

CENTENARIO SPINOZIANO

Ricorre quest'anno, e precisamente il giorno 24 novembre, il terzo centenario della nascita di Benedetto Spinoza. In questa occasione, la Società Spinoziana ha indetto un convegno di studiosi, dedicato alla discussione dei problemi controversi sul pensiero del filosofo. Il programma è, come del resto si addice a siffatti convegni, un po' generico: rapporto tra fisica e metafisica, tra religione e filosofia, quistioni ermeneutiche; son questi i temi principali posti in discussione. Ma è notevole segnalare lo spirito che gli organizzatori hanno voluto imprimere al simposio. In un manifesto latino che la Società ha diffuso in tutto il mondo, si legge: « Temporis esse non videtur dies festos celebrare. Quodsi nihilominus dies Benedicti de Spinoza tersecularis persecendus nobis videtur, non est adeo eius causa, qui celebratur, sed generis humani, quod in tali recordatione communitatis suae atque coniunctionis memor esse debeat. Ultra fines qui populos terminant Benedictus de Spinoza primus fuit vir œcumenicus; cogitatis suis cum omni gente iunctus sicut perpauca novissimorum temporum effigiem formavit. Commemoratio, quae sub auspiciis Societatis Spinozianae Hagae Comitum locum habebit, nomine Benedicti de Spinoza conspirationem et consensum quendam mentis œcumenicae testabitur ». Ogni età, nel ricordare il passato, pone al centro della visione sè stessa, le sue aspirazioni e le sue preoccupazioni; pertanto è giusto che l'età nostra, assetata di pace, desiderosa di riconquistare la propria unità spirituale al di sopra dei soffocanti particolarismi sociali e politici, si specchi in Benedetto Spinoza, il primo uomo universale che sia emerso dalla tormentata vigilia della vita moderna.

Altri tempi hanno visto altri interessi collocarsi al centro del quadro. Il Seicento ha disconosciuto Spinoza. Il documento maggiore di questa incomprendenza è forse il lungo articolo che Pietro Bayle dedicò al filosofo olandese nel suo *Dizionario*. Acuto nella notazione critica dei particolari del sistema, quell'articolo rivela

un'ottusità sorprendente nella valutazione dell'insieme e nella percezione dei suoi motivi ispiratori. Esso pretendeva dare una sanzione definitiva all'accusa, già largamente circolante nella letteratura del tempo, che Spinoza « fosse stato il primo a mettere in sistema l'ateismo ». Era un tratto molto significativo della mentalità della Controriforma che l'uomo forse più religioso dell'età moderna fosse giudicato ateo da uno scettico come il Bayle⁽¹⁾, inclinate verso il materialismo di Gassendi. Per questo riguardo, del resto, il Bayle non faceva che continuare l'opera dei gesuiti, i quali avevano costantemente combattuto Descartes in nome di Gassendi, mostrando così d'intendere che gli accomodamenti col cielo sono più facili alla *chair* che all'*esprit*. Alla radice del giudizio del Bayle v'era un totale fraintendimento dei rapporti tra la sostanza spinoziana e i suoi modi. Prendendo l'estensione ancora nel senso cartesiano, come una quantità divisibile in parti, Bayle interpretava il Dio di Spinoza come frazionato nella materia. Ma il concetto dell'estensione aveva subito nel frattempo trasformazioni profonde, non solo per opera di Spinoza, ma anche, e indipendentemente da lui, di Geulinx e di Malebranche. All'estensione divisibile dell'immaginazione era subentrata l'estensione indivisibile della ragione. Ogni divisione dello spazio non può effettuarsi che nello spazio; bisogna dunque che le parti divise presuppongano un tutto indivisibile. Così aveva ragionato il Geulinx; e Spinoza, guardando più a fondo, aveva convertito la relazione empirica di tutto e parte in quella razionale di sostanza o attributo e modificazione, che escludeva ogni pericolo di frazionamento dell'essenza divina. L'errore del Bayle si ripeteva poi nell'ordine parallelo dei modi pensanti. Così egli era portato ad attribuire a Spinoza « l'errore prodigioso che un soggetto semplice e unico fosse modificato nello stesso tempo dai pensieri di tutti gli uomini ». E non solo dai pensieri: tutte le sciocchezze, le follie, i sogni, le iniquità venivano a trovar posto in Dio. Donde la *boutade*, molto apprezzata negli ambienti di cultura mondana di quel tempo, che *Dieu modifié en Allemands a tué Dieu modifié en dix mille Turcs*. In mezzo a tali fraintendimenti, c'era però il sentimento di una difficoltà reale dello spinozismo: quella che l'idea dei modi non può soddisfare la nostra coscienza dell'individualità e che

(1) Il fatto che il Bayle fosse un riformato (convertito per qualche tempo al cattolicesimo, e poi *relapsus* nel protestantismo) non intacca affatto questo giudizio: c'è una Controriforma nel seno stesso della Riforma.

la sua intersezione con l'idea della sostanza dà luogo a innegabili aporie.

Il Settecento — almeno il Settecento preromantico — ha guardato con altro animo la filosofia di Spinoza. Ciò che prima era ripudiato come ateismo, ora viene esaltato come monismo panteistico, compenetrazione dell'uno col tutto, afflato divino permeante l'universo. Documento principale di questo nuovo atteggiamento dello spirito storico sono le lettere sulla dottrina di Spinoza, che Jacobi indirizzava, sullo scorcio del secolo, a Mosè Mendelssohn. Jacobi resisteva, è vero, al fascino di quella filosofia, e si trincerava, contro le seduzioni della ragione, dietro le difese della fede; ma il bisogno stesso di difendersi era una prova che lo spinozismo cominciava a far breccia; e inoltre, nelle sue lettere, egli dava la rivelazione sensazionale della conversione di Lessing alla filosofia di Spinoza. Le polemiche che seguirono, poco concludenti al loro fine immediato di accertare l'esatto pensiero lessinghiano, sono importanti come segni della graduale ripresa di contatto della filosofia europea con la dottrina di Spinoza. Il fervido consenso di Goethe, i riecheggiamenti di Schelling, la ricostruzione storica di Hegel, hanno giovato ad accelerare il processo di assimilazione.

Lungo questa scia, il secolo XIX ha incessantemente lavorato per reintegrare sempre più compiutamente la figura del filosofo e il carattere della sua dottrina. Messo da parte ogni interesse dommatico e confessionale, esso ha dato al proprio lavoro un'intonazione essenzialmente storico-critica. Determinare la posizione speculativa di Spinoza nel corso della filosofia moderna, studiare come s'incrociano in lui i motivi cartesiani con le tenaci reminiscenze platoniche, neoplatoniche, scolastiche e giudaiche, dare un'esatta formulazione dei concetti di sostanza, di attributi, di modi e dei loro rapporti, rintracciare l'intuizione mistica profonda che si dissimula dietro l'apparato delle dimostrazioni matematiche: questi, ed altri simili, sono stati i problemi che l'esegesi dell'800 ha dibattuti e che sono ancor oggi materia del nostro studio. Crediamo non superfluo dare, come contributo alla celebrazione spinoziana, una sommaria rassegna di alcuni di essi e delle soluzioni che ne sono state tentate.

Tra le prime quistioni che sono state sollevate dalla critica spinoziana ricorderemo quella che ha dato luogo alla celebre polemica tra l'Erdmann e il Fischer. Qual è il rapporto tra l'unità della sostanza e la molteplicità infinita degli attributi? È la sostanza stessa molteplice, o è vista soltanto come tale dall'intelletto umano? Fondandosi sull'interpretazione letterale della definizione spinoziana

dell'attributo (*id quod intellectus de substantia percipit, tamquam eiusdem essentiam constituens*), l'Erdmann sosteneva la tesi che la molteplicità non è che una variabile prospettiva della mente sull'unità immoltiplicabile della sostanza. Ma il Fischer gli obiettava giustamente che, in tal modo, si fa degli attributi una mera apparenza, in contrasto con lo spirito della dottrina spinoziana. Questa polemica ha fatto ormai il suo tempo; Erdmann aveva torto. Tuttavia, c'era un motivo di verità nella sua tesi, che è stato rimesso in luce dalla critica più recente. Tra gl'infiniti attributi pensabili della sostanza, quello del pensiero ha un carattere peculiare e preminente. Noi possiamo astrattamente rappresentarci altri mondi, che constano di attributi a noi sconosciuti, ma è sempre l'attributo del pensiero che dobbiamo annoverare tra essi perchè possa sussistere l'idea di quei mondi. Così il pensiero non è un singolo attributo accanto ad altri, ma un comune esponente di cui abbiamo bisogno per concepire qualunque realtà. Questa parziale riabilitazione della tesi dell'Erdmann è stata opera del Cassirer: essa sembra accettabile in tema, più che di interpretazione storica, di critica immanente dello spinozismo, perchè rivela una prerogativa del pensiero che non s'accorda col rigido parallelismo degli attributi. Falsa è però l'idea del Guzzo, che snatura il senso di quella prerogativa, affermando che « altri intelletti, diversamente conformati, percepiranno forse altre varietà; e quante varietà essi percepiranno, tante ce ne saranno nella sostanza ». Poichè l'intelletto discende, come modo infinito, dall'attributo del pensiero, non possono esistere intelletti diversamente conformati. Qui il Guzzo cade in una di quelle contaminazioni tra spinozismo e kantismo, che sono ancora frequenti ai nostri giorni. Dell'infinità degli attributi non si può dir altro se non ch'è un'assunzione puramente metafisica, non rappresentabile in alcun modo dal nostro punto di vista, anzi, dal punto di vista del pensiero in genere. Cade, pertanto, anche l'ipotesi dello Stumpf, che immagina gli attributi noi incogniti come diadi analoghe al pensiero e all'estensione, in modo che dovremmo annoverare due serie infinite, corrispondenti punto per punto, una reale e una ideale, di cui il pensiero e l'estensione non sarebbero che casi particolari.

L'eccellenza della moderna esegesi storica s'è mostrata, più che altrove, nell'assiduo sforzo per riallacciare la filosofia di Spinoza, al di là delle sue immediate origini cartesiane, alle più remote tradizioni platoniche, neoplatoniche, giudaiche e scolastiche. Che Spinoza abbia sentito l'influsso decisivo del cartesianismo, è una verità indubitabile — se pure talvolta si tenti di porla un po' in ombra dai

ricercatori di floni più lontani di pensiero, per una spiegabile reazione contro le interpretazioni razionalistiche del passato, che facevano della filosofia di Spinoza una mera riesposizione, in forma più corretta, della dottrina di Descartes. Ma, una volta ammesso l'infusso decisivo del cartesianismo, è anche indubitabile che, nel linguaggio matematico mutuato a questa filosofia, affiorino in Spinoza voci più remote e profonde. Per identificarle, la critica ha tratto grande giovamento dallo studio delle fasi preparatorie dell'*Ethica* e particolarmente dal breve *Tractatus de Deo et homine eiusque felicitate*. Questo rivela un pensiero, permeato sì di cartesianismo, ma ancora molto affine nell'ispirazione al neoplatonismo del Rinascimento. I due dialoghi incastonati nel trattato (dei quali ancora si discute se precedano in ordine di composizione o accompagnino il rimanente) sono serviti di scorta al Gebhardt per porre in luce motivi plotiniani, attinti non direttamente alla fonte, ma attraverso la tradizione giudaica (Maimonide e Leone Ebreo) e cristiana. Neoplatonico è il sentimento che Spinoza ha dell'infinità divina, della molteplicità degli attributi, a cui può tentar di adeguarsi solo una teologia negativa, dell'identità profonda dell'attributo mentale col Logo, nel quale si esprime la potenza primaria di Dio.

Altri temi più schiettamente platonici del pensiero spinoziano sono stati posti in luce dal Gebhardt e dal Brunschvicg. Quest'ultimo ha mostrato l'affinità esistente tra i gradi della conoscenza enumerati nel *Tractatus de intellectus emendatione* e riprodotti più succintamente nell'*Ethica* e i momenti della dialettica platonica. Alla conoscenza di primo grado corrisponde l'opinione sensibile, a quella di secondo grado l'opinione retta o vera, a quella di terzo grado la *nóesis*, il pensiero intuitivo. Quest'analogia consente di distinguere nettamente due cose che prima erano confuse, cioè l'intuizione cartesiana e l'intuizione spinoziana. La prima ha un significato matematico, la seconda invece ha un carattere mistico: senza questa necessaria distinzione, il V libro dell'*Ethica* è inintelligibile.

Allo studio delle reminiscenze scolastiche largamente disseminate negli scritti e riecheggiate nella terminologia stessa del sistema ha dedicato pazienti cure il Freudenthal, e il suo esempio è stato largamente seguito. La storiografia razionalistica aveva accentuato distacco del movimento cartesiano dalle sue fonti scolastiche. Ma già il Descartes che, col dubbio metodico, aveva voluto porre una barriera tra sè e il passato, non era riuscito a mantenersi a lungo nel suo isolamento: incalzato dalle obiezioni della scuola e dal bisogno di dare organizzazione sistematica ai propri concetti, egli era

stato costretto ad attingere al materiale che la sua stessa educazione scolastica gli poneva sotto mano. E Spinoza, più di lui scevro di prevenzioni contro il passato, anzi disposto ad ammettere che i suoi predecessori avessero potuto intravedere come attraverso un velo o una nube le verità che egli veniva dimostrando in chiara forma matematica, s'è spinto anche più oltre su questa via dell'assimilazione dei concetti tradizionali. I raffronti tra spinozismo e scolastica riescono perciò molto istruttivi, non solo per meglio precisare i veri caratteri della dottrina, ma anche per seguire il graduale processo di compenetrazione del nuovo e dell'antico, che ci si dà nella filosofia occidentale dopo la brusca cesura cartesiana. Essi però vanno fatti con una certa parsimonia e con la coscienza delle innovazioni profonde che un concetto può subire quando è trapiantato in un ambiente mentale molto diverso. Non sembra che abbia tenuto sufficiente conto di queste remore lo Hamelin, quando ha ravvicinato la veduta spinoziana dell'anima come idea del corpo e quella aristotelica dell'anima come forma. Sono due cose *toto coelo* diverse: tra l'una e l'altra c'è di mezzo il nominalismo di Spinoza che nega ogni realtà sostanziale all'anima e la risolve e la puntualizza nei singoli modi del pensiero. Un'altra analogia fallace è quella ch'è stata istituita tra la concezione spinoziana della verità come adeguazione dell'idea all'ideato e la concezione tomistica dell'*adaequationis rei et intellectus*. Per Spinoza infatti non può esservi adeguazione estrinseca del pensiero all'oggetto, ma solo adeguazione intrinseca del pensiero con sè stesso. Opportunamente il Brunschvicg, al quale dobbiamo questa giusta discriminazione, ha posto in rilievo un passo d'una lettera dello Spinoza, dove si legge che « *nomen adaequati respicit naturam ideae in se ipsa* ». Ciò vuol dire in fondo che, essendo la verità una denominazione intrinseca del sapere, non v'è al di fuori della conoscenza un segno oggettivo dal quale si possa riconoscerla; l'unico criterio della verità è la verità stessa.

Dei residui scolastici invece bisogna far molto conto nel determinare l'esatto concetto della sostanza spinoziana. Coesistono in questa, non fuse e neppur bene amalgamate, due intuizioni diverse: quella dinamica, dell'*ordo causarum*, e quella statica, più strettamente sostanzialistica. Contro l'interpretazione tradizionale, che poneva in evidenza solo quest'ultimo aspetto, gli storici moderni, dallo Spaventa al Brunschvicg, hanno avuto ragione di accentuare il primo, spiegando che, concepire l'universo come una sostanza unica, non significa cristallizzare la vita universale, riconducendola a una grigia immobilità, ma, al contrario, porre un principio di attività univer-

sale, che manifesta sotto un'infinità di forme la sua potenza infinita. Pure questo dinamismo, per sè solo, eccede i limiti del pensiero spinoziano, o almeno è controbilanciato da un opposto «acosmismo», per usare l'espressione dello Hegel. È quindi nel vero il Guzzo quando dice che « il concetto di causa immanente scioglie il concetto di sostanza. Tuttavia lo Spinoza mantiene l'un concetto accanto all'altro. Onde nel suo pensiero coesistono due filosofie: una filosofia della sostanza e una filosofia della causalità immanente. Il sistema della sostanza riassorbe tutti i modi nella sostanza, il sistema della causalità immanente diffonde tutta la sostanza nei modi. Il primo deifica la sostanza, il secondo deifica il mondo. Il primo è il più rigido teismo che si sia mai concepito, il secondo è il più radicale panteismo che la storia conosca ».

Questa aporia si propaga dalla sostanza a tutte le sue derivazioni. C'è un aspetto statico della concezione degli attributi, che riflette l'immobile volto della sostanza, e c'è un aspetto dinamico, che si specchia nel fluido corso dei modi. Tale dualità spiega, per esempio, le incertezze e le oscurità nella dottrina dell'estensione. Spinoza ha cominciato con l'accogliere l'idea cartesiana della *res extensa*, che ben si adagiava nello sfondo statico del suo sostanzialismo, per distaccarsene poi a poco a poco, senza tuttavia riuscire a dar mai una formulazione precisa del suo pensiero. L'ultima sua lettera, diretta allo Tschirnhaus qualche mese prima della morte, contiene un attacco contro Cartesio e una promessa di prossimi chiarimenti, *si vita suppetit*. Ma purtroppo la vita gli mancò. Molto probabilmente quel punto non gli era ancor chiaro nella mente, e la promessa non esprimeva che una vaga, se anche profonda esigenza, di dare un motore più intrinseco al mondo materiale, superando l'astrattismo geometrico di Cartesio. Era l'esigenza stessa che scaturiva da tutta la nuova fisica e che doveva trovare il proprio appagamento nella cosmologia di Leibniz.

L'identico dualismo si riproduce nella concezione dei modi. Questi sono traversati, per così dire, dalla causalità immanente della sostanza, in quanto sono modificazioni di essa. Ma, in quanto sono prodotti distinti dalla causa produttrice, il legame che singolarmente li congiunge è quello di una causalità transitiva. Si arriva così alla conclusione, come osserva il Guzzo, che le cose finite sono prodotte insieme con causalità immanente e transitiva, senza che Spinoza ci mostri in alcun modo come le due causalità possano accordarsi.

Da questi esempi si può ritenere ben fondato il giudizio del Cassirer che Spinoza non abbia esorcizzato abbastanza l'ontologia

medievale. Il suo nominalismo ha apparenze radicali, ma in realtà ha maglie troppo larghe attraverso le quali passano, sotto il nome di nozioni comuni (formalmente opposte agli universali della tradizione) molte entità della scolastica; e passa perfino « il fondamento stesso dell'ontologismo », cioè l'idea di sostanza. Ed è proprio qui che si manifesta la massima aporia della dottrina spinoziana: conforme all'ispirazione nominalistica, bisognerebbe ripudiare i concetti generali e astratti e limitare la conoscenza all'intuizione dell'essenza particolare affermativa delle cose; ma conforme alle premesse sostanzialistiche, le essenze particolari, in quanto determinazioni, non sono che negazioni. L'esigenza affermativa sfuma nel vuoto nell'atto stesso in cui vorrebbe realizzarsi.

Anche il giudaismo di Spinoza è stato oggetto d'indagini accurate. Può sembrare a prima vista strano parlare d'influssi confessionali su di un pensatore che ha ripudiato ogni particolarismo setario e che verso il giudaismo ha mostrato, nel *Trattato teologico-politico*, un assoluto distacco. Ma il giudaismo è assai più che una denominazione confessionale; è questione di razza e di storia. Le sue radici perciò affondano sempre nel terreno, anche quando il tronco è abbattuto. Le analogie tra la sostanza spinoziana e il Dio dei giudei sono state poste in evidenza dal Brochard; esse si compendiano essenzialmente nell'accentuazione dell'idea di potenza, comune all'una e all'altro. Ma il Dio giudaico è un Dio personale; e il Brochard ha voluto spingere la sua analogia fino al punto di attribuire alla sostanza la personalità. Come negarle, egli ha detto, questo carattere, se Spinoza le attribuisce espressamente la coscienza, come conoscenza e amore di sé stessa? E poichè questa tesi contraddice alla comune opinione che Spinoza sia un panteista, il Brochard ha voluto chiedersi: che cosa è il panteismo? Un filosofo di spirito ha detto che è più facile confutare il panteismo che definirlo. Certo, se essere panteista significa concepir Dio come immanente al mondo, non bisogna esitare nel riconoscere che Spinoza è panteista. Ma se non essere panteista significa concepire all'origine delle cose un principio unico, infinito, onnipotente e perfetto, dotato di ragione, di coscienza e in un certo senso di libertà, capace d'interessarsi agli eventi di questo mondo e di rivelarsi ad esso per farvi regnare la giustizia e la carità, allora bisogna dire che Spinoza non è panteista. Queste conclusioni del Brochard sembrano eccessive. Esse pongono al centro della visione spinoziana alcune reminiscenze teistiche, le quali sono, sì, innegabili, ma non hanno valore che di residui. Per dimostrare che il Dio di Spinoza sia veramente personale, bisogne-

rebbe poter dimostrare che Spinoza attribuisca un valore preminente alla personalità. Ma tale veduta è quanto mai remota dal suo pensiero, anzi ostile ad esso. Come allora spiegare l'idea della coscienza divina? Essa è precisamente formulata nella proposizione 36 del 5.^o libro dell'*Ethica*. «*Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus seipsum amat*». Si potrebbe qui osservare che l'amore verso di sè appartenga a Dio, in quanto Dio si esprime nelle creature, cioè al *Deus quatenus* e non al Dio in sè. Ma questa osservazione non risolverebbe che solo in parte la difficoltà; per risolverla totalmente, bisognerebbe che la sostanza divina fosse tutta sciolta nella serie dei suoi modi. Ma noi sappiamo che coesistono in essa due concezioni disparate, e che il motivo propriamente sostanzialistico non cede mai compiutamente a quello dinamico. L'unica conclusione legittima è che l'autocoscienza divina rappresenti, più che una voluta meta, una delle aporie del sistema spinoziano.

Col problema della personalità divina è connesso quello della personalità umana e del suo destino dopo la morte. Ed è spiegabile che il Brochard, fautore della tesi del Dio personale, attribuisca a Spinoza una dottrina dell'immortalità dell'anima, nel comune significato accolto dalla tradizione religiosa. In questa interpretazione egli è stato preceduto dal Delbos. Pur ammettendo l'affinità tra l'anima-idea di Spinoza e l'anima-forma di Aristotele, il Brochard crede che le conseguenze delle due vedute possano esser diverse, in rapporto all'immortalità individuale, a causa dell'inserzione di un mediato influsso plotiniano sul pensiero di Spinoza. Per Plotino infatti le intelligenze non si perdono nel pensiero divino, perchè non sussistono alla maniera dei corpi e possono sussistere ciascuna col suo carattere proprio. Questa trasformazione della dottrina classica è stata possibile, grazie all'intervento di un'idea nuova, completamente estranea al pensiero greco propriamente detto, quella dell'infinito. Tale idea si ritrova nella filosofia di Spinoza e consente una conclusione analoga. Sembra perciò fuori dubbio al Brochard che la dottrina spinoziana non sia stata interpretata esattamente dagli storici, che non hanno visto in essa se non l'idea dell'immortalità impersonale. Certamente, egli osserva, è esatto dire che le anime umane, secondo l'*Ethica*, non sono delle sostanze o degli esseri indipendenti, che esistano per sè dall'eternità. Esse non sono

che modi eterni della sostanza. Ma questi modi sono eternamente distinti. Essi son coscienti, sono individui, hanno nella vita eterna altrettanta esistenza cosciente e personale quanta ne hanno nella vita presente. Questa tesi è inaccettabile. Anche ammesso che i modi assoluti o infiniti permangono distinti in seno alla sostanza, non si può ammettere che l'anima umana sia uno di siffatti modi. Un modo infinito è l'intelligenza, che discende dall'attributo del pensiero; ma l'intelligenza non si confonde coll'anima dell'immaginazione popolare. Non l'individuo in senso psicologico è ciò che è destinato a sopravvivere, ma soltanto i pensieri sopravvivono, puntualizzati nel pensiero eterno, al di fuori di ogni temporanea appartenenza a una individualità psichica. Vi sarebbe piuttosto luogo a riavvicinare l'eternità spinoziana a quella averroistica, se non fosse fallace, come nota il Brunschvicg, imporre alla logica di Spinoza — una logica che deriva dalla scienza cartesiana — un'alternativa in cui la logica della scolastica era costretta a dibattersi. In linea generale, è un opportuno canone ermeneutico quello di non commisurare l'idea dell'eternità spinoziana al criterio estrinseco di vedute estranee ad essa, e tagliate fuori dalla linea logica del suo procedimento, ma di guardarla per quel ch'è in sè, per quel che si spiega *iuxta propria principia*. Da questo punto di vista, se c'è oscurità e incertezza nell'intuizione spinoziana dell'individualità, bisogna piuttosto considerarla come segno di un limite del sistema, che come indizio di una meta estrapolata del suo pensiero.

Un altro influsso non trascurabile, ma che pare sia stato finora trascurato, ha avuto sulla dottrina spinoziana la Riforma. Questa è, nella sua intima ispirazione, più affine di ogni altra confessione cristiana, allo spirito del giudaismo. Basti pensare all'uso che essa fa del concetto giudaico della potenza divina e alla struttura vecchiotestamentaria della religiosità calvinistica. Certo, non si può parlare di una vera e propria adesione di Spinoza al pensiero della Riforma; ma, nel suo graduale allontanamento dalla religione avita, egli ha sentito una certa attrazione per il Cristianesimo, nell'interpretazione protestante, che era la più congeniale alla sua *forma mentis*. Verso il cattolicesimo, invece, egli aveva una repulsione istintiva. Tra i suoi scritti, i soli che rivelano durezza polemica son quelli che confutano la religiosità cattolica, cioè le lettere indirizzate a un giovane che gli era stato amico e che poi, diventato prete cattolico, aveva preteso convertire anche lui. Del protestantesimo, ciò che meglio si confaceva al suo temperamento, era l'idea della predestinazione, la quale non aveva bisogno che di un ritocco razionalistico

per divenire un principio di rigida connessione causale. Si è molto insistito sul carattere scientifico del determinismo spinoziano; ma sarebbe anche più necessario insistere sulla sua origine religiosa. Una prova decisiva ci è offerta dal *Breve Trattato*, dove figura come terzo attributo di Dio la predestinazione, cioè il determinismo preso nella sua forma religiosa ancora intatta. Ma anche negli scritti più tardi, le giustificazioni della inderogabile necessità causale continuano a riecheggiare motivi riformatori. C'è un brano d'una lettera a Oldenburgh che si direbbe estratto dagli scritti di Calvino. Dopo aver detto che gli uomini sono in potestà di Dio, Spinoza soggiunge: « at nego quod propterea homines beati esse non debeant: possunt quippe homines excusabiles esse, et nihilominus beatitudine carere et multis modibus cruciari. Est enim equus excusabilis, quod equus et non homo sit; at nihilominus equus et non homo esse debet. Qui ex morsu canis furit, excusandus quidem est, et tamen iure suffocatur ». Qui l'imitazione di Calvino è spinta fino alla riproduzione quasi letterale degli esempi.

Ma non è questo l'aspetto più importante dell'ispirazione attinta da Spinoza alla Riforma. Ce n'è un altro, in connessione con esso, che di gran lunga lo supera. In una risposta al Blyenberg, il quale obiettava che, ponendo gli uomini alla dipendenza di Dio, li si rende simili agli elementi bruti, Spinoza dice: voi prendete la mia idea a contro-senso; infatti, se voi percepiste con la pura luce della ragione ciò che significa dipendere da Dio, certo voi non direste che le cose siano, per questa dipendenza, morte, corporee, imperfette; anzi, comprendereste che, appunto per ciò, esse sono perfette. In altri termini, Spinoza interpreta il determinismo come espressione di libertà. Questo punto capitale dell'*Ethica* non si spiegherebbe con una mera concezione scientifica del nesso causale. Il determinismo scientifico non è che un riconoscimento di dipendenza e di soggezione; nulla esso contiene che possa implicare un superamento della dipendenza e un'affermazione dell'autonomia. La conquista della libertà attraverso la necessità è invece il frutto più schietto del determinismo religioso, com'è stato inteso dalla Riforma. L'uomo che rifiuta un libero arbitrio illusorio e fallace e che si pone nella più totale dipendenza da Dio, annulla sè stesso, ma per risollevarsi e riconquistarsi in Dio, per agire con una potenza divina. È questa la libertà cristiana di Lutero e di Calvino; questa stessa è la libertà riconosciuta dall'*Ethica*.

La rapida rassegna da noi compiuta delle principali fonti spinoziane non deve però indurci nell'errore di credere che questa filo-

sofia sia come un mosaico, decomponibile in pezzi di provenienza diversa. Anzi, raramente s'incontra nella storia un'espressione più fusa e unitaria di pensiero, sì che solo una critica storica molto paziente e scaltrita ha potuto, ripercorrendo a ritroso il lavoro sintetico della personalità del filosofo, rintracciarne gli elementi costitutivi. Il fine di questo lavoro non era di saggiare l'originalità di Spinoza; — benchè anche un tal risultato mediatamente possa ricavarne, perchè, dov'è più difficile la ricerca delle fonti, vuol dire che son più forti le impronte della personalità innovatrice. Il fine era ben altro: quello di correggere la veduta tradizionale che faceva della filosofia di Spinoza un capitolo della storia del cartesianismo: un episodio aberrante, come nella vecchia storia del Bouillier; un episodio culminante, come nella maggior parte delle storie tedesche d'ispirazione idealistica. Spinoza invece rappresenta un centro di confluenza più larga, di cui il cartesianismo stesso non è che uno degli affluenti, sebbene il più lucido e terso.

GUIDO DE RUGGIERO.

NOTA. — Le citazioni del testo si riferiscono agli scritti seguenti: BAYLE, art. *Spinoza* del *Dictionnaire historique et critique* (5.^a ediz., 1740); JACOBI, *Die Lehre d. Spinoza*, in *Briefe an Moses Mendelssohn*, Breslau, 1785 (Trad. it. nei *Classici della filosofia moderna* del Laterza); ERDMANN, *Grundriss der Gesch. d. Philos.* (vol. II); K. FISCHER, *Gesch. d. neueren Philos.* (vol. *Spinoza*); BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1868 (vol. 1.^o); BROCHARD, *Le Dieu de Spinoza; L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza* (in *Études de philos. ancienne et moderne*, Paris, 1912); HAMELIN, *Sur une des origines du Spinozisme* (*Année philosophique*, 1900); DELBOS, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, Paris, 1893; BRUNSCHWIG, *Spinoza et ses contemporains*, Paris, 1923³; CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Berlin, 1922³, vol. 2.^o); FREUDENTHAL, *Spinoza. Sein Leben u. seine Lehre*, Stuttg., 1904 (I); id., *Spinozastudien* (in *Zeitschrift für Philos. u. philos. Kr.*, 1896); STUMPF, *Spinozastudien* (*Abhandl. d. Ber. Akad.*, 1919); GEBHARDT, *Spinoza u. der Platonismus* (in *Cronicon Spinozanum*, Hagae Comit., 1921); GUZZO, *Il pensiero di Spinoza*, Firenze, 1924.