

C. GEBHARDT. — *Spinoza*. — Leipzig, Reclam, 1932 (16.^o, pp. 145).

Carlo Gebhardt è molto benemerito degli studi spinoziani contemporanei. Egli ha curato la migliore edizione delle opere del filosofo; ha ristampato la vita di Spinoza del Freudenthal e, riunendo vari scritti, editi e inediti, dello stesso Freudenthal, ha ricostruito, con opportuni rimaneggiamenti, quella seconda parte dell'opera che la morte impedì allo storico tedesco di condurre a compimento e che, anche non rifinita, rappresenta uno dei contributi maggiori del pensiero contemporaneo all'interpretazione dello spinozismo. E ora infine il Gebhardt, in occasione del centenario, ha pubblicato un breve e denso volumetto, dove ha voluto compendiare i risultati dell'indirizzo critico-ermeneutico inaugurato dal suo predecessore e da lui proseguito.

L'interpretazione del Freudenthal e del Gebhardt si fonda principalmente sopra una considerazione più approfondita della vita del filosofo, dei suoi studi, delle tradizioni e dell'ambiente in cui è vissuto. Per questa via, è stato possibile correggere l'opinione tradizionale, che faceva della filosofia spinoziana un mero capitolo della storia del cartesianismo, e quasi una *mise à point* dei problemi lasciati insoluti da Cartesio, spiegando che la rielaborazione fatta a Spinoza s'ispira a concetti estranei ed anzi ostili al clima mentale cartesiano, che hanno origini più profonde nella cultura giudaica. Benedetto Spinoza apparteneva a una stirpe ebraica di Marani o Marrani, dimoranti da tempi remoti nella Spagna e costretti con la forza a convertirsi al cattolicesimo, durante il processo di unificazione coattiva delle coscienze, che caratterizza gli esordi della monarchia moderna. Questi Marrani, benchè convertiti, custodivano tuttavia integro nel proprio cuore il patrimonio delle credenze avite e lo tramandavano di padre in figlio; essi erano perciò oggetto di vigilanza assidua e oppressiva dell'Inquisizione, pronta a reprimere ogni ricaduta nell'apostasia. Di qui il loro impulso a emigrare verso cieli più miti; e, quando nel '600 l'Olanda divenne terra promessa della libertà di coscienza (una libertà relativa, ma, per quei tempi, eccezionale), numerose famiglie, esulando dalla Spagna e dal Portogallo, vi si rifugiarono, per poter professare apertamente il culto dei padri. Ma il profondo mutamento che così venne a prodursi nelle condizioni degli emigrati, suscitò nel loro spirito reazioni diverse e contrastanti: su molti, ed erano la gran maggioranza, agì come un incentivo a un raddoppiamento di zelo e di rigidità dommatica; su di altri, pochi, ma di mente più vigile ed aperta, ebbe un effetto opposto. Il passaggio da una fede all'altra, con le opportunità di confronti e di critiche che ne conseguivano; l'immane delusione che un culto a lungo vagheggiato e desiderato doveva lasciar nell'animo quando, divenuto oggetto di un pacifico possesso, cominciava a rivelare le meschinità e le grettezze della prassi quotidiana; agirono da dissolventi, sugli spiriti più inquieti, delle credenze primitive. E il conflitto tra lo zelo dei neo-

convertiti e l'insofferenza dei mal convertiti diede luogo a veri drammi spirituali in seno alle comunità ebraiche olandesi. Nel 1612, Uriel da Costa, fuggito in Olanda e convertito al giudaismo, cominciava a porre in agitazione la sinagoga con eresie gravi, come quella che negava agli uomini ogni felicità eterna, perchè la Bibbia non parla d'immortalità dell'anima, ma solo di esistenze temporali. Espulso dalla comunità, vi rientrò più tardi, forse in seguito a pressioni analoghe a quelle che Spinoza non volle, a suo tempo, subire; ma ricadde nuovamente nell'apostasia, affermando l'origine non mosaica, e quindi non divina, del Pentateuco. Però denunciato e imprigionato, pose termine volontariamente ai suoi giorni, dopo avere scritto un'autobiografia (pubblicata a molti decenni di distanza dalla sua morte) in cui narrava la propria tragedia. E verso il 1640 un altro ebreo ribelle, Giovanni da Prado, scandalizzava la comunità israelitica di Amsterdam con una dottrina in cui negava la verità degli scritti santi e affermava l'identità di Dio e della natura.

Benedetto Spinoza proveniva dalla stessa stirpe marrana ed aveva la stessa tempra di ribelle, se pur mitigata nelle forme esteriori da una più assidua consuetudine degli studi. Non si può documentare che, nella sua giovinezza, egli venisse a diretta conoscenza delle idee dei suoi predecessori; ma è certo che esse dovevano esser note nell'ambiente ebraico olandese, almeno attraverso le esecrazioni e le condanne degli ortodossi. E, quel che più conta, esse potevano essere ricondotte alla luce, indipendentemente dai più recenti interpreti, attingendo alla loro fonte remota e comune, cioè alla letteratura ebraica medievale, e in particolar modo alla Cabbala. Di queste letture si è alimentato il pensiero del giovane Spinoza e da esse ha tratto il primo nucleo del suo panteismo. Le conclusioni del Freudenthal e del Gebhardt tendono ad escludere che egli acquistasse diretta informazione delle fonti neoplatoniche dell'età ellenistica e cristiana; di quelle del Rinascimento è certo che egli conobbe i *Dialoghi* di Leone Ebreo; meno certo (ed anzi i nuovi interpreti sembrano escludere) che studiò le opere del Bruno. Pertanto l'ispirazione neoplatonica, che è parte così essenziale del suo pensiero, gli venne in via principale pel tramite degli interpreti ebraici, nella forma, propria a costoro (si ricordi il libro di Zohar) di una rapsodia mistica, di un sentimento diffuso e pervasivo della divinità presente nel mondo, di un bisogno religioso di penetrarsi con l'Uno-tutto.

La parte del libretto del Gebhardt che addita questa nuova via della ricerca storica, è la più convincente e degna d'interesse; l'esposizione, invece, della dottrina spinoziana, che la segue e dovrebbe esserne il coronamento, è troppo sommaria e inadeguata. Forse, poichè lo scritto s'indirizzava a un largo pubblico non specializzato, l'autore ha voluto sorvolare sui particolari troppo tecnici e minuti. E forse, in vista del carattere divulgativo e letterario del suo lavoro, egli ha voluto anche aggiungere qualche fronzolo da letterato, che stona sgradevolmente con tutto il resto. Così, noi leggiamo con sorpresa che Spinoza è uno dei rappresen-

tanti più tipici del barocchismo seicentesco. Questa idea veramente barocca (e saremmo anzi tentati di dire bislacca) ha la sua presunta giustificazione nel fatto che nello spinozismo è accentuato il senso dell'infinità di Dio e dei suoi attributi; ciò che, a dire del Gebhardt, sarebbe del tutto conforme alla *Entformtheit* dello spirito barocco. Ma l'idea dell'infinità divina è nata nel neoplatonismo antico, ha attraversato tutto il pensiero cristiano e di qui si è propagata nella filosofia moderna; tanto varrebbe allora porre venti secoli di storia dello spirito umano sotto la categoria del barocco!

G. D. R.

G. DE GIULI. — *Cartesio*. — Firenze, Le Monnier, 1933 (8.º, pp. 269).

Scrivere un saggio su Cartesio è un'impresa molto più difficile di quel che possa apparire a prima vista. Finchè ci si tiene sulle generali, sui motivi schematici, tutto procede liscio, nella maniera più chiara e convincente; ma non appena si guardano le cose più da vicino e ci si sforza di riflettere sui problemi particolari del cartesianismo, tutto si fa pieno di oscurità e di incertezze. La ragione è che quella filosofia non si è formata di getto intorno a un nucleo centrale, ma, movendo da poche intuizioni chiare e luminose, s'è accresciuta per aggregazione di elementi di fonte diversa, in gran parte scolastica. Voler ricostruire il sistema cartesiano col solo criterio dell'evidenza o del *cogito* è come volere intendere il Cristianesimo col solo Vangelo. Il de Giuli, nel suo saggio, si è mostrato in parte consapevole di questa difficoltà. Il filosofo delle idee chiare, egli ha detto, è in realtà molto oscuro; e per conseguenza ha voluto mettersi d'impegno a chiarificarlo per suo conto. Nel complesso, egli è riuscito a dare un'esposizione che non manca di pregi: ampia, generalmente bene informata, che tocca tutti gli aspetti, anche i più secondari e di solito trascurati, del pensiero cartesiano. Però nella sua interpretazione ha voluto troppo accentuare il tema idealistico, considerando come un residuo da espungere il motivo realistico di quella filosofia, che pure ha la sua importanza, e che, interferendo con l'altro, dà luogo a una folla di problemi ricchi d'interesse, non solo per l'idealismo, ma per tutti gl'indirizzi filosofici dell'età moderna. L'esame di questi problemi forma il pregio principale della ricca letteratura cartesiana contemporanea, principalmente degli scritti del Liard, dell'Hamelin, del Brunschvicg, ecc.; ed è strano che il de Giuli, che pur conosce quegli scritti, abbia sorvolato sugli elementi più controversi che essi hanno posto in luce. Per esempio, trattando del metodo, egli osserva: « La prova più evidente che Cartesio non voleva racchiudere il suo metodo in uno schema rigidamente deduttivo o induttivo è data dal fatto che nelle *Regulae* adopera spesso indifferentemente per significare il medesimo processo, le parole *inductio*, *deductio*, *illatio* »; e, un poco innanzi: « Più