza non può non prendere le mosse dalla pressoché totale assenza del nome del filosofo olandese negli scritti del *leader* politico comunista. Uso il termine *scritti* a ragion veduta, in quanto propriamente (è utile ricordarlo in un contesto non specialistico come questo) Gramsci non ha lasciato opere intese come libri predisposti dall'autore per la stampa, ma articoli di giornale che si rifiutò più volte di raccogliere in volume, lettere di carattere solo in parte pubblico, documenti politici e quaderni di appunti presi in carcere. Ed è per questo che l'Edizione nazionale in corso di pubblicazione porta nel titolo il riferimento agli scritti, e non alle opere dell'autore, come solitamente avviene<sup>1</sup>. È un dettaglio non secondario perché ci ricorda il carattere non finito di questo materiale, che va trattato con le medesime cautele con cui lo

---

\* Nelle pagine che seguono riprendo e sviluppo alcune considerazioni svolte in un mio precedente lavoro su *Il giovane Marx tra Spinoza e Gramsci*, «Laboratoire italien», 16, 2015 (<https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/935>; ultima consultazione: 5 luglio 2023).

<sup>1</sup> Informazioni sul progetto editoriale e i volumi finora usciti sono disponibili sul sito della Fondazione Gramsci, promotrice dell'Edizione (<https://www.fondazionegramsci.org/categoria/edizionenazionale/>; ultima consultazione: 14 giugno 2023). Sulle peculiarità del lascito gramsciano e le vicende travagliate della sua pubblicazione cfr. i numeri monografici di «Studi storici», *L'Edizione nazionale e gli studi gramsciani*, LII, 2011, 4, e di «Laboratoire italien», *Gramsci da un secolo all'altro*, XVIII, 2016 (<https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/1039>; ultima consultazione: 29 giugno 2023).

stesso Gramsci invitava a leggere i testi di Marx, dei quali sottolineava il carattere polemico, asistematico e fortemente autocritico, il nesso stretto con l'attività politica del loro autore e quindi la necessità di seguirne il «leitmotiv», il «ritmo del pensiero in sviluppo», piuttosto che preoccuparsi «delle singole affermazioni casuali e degli aforismi staccati»<sup>2</sup>.

Va inoltre considerato il fatto che Gramsci non è un filosofo di professione, né tantomeno uno storico della filosofia, e pertanto non ci sorprende l'assenza del nome di un classico del pensiero moderno come Spinoza nelle pagine di quello che potremmo definire, prendendo ancora in prestito le sue stesse parole, riferite questa volta con ogni probabilità a Lenin, come «un uomo politico [che] scrive di filosofia»<sup>3</sup>. Un'ultima avvertenza riguarda il concetto stesso di *filosofia* utilizzato da Gramsci, che si estende molto oltre l'ambito strettamente accademico fino a coincidere con quello di *Weltanschauung*, visione del mondo di cui ogni essere umano, che ne sia consapevole o meno, è portatore; a suo giudizio, infatti,

occorre distruggere il pregiudizio molto diffuso che la filosofia sia un alcunché di molto difficile per il fatto che essa è l'attività intellettuale propria di una determinata categoria di scienziati specialisti o di filosofi professionali e sistematici. Occorre pertanto dimostrare preliminarmente che tutti gli uomini sono «filosofi», definendo i limiti e i caratteri di questa «filosofia spontanea», propria di «tutto il mondo», e cioè della filosofia che è contenuta: 1) nel linguaggio stesso, che è un insieme di nozioni e di concetti determinati e non già e solo di parole grammaticalmente vuote di contenuto; 2) nel senso comune e buon senso; 3) nella religione popolare e anche quindi in tutto il sistema di credenze, superstizioni, opinioni, modi di vedere e di operare che si affacciano in quello che generalmente si chiama «folclore» [...] tutti sono filosofi, sia pure a modo loro, inconsapevolmente, perché anche solo nella minima manifestazione di una qualsiasi attività intellettuale, il «linguaggio», è contenuta una determinata concezione del mondo.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, pp. 1842-1843. D'ora in avanti questa edizione sarà indicata con la sigla Q, seguita dal numero della pagina e, tra parentesi, del quaderno e del paragrafo secondo l'ordinamento di Gerratana (in questo caso: Quaderno 16, § 2), anche laddove questo non corrisponde alla numerazione interna stabilita da Gianni Francioni per la nuova edizione del manoscritto carcerario per la già ricordata Edizione nazionale degli scritti di Gramsci, in quanto finora sono disponibili in essa solo i primi quattro quaderni.

<sup>3</sup> Q, pp. 1492-1493 (Quaderno 11, § 65).

<sup>4</sup> Q, p. 1375 (Quaderno 11, § 12). E cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*, Carocci, Roma 2003 (in particolare pp. 170 sgg. per un'analisi del rapporto tra filosofia e senso comune nel pensiero di Croce e Gentile, oltre che di Gramsci).

Gramsci fa tuttavia anche un uso più ristretto e specifico del termine, in relazione a quella filosofia *sui generis* nota come marxismo o materialismo storico, alla quale dedica tre “serie” di *Appunti di filosofia. Materialismo e idealismo* (ospitate in altrettante sezioni dei Quaderni 4, 7 e 8), in parte raccolti nel quaderno “speciale” 11 – intitolato *Appunti per una introduzione e un avviamento allo studio della filosofia e della storia della cultura* (e in proporzione minore anche nel Quaderno 10, dedicato al confronto critico con la filosofia crociana) – e che da un certo momento in avanti inizia a definire con l’espressione “filosofia della praxis”, di ascendenza labriolana e mondolfiana, prima ancora che gentiliana, ma che soprattutto implica un suo ripensamento in chiave antidogmatica e operativa<sup>5</sup>.

## 2. Elementi fattuali

Enunciate queste premesse, cerchiamo innanzitutto di sviluppare il tema dei possibili rapporti tra Gramsci e Spinoza dal punto di vista dello storico della filosofia, che sa che il riferimento esplicito non è condizione né necessaria né sufficiente perché di rapporti si possa parlare, e che quindi è altrettanto erroneo liquidare la questione sulla base di una sua mancanza. Né d’altra parte sarebbe proficuo attribuire a un’influenza diretta o indiretta del filosofo olandese sull’autore dei *Quaderni* qualunque presa di posizione *lato sensu* materialistica, o farsi suggestionare dall’analogia tra due biografie intellettuali tormentate e destinate entrambe a concludersi presto, prima ancora dei cinquant’anni (Spinoza muore a 44, Gramsci a 46). Proverò quindi a fondare il mio discorso su elementi fattuali o almeno altamente plausibili, a partire dalla considerazione che, a un giovane studente brillante come Gramsci, che anche se «non divenne “dottore”»<sup>6</sup> perché a un certo punto scelse l’attività giornalistica e la militanza politica a tempo pieno, avendo frequentato con buon profitto il liceo classico e alcuni corsi filosofici alla

---

<sup>5</sup> La formula compare dapprima in forma indiretta in annotazioni risalenti alla fine del 1930, quindi sempre più frequentemente sino a sostituirsi sistematicamente, a partire dal Quaderno 8, § 220 (Q, pp. 1080-1081, dell’aprile 1932) alle altre espressioni, spesso allusive, con cui Gramsci si riferisce al pensiero di Marx e dei suoi seguaci. Non potendomi soffermare sulla questione, rimando a M. Mustè, *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Viella, Roma 2018, nonché per la datazione delle note carcerarie all’Appendice a G. Cospito, *L’edizione nazionale dei Quaderni del carcere*, «Laboratoire italien», XVIII, 2016 (<https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/1049>; ultima consultazione: 14 giugno 2023).

<sup>6</sup> Cfr. A. d’Orsi, *Lo studente che non divenne «dottore»*, «Studi storici», XL, 1999, 1, pp. 39-75, fonte preziosa di informazioni sugli studi universitari di Gramsci.

facoltà di Lettere di Torino, tra cui quello di filosofia teoretica con Annibale Pastore<sup>7</sup> e due di storia della filosofia con Giovanni Vidari e soprattutto con Rodolfo Mondolfo (che di Spinoza si era già occupato tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento del secolo<sup>8</sup> e tornerà a parlarne in un contesto di cui diremo più avanti), possiamo senz'altro attribuire una conoscenza di base del pensiero spinoziano. Una conoscenza almeno all'altezza della presentazione che ne farà di lì a poco Guido De Ruggiero nei suoi manuali scolastici, che Gramsci conosceva e apprezzava, tanto da consigliarli a chi volesse «migliorare la sua cultura filosofica»<sup>9</sup>, e nei quali l'autore dell'*Ethica* viene descritto come un panteista bruniano, di cui si sottolinea l'immanentismo antidualistico e il rigoroso determinismo che esclude ogni forma di libertà come arbitrio, ammettendola solo come consapevolezza della necessità e autodeterminazione<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Sul rapporto tra Gramsci e Pastore si veda L. Basile, «Caro maestro», «eccezionale studente». *sul rapporto di A. Gramsci con V.A. Pastore: Ipotesi e riscontri*, «Giornale critico della filosofia italiana», XCIII, 2014, 1, pp. 187-211. Va inoltre considerato che, come riferito da D. Zucaro, *Antonio Gramsci all'Università di Torino (1911-1915)*, «Società», XIII, 1957, 6, pp. 1091-1111, in particolare pp. 1109-1110, Pastore ricordava di aver consigliato al giovane allievo la lettura dei testi di Alfred Fouillée e di Jean-Marie Guyau, che a loro volta avevano giocato un ruolo di rilievo nella ricezione di Spinoza nella cultura francese della seconda metà dell'Ottocento (cfr. a riguardo A. Contini, *Spinoza nella filosofia della vita dell'Ottocento francese*, in *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, vol. II, *Tra Ottocento e Novecento*, a cura di C. Altini, Edizioni della Normale, Pisa 2020, pp. 103-118; nonché A. Di Meo, «La tela tessuta nell'ombra arriva a compimento». *Processi molecolari, psicologia e storia nel pensiero di Gramsci*, «il cannocchiale», 3, 2012, pp. 77-139, sull'importanza per Gramsci con l'incontro con la filosofia della vita francese). Successivamente al corso seguito da Gramsci, lo stesso Pastore pubblicherà un lavoro su *Il principio del metodo sperimentale nella filosofia di Spinoza*, «Rivista di filosofia», XVIII, 1927, 3 (numero monografico dedicato a Spinoza nel duecentocinquantenario dell'anniversario della morte), pp. 267-272, in cui sosterrà che il secondo grado di conoscenza, quello razionale, «ritrae puntualmente il metodo sperimentale com'è inteso da Galileo, senza lasciare luogo al minimo dubbio».

<sup>8</sup> Cfr. R. Mondolfo, *La dottrina della «memoria» in Cartesio, Malebranche e Spinoza*, «Rivista italiana di filosofia», VIII, 1893, 1, pp. 289-320; *Memoria e associazione nella scuola cartesiana, (Cartesio, Malebranche, Spinoza), con appendice per la storia dell'inconscio*, Ricci, Firenze 1900.

<sup>9</sup> Cfr. A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di F. Giasi, Einaudi, Torino 2020, pp. 313 (lettera del 17 dicembre 1928, in cui chiede alla cognata Tatiana di spedirgli il *Sommario di storia della filosofia* di De Ruggiero, che aveva avuto già a disposizione mentre era in attesa del processo) e 350 (lettera del 25 marzo 1929, in cui consiglia il medesimo testo alla moglie di un compagno di partito desideroso di approfondire lo studio della filosofia).

<sup>10</sup> Cfr. G. De Ruggiero, *Sommario di storia della filosofia. Antica, medievale, moderna*, seconda edizione accresciuta, Laterza, Bari 1928, pp. 252-257.

Forse ci potremmo spingere più avanti e ipotizzare una lettura diretta del capolavoro spinoziano (Gramsci era un lettore onnivoro), in una delle numerose edizioni italiane uscite proprio durante quello che lo stesso Gramsci aveva definito il suo «garzonato universitario»<sup>11</sup> nell'ateneo torinese, magari proprio quella curata nel 1915 da Giovanni Gentile per la collana dei classici della Laterza diretta Benedetto Croce, che gliela aveva commissionata, e che, in nome dell'idea della circolazione del pensiero di ascendenza spaventiana, insisteva anch'egli nel suo commento sulla derivazione bruniana del panteismo di Spinoza<sup>12</sup>. O ancora nella traduzione di Erminio Troilo, pubblicata all'inizio del secolo e più volte ristampata, presente nella biblioteca di Attilio Carena, «fra i giovani che a Torino nel pieno della prima guerra mondiale sostengono, ricavandone suggestioni e propositi di riforma morale e civile, le iniziative e pratiche e gli interessi educativi di Gramsci», al punto «da eleggerlo a guida spirituale»<sup>13</sup>.

L'altro elemento fattuale su cui si fonda la nostra indagine è costituito dall'unica menzione, peraltro in un contesto apparentemente negativo e non di Spinoza, ma dello spinozismo, nei *Quaderni del carcere*, in relazione alla sua pretesa importanza per la formazione del pensiero di Marx. Vale la pena di leggere per intero il paragrafo in cui è contenuta nella sua prima stesura, ospitato nella già ricordata “prima serie” di *Appunti di filosofia* del Quaderno 4 e scritto tra il maggio e l'agosto del 1930.

*Problemi fondamentali del marxismo.* Si fa (di solito) una confusione tra la cultura filosofica personale di Marx, cioè tra le correnti filosofiche e i grandi filosofi che Marx ha studiato e le origini o le parti costitutive del materialismo storico, e si cade nell'errore di ridurre la filosofia che sarebbe alla base del materialismo storico a questo o quel sistema. Certamente è interessante [e necessario] ricercare e approfondire gli elementi della cultura filosofica di Marx, ma tenendo presente che parte essenziale del materialismo storico non è né lo spinozismo, né lo hegelismo né il materialismo francese, ma precisamente ciò che non era contenuto se non in germe in tutte queste correnti e che Marx ha sviluppato, o di cui ha

---

<sup>11</sup> A. Gramsci, *L'Università popolare*, «Avanti!», 29 dicembre 1916, ora in *Scritti (1910-1926)*, vol. I, 1910-1916, a cura di G. Guida e M.L. Righi, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2019, p. 805.

<sup>12</sup> *Benedicti de Spinoza Ethica ordine geometrico demonstrata*, testo latino con note di G. Gentile, Laterza, Bari 1915. E cfr. F. Cerrato, *Spinoza nella storiografia filosofica e nell'attualismo di Gentile*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, a cura di M. Ciliberto, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2016, pp. 240-247.

<sup>13</sup> G. Bergami, *Il giovane Gramsci e il marxismo 1911-1918*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 138-139, e cfr. pp. 175-193 per la ricostruzione della biblioteca di Carena, in particolare p. 192 per l'*Ethica* spinoziana, presente oltre che nella versione di Troilo ricordata a testo, nella traduzione francese di Raoul Lantzenberg (con sottolineature).

lasciato gli elementi di sviluppo; la parte essenziale del marxismo è nel superamento delle vecchie filosofie e anche nel modo di concepire la filosofia, ed è ciò che bisogna dimostrare e sviluppare sistematicamente. In sede teorica, il marxismo non si confonde e non si riduce a nessun'altra filosofia: esso non è solo originale in quanto supera le filosofie precedenti, ma è originale specialmente in quanto apre una strada completamente nuova, cioè rinnova da cima a fondo il modo di concepire la filosofia. In sede di ricerca storica si dovrà studiare da quali elementi Marx ha preso occasione per il suo filosofare, quali elementi ha incorporato rendendoli omogenei ecc.: allora si dovrà riconoscere che di questi elementi «originari» l'hegelismo è il più importante relativamente, specialmente per il suo tentativo di superare le concezioni tradizionali di «idealismo» e di «materialismo». Quando si dice che Marx adopera l'espressione «immanenza» in senso metaforico, non si dice nulla: in realtà Marx dà al termine «immanenza» un significato proprio, egli cioè non è un «panteista» nel senso metafisico tradizionale, ma è un «marxista» o un «materialista storico». Di questa espressione «materialismo storico» si è dato il maggior peso al primo membro, mentre dovrebbe essere dato al secondo: Marx è essenzialmente uno «storicista» ecc.<sup>14</sup>

Ci sarebbero moltissime osservazioni da fare riguardo a questo testo, estremamente importante per comprendere il modo in cui Gramsci interpreta Marx e il marxismo. Limitandoci al tema di nostro interesse, segnaliamo che: a) egli riconosce che, insieme al materialismo francese (sul quale tradurrà in carcere il celebre capitolo della *Sacra Famiglia*)<sup>15</sup> e, soprattutto, allo hegelismo, lo spinozismo è una fonte importante per la formazione di Marx; b) che questo contiene, sia pure “in germe”, elementi costitutivi dello stesso pensiero marxiano; c) che tali elementi consistono essenzialmente nel superamento di ogni visione dicotomica della realtà, grazie a una concezione immanentista<sup>16</sup> (e non panteista) di essa, il cui ultimo esponente è

---

<sup>14</sup> Q, pp. 432-433 (Quaderno 4, § 11).

<sup>15</sup> A. Gramsci, *Quaderni di traduzioni (1929-1932)*, a cura di G. Cospito e G. Francioni, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2007, pp. 799-808 (e cfr. il relativo commento alle pp. 825-827). In quelle pagine Marx ricostruiva una genealogia materialistica che, dalle omeomerie di Anassagora e dagli atomi di Democrito, sarebbe giunta fino a Feuerbach passando per Duns Scoto, Bacone, Hobbes, Gassendi, i deisti inglesi e i sensisti francesi del Settecento, in quanto considerava «la dottrina del materialismo come la dottrina dell'umanismo reale e come la base logica del comunismo» (ivi, p. 808). Gramsci tuttavia giudica questo testo «più uno spunto di storia della cultura, che un brano teoretico» (Q, p. 462; Quaderno 4, § 38), in quanto tende a distinguere il materialismo storico dal materialismo filosofico.

<sup>16</sup> Sull'uso gramsciano del termine *immanenza* e derivati si veda la relativa voce di Fabio Frosini nel *Dizionario gramsciano 1926-1937*, a cura di G. Liguori e P. Voza, Roma, Carocci, Roma 2009 (disponibile anche on line: <http://dizionario.gramsciproject.org/>; ultima consultazione: 15 giugno 2023). Sui possibili echi spinoziani nell'accezione gramsciana di tale concetto, cfr. R. Bordoli, *Vitae meditatio. Gramsci e Spinoza a confronto*, Quattroventi, Urbino 1990, pp. 59-60 (ma tutto il volume, ancorché basato sulla vecchia edizione tematica

rappresentato per Gramsci dal Croce tanto ammirato in gioventù per aver insegnato che «l'uomo moderno può e deve vivere senza religione [...] rivelata o positiva o mitologica o come altrimenti si vuol dire»<sup>17</sup>.

### **3. Dallo spinozismo a Spinoza (attraverso Bruno)**

Come molti appunti miscelanei stesi nella prima fase del lavoro carcerario, anche quello del Quaderno 4 dal quale abbiamo preso le mosse conosce una seconda stesura, cioè viene trascritto in uno dei quaderni monografici che Gramsci stesso chiama “speciali”, nei quali cerca di dare un ordinamento il più possibile organico al proprio materiale. In questo caso si tratta del già ricordato Quaderno 11, espressamente dedicato alla filosofia nel duplice senso definito prima, di concezione del mondo e di filosofia della prassi, dove finisce per diventare una glossa a un'importante annotazione sul concetto di ortodossia (risalente al luglio-agosto 1932), che secondo Gramsci, richiamandosi espressamente a Labriola,

non deve essere ricercata in questo o quello dei seguaci della filosofia della praxis, in questa o quella tendenza legata a correnti estranee alla dottrina originale, ma nel concetto fondamentale che la filosofia della praxis «basta a se stessa», contiene in sé tutti gli elementi fondamentali per costruire una totale ed integrale concezione del mondo, una totale filosofia e teoria delle scienze naturali, non solo, ma anche per vivificare una integrale organizzazione pratica della società, cioè per diventare una totale, integrale civiltà.<sup>18</sup>

All'interno di questo contesto Gramsci riformula le considerazioni sopra citate sullo spinozismo, che meritano anche in questa occasione di essere trascritte per intero, per poter apprezzare le innovazioni e le varianti introdotte rispetto alla prima stesura, che sono tanto più significative in una scrittura che solitamente tende a essere conservativa:

---

degli scritti gramsciani, è ricco di spunti interessanti e per certi versi pionieristico); P.D. Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 319 sgg.

<sup>17</sup> A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, cit., p. 620 (lettera del 17 agosto 1931). Un quindicennio prima, l'11 febbraio 1917, Gramsci aveva pubblicato sul numero unico della Federazione giovanile socialista piemontese un brano di Croce su *La religione* (cfr. A. Gramsci, *Scritti 1910-1926*, vol. II, 1917, a cura di L. Rapone, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2015, pp. 101-103).

<sup>18</sup> Q, p. 1432 (Quaderno 11, § 27).

Nota I. Una delle cause dell'errore per cui si va alla ricerca di una filosofia generale che stia alla base della filosofia della praxis e si nega implicitamente a questa una originalità di contenuto e di metodo pare consista in ciò: che si fa confusione tra la cultura filosofica personale del fondatore della filosofia della praxis, cioè tra le correnti filosofiche e i grandi filosofi di cui egli si è fortemente interessato da giovane e il cui linguaggio spesso riproduce (sempre però con spirito di distacco e facendo notare talvolta che così vuol far capire meglio il suo proprio concetto) e le origini o le parti costitutive della filosofia della praxis. Questo errore ha tutta una storia, specialmente nella critica letteraria, ed è noto che il lavoro di ridurre grandi opere poetiche alle loro fonti era diventato, in un certo tempo, la fatica massima di molti insigni eruditi. La questione si pone nella sua forma esterna nei cosiddetti plagii, ma è anche noto che anche per alcuni «plagi» e anzi riproduzioni letterali non è escluso che si possa sostenere una originalità per l'opera plagiata o riprodotta. Si possono citare due esempi insigni: 1) Il sonetto del Tansillo riprodotto da Giordano Bruno negli *Eroici furori* (o nella *Cena delle Ceneri*) «Poiché spiegate ho l'ali al bel desio» (che nel Tansillo era un sonetto d'amore per la marchesana del Vasto); 2) I versi per i morti di Dogali offerti dal D'Annunzio come propri per un numero unico e che erano ricopiati alla lettera da una raccolta del Tommaseo di canti serbi. Tuttavia in Bruno e in D'Annunzio queste riproduzioni acquistano un gusto nuovo e originale che fa dimenticare la loro origine. Lo studio della cultura filosofica di un uomo come il fondatore della filosofia della praxis non solo è interessante ma è necessario purché tuttavia non si dimentichi che esso fa parte esclusivamente della ricostruzione della sua biografia intellettuale e che gli elementi di spinozismo, di feuerbachismo, di hegelismo, di materialismo francese, ecc., non sono per nulla parti essenziali della filosofia della praxis né questa si riduce a quelli, ma che ciò che più interessa è appunto il superamento delle vecchie filosofie, la nuova sintesi o gli elementi di una nuova sintesi, il nuovo modo di concepire la filosofia i cui elementi sono contenuti negli aforismi o dispersi negli scritti del fondatore della filosofia della praxis e che appunto bisogna sceverare e sviluppare coerentemente. In sede teorica la filosofia della praxis non si confonde e non si riduce a nessun'altra filosofia: essa non è solo originale in quanto supera le filosofie precedenti, ma specialmente in quanto apre una strada completamente nuova, cioè rinnova da cima a fondo il modo di concepire la filosofia stessa. In sede di ricerca storico-biografica si studierà da quali interessi il fondatore della filosofia della praxis ha preso occasione per il suo filosofare, tenendo conto della psicologia del giovane studioso che volta per volta si lascia attrarre intellettualmente da ogni nuova corrente che studia ed esamina, e che si forma una sua individualità per questo stesso errare che crea lo spirito critico e la potenza di pensiero originale dopo avere sperimentato e messi a confronto tanti pensieri contrastanti, – quali elementi ha incorporato rendendoli omogenei al suo pensiero, ma specialmente ciò che è nuova creazione. È certo che l'hegelismo è il più importante (relativamente) dei motivi al filosofare del nostro autore, anche e specialmente perché l'hegelismo ha tentato di superare le concezioni tradizionali di idealismo e di materialismo in una nuova sintesi che ebbe certo una importanza eccezionale e rappresenta un momento storico-mondiale della ricerca filosofica. Così avviene che quando nel *Saggio* si dice che il termine «immanenza» nella filosofia della praxis è impiegato in senso metaforico, non si dice proprio nulla; in realtà il termine di immanenza ha

acquistato un significato peculiare che non è quello dei «panteisti», né ha altro significato metafisico-tradizionale, ma è nuovo e occorre sia stabilito. Si è dimenticato in una espressione molto comune che occorreva posare l'accento sul secondo termine «storico» e non sul primo di origine metafisica. La filosofia della praxis è lo «storicismo» assoluto, la mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero, un umanesimo assoluto della storia. In questa linea è da scavare il filone della nuova concezione del mondo.<sup>19</sup>

Anche a proposito di questa seconda stesura del testo, ci soffermiamo esclusivamente su quanto attiene al nostro problema. A parte la sistematica sostituzione dell'espressione "filosofia della praxis" a "marxismo" e "materialismo storico", e l'aggiunta del riferimento a Feuerbach tra le fonti di Marx (Gramsci ne ha nel frattempo tradotto le celebri *Thesen* a riguardo)<sup>20</sup>, colpisce quella che a prima vista sembra una lunga digressione sulla questione del plagio, con particolare riferimento all'esempio bruniano. Come ben sappiamo e abbiamo appena ricordato, Bruno e Spinoza sono stati spesso avvicinati da filosofi e storici della filosofia nel comune riferimento al panteismo. Anche per questo è utile leggere il testo appena citato nelle due stesure insieme a un'altra annotazione, vicina nel tempo e nello spazio a queste: la prima versione, infatti, si trova nella medesima sezione "filosofica" del Quaderno 4, e come la precedente è stata stesa tra il maggio e agosto 1930.

*L'immanenza e il «Saggio popolare».* Ciò che si è detto della «teleologia» si può ripetere dell'«immanenza». Nel *Saggio popolare* si nota che Marx adopera l'espressione «immanenza», «immanente», e si dice che evidentemente quest'uso è «metaforico». Benissimo. Ma si è così spiegato il significato che l'espressione «immanenza» ha metaforicamente in Marx? Perché Marx continua a usare questa espressione? Solo per l'orrore di creare termini nuovi? Quando da una concezione si passa ad un'altra, il linguaggio precedente rimane, ma viene usato metaforicamente. Tutto il linguaggio è diventato una metafora e la storia della semantica è anche un aspetto della storia della cultura: il linguaggio è una cosa vivente e nello stesso tempo è un museo di fossili della vita passata. Quando io adopero la parola «disastro» nessuno può imputarmi di credenze astrologiche, o quando dico «per Bacco» nessuno può credere che io sia un adoratore delle divinità pagane, tuttavia quelle espressioni sono una prova che la civiltà moderna è anche uno sviluppo del paganesimo e dell'astrologia. L'espressione «immanenza» in Marx ha un preciso significato e questo occorre definire: in realtà questa definizione sarebbe stata veramente «teoria». Marx continua la filosofia dell'immanenza, ma la depura da tutto il suo apparato metafisico e la conduce nel terreno concreto della storia. L'uso è metaforico solo nel senso che la concezione è stata superata, è stata sviluppata ecc. D'altronde l'immanenza di Marx è completamente una cosa nuova? O non se ne trovano tracce nella filosofia

---

<sup>19</sup> Q, pp. 1435-1437.

<sup>20</sup> A. Gramsci, *Quaderni di traduzioni*, cit., pp. 743-745 (e cfr. pp. 814-815 per il commento).

precedente? In Giordano Bruno, per esempio, credo si trovino tracce di una tale concezione. Conosceva Marx il Bruno? O questi elementi dal Bruno passarono nella filosofia classica tedesca? Tutti problemi da vedere concretamente.<sup>21</sup>

Nel ritornare sul significato da attribuire al termine “immanenza” in Marx, in polemica esplicita con la *Teoria del materialismo storico* di Bucharin – che nei *Quaderni* viene preso a bersaglio come esemplare del dogmatismo, del determinismo e del meccanicismo dominanti nel marxismo sovietico – Gramsci ne ipotizza, sia pure con tutte le cautele di chi sapeva di scrivere «in grandissima parte fondandosi sulla memoria» e «senza aver presenti i libri a cui si accenna»<sup>22</sup>, un’ascendenza bruniana. Questa potrebbe essere mediata per il tramite dell’idealismo tedesco, inverando così la già ricordata tesi spaventiano-gentiliana della circolazione europea del pensiero a partire dai filosofi italiani del Rinascimento; oppure, sostiene Gramsci probabilmente sulla scia di alcune letture fatte prima o durante la carcerazione, ci potrebbe essere stata una conoscenza diretta dei testi di Bruno da parte dello stesso Marx<sup>23</sup>.

Nella seconda stesura del passo in questione, in una nota del Quaderno 11 che segue senza soluzione di continuità la ripresa dell’appunto in cui è contenuto il riferimento a Marx e allo spinozismo, il dubbio sull’effettiva conoscenza del Nolano da parte del Moro viene sciolto positivamente: «i fondatori della filosofia della praxis [*scil.*: Marx ed Engels] conoscevano il Bruno. Lo conoscevano e rimangono tracce di opere del Bruno postillate da loro»<sup>24</sup>. Nella chiusa del paragrafo la questione viene fatta rientrare tra i

---

<sup>21</sup> Q, p. 438 (Quaderno 4, § 17).

<sup>22</sup> Q, pp. 1279 e 1365, ma i manoscritti carcerari sono punteggiati di simili espressioni prudenziali, su cui cfr. G. Cospito, *Le “cautele” nella scrittura carceraria di Gramsci*, «International Gramsci Journal», I, 2015, 4, pp. 25-42 (<https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol1/iss4/4/>; ultima consultazione: 15 giugno 2023).

<sup>23</sup> Il nesso tra Bruno e Marx era stato proposto tra gli altri da Rodolfo Mondolfo in un saggio del 1920 su *L’antinomia della coscienza rivoluzionaria*, ripreso in *Sulle orme di Marx*, Cappelli, Bologna 1923-1924<sup>3</sup>, due voll., vol. II, pp. 32-49 (testo posseduto da Gramsci prima dell’arresto), e ribadito in un articolo *Razionalità e irrazionalità della storia*, «Nuova Rivista Storica», XIV, 1930, 1-2, pp. 1-21 (periodico che Gramsci riceveva e leggeva regolarmente in carcere).

<sup>24</sup> Q, p. 1439 (Quaderno 11, § 28). La fonte di questa affermazione è probabilmente E. Colman, *Short Communication on the Unpublished Writings of Karl Marx Dealing with Mathematics, The Natural Sciences and Technology and the History of these Subjects*, in *Science at the Cross Roads. Papers Presented to the International Congress of the History of Science and Technology held in London from June 29th to July 3rd, 1931 by the Delegates of the U.S.S.R.*, Kniga, London 1931, pp. 233-235: a p. 233 si fa riferimento a estratti di Marx da testi di scienza naturale tra cui il *De triplici minimo et mensura* di Bruno. Gramsci aveva letto con grande attenzione questo libro, anche perché la delegazione sovietica al congresso

«molti problemi di storia della filosofia che non sarebbero senza utilità»<sup>25</sup>. Tra questi possiamo senza dubbio far rientrare anche la questione del rapporto tra Marx e Spinoza, che Gramsci avrebbe potuto affrontare su basi testuali più solide se avesse potuto venire a conoscenza del fatto che, molto tempo prima di dedicare la sua attenzione a Bruno, Marx, mentre lavorava alla sua tesi di laurea su Democrito ed Epicuro, aveva compilato numerosi quaderni di appunti, oltre che da filosofi antichi (Aristotele e testi epicurei), anche dai moderni Hume, Leibniz e, appunto, Spinoza, riempiendo ben tre quaderni di estratti dal *Trattato teologico-politico* e dall'epistolario.

Fino a pochi anni fa avremmo escluso con assoluta certezza che Gramsci potesse essere al corrente dell'esistenza di tale materiale e in particolare degli *Exzerpte* spinoziani: come è noto, della presenza di quaderni di estratti dai filosofi moderni si darà conto (senza peraltro pubblicarli) nel secondo tomo del primo volume della MEGA (la *Marx-Engels-Gesamtausgabe*), che uscirà solo nel 1929, quando Gramsci era già in carcere e quindi non poteva certo seguire quelle pubblicazioni. Ricerche recenti, tuttavia, hanno dimostrato che, quando si trovava a Mosca, tra la primavera del 1922 e l'autunno del 1923, rappresentante del Partito comunista d'Italia presso l'Internazionale, Gramsci era entrato in contatto con Rjazanov, Adoratskij e gli altri studiosi impegnati nella realizzazione del primo (e presto interrotto) tentativo di pubblicare l'opera completa di Marx e di Engels, compresi i manoscritti inediti, con criteri filologico-critici scientifici. Era venuto inoltre a conoscenza, tramite un'antologia russa che avrebbe voluto far tradurre in italiano, di una serie di testi fino allora mai stampati, tra i quali il capitolo su Feuerbach dell'*Ideologia tedesca*<sup>26</sup>, ed è in linea teorica possibile – anche se, va ribadito, alquanto improbabile – che abbia avuto notizia, tramite le medesime fonti, dell'interesse del giovane Marx per il pensiero politico di Spinoza.

Ma soprattutto, durante quel soggiorno russo così decisivo per la sua esperienza politica ed umana, che lo aveva portato a conoscere tra gli altri lo stesso Lenin, oltre a quella che diverrà sua moglie, Giulia Schucht<sup>27</sup>, Gramsci avrebbe potuto venire al corrente della discussione sull'importanza dell'eredità spinoziana per Marx sottolineata, sulla scia del vecchio Engels, già alla fine dell'Ottocento da colui che è considerato il primo marxista russo,

---

londinese era guidata da Bucharin che vi aveva tenuto un importante discorso, al quale si trovano numerosi riferimenti nei *Quaderni*.

<sup>25</sup> Q, p. 1439 (Quaderno 11, § 28).

<sup>26</sup> Cfr. F. Antonini, *Gramsci, il materialismo storico e l'antologia russa del 1924*, «Studi storici», LIX, 2018, 2, pp. 403-435.

<sup>27</sup> Cfr. M.L. Righi, *Gramsci a Mosca tra amori e politica (1922-1923)*, «Studi storici», LII, 2011, 4, pp. 1001-1038.

Plechanov, che ne faceva un precursore del materialismo di Feuerbach. In ogni caso ne era al corrente al momento di scrivere i *Quaderni*, visto che in una nota del Quaderno 3 pressoché coeva di quella del Quaderno 4 dalla quale abbiamo preso le mosse, in quanto risalente al giugno-luglio 1930, aveva scritto che «il Labriola», affermando che la filosofia del marxismo è contenuta nel marxismo stesso, è il solo che abbia cercato di dare una base scientifica al materialismo storico», mentre

la tendenza [...] rappresentata dal Plekhanov (cfr. *I problemi fondamentali del marxismo*) [...] ricade nel materialismo volgare, dopo essersi sforzata di risolvere il problema delle origini del pensiero del Marx senza aver saputo impostare il problema; lo studio della cultura filosofica di Marx (o delle “fonti” della sua filosofia) è certamente necessario, ma come premessa allo studio, ben più importante, della sua propria filosofia, che non si esaurisce nelle “fonti” o nella “cultura” personale.<sup>28</sup>

Nella prefazione alla traduzione francese del testo in questione, che Gramsci possedeva in carcere, il già ricordato Rjazanov aveva ricordato infatti che a suo giudizio «le matérialisme de Marx et d'Engels est fondé sur les spinozisme débarrassé par Feuerbach des éléments théologiques qui l'encombraient»<sup>29</sup>, e lo stesso Plechanov ribadiva che «c'est précisément ce spinozisme, débarrassé de son appendice théologique par Feuerbach, que Marx et Engels adoptèrent, lorsqu'ils eurent rompu avec l'idéalisme. Mais débarrasser le spinozisme de son appendice théologique signifiait mettre à jour son véritable contenu matérialiste. Par conséquent, le spinozisme des Marx et Engels, c'était précisément le matérialisme le plus moderne»<sup>30</sup>. Gramsci inoltre avrebbe potuto essere a conoscenza del fatto che l'eredità spinoziana veniva rivendicata con opposte ragioni dalle principali fazioni ancora in lotta per l'ortodossia al tempo in cui vengono iniziati i *Quaderni* (e destinate a essere condannate entrambe da Stalin nel 1931 come opposti estremismi rispetto al materialismo dialettico leninista): i meccanicisti, che leggevano Spinoza in chiave materialistica, e i dialettici deboriniani, che ne

---

<sup>28</sup> Q, p. 309 (Quaderno 3, § 31). A confermare il nesso tra questa annotazione e quella del Quaderno 4, § 11, si ricordi che quest'ultima si intitolava proprio *Problemi fondamentali del marxismo*.

<sup>29</sup> G.V. Plechanov, *Les questions fondamentales du marxisme*, Éditions Sociales Internationales, Paris 1927, p. 7.

<sup>30</sup> Ivi, p. 19; e cfr. p. 21, in cui si legge che questo adattamento materialistico di Spinoza si trova già in La Mettrie e Diderot.

sottolineavano il monismo, in una discussione che aveva coinvolto tra gli altri intellettuali ben noti a Gramsci come Bogdanov e Lunačarskij<sup>31</sup>.

Alla luce di queste considerazioni, si potrebbe forse rileggere nel testo da cui siamo partiti relativamente alla scarsa importanza teorica delle discussioni intorno al debito di Marx nei confronti di Spinoza un riferimento polemico proprio a queste controversie, a giudizio di Gramsci sterili, nella misura in cui soffermandosi sulle fonti vere o presunte del pensiero di Marx rischiano di sottovalutarne gli elementi di originalità. In ogni caso la posizione di Gramsci si distanzia da quelli che gli appaiono opposti estremismi e nello stesso tempo ne accoglie alcune istanze, nella misura in cui scrive, in un altro paragrafo del Quaderno 4 risalente al settembre-ottobre 1930:

*Idealismo-positivismo. [«Obbiettività» della conoscenza.]* Per i cattolici: «... tutta la teoria idealista riposa sulla negazione dell'obbiettività di ogni nostra conoscenza e sul monismo idealista dello "Spirito" (equivalente, in quanto monismo, a quello positivista della "Materia") per cui il fondamento stesso della religione, Dio, non esiste obbiettivamente fuori di noi, ma è una creazione dell'intelletto. Pertanto l'idealismo, non meno del materialismo, è radicalmente contrario alla religione» [...]. Per la questione della «obbiettività» della conoscenza secondo il materialismo storico, il punto di partenza deve essere l'affermazione di Marx (nell'introduzione alla *Critica dell'economia politica*, brano famoso sul materialismo storico) che «gli uomini diventano consapevoli (di questo conflitto) nel terreno ideologico» delle forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche. Ma questa consapevolezza è solo limitata al conflitto tra le forze materiali di produzione e i rapporti di produzione – come materialmente dice il testo marxista – o si riferisce a ogni consapevolezza, cioè a ogni conoscenza? Questo è il problema: che può essere risolto con tutto l'insieme della dottrina filosofica del valore delle superstrutture ideologiche. Come dovrà essere concepito un «monismo» in queste condizioni? Né il monismo materialista né quello idealista, né «Materia» né «Spirito» evidentemente, ma «materialismo storico», cioè attività dell'uomo (storia) in concreto, cioè applicata a una certa «materia» organizzata (forze materiali di produzione), alla «natura» trasformata dall'uomo. Filosofia dell'atto (praxis), ma non dell'«atto puro», ma proprio dell'atto «impuro», cioè reale nel senso profano della parola.<sup>32</sup>

Oltre a presentare la prima occorrenza negli scritti di Gramsci (qui ancora in forma indiretta) dell'espressione "filosofia della praxis", sulla quale ci siamo già soffermati, questa annotazione (rispetto alla quale, a differenza di

---

<sup>31</sup> Cfr. D. Steila, *Interpretations of Spinoza in Early Russian Marxism*, «Studies in East European Thought», LXXIV, 2022, pp. 279-296, in cui si sottolinea come la discussione avesse ripreso vigore, come nel resto d'Europa, anche in seguito alla ricorrenza nel 1927 del 250° anniversario della morte di Spinoza e nel 1932 del 300° della nascita.

<sup>32</sup> Q, pp. 454-455 (Quaderno 4, § 37).

altre, la seconda stesura nel Quaderno 11 non presenta varianti significative e quindi possiamo omettere di esaminarla)<sup>33</sup> definisce un'accezione di monismo che non sembra così differente da quello spinoziano, nella misura in cui si sforza di superare ogni contrapposizione tra *materia* e *spirito*, ridotte a manifestazioni di un'unica realtà, così come tra *soggetto* e *oggetto* della conoscenza. Un monismo che Gramsci applica rigorosamente anche all'analisi politica, rifiutando il dualismo del marxismo dogmatico che oppone la struttura economica alle sovrastrutture politico-ideologiche, la società civile allo Stato e così via<sup>34</sup>.

#### **4. Spinoza e Gramsci *sub specie aeternitatis***

Sotto questo profilo Gramsci non faceva che richiamarsi a una tradizione realistica il cui primo iniziatore riconosceva in Machiavelli, dal momento che ben prima di Marx «ha espresso una concezione del mondo originale, che si potrebbe anch'essa chiamare “filosofia della praxis” o “neo-umanesimo” in quanto non riconosce elementi trascendentali o immanentici (in senso metafisico) ma si basa tutta sull'azione concreta dell'uomo che per le sue necessità storiche opera e trasforma la realtà»<sup>35</sup>. Avrebbe potuto dire lo stesso di Spinoza? Quello che è indubbio è che, nel filone realistico che solitamente si fa iniziare con Machiavelli e che era arrivato a Marx, è del tutto legittimo inserire anche lo Spinoza che non solo conosce e cita l'autore del *Principe* e dei *Discorsi*, ma come è stato scritto si riallaccia a «quei modelli di pensiero che [...] hanno radicalizzato l'umanesimo fino a farne un'arma di critica dell'ideologia e quindi della metafisica», una «posizione di pensiero che, rifiutando come ideologico il rovesciamento dell'ordine delle cause, fonda la libertà dell'individuo sulla sua potenza di essere e sulla sua consapevole partecipazione ai processi storici e naturali»<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Cfr. Q, pp. 1491-1492 (Quaderno 11, § 64).

<sup>34</sup> Spunti interessanti in tal senso si trovano in Thomas, *The Gramscian Moment*, cit., pp. 191-193, in cui si legge che «in a first approximation, we could say, adopting a conceptual structure from Spinoza, that Gramsci comprehended “civil” and “political society” as two “attributes” of the “substance” of the “integral State”». Un simile ragionamento analogico propone G. Baratta, *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2003, p. 129, laddove afferma che «come per Spinoza la “mente” è l’“idea del corpo”, per Gramsci la “cultura” è l’*idea della società*», per cui «“cultura”, “società civile” ed “egemonia”» finirebbero per costituire altrettanti «differenti “attributi” di una medesima “sostanza”»-Stato (ivi, p. 132).

<sup>35</sup> Q, p. 657 (Quaderno 5, § 127).

<sup>36</sup> F. Frosini, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2011, pp. 36 e 114.

Un filone al quale Gramsci si era richiamato fin dagli anni giovanili, anche grazie all'influenza dello storicismo idealistico crociano e gentiliano. Per esempio, in un articolo del marzo 1917, intitolato *Carattere*, nel contrapporre all'approccio sentimentalistico e trasformistico degli esponenti dei partiti borghesi quello realistico e consequenziale dei socialisti, aveva scritto che essi

sono ipnotizzati dai fatti, dalla attualità. Non comprendono l'uomo di carattere, che i fatti e l'attualità pesa e giudica non tanto in sé e per sé quanto per la concatenazione che hanno col passato e con l'avvenire. Che i fatti giudica quindi specialmente per i loro effetti, per la loro eternità. Sono dei mistici del fatto. E il mistico non può giudicare, può solamente benedire o odiare.<sup>37</sup>

Leonardo Rapone, nella sua fondamentale monografia sugli anni torinesi di Gramsci, *Cinque anni che paiono secoli*, nel commentare questo testo ha contrapposto la comprensione degli eventi *sub specie aeternitatis* alla loro semplice lettura *evenemenziale*<sup>38</sup>. Sviluppando questo spunto ci potremmo spingere ad affermare che Gramsci, conoscesse e ricordasse o meno il relativo passo dell'*Ethica* (una cui lettura come abbiamo visto, pur non provata, non si può escludere), avrebbe certo sottoscritto l'assunto spinoziano secondo cui «è proprio della natura della Ragione contemplare le cose non come contingenti, ma come necessarie», intendendo per necessario ciò che è in sé e per sé, colto «sotto una certa specie di eternità», e come contingente rispetto al passato al presente e al futuro ciò che è colto in modo inadeguato dall'immaginazione<sup>39</sup>.

Fatto sta che esattamente dieci anni dopo, nel marzo 1927, nel formulare in una lettera alla cognata Tatiana il primo dei molteplici e mai del tutto compiuti piani di studio e di lavoro carcerari, lo giustificherà con l'esigenza di svolgere uno studio *für ewig*, per l'eternità<sup>40</sup>. Sul significato di questa espressione, che Gramsci stesso riconduce a Goethe attraverso Pascoli, contrapponendo l'*Ewig* all'*Augenblick*, il momento, è stato scritto

---

<sup>37</sup> A. Gramsci, *Carattere*, «Il Grido del popolo», 3 marzo 1917, ora in *Scritti 1910-1926*, vol. II, 1917, cit., pp. 150-152: 151.

<sup>38</sup> B. Spinoza, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, Libro II, Proposizione 44, Scolio e Corollario II, trad. it. a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 2000<sup>3</sup>, pp. 159-160.

<sup>39</sup> L. Rapone, *Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo*, Carocci, Roma 2011, p. 194.

<sup>40</sup> Cfr. A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, cit., p. 75 (lettera del 19 marzo 1927). Sul significato da dare a quest'espressione cfr. G. Cospito e F. Frosini, *Introduzione* ad A. Gramsci, *Quaderni miscellanei (1929-1935)*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2017, tomo I, pp. XXIII-XXV e relative note bibliografiche.

moltissimo, ma ai numerosi richiami che sono stati proposti al riguardo si potrebbe aggiungere una più o meno remota eco (una *surdeterminazione* in linguaggio althusseriano?)<sup>41</sup> della distinzione spinoziana tra i diversi livelli di conoscenza appena richiamata. Distinzione che già nel filosofo olandese aveva un significato prettamente politico, nella misura in cui imponeva, come si legge nel *Tractatus politicus*, «humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere»<sup>42</sup>. Un testo che, con un'altra impressionante analogia con i *Quaderni* gramsciani, si interrompe per la prematura morte del suo autore proprio mentre questi si sforzava di delineare un concetto di democrazia alternativo *ante litteram* rispetto a quello che poi entrerà nel *mainstream* liberale, con la cui crisi lo stesso Gramsci si troverà a fare i conti due secoli e mezzo più tardi<sup>43</sup>.

È infine interessante segnalare come, negli stessi anni in cui il *leader* comunista prigioniero del fascismo formulava questa audace rilettura del marxismo nella quale ci è parso di cogliere echi e suggestioni spinoziane, un altro importante interprete di Marx, con il quale lo stesso Gramsci aveva polemizzato in gioventù sulla lettura della rivoluzione russa e sulla sua posizione politica socialriformista, vittima peraltro anch'egli del regime in quanto ebreo, oltre che antifascista, e pertanto costretto a emigrare in Argentina, Rodolfo Mondolfo, giungeva a esplicitare il nesso Spinoza-Marx, anche in questo caso risalendo all'indietro fino a Bruno, nonché a Bacone. Muovendo, sulla scia di Gentile, dall'assunto che nelle opere del Nolano (in particolare la *Cena* e lo *Spaccio*) fosse possibile ritrovare la «derivazione» dell'idea di progresso moderno, i cui incunaboli peraltro sarebbero già in Aristotele e Tommaso, Mondolfo infatti sosteneva che questa idea si sarebbe delineata con maggiore chiarezza proprio in Spinoza, anche grazie alla sua ripresa di elementi stoici. Egli dunque intenderebbe il progresso «come avanzamento graduale verso una meta», alla quale «devon convergere gli sforzi costanti dell'uomo, non soltanto per giungervi individualmente, ma anche per condurvi quanti più altri uomini sia possibile»<sup>44</sup>. E questo avverrebbe innanzitutto sul piano gnoseologico, grazie all'emendazione

---

<sup>41</sup> Colgo qui una suggestione dal già citato volume di Thomas, *The Gramscian moment*, che nel continuo confronto/scontro con le critiche althusseriane a Gramsci finisce per evocare spesso il nome di Spinoza, come è noto uno dei numi tutelari del maestro di rue d'Ulm, oltre che una chiave fondamentale per la sua lettura di Marx.

<sup>42</sup> B. Spinoza, *Tractatus politicus*, libro I, § 4.

<sup>43</sup> Si veda a riguardo F. Izzo, *Il moderno Principe di Gramsci. Cosmopolitismo e Stato nazionale nei Quaderni del carcere*, Carocci, Roma 2021.

<sup>44</sup> R. Mondolfo, *Spinoza e la nozione del progresso umano*, «Rivista di Filosofia», XVIII, 1927, 3 (si tratta dello stesso fascicolo monografico in cui è presente il saggio di Pastore citato nella nota 7), pp. 262-266: 263.

dell'intelletto che produrrebbe un miglioramento morale che a sua volta permetterebbe «l'attuazione del progresso sociale, cui Spinoza aspira – con la riforma della società in modo che si presti alla convergenza degli sforzi individuali»<sup>45</sup>. Mondolfo ne concludeva che

il problema che a lui s'era presentato è quello stesso che quasi due secoli dopo si presenta a Marx di fronte all'utopia dei riformatori sociali, che veggono la riforma dell'umanità come questione di riforma della società e dell'educazione, ma o non si pongono la domanda come possa un'umanità non riformata riformare il mondo sociale ed educativo (Hélvetius, Owen, etc.), ovvero, quando se la pongono (Fichte), credono di dover ricorrere a una fantastica divisione originaria della umanità in due popoli: l'educatore e l'educando. Analogo il problema, analoga la soluzione; che Marx indica nella concretezza reale del processo storico, definendo come processo della praxis che s'arrovescia la continua conversione dei risultati in strumenti, e del produttore in prodotto, che a sua volta si fa produttore e crea le condizioni ed i mezzi della progressiva formazione propria.<sup>46</sup>

In un saggio di qualche anno successivo sui *Germi in Bruno, Bacone e Spinoza del concetto marxistico della storia*, ripartendo da questa sua interpretazione della *III Tesi su Feuerbach*<sup>47</sup>, Mondolfo ribadiva come si potesse «riscontrare nel momento storico del rinascimento e dell'inizio dell'età moderna, in Bruno, in Bacone ed in Spinoza», «la posizione di problemi e l'affermazione di concetti, nei quali l'intuizione della *unwältzende Praxis* parzialmente si preannuncia e si vien delineando»<sup>48</sup>. Per quanto riguarda in particolare Spinoza, questi secondo Mondolfo «precorre da lontano Marx»<sup>49</sup>, oltre che per il concetto di progresso storico (in relazione con lo sviluppo tecnologico), per il fatto che questo non avviene in modo automatico, ma grazie al desiderio dell'uomo di migliorare continuamente la propria condizione che fa sì che, per parafrasare quanto si legge nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* (un altro testo

---

<sup>45</sup> Ivi, p. 264.

<sup>46</sup> Ivi, p. 266.

<sup>47</sup> Su questa interpretazione e, più in generale, sul marxismo mondolfiano, cfr. G. Cospito, *Marx ed Engels in Rodolfo Mondolfo*, in *Marx in Italia*, a cura di F. Giasi e M. Mustè, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2020, pp. 92-109, e la bibliografia ivi menzionata.

<sup>48</sup> R. Mondolfo, *Germi in Bruno, Bacone e Spinoza della concezione marxistica della storia*, «Civiltà moderna. Rassegna bimestrale di critica storica, letteraria, filosofica», III, 1931, 5, pp. 921-933: 926 (il saggio è riprodotto anche, con il titolo di *Il concetto della "unwältzende Praxis" e i suoi germi in Bruno e Spinoza*, nella «Grünbergs Festschrift», Frankfurt a. M. 1931).

<sup>49</sup> Ivi, p. 931.

fondamentale per la lettura della filosofia della prassi sia in Mondolfo sia in Gramsci), «l'umanità si pone solamente i fini che essa può raggiungere»<sup>50</sup>.

Nell'inaugurare i suoi *Appunti di filosofia* con un'annotazione già evocata all'inizio sulle cautele da utilizzare per studiare il pensiero di un autore prevalentemente postumo come Marx (e come, suo malgrado, sarà lui stesso), Gramsci si era soffermato sulla necessità di «ricercare le differenze tra il Marx [...] autentico e l'Engels, per essere in grado di vedere ciò che non è marxistico nelle esposizioni che l'Engels fa del pensiero del suo amico», e aveva indicato nel libro di Mondolfo del 1912 su *Il materialismo storico in Federico Engels*, che aveva letto anni addietro e di cui affermava di conservare un ricordo non del tutto preciso, l'«indicazione di una via da seguire»<sup>51</sup>. Con ogni probabilità, se fosse stato a conoscenza di questi scritti mondolfiani su Spinoza e Marx, avrebbe provato a *seguire* anche questa *via*...

---

<sup>50</sup> Ivi, p. 932.

<sup>51</sup> Q, pp. 420-421 (Quaderno 4, § 1). E cfr. a riguardo L. Mancini, *L'«indicazione di una via da seguire»*. *La presenza di Mondolfo nei «Quaderni del carcere»*, in G. Cospito (a cura di), *Gramsci tra filologia e storiografia. Scritti per Gianni Francioni*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 155-172.

**«Ubi nihil vales, ibi nihil velis».**  
**Sulla problematica presenza di Spinoza nella biografia  
intellettuale di Piero Martinetti\***

Alessio Lembo  
Università degli Studi di Urbino Carlo Bo  
a\_lembo@hotmail.it

### **1. Le premesse di un difficile confronto**

Il confronto con Piero Martinetti rappresenta certamente un'esperienza peculiare per chi intenda avvicinarsi alla filosofia italiana del Novecento. Con tutta probabilità, infatti, potrebbe essere considerato il principale e più celebre dei filosofi "soli", ossia volutamente isolatisi dal contesto storico-filosofico di riferimento<sup>1</sup>.

Il principale problema da affrontare nello studio del pensiero di Martinetti è che gli interpreti che per primi si sono confrontati con lui (da Sciacca a Bobbio, passando per Geymonat, Del Noce e Pareyson) lo hanno fatto in un frangente in cui era fresco il ricordo dell'ingombrante personaggio, ma non era ancora avvenuto un recupero di alcune delle sue opere

---

\* In memoria di Saverio Festa, cittadino europeo con l'*Etica* sul comodino.

<sup>1</sup> Introducendo una recente edizione di *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, Massimo Cacciari scrive: «Martinetti appartiene ai pochi, ma grandi 'solitari' del pensiero italiano della prima metà del Novecento, capaci di opporsi drasticamente alla 'doppia egemonia' crociana e gentiliana» (M. Cacciari, *Prefazione* a P. Martinetti, *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, Castelvevchi, Roma 2013, p. III). Oggi gli studiosi e le studiose che intendano avvicinarsi al pensiero di Martinetti possono usufruire della digitalizzazione gratuita delle opere da lui pubblicate in vita. Cfr. <https://www.omeka.unito.it/omeka/items/browse?collection=15> (URL consultato il 13.09.2023). Per un quadro generale, cfr. F. Cerrato, *Dall'immanenza alla trascendenza. Spinoza in Italia tra Ottocento e Novecento: Spaventa, Labriola, Gentile, Martinetti*, in *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, a cura di C. Altini, vol. II, Edizioni della Normale, Pisa 2020, pp. 171-186.

fondamentali (la cosiddetta *Metafisica generale* resta inedita e viene pubblicata solo negli anni Settanta per opera di Emilio Agazzi). È nota la definizione del pensiero martinettiano come “inattuale”, portata avanti da Bobbio (che non vi associa nessun giudizio di valore, ma solo la consapevolezza di quanto egli intendesse porsi fuori dal proprio tempo e, in maniera più audace, dal tempo in generale), sulla base delle stesse parole di Martinetti<sup>2</sup>. È, quindi, la generazione dei “nipoti” di Martinetti (come si definì Franco Alessio) ad avviare un processo di riscoperta diretta dei suoi scritti, tra i quali va senz'altro annoverato *Spinoza. Esposizione*<sup>3</sup>. Oggi è possibile infatti dialogare con i testi di Martinetti, più che direttamente con lui, uomo

---

<sup>2</sup> «Io sono sempre stato un filosofo inattuale», scrive enigmaticamente Martinetti, non senza malinconica rassegnazione, a Giorgio Borsa (cit. in G. Borsa, *Introduzione a P. Martinetti, Il compito della filosofia e altri saggi editi e inediti*, a cura di G. Borsa, Paravia, Torino 1951, p. XII, ora in P. Martinetti, *Lettere (1919-1942)*, a cura di P.G. Zunino, con la collaborazione di G. Beltrametti, Leo S. Olschki, Firenze 2011, p. 244). A tal proposito, cfr. N. Bobbio, *Attualità di Martinetti?*, in *Giornata martinettiana*, a cura di A. Guzzo, in «Filosofia», 3, 1964, pp. 369-374. Sintetizza così Augusto Del Noce: «la non continuabilità e l'inattualità del suo pensiero dipendono dal fatto che la sua posizione è il punto terminale di tre direzioni filosofiche che oggi [1963] possono dirsi concluse [Ndr. sono: un pessimismo derivante da uno Schopenhauer radicalmente depurato dalle interpretazioni nietzscheane e quindi da qualsiasi forma di irrazionalismo; un anticlericalismo di stampo francese ben distinto dall'ateismo; una strana concezione piemontesizzante della figura del vero filosofo come isolato ed eccentrico rispetto alle caratteristiche del proprio tempo]. Ma come punto terminale è anche il punto di estrema coerenza, quello che permette di definirne il significato e il valore» (A. Del Noce, *Martinetti nella cultura europea, italiana e piemontese*, in *Giornata martinettiana*, cit., ora in Id., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di B. Casadei, F. Mercadante, Giuffrè, Milano 1992, p. 405).

<sup>3</sup> La pubblicazione del testo è stata alquanto travagliata. Negli ultimi anni di vita, funestati da problemi economici e di salute, Martinetti aveva più volte espresso il desiderio di terminare la sua monografia spinoziana, la cui redazione iniziò già nei primi anni Dieci. Nell'agosto del 1941, grazie all'intercessione di Gioele Solari, Einaudi propose ufficialmente a Martinetti di pubblicare il testo. Egli rispose pochi giorni dopo: «l'offerta sua mi onora e mi lusinga molto. Il lavoro su Spinoza è a buon punto e se potessi attendervi ininterrottamente, potrei in due o tre mesi darlo pronto» (P. Martinetti, *Lettere*, cit., p. 230). L'8 settembre, tuttavia, Martinetti cadde da un albero, probabilmente a causa di un attacco ischemico, e la sua salute andò progressivamente peggiorando, fino alla morte, avvenuta per un “grave intossicamento urico”, il 23 marzo 1943. Un primo tentativo di edizione fu fatto poco dopo la morte di Martinetti dall'allievo ed esecutore testamentario Cesare Goretti, per poi essere rapidamente accantonato. Già negli anni Sessanta, tuttavia, Franco Alessio mostrò la volontà di pubblicare il manoscritto, come riportato in un articolo di quegli anni di Emilio Agazzi (*La storiografia filosofica nel pensiero di P. Martinetti*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 3/1969, p. 268). Cfr. a riguardo, V. Meattini, *Martinetti e Spinoza. Le ragioni di un'edizione*, Cursi, Pisa 1982. Il testo uscì però soltanto nel 1987, sempre a cura di Alessio, per i tipi di Bibliopolis. Una versione più aggiornata e curata è oggi disponibile in P. Martinetti, *Scritti su Spinoza*, a cura di F.S. Festa, Castelvecchi 2020, pp. 159-435.

dalla personalità complessa, scomoda e, negli ultimi anni, quelli in cui entrò in contatto con la generazione di giovani filosofi sopra citati, sempre più disillusa, isolata e, perché no, dissimulatrice.

L'«ultimo ottocentista», come venne definito da Del Noce<sup>4</sup>, ha lasciato un corpus di opere tanto variegato quanto a tratti difficile da comprendere. Accanto a una produzione filosofica prettamente accademica, quell'idealismo trascendente già visibile nell'*Introduzione alla metafisica* e poi delineato nella grande opera postuma, a cui lavorò tutta la vita, la *Metafisica generale*, si possono riscontrare almeno altre tre forme della sua riflessione<sup>5</sup>. 1) La difesa di una “vera metafisica”, ricerca di una “filosofia religiosa”, che lo portò a confrontarsi con la nascente filosofia *della* religione, commentando Hermann Cohen, Karl Barth e Rudolph Otto, solo per citarne alcuni<sup>6</sup>. 2) Una filosofia “popolare” di stampo fichtiano, derivante dall'urgenza che l'uomo-Martinetti, molto meno schivo e riparato di quanto buona parte della critica ha tentato di far credere, sentì di intervenire fattivamente nella vita civile del suo Paese, una forma di pensiero che sicuramente rispecchiò il suo animo polemico, ma che portò alla luce anche una scarsa capacità di comprensione storico-politica<sup>7</sup>. Il suo essere contro il suo tempo, la sua ricerca, frustrata

---

<sup>4</sup> Cfr. A. Del Noce, *Martinetti nella cultura europea, italiana e piemontese*, cit., p. 407.

<sup>5</sup> Cfr. P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica. I. Teoria della conoscenza*, Clausen, Torino 1904; Id., *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, 2 voll., a cura di E. Agazzi, Edizioni di Comunità, Milano 1976.

<sup>6</sup> P. Martinetti, *Il fondamento della religione secondo Rudolf Otto*, in «Rivista di filosofia», 1, 1931; Id., *La religione della ragione di Hermann Cohen*, in «Rivista di filosofia», 3, 1933, poi in Id., *Saggi filosofici e religiosi*, a cura di L. Pareyson, La Bottega di Erasmo, Torino 1972; Id., *Il commento di Karl Barth sull'Epistola ai Romani*, in «Rivista di filosofia», 1-2, 1941.

<sup>7</sup> Basti citare un noto esempio. Nel 1926, Martinetti fu incaricato di organizzare il VI congresso nazionale della Società Filosofica Italiana. Quando il congresso si aprì, a Milano, il clima era già alquanto teso. Pochi mesi prima, infatti, Martinetti era stato denunciato da uno studente, probabilmente sobillato direttamente da Agostino Gemelli, per “vilipendio dell'eucarestia”. La sua prima decisione fu quella di estromettere fin da subito i gentiliani e tutti gli altri accademici troppo legati alle esigenze del regime. Fu inoltre irrevocabile, nonostante il cauto ammonimento del presidente della Società Bernardino Varisco, la scelta di includere nel programma Ernesto Bonaiuti, raggiunto qualche mese prima dalla scomunica *vitando*, i noti antifascisti Giuseppe Rensi, Adelchi Baratono e Francesco De Sarlo, e Benedetto Croce, al suo primo intervento pubblico dopo l'uscita del *Manifesto*. La relazione introduttiva di Martinetti (*I Congressi filosofici e la funzione sociale e religiosa della filosofia*) fu un vero e proprio attacco diretto alla “filosofia ufficiale” di Gentile (che invero non viene mai citato, ma evocato tramite l'esempio di Gioberti), alla politicizzazione del pensiero e al suo accordo con la nuova “filosofia dogmatica”, la neoscolastica della Cattolica, espressione unica di “vanità e assenza di cultura filosofica”. Quando il gentiliano Armando Carlini intervenne polemicamente durante la relazione di De Sarlo, Martinetti gli tolse

dalla sua stessa personalità, di una torre d'avorio, si espresse tanto in una critica della debole classe politica italiana degli anni della Grande Guerra quanto in nette e avventate prese di posizione contro il regime fascista e contro la Chiesa cattolica<sup>8</sup>. 3) Infine, Martinetti fu, in un certo senso, uno storico della filosofia, ossia fu in grado di differenziare il suo largo e vetusto uso di dossografie dalla consapevolezza di dover affrontare direttamente i testi filosofici e il relativo contesto. Tutte queste anime emergono all'interno di quello che potrebbe essere definito come un vero e proprio "corpus spinoziano".

L'importanza della riflessione sul rapporto tra "senso storico" e filosofia è riscontrabile in quello che Del Noce definisce come "il postulato primo" del suo pensiero: ciò che è metafisico non è storico. Su questo Spinoza e Kant avrebbero un «accordo sostanzialmente pieno»<sup>9</sup>. È proprio Del Noce a fornire la base teorica di quel percorso che, all'interno della formazione della metafisica martinettiana, da Schopenhauer porterà a Spinoza, passando per Kant. Schopenhauer come "mistico della ragione" (mai come ateo, à la Nietzsche), come negazione di ogni elemento fenomenico e, quindi, di ogni conoscenza intellettuale. Da qui il ruolo centrale affidato al simbolo e al carattere intuitivo della conoscenza.

Ma che cos'è la metafisica per Martinetti? Si può riassumere il suo fondamentale dualismo metafisico tramite poche precise caratteristiche. 1) Un pensiero vivente, ossia un pensiero "solo", che prevede un incolmabile

---

arbitrariamente la parola, provocando la reazione degli agitatori fascisti e cattolici convenuti. Fu a quel punto che il rettore della Statale, Luigi Mangiagalli, sospese il congresso per motivi di ordine pubblico. Commentò pochi giorni dopo Gentile: «se l'uditorio notò l'eccessivo misoneismo del Martinetti, non pare sottolineasse quegli spunti politici che erano stati pure intenzionalmente introdotti nel suo discorso a sfogo della pena che angustia il Martinetti come tanti altri, cui il presente movimento politico italiano ha rotto l'alto sonno nella testa, e son costretti, povera gente!, a far della politica per l'unica ragione che non vogliono far della politica» (G. Gentile, *Il Congresso filosofico*, in «Il Popolo d'Italia», 14.4.1926, ora in *Filosofi antifascisti. Gli interventi del Congresso milanese della Società Filosofica Italiana sospeso dal Regime nel 1926*, a cura di F. Minazzi, con la collaborazione di R. Veneziano, Mimesis, Milano-Udine 2016, p. 556). Per le vicissitudini politiche di Martinetti, e specialmente a proposito del suo arresto del 1935, mi permetto di rimandare a A. Lembo, *Piero Martinetti. Un militante antifascista?*, in «Il Tetto», 3, 2018, pp. 100-111.

<sup>8</sup> Dopo il rifiuto del giuramento e il conseguente abbandono della cattedra universitaria e il doloroso arresto del 1935, Martinetti si ritirò a vita privata per qualche anno. Tuttavia, pochi anni dopo tornò ad abbandonare qualsiasi cautela. Fu una sua requisitoria contro il regime, contenuta in un articolo su Schopenhauer del 1940, a provocare la momentanea chiusura della Rivista di Filosofia. Cfr. P. Martinetti, *La rinascita di Schopenhauer*, in «Rivista di filosofia», 1, 1940, ora in Id., *Saggi filosofici e religiosi*, cit.

<sup>9</sup> Cfr. P. Martinetti, *Kant*, Bocca, Milano 1943, p. 3.

stacco tra il filosofo e il mondo (che non è, ovviamente, radicale isolamento, ma riconoscimento dell'incomunicabilità delle forme più autentiche del pensiero). 2) Una metafisica fondata sulla negazione della possibilità di far risalire la causa dell'imperfetto al perfetto e sulla concezione, quindi, della divinità come *omnitudo realitatis*, che prevede che la realtà fenomenica non sia qualcosa di altro rispetto alla realtà assoluta. 3) Il confronto con il problema del male e della sua esperienza, che, in quanto apparente, è irrisolvibile, "non ha ragione d'essere", eppure orienta la condotta di vita. Non esiste morale senza dolore, senza «l'esperienza secolare del fatto che per l'uomo la terra non è un paradiso»<sup>10</sup>, perché non esisterebbe la pratica della carità. 4) La ricerca di un itinerario di liberazione, che si svolge in una onnipresente condotta filosofica quotidiana. Del resto, la dichiarazione martinettiana di non giurare fedeltà al partito fascista per motivi religiosi non è del tutto mendace<sup>11</sup>. È proprio qui che si concretizza l'asse Schopenhauer-Spinoza. Scrive nello *Spinoza: «l'Etica non è soltanto una professione personale di fede, ma è anche un monito pratico, una guida degli erranti, un evangelo della religione filosofica»*<sup>12</sup>. In un chiarissimo saggio dal titolo *Morale, religione, filosofia*, Martinetti afferma: «la sola concezione possibile del mondo è un idealismo morale religioso»<sup>13</sup>.

Dov'è in tutto questo Spinoza? Secondo Del Noce, Spinoza compare fin dalla *Introduzione alla metafisica* come «luogo di incontro delle eresie»<sup>14</sup> e trova spazio nell'analisi del panlogismo<sup>15</sup>. Tuttavia, proprio su questa strada, si comprende, e va tenuto bene in mente al di là di qualsiasi entusiastica lettura

---

<sup>10</sup> Id., *La funzione religiosa della filosofia*, Bizzoni, Pavia 1907, p. 9.

<sup>11</sup> La lettera al ministro Balbino Giuliano è celeberrima: «sono addolorato di non poter rispondere con un atto di obbedienza. [...] Ho prestato il giuramento richiesto quattro anni or sono, perché esso vincolava solo la mia condotta di funzionario: non posso prestare quello che oggi mi si chiede, perché esso vincolerebbe e lederebbe la mia coscienza. [...] Ho sempre insegnato che la sola luce, la sola direzione ed anche il solo conforto che l'uomo può avere nella vita è la propria coscienza; e che il subordinarla a qualsiasi altra considerazione, per quanto elevata essa sia, è un sacrilegio» (P. Martinetti, *Lettere*, cit., pp. 102-103). Commenta poi in una lettera di poco successiva ad Adelchi Baraton: «io non ho voluto giurare (e così credo molti degli undici) per un motivo religioso, per non subordinare le cose di Dio alle cose della terra». Non è eccessivo pensare che Martinetti potesse avere in mente l'esempio della vita spinoziana nella scrittura di queste lettere, tanto più che nella stessa lettera a Baraton compare proprio il filosofo olandese: «ecco tutta la mia amarezza: amarezza che non mi travolge però e che conforto, con Spinoza, col comprendere: e le cose che volgono sono facili da comprendersi» (ivi, p. 108).

<sup>12</sup> Id., *Spinoza*, in Id., *Scritti su Spinoza*, cit., p. 218.

<sup>13</sup> Id., *Morale, religione, filosofia*, in «Rivista di filosofia», 1/1938, p. 17.

<sup>14</sup> Cfr. A. Del Noce, *Martinetti nella cultura europea, italiana e piemontese*, cit., p. 416.

<sup>15</sup> Cfr. Id., *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 347.

delle operazioni editoriali di Martinetti, che egli fu e deve restare un grande critico di Spinoza. È già chiaro dall'*Introduzione alla metafisica* che Martinetti intenda volontariamente mettere in secondo piano la prima parte dell'*Etica*, radicalmente inconciliabile con la sua visione dualistica, per concentrarsi sulla quinta. Anche ne *La libertà* la distanza da Spinoza è evidente: «è stata un'illusione di Spinoza il credere di poter giungere ad una *causa sui*, ad una sostanza, la cui necessità si rivelasse per una specie di virtù intrinseca. In realtà le determinazioni di questa sostanza ultima, che sarebbe il concetto universalissimo nella sua pienezza concreta, sfuggono al pensiero»<sup>16</sup>. Rari passaggi critici si possono trovare perfino nello *Spinoza*, nonostante fosse inteso come “esposizione”:

Spinoza ha ragione a rifiutarsi a porre sulla stessa linea i miti, i dogmi e le verità razionali (come fanno i teologi); ma forse che perciò dobbiamo negare al mito e al dogma ogni valore teoretico? Mi sembra che ciò non si possa. Vi è un processo teoretico immaginativo, mitico, estetico, intuitivo, che va anch'esso verso l'unità e perciò ha già un carattere di verità, un carattere religioso, anche se è sempre inferiore al conoscere razionale. Sembra quindi che vi debba essere una gradazione anche nel valore teoretico della fede ed un rapporto tra il suo valore pratico e il suo valore teoretico.<sup>17</sup>

È sempre Del Noce, tuttavia, a dimostrare come in Martinetti vi sia il tentativo di “rovesciare” Spinoza «dal più intransigente dei monismi nel più intransigente dei dualismi: e i suoi gradi della liberazione assumono un aspetto estremamente simile a quello di Schopenhauer, sostituendo al processo verso il nulla quello verso un'unità divina»<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Id., *La libertà*, Libreria Editrice Lombarda, Milano 1928, p. 330.

<sup>17</sup> Id., *Spinoza*, cit., p. 375.

<sup>18</sup> A. Del Noce, *Martinetti nella cultura europea, italiana e piemontese*, cit., p. 418. Proprio dalle pagine spinoziane si può comprendere, secondo Del Noce, quale sia il portato della storia della filosofia dal punto di vista martinettiano. «Nonostante il suo antistoricismo, Martinetti è un 'filosofo attraverso la storia', che cioè pensa a contatto diretto con i classici della filosofia – o meglio con quelli che reputa essere i classici della filosofia religiosa, cioè con coloro che hanno rigorosamente rifiutato la conciliazione morale con il mondo dei fenomeni – e scopre tra essi una linea unitaria che nessuno aveva mai messo in luce. [...] Insomma, questa è la sua grande importanza, l'aver portato un'essenza al suo grado ultimo di compiutezza, anche se questo lavoro permette di ravvisarne l'insostenibilità. In sostanza, il dualismo nasce sul fondamento della contraddittorietà tra l'idea del Dio creatore e la realtà del male» (*ibid.*).

## 2. Il “corpus”: una progettualità spinoziana?

Per la filosofia accademica di Martinetti, per la metafisica di un idealista trascendente, Spinoza rappresentò un grande avversario, l’antenato di quegli immanentismi e materialismi così inaccettabili. Per Martinetti “filosofo della religione”, invece, Spinoza fu autore della prima opera contenente una filosofia della religione (il *Trattato teologico-politico*) e il grande antenato del progetto kantiano di liberazione della religione da superstizioni e dogmatismi. Infine, il Martinetti storico della filosofia si propose, in un certo senso riuscendoci, di portare in Italia una lettura di Spinoza di prima mano e libera da qualsiasi condizionamento. Che gli esiti della sua personale lettura spinoziana vadano ben oltre le intenzioni del filosofo olandese appare innegabile, ma, allo stesso tempo, egli fu probabilmente il primo a cimentarsi in una lettura completa delle opere spinoziane, non fermandosi a un singolo aspetto. Nel considerare i suoi scritti spinoziani come un “corpus”, va senz’altro notato che questo poté avere un impatto davvero minimo sui suoi contemporanei. Ai più attenti, che avevano letto i tre saggi che Martinetti pubblicò in vita sul filosofo olandese e che avevano utilizzato il suo *Commento*, il filosofo canavese dovette sembrare “semplicemente” un altro lettore dell’*Etica*, che utilizzò la sua non comune intelligenza filosofica per portare avanti una decisa quanto ossequiosa critica. Solo oggi, a quasi quarant’anni dalla pubblicazione dello *Spinoza* e grazie ad alcune scoperte di testi inediti, si può ampliare il discorso e notare come Martinetti avesse invece individuato nel *Trattato teologico-politico* il più moderno dei testi spinoziani.

Martinetti pubblicò quattro saggi su Spinoza: nel 1916, *La dottrina della conoscenza e del metodo nella filosofia di Spinoza*, che diverrà, leggermente allargato, il primo capitolo dello *Spinoza*; del 1926 è *La dottrina della libertà in Benedetto Spinoza* (pubblicato sul “Chronicon Spinozanum”, laddove gli altri tre escono tutti sulla “Rivista di Filosofia”, di cui fu di fatto il direttore dal 1927), poi diventato, con qualche modifica, un lungo paragrafo in *La libertà; Modi primitivi e derivati, finiti e infiniti* (1927), poi confluito nei capitoli III e IV dello *Spinoza*; *Problemi religiosi nella filosofia di Spinoza* (1939), ossia il cap. X della monografia<sup>19</sup>. Nel corso degli anni (Martinetti insegnò Filosofia Teoretica e Filosofia Morale presso l’Accademia scientifico-letteraria di Milano, poi diventata la “Statale” nel 1923, dal 1906 al 1931), tenne almeno quattro corsi su Spinoza: 1911-1912 (*La morale di Spinoza*), 1912-1913 (*La morale e la politica di Spinoza*) e due corsi di

---

<sup>19</sup> Tra le edizioni dello *Spinoza* di Alessio e di Festa, i saggi furono pubblicati autonomamente a cura di Amedeo Vigorelli. Cfr. P. Martinetti, *La religione di Spinoza. Quattro saggi*, Ghibli, Milano 2002.

filosofia teoretica nelle annate 1922-1923 e 1928-1929<sup>20</sup>. Negli anni 1926-1928 avvenne una decisiva ripresa dello studio di Spinoza, corrispondente anche alla fase più attiva del magistero martinettiano e della sua figura pubblica. Nel 1928 uscirono *La libertà*, in cui Spinoza compare nel capitolo dedicato alla soluzione neoplatonica, e la parziale traduzione con commento dell'*Etica*, un progetto molto più ambizioso della sua collocazione come "testo scolastico". L'idea era infatti quella di svolgere linearmente l'*Etica*, di mettere da parte la "petrosità" del metodo geometrico, sulla scia di quanto aveva già tentato Harald Høffding<sup>21</sup>. Probabilmente, degli stessi anni è un breve testo, edito recentemente, sul *Trattato teologico-politico*, che conferma un'attenzione a tutto tondo nei confronti dei testi spinoziani<sup>22</sup>.

Molto è stato scritto sul parallelismo, per certi versi improprio, tra le vite di Spinoza e Martinetti. In una lettera del 1939 a Nina Ruffini, egli scrive:

i libri traversano un brutto quarto d'ora. [...] Ho ricevuto un catalogo dei libri di filosofia d'un antiquario di Bonn. È un catalogo abbastanza ricco, di 124 pagine, ma Spinoza manca del tutto: è stato soppresso. Per volontà dei superiori non c'è più uno Spinoza filosofo. «Ubi nihil vales, ibi nihil velis» diceva il povero Geulinx. Non c'è che assistere con indifferenza all'imbarbarimento progressivo, difendendo solo il proprio santuario interiore. [...] Io mi sono messo a rivedere e completare un'esposizione su Spinoza che avevo messo insieme venti e più anni fa e che è sempre rimasta qui nell'armadio. Se sarà ancora lecito parlare di Spinoza e se potrò avere un editore, la pubblicherò.<sup>23</sup>

Le fatiche editoriali di Franco Alessio, Amedeo Vigorelli e Francesco Saverio Festa, permettono oggi di poter riflettere appieno sulla ricezione di Spinoza in Piero Martinetti, anche al di là del giudizio di Del Noce. Quale Spinoza in Martinetti e perché Spinoza in Martinetti? Che ruolo ha egli svolto nel quadro di una ricezione italiana? Cosa resta oggi del suo lavoro di storico della filosofia? Questi tre punti devono essere doverosamente accompagnati da tre precisazioni corrispondenti. 1) Quando lo *Spinoza* di Martinetti uscì nel 1987, il testo risentì forse dell'atteggiamento troppo entusiastico con cui fu presentato da Franco Alessio. Appare alquanto eccessivo, infatti, parlare di un possibile accordo tra la metafisica martinettiana, nella sua espressione più

---

<sup>20</sup> Cfr. *Documenti. L'insegnamento universitario*, in *Piero Martinetti nel cinquantenario della morte*, fascicolo speciale a cura di P. Rossi, in «Rivista di Filosofia», 3, 1993, pp. 368-369.

<sup>21</sup> Cfr. H. Høffding, *Spinozas Ethica. Analyse und Charakteristik*, C. Winter, Heidelberg 1924.

<sup>22</sup> P. Martinetti, *Sul Trattato teologico-politico*, in Id., *Scritti su Spinoza*, cit., pp. 445-473.

<sup>23</sup> Id., *Lettere*, cit., pp. 192-193.

matura, e il pensiero di Spinoza<sup>24</sup>. 2) Martinetti intende collocarsi dichiaratamente e fortemente all'interno di un pensiero europeo, allontanandosi da qualsiasi "stolido" nazionalismo filosofico. Le fonti italiane, sia negli studi spinoziani che nel resto del corpus, sono quasi nulle, se si esclude il riferimento, quasi polemico, ad autori estremamente eterodossi e negletti come Pietro Ceretti. 3) Definire Martinetti uno "storico della filosofia" è senz'altro una scomoda etichettatura. Ma è innegabile che buona parte del suo corpus sia costituita dal tentativo pur originale di esporre (modificandolo) il pensiero dei "suoi" autori. Del resto, in *La libertà* si esprime molto nettamente: «niente giova quanto il richiamo e l'esame dei grandi sistemi del passato a mettere i problemi sotto la vera luce, a considerarli sotto i loro vari aspetti, a scoprirne le difficoltà. Una filosofia separata dalla tradizione filosofica è sempre opera puerile e inutile, piena di vanità e illusioni»<sup>25</sup>. Se è innegabile che Martinetti sia stato un autore profondamente antistoricistico, bisogna capire se a questo si accompagni il fatto di non possedere un senso storico, come affermavano Bobbio e Sciacca<sup>26</sup>. In ambito spinoziano, va notato come non si sia mai andati oltre il riconoscere che quello esposto da Martinetti non fosse il "reale Spinoza". Al netto di individuare e segnalare tutte le imprecisioni e forzature, ci si deve chiedere se sia giusto fermarsi a questo. In Italia, nessuno prima di lui ha dimostrato un tale interesse nel divulgare il pensiero spinoziano, prima, e nel

---

<sup>24</sup> Cfr. F. Alessio, *Introduzione a P. Martinetti, Spinoza. Esposizione*, Bibliopolis, Napoli 1987.

<sup>25</sup> P. Martinetti, *La libertà*, cit., p. 8. Ciò non vuol dire che in Martinetti non sia presente un paradigma storico-filosofico. Al contrario, la grande importanza che egli riservò alla tradizione lo portò a premettere metodologicamente una cospicua, e a volte eccessiva, introduzione storica del concetto in esame. Su Martinetti storico della filosofia, cfr. E. Agazzi, *La storiografia filosofica nel pensiero di P. Martinetti*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 3, 1969, pp. 267-296; M. Ferrari, *L'interpretazione martinettiana di Kant e Hegel*, in «Rivista di Filosofia», 3, 1993, pp. 427-466; A. Vigorelli, *Martinetti e la storia della filosofia*, in «Doctor Virtualis», 4, 2005, pp. 167-172. Già negli anni Trenta, Eugenio Colorni, che di Martinetti fu allievo, scriveva: «costruire un sistema significa per M. farlo sgorgare dal cozzo dei sistemi che lo hanno preceduto», ossia «modi eterni del pensiero che ritornano sempre, onde il filosofo antico è accomunato al moderno nella partecipazione ad uno di essi, e la storia non ha come propri elementi costitutivi le diverse scuole, ma i diversi atteggiamenti filosofici. Così veramente la storia si riduce al sistema, nell'organizzazione gnoseologica del Martinetti» (E. Colorni, *Sull'Introduzione alla metafisica di Piero Martinetti*, in «La Cultura», 3, 1932, ora in Id., *La malattia della metafisica. Scritti filosofici e autobiografici*, a cura di G. Cerchiai, Einaudi, Torino 2009, p. 53).

<sup>26</sup> Cfr. *Giornata martinettiana*, cit., pp. 369-371, 380-382.

ripensarlo, poi<sup>27</sup>. Se Labriola aveva già rotto questa tradizione col suo breve saggio sull'origine delle passioni in Spinoza<sup>28</sup>, Martinetti andò ben oltre. Se si esclude il voluminoso libro di Augusto Guzzo del 1924<sup>29</sup>, i 4 saggi pubblicati in vita e il *Commento e traduzione dell'Etica* (che ebbe una grandissima diffusione e 4 ristampe vivo Martinetti) rappresentavano già nel 1943 (anno della sua morte) i lavori più ampi e celebri dedicati da un singolo autore a Spinoza in Italia<sup>30</sup>. E questo dato non va affatto sottovalutato, se si considera che negli anni Venti e Trenta fu pubblicata una mole incredibile di studi (almeno una quarantina nel solo biennio 1933-1934)<sup>31</sup>. Per iniziativa di Martinetti si ebbe anche il primo lavoro collettaneo sul pensiero di Spinoza (*Benedetto Spinoza nel 250esimo anno dalla morte*, uscito come numero della "Rivista di Filosofia" nell'anno in cui Martinetti ne assunse la direzione ufficiosa), con interventi di Baratono, Mondolfo, Pastore, Ravà, Solari, Tarozzi, oltre al primo studio dedicato al *Trattato Politico*, da parte di Cesare Goretti (quindi di probabile ispirazione diretta di Martinetti)<sup>32</sup>.

### **3. Spinoza fuori dal corpus**

Alla metà degli anni Venti, Martinetti aveva dunque già messo consistentemente mano all'opera spinoziana, avendo probabilmente già redatto una parte della sua monografia e apprestandosi a completare la sua traduzione parziale dell'*Etica*. Il lavoro di quegli anni, per certi versi decisivi nell'evoluzione del suo pensiero, sfocerà poi ne *La libertà*, in cui, come detto, la presenza di Spinoza è alquanto fuorviante, in quanto incorporata in una sorta di dossografia. Ben più significativo è il già citato riferimento che si trova all'inizio delle sue lezioni su Kant, tenute negli anni accademici dal 1924 al 1927 e poi pubblicate su commissione nel 1943. Martinetti vede una

---

<sup>27</sup> Cfr. C. Santinelli, *Spinoza in Italia. Bibliografia degli scritti italiani su Spinoza dal 1675 al 1982*, QuattroVenti, Urbino 1983.

<sup>28</sup> Cfr. A. Labriola, *Origine e natura delle passioni secondo l'Etica di Spinoza*, a cura di M. Zanantoni, Ghibli, Milano 2004.

<sup>29</sup> Cfr. A. Guzzo, *Il pensiero di Spinoza*, Vallecchi, Firenze 1924.

<sup>30</sup> A onor di cronaca, andrebbero esclusi anche i numerosi lavori su Spinoza di Sebastiano Turbiglio, professore di filosofia alla Sapienza nella seconda metà dell'Ottocento, e di Adolfo Ravà, che ebbero però certamente pochissima diffusione. Cfr., ad esempio, S. Turbiglio, *Benedetto Spinoza e le trasformazioni del suo pensiero*, G.B. Paravia, Roma 1874.

<sup>31</sup> Cfr. C. Santinelli, *Spinoza in Italia*, cit., pp. 109-114.

<sup>32</sup> Cfr. C. Goretti, *Il «Trattato politico» di Spinoza*, in *Benedetto Spinoza nel CCL anno dalla morte*, in «Rivista di Filosofia», 3, 1927, pp. 235-247.

forte continuità tra Spinoza e Kant, cosa che viene confermata dal frammento sul *Trattato teologico-politico*. Qui afferma senza esitazioni che

parte della dottrina religiosa di Spinoza è entrata a far parte della stessa filosofia religiosa di Kant e di tutto l'idealismo postkantiano. Da questo punto di vista essa può venire considerata ancora oggi, insieme con *La religione nei limiti della [sola] ragione* di E. Kant come una delle opere fondamentali e immortali, che il pensiero moderno si è appropriato, ma non ha ancora superato.<sup>33</sup>

Questa idea era ben presente in Martinetti già più di dieci anni prima, quando, in un corso di filosofia morale, affermava che il *Trattato teologico-politico* fosse «il primo libro che contenga una vera *filosofia della religione*»<sup>34</sup>. Va qui fatta una precisazione terminologica. Secondo una celebre distinzione di Italo Mancini, si può separare una filosofia della religione da una “filosofia religiosa”<sup>35</sup>. Egli concorda con Martinetti nell'affermare che ogni pensiero filosofico contenga, dichiaratamente o per opposizione, una forma di filosofia religiosa. Le due indicazioni compaiono

---

<sup>33</sup> P. Martinetti, *Sul Trattato teologico-politico*, cit., p. 468.

<sup>34</sup> Id., ms. anepigr., Torino, Accademia delle Scienze, Fondo Martinetti (MART. 55), p. 8. Luca Natali, a cui si deve la risistemazione del Fondo, riporta come data l'a.a. 1911-1912 (cfr. *Le carte di Piero Martinetti*, a cura di L. Natali, Leo Olschki, Firenze 2018, p. 48). Questa datazione è segnalata da Pietro Rossi, il quale riporta l'elenco dei corsi presente nell'Annuario della Regia Accademia scientifico-letteraria di Milano (Facoltà di Scienze e Lettere). Cfr. *L'insegnamento universitario*, cit., p. 366.

<sup>35</sup> Scrive Mancini: «in senso tecnico può essere detta filosofia *della* religione non la filosofia che va verso la religione, che meglio potrebbe essere detta metafisica, ma la filosofia che si aggira intorno alle enormi masse di vita religiosa. [...] Filosofia religiosa è filosofia prima, o metafisica, nel senso che preme il pensiero fino al suo portento più alto, che è l'ascesa a Dio, in virtù del pareggiamento della realtà dell'esperienza con la struttura logica del pensiero che esige il trascendimento del divenire. Mentre la filosofia della religione è, invece, secondo la terminologia aristotelica, filosofia seconda, nel senso che ribatte i principi del puro intelletto o dell'implesso originario sui volumi dell'esperienza, che la storia e la vita offrono, di natura religiosa, per saggiarne il valore logico (essenza della religione) e il valore salvifico (come e perché e con quale diritto una religione diventa la mia fede)» (I. Mancini, *Filosofia della religione*, Marietti, Genova 1991, pp. 11-12). Il riferimento alle “enormi masse di vita religiosa” è tratto da W. Dilthey, *Il problema della religione*, in Id., *Ermeneutica e religione*, a cura di G. Morra, Rusconi, Milano 1991, p. 115. Sicuramente Martinetti fu influenzato dallo studio sistematico sulla filosofia della religione di Harald Høffding, di cui fu attento lettore e traduttore. Il filosofo danese, il cui studio fu tradotto in italiano nel 1909, partiva infatti dal “problema epistemologico” per arrivare a quella «forma religiosa superiore», posta in analogia con «tutti gli altri problemi filosofici», «negli Upanisadi alla pari che nel cristianesimo, in Buddha come in Spinoza ed in Schleiermacher» (H. Høffding, *La filosofia della religione*, a cura di D. Battaini, P. Cremonini, Società Editrice Pontremolese, Piacenza 1909, pp. 384-385).

spesso nel filosofo canavese, con una netta prevalenza, invero, della seconda, per definire non soltanto il pensiero di Spinoza, ma, talvolta, anche il proprio. Sembra paradossalmente delinearci una sorta di opposizione tra la filosofia religiosa dell'*Etica* (metafisica) e la filosofia della religione contenuta nel *Tractatus*. Ma sembra altrettanto chiaro che, a dispetto di quanto si potrebbe pensare, Martinetti non considerasse affatto la portata del *Tractatus* come inferiore a quella dell'*Etica*, e questo è senz'altro un elemento di "modernità" della lettura martinettiana all'interno della ricezione italiana. Ma ciò non vuole affatto dire che egli concepisse una netta divisione tra gli intenti delle due opere. La filosofia della religione, intesa in questo senso e non inquadrabile nel dibattito sulla "fenomenologia della religione" sviluppatosi a partire dagli anni Venti, rappresenta un fondamentale momento di riflessione sulla carità e sulla giustizia, quindi su quegli elementi che accordano la spiritualità individuale con la relazionalità.

Per comprendere meglio tale nesso, si può fare riferimento a un brevissimo scritto "esoterico", pubblicato anonimo e senza titolo nel 1926 e poi riedito postumo con il titolo *Idealismo e trascendenza. Pensieri*.

La carità universale, buddica, estesa a tutti gli esseri, segna il momento in cui lo spirito ha la prima rivelazione della sua unità e la vita morale trapassa nella vita religiosa. Allora per la prima volta lo spirito finito supera i propri limiti ed attinge l'eterno: allora riconosce anche in se stesso qualche cosa di eterno e conquista l'immortalità. [...] La vita religiosa è la forma più alta della vita, e, come tale, il vero ed ultimo fine della carità, della giustizia, e di tutto lo svolgimento materiale della vita. In essa si traduce l'aspirazione dello spirito finito a penetrare, contemplare e realizzare in sé l'unità infinita dello spirito. [...] La perfezione dei gradi della vita religiosa è sostanzialmente determinata dal loro fondamento teoretico. [...] Anche la filosofia però non può pretendere che di giungere ad una figurazione sempre meno inadeguata di Dio: perciò anch'essa esige l'uso dei simboli, ma con piena coscienza della loro natura e della relatività del loro valore. [...] La ricostruzione della vita religiosa razionale non può essere inizialmente che il privilegio di pochi spiriti. Essa presuppone non soltanto una preparazione culturale e spirituale, che è libera adesione, non subordinazione servile, ma anche una conversione sincera della volontà, un rinnovamento radicale di tutta la vita. [...] Fine della vita religiosa è di liberare l'uomo dalla limitazione della apparenza e di ricondurlo al vero essere suo: alla unione essenziale con Dio, che è la vera immortalità.<sup>36</sup>

Quello di Martinetti è uno strano anti-storicismo che vuole presentarsi a tratti come ricostruzione storica. Ne *Il compito della filosofia nell'ora*

---

<sup>36</sup> P. Martinetti, *Idealismo e trascendenza. Pensieri*, Bianciardi, Lodi 1943, pp. 8-10.

presente, per esempio, afferma che «dopo Kant ogni filosofia è idealista»<sup>37</sup>. Allo stesso modo c'è una storia del pensiero prima e dopo Spinoza. Se, fin dall'*Introduzione alla metafisica*, la filosofia deve cominciare con una teoria della conoscenza, Spinoza «è il primo che abbia esplicitamente riconosciuto questa esigenza»<sup>38</sup>.

Tuttavia, se si vuole parlare di uno “Spinoza fuori dal corpus” non si può non accennare alla sua presenza ne *La libertà*, per molti versi uno dei testi decisivi, che segna il passaggio alla piena maturità filosofica di Martinetti. La riflessione organica sulla questione della libertà, svolta sulla scia delle difficoltà che Martinetti riscontra nell'esposizione del pensiero kantiano, apre la strada non solo al valore metafisico del “fatto morale”, ma anche a quella peculiare forma di “fede morale” che, esplicitamente nel *Kant* di Martinetti, porta la riflessione sul piano religioso spesso invocato nelle sue lezioni milanesi. È interessante notare come, nel momento di maggior impegno civile, Martinetti svesta i panni del filosofo popolare di ispirazione fichtiana, che aveva assunto dopo la guerra nei suoi discorsi e breviari<sup>39</sup>, per tornare a vestire quelli del metafisico, del filosofo “sistematico” e a tratti “accademico”. Ecco comparire, all'interno di una di quelle dossografie già presenti nell'*Introduzione alla metafisica* di più di vent'anni prima, la sua celebre lettura di Spinoza. Nella sua biografia intellettuale di Martinetti, Amedeo Vigorelli pone l'accento sul parallelismo tra lo sviluppo della metafisica martinettiana in *La libertà* e la ripresa del suo studio di Spinoza, risalente alla prima metà degli anni Venti e culminato nella pubblicazione di *La dottrina della libertà in Spinoza*, poi rifuso nel testo come parte conclusiva del capitolo intitolato *La concezione neoplatonica*<sup>40</sup>. Risulta evidente che, a

---

<sup>37</sup> Id., *Il compito della filosofia nell'ora presente [1920]*, poi in Id., *Saggi e discorsi*, Paravia, Torino 1926, p. 75.

<sup>38</sup> Id., *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 218.

<sup>39</sup> *Il compito della filosofia nell'ora presente* riunisce tre conferenze tenute nell'ambito delle attività della *Società di studi filosofici e religiosi*, fondata da Martinetti a Milano nel 1920; *La funzione della cultura* fu pronunciato al III convegno dell'Associazione universitaria canavesana a Castellamonte (ora in *Saggi filosofici e religiosi*, cit., pp. 45-52); *I congressi filosofici e la funzione sociale della filosofia* fu il polemico discorso di apertura del VI congresso nazionale della Società Filosofica Italiana (ora in *Filosofi antifascisti*, cit., pp. 261-269). Tale elemento “popolare” è fondamentale anche nel *Breviario Spirituale*, pubblicato anonimo presso la casa editrice Isis di Milano nel 1922.

<sup>40</sup> Tra le due versioni del testo vi è una piccola differenza. All'inizio dell'articolo, Martinetti attribuisce a Spinoza una posizione affine al determinismo teologico, mentre due anni dopo sottolinea la vicinanza con Plotino (cfr. P. Martinetti, *La dottrina della libertà in Benedetto Spinoza*, in «Chronicon Spinozanum», IV, 1926, poi in Id., *La religione di Spinoza. Quattro saggi*, cit., p. 103; Id., *La libertà*, cit., p. 271). Per “concezione neoplatonica” Martinetti intende «quella concezione della libertà che non identifica la libertà con la razionalità umana,

partire da tale inquadramento, l'interpretazione martinettiana di Spinoza subisca un notevole passo in avanti, chiarendo la posizione del filosofo canavesano rimasta ambigua nei primi scritti. Tuttavia necessita di una spiegazione l'affermazione secondo cui *La libertà* sarebbe un testo «permeato di atmosfera spinoziana»<sup>41</sup>. Martinetti aveva tratto dalla metafisica della coscienza di Wilhelm Wundt, più che da Spinoza, la coincidenza tra volontà e intelletto, elemento fondativo della connessione inscindibile tra teoresi e morale<sup>42</sup>. Inoltre, il passaggio da una concezione negativa di libertà o da una concezione di libertà come “dato” alla liberazione come processo spirituale, che conduce al compimento della vita morale e religiosa per tramite dell'ineliminabile elemento teoretico, non deve distogliere il lettore e la lettrice dal fatto che Martinetti resti un idealista e sia sostanzialmente interessato a riconoscere il legame tra libertà e l'unità formale metafisica dell'io<sup>43</sup>. Ma è innegabile che un vago sostrato “spinoziano”, via Schelling, permanga. Nelle pagine conclusive del testo, *l'Epilogo metafisico*, una posizione di tipo spinoziano viene velatamente posta sullo sfondo: «finché si pensa Dio come un'unità contrapposta alla nostra individualità spirituale, il fatalismo è inevitabile» e l'unica soluzione è «assumere che ciò, che nell'uomo costituisce l'essenza della libertà, appartenga, come un momento assoluto di Dio, a Dio stesso»<sup>44</sup>.

Pur cercando di non cadere in facili psicologismi, si può presupporre che le amare vicende degli ultimi anni di vita di Martinetti, prima isolato dall'astio fascista e cattolico e poi ridotto in povertà dopo l'allontanamento

---

ma risale dalla ragione umana a Dio e pone la libertà come un ideale trascendente, al quale tanto più ci avviciniamo quanto più identifichiamo l'essere nostro con la perfezione divina» (P. Martinetti, *La libertà*, cit., p. 267). In realtà, questa concezione è espressa, in maniera autonoma, solamente da tre autori: Plotino, Spinoza e Afrikan Špir. A riguardo, cfr. A. Vigorelli, *Plotino, Spinoza, Spir. La riviviscenza neoplatonica nel razionalismo religioso di Piero Martinetti*, in «Annuario di filosofia», 2004, pp. 39-54.

<sup>41</sup> A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Mondadori, Milano 1998, p. 265. Vigorelli sottolinea anche un sotteso intento polemico nei confronti della vulgata idealistica dominante (cfr. *ivi*, p. 268). Martinetti deve “salvare” Spinoza non solo dall'acosmismo hegeliano, ma soprattutto dal determinismo naturalistico.

<sup>42</sup> Cfr., ad esempio, P. Martinetti, *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, cit., vol. I, p. 187.

<sup>43</sup> Cfr. *Id.*, *La libertà*, cit., p. 479. Quest'unità formale dell'io «è di tutto il processo psichico il termine ed il limite ideale e che ne compendia tutta la realtà, quale si svolge per esso nel tempo, nella sua eterna ed immutabile unità. Allora tutto il processo causale, non cessando di essere determinato, è il processo d'ascensione d'una sintesi formale verso la forma: dove ciò che immutabilmente determina non è una legge cieca, ma la necessità stessa della forma, dell'unità spirituale trascendente» (*ibid.*).

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 490.

dall'accademia, fino al devastante episodio dell'arresto nel 1935, abbiano influito sul rinnovato interesse per il personaggio-Spinoza, per il suo esempio di vita. Grande spazio, infatti, trova la biografia spinoziana all'interno del volume monografico<sup>45</sup>. Sembra quasi che questa "affinità personale", questa "generica simpatia", abbia addirittura influenzato le pagine dello *Spinoza*, in cui, soprattutto nel capitolo finale, Martinetti abbandona qualsiasi forma di rigore, arrivando a riprendere e rielaborare il suo Spinoza neoplatonico in un senso ancor più accentuato. Per comprendere fino in fondo lo Spinoza di Martinetti, dunque, è necessario guardare all'ultimo capitolo della monografia, intitolato *La liberazione*. Qui Martinetti estremizza la sua lettura sincronica, in una forte continuità tra quarta e quinta parte dell'*Etica e Breve trattato*, sviluppando una linea interpretativa che, almeno terminologicamente, non può non risultare problematica agli studiosi e alle studiose di Spinoza:

abbiamo veduto, trattando dell'esistenza empirica e delle passioni, come l'uomo conduce nella sfera del senso un'esistenza imperfetta e miserabile: egli è un momento del tutto che ha conoscenza soltanto di sé ed ignora la sua identità col tutto. Un processo provvidenziale, di cui è strumento la conoscenza, elimina gradualmente questa limitazione, gli ridona la coscienza della sua vera natura e della sua libertà. Il termine ultimo di questo processo è il ritorno dell'essere individuale a Dio, del quale esso è un momento, un modo; la nostra conoscenza e il nostro amore possono veramente riposare solo in Dio (*Tr. br.*, II, 5, 9-12). La vita morale e religiosa sono un grado preliminare, una condizione di questa liberazione in quanto rendono possibile la pace dello spirito e la vita contemplativa. Ma la liberazione comincia veramente quando è stata superata anche la forma religiosa, con la contemplazione e l'amore filosofico di Dio.<sup>46</sup>

Martinetti sembra concepire troppo linearmente il passaggio dalla condizione immaginativa della fede alla "conoscenza filosofica di Dio", attribuendo a Spinoza un'idea di progresso e di miglioramento individuale che sembra alquanto riduttiva e arrivando a parlare di «momenti di ascensione»<sup>47</sup>, di una via da percorrere. Egli, appoggiandosi come detto al *Breve trattato* (II, 22), individua nell'amore non intellettuale di Dio il termine medio in questo percorso verso la liberazione, il «periodo della moralità autonoma»<sup>48</sup>. Certamente, Martinetti non ignora la dimensione del "comune", ma ne attenua l'importanza ontologica (invero come buona parte della critica fino alla seconda metà del Novecento), relegando il discorso al tema

---

<sup>45</sup> Cfr. Id., *Spinoza*, cit., pp. 161-213.

<sup>46</sup> Ivi, p. 410.

<sup>47</sup> Ivi, p. 411.

<sup>48</sup> *Ibid.*

dell'utilità e della "generositas". È vero che egli sottolinea che «l'uomo saggio è eminentemente socievole» e che «Spinoza condanna l'isolamento ascetico»<sup>49</sup>, ma queste pagine deviano comunque verso una sorta di "sapienza antica":

nell'ultima parte del libro IV e nella prima parte del libro V dell'*Ethica*, Spinoza ci dà una specie di manuale d'ascetica, per cui l'uomo può essere guidato a coadiuvare anche praticamente il progresso della ragione, cercando di eliminare per il momento le passioni che lo turbano. Quest'azione pratica sta in primo luogo nella *riflessione sulla totalità della nostra condotta e della nostra vita*. La condotta razionale differisce dalla passione in quanto essa è una totalità equilibrata ed armonica che si estende a tutto l'uomo ed a tutta la sua vita: essa esclude ogni opposizione interiore, ogni disarmonia, mira al vantaggio di tutto l'individuo, è l'espressione della vera essenza dell'attività dell'uomo.<sup>50</sup>

La riflessione sulle passioni, che Martinetti giustamente individua come punto di svolta nella costruzione dell'*Etica*, resta una riflessione sulle "proprie" passioni<sup>51</sup>. In questo modo egli arriva a leggere la fondamentale proposizione XXIX della quinta parte dell'*Etica*<sup>52</sup>, intesa come superamento della natura empirica dell'uomo, come astrazione dal corpo all'eterno. Ecco ritornare il riferimento, già visto in precedenza, al paragrafo 22 della seconda parte del *Breve trattato*: «questo stato di beatitudine che Spinoza identifica con la 'gloria' delle Scritture non può più essere tolto all'anima da alcuna vicenda o forza esteriore: essa è una vera rinascita spirituale dalla quale ha origine una vita eterna ed immutabile»<sup>53</sup>. Lo stacco terminologico da Spinoza

---

<sup>49</sup> Ivi, p. 413. Cfr. anche ivi, p. 419.

<sup>50</sup> Ivi, p. 417.

<sup>51</sup> Cfr. ivi, p. 418.

<sup>52</sup> «Tutto ciò che la mente comprende sotto specie di eternità non lo comprende per il fatto di concepire la presente esistenza attuale del corpo; ma per il fatto che concepisce l'essenza del corpo sotto specie di eternità» (B. Spinoza, *Etica*, ed. critica a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa 2014, p. 355).

<sup>53</sup> Ivi, p. 421. Scrive Spinoza: «poiché la ragione non ha alcun potere di condurci al nostro bene, rimane da esaminare se possiamo giungervi con il quarto e ultimo modo di conoscenza. Abbiamo detto che questo modo di conoscenza non deriva da qualcos'altro, ma da un'immediata manifestazione dell'oggetto stesso all'intelletto. E se tale oggetto è eccellente e buono, allora la mente viene necessariamente unita ad esso, come abbiamo già detto a proposito del nostro corpo. Di qui segue in modo inconfutabile che la conoscenza è ciò che causa l'amore. Pertanto, se veniamo a conoscere Dio in questo modo, dobbiamo necessariamente unirci a lui. Solo in tale unione, come abbiamo detto, consiste la nostra salute. [...] Quando la nostra conoscenza e il nostro amore cadono su ciò senza di cui non possiamo né esistere né essere concepiti e che non è affatto corporeo, gli effetti che nascono da tale unione dovranno essere anche incomparabilmente migliori e più eccellenti. Infatti essi devono essere necessariamente costituiti in conformità della cosa con cui l'idea è unita. E

è qui evidente, dato che Martinetti insiste a parlare di “anima del saggio”, pur continuando a negare qualsiasi riferimento spinoziano all’ascesi. È senz’altro scomodo il riferimento a una «beatitudine non assoluta» e alla morte come ultima tappa di una liberazione: «tolta la vita nel corpo, l’esistenza empirica del senso, è tolta per sempre la servitù delle passioni ([*Eth.*] V, 21; 34). L’individuo raggiunge allora la sua realtà più perfetta, s’identifica pienamente con quell’essenza eterna che esiste in Dio»<sup>54</sup>. Martinetti nega ogni similitudine tra il concetto di eternità spinoziano e l’averroismo, sempre in nome di un forte riferimento alla liberazione individuale. La tesi è quella di uno Spinoza che intenda, tramite la lettura di Avicbron<sup>55</sup>, ritornare al trattato IV. 3 delle *Enneadi*: «per Spinoza le anime, pur non essendo per sé sostanze indipendenti, non sono modi fugaci destinati a dissolversi: sono individualità coscienti che godono nell’eternità di quel senso che noi possediamo qui disteso nella memoria»<sup>56</sup>. Le ultime parole di Martinetti su Spinoza sono dedicate alla parte finale del *Breve trattato*, tramite cui egli riesce a conservare lo scomodo riferimento all’anima individuale. Più criptici sono i due riferimenti finali. Il primo è al capitolo XXV della seconda parte del *Breve trattato*, in cui Spinoza dimostra come «il male assoluto è il nulla»<sup>57</sup>. Questo breve passo spinoziano è interessante in quanto rappresenta l’unico punto in cui egli parla dei “diavoli”, ossia della possibilità che una causa esterna invincibile possa arrestare il processo conoscitivo e di liberazione. Scrive Spinoza:

---

quando percepiamo questi effetti, allora possiamo dire con verità di essere nati di nuovo» (B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l’uomo e il suo bene*, in Id., *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2009, pp. 182, 184).

<sup>54</sup> Ivi, p. 422.

<sup>55</sup> Spinoza deriverebbe non solo l’idea dell’eternità dell’anima, ma anche la teoria del parallelismo: l’anima del mondo e la natura, ossia i due attributi spinoziani, generano gli spiriti e il mondo corporeo, «come due sfere concentriche di grado diverso» (ivi, p. 263). Tale rimando esprimerebbe quel debito verso il concetto di uomo come microcosmo che Spinoza ha non solo verso il pensiero ebraico medievale (Avicbron, *Fons vitae*, III, 2; Giuda Levita, *Kuzari*, IV, 3; Maimonide, *Guida dei perplessi*, I, LXXII), ma, per il tramite di esso, anche nei confronti della cultura greca (cfr. Plato, *Tim.*, 30d; Aris., *Fisica*, VII, 2, 252b; Plotino, *Enneadi* IV, 3, 10). Cfr. la posizione martinettiana con H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, vol. II, Schocken, New York 1969, pp. 289-325. Qui, invero, l’importanza di Avicbron come fonte di Spinoza è alquanto ridimensionata. Cfr. anche J. Adler, *Mortality of the Soul from Alexander of Aphrodisias to Spinoza*, in *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, ed. by S. Nadler, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 13-35.

<sup>56</sup> Ivi, p. 423. Cfr. S. Mancini, *Il senso e il futuro della coscienza individuale nella metafisica di Piero Martinetti*, in «Annuario filosofico», XXXIII, 2017, pp. 343-366.

<sup>57</sup> P. Martinetti, *Spinoza*, cit., p. 424.

tutta la durata di una cosa deriva dalla sua perfezione e quanto più le cose hanno in sé di essenza e divinità, tanto più sono stabili. Dunque, poiché il diavolo non ha in sé neppure la minima perfezione, come potrebbe, penso io, esistere? [...] Se il diavolo è una cosa completamente contraria a Dio e non ha nulla di Dio, allora coincide esattamente con il nulla.<sup>58</sup>

Martinetti coglie chiaramente la portata del messaggio di demitizzazione proposto qui da Spinoza, quasi a porlo in maniera sistematica come principale scopo della costruzione etica.

Il secondo riferimento è tuttavia ancora più interlocutorio, in quanto non è una citazione di Spinoza, ma di un suo interlocutore, Willem van Blijenbergh (mercante di granaglie di Dordrecht poi autore di un'aspra critica del *Trattato teologico-politico*), che interroga Spinoza sulla questione del male. Martinetti riporta una citazione diretta della lettera XXIV, scritta da Blijenbergh nel marzo del 1665:

a partire da questo, mi sembra che voi stabiliate che la sostanza pensante dell'uomo muta e viene dissolta come i corpi, anzi che alcune [sostanze pensanti], come affermate a proposito degli empi (se non ricordo male), si annientano del tutto e non conservano più alcun pensiero.<sup>59</sup>

Perché chiudere la sua opera con un riferimento così secondario? L'indicazione di Martinetti è davvero che tra lui e Spinoza vi sia lo stesso scarto che vi fu tra questi e il teologo autodidatta e antisociniano Blijenbergh? Che Martinetti potesse allinearsi alle critiche alquanto banali sul tema del male proposte dall'interlocutore di Spinoza, che peraltro definisce «uomo senza cultura»<sup>60</sup> è decisamente impensabile. Che Martinetti volesse concludere sulla questione del male e sulla negazione spinoziana del problema è senz'altro più ipotizzabile: la negazione dell'esistenza del male proposta da Spinoza può condurre a quella forma di liberazione individuale morale che Martinetti vede nel *Breve trattato* e nell'*Etica*. Scrive nello *Spinoza*: «egli non considerava il sapere come fine a sé: il sapere aveva un valore e un carattere religioso. Il sapere era la conoscenza di Dio ed era ispirato dall'amore di Dio. Ma Spinoza è stato più che un filosofo: è stato nel senso più elevato della parola un santo»<sup>61</sup>. Tale concezione di Spinoza, unita

---

<sup>58</sup> B. Spinoza, *Breve trattato*, cit., pp. 189-190.

<sup>59</sup> *Carteggio Spinoza-Van Blijenbergh*, in B. Spinoza, *Opere*, cit., pp. 1387-1388. Cfr. P. Martinetti, *Spinoza*, cit., p. 424.

<sup>60</sup> P. Martinetti, *Spinoza*, cit., p. 199.

<sup>61</sup> Ivi, p. 208.

alla poca propensione verso il metodo geometrico dell'*Etica*, porta Martinetti a considerare come punto più alto della “filosofia religiosa” spinoziana i capitoli della seconda parte del *Breve trattato* dedicati alla beatitudine (XIX-XX). È innegabile che questa forzata lettura sincronica dei testi spinoziani conduca Martinetti a una deformazione. In questo caso, adottando questi passaggi del *Breve trattato*, egli trascura che, ad esempio, nella quinta parte dell'*Etica* Spinoza abbandoni del tutto qualsiasi riferimento ambiguo a qualche elemento di mediazione tra corpo e mente (gli “spiriti animali”). Tuttavia, data la natura altamente incompleta del testo martinettiano, sarebbe alquanto improprio concentrarsi sul carattere interlocutorio del suo (presunto) finale.

#### 4. Quale intento martinettiano?

In definitiva, «si potrebbe dire che il suo problema fondamentale era quello della costruzione di una ‘metafisica (platonica) critica’: era cioè il problema di conciliare l’esigenza di credere in una realtà trascendente e la volontà di non crearsi miti ed idoli con cui soddisfarla illusoriamente»<sup>62</sup>. Scrive Martinetti nella *Metafisica generale*: «i processi coscienti sono l’unico reale e non abbisognano di una sostanza che li sostenga o li attui: quella sostanza non è che un’astrazione complessiva dei processi medesimi»<sup>63</sup>.

In base a quanto detto, dunque, appare evidente che Martinetti non possa essere considerato un semplice divulgatore del pensiero spinoziano. Si potrebbe paragonare il suo atteggiamento a quello di Spinoza nei confronti di Descartes<sup>64</sup>. Ai *Principi della filosofia di Cartesio* seguono, infatti, i *Cogitata metaphysica* e in questa “sovrapposizione” di due individualità di pensiero, quella dell’autore e quella del suo “traduttore/traditore”, sta tutto il senso del rapporto di Martinetti con la tradizione. Come detto, il pensiero filosofico è

---

<sup>62</sup> E. Agazzi, *La storiografia filosofica nel pensiero di P. Martinetti*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 3, 1969, p. 270.

<sup>63</sup> P. Martinetti, *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, cit., vol. I, p. 185. Vigorelli parla di un “monismo coscienzialista” più vicino alla *Monadologia* che a Spinoza (cfr. A. Vigorelli, *Piero Martinetti*, cit., pp. 94-95). Il tema è stato portato alla luce per la prima volta da Antonio Banfi, il quale sosteneva che Martinetti avesse reso manifesto «ciò che in Kant è presupposto, il fondo leibniziano del criticismo» (A. Banfi, *Piero Martinetti e il razionalismo religioso*, in Id., *Filosofi contemporanei*, a cura di R. Cantoni, Parenti, Firenze 1961, p. 62).

<sup>64</sup> A riguardo, scrive Mignini: «se il lettore è interessato a conoscere quasi estrinsecamente il pensiero di Spinoza, può anche trascurare quest’opera; ma se intende scoprire come l’autore sia giunto alla sua filosofia e sapere perché abbia pensato ciò che ha pensato, non può non omettere di studiare attentamente anche questa» (F. Mignini, *Introduzione* a B. Spinoza, *Principi della filosofia di Cartesio*, in Id., *Opere*, cit., p. 217).

sempre “solo”, individuale<sup>65</sup>. In base a ciò, il tentativo compiuto da Franco Alessio di instaurare una linea “à rebour” Martinetti-Schopenhaur-Spinoza può essere seguito soltanto fino a un certo punto. Egli arriva a sostenere che «è il pensiero di Spinoza a coinvolgere l'idealismo di Martinetti, ben più che a venire coinvolto: l'idealismo di Martinetti si trova davanti a Spinoza come ad un *telos*, ad una pienezza verso cui muovere, con cui coronare l'idealismo che si svolge da Kant e si contrappone a Hegel». In tal senso, «l'idealismo sin lì svolto appare solo come una forma incoativa di spinozismo. In questo *Spinoza* è veramente tutto Martinetti»<sup>66</sup>.

Negli scritti spinoziani, Martinetti supererebbe l'inquadramento, esposto nell'*Introduzione alla metafisica*, di Spinoza in un idealismo immanentistico, in un panlogismo passibile di un velato pluralismo, nonché la lettura acosmistica di Hegel. Ciò che rimarrebbe, secondo Alessio, è uno Spinoza come «espressione più alta della tradizione idealistica trascendente e religiosa»<sup>67</sup>, un'interpretazione che lo estrapola dal rigido monismo hegeliano, proprio per non scadere nell'acosmismo. Trascendenza, dunque, e dualismo: Dio non può essere il creatore del finito. Del resto, un punto fermo nel pensiero di Martinetti è l'idea che «senza il contrasto perenne fra l'ideale e il reale tutto il mondo delle attività umane si acquieterebbe in un silenzio immobile»<sup>68</sup>. La risposta all'acosmismo è quella che Alessio chiama “mediazione metafisica” della conoscenza di una realtà pienamente intelligibile posta a metà fra Dio e il mondo sensibile, ossia quella dei modi infiniti. Alessio ritiene che lo scritto su Spinoza risalga, almeno nella sua parte più consistente, al 1914, ossia a una fase del pensiero martinettiano in cui egli è ancora tutto assorbito nella costruzione sistematica di una metafisica in senso spiccatamente e polemicamente anti-gentiliano. Dopo la metafisica classica, non ne segue tanto una di stampo critico, ma una “religione metafisica” di cui lo *Spinoza* rappresenterebbe «un'altra introduzione»<sup>69</sup>: «la

---

<sup>65</sup> La cosa, del resto, era chiara fin dall'inizio al lettore più attento. Scrive Gioele Solari: «egli cercò di ridurre lo Spinoza a sé, allo spirito della sua dottrina, non sé e la sua dottrina a Spinoza» (G. Solari, Recensione a M.F. Sciacca, *Martinetti*, La Scuola, Brescia 1943, in «Rivista di Filosofia», 1, 1946, p. 80).

<sup>66</sup> F. Alessio, *Introduzione*, cit., p. 13. Poco prima aveva affermato che «essa è un'esposizione indiretta del pensiero di Martinetti. [...] Esposizione della visione metafisico-religiosa di Martinetti in cui l'eco non deformato di Spinoza entra come una componente essenziale» (ivi, p. 11).

<sup>67</sup> Ivi, p. 52.

<sup>68</sup> P. Martinetti, *Il regno dello Spirito*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p. 31.

<sup>69</sup> Cfr. F. Alessio, *Introduzione*, cit., p. 11. Gli elementi che spinsero Franco Alessio a ipotizzare questa datazione sono due: l'arrestarsi della bibliografia su Spinoza al 1913 e una lettera a Nina Ruffini del 7 maggio 1939 in cui Martinetti rivela la volontà di «sistemare lo

storia – la sola che può dirsi reale è questa ascensione della coscienza nel suo progresso – l'unico che può dirsi progresso – verso l'Unità suprema, progresso scandito secondo la trama segnata dalla ragione metafisica. Da metafisica idealistica, la metafisica si trasfigura dunque in religione e in questa trasfigurazione Spinoza costituisce ancora una volta il punto di riferimento essenziale»<sup>70</sup>. In quest'ottica, l'*Etica* diverrebbe una «metafisica d'una religione metafisica»<sup>71</sup>. Secondo Alessio, dunque, Martinetti non solo si concentra sul pensiero spinoziano in quanto metafisica, ma perfino come religione, estremizzando la nota espressione di Schopenhauer: “io credo nella metafisica”. Martinetti fu l'unico a “professare” la religione dello spinozismo<sup>72</sup>.

Ha quindi ragione Del Noce nell'asserire che «lo spinozismo diventa una posizione a cui conclude la filosofia di Schopenhauer liberata dall'ateismo»<sup>73</sup>? Quanto Martinetti va oltre Spinoza? Se è vero che egli presenta i suoi scritti come un'esposizione del suo pensiero, il concetto stesso

---

*Spinoza* che attendeva qui nell'armadio da venticinque anni» (P. Martinetti, *Lettere*, cit., p. 194). Ovviamente con questa datazione Alessio non volle affermare che il testo fu terminato in quegli anni (come dimostrano vari riferimenti a letteratura successiva e il fatto che alcuni capitoli siano stati scritti a mano sul retro dei fogli dell'*Antologia platonica*), ma solo che lo schema generale del testo era già compiuto quando Martinetti cominciò a pubblicare i suoi lavori su Spinoza (cfr. *Nota al testo*, in P. Martinetti, *Spinoza. Esposizione*, a cura di F. Alessio, cit., pp. 70-72).

<sup>70</sup> Ivi, p. 58.

<sup>71</sup> Ivi, p. 60.

<sup>72</sup> Cfr. ivi, p. 59. Di conseguenza, «poiché la metafisica costituisce il “credo” di questa liberazione e il compito filosofico è compito religioso» (*ibid.*). Questo è ciò che fonda la comunità in Spinoza, quel dovere/desiderio del “saggio” di far sì che il maggior numero di persone tenda verso il suo stesso fine così centrale nella quarta e quinta parte dell'*Etica*. La definizione della filosofia spinoziana come religione compare anche in Gebhardt; Martinetti parla semplicemente di Spinoza come di uno «spirito religioso» (P. Martinetti, *Spinoza*, cit., p. 184). Cfr. C. Gebhardt, *Spinoza*, Reclam, Leipzig 1932, p. 142. Ferdinand Alquié, nel suo classico *Le rationalisme de Spinoza*, parte proprio dalla domanda se la filosofia di Spinoza sia o meno una religione (cfr. F. Alquié, *Il razionalismo di Spinoza*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 1981, pp. 19-20). Cfr., infine, T.L.S. Sprigge, *Is Spinozism a religion?*, in «*Studia Spinozana*», XI, 1995, pp. 137-164. Sulla possibilità di una filosofia “della” religione in Spinoza, si veda almeno F. Mignini, *La dottrina spinoziana della religione*, in «*Studia Spinozana*», 1995, pp. 53-80, in part. p. 54: «la dottrina spinoziana della religione, quando inizia ad essere esposta, presuppone già un'intera filosofia concepita nelle sue tesi fondamentali, un sistema della ragione capace di spiegare nella sua natura e nella sua genesi il fenomeno religioso. La filosofia di Spinoza, nata come alternativa ai limiti dell'esperienza religiosa, non è, in quanto tale, una filosofia della religione né ha elaborato in forma sistematica una filosofia della religione; contiene tuttavia elementi importanti e perspicui che consentono di ricostruirla e che si rivelano, a loro volta, essenziali all'intero sistema».

<sup>73</sup> A. Del Noce, *Martinetti nella cultura europea, italiana e piemontese*, cit., p. 417.

di filosofia che egli afferma rende impossibile, e inutile, riprodurre il pensiero altrui. Martinetti è un teoreta e la sua storia della filosofia va letta nel senso di una iper-interpretazione. Spinoza non fa eccezione. Tuttavia è necessario specificare alcune problematiche interne a questa esposizione, che emergono soprattutto a partire dalla lettura neoplatonicizzante della metafisica spinoziana.

Come detto, la stessa critica spinoziana, che si è immediatamente interessata all'interpretazione martinettiana alla fine degli anni Ottanta, reagisce all'entusiasmo di Alessio restando ferma agli "errori" di Martinetti, senza considerare appieno quanto fosse ingombrante e ineliminabile il riferimento alla sua personale filosofia. Filippo Mignini, nel suo saggio-recensione, alquanto stroncante, pubblicato ironicamente sulla "Rivista di Filosofia", nota come il problema principale sia che Martinetti accentui una lettura "sincronica" dei testi spinoziani, ignorando volutamente l'evoluzione che alcuni concetti ebbero nell'*Etica*. Tale lettura conduce, ad esempio, alla svalutazione del metodo geometrico e una negazione del carattere deduttivo della conoscenza<sup>74</sup>. Già Piero Di Vona aveva notato come il soffermarsi sull'ambigua "serie delle cose fisse ed eterne" del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* sia indice di una precisa scelta interpretativa<sup>75</sup>. La scelta di dare gran risalto alle opere "giovanili" è esemplificativa di come Martinetti legga

---

<sup>74</sup> Cfr. F. Mignini, *Lo Spinoza di Piero Martinetti*, in «Rivista di Filosofia», 1, 1989, pp. 138-141.

<sup>75</sup> P. Di Vona, *Recensione* in «Rivista di storia della filosofia», 1/1989, p. 190. Cfr. P. Martinetti, *Spinoza*, cit., pp. 228-239. Cosa effettivamente siano le cose fisse e eterne Spinoza non lo dice mai esplicitamente. Cfr. B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, §100, in Id., *Opere*, cit., p. 64. Potrebbero essere gli attributi o i modi infiniti, ma, giustamente, Di Vona suggerisce di non forzare un'interpretazione di un concetto che l'autore intende lasciare ambiguo o che comunque abbandonerà in seguito (cfr. P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1960, p. 56). Sta di fatto che qui Spinoza, nell'abbozzare la sua ontologia dei modi e degli attributi, pare concentrarsi, seguendo un procedimento vagamente neoplatonizzante, su un'ontologia delle cause scevra dalla forte componente gnoseologica dell'*Etica*. Infatti «non è un caso se nel *TEI* il quarto genere di conoscenza è quello delle verità eterne, che ha come oggetto le cose eterne annunciate nelle proposizioni in cui il contrario è impossibile, mentre nell'*Etica* la conoscenza intuitiva sarà quella dell'essenza delle cose singolari» (V. Morfino, *La scienza delle connexiones singulares*, in *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, a cura di F. Del Lucchese, V. Morfino, Ghibli, Milano 2003, p. 167). Nell'*Etica* la causalità immanente cancellerà qualsiasi forma di ambiguità e dualità tra la serie delle cose fisse e quella delle cose singolari, affiancando all'essenza il concetto di *potenza*, ovvero la capacità di entrare in relazione con l'esterno. Sul significato del rimando alle cose fisse e eterne, cfr. A. Vigorelli, *Martinetti lettore di Spinoza. Il tempo e l'eterno*, in *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, a cura di D. Bostrenghi, C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 441-466.

Spinoza. Il *Breve trattato* in particolare ha un'importanza fondamentale in quanto, lì, il filosofo olandese non si è ancora dovuto liberare del suo linguaggio "religioso" per fare posto alla schematicità dell'*Etica*. Infatti, se l'obiettivo di Martinetti era quello di "svolgere" il metodo geometrico, il *Breve trattato* risultava, coerentemente, uno strumento fondamentale. Martinetti pone un deciso stacco tra modi infiniti e modi finiti, negandone qualsiasi derivazione logica e ontologica tramite deduzione. Le "res fixae et aeternae" diventano dei modi eterni primitivi, essenze prime procedenti direttamente da Dio, che originano i modi eterni derivati<sup>76</sup>. Quello che Mignini coglie acutamente è che il vero fulcro della lettura martinettiana risieda nel problema del male. Il problema resta quello della confusione apparente tra privazione (che è un ente di ragione) e negazione. Altrettanto acutamente Mignini sottolinea come queste due interpretazioni problematiche (modi e male) siano collegate.

Comunque, al di là di ogni specifica interpretazione martinettiana del pensiero spinoziano, il nucleo fondamentale di tale interesse sembra riguardare la possibilità di una filosofia della religione come effetto di una filosofia religiosa. Se per "filosofia religiosa" si intende una filosofia i cui presupposti sono "legati" (*religare*) a qualche dato "metafisico", quindi "religiosa" rispetto al suo "inizio", non certo al suo fine, allora in Spinoza la cosa sembra perfettamente ammissibile e in linea con le necessità del metodo geometrico. Ma questo va oltre l'intento di Martinetti. La presenza e l'importanza di una finalità nella costruzione di una morale è qualcosa su cui egli non può soprassedere. La sostanziale incompatibilità di fondo tra i due, giocata sul problema del finalismo, viene, com'è prevedibile, esplicitata ne *La libertà*:

è stata un'illusione di Spinoza il credere di poter giungere ad una *causa sui*, ad una sostanza, la cui necessità assoluta si rivelasse per una specie di virtù intrinseca. In realtà le determinazioni di questa sostanza ultima, che sarebbe il concetto universalissimo nella sua pienezza concreta, sfuggono al pensiero: lo stesso concetto astratto, in cui la filosofia ha creduto di poter fissare il carattere della assolutezza, il concetto della cosa in sé, è una rete di insolubili contraddizioni. Come la matematica, pertanto, anche la logica, non può porre a proprio fondamento che un certo numero di principii formali, che sono, come principii logici, assolutamente necessari, ma che, in quanto puramente formali, sono ben lungi dal costituire l'ente per sé necessario, tanto agognato dai metafisici. [...] Ogni intuizione causale è l'intuizione d'un'unità: quando nella nostra coscienza due fenomeni si uniscono nel rapporto di causa ed effetto, in realtà si rivela allora alla nostra intelligenza la loro identità fondamentale: quando io concepisco un

---

<sup>76</sup> Cfr. P. Martinetti, *Spinoza*, cit., p. 65.

fenomeno come effetto di un altro, io riconosco che ciò che apprendo in due istanti diversi e sotto due forme diverse come causa e come effetto, non sono due elementi i quali si aggiungano per così dire l'uno all'altro e siano realmente distinti fra loro, ma sono la identità d'un divenire unico, indivisibile, la cui realtà e verità vengono alla luce nell'effetto.<sup>77</sup>

Cosa resta, dunque? Martinetti, come molti altri, è una tappa fondamentale della divulgazione del pensiero spinoziano, intesa a partire da una lettura diretta dei suoi testi, nonostante, si potrebbe dire, il suo Spinoza sia uno “Spinoza volutamente sbagliato”, proprio in quanto decontestualizzato. Per sua stessa ammissione, il “vero” Martinetti è quello della *Metafisica generale*, un idealismo dualista post-kantiano.

Tuttavia, oggi, rispetto agli anni della critica di Mignini e Di Vona, il rinnovato interesse per la produzione originale di Martinetti, permette di leggere il corpus spinoziano in maniera più “neutra”, rispettando quella che fu probabilmente la sua vera intenzione, ossia quella di tramandare la sua personale idea di metafisica, così profondamente legata al “post-kantismo”, e di affiancarle l'infaticabile attività di “filosofo pubblico”.

Cade certamente in errore chi disconosce, oggi come cento anni fa, il grande sforzo martinettiano, pur partendo da una personalità a tratti elitaria e isolata, di allargare il proprio magistero in contrapposizione alle crisi del suo tempo. Cosa trova, dunque, Martinetti in Spinoza che non può trovare in Kant e Schopenhauer? Una spiccata tendenza a privilegiare autori eterodossi e “sconfitti”, lo porta a considerare Antistene come il vero successore di Socrate, a preferire il manicheismo all'odiato Agostino, a seguire quell'interpretazione antinaturalistica di Descartes che pone il *cogito* davanti al *sum*, in quella deriva del cartesianesimo che accomunava un altro pensatore solitario come Arnold Geulincx a Spinoza; poi c'è il maestro Schopenhauer, il grande *outsider* dell'Ottocento, attraverso la cui critica arriva a Kant e al suo “avversario essenziale”, ancora una volta Spinoza. Tutte le strade conducono verso quel “luogo di incontro delle eresie” di cui parlava Del Noce. Davvero non c'è autore migliore da incontrare di Spinoza per il Martinetti che si trova impotente davanti alla progressiva fascistizzazione della cultura, agli *ultimi barbarorum* del Novecento italiano. Per prendere a prestito un'espressione di Geymonat, Spinoza è il vero “uomo martinettiano”, giocato come esempio del ruolo del filosofo, un po' Socrate un po' Marco Aurelio. Se Martinetti relega se stesso all'inattualità, «Spinoza doveva diventare un *modello* di vita e di pensiero, in un legame indissolubile di teoria e pratica. [...] L'etica spinoziana par divenire l'unica, autentica forma di

---

<sup>77</sup> Id., *La libertà*, cit., pp. 330-331.

pensiero che possa influenzare la realtà, una realtà *necessaria* come dovrebbe essere la *natura* dell'agire umano. Martinetti si era battuto, più o meno costantemente, per la sua causa filosofico-politica, così come aveva fatto Spinoza dinanzi ai ripetuti tentativi di repressione da parte dei filomonarchici orangisti. *La Libertà o Gesù Cristo e il Cristianesimo* appaiono come la *ripresa* della lotta spinoziana contro i falsi modelli “veritativi” delle ideologie antilibertarie»<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> F.S. Festa, *Lo Spinoza di Piero Martinetti*, in P. Martinetti, *Scritti su Spinoza*, cit., p. 6.



# Alle radici dell'eternità. Severino interprete di Spinoza

Davide Spanio  
Università Ca' Foscari Venezia  
davidespanio@unive.it

## 1. Acosmismo

Il tema spinoziano, richiamato a più riprese dalla riflessione di Emanuele Severino, che pure vi si sofferma in modo non sistematico, contribuisce a precisare la direzione imboccata dal suo appello all'eternità dell'essere<sup>1</sup>. A Spinoza, del resto, non a caso, Severino si accosta ed è soprattutto accostato fin dalle prime battute del lavoro speculativo che, con gli studi raccolti in *Essenza del nichilismo*, doveva condurlo a evidenziare l'alienazione della ragione filosofica, preda della dimenticanza e dell'alterazione del senso dell'essere inopinatamente annidati nel progetto metafisico occidentale<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> «[...] Il confronto diretto di Severino con il pensiero di Spinoza è stato di fatto solo occasionale, e per questo rischia, a torto, di apparire meno significativo di altri» (G. Brianese, *“Sentiamo e sperimentiamo di essere eterni”*. Emanuele Severino interprete di Spinoza, in *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, a cura di D. Spanio, Morcelliana, Brescia 2014, p. 91).

<sup>2</sup> Senza pretese di completezza del quadro, segnalo che un primo accostamento, fortemente critico, è affacciato dal volume di Cornelio Fabro, *L'alienazione dell'Occidente*, Quadrivium, Genova 1981, il quale non esita a collocare «l'Essere del Severino [...] al seguito di Spinoza» (p. 19), sulla linea Hegel-Heidegger dell'immanentismo moderno (con un ruolo speciale affidato a Gentile: «si potrebbe dire che il Severino ha tentato, in modo radicale, una sintesi dell'essere di Parmenide e dell'Atto puro di Giovanni Gentile sotto la spinta della critica alla *Vergessenheit* che Heidegger ha rivolto alla tradizione occidentale», p. 46). Ancora, criticamente, Mauro Visentin evidenzia in Spinoza e Severino una comune «tendenza» *metafisica* ad armonizzare, sotto il segno della prima, la questione della molteplicità dell'essere e quella del suo divenire, sottolineando che nel pensatore bresciano «Parmenide e la sua filosofia vengono interpretati in modo [...] spinoziano», tanto che

Davide Spanio, *Alle radici dell'eternità. Severino interprete di Spinoza*, in F. Cerrato, A. Lembo (a cura di), *L'immanenza come radicalità. Contributi per la storia dello spinozismo italiano*, pp. 109-130.

© 2025 Isonomia, Rivista online di Filosofia – Storica – ISSN 2037-4348

Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

<http://isonomia.uniurb.it/storica>

Quale sia il tema spinoziano in questione è presto detto, se, con Hegel<sup>3</sup>, si va al fondo della prospettiva suscitata dall'autore dell'*Ethica*, evocando il suo "acosmismo", e cioè l'avvento di «una filosofia che afferma che Dio e soltanto Dio è». Sulla scia di Spinoza, infatti, ci si convince facilmente che al «mondo [...] non spetta realtà effettiva», rendendosi disponibili infine ad «ammettere che, per così dire, non ci sia un mondo». Che è quello che, a suo modo, Severino non esita a enfatizzare, non appena i suoi scritti conducono sulla scena speculativa il «nichilismo» di Platone, che «fonda il 'mondo'», ignoto prima di lui («Prima di Platone non c'è 'mondo'»), e testimonia così

---

proprio «il carattere spinoziano piuttosto che parmenideo della filosofia di Severino» deve indurci a considerare questa prospettiva come un «neospinozismo» (M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano. II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2011, pp. 374-375 e 13). Non senza citare Alessandro Di Chiara, il quale, dialogando con Severino, osserva che la sua «concezione ha alcune importanti affinità con la filosofia dello *Hèn kai Pân* di Spinoza» (E. Severino, *Oltre l'uomo e oltre Dio*, a cura di A. Di Chiara, Il Melangolo, Genova 2002, p. 115), ricordo come una lettura per cui «l'orizzonte concettuale aperto dalla riflessione severiniana consentirebbe di reinterpretare in senso non nichilistico il pensiero di Spinoza» (A. Sangiacomo, *Ritornare a Spinoza. Appunti per una controstoria dell'ontologia*, in «Giornale critico di storia delle idee» 6 (2011), p. 121), sia stata proposta in un importante contributo di Giorgio Brianese, di scuola severiniana. «La mia ipotesi – scrive Brianese – è che il pensiero di Spinoza possa essere interpretato (anche) in senso non nichilistico», al punto da non potersi escludere affatto che in esso, in sintonia con la prospettiva severiniana, «le cose (i modi), in quanto appartengono alla Sostanza-Dio-Natura [...] siano per ciò stesso "destinate" all'essere», dovendosi «predicare, anche di esse come della Sostanza, l'impossibilità che siano (siano state, divengano) niente» (Brianese, *"Sentiamo e sperimentiamo di essere eterni". Emanuele Severino interprete di Spinoza*, cit., p. 98). Una lettura di Spinoza che assume e approfondisce invece la censura severiniana, ampliando lo spettro del confronto con altri autorevoli interpreti del pensiero spinoziano, è quella di Fabio Farotti, *L'eternità mancata. Spinoza*, prefazione di E. Severino, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 139-140, che, prendendo radicalmente le distanze dall'«interpretazione iperbolica» di Filippo Mignini, intento a fare del filosofo olandese il testimone dell'eternità di tutte le cose, ribadisce come, posta accanto a quella di Severino, «la lontananza fra le due prospettive appare [...] invero abissale» (sì che, «sorprendente» suona ai suoi orecchi il tentativo di Brianese – fatta salva l'«indubbia [...] consapevolezza dello studioso circa i fondamenti del discorso severiniano» – di coniugarne l'intendimento essenziale). In questo senso si era espressa anche N. Cusano, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 485, 493. Merita infine una menzione speciale la risposta interlocutoria di Severino a Brianese, nella quale, pur rilevando come sia «interessante che qualche volta Spinoza torni a riveder le stelle o vada a riveder le stelle», il maestro bresciano osserva che, posto che «la semplice enunciazione di una tesi non ne è la fondazione», «si tratterebbe dunque di vedere se in Spinoza ci sia qual tipo di fondazione che ci interessa, ma che a me non sembra ci sia» (E. Severino, *Secondo intervento*, in *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, cit., p. 238).

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *La scienza della logica*, trad. it. a cura di V. Verra, UTET, Torino 1981 (rist. 2010), § 50, annotazione, p. 212.

«l'abbandono della verità dell'essere» alla quale si tratta perciò di «ritornare», tornando a fare i conti con Parmenide<sup>4</sup>. Si sarebbe infatti trattato, voltando le spalle al “tempo”, che lacera e separa l'essere da sé stesso, di ridestare l'appello eleatico all'“eterno”, nel senso in cui questa parola suona nella lingua greca, che rinvia all'*essere-sempre* o al *sempre-essente*: «αἰών: “che è” (senza limitazioni)». Al pari di Spinoza, insomma, Severino annuncia un approccio che – fatte salve le precisazioni alle quali questa «fuga dal 'mondo'» deve prestarsi – «conduce il 'mondo' al tramonto», quando al *mondo* si addebiti l'oscillazione che nella cosa alterna l'essere e il nulla, preda perciò del “divenire”. Del resto, è facile osservare che se, per Severino<sup>5</sup>, il darsi del *mondo* giustifica la ricerca di un “fondamento” che la “teologia” si incarica di amministrare, evocando «'Dio', inteso come regione privilegiata dell'essere» sovrastante la precarietà delle cose «per sé indifferenti al loro essere o non essere»; per Spinoza<sup>6</sup>, allo stesso modo, occorre comprendere che, siccome «quicquid est, in Deo est», allora «*in rerum natura nullum datur contingens*, essendo che «*Deus autem non potest dici res contingens*», e che di conseguenza non c'è alcun (bisogno di un) Dio, a sovrastare il mondo.

Ora, lungo questa via ci si dovrebbe cioè rendere conto che, rinunciando al capriccio del *mondo*, Spinoza e Severino rinviano rispettivamente a *Dio* e all'*Essere* come a ciò che, sottratto da sempre e per sempre alla rapina del nulla, annuncia non l'imporsi dell'immutabile («regione privilegiata dell'essere») sul mondo, bensì l'imporsi delle cose come il dominio immutabile che «*aliter se habere nequit*», tale per cui, appunto, «*neque res aliter se habere possunt*». <sup>7</sup> Testimone dell'impossibilità del *farsi altro*, il pensiero di Spinoza, senza pareggiare panteisticamente il mondo e Dio, in risposta alla precarietà che compete alle cose del mondo, li interpreterebbe al modo dell'eterno indiveniente, pieno soltanto di sé, a occupare interamente una scena priva di mondo.

Ora, la circostanza inaugura senza dubbio una prospettiva inedita e sconcertante. In questo senso, infatti, vale l'osservazione hegeliana, riservata al caso spinoziano<sup>8</sup>, per cui «è più facile credere che un sistema neghi Dio piuttosto che il mondo», dato che al mondo come «aggregato di finitezza», fatto di cose «soltanto contingenti», sembra «completamente impossibile» rinunciare del tutto. In effetti, si vuol dire, “panteismo” e “ateismo”, che pure ribaltano gli esiti della metafisica tradizionale, non rinunciano affatto al

---

<sup>4</sup> E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982<sup>2</sup>, pp. 147, 151, 28, 193.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 148

<sup>6</sup> *Ethica*, I, prop. XXIX, Demonstratio.

<sup>7</sup> *Ethica*, prop. XXXIII, scholium II.

<sup>8</sup> G.W.F. Hegel, *La scienza della logica*, cit., § 50, annotazione, pp. 212-213.

mondo, ma fanno anzi del mondo (presunto tale) *Dio*, intensificandone il significato e la consistenza.

Senonché, è vero che, in un articolo del “Corriere della Sera”<sup>9</sup>, Severino adotta una celebre sentenza di Spinoza per suggerire la direzione del proprio discorso: «possiamo – scrive – servirci di una sua grande affermazione che si legge nell’*Etica*: “Sentimus experimurque nos aeternos esse”, ossia: “Sentiamo e sperimentiamo di essere eterni”». Ciò tuttavia non gli impedisce di ribadire (anzi, lo obbliga a farlo) quello che, fin da subito, egli si è premurato di sottolineare, e cioè che *anche* queste parole appartengono alla «follia» della «persuasione che identifica le cose e il nulla», sottesa a quella, indiscutibile e indiscussa, che attesta l’esistenza del mondo in cui le cose (potendo non essere più e non essere ancora) sono in divenire.

## 2. Parmenidismo

Ora, senza dubbio, l’accostamento di Severino a Spinoza passa anche attraverso il rinvio a Parmenide, esplicito nel primo, implicito nel secondo, per lungo tempo e spesso associato all’Eleate. Non è forse – osserva Hegel – l’essere di Parmenide, privo del nulla, a spingere il discorso filosofico incontro all’«astratto *panteismo* [...] spinozistico» che, a suo modo, abolisce il “divenire” e la libera “creazione”<sup>10</sup>? Tuttavia, non è all’Essere che inghiotte (anzi, ha già da sempre inghiottito) tutto e consegna *simpliciter* il mondo all’apparenza che Severino si rivolge<sup>11</sup>, bensì a quello che, essendo, si mostra nelle cose che senza cedere al nulla, ribadiscono la sua immutabile consistenza. Certo, severinianamente, una *cosa* senza mondo differisce da un *mondo* senza cose: l’una, nell’accendersi e spegnersi delle infinite luci che affollano la scena, sembra ritagliare per sé uno spazio indiveniente; l’altro, per dir così, pare piuttosto ritagliarsi lo spazio illuminato del divenire sé,

---

<sup>9</sup> L’articolo, dal titolo *Il relativismo è una tempesta e porterà alla morte degli eterni*, è del 19 aprile 2005.

<sup>10</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, tomo secondo, trad. it. a cura di A. Moni, riv. da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1984<sup>2</sup>, pp. 72-73.

<sup>11</sup> Hegel suggerirà che nell’assoluto spinoziano, «identità immobile», «l’attributo, come il modo, è solo come *dileguantesi*, non come tale che *diviene*, per modo che così anche quel dileguarsi prende il suo cominciamento positivo soltanto dal di fuori», presupposto, cioè, del divenire e *dunque* privo di ogni vera consistenza (G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, tomo secondo, cit., p. 606). Nel *Zusatz* al § 151 dell’*Enciclopedia*, leggiamo appunto che la sostanza di Spinoza, «è, quale potenza universale negativa, quasi soltanto questo oscuro, informe abisso che inghiotte in sé ogni contenuto determinato, come se fosse nullo per sua natura, e non produce da sé nulla che abbia in sé una consistenza positiva» (ivi, p. 369).

esibendo una scena senza ombre di sorta. E se Spinoza si sforza allora (ma in base a quale necessità?) di coniugare nella Sostanza questi due momenti, innalzando il mondo a Dio, senza che il mondo preceda questo innalzamento, Severino non esita a rilevare che è però ancora il mondo (e il Dio che metafisicamente deve perciò accompagnarlo) a dettare l'andamento del suo discorso.

La circostanza risulta chiaramente sottolineata da Severino nelle poche ma incisive battute che compaiono nel saggio *Il sentiero del giorno*, del 1968, chiamato ad aprire la seconda parte del volume *Essenza del nichilismo*, con le quali egli si propone appunto di dimostrare che, nonostante le apparenze, «l'essere è pensato nel 'mondo', anche quando [con Spinoza] si afferma che esiste solo 'Dio'»<sup>12</sup>. La verità, anche in chi, come Spinoza, rinuncia al mondo, compete in primo luogo al mondo che, paradossalmente, fonda quella stessa rinuncia, da collocare perciò al seguito dell'invenzione platonica, sulla linea parabolica della filosofia occidentale.

Per chiarire il punto, Severino osserva come si tratti in primo luogo di non lasciarsi sfuggire il momento cartesiano dell'*Etica* spinoziana, stando al quale il pensiero vero è il pensiero di Dio, a sancire il vincolo che stringe indubitabilità del cogito ed esistenza di Dio<sup>13</sup>. Spinoza muove cioè da dove

---

<sup>12</sup> E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 182.

<sup>13</sup> «Il problema di Spinoza è il problema di Cartesio, il problema del ponte tra le idee e le cose in sé», di cui l'«immanentismo spinoziano» è ancora una delle soluzioni chiamate ad affrontarlo. In questo quadro, cioè, «per Spinoza si tratta di intendere il pensiero umano come atto divino, perché ancora ci si vuole garantire sul valore del pensiero umano». Insomma, «per Cartesio il pensiero è un atto dell'uomo, per Spinoza [...] il pensiero non è un atto umano, ma un atto dell'essere», che dunque «è *nostro* nel senso che ci costituisce, nostro nel senso che noi siamo a esso presenti – a esso che è propriamente l'atto della Sostanza, che ne è l'unica possidente» (E. Severino, *Istituzioni di filosofia*, Morcelliana, Brescia 2020<sup>2</sup>, pp. 63-64; 88-89). D'altra parte, in questo testo del 1968, Severino evidenzia opportunamente come l'assonanza con l'idealismo hegeliano non deve farci dimenticare che «con Hegel il pensiero umano è atto divino perché ormai la preoccupazione della garanzia del valore del pensiero umano è stata rilevata nel suo carattere di dogmaticità» (*ibid.*). Un breve ma incisivo profilo di Spinoza, che torna a collocare Spinoza nel quadro cartesiano – in direzione di una ripresa dell'«unità di Dio e mondo che caratterizza la filosofia greca più antica e che viene riproposta dallo stoicismo, dal neoplatonismo e, nell'età moderna, soprattutto da Giordano Bruno» – è proposto in Emanuele Severino, *La filosofia moderna*, Rizzoli, Milano 1984, pp. 95-101. Segnalo che a questo testo conferisce un particolare rilievo Giorgio Brianese, impegnato, come si è detto, a evidenziare la convergenza Spinoza-Severino, che qui emergerebbe dal rinvio – presente in entrambi – alla «prospettiva errata» sul «carattere divino del Tutto» che – questa la lettura severiniana – affligge la coscienza umana: «anche l'oscillazione degli essenti tra l'essere e il niente – scrive Brianese – esiste soltanto alla luce di quella errata prospettiva, ossia altro non è che il risultato astratto dell'isolamento degli

Cartesio è arrivato, ma sulla scorta dell'argomento ontologico evocato dal pensatore francese, per cui a Dio non competono immediatamente le proprietà (ad esempio la libertà e la personalità) che gli attribuisce la teologia cristiana. Non si muove più cioè (anche se il punto di partenza cartesiano è evidentemente astratto) dal cogito senza Dio, ma dal cogito come la stessa cosa del pensiero di Dio, vale a dire dall'identità di pensiero ed essere che, ribaltata ormai sull'atto pensante, evoca l'imporsi della Sostanza. Certezza e verità, infatti, albergano originariamente nell'«*existentia Entis absolute infiniti, seu perfecti, hoc est, Dei*», poiché «*de nullius rei existentia certiore esse possumus*».<sup>14</sup> L'esistenza della Sostanza, insomma, essendo «*id, quod in se est, et per se concipitur, hoc est, id, cujus cognitio non indiget cognitione alterius rei*»<sup>15</sup>, vale come innegabile punto di partenza (da interpretare, con vocabolario severiniano, come la “struttura originaria”) del sapere, testimone del veramente essente. Il ripristino spinoziano dell'identità di pensiero ed essere, sulla scia eleatico-parmenidea, costringe così il discorso a risemantizzare, con la Sostanza, l'orizzonte inoltrepassabile di ciò che lascia fuori di sé soltanto il nulla – o, se si preferisce, che non lascia nulla fuori di sé.

I Greci richiamaivano per questa via lo sprigionarsi della *physis* destinato con l'eleatismo a tradursi nel positivo che, congedando il negativo (essendo esclusivamente tale congedo), prende posto e riposa in sé stesso. La riproposizione moderna del tema parmenideo, tuttavia, risente dell'appello cartesiano al cogito cui compete l'irriducibile ricchezza del dominio ideale, corrispondente a quello esteso, in un quadro caratterizzato dall'imporsi dei molti (pensati ed estesi) chiamati ad articolare la fisionomia dell'Eterno. Se nulla eccede il tutto come Essere, tutte le cose (che *sembrano* ritagliare per sé una porzione del tutto) sono l'Essere. Ma siccome nulla, appunto, eccede l'Essere, se l'essere è davvero il tutto, dove allora potrebbero collocarsi le cose, in assenza di ogni *dove* differente dall'Essere? Stando a Severino, Spinoza, sulla scia platonica, non esita a evocare l'*assenza* del *dove* in questione nella forma del *non essere* che, senza precipitare nel nulla, differisce dall'essere e incarna il medio (*metaxy*) tra (*epi*) l'uno e l'altro (*ta amphoterà*)<sup>16</sup>. Il «mondo», infatti, non è altro che questo spazio intermedio nel quale la cosa è non tanto oggetto di contesa, bensì contesa (*eris*) essa

---

essenti dalla verità (dal destino) dell'essere» (G. Brianese, “*Sentiamo e sperimentiamo di essere eterni*”, cit., p. 96).

<sup>14</sup> *Ethica*, I, prop. XI, *scholium*.

<sup>15</sup> *Ethica*, I, *Definitiones*, III.

<sup>16</sup> Severino rinvia così a Platone, *Res.*, 477-480. Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 146.

stessa, in quanto testimone della inseparabilità dei due: *ep-amphot-erizein*<sup>17</sup>. Ciò significa che la cosa del mondo differisce dall'essere nella misura in cui è affidata (anche) al nulla, del quale essa, essendo, non può in alcun modo liberarsi, se non in ragione dell'essere che è, senza limiti.

A Severino basta allora appellarsi alla I definizione della Parte prima dell'*Ethica*, *De Deo*, per evidenziare come «id, cuius essentia involvit existentiam», non sia appunto il “non-niente”, come tale *platonicamente* esposto all'inesistenza, bensì ciò che, non essendo prodotto da altro, è “causa sui”. Il cominciamento del discorso spinoziano, in sintonia con l'impianto della metafisica greca, prolungata dalla soluzione Scolastica, allude cioè alla persuasione che soltanto «quell'ente privilegiato, che è Dio»<sup>18</sup> non può essere pensato come non esistente. Ogni altro ente, infatti, può essere pensato come non esistente. Il che significa suggerire che Dio esiste necessariamente non in quanto è un non-niente, bensì perché esso obbedisce a una logica che non è quella del non-niente in quanto non-niente, ma una sua propria, della quale esclusivamente la sostanza infinita asseconda il dettato. Al di fuori di questa *logica*, nel “mondo”, domina invece un'altra logica, che intreccia l'esistenza e l'inesistenza, per cui, dinanzi alle cose che sono e non sono, ci «si propone di *dimostrare* l'esistenza di un essere che “*necessario exixtit*”»<sup>19</sup>, in quanto esso è *quello che è* e non in quanto esso semplicemente è. Ora, escludendo a priori che il *mostrarsi* (l'esserci, il pensiero) della cosa testimoni la sua esistenza necessaria, Spinoza giunge a dimostrare l'esistenza della sostanza, come cosa che non può non esistere, sulla base del principio che «una substantia non potest produci ab alia substantia»<sup>20</sup>. Ciò per Spinoza equivale a dire che le cose, non essendo la sostanza, sono prodotte da altro e, a

---

<sup>17</sup> Platone, *Res.*, 479c, allude così *all'ambiguo oscillare* dell'ente. Il punto, evidenziato da Severino (*ibid.*, pp. 146-147), emerge con nettezza in E. Severino, *Destino della Necessità*, Adelphi, Milano 1980, pp. 19-25, dove si precisa quanto segue: «l'*epamphoterizein*, [...] che nella configurazione esplicita del testo platonico [...] indica soltanto l'ente diveniente, è invece, nel significato profondo del testo, l'essenza dell'ente in quanto ente» (p. 22). Si veda anche, nella seconda edizione di *Essenza del nichilismo*, il saggio ΑΛΗΘΕΙΑ, del 1980, dove il tema è ripreso e ulteriormente approfondito, anche precisando che per Platone «il dibattersi è il *divenire* della cosa. Dove la cosa, *insieme (hama)* è e non è, nel senso che, nel divenire, l'essere e il non essere sono inseparabili – e non nel senso [escluso da Aristotele] che, nel divenire, la cosa sia e non sia *contemporaneamente*» (E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., in part. pp. 415-424: p. 416).

<sup>18</sup> Ivi, p. 182.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ethica*, I, prop. VI.

differenza di ciò che è *causa sui*, costituiscono un'essenza che non implica l'esistenza: «rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam»<sup>21</sup>.

Per questa via, il dettato spinoziano ribadisce allora la persuasione, già della «metafisica medievale»<sup>22</sup>, che Dio costituisca la *poiesis* originaria, alla quale, sulla scia neoplatonica, si tratta tuttavia di revocare la libertà concessa dal creazionismo cristiano, in direzione di una necessità destinata a cancellare la contingenza delle cose. Non il mondo, allora, viene meno, bensì il mondo liberamente creato da Dio, al posto del quale si impone quello necessariamente creato da Dio, dipendente dalla sua energia originaria, causa insieme di sé e delle cose chiamate, per dir così, ad assecondarne la potenza. Per Severino, dunque, l'*acosmismo* di Spinoza maschera il *mondo* che sta alla sua base, in direzione di una rinuncia alla *libertà* della contesa ontologica che si consuma nel mondo, ma non a quella stessa contesa, visibile ancora una volta nel prodursi delle *cose* che Dio è.

### 3. Determinismo

Ora, se per Severino, impegnato a testimoniare l'inesistenza del mondo, si tratta allora di far risaltare il mondo che ancora domina il presunto *acosmismo*, senza tempo, di Spinoza, altrettanto decisivo è a suo parere sgombrare il campo da un altro apparente punto di contatto della propria tesi con la prospettiva spinoziana, impegnata a esaltare la necessità dell'essere. Nel 1980, sulle pagine di *Destino della necessità*, Severino torna dunque non a caso a confrontarsi con Spinoza a proposito della libertà, negata perentoriamente dal pensatore olandese, prima di Marx e Nietzsche, a loro volta convocati dall'indagine<sup>23</sup>. La negazione del libero arbitrio, infatti, emerge allora come un tratto inevitabile del discorso severiniano, uscito dal possibilismo di *Essenza del nichilismo*, che alla libertà si rivolge ancora come a un problema, rinnovato tuttavia nel suo senso, a partire dall'inaudita consapevolezza circa l'eternità del (di *ogni*) non-niente *in quanto* non-niente. La verità della libertà, non ancora esclusa in precedenza per l'*apparire* dell'eterno non-niente, cede allora senza più alcuna ambiguità all'impossibilità per ogni non-niente di apparire diversamente da come esso

---

<sup>21</sup> *Ethica*, I, prop. XXIV.

<sup>22</sup> E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 183.

<sup>23</sup> Id., *Destino della Necessità*, cit., pp. 118-123. Sono pagine in cui Severino, pur in un contesto che radicalizza la posizione precedente, riprende – e ribadisce fin nelle citazioni del testo spinoziano – modi e termini adottati nel corso del confronto avviato in *Essenza del nichilismo*.

appare nell'andirivieni che gli eterni manifestano allo sguardo. Non solo, cioè, agli essenti compete ciò che per Parmenide compete all'essere<sup>24</sup>, ma anche al loro apparire, immutabilmente destinato ad accompagnare i contenuti che sopraggiungono e abbandonano lo spettacolo originario dell'esperienza.

Ora, la scena del mondo, evocata dalla metafisica occidentale, viene così rimpiazzata dall'immutabile apparire delle cose che, senza sosta, appaiono e scompaiono, in una successione eternamente essente, sottratta al capriccio del caso e alla disponibilità del volere. Anche per questa via, l'assonanza (perché, appunto, di assonanza si tratterebbe) occulta la fondamentale dissonanza delle due prospettive. Certo, ancora una volta, anche per Spinoza occorre tener fermo il legame che unisce e distingue la parte e il tutto. Non c'è, insomma, parte che non sia parte del tutto e non c'è, per converso, tutto che non sia il tutto delle parti. In questo senso, se la parte non può emanciparsi dal tutto, senza rinunciare a sé stessa, allo stesso modo il tutto non può emanciparsi dalla parte, senza rinunciare a sé stesso. Tutto è in tutto, si potrebbe dire, riprendendo un celebre adagio anassagoreo, ma ciò equivale a dire che il tutto, essendo sé stesso, impedisce alla parte di essere *soltanto* sé stessa, il tutto essendo anche la parte.

D'altronde, la libera decisione allude proprio allo svincolarsi della parte dal vincolo che essa è, in relazione al tutto, onde essa recide il legame che la stringe ad esso e fa parte per sé, indifferente a (anche se non priva di) ogni condizionamento. Senonché, è proprio a questa indifferenza che lo spinozismo pare decisamente voltare le spalle, appellandosi a un nesso inviolabile. Per Severino, occorre allora non perdere di vista che in Spinoza, in linea con il pensiero occidentale, la negazione della libertà e della contingenza degli accadimenti rinvia bensì all'esistenza di un'«unione “necessaria” della “parte” e del “tutto”», ma proprio perché il legame consiste nel gesto produttivo capace di suscitare la (non più) libera decisione. La ragione del vincolo che stringe la decisione al tutto è cioè la produzione divina, sì che evidenziare l'unione “necessaria” dei due significa evocare la “produzione” necessaria di tutte le cose da parte di Dio. Certo, il sopraggiungere delle decisioni e delle cose che alle decisioni si accompagnano (ma anche la decisione, in questo senso, è una cosa) è *deciso*, ma appunto nel senso che esso, suscitando l'essere dal nulla, sottostà a una

---

<sup>24</sup> «Ritornare a Parmenide vuol dire [...] ripetere la fondazione del molteplice, [...] affermando di ogni ente, e della *concreta totalità* degli enti, ciò che Parmenide affermava dell'essere: “È impossibile che non sia”» (Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 315).

legge immutabile in ragione della quale i non-niente cominciano ad esistere e cessano di esistere.

«Deus non tantum esse causam, ut res incipiant existere, sed etiam in existendo perseverent» e, da ultimo, «quod ejusdem existentiam potest tollere»<sup>25</sup>. La “regola” inviolabile, che non scioglie i legami che avvincano le cose al loro divenire, provenendo dalla non esistenza e tornando alla non esistenza, è il Dio produttore ormai ricondotto all'avvicendamento, sulla scena del mondo, del niente e del non-niente destinato, oltre Spinoza, a liberarsi da ogni regola. Per Severino, si tratta infatti di rendersi conto che, anche tramite Spinoza, viene in chiaro come la necessità competa esclusivamente al divenire, nella forma di quell'ultimo Dio che, con Spinoza, annuncia e tuttavia maschera ancora lo sprigionarsi della tecnoscienza contemporanea come efficace governo del provenire dalla non esistenza di ogni decisione e di ogni accadimento, destinati così a ritornarvi. In questo senso, in Spinoza, solo per una felice “incoerenza”, essenzialmente metafisica, il discorso sembra andare, «nel modo più apparentemente radicale», nella direzione di un Dio che ha già deciso (e perciò non decide) le decisioni suscitate dal legame originario parte-tutto. La soluzione spinoziana, atea *in nucae*, senza rinunciare affatto al mondo, fa anzi addirittura del mondo stesso un Dio, visibile nel passaggio obbligato delle cose dalla non esistenza alla esistenza e viceversa, per cui, è vero, solo Dio esiste, ma nella misura in cui (ecco il *cosmismo* dell'acosmismo spinoziano) esso è l'eterno farsi del mondo, già fatto, vien da dire, ma proprio nel *suo* non esser (più e ancora) fatto.

Certo, in questo quadro la cosa perde (o sembra perdere) in consistenza, consistente essendo la produzione (delle cose), ma appunto perché non c'è consistenza della cosa, che appartenga cioè alla cosa come tale, senza il suo trasferirsi tutta intera in Dio: «res enim singulares [...] Dei potentiam, qua Deus est, et agit, certo, et determinato modo exprimunt»<sup>26</sup>. Per questo, Spinoza insiste sullo sforzo (*conatus*) che la cosa è, di perseverare nell'esistenza che, evidentemente, non le compete, l'essenza, in tal caso, non implicando l'esistenza. Ma di quale “essenza” ormai si tratta, se non di quella che non esiste (*ancora o più*) e attende il suo immancabile venire all'essere?

Sembra proprio – questa l'indicazione di Severino – che essenziale per la cosa sia appunto il suo prodursi, obbedendo esclusivamente alla disobbedienza che il nichilismo, sgombrando il campo da ogni presupposto

---

<sup>25</sup> *Ethica*, I, prop. XXIV, *Corollarium*; III, prop. VI, *Demonstratio* (Spinoza chiarisce come il *tollere existentiam* equivalga al *destruere*: III, prop. IV, *Demonstratio*).

<sup>26</sup> *Ethica*, III, prop. VI, *Demonstratio*.

del divenire (esso stesso, ormai, decisamente presupposto di ogni dimostrazione) addebita alla produzione, platonicamente intesa come il passaggio dal non essere all'essere. Per questo verso, obbedire a Dio non poteva cioè che significare obbedire a sé stessi, quando il sé autentico delle cose doveva scaturire dal gesto produttivo di una cosa ormai padrona di sé: *libera*. Una cosa, evidentemente, sottratta alla oscillazione ontologica delle essenze che, ritagliandosi una porzione del tutto, non implicano la loro esistenza, *decisa* bensì dalla sua *unione* al tutto, che è Dio, ma decisa appunto perché *prodotta* da Dio. Il che, daccapo, importa per Severino un'esiziale incoerenza, che è del resto l'incoerenza del nichilismo destinato a una coerenza che le prospettive antimetafisiche conducono alla ribalta del pensiero contemporaneo. Poiché è appunto il «pensiero essenziale di Spinoza [...] ad esigere [...] quell'affermazione e celebrazione del “libero arbitrio” e della “contingenza” degli enti, che il nichilismo incoerente della filosofia spinoziana nega nel modo più apparentemente radicale»<sup>27</sup>. Per questo verso, infatti, l'*epamphoterizein* platonico, disciplinato bensì da una “regola” – per cui il divenire, disobbedendo all'altro da sé, obbedisce tuttavia alla “produzione” che esso è, in quanto dettata da un Dio impersonale, senza volontà né scopi, includente la natura e i suoi mali – tende con sempre maggiore nettezza a occupare interamente la scena dell'essere, senza scarti o resti di sorta. Accade cioè per Severino che il *determinismo* spinoziano determini nelle cose ciò – vale a dire il loro andamento – che in esse non può essere determinato, se non appunto sovrastando nuovamente il loro non sovrastabile e assoluto prodursi autonomo e libero. In tal senso, se «Dio e tecnica sono i due modi fondamentali in cui l'Occidente ha portato alla luce la *ποίησις* nell'orizzonte del ‘mondo’»<sup>28</sup>, allora occorre anche dire che Spinoza sembra annunciare con particolare finezza il tradursi dell'uno nell'altra, alla guida della contemporaneità. L'odierna “civiltà della tecnica” allude infatti all'orizzonte mondano come al dominio entro il quale si consuma la produzione (*producere*) e la distruzione (*tollere*) di tutto, il tutto essendo esposto al nulla come a ciò che non contiene (e non può contenere) alcuna indicazione circa le sorti delle cose che da *esso* scaturiscono. In questa direzione, ci si dovrebbe allora rendere conto che anche nella prospettiva spinoziana le cose, dominate da altro, si trattengono nell'esistenza per qual tanto che è loro concesso dalla potenza capace di imporsi su di esse (e di imporsi insieme alla persuasione che la accompagna).

---

<sup>27</sup> E. Severino, *Destino della Necessità*, cit., p. 120.

<sup>28</sup> Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 183.

#### **4. Assonanze**

Nel 2002, nel corso di un confronto con Alessandro Di Chiara<sup>29</sup>, Severino, incalzato dall'interlocutore, torna a evidenziare con nettezza il tratto fondamentale del "determinismo" spinoziano, osservando come la contrapposizione tra chi testimonia la libertà e chi invece la necessità del mondo alluda in verità a una "dissonanza" teorica suscitata da una fondamentale "consonanza". La dissonanza riguarda infatti il modo dell'andamento – libero, nel primo caso; necessario, nel secondo –, ma non l'andamento stesso, cui il mondo, platonicamente inteso, si riferisce, stando esso nel mezzo tra l'esistenza e l'inesistenza, conteso dall'essere e dal nulla. Si vuol dire cioè che, sui due fronti avversi, il divenire – libero o necessario che sia – è sempre un passaggio ontologico, che resta fermo per entrambi, sia nel caso in cui il percorso del mondo risulti infine evitabile sia nel caso in cui, al contrario, ci si convinca della sua inevitabilità. Ciò significa che, così come il bianco certamente si contrappone al nero, pur essendo entrambi un colore, allo stesso modo anche determinismo e contingentismo si contrappongono, ma in quanto sono entrambi una teoria del divenire. Nel primo caso, certo, le cose si producono e si distruggono (cominciano e finiscono, nascono e muoiono) senza che sia concessa un'alternativa alla serie degli eventi; mentre nel secondo caso esse si succedono casualmente, suscitando una serie imprevista, ma in entrambi i casi è il prodursi e il distruggersi del (di quel determinato) prodotto a imporsi per sempre.

Il *per sempre*, insomma, rinvia per Severino al processo e non alle cose che al processo conferiscono la sua fisionomia determinata, per cui pare che anche Spinoza rinunci al mondo, affidando a Dio l'intera consistenza ontologica. Sennonché, quella che per questa via – sulla quale l'andamento del mondo risulta vincolato alla necessità – pare evidenzi (e qui il vocabolario è esplicitamente severiniano) una «consonanza con l'accadimento necessario della terra all'interno del cerchio del destino della verità», testimonia piuttosto uno dei modi notevoli della «dissonanza essenziale tra la Follia del senso fondamentale della libertà ontologica dell'essente e la negazione della Follia quale appare nello sguardo del destino della verità»<sup>30</sup>. Si tratta cioè di apprezzare la stessa *dissonanza* che caratterizza la *consonanza* tra l'*episteme* dei Greci, evocata dal sapere metafisico della tradizione, e il *destino*, entrambi bensì (come suggerisce la etimologia della parola) alle prese con *ciò che sta e si impone per la sua evidenza*, ma l'una, appunto, come *stare* che si impone

---

<sup>29</sup> Id., *Oltre l'uomo e oltre Dio*, cit., pp. 115 e ss.

<sup>30</sup> Ivi, p. 119.

sul mondo, è il tentativo di stare, senza riuscirci, mentre l'altra, al contrario, è lo *stante* che non ha più dinanzi un mondo sul quale imporsi, definitivamente consegnato al niente cui l'Occidente, con Platone, ha aperto le porte, evocando l'oscillazione delle cose.

Ora, la centralità della proposizione XXIV della Prima parte dell'*Ethica* torna daccapo alla ribalta del discorso severiniano, intento a smarcare la propria prospettiva, per la quale si delinea un contenuto che non ha nulla in comune con ciò (la disequazione di essenza ed esistenza) che in molti modi accomuna le forme antitetiche della metafisica e dell'antimetafisica occidentali. "Abissalmente diversi"<sup>31</sup>, i contesti speculativi dell'*episteme* e del *destino* alludono all'impossibilità che, allontanandosi dalla prima, Spinoza possa avvicinarsi al secondo. Severino non esita cioè a rimarcare come, lontanissimo certamente dal Dio di Aristotele e Tommaso, al di là del mondo, anche il Dio di Spinoza, unito al mondo, rimanga lontanissimo (una lontananza incolmabile) dall'eterno «apparire infinito della totalità dell'essente», dove (ecco, daccapo, la consonanza) rimane oltrepassata già da sempre la totalità delle contraddizioni del finito.

In generale, del resto, Severino torna a osservare che «la semplice enunciazione di una tesi non ne è la fondazione», tolta la quale la tesi è priva di "significato" e viene meno, propriamente, come tesi<sup>32</sup>. E la fondazione del discorso spinoziano, certamente "decisiva" nel momento in cui esso *dimostra* l'esistenza di Dio (e cioè dell'essere che, a differenza di quelli che *si mostrano*, esiste necessariamente), è effettivamente *decisiva* lì dove in esso emerge la preliminare «convinzione che le cose del mondo non esistono necessariamente», ma, appunto, «sporgono provvisoriamente dal nulla»<sup>33</sup>.

Interessante, tuttavia, rimane la concezione spinoziana di Dio che si libera del mondo nell'unico modo possibile, alla luce dell'esigenza di fondo, qual è quella, ancora una volta, di custodirne l'indifferenza, e cioè assumendola dentro di sé, persuaso così di dominarla. Si trattava cioè per Spinoza di evocare – questo mi pare il punto più esposto teoreticamente – una "res" differente dalle cose, che differiscono da sé e si espongono al capriccio del tempo, e tuttavia destinata a differire, anche se soltanto per esser sé, estranea all'ordine cronologico. Del resto, Spinoza si esprime fin da subito in questi termini: «per aeternitatem intelligo ipsam existentiam», quando

---

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Id.*, *Secondo intervento*, cit., p. 238.

<sup>33</sup> *Id.*, *L'intima mano. Europa, filosofia, cristianesimo, destino*, Adelphi, Milano 2010, pp. 164-165 (le pp. 161-166 riprendono il contenuto di un articolo pubblicato sul "Corriere della Sera" il 30 giugno 2007, intitolato *Spinoza, Dio e il nulla*, occasionato dalla pubblicazione delle Opere di Spinoza per i Meridiani di Mondadori, a cura di Filippo Mignini).

l'esistenza è quella che «ex sola rei aeternae definitione necessario sequi»<sup>34</sup>. Senonché, viene anche in chiaro come la cosa eterna sia appunto soltanto l'essenza esistente alla quale (a differenza di tutte le altre essenze) compete di essere *causa sui* o anche (così suona la *Demonstratio* della proposizione XXXIV della Prima parte dell'*Ethica*, esplicitando questo tratto decisivo) «potentia», quando ad essa – lo abbiamo già richiamato – si addebita la ragione per cui («qua», scrive Spinoza) «ipse, et omnia sunt, et agunt»<sup>35</sup>.

Nel 2018, tornando ancora una volta su Spinoza<sup>36</sup>, Severino evidenzia la paradossale fisionomia di un Dio destinato bensì a inghiottire il mondo, ma perpetuandone a rovescio la consistenza. Viene cioè in chiaro con particolare nettezza come si tratti di cogliere nello spinozismo il cedimento del mondo a un Dio che ne eredita e mette a frutto la mondanità. *Il farsi Dio* del mondo, senza alludere a una rinuncia, insieme, del mondo e di Dio, andrebbe cioè inteso come *il farsi mondo* di un Dio che, per non rinunciare a sé, assume del mondo il solo *divenire*. Non il divenire che, metafisicamente, altera la cosa, esponendola al ludibrio del tempo, ma quello che, *dopo* la metafisica, la identifica, per custodirne l'eternità. Questo tratto dell'approccio spinoziano, sul quale Severino indugia brevemente, presentando lo studio di Farotti, rinvia a un passaggio speculativo di notevole interesse sul versante del pensiero metafisico, poiché, in età moderna, esso insieme, da un lato, annuncia l'inevitabile imporsi del mondo, a occupare interamente la scena, e, dall'altro lato, evidenzia il persistere dell'appello metafisico a un essere senza mondo, destinato tuttavia a ospitarne la carica dirompente.

L'eternità di Dio *causa sui*, sul quale posa gli occhi Spinoza, coincide cioè per Severino con l'eternità del “processo” tramite il quale egli, «immanente al mondo», ribadisce ed è sé stesso, eterno ed immutabile, come nella migliore tradizione del pensiero metafisico, ma in *ogni* cosa. Dio, insomma, «non potendo diventar altro [è questo il momento metafisico dell'impianto spinoziano], è necessario che sia un eterno diventar sé»<sup>37</sup>. Per questa via, pare a Severino che emerga allora «una contraddizione grandiosa e ricca di senso», sacrificata dalle opposte interpretazioni di Spinoza, ora testimone di una filosofia della necessità inflessibile, ora baluardo di una filosofia della libertà imprevedibile. Con il sacrificio di una delle due letture in campo, gli interpreti di Spinoza finiscono allora con l'impovertire la ricchezza teoretica dell'impianto spinoziano, che consiste appunto nella convivenza dei due motivi, a tema, esplicitamente o implicitamente, nel

---

<sup>34</sup> *Ethica*, I, *Definitio* VIII.

<sup>35</sup> *Ethica*, III, prop. XXXIV, *Demonstratio*.

<sup>36</sup> E. Severino, *Prefazione a Farotti, L'eternità mancata. Spinoza*, cit., pp. 11-12.

<sup>37</sup> *Ibid.*

pensiero contemporaneo, dopo Hegel, grande *spinoziano*. «Il divenire del mondo è *nell'Eterno*»: così il pensatore bresciano riassume il pensiero di Spinoza, prendendone ancora una volta, e con nettezza, le distanze<sup>38</sup>. L'eternità di Spinoza è allora – la formula, di sapore severiniano, è di Farotti – un'«eternità mancata», ma non perché, per Severino, l'eternità *riuscita* si riferisca invece a un essere che non è *causa sui*, bensì perché essa, daccapo, rimane al di sotto della *causa sui* interpretata al modo di Leopardi, Nietzsche e Gentile, paladini del *mondo* e culmine della coerentizzazione del nichilismo occidentale. Per Spinoza, infatti, l'eterno, che, stando a Severino, il nichilismo coerente non vede più in una «*Arché*» sovrastante il divenire, bensì *nel* divenire stesso, non solo esiste – e deve esistere –, sottraendosi al divenire, ma non può che essere concepito «nella forma *più contraddittoria*, e tuttavia al tempo stesso *più coerente* rispetto alla convinzione» nichilistica<sup>39</sup>. Una convinzione che, stando alla base dell'acosmismo spinoziano, penetra – al di là delle intenzioni e della consapevolezza dell'autore dell'*Ethica* – all'interno del concetto chiamato a celebrare l'indiveniente consistenza di *ciò* la cui essenza implica l'esistenza. Nel quadro dell'immanentismo spinoziano, infatti, l'indiveniente, che, ospitando il mondo, è perciò sottratto al suo capriccio, del mondo assume l'oscillazione platonicamente intesa. Esso, infatti, «eternamente diventa sé», e cioè *inizia*, provenendo dall'*essenza* che, con un gesto necessario, annienta la propria *inesistenza* ed entifica la propria *esistenza*. L'oscillazione, in tal caso, allude cioè allo sforzo dell'esistenza di sottrarsi all'inesistenza, sottraendosi insieme alla propria essenza, in una non voluta, ma inevitabile alternanza delle due. *Causa sui* significa allora *conatus sui*, onde il discorso di Spinoza deve rassegnarsi a evocare un'eternità paradossalmente, ma necessariamente, destinata al «mai soddisfatto tentativo di esser sé»<sup>40</sup>, dal momento che essa può esserlo davvero soltanto a patto di diventarlo.

Il confronto e l'accostamento Spinoza – Severino, contestato fino all'ultimo dal diretto interessato, consente tuttavia non solo di chiarire e precisare in quale direzione muove la testimonianza del «destino», oltre il «nichilismo», ma anche di esplicitare alcuni tratti della modernità filosofica che meritano di essere ulteriormente approfonditi. Emergono cioè per questa via le ragioni che spingono la Ragione fuori di sé, in direzione dell'approccio antimetafisico, che Severino considera come il capitolo conclusivo e immancabile della stessa avventura metafisica dell'Occidente.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

Ora, Spinoza, anche alla luce della lettura severiniana, rappresenta senza dubbio un passaggio obbligato della filosofia *dopo* Cartesio. Hegel, preceduto da Nietzsche, l'aveva opportunamente sottolineato, preparando il terreno per Giovanni Gentile, intento tuttavia a ribaltare (il ribaltamento dello spinozismo evocato da) la prospettiva hegeliana, in direzione della perentoria negazione del realismo che – sia detto in conclusione di questo breve contributo – accomuna, oltre Hegel, attualismo e (tramite la neoclassica di Gustavo Bontadini) parmenidismo severiniano.

## 5. Teogonia

Non è peraltro senza significato che, nel suo lungo percorso filosofico, Severino dapprima muova, sebbene criticamente, da Gentile, in vista di una metafisica riveduta e corretta, e (anche) a Gentile infine ritorni, per evidenziarne stavolta (e contro Bontadini) il tratto irrimediabilmente antimetafisico, erede e frutto maturo di quell'impianto. Non può sfuggire infatti come l'ultimo confronto di Severino con Spinoza, del quale abbiamo fatto cenno, richiami obliquamente quello con il tentativo gentiliano rinnovato nel 2014<sup>41</sup>, di custodire l'eternità del divenire, ormai decisamente interpretato al modo di un'incessante teogonia<sup>42</sup>. Sulla scorta dell'approccio severiniano, si tratta infatti di non perdere di vista che se la *causa sui* di Spinoza è eternamente sé stessa *in quanto* diviene sé stessa, quella che anche Gentile, con «espressione [...] spinoziana», chiama «causa sui»<sup>43</sup>, è invece eternamente sé stessa proprio *in quanto* diviene altro da sé.

Ora, la circostanza, per Severino, non può che alludere al sempre più deciso prevalere del mondo su ogni tentativo metafisico di dominarlo: Spinoza, insomma, fedele al realismo metafisico, subisce il divenire (del mondo) destinato a insinuarsi nell'eterna *causa sui*, impedendole di alterarsi; Gentile, invece, assume il divenire (del mondo), facendone l'alterarsi dell'eterno che la metafisica della *causa sui* si ostina a collocare oltre il divenire. Stando a Severino, cioè, ribaltato sul pensiero attuale, quello che Gentile interpreta come il *naturalismo dello spirito* suscitato dall'approccio

---

<sup>41</sup> E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente. Introduzione* a G. Gentile, *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014, pp. 7-69.

<sup>42</sup> «[...] L'idealismo [...] ha ritrovato Dio, e ad esso volgesi, ma non ha bisogno di rifiutare nessuna delle cose finite. [...] Soltanto, le traduce dal linguaggio dell'empirismo in quello della filosofia, per cui la cosa finita è sempre la realtà stessa di Dio. E sublima così davvero il mondo in una teogonia eterna, che si adempie nell'intimo del nostro essere» (G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze, 1938<sup>5</sup>, p. 265).

<sup>43</sup> Ivi, p. 188 e nota 1.

postcartesiano di Spinoza (in ciò distante da Bruno, ma prossimo a Hegel), atteso dall'autentico *spiritualismo*, costringe l'eternità della *causa sui* a palesare con chiarezza i tratti divenienti evidenziati criticamente nell'*Ethica* del pensatore olandese. Come accade in Spinoza, che convoca l'«esser in potenza» dell'eterno, esigendone l'eterno *annientamento*, tale per cui l'eterno si entifica, «uscendo dal niente come atto», così anche Gentile, che pure contesta alla radice l'esistenza di ciò che, *realisticamente*, precede l'atto, non può fare a meno di ripristinare un impianto che, inopinatamente, ricalca quello spinoziano, afflitto dal realismo. Infatti, per Severino, il circolo *autocreativo* dell'atto (che Gentile intende sia come l'inveramento del circolo parmenideo dell'essere – il quale, *prima* di essere spirito, non è divenire – sia, appunto, del circolo spinoziano della sostanza – che, *dopo* essere stato spirito, è divenire divenuto) evidenzia bensì il prodursi di una relazione che, spinozianamente, *precede* la cosa (il divenire A di A), senza precederla, ma anche quella che, contro Spinoza, allude al suo *non esserci* (il divenire non-A di A). Ora, siccome i due circoli sono lo stesso, per cui il divenire eterno è *realistica* affermazione delle cose (A=A) nella misura in cui è la loro *idealistica* negazione (A=non-A), Severino invita a scorgere nell'attualismo «un'antinomia di fondo»<sup>44</sup>. Sulla scia spinoziana, insomma, si tratterebbe di collocare Gentile nel cuore di un'«aporia» che testimonia ancora una volta le «difficoltà insormontabili» per un pensiero che muova dalla persuasione che esista il *mondo*. Il rovesciamento gentiliano dello spinozismo, infatti, costringerebbe il discorso a evidenziare che l'eterno processo autocreativo «procede da un inizio» (A) che, nella logica dell'astratto, come *inizio della cosa*, non è ancora la cosa (A=A), e che, nella logica del concreto, come inizio dell'atto *causa sui* (non A) non è ancora l'atto (non-A=A). Il che fa dire a Severino che, come per Spinoza, anche per l'attualismo, «l'eternità del divenire» risulta «essenzialmente determinato dalla *dynamis*» che, nella forma dell'*inattuale* (Severino ha qui in mente il «sentimento» de *La filosofia dell'arte*), precede l'avvento dell'atto e delle cose chiamate ad affollarne l'orizzonte.

Le contemporanee negazione e affermazione del presupposto realistico sanciscono così lo scacco del progetto metafisico, anche quando la metafisica, facendosi finalmente coerente, rinuncia all'indiveniente e assume le sembianze dell'antimetafisica. La negazione perentoria del realismo, che fa tutt'uno con l'antimetafisica dell'idealismo attuale, è allora vista correre da Severino esclusivamente sul binario del togliimento di ogni presupposto del divenire *platonicamente inteso*, ma come costretta perciò a riconoscere in

---

<sup>44</sup> E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, cit., p. 42.

esso, abitatore dell'eterno, lo scarto irrinunciabile del prima e del dopo. Nulla, insomma, precede il divenire, ma appunto perché *il nulla* lo precede, come *ciò* che, daccapo, precede *in potenza* l'andamento della cosa attuale in cui il divenire stesso ormai consiste.

La lettura severiniana da cui abbiamo preso le mosse per queste ultime considerazioni, che – occorre ribadirlo – ricalca gli esiti dell'indagine su Spinoza compiuta da Farotti, merita di essere brevemente approfondita. Lo scarto dello spinozismo rispetto a Gentile, che grazie a Severino abbiamo provato a evidenziare, getta infatti una luce ulteriore sul significato della prospettiva spinoziana. Il prolungamento gentiliano consente cioè di cogliere, di rimbalzo, la peculiare instabilità della soluzione spinoziana.

Ora, con Severino, si deve certamente riconoscere come la garanzia del mondo non possa che essere il mondo stesso, quando al mondo si addebita la consistenza del divenire, ma non è forse proprio il mondo, anche sull'onda del peculiare acosmismo spinoziano, a entrare in crisi nel momento in cui Gentile annuncia bensì l'eternità della «*causa sui*», ma dove – così egli si esprime – «*sui* [...] suppone il *se*, il soggetto, l'autocoscienza, onde l'essere causato non è effetto, ma fine, valore»<sup>45</sup>?

Se Spinoza, con il realismo di Platone e Plotino, attribuisce il *se* all'«opposto» dello spirito – al punto che «*il sui* rimane [...] una parola priva del suo proprio significato»<sup>46</sup> –, tale per cui esso equivale a una cosa che ribadisce sé stessa, per scongiurare ogni alterazione, Gentile si muove piuttosto nella direzione in ragione della quale non c'è cosa che, differendo, non appaia destinata a testimoniare un'originaria alterazione. E se nel primo caso, con Spinoza, il mondo sembra cedere a un assoluto che, da dentro, trattiene la cosa nel suo essere, impedendole di oltrepassare il confine segnato dall'ordine immutabile del proprio avvento; nel secondo caso, con Gentile, l'assoluto, senza mai precipitare (e da dove?) nella cosa, allude semmai proprio all'impossibilità che un mondo fatto di cose realmente si costituisca. Spinoza, insomma, esalta con l'appello alla sostanza l'*essere* (già) *divenuto* delle cose che, deterministicamente, si producono in ragione del *farsi* essere dell'essere, che è (diviene) Dio; Gentile, al contrario, ribaltando il realismo spinoziano, lascia emergere, con l'essere, *il divenire* delle cose, appellandosi a una *causa sui* che, non essendo (*prima* di divenire e *dopo* essere divenuta), in quanto è *divenire*, alle cose sottrae perciò ogni autentica consistenza ontologica. Spinoza, si vuol dire, toglie bensì al mondo la sua imprevedibilità, ma custodisce le cose (del mondo) destinate a prodursi secondo la necessità

---

<sup>45</sup> G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 188.

<sup>46</sup> *Ibid.*

del Dio che diviene (il proprio essere) sé stesso; Gentile, invece, risalendo (ecco il togliimento di ogni presupposto) alle spalle delle cose, nell'atto che, per dir così, se ne appropria, appropriandosi di sé, evidenzia il *loro* (come cose) nulla, di cui l'essere, differendo, è la perentoria *negazione* chiamata così ad affermarle. Non più, si vuol dire, l'«essere in potenza [...] di Dio che, producendosi, passa all'atto [...], annientandosi eternamente come potenza» ed «eternamente uscendo dal niente come atto»<sup>47</sup> (nell'alternanza dell'una e dell'altro, a conferma dell'inesco platonico); bensì l'essere che, senza provenire da una potenza e senza suscitare una qualsiasi, esclude l'avvento di *una* contesa differente da quella (parmenidea e non platonica) testimoniata dalle *cose* che, senza entrarvi o uscirvi, sono avvolte dalla luce intramontabile dell'esperienza attuale, tutta in tutte le cose illuminate.

## 6. *Apeiron*

Con Gentile, dunque, le cose che sono, senza opporsi al nulla, inalterabili (in Dio) nel loro alterarsi (nel mondo), cedono così all'essere che, nell'opporvi al nulla, è l'alterarsi (di Dio) che (senza mondo) non si altera ed è, sempre essente. La circostanza allude così all'approccio antiplatonico di Gentile, che con decisione pare allora inoltrarsi sul sentiero di una filosofia impegnata, *dopo* Kant, a prendere sul serio il rinvio parmenideo all'*apparire del nulla*, per cui le cose non sono, ma appunto si mostrano, nella pienezza dell'esperienza in atto. Coniugando, per dir così, con vocabolario parmenideo, *aletheia* e *doxa*, l'attualismo, per cui *l'essere è il conoscere*,<sup>48</sup> non esita cioè a fare dell'essere il mostrarsi del nulla, che l'acosmismo di Spinoza, stando sulla scia eleatica, non riesce a custodire senza appellarsi al mondo, che ne *ritaglia* infinitamente le porzioni, consentendo l'irruzione del *tempo*.

Per l'attualismo, insomma, le cose non chiudono affatto fuori di sé (dal proprio circolo) il nulla, anzi necessariamente lo ospitano, negato tuttavia dall'essere che, in atto, differisce (nel proprio circolo), squadernando il non-niente. Non dovrà infatti dirsi che, tornando a Kant, dopo Hegel, per Gentile l'esperienza testimonia il nulla da cui si congeda ogni differenza del suo *istante*, quello e *non* altro, nello sprigionarsi infinitamente sfaccettato dello

---

<sup>47</sup> E. Severino, *Prefazione a Farotti, L'eternità mancata. Spinoza*, cit., p. 12.

<sup>48</sup> Il «concetto» al quale lavora Gentile è quello «del conoscere come lo stesso essere» (G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1954<sup>3</sup>, p. 241).

spettacolo attuale<sup>49</sup>? Da questo punto di vista, Spinoza rappresenterebbe il tentativo di chi, consentendo alle cose (che sono *in* Dio, senza esserlo) di chiudere *davvero* fuori di sé il nulla, si trova costretto a evocare Dio come ciò che, sporgendo da esse, consente loro *da dentro* di resistervi. Esse sono bensì sottratte al nulla, e dunque, se si vuole, eterne, ma soltanto nella misura in cui Dio le produce, incapaci, per il suo decreto immutabile, di arginarlo una volta per tutte.

Per questa via, allora, emerge un altro divenire: non quello *dell'essere* determinato, ma quello *in quanto* essere «indeterminato»<sup>50</sup>, nel differire dell'esperienza attuale, *prima* di ogni determinazione finita, la determinazione essendo soltanto quella infinita dell'*essere* come negare sé, affermando le cose destinate così a suggellare, senza impadronirsene, l'esclusione originaria del *nulla*. Non più, dunque, il divenire delle cose, custodite dal mondo, bensì quello dell'essere che ne testimonia, perentoriamente l'impossibilità. «Niente diviene al mondo – osserva icasticamente Gentile<sup>51</sup> –, checché [in «astratto»] si dica o si pensi o si creda di pensare. [...] Spinoza ha ragione»<sup>52</sup>. Tuttavia, ciò accade proprio perché, in «concreto», «niente c'è» e «tutto diviene» nell'unità *riformata* dell'essere e del nulla.

Pare così venire alla luce una concezione della realtà che rinnova il quadro teorico evocato dalle arcaiche sfide parmenidea ed eraclitea, con a capo l'enigmatico appello all'*apeiron* di Anassimandro, non a caso rivisitato da Severino alla vigilia della sua *ripetizione* essenziale del compito filosofico<sup>53</sup>. Certo, per Severino, che non ignora il lato eversivo del discorso

---

<sup>49</sup> In questa direzione va letto il seguente passo gentiliano, nel I volume del *Sistema di logica*: «ogni essere che si pensi [...] è sé e non è altro: *del quale esso in sé non ha nulla* [corsivo mio], né quindi ha modo di riferirvisi», se non per la «negatività» del *vero essere*, «diversa» da essi, «come integrazione dell'essere proprio» di ciascuno. Inutile aggiungere che il vero essere è «*l'essere del pensiero*» (G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Sansoni, Firenze 1940<sup>3</sup>, p. 102).

<sup>50</sup> Ecco la chiave della riforma della dialettica hegeliana di Gentile, chiamata a riformare, dopo Spaventa, l'essere indeterminato a capo della logica: cfr. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 12.

<sup>51</sup> Ivi, vol. II, Sansoni, Firenze 1942<sup>3</sup>, pp. 66-68.

<sup>52</sup> Del resto, Gentile aveva scritto che «il nuovo [idealismo] è convinto che il solo mutare dell'essere sia il suo divenire» come «viva determinazione (auto-determinazione) dell'indeterminato» (G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 12-13).

<sup>53</sup> Mi limito a rammentare che *La parola di Anassimandro*, pubblicato da Severino nel 1963, l'anno prima di *Ritornare a Parmenide*, evocato «il consesso di re che sono i primi pensatori», afferma: «A questo consesso rinvia oggi la filosofia» che – si allude a Gentile – «ha recuperato quella vista sull'essere, che le era stata per lungo tempo preclusa». Nello stesso senso, in *Ritornare a Parmenide*, con tono heideggeriano, si richiama che «il nostro

gentiliano, alle prese con un sorprendente mondo senza mondo, l'attualismo rimane incomprendibile al di fuori del rinvio all'oscillazione ontologica di stampo platonico. In questo senso, il pensatore bresciano è netto: posto infatti che il *se* della *causa sui* sia una relazione attuale, «se si nega che la relazione sia divenire, essa si presenta come un essere presupposto [dal momento che soltanto il pensiero attuale è divenire]; ma se si afferma che la relazione sia divenire [vale a dire pensiero attuale], il divenire procede da un inizio [del pensiero] che, in quanto distinto dal risultato [del pensiero], è a sua volta puro essere presupposto al pensiero [e al divenire che, gentilianamente, non lascia nulla fuori di sé]»<sup>54</sup>. Ciò equivale a dire che se per Spinoza, daccapo, Dio diviene sé, senza alterarsi, *nelle* cose che, identiche della sua identità, si alterano, stando a Gentile, per il quale il divenire di Dio è ormai il suo alterarsi, suscitando il mondo, ci si deve allora rendere conto che, «producendo sé, l'atto si produce [...] come produzione e annullamento di sé in quanto mondo», per cui esso «non annulla se stesso, ma si crea» e «in quanto prodotto del prodursi, è creazione che annulla continuamente ciò che essa produce»<sup>55</sup>.

Ciò significa che, libero da ogni giogo epistemico, il divenire che, insistendo sul suo identificarsi, il realista Spinoza ha creduto di espungere da Dio – onde le cose (essenzialmente pensate in divenire) sono un divenire già divenuto –, è tradotto da Gentile in un essenziale alterarsi, senza tuttavia che a identificarsi (la cosa) sia lo stesso di ciò che si altera (l'atto), dal momento che l'atto, come inizio della cosa, *non è ancora* la cosa, pur diventandola, e che, per converso, la cosa, come risultato dell'atto, *non è più* l'atto, e deve diventarla. Il paradossale acosmismo gentiliano (Croce preferiva rinviare al misticismo), appellandosi paradossalmente a una cosa che ancora non è (quando, in atto, essa dovrebbe *già* essere) e che non è più (quando, fatta, essa dovrebbe *ancora* essere), rischia così per giunta anche di consegnare alla filosofia un mondo che, per così dire, transita dal futuro al passato senza tuttavia occupare mai il presente. Si osservi tuttavia, ancora una volta, che se Spinoza sigilla suo malgrado la consistenza ontologica della cosa, cui perciò spetta di essere (prodotta e distrutta in) Dio, Gentile si appresta a rompere esplicitamente quel sigillo, spingendo il discorso in direzione di una cosa che,

---

tempo può essere il tempo del ritorno alle sorgenti del senso dell'essere», proprio perché «l'orizzonte della manifestazione dell'essere [...] si riapre oggi, al termine di una lunga vicenda, purificato da ogni presupposizione naturalistica», ferma restando l'*alienazione essenziale* che ormai affligge anche questo importante episodio della filosofia occidentale. Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 26 e 391.

<sup>54</sup> E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, cit., p. 42.

<sup>55</sup> Ivi, p. 30.

non essendo (prodotta e distrutta in) Dio, allude ormai a una non-cosa, che è però *concretamente* tutte le cose, *prima* di sprigionare una *certa* cosa o un *insieme finito* di cose, solo *astrattamente* essenti. Qui, allora, in prossimità dell'essere *inobiettivabile* evocato dall'attualismo, Spinoza e Gentile incrociano le loro strade, che Severino vede inevitabilmente avvolte dalla *notte* prediletta dall'Occidente, e qui riteniamo si debba attenderli e accompagnarli, proseguendo con loro ancora per un non breve tratto.

Da una parte, Spinoza, ricondotte le cose all'eterno Dio-sostanza, non vede più l'oscillazione (la contingenza) dell'*indifferente*, costretto, complice il tempo, a identificarsi; dall'altra parte, Gentile, risolte le cose nell'eterno Dio-atto, evoca la non oscillazione (la necessità) del *differente*, destinato, senza tempo, a diversificarsi. Se il mondo è il luogo della oscillazione ontologica, per cui domina l'indifferenza della cosa differente dall'essere, si deve allora perlomeno riconoscere l'opportunità di esplorare attentamente il modo in cui l'intreccio indifferente-differente è da essi prospettato, approfittando ancora una volta della lezione severiniana.

# Un'ontologia politica spinoziana. La lettura “costituente” di Antonio Negri\*

Stefano Visentin  
Università degli Studi di Urbino Carlo Bo  
stefano.visentin@uniurb.it

*Per Toni*

## 1. Un'altra modernità politica

Se qualcuno volesse cimentarsi nel tentativo – invero un po' fine a se stesso – di individuare il fenomeno da cui prende avvio la modernità politica, certamente avrebbe da scegliere tra moltissime possibilità. Personalmente, ritengo che un passaggio fondamentale per cogliere la genesi del pensiero politico moderno sia rintracciabile nel seguente brano dell'opera di Niccolò Machiavelli: «in ogni città si trovano questi dua umori diversi; [...] che il populo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi, e li grandi desiderano comandare e opprimere il populo»<sup>1</sup>. L'affermazione del segretario fiorentino è preceduta storicamente da una serie di insorgenze contadine e cittadine avvenute durante il XIV secolo, perlopiù raccontate dai cronisti contemporanei come rivolte spontanee e improvvisate, dettate più da crisi

---

\* Questo testo riprende, aggiornandolo e ampliandolo, un saggio pubblicato precedentemente in portoghese: cfr. S. Visentin, *A ontologia política de Espinosa na leitura de Antonio Negri*, «Cadernos Espinosanos», XXXVIII, jan-jun 2018, pp. 151-170.

<sup>1</sup> N. Machiavelli, *Il principe*, cap. IX, in Id., *Opere*, a cura di M. Martelli, Sansoni, Firenze 1971, p. 291a. Un'affermazione analoga è rintracciabile anche nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* e nelle *Istorie fiorentine*.

congiunturali che non da una qualche forma di organizzazione e di consapevolezza, ancorché *in nuce*<sup>2</sup>. Di contro, il brano machiavelliano segnala l'emergenza di un desiderio popolare di non essere comandati, cioè di considerare il governo sugli uomini non come un dato naturale (nel senso che esistono individui che per natura sono adatti a governare, e altri che invece devono essere governati: una tesi che attraversa secoli di storia del pensiero politico, da Aristotele fino al tardo Medioevo), bensì al contrario come l'esito di un rapporto di forze contrapposte, esito che può essere costantemente rimesso in gioco dall'insurrezione dei governati e/o dominati contro il potere costituito. Machiavelli, dunque, all'origine della riflessione moderna sulla politica.

Dopo questa premessa, veniamo al tema dell'articolo. In un testo del 1992, probabilmente uno dei suoi lavori filosofico-politici più stimolanti, intitolato *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*<sup>3</sup>, Antonio Negri indaga lo scarto che si dà nella politica moderna, fin dalle sue origini (che egli fa risalire proprio all'opera di Machiavelli) tra la lotta della moltitudine per la libertà, che si sprigiona da quel desiderio di non essere dominati or ora citato, e la sua ricaduta sul piano costituzionale<sup>4</sup>: il moderno nasce come un potere rivoluzionario e costituente, che rimette costantemente in movimento il carattere "gotico" del costituzionalismo premoderno, e tuttavia questo elemento originario viene costantemente catturato dentro le maglie del potere costituito sul versante politico, e della valorizzazione capitalistica su quello sociale. Un'immagine icastica di questo processo si può trovare nel capitolo 24 del I libro del *Capitale*, dove Marx parla di un proletariato «eslege (*voegelfrei*)» che, dopo essersi liberato dai lacci del diritto consuetudinario medievale, diventa preda di una nuova violenza

---

<sup>2</sup> Un'utile ricostruzione di alcune tra le più significative rivolte del XIV secolo si trova nel recente volume di Alessandro Barbero, *All'arme! All'arme! I priori fanno carne*, Laterza, Bari 2023. Interessante l'osservazione che Barbero fa nell'introduzione: «Per molto tempo gli storici hanno ragionato [...] spiegando che le rivolte del Medioevo fallivano perché non avevano nessuna consapevolezza e nessun programma, erano insurrezioni di disperati spinti dalla fame [...]. La storiografia d'oggi [...] riconosce che i rivoltosi sapevano quello che stavano facendo, avevano rivendicazioni precise e si battevano consapevolmente per realizzarle» (pp. 4-5).

<sup>3</sup> Milano, Sugarco.

<sup>4</sup> Come sottolinea Elia Zaru nel suo recente saggio sull'opera di Negri, (*Antonio Negri. Costituzione Impero Moltitudine Democrazia Comunismo*, DeriveApprodi, Roma 2024), «Negri orienta l'analisi dello Stato a partire dalla produzione, cioè dall'antagonismo insito nei rapporti sociali capitalistici» (p. 23).

rappresentata dalla disciplina del lavoro di fabbrica<sup>5</sup>. Ma restiamo ancora per un attimo al testo sul potere costituente, e in particolare al suo sottotitolo, che parla di «alternative del moderno»<sup>6</sup>, per sottolineare come questo genitivo possa essere letto come oggettivo, di modo che le alternative sarebbero “al” Moderno, e quindi fuori di esso, ma anche come soggettivo, e allora le alternative si troverebbero “nel” Moderno, costituendolo integralmente. Negri mostra fin da subito di preferire la seconda interpretazione del genitivo, andando alla ricerca di «un paradigma costituente di assoluta originalità, dentro la modernità e contro l’affermazione del capitalismo»<sup>7</sup>, che gli permetta di scrivere una storia del concetto di potere costituente (che da Machiavelli passa per la sequenza delle rivoluzioni moderne: inglese, americana, francese, russa) tale da mettere in discussione il paradigma stesso della concettualità moderna, in particolare il suo carattere di neutralità scientifica, di oggettività assoluta. Il tratto fondamentale di questo potere rivoluzionario e alternativo – e con questo ci avviciniamo a Spinoza – è la sua natura assoluta, contrapposta al carattere totalitario del potere costituito: infatti, se la figura della totalità mira a uniformare e irrigidire l’articolazione plurale e conflittuale del sociale attraverso un procedimento di messa in forma del molteplice all’interno di un’unità costruita artificialmente (il *Leviatano* di Hobbes), invece la categoria di assoluto esalta l’espansività naturale dell’essere sociale, evidenziandone il carattere u-topico, nel senso etimologico di una impossibilità a localizzarlo, a chiuderlo dentro i confini giuridici o materiali dello stato; di modo che, osserva Negri, vi è sempre il rischio che «l’espansione, quando lo spazio selvaggio è finito, si traduca in expansionismo», e l’utopia rivoluzionaria si trasformi nell’«utopia

---

5 «Lo scioglimento dei seguiti feudali [...] gettò sul mercato del lavoro una massa di proletari eslege» (K. Marx, *Il capitale*, tr. it. Editori Riuniti, Roma 1989<sup>5</sup>, vol. 1, cap. 24, p. 781). La spinta verso l’emancipazione dai vincoli feudali operata dal proletariato contadino e urbano in europeo viene trasformata in una nuova forma di libertà, la libertà di vendere la propria forza lavoro: «il movimento storico che trasforma i produttori in operai salariati si presenta, da un lato, come loro liberazione dalla servitù e dalla coercizione corporativa [...]. Ma dall’altro questi neoaffrancati diventano venditori di se stessi soltanto dopo essere stati spogliati di tutti i loro mezzi di produzione e di tutte le garanzie per la loro esistenza offerte dalle antiche istituzioni feudali» (ivi, p. 779). La disponibilità di operai liberi crea così le condizioni di possibilità dello sviluppo capitalistico; infatti Marx afferma che «dopo la trasformazione dei piccoli contadini in gente che deve lavorare per altri, viene resa liquida (*flüßig*) una maggiore quantità di lavoro» (ivi, p. 791).

<sup>6</sup> Ancora Zaru osserva che «la forza del pensiero negriano [...] consiste nella sua capacità di risignificare alcuni tra i concetti politici più rilevanti dell’età moderna e contemporanea» (E. Zaru, *Antonio Negri*, cit., p. 10).

<sup>7</sup> A. Negri, *Il potere costituente*, cit., pp. 135-136.

capitalista»<sup>8</sup>. Resta il fatto che l'orizzonte di senso delineato dall'assolutezza del potere costituente modifica radicalmente gli altri concetti moderni (individuo, società, stato, cittadinanza, solo per nominare i più significativi), la struttura dei quali, osservata attraverso la lente del potere costituente, risulta interamente trasformata: in una parola, il potere costituente rompe «lo schema della razionalità del moderno»<sup>9</sup>, il carattere formale, astrattamente unificante della scienza politica, che da Hobbes in poi (attraverso una continua rifondazione – si pensi ad Hegel) sostiene sul versante politico il dominio sociale del capitale.

Se, a questo punto, nella nostra marcia di avvicinamento a Spinoza, passiamo a un libro del 2009, scritto da Antonio Negri a quattro mani insieme a Michael Hardt, e intitolato *Comune* (titolo originale: *Commonwealth*)<sup>10</sup>, ritroviamo, *mutatis mutandis*, un'analogia contrapposizione tra modernità e antimodernità, che si dispiega non solo nella dimensione temporale, ma anche in quella spaziale del dominio coloniale. La modernità è qui definita come «una relazione di potere tra dominio e resistenza, tra sovranità e lotte di liberazione»<sup>11</sup>, e tuttavia all'interno di questa relazione la polarità che resiste «è ontologicamente prioritaria nel senso che i rapporti di potere della modernità si esercitano solo su soggetti liberi che esprimono questa libertà con la resistenza alle gerarchie e al dominio»<sup>12</sup>. Ancora una volta, il desiderio di libertà precede e, per quanto possa suonare paradossale, fonda – nel senso che ne determina le condizioni di possibilità – l'esercizio del potere sovrano, analogamente a quanto avviene sul versante sociale, in cui la potenza del lavoro vivo è condizione di possibilità dello sviluppo capitalista, che “si limita” a tradurre parassitariamente in profitto la sovrabbondanza di essere e di operare della moltitudine dei proletari.

## **2. Spinoza o dell'immanenza assoluta**

A questo punto possiamo rivolgerci a Spinoza, e tentare di spiegare che cosa c'entri il filosofo olandese con il grande affresco negriano che ho sinteticamente descritto. Come ha recentemente osservato Elia Zaru, dopo

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 167.

<sup>9</sup> Ivi, p. 363.

<sup>10</sup> Rizzoli, Milano 2010 (ed. or. Harvard UP, Cambridge 2009). Il volume fa seguito a un lavoro che comprende due altri testi dedicati all'analisi del capitalismo globale del XXI secolo: *Impero* (Rizzoli, Milano 2003; ed. or. Harvard UP, Cambridge 2000) e *Moltitudine* (Rizzoli, Milano 2004; ed. or. Penguin Books, London 2004).

<sup>11</sup> M. Hardt, A. Negri, *Comune*, cit., p. 75.

<sup>12</sup> Ivi, p. 107.

l'incarcerazione a seguito del processo 7 aprile, Negri inizia a riflettere sull'opera di Spinoza, ed è proprio «la privazione della libertà personale [che] diventa l'occasione per sviluppare la sua riflessione su Spinoza, alla ricerca di una risposta alla sconfitta del movimento operaio e nel tentativo di riattivare, almeno sul piano ontologico, il meccanismo di liberazione tipico della lotta di classe»<sup>13</sup>. In questo quadro Spinoza costituisce, più di Machiavelli, e per certi versi perfino più di Marx<sup>14</sup>, l'elemento decisivo, nel senso che la filosofia spinoziana è al tempo stesso il luogo in cui si disvela la genesi dello scontro tra potere costituente e potere costituito (con le parole che Negri rintraccia in Spinoza: tra potenza e potere), e il primo tentativo di pensare le condizioni teoriche per superare questo dualismo e per instaurare quella democrazia assoluta che costituirebbe lo scioglimento dell'enigma del potere costituente. Il filosofo olandese, infatti, non solo fonda il materialismo moderno, ma costruisce un'ontologia i cui esiti politici esprimono un'alternativa radicale alla metafisica borghese e poi capitalista: quella di Spinoza è, per usare ancora le parole di Zaru, «una via ontologica alla lotta di classe»<sup>15</sup>.

Riprendiamo dunque il filo del discorso sul carattere duale della modernità alla luce del ruolo giocato da Spinoza su questo terreno. In saggio del 2009, intitolato *Politiche dell'immanenza, politiche della trascendenza*<sup>16</sup>, Negri, riprendendo un suo libro del 1970 su Cartesio<sup>17</sup>, parla della «necessità di un aggancio alla trascendenza»<sup>18</sup> da parte del potere sovrano che si avviava, nel corso del XVII secolo, a sostenere l'accumulazione capitalistica:

quando il moderno si aprì allo sviluppo capitalistico, le nuove forze produttive (e il lavoro vivo prima di tutto) dovettero essere assoggettate a un antico, eterno suggello di potere, all'assolutezza di un comando che legittimasse i nuovi rapporti di produzione. Allora ogni tentativo di infrangere questo quadro fu ritenuto riprovevole ed eresia, e ogni aspirazione volta a modificarlo fu ammessa solo attraverso un'iniziativa teorica che, con moderazione, con prudente chiarezza, intervenisse sui rapporti di produzione: così Descartes.<sup>19</sup>

---

<sup>13</sup> E. Zaru, *Antonio Negri*, cit., p. 8.

<sup>14</sup> Sul nesso stringente tra Marx e Spinoza nella riflessione di Negri si veda il saggio di Vittorio Morfino, *La découverte par Negri du concept de multitude*, in *Spinoza et la politique de la multitude*, sous la direction de Sonja Lavaert et Pierre-François Moreau, Kimé, Paris 2021, pp. 229-250, in particolare pp. 249-250.

<sup>15</sup> E. Zaru, *Antonio Negri*, cit., p. 42.

<sup>16</sup> Pubblicato nella raccolta *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, a cura di F. Del Lucchese, DeriveApprodi, Roma 2009, pp. 86-96.

<sup>17</sup> *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Feltrinelli, Milano 1970.

<sup>18</sup> A. Negri, *Politiche dell'immanenza*, cit., p. 86.

<sup>19</sup> Ivi, p. 87.

Riprendendo lo schema del potere costituente, qui Negri dice anche qualcos'altro, ovvero mostra come il moderno desiderio di libertà della moltitudine venga piegato da un'operazione che è al contempo metafisica e politica (ovvero: metafisica in quanto politica), a diventare motore della legittimazione di un potere trascendente: il potere della sovranità assoluta (dove però l'assolutezza coincide in realtà con quel principio totalizzante di cui parla *Il potere costituente*). Thomas Hobbes, più ancora di Descartes, è il grande teorico di questo progetto, l'architetto di una costruzione politica (lo Stato moderno) che trae la propria esistenza e perfino la propria ragion d'essere dalla potenza costituente delle masse, ma al tempo stesso priva queste ultime di qualsiasi soggettività politica, dal momento che la loro potenza viene alienata nella figura rappresentativa (cioè trascendente rispetto alla materialità dei rapporti sociali) del sovrano: da qui in poi la pace può essere intesa solo come assenza di conflitto, ed è garantita attraverso una radicale espropriazione della potenza della moltitudine.

Tuttavia, osserva Negri,

nel moderno c'è un'altra filosofia che sorge e si afferma. È un pensiero che convive con le lotte, con le rivolte, con le rivoluzioni che percorrono la modernità. Esso fa valere la regola dell'immanenza, si incarna in una politica dell'immanenza.<sup>20</sup>

Ora, parlare di immanenza, di una filosofia (e di una politica) dell'immanenza, significa una sola cosa: «significa che, di questo mondo, non c'è fuori. Che in questo mondo c'è solo la possibilità di vivere (di muoversi e di creare) qui dentro»<sup>21</sup>. Questo rifiuto radicale di un "fuori", di un mondo altro rispetto a quello in cui viviamo (e soffriamo, gioiamo, e soprattutto – direbbe Negri – lottiamo) trova la propria teorizzazione più sistematica nella filosofia di Spinoza, e in particolare nella sua riflessione politica, che riprende l'intuizione machiavelliana di un desiderio di libertà interno al movimento popolare per farne il motore della propria analisi dei regimi politici, il cui diritto è sempre definito dalla *potentia multitudinis* – secondo quanto afferma il *Trattato politico* (da qui in avanti TP)<sup>22</sup>; di conseguenza, la politica spinoziana si dispiega come «una teoria democratica del potere»<sup>23</sup>, ovvero

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 88.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> «Questo diritto che si definisce in base alla potenza della moltitudine di solito si chiama stato» (B. Spinoza, *Trattato politico*, a cura di P. Cristofolini, Ets, Pisa 1999, cap. 2, § 17, p. 49 (traduzione modificata)).

<sup>23</sup> A. Negri, *Politiche dell'immanenza*, cit., p. 89.

come una teoria della natura democratica di ogni potere, anche di quelli più dispotici e illiberali. Come è possibile teorizzare una simile contraddizione, ovvero come è possibile rintracciare anche nelle forme di governo la presenza costituente della potenza della moltitudine? Il paradosso del potere costituente si ripresenta al cuore della costruzione negriana della modernità alternativa, conflittualista ed emancipatrice.

A questo punto, è il caso di procedere con un po' di ordine, partendo quindi dalla prima monografia che Negri dedica a Spinoza, scritta negli anni di permanenza in carcere, e pubblicata nel 1981: *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Spinoza*<sup>24</sup>. In un saggio pubblicato quasi trent'anni dopo<sup>25</sup>, Negri ha rivendicato la lungimiranza di quel testo, suggerendo un suo possibile uso anche nella post-modernità in cui siamo ormai immersi, ovvero nella crisi compiuta della sovranità statale, per riattivare una teoria della democrazia assoluta oltre lo stato, addirittura oltre il politico, inteso in senso schmittiano. Per comprendere come questo sia possibile, occorre soffermarsi brevemente sull'impianto dell'ontologia spinoziana riletto dentro e contro la metafisica cartesiana. In particolare, secondo Negri l'*Etica* conterrebbe una duplice fondazione della realtà: la prima, radicata nella centralità dell'essere – prima, seconda e quinta parte dell'*Etica* (sulla quinta parte Negri successivamente cambierà idea) –, e la seconda, definita dal movimento delle determinazioni che costituiscono il mondo – la terza e la quarta parte<sup>26</sup>. Questo dualismo espone l'ontologia spinoziana al rischio di una paradossale coesistenza di univocità dell'essere divino e molteplicità infinita e articolata dei suoi modi:

nell'ordine dell'essere univoco, se tutto dimostra Dio, tutto è Dio: ma questa ha come conseguenza o di negare ogni articolazione dell'ordine ontologico, oppure, se si ammette un differenziale dell'ordine ontologico, d'indebolire l'univocità dell'ordinamento e di cancellare l'argomento ontologico.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Feltrinelli, Milano.

<sup>25</sup> A. Negri, *Introduzione*, in Id., *Spinoza e noi*, Mimesis, Milano-Udine 2012 (ed. or. Galilée, Paris 2010), pp. 9-32, in particolare pp. 11-12. Come osserva Zaru, secondo Negri Spinoza «fonda una forma non mistificata di democrazia» nel senso che «pone il problema della democrazia sul terreno del materialismo e quindi come critica di ogni mistificazione giuridica dello Stato» (*Antonio Negri*, cit., p. 53).

<sup>26</sup> Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit., capitoli III (*Prima fondazione*) e VII (*Seconda fondazione*). Tra la prima e la seconda fondazione si collocherebbe la stesura del *Trattato teologico-politico*, vera e propria immersione della teoria nella lotta politica contro il dominio teocratico dei calvinisti olandesi (cap. V: *Cesura sistematica*).

<sup>27</sup> Ivi, p. 78.

Per superare il duplice rischio di un panteismo statico, o di un emanatismo che degrada la realtà materiale, è necessario affermare la realtà della sola esistenza che spontaneamente si produce senza alcun tipo di mediazione. Nell'ottica del sistema spinoziano ciò significa che si devono eliminare gli attributi e far permanere i soli modi. L'attributo, infatti, secondo Negri, è il principio organizzativo trascendente che si distacca dalla realtà, le cui variazioni sono ricondotte all'unità attraverso la differenziazione degli attributi stessi. I modi, invece, costituiscono il mondo, un mondo che eccede qualsiasi forma di organizzazione trascendente, poiché la produzione di differenze è irriducibile, è immanente, è reale<sup>28</sup>.

In questa seconda fondazione la nozione di *conatus*, introdotta nella terza parte dell'*Etica*, svolge un ruolo fondamentale<sup>29</sup>. Esso è pulsione ontologica e, simmetricamente, desiderio soggettivo, esprime l'irriducibilità della potenza nella determinazione, la tensione tra la costituzione del mondo e la sua produzione<sup>30</sup>. Quello che all'inizio è visto come il paradosso tra l'essere univoco e le sue infinite variazioni, ora diventa il motore di questo processo trasformativo, in cui le differenze presenti all'interno dell'esistenza concreta esprimono sul piano esistenziale la potenza infinita del *Deus sive Natura*. Attraverso la nozione di *conatus* Spinoza risolve, secondo Negri, il paradosso messo in luce nella prima stesura dell'*Etica*, costituita dalle prime due parti, delineando una dinamica materiale tra la libertà della produzione e la liberazione – ontologica e progettuale – delle potenze produttive. L'analisi ontologica guadagna così una prospettiva di carattere dinamico: il modo finito non è un'inerte variazione della sostanza, ma è sforzo e tendenza di affermazione attraverso l'incontro (che in talune occasioni si manifesta come scontro) con il mondo. In particolare il modo-uomo, nel relazionarsi al mondo, costruisce il mondo stesso. In altri termini si delinea un'ontologia in cui sono presenti le pulsioni come manifestazione della potenza, che nell'individuo umano si traducono in desideri e in affetti articolati dall'incontro con la realtà esterna.

---

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, p. 90: «lo sviluppo dell'utopia spinoziana contiene la tendenza ad una riduzione orizzontale del meccanismo di produzione metafisica». Se nelle prime parti dell'*Etica* si tratta ancora di "utopia" e di "tendenza", in quelle successive tale processo diventerà concreto e presente.

<sup>29</sup> Cfr. *Etica*, III, prop. 6: «Ogni cosa, per quanto è in sé, si sforza (*conatur*) di perseverare nel suo essere» (B. Spinoza, *Etica*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, p. 178).

<sup>30</sup> Ho cercato di articolare sul piano politico il nesso tra potenza e determinazione in S. Visentin, *Non Defuit Materia: Freedom and Necessity in Spinoza's Democratic Theory*, in B. Bianchi, E. Filion-Donato, M. Miguel, and A. Yuva (eds.), *Materialism and Politics*, ICI Berlin Press, Berlin 2021, pp. 39-54.

Il radicamento dei modi nel mondo è anche radicamento degli uomini nella storia e nella politica – né potrebbe essere altrimenti. Per questo Negri si sofferma sul contesto storico-ideologico nel quale nasce la filosofia spinoziana, che va dunque collocata all'interno dei processi economici e politici della società olandese del XVII secolo. L'interpretazione negriana vede nell'Olanda un'anomalia (il capitolo primo si intitola proprio: *L'anomalia olandese*) rispetto al *mainstream* europeo degli assolutismi *in fieri*, passando attraverso le guerre di religione, l'accentramento amministrativo e la lenta destrutturazione dei rapporti produttivi tardo-medievali. Il Seicento olandese «non conosce il barocco»<sup>31</sup>, rimane estraneo rispetto al “lavoro della crisi” che attraversa le grandi monarchie francese e inglese, e al contempo scardina definitivamente l'ordine gotico dell'impero tedesco: l'Olanda è una repubblica – o, per meglio dire: sta in una repubblica – che è al tempo stesso una grande potenza commerciale, il principale centro dell'accumulazione capitalistica dell'epoca e il motore di un dominio mondiale che si estende oltre i confini del continente europeo: «in questa sproporzione delle sue dimensioni costruttive ed appropriatrici»<sup>32</sup> consiste dunque l'anomalia olandese. Si tratta di una lettura suggestiva, fondata su una storiografia importante, anche se datata; sarà infatti Giovanni Arrighi, in un fondamentale lavoro del 1994, intitolato *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*<sup>33</sup>, a mostrare il ruolo decisivo dei Paesi Bassi nella creazione del capitalismo come sistema mondiale, e quindi a collocare l'Olanda nel cuore stesso di un processo plurisecolare che egemonizzerà il globo: lungi dal costituire un'anomalia, allora, la struttura economica olandese è invece il primo passo (anzi, il secondo, il primo essendo Genova) dell'istituzione della globalizzazione capitalistica. Sul *coté* politico-costituzionale, invece, Negri ha maggiori ragioni a insistere sulla specificità olandese: il carattere repubblicano del governo, che di fatto vive su una conflittualità costante tra forze politiche contrapposte (da un lato il partito “aristocratico” delle città mercantili, dall'altro quello “monarchico” delle regioni interne, legato al casato degli Orange<sup>34</sup>), esprime nei suoi punti più

---

<sup>31</sup> A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit., p. 23.

<sup>32</sup> Ivi, p. 26.

<sup>33</sup> Il Saggiatore, Milano 1994 (ed. or. Verso, London 1994).

<sup>34</sup> A essere più precisi, si tratta di uno scontro ideologico tra due diverse visioni del governo repubblicano: la prima – quella dell'aristocrazia urbana mercantile – legata a una concezione assolutistica del potere e alla valorizzazione del nesso virtù-diritti individuali; la seconda – quella sostenuta dal casato degli Orange e dal clero calvinista – ispirata alla definizione althusiana della costituzione mista. Si veda in proposito A. Weststeijn, *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age. The Political Thought of Johan and Pieter De la Court*, Brill, Leiden-Boston 2012, p. 47.

alti una tensione costituente mai sopita, all'interno della quale pulsa una società in costante trasformazione, dove le diverse componenti si intrecciano, comunicano e confliggono, imponendo alle istituzioni politiche un continuo lavoro di istituzionalizzazione del (dis)ordine sociale: il tratto anomalo dell'Olanda è qui, in una socializzazione che eccede costantemente l'ordinamento politico, e che nel contempo incrementa lo sviluppo economico e commerciale, che trae grande vantaggio dall'espansione coloniale, guidata dalla Compagnia delle Indie<sup>35</sup>.

La filosofia spinoziana trae la propria forza da questo carattere magmatico, irrequieto, pluriforme della società olandese: la «bottega spinoziana», come la chiama Negri<sup>36</sup>, cioè l'insieme degli strumenti teorici di cui Spinoza si serve, provengono da una sintesi potente di pensiero rinascimentale (Machiavelli e Bruno), di cultura ebraica e marrana profondamente meditata, di scolastica controriformista (in realtà più calvinista che cattolica) e di cartesianesimo conosciuto di prima mano. Per quel che riguarda la politica, Machiavelli e Hobbes, insieme alla filosofia epicurea e stoica costituiscono le basi della riflessione spinoziana (Negri manca invece di cogliere l'importanza del dibattito repubblicano che si sviluppa nell'Olanda seicentesca, che sarà di fatto oggetto di grande attenzione nei decenni successivi<sup>37</sup>). Che cosa c'è di anomalo in questo bagaglio teorico? Senza dubbio la presenza di tanto pensiero materialista, lontano da qualsiasi vocazione trascendente e ordinante, e orientato piuttosto alla costruzione di un'ontologia della potenza produttiva della sostanza (o meglio: delle potenze produttive dei modi della sostanza), nella quale gli uomini sono inseriti come singolarità che esprimono un desiderio di affermazione attraverso l'incontro con il mondo. A questa altezza l'anomalia olandese si fa effettivamente «selvaggia», nel senso di esuberante, eccessiva, forse anche – e questo, come vedremo, è un aspetto problematico dell'interpretazione negriana – indeterminata: comunque costituente, e sul versante politico profondamente rivoluzionaria rispetto tanto all'ordine gotico medievale, quanto all'artificio leviatanico di Hobbes e della sovranità moderna, cornice politica della nascente accumulazione capitalistica<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Cfr. P. De la Court, *Interest van Holland, often gronden van Hollands-Welvaren*, J.C. Vander Gracht, Amsterdam 1662.

<sup>36</sup> A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit., pp. 27-36.

<sup>37</sup> Ad esempio negli scritti di J.I. Israel, in primo luogo *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford UP, Oxford 2001.

<sup>38</sup> «Se, da una parte, il popolo hobbesiano traduce nella tradizione contrattualistica la forma immediatamente politica dell'istanza di appropriazione capitalistica. (Negri 2023, 128), dall'altra la moltitudine spinoziana si presenta, agli occhi di Negri, come irriducibile a questo

### 3. Potenza e potere

Potenza vs potere, dunque: tanto sul versante ontologico, quanto su quello antropologico (l'essere umano non si colloca nella natura come un «*imperium in imperio*»<sup>39</sup>, cioè non dispone di alcuna condizione eccezionale rispetto al resto del mondo naturale), quanto infine su quello politico: anzi, come è già stato più detto più volte, sul versante politico della metafisica, dell'ontologia come politica essa stessa. Sulla lettura negriana dell'antropologia di Spinoza occorre ancora evidenziare che l'importanza della dimensione affettivo-pulsionale ha un *coté* mentale nella dimensione immaginativa come dimensione produttiva, costituente<sup>40</sup>. La rivalutazione della *potentia imaginandi* è un aspetto fondamentale della lettura di Negri, senz'altro uno dei suoi contributi più originali, dal momento che forse solo Deleuze, prima di lui, aveva puntato la propria attenzione su questo tema (che era invece sfuggito ad altri grandi lettori di Spinoza, *pars pro toto* a Leo Strauss). «L'immaginazione corre per tutto il reale»<sup>41</sup>, afferma Negri: essa attraversa i modi istituendo, sul piano delle idee, un reticolo di connessioni, e contribuendo in tal modo a produrre una sorta di versione primitiva del *general intellect* marxiano. Se Negri vede in Spinoza il tentativo di mettere a tema una nuova razionalità e un nuovo universalismo (un universalismo concreto, se non addirittura empirico), che si contrappone al potere di astrazione e di gerarchizzazione della scienza politica moderna, questo tentativo ha il suo radicamento proprio nell'interpretazione dell'immaginazione come forza produttiva di una potenza collettiva – sia esso un immaginario superstizioso, o sia piuttosto un immaginario costituente, che attraverso l'obbedienza pone le basi della socialità<sup>42</sup>. Il *Trattato teologico-politico* (da qui in poi TTP) è il banco di prova di questa concezione dell'immaginazione, al tempo stesso «un'interruzione» e «una rifondazione»<sup>43</sup>: è all'altezza della stesura di questo testo, infatti, che Negri pone la famosa «cesura sistematica» e la «seconda fondazione»<sup>44</sup> all'interno del sistema dell'*Etica* (una collocazione molto criticata, dal momento che

---

assoggettamento» (E. Zaru, *Antonio Negri*, cit., p. 43). Sulla contrapposizione tra popolo e moltitudine, in dialogo ma in parziale disaccordo con la lettura negriana, si veda P. Virno, *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Rubettino, Soveria Mannelli 2001.

<sup>39</sup> Cfr. B. Spinoza, *Etica*, cit., III, Prefazione, p. 171.

<sup>40</sup> A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit., pp. 114-127 (*Immaginazione e costituzione*).

<sup>41</sup> Ivi, p. 114.

<sup>42</sup> Cfr. ivi, p. 134.

<sup>43</sup> Ivi, p. 119.

<sup>44</sup> Vedi nota 26.

Spinoza, quando iniziò a comporre il TTP, aveva già scritto in buona parte, se non tutta, la terza parte). Negri non lo dice esplicitamente, ma nelle pagine dell'*Anomalia selvaggia* dedicate al TTP si ha l'impressione che l'irruzione della realtà sociale olandese, della lotta per la libertà di religione e di parola, abbia giocato un ruolo decisivo nella seconda fondazione: che cioè l'emergenza della lotta politica abbia condotto Spinoza a interrogarsi sulla funzione politica (e ontologica) dell'immaginazione: «Il politico è la metafisica dell'immaginazione, è la metafisica della costituzione umana del reale, del mondo»<sup>45</sup>.

La politica, appunto. Qui la contrapposizione, la lotta senza quartiere tra una politica del potere e una politica della potenza si colloca al cuore della lettura negriana di Spinoza. Ancora nel capitolo dedicato al TTP, riflettendo sulle pagine dell'opera dedicate all'origine contrattualistica dello stato, Negri evidenzia l'originalità della prospettiva spinoziana rispetto al giusnaturalismo groziano e hobbesiano: «Laddove il pensiero giusnaturalistico è, nella teoria del contratto e dell'assolutismo, innervato da un'istanza dialettica, quello di Spinoza è aperto ad una problematica costitutiva»<sup>46</sup>; e questa differenza tra una dottrina dell'ordine e un pensiero della produzione è radicato, ancora una volta, nella processualità dell'immaginazione. Certo, si tratta di un tentativo problematico, perché il linguaggio del diritto naturale rilutta a piegarsi al progetto spinoziano; tuttavia si tratta di un passaggio necessario, di una strada che andava percorsa per coglierne in ultima istanza l'impraticabilità: all'immaginazione, chiosa Negri, deve essere affiancata un'altra forza, un'altra potenza collettiva, che dieci anni dopo – dopo la conclusione dell'*Etica* – il TP rintraccia nella dimensione affettiva, nella potenza degli affetti comuni di un'intera moltitudine. La moltitudine diventa così il cardine della riflessione politica di Spinoza. Pressoché tutti gli studiosi del pensiero politico spinoziano hanno evidenziato l'importanza della “scoperta” della *multitudo* da parte di Negri<sup>47</sup>; una scoperta che ha continuato a ripresentarsi come problema, come enigma, per riprendere il titolo di un bel saggio di François Zourabichvili<sup>48</sup>. Lo stesso Negri, d'altra parte, che a partire dalla fine degli anni Novanta del secolo scorso ha fatto del concetto di moltitudine il perno della sua riflessione teorico-politica (al punto da dedicargli il titolo

---

<sup>45</sup> Ivi, p. 126.

<sup>46</sup> Ivi, p. 139.

<sup>47</sup> Per una recente analisi di questo argomento si veda ancora V. Morfino, *La découverte par Negri du concept de multitude*, cit.

<sup>48</sup> *L'Énigme de la multitude libre*, in C. Jaquet, P. Sévérac, A. Suhamy (sous la direction de), *La Multitude libre. Nouvelles lectures du 'Traité Politique'*, Ed. Amsterdam, Paris 2008, pp. 69–80.

di un suo volume, del 2004), ha continuato a riflettere e a modificare (parzialmente) la sua interpretazione, lavorando sia sul versante spaziale, sia su quello temporale. Cercherò, a questo punto, di dire qualcosa su entrambi i versanti.

È sempre nell'*Anomalia selvaggia*, al penultimo capitolo (*La costituzione del reale*), che il tema della moltitudine emerge in tutta la sua pregnanza politica (e quindi ontologica). Attraverso il costante riferimento a Machiavelli (questo sì già notato da altri lettori del TP) la politica dell'immaginazione del TTP viene sostituita (ma forse sarebbe più giusto dire: affiancata) da una politica dei corpi e delle passioni, che fa esplodere l'antinomia, finora tenuta faticosamente a bada, tra *potentia* e *potestas*:

Potenza come inerenza, dinamica e costitutiva, dell'uno e della molteplicità, dell'intelligenza e del corpo, della libertà e della necessità – potenza contro potere –, laddove il potere si progetta come subordinazione della molteplicità, dell'intelligenza, della libertà, della potenza.<sup>49</sup>

Si tratta di un'antinomia che ridefinisce lo spazio concettuale del diritto, secondo la famosa equazione *tantum juris quantum potentiae* (dove il diritto è pensato non come neutralizzazione del *conatus*, bensì come sua espressione collettiva o comune<sup>50</sup>) e che nel contempo fa esplodere qualsiasi orizzonte contrattualistico, in nome di una dinamica di composizione dei corpi attraverso la condivisione – *convenientia* – degli affetti<sup>51</sup>. Per definire il rapporto tra il potere costituito e la moltitudine, Negri usa un termine interessante: dice cioè che «la sovranità e il potere sono [...] ridotti e appiattiti sulla “*multitudo*”: essi giungono dove giunge la potenza della “*multitudo*” organizzata»<sup>52</sup>. Si potrebbe dire che il potere sovrano è schiacciato dal peso ontologico di quest'ultima, cosicché il detentore dell'autorità sovrana finisce per apparire un mero simulacro, non attore – in senso hobbesiano – quanto piuttosto una sorta di marionetta, governata dalla potenza costituente

---

<sup>49</sup> A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit., p. 224.

<sup>50</sup> «Si aggiunga che è ben difficile per gli uomini sopravvivere e coltivare la mente senza aiuto reciproco; perciò concludiamo che è ben difficile concepire il diritto di natura proprio del genere umano se non là dove gli uomini hanno diritti comuni» (TP, cap. 2, § 15, p. 47).

<sup>51</sup> «Al contratto si sostituisce il consenso [nel senso etimologico del “consentire”, del sentire insieme], al metodo dell'individualità quello della collettività» (A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit., p. 229); e ancora: «l'eliminazione del contratto funziona positivamente [...]. Quindi non è trasferimento di diritti ma la loro costituzione collettiva» (ivi, p. 231).

<sup>52</sup> Ivi, p. 232.

moltitudinaria<sup>53</sup>. Il filosofo padovano è consapevole del fatto che in Spinoza non c'è alcuna esaltazione di uno spontaneismo anarchico delle masse, e che anzi il filosofo olandese «ha una concezione assoluta della costituzione»<sup>54</sup>; e tuttavia *L'anomalia selvaggia* manca di dare seguito a questa affermazione, cioè di interrogarsi sul tema delle forme di governo, la cui analisi occupa peraltro la gran parte del TP – un tema sul quale di fatto Negri non torna neppure negli scritti successivi. Così, ad esempio, egli interpreta la stretta connessione tra le pagine del TP dedicate alla monarchia e all'aristocrazia e la situazione olandese dell'epoca come troppo «paesana», ovvero «legata a contingenze dello sviluppo politico dei Paesi Bassi»<sup>55</sup>; mentre è proprio l'interesse per la contingenza, e con essa il desiderio di intervenire sulla congiuntura storica, a definire anche ontologicamente la filosofia spinoziana, e a “completare”, per così dire, la sua critica alla teoria politica moderna. Resta comunque un punto fermo della lettura negriana – ripreso poi da altri interpreti, come ad esempio Étienne Balibar – il fatto che con il TP la filosofia politica di Spinoza si mostra compiutamente come una «teoria delle masse»<sup>56</sup>, e che solo a partire dalla loro determinata potenza è possibile pensare la costituzione politica di uno stato (così come solo a partire dalla reale convergenza delle *cupiditates* è possibile pensare la moltitudine come progetto politico); anche se forse in queste pagine proprio la questione della determinazione positiva della moltitudine<sup>57</sup> – nel senso della sua autonomia, ovvero dell'essere legge a se stessa – rimane sullo sfondo.

Vi è infine la questione della temporalità della moltitudine, un tema sul quale, dopo Negri, hanno insistito numerosi studiosi, *pars pro toto* Vittorio Morfino<sup>58</sup>. Si è già accennato al fatto che nell'*Anomalia selvaggia* Negri legge la quinta parte dell'*Etica* come una sorta di “ritorno” da parte di Spinoza al panteismo rinascimentale delle prime due parti, negando così al *conatus* – tanto individuale, quanto collettivo – qualsiasi apertura all'eternità. Nel 1994 tuttavia egli pubblica un saggio in francese, intitolato *Démocratie et*

---

<sup>53</sup> In altri termini, che esprimono più chiaramente il *background* marxista di Negri: «Lo Stato non è concepibile senza la simultaneità del sociale, né inversamente la società civile. L'ideologia borghese della società civile è dunque solo illusione» (ivi, p. 234).

<sup>54</sup> Ivi, p. 237.

<sup>55</sup> Ivi, p. 238.

<sup>56</sup> Ivi, p. 244.

<sup>57</sup> Una stimolante riflessione su questo tema è presente in A. Tosel, *La Finitude positive*, in Id., *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, L'Harmattan, Paris 2008, pp. 157-172.

<sup>58</sup> Cfr. ad esempio V. Morfino, *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifestolibri, Roma 2005.

*éternité*<sup>59</sup>, nel quale cerca di riportare l'eternità all'interno del dispositivo della moltitudine, facendone la condizione per un'apertura etica della politica. Negri analizza questo passaggio delicato individuando nell'«*expérience de la mort comme expérience d'une limite absolue négative*» la condizione di possibilità del «*mouvement du désire*», ovvero di una tensione verso l'eternità che

se reflète sur la socialisation politique, sur la démocratie comme horizon de la *multitudo*, contree l'ensemble des résistances et des obstacles que la solitude, la guerre et le pouvoir posent au désire de communauté.<sup>60</sup>

L'eternità può dunque essere assunta solo da una prospettiva collettiva e multitudinaria, a partire dalle relazioni che si instaurano all'interno di essa, e mai da un punto di vista individuale. Cogliere il mondo in relazione alla molteplicità significa, dunque, collocarlo nell'eternità. Se la durata è nel singolo modo, l'eternità è la comprensione dei modi in generale nel loro rapportarsi. Il nesso produzione-costituzione, che secondo Negri caratterizza il piano ontologico spinoziano, si fa dunque portatore di una trasformazione radicale dell'esperienza collettiva, la quale si esprime in un progetto che si fa soggetto, nella misura in cui la dimensione produttiva del *conatus* forza l'individuo a diventare (parte della) moltitudine, a farsi moltitudine.

#### 4. Grandezza e limiti di una teleologia materialista

Vorrei concludere su quelli che a me sembrano i due aspetti più problematici della riflessione di Negri su Spinoza, peraltro fortemente correlati tra loro: il tema della singolarità e quello della democrazia come *imperium omnino absolutum*<sup>61</sup>. Per quanto riguarda il secondo punto, va ricordato che per Negri l'assolutezza del governo democratico si definisce a partire dalla coincidenza tra titolarità ed esercizio del potere e potenza della moltitudine – potenza che si esprime immediatamente nelle istituzioni, dal momento che non si dà alcun trasferimento di sovranità, ma solo la dialettica ininterrotta tra diverse potenze e i loro poteri. In un saggio di pochi anni successivo a *L'anomalia selvaggia*, intitolato *Reliqua desiderantur. Congettura per una definizione del concetto*

---

<sup>59</sup> In M. Revault D'Allonnes, H. Rizj (sous la direction de), *Spinoza: puissance et ontologie*, Kimé, Paris 1994, pp. 139-151 (poi ripubblicato in italiano in A. Negri, *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2018).

<sup>60</sup> Ivi, p. 144.

<sup>61</sup> TP, cap. XI, § 1, p. 235.

di democrazia nell'ultimo Spinoza<sup>62</sup>, Negri insiste sull'identità tra assolutezza e potenza costituente, che si esprime nella produzione di una forma politica complessa e aperta, un'articolazione dinamica che è strutturalmente democratica, proprio perché l'intera moltitudine, senza residui (il che non è esattamente vero, perché in Spinoza vale comunque un principio di esclusione, che riguarda ad esempio le donne e i servitori<sup>63</sup>), partecipa ad essa<sup>64</sup>. Proprio per il carattere aperto e arrischiato della moltitudine – in altri termini: «la sua natura aporetica»<sup>65</sup> – la partecipazione collettiva al governo democratico non può mai stabilizzarsi in una democrazia costituzionale; soprattutto, essa non potrà mai esprimersi come consenso pieno e onnicomprensivo, ovvero come assorbimento degli individui che costituiscono la moltitudine in un principio unitario indifferenziato: «Se l'assolutezza non è confrontata alla singolarità delle potenze reali [...] essa si chiude in se stessa»<sup>66</sup>. Insomma, la democrazia come potenza costituente è il paradossale equilibrio tra moltitudine e singolarità, sostenuto – almeno così si esprime Negri a questa altezza – più che da un apparato istituzionale, da una spinta etica che implementa la pratica collettiva, e a cui Spinoza darebbe il nome di «*pietas*»<sup>67</sup>. Ancora una volta, quindi, mi sembra che la sottovalutazione della dimensione istituzionale (o, se si vuole, della “determinazione” istituzionale) presente nel discorso spinoziano da parte di Negri rischi di depotenziarne la forza rivoluzionaria e il carattere di alternativa concreta ed “effettuale” (per usare il lessico di Machiavelli, autore molto caro al filosofo olandese) al progetto assolutista hobbesiano<sup>68</sup>. Tanto più significativa appare questa sottovalutazione del piano istituzionale, in quanto la riflessione politica dell'ultimo Negri, in particolare nel già citato

---

<sup>62</sup> In A. Negri, *Spinoza sovversivo, Variazioni (in)attuali*, Pellicani, Roma 1992, pp. 47-99.

<sup>63</sup> Si veda in proposito, ad esempio, R. Caporali, *La moltitudine e gli esclusi*, in Id., *La pazienza degli esclusi. Studi su Spinoza*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 79-86.

<sup>64</sup> A. Negri, *Reliqua desiderantur*, cit., pp. 61 ss.

<sup>65</sup> Ivi, p. 82.

<sup>66</sup> Ivi, p. 69. Sul rapporto tra moltitudine e singolarità in Spinoza si veda anche A. Negri, *Moltitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero politico di Spinoza*, in Id., *Spinoza e noi*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 57-65.

<sup>67</sup> A. Negri, *Reliqua desiderantur*, cit., pp. 85 ss. Cfr. anche B. Spinoza, *Etica*, cit., III, 37, scolio I, p. 257: «Chiamo, invece, Pietà, la Cupidità di far bene che nasce dal fatto che viviamo secondo la guida della ragione».

<sup>68</sup> Una riflessione articolata sulle istituzioni in Spinoza è presente in Andrea Moresco, *Le istituzioni della moltitudine Diritti comuni, modelli sociali e conflitto nella filosofia politica di Spinoza*, tesi di perfezionamento in filosofia, Scuola Normale di Pisa, XXXIV ciclo, in particolare il capitolo III («*Gettare fundamenta stabili*»: teoria e pratica delle istituzioni nel Trattato politico).

*Comune*, insiste proprio sull'importanza delle istituzioni nel processo di insurrezione democratica<sup>69</sup>.

L'ultimo punto che vorrei toccare riguarda un aspetto della lettura negriana di Spinoza sul quale, a mio avviso, vale la pena lavorare ancora, ovvero il tema della singolarità e delle sue declinazioni. La singolarità, ci dice Negri in un intervento dal titolo *Moltitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero politico di Spinoza*, non è individualità, dal momento che «essa è inserita in una sostanza comune, eterna»<sup>70</sup>, e tuttavia in questa sostanza comune permane un elemento di «ecceità irriducibile»<sup>71</sup>, che «vive e si trasforma in un rapporto etico, o più esattamente in un rapporto interindividuale»<sup>72</sup>. È questa insistenza sulla singolarità e sulla sua potenza determinata, ancorché sempre relata a quella di altre singolarità, che impedisce alla moltitudine di diventare, rousseauianamente, volontà generale: non c'è alcuna volontà generale in Spinoza, perché ogni singolarità rilutta a sciogliersi integralmente in una dimensione collettiva, di modo che l'unità della moltitudine convive sempre problematicamente con la molteplicità delle singolarità che la compongono, senza tuttavia che si possa attribuire un carattere positivo, costituente, soltanto alla prima, e concepire quindi il molteplice come negativo, come mera resistenza. In questo senso, la moltitudine non è, ma si fa, si costituisce dentro una convergenza di affetti e di pratiche, ovvero «all'interno di un progetto di amor comune»<sup>73</sup>. Anche in un altro scritto presente nella raccolta *Spinoza e noi*, intitolato *Spinoza: una sociologia degli affetti*, che dialoga con i tentativi degli ultimi anni di rintracciare nella riflessione spinoziana una teoria della società *ante litteram*, Negri sottolinea da un lato l'importanza dell'antropologia transindividuale nella costruzione di una teoria della società, dal momento che «nessuna sociologia individualista può aiutarci a comprendere il sociale»<sup>74</sup>; dall'altro egli dà una torsione biopolitica (di matrice chiaramente foucaultiana) a tale

---

<sup>69</sup> «Lo sviluppo delle istituzioni può essere democratico [...] solo se resta aperto al conflitto in quanto fattore costituente delle istituzioni» (M. Hardt, A. Negri, *Comune*, cit., p. 353).

<sup>70</sup> A. Negri, *Moltitudine e singolarità*, cit., p. 58.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> Ivi, p. 59.

<sup>73</sup> Ivi, p. 60.

<sup>74</sup> A. Negri, *Spinoza: una sociologia degli affetti*, in Id., *Spinoza e noi*, cit., pp. 67-77; citazione da p. 71. Sul rapporto tra Spinoza e le scienze sociali si vedano le due raccolte: Y. Citton, F. Lordon (sous la direction de), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Ed. Amsterdam, Paris 2010; N. Marcucci (a cura di), *Ordo e connexio. Spinozismo e scienze sociali*, Mimesis, Milano-Udine 2012; E. Debray, F. Lordon, K.S. Ong-Van-Cung (sous la direction de), *Spinoza et les passions du social*, Ed. Amsterdam, Paris 2019.

antropologia, insistendo sull'«articolazione vitale delle *cupiditates*» e sulla loro capacità di produrre «l'incrocio attivo della *polis* e della vita»<sup>75</sup>, ovvero la società stessa. Tuttavia Negri manca di cogliere – o di evidenziare – la parzialità di questa convergenza, così come di tematizzare la presenza e l'influsso nella moltitudine di passioni opposte all'amore, come la paura, l'odio, l'inimicizia: i tratti di impotenza e di passività dell'agire multitudinario, che i fascismi vecchi e nuovi hanno portato alla ribalta in questi ultimi tempi, nel ragionamento di Negri sembrano sempre residuali, sempre superabili da una sorta di ottimismo della ragione che si innesta in una prospettiva teleologica (anche se di una teleologia materialista) mai completamente superata, e anzi talvolta esplicitamente rivendicata<sup>76</sup>. In altre parole, quello che Negri fatica a considerare è la presenza nei collettivi umani di quella che Étienne De la Boétie, un secolo prima di Spinoza, ha chiamato la “servitù volontaria”, e che le pagine del TTP, fin dalla Prefazione, individuano a partire dalla domanda su come sia possibile che gli uomini vengano indotti a «combattere per la propria schiavitù come se combattessero per la salvezza»<sup>77</sup>. Certamente negli ultimi scritti – in particolare nell'Introduzione di *Spinoza e noi* – è presente un tentativo di discutere le critiche mosse da chi gli imputa un'interpretazione riduttiva della *potentia multitudinis* (in primo luogo Balibar), tuttavia mi sembra che sia proprio il dispositivo interpretativo costruito da Negri a rendere, se non impossibile, estremamente difficile tematizzare i “lati oscuri” della moltitudine come aspetti problematici tutt'altro che secondari.

Questa sottovalutazione del negativo, in nome di una forza della moltitudine irriducibilmente positiva e produttiva, è evidentemente connessa con l'interpretazione operaista del pensiero di Marx, e in particolare della dialettica tra forze produttive e rapporti di produzione come movimento inesausto verso il comunismo:

il contenuto del comunismo consiste dunque in un rovesciamento che annulla l'oggetto rovesciato. Il comunismo non è il rovesciamento del lavoro se non nella forma di rovesciamento quale abolizione: del lavoro. Liberazione delle forze produttive: certo, come dinamismo di un processo che conduce all'abolizione, alla negazione più radicale ed estrema. Il ricambio fra liberazione del lavoro e

---

<sup>75</sup> A. Negri, *Spinoza: una sociologia degli affetti*, cit., p. 73.

<sup>76</sup> Ad esempio in A. Negri, *Moltitudine e singolarità*, cit., p. 64.

<sup>77</sup> B. de Spinoza, *Trattato teologico-politico*, trad. it. a cura di P. Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007, p. 9. Sulla rilevanza del lemma “servitù volontaria” nel pensiero politico della prima modernità rimando a S. Visentin, *Oltre l'enigma della servitù volontaria. Desiderio, assoggettamento e libertà nel pensiero politico della prima modernità*, «Filosofia politica», 1/2022, pp. 13-32.

superamento del lavoro costituisce il centro, il punto cruciale della definizione del comunismo.<sup>78</sup>

Da questo punto di vista, l'interpretazione dell'opera spinoziana da parte di Negri appare almeno in parte sovradeterminata dal suo percorso teorico e politico precedente; e tuttavia, nonostante questa caratteristica, e forse proprio a causa di essa, non è possibile non riconoscere la ricchezza di questa lettura, e soprattutto l'invito, a un tempo filosofico e pratico, a guardare sempre la congiuntura storica, anche nei suoi momenti più tristi, come è senza dubbio quello che stiamo vivendo, attraverso una lente molata dalla potenza della moltitudine.

---

<sup>78</sup> A. Negri, *Marx oltre Marx*, Manifestolibri, Roma, 1998 (I ed. 1979), p. 214. Sulla presenza implicita (e talvolta anche esplicita) di Marx nell'interpretazione negriana di Spinoza si vedano E. Zaru, *Antonio Negri*, cit., e V. Morfino, *La découverte par Negri du concept de multitude*, cit. Un interessante confronto tra Spinoza e Marx è quello avanzato di recente da T. Matysik, *When Spinoza Met Marx. Experiments in Nonhumanist Activity*, University of Chicago Press, Chicago 2022.



Il presente numero di Isonomia intende riflettere sulla possibile esistenza di un paradigma interpretativo nella ricezione italiana di Spinoza. Si è scelto di ricostruire tale percorso partendo dalla prima metà dell'Ottocento, ossia in un momento in cui, in seguito alla diffusione del pensiero kantiano e hegeliano, prese piede l'esigenza di una ricostruzione storico-filosofica dei concetti chiave della modernità. Dalla polemica tra Rosmini e Gioberti si passa quindi alla formazione di un vero e proprio "pensiero italiano", grazie soprattutto a Spaventa e Gentile, fino ad arrivare a un movimento di reazione all'idealismo, in cui Spinoza rappresentò una delle fonti più utilizzate. Da Martinetti a Severino, da Gramsci a Negri, il Novecento filosofico italiano ha costantemente cercato di confrontarsi con Spinoza, senza però produrre un canone interpretativo univoco e ortodosso.



Il presente numero di Isonomia intende riflettere sulla possibile esistenza di un paradigma interpretativo nella ricezione italiana di Spinoza. Si è scelto di ricostruire tale percorso partendo dalla prima metà dell'Ottocento, ossia in un momento in cui, in seguito alla diffusione del pensiero kantiano e hegeliano, prese piede l'esigenza di una ricostruzione storico-filosofica dei concetti chiave della modernità. Dalla polemica tra Rosmini e Gioberti si passa quindi alla formazione di un vero e proprio "pensiero italiano", grazie soprattutto a Spaventa e Gentile, fino ad arrivare a un movimento di reazione all'idealismo, in cui Spinoza rappresentò una delle fonti più utilizzate. Da Martinetti a Severino, da Gramsci a Negri, il Novecento filosofico italiano ha costantemente cercato di confrontarsi con Spinoza, senza però produrre un canone interpretativo univoco e ortodosso.



ISSN 2037-4348

Francesco Cerrato, Alessio Lembo, L'IMMANENZA COME RADICALITÀ

# L'IMMANENZA COME RADICALITÀ

CONTRIBUTI PER LA STORIA  
DELLO SPINOZISMO ITALIANO

a cura di

Francesco Cerrato, Alessio Lembo



Isonomia *Storica*