

CARLO VINTI*

MORETTI-COSTANZI, SPINOZA E
L'«ASCESI DI COSCIENZA»

Sommario

Intendiamo qui mettere in risalto l'*esemplarità* dello scritto – la monografia su Spinoza –, pubblicato nella piena maturità della meditazione morettiana contraddistinta da un originalissimo intreccio tra storiografia e teoresi. Ne emerge la figura dell'Autore dell'*Ethica* profeta dell'«ontologismo critico», teista, mistico, addirittura “in-politico”, ma anche «elevatore» dell'uomo nella positiva, esaltante esperienza della «ascesi di coscienza».

Parole chiave: Spinoza, Ontologismo, Teismo, Ascetismo, Politica

Abstract

We aim to emphasize the exemplary nature of Moretti's writing – specifically his monograph on Spinoza – published at the height of his mature thought, which is distinguished by a highly original interweaving of historiography and theory. The figure of the author of *Ethica* emerges as a prophet of «critical ontologism», theistic, mystical, even “in-political”, yet simultaneously an elevator of humanity through the positive and exalting experience of the «asceticism of conscience».

Keywords: Spinoza, Ontologism, Theism, Asceticism, Politics

«Spinoza non perde affatto l'uomo
ma anzi lo conquista, elevandolo onticamente,
nella propria superempiricità, a Dio»

* Università di Perugia

1. *Esemplarità dello scritto*

Questo intervento ha dei limiti ben precisi: si tratta *di ritornare* a parlare della filosofia di Teodorico Moretti-Costanzi, della “ascesi di coscienza”, alla luce della sua indagine sul pensiero di Spinoza, indagine principalmente, anche se non esclusivamente, racchiusa nel volume monografico del 1946.¹ Dobbiamo, in effetti, confessare che l’interesse per l’opera del pensatore umbro si è in noi manifestato proprio alla luce del nostro impegno nel campo degli studi spinoziani: dapprima, in modo assai generico, in seguito alla (nostra) mera collocazione storiografica nel solco di una interpretazione prevalentemente “mistica” dell’opera dell’Autore dell’*Ethica*,² successivamente, in modo più approfondito, nell’occasione che ci è stata offerta della riedizione, nell’ambito di un progetto complessivo di ristampa delle opere di Moretti-Costanzi, della monografia sul pensiero del filosofo olandese.³

Giova aggiungere, poi, che la monografia in questione ha trovato anche posto, a pieno diritto, nel vasto volume delle *Opere* di Moretti-Costanzi, volume realizzato e curato da Edoardo Mirri e Marco Moschini.⁴

Perché torniamo a parlare di questa monografia a trent’anni dalla morte del suo Autore, dal momento che si tratta di uno scritto importante sì, ma non tra quelli che più di altri illustrano i nuclei speculativi più impegnativi del suo pensiero? È questo per di più nella constatazione che, tra le letture novecentesche che si sono avute nel panorama complessivo degli studi spinoziani, si tratta di una tra le meno note, tra le meno menzionate negli stessi repertori bibliografici specializzati, sicuramente tra quelle fatte oggetto di un interesse non proprio primario.

Noi ne parliamo ancora, almeno per due buone ragioni: la prima, che prende atto come quella di Spinoza sia una presenza significativa, costante, nelle opere di Moretti-Costanzi, anche in quelle a carattere più specificamente teoretico; Spinoza, insomma, è stato uno degli Autori cui Moretti-Costanzi ha fatto più intenso riferimento nella elaborazione delle proprie dottrine, le quali vengono via via approfondendosi *anche* nel

¹ T. MORETTI-COSTANZI, *Spinoza*, Edizioni Universitas, Roma 1946 (305 pp.).

² C. VINTI, *La filosofia come «vitae meditatio»*. Una lettura di *Spinoza*, Città Nuova, Roma 1979, p. 64, n. 46.

³ T. MORETTI-COSTANZI, *Spinoza*, Armando Editore, Roma 2000. *Introduzione* e Cura di CARLO VINTI, (331 pp.). Le citazioni del testo monografico da questa riedizione.

⁴ T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, Bompiani, Milano 2009, pp. 3040 (Coll. *Il Pensiero Occidentale*). La monografia su Spinoza alle pp. 2319-2490.

confronto con le posizioni del pensatore olandese, considerate in molti casi addirittura come fonte diretta di ispirazione; la seconda, che deriva dalla nostra ferma convinzione della *peculiare esemplarità* del testo morettiano in questione – la monografia su Spinoza –, capace di esprimere a nostro avviso, *insieme*, al pari di altri testi morettiani di questa specie – la monografia su *Schopenhauer* ne è un altro esempio⁵ – i tratti caratteristici della sua meditazione filosofica, contraddistinta da un inestricabile, a volte originale fino alla provocazione, intreccio tra storiografia e teoresi, tra un confronto serio e motivato con la tradizione filosofica e le urgenze teoretiche, a volte del tutto insospettate, colte negli Autori presi in considerazione.

Tutto questo si ritrova, *con movenze appunto esemplari*, anche – soprattutto – nella monografia su Spinoza, concepita nel pieno della maturità della meditazione filosofica di Moretti-Costanzi.

Lo spiega, in poche ma efficacissime pagine, Edoardo Mirri nella sua puntuale e, insieme, appassionata biografia su Moretti-Costanzi.⁶ In queste pagine Mirri evidenzia, con particolare enfasi, come la monografia su Spinoza – realizzata tra l'estate del 1945 e gli inizi del 1946, nel "Palazzo" di Tuoro sul Trasimeno, d'ora in avanti amata residenza abituale di soggiorno e di studio, luogo in cui vedono la luce tutte le opere successive – mostri: a) l'influenza di Varisco e, soprattutto, quella di Carabellese (un "discepolato" che presto si trasforma in vero e proprio "sodalizio", vissuto sotto il segno dell'"ontologismo critico");⁷ b) la particolare curvatura della monografia dedicata a Spinoza: «Anche questa, come le precedenti su Varisco e Schopenhauer, scrive infatti Mirri, non ha intenti storiografici, forse anche per questo motivo non compare nella già gran parte dei repertori bibliografici spinoziani»; ciò non vuol dire, egli aggiunge, che il testo non racchiuda, insieme, un «interesse teoretico» e, anche, uno spessore storiografico, garantito da un «puntualissimo apparato storico», premessa indispensabile per un «vero e proprio dialogo con Spinoza».⁸

⁵ T. MORETTI-COSTANZI, *Schopenhauer*, Ed. Italiana dell'Università di Roma, Roma 1942.

⁶ E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi*, Casa Editrice Carabba, Lanciano 2012. Il testo di Mirri riprende, allargato con ulteriori informazioni: E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi: un profilo*, in T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, cit., pp. V-CXXIV. Le pagine del volume biografico dedicate alla elaborazione del testo su Spinoza da 66 a 71.

⁷ E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi*, cit., pp. 64-67.

⁸ Ivi, p. 67.

Ma c'è di più in queste pagine di Mirri. Egli, nel ripercorrere i temi fondamentali della lettura morettiana di Spinoza, insiste ancora su due punti almeno: il primo, che sottolinea a più riprese la consanguineità tra la posizione carabellesiana e quella spinoziana, insieme all'idea – ecco il secondo punto – che quest'ultima innervi, più di quanto non si creda, la stessa filosofia di Moretti-Costanzi, su più temi cruciali, primo fra tutti quello dell'ascesi di coscienza, cioè il nucleo più teoreticamente impegnativo del suo pensiero, come tutti sappiamo.

Ed è in questo giro di considerazioni che Mirri, sicuramente con una certa generosità nei nostri confronti, giunge ad attribuirci il merito di aver puntualmente dimostrato, nelle nostre pagine introduttive alla riedizione prima evocata, tali aspetti, in modo particolare quello in cui abbiamo fatto riferimento alla esplicita presenza di Spinoza negli scritti di Moretti-Costanzi, anche al di fuori del testo monografico.⁹

Per completezza occorre aggiungere allora: Mirri fa riferimento alla nostra *Introduzione*, ma avrebbe potuto riferirsi ad un ulteriore nostro scritto sul tema, realizzato per l'occasione delle "Giornate di Studi", svoltesi a Urbino dal 2 al 4 Ottobre 2002 su *Spinoza, ricerche, prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*.¹⁰

Nella nostra *Introduzione* alla riedizione del testo, ma *ancor di più* nell'intervento alle "Giornate di Studio" di Urbino, vengono illustrate, *anche nel dettaglio dei rimandi bibliografici*, le problematiche legate alla composizione e struttura del volume, nonché quelle relative alla attenzione allo stesso, contraddistinta da silenzi o incidentali allusioni, ma anche da importanti e motivati apprezzamenti delle tesi storico-teoretiche messe in campo, con sicura originalità, da Moretti-Costanzi nella sua lettura dell'opera spinoziana.

Per la presente occasione, allora, lasciando sullo sfondo gli altri aspetti, riprendiamo, a volte anche letteralmente, quanto nei nostri interventi precedenti abbiamo scritto su questo ultimo terreno, cioè su *quei nuclei interpretativi storico-teoretici* che concorrono a caratterizzare, *nella loro indiscutibile esemplarità*, lo svolgersi dello scritto morettiano.

⁹ Ivi, p. 68. Da 17 a 25 le pagine della nostra *Introduzione* cui Mirri si riferisce in modo particolare.

¹⁰ Il nostro scritto - *Tra ipercritica ed ascesi: lo Spinoza di Teodorico Moretti-Costanzi* - è stato pubblicato in Aa.Vv., *Spinoza, ricerche, prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 615-644.

2. Spinoza, alle radici dell'«ontologismo critico»

Questo aspetto è esplicito fin dall'inizio: lo scritto di Moretti-Costanzi su Spinoza è infatti dedicato a Pantaleo Carabellese, «maestro» dell'«ontologismo critico» e «rivelatore di Spinoza nel quadro della nuova critica e della nuova storiografia». ¹¹

È evidente già da questa premessa come il Nostro ritrovi un intrinseco legame tra l'«ontologismo critico» di Carabellese e la stessa filosofia di Spinoza «che tra tanta gente su lui pensosa, non ha avuto veri discepoli, non interpreti, non seguaci, eccezion fatta del suo erede contemporaneo: l'ontologismo critico». ¹² «Per me – aggiunge più avanti Moretti-Costanzi – l'ontologismo critico, nei suoi concetti fondamentali, è essenzialmente uno spinozismo aggiornato»; meglio: è proprio lo «spinozismo aggiornato» di Carabellese, che partito da Kant rischiava di rimanere impigliato nel criticismo, a «istruire una vera critica» e in grado, perciò, di superare l'astratto gnoseologismo kantiano; in realtà l'ontologismo critico di Carabellese nasce alla scuola di Bruno e Spinoza, «ed è la coscienza di tale scuola che gli dà la giusta coscienza di essere un propugnatore della causa teistica contro l'umanismo ateistico contemporaneo». ¹³

Moretti-Costanzi rimanda a questo punto anche ad un corso universitario di Carabellese su Spinoza: «Mi riferisco, egli scrive, a un corso di lezioni tenuto qualche anno addietro dal Carabellese all'Università di Roma e tutt'ora non pubblicato», ¹⁴ «corso di lezioni, rimasto tutt'ora dattiloscritto sulla filosofia di Spinoza» ¹⁵.

È vero che, da quanto ci risulta, Carabellese ha pubblicato sul pensiero di Spinoza solo un breve saggio, ¹⁶ tuttavia non c'è dubbio che, come la maggior parte dei critici tendono a sottolineare, egli si è più volte richiamato al pensiero di Spinoza e il suo «ontologismo critico» mostra – lo riconosce lo stesso Moretti-Costanzi – un intrinseco legame, una consonanza addirittura, con la dottrina del pensatore olandese. ¹⁷

¹¹ T. MORETTI-COSTANZI, *Spinoza*, cit., p. 49.

¹² Ivi, p. 140.

¹³ Ivi, p. 124, nota 38.

¹⁴ Ivi, p. 149, nota 83.

¹⁵ Ivi, p. 153, nota 92.

¹⁶ P. CARABELLESE, *Il concetto spinoziano dell'errore*, in AA.VV., *Settimana spinozana*, Nijhoff, La Haye 1933, poi anche in Id., *Da Cartesio a Rosmini*, Sansoni, Firenze 1946, pp. 104-111.

¹⁷ Chi, più di tutti, ha insistito su una tale consonanza è stato Mirri, specialmente in *Pantaleo Carabellese: l'ontologismo critico*, in Aa.Vv., *Filosofie «minoritarie» in Italia tra le due guerre*, a cura di P. CIARAVOLO, Editoriale B.M. italiana, Roma 1982, p. 93 ss. Altrove lo stesso Mirri scrive: «In realtà l'«ontologismo critico», quanto più lo si medita, tanto più appare, nei suoi fondamenti teoretici, come una

Carabellese tiene sempre per ferma la convinzione che il suo “ontologismo critico” sia l’erede più proprio di quello che egli chiama, a più riprese, l’«attualismo di Spinoza», un attualismo «di tipo ontologico»: dal riconoscimento della qualità metafisica, onto-teologica del filosofare alla critica al «tolemaismo» del pensiero moderno, del suo carattere umanistico e antropocentrico, dalla critica alla visione rappresentativa e antropomorfa del divino, con il conseguente rifiuto della validità delle prove dell’esistenza di Dio, alla negazione di ogni finalismo naturale e di ogni creazionismo divino.¹⁸

È soprattutto alla scoperta spinoziana dell’unicità e assolutezza della Sostanza, dell’«unità dell’essere nelle singole determinazioni», che Carabellese intende rifarsi; tale scoperta, egli scrive in apertura de *Il problema teologico come filosofia*, «è definitiva nella sua esigenza fondamentale»; essa, certo, «dovrà essere rielaborata e quindi trasformata e arricchita dalle nuove scoperte, ma non potrà essere cancellata».¹⁹

In *La filosofia dell’esistenza in Kant* egli aggiunge: «La sostanza che risponde all’esigenza di coscienza non è che unica, e questa è Dio. Questa è la vera scoperta di Spinoza, ed è una di quelle conquiste che non si possono perdere. Non sostanza quindi ma – e qui potremmo dire “modo” o “numero della spiritualità” o altro, – *termine: è in fondo il “modo” spinoziano*».²⁰

E in *Critica del concreto*, con un linguaggio per il quale l’accusa di «oscurità» – di Eugenio Garin – pare essere giustificata, Carabellese scrive:

Dicemmo già che concretamente concepita l’attività risulta dei *molte agente con unico principio*. Il valore dei soggetti sta in quell’essere, come agenti, molti, il valore dell’oggetto, nell’essere, come principio di attività, unico. Infine, il riconoscimento di queste esigenze della concreta coscienza nell’attività che essa costituisce, può forse porre su nuova base il vecchio problema della potenza e dell’atto. I soggetti sono, sì, agenti, ma potremmo forse dirli *potenze agenti*, in quanto l’attualità del loro agire, la loro concreta attività non esaurirà mai l’assoluta universalità. E, reciprocamente l’oggetto sarà, sì atto puro, in

rilettura e un approfondimento del pensiero di Spinoza [...] la sostanza del suo pensare resta assolutamente spinoziana. Per certi aspetti, anzi, è esplicitazione di ciò che nello Spinoza, forse per motivi di prudenza, era rimasto implicito, per certi altri è addirittura una coerentizzazione (“*sit venia verbo*”) ed una radicalizzazione dello spinozismo», E. MIRRI, *Introduzione*, a P. CARABELLESE, *L’attività spirituale umana*, Esi, Napoli 1991(2), p. 19.

¹⁸ Cfr. P. CARABELLESE, *L’attività spirituale umana*, cit., pp. 171-172.

¹⁹ P. CARABELLESE, *Il problema teologico come filosofia*, a cura di E. MIRRI, Esi, Napoli 1994 (2), p. 3.

²⁰ P. CARABELLESE, *La filosofia dell’esistenza in Kant*, a cura di G. SEMERARI, Adriatica, Bari 1969, p. 445.

quanto non ha, nella sua universalità, potenza che resti nella sua capacità attiva, inattiva (è la scoperta dell'attualismo di Spinoza) ma è atto puro solo in quanto principio unico di agenti nei quali si individua.²¹

La scoperta di Spinoza è, in realtà, il risultato più cospicuo del suo rifarsi, rigorizzandola, a una grande tradizione del pensiero occidentale, che ha le sue origini nella «speculazione eleatica», passa per il platonismo, per arrivare, appunto, fino alla «intuizione profonda» della Sostanza unica.²²

Pare allora del tutto adeguato concludere, come suggerisce Mirri con efficace sintesi, che Carabellese «erede ad un tempo della soluzione parmenideo-spinoziana e di quella platonica, volle che fosse l'ontologismo critico».²³

In definitiva, Carabellese ritiene, nel suo «ontologismo critico», di ereditare, portandolo a ulteriore radicalità, il nucleo teorico della dottrina spinoziana: l'idea di «inseità dell'essere», di absolutezza di Dio di contro alla relatività degli esistenti, l'idea di Dio quale fondamento dell'esistente e della conoscenza di esso, in un rapporto, insieme, di inclusione e di trascendenza.²⁴

Soprattutto su quest'ultima valenza dell'«ontologismo critico» erede più puro dello spinozismo insiste, insieme a Moretti-Costanzi e Mirri, anche Furia Valori in *Il problema dell'io in Pantaleo Carabellese*.²⁵

Giova a questo punto ricordare però come, sia per quanto concerne l'«ontologismo critico», sia per quanto concerne la dottrina di Spinoza quale antecedente dell'«ontologismo critico», Giuseppe Semerari, anch'egli allievo di Carabellese, in polemica serrata con Moretti-Costanzi prima, e poi con lo stesso Mirri, ritiene sia perfettamente percorribile *la via interpretativa alternativa, immanentistica e umanistica ad un tempo*.²⁶

²¹ P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, Sansoni, Firenze 1948, p. 48.

²² P. CARABELLESE, *L'idealismo italiano*, Edizioni Italiane, Roma 1946, pp. 191-192.

²³ E. MIRRI, *Pantaleo Carabellese: l'ontologismo critico*, cit., p. 92.

²⁴ Ivi, p. 94.

²⁵ F. VALORI, *Il problema dell'io in Pantaleo Carabellese*, Esi, Napoli 1996, p. 55; lo stesso concetto anche in Id., *Saggio introduttivo a P. CARABELLESE, L'essere e la sua manifestazione. Parte Seconda, Io*, Esi, Napoli 1998, p. 53.

²⁶ Sarebbe illuminante per noi sostare su questo tema, ma non rientra nei limiti che, di necessità, abbiamo dati al nostro intervento. Ma abbiamo dato gli elementi essenziali di questo dibattito - compreso il dettaglio dei rimandi bibliografici - in *Tra ipercritica e ascesi. Lo Spinoza di Teodorico Moretti-Costanzi*, cit., pp. 624-628, e in *Una polemica veramente rara*, in Aa.Vv., *Pensare il medesimo. Studi in onore di Edoardo Mirri*, Esi, Napoli 2007, vol. II, pp. 107-124.

Da questo punto di vista ci pare qui sufficiente ricordare come *I problemi dello spinozismo* di Semerari possa essere visto come *il luogo privilegiato di illustrazione di questa via alternativa*, anche nel suo presentarsi come *esatto contrappunto* della monografia di Moretti-Costanzi che si sta discutendo.²⁷

3. Spinoza, «platonico di pura marca»

Non c'è dubbio che – come già sopra si è accennato –, per Moretti-Costanzi, la figura e la dottrina di Spinoza finiscono per assumere un significato ben preciso dentro lo svolgersi del pensiero occidentale. *Anche* nel segno di Spinoza, infatti, egli ci presenta – questo è evidentissimo nel nostro volume, ma anche nelle opere precedenti e nelle successive – tutta la tradizione della filosofia occidentale divisa, potremmo dire in modo chirurgico – e manicheo – in due orientamenti difficilmente, se non per nulla, conciliabili: da una parte l'orientamento del *pensare autentico*, quello di un pensare cioè che ha «gli occhi rivolti al cielo», non per dimenticare la terra ma per meglio esaltarla; dall'altra quello del *pensare inautentico*, immanentistico, umanistico, chiuso nell'orizzonte dell'empiria e della determinatezza.

Da una parte, stanno, con Spinoza, «platonico di pura marca», Platone appunto, il quale a sua volta «ci riconduce fino a Parmenide» perché, per entrambi, «il mondo è un inganno, e solo l'essere è predicabile».²⁸

E poi, dopo di loro, Plotino, Filone, Sant'Agostino (al cui teismo Spinoza fa essenziale riferimento),²⁹ Sant'Anselmo (e il suo «spirito aprioristico»), San Bonaventura, San Bernardo, Leone Ebreo e il neoplatonismo rinascimentale, Bruno e il naturalismo rinascimentale, Cartesio (quello del *cogito* e dell'impegno ontologico, sicuramente non il metodologo della scienza o il teorico del dualismo), Malebranche (più vicino a Spinoza di quanto egli stesso non creda), i romantici – da Goethe a Heine –, Schopenhauer, oggetto come ricordavamo della prima inchiesta storiograficamente rilevante di Moretti-Costanzi, ma presenza assolutamente rilevante *anche* nella monografia su Spinoza; e, dopo Schopenhauer, Nietzsche («quella mirabile avventura spirituale che è la stessa, fondamentalmente, per Spinoza e per Nietzsche».)³⁰

²⁷ G. SEMERARI, *I problemi dello spinozismo*, Vecchi, Trani 1952.

²⁸ T. MORETTI-COSTANZI, *Spinoza*, cit., p. 131.

²⁹ Ivi, pp. 135-136.

³⁰ Ivi, p. 260.

E ancora, Michelstaedter («con la catastrofe del suicidio» sta a testimoniare «il fallimento del superuomo»),³¹ Rosmini, Heidegger, fino a Varisco e Carabellese.

Dall'altra parte, lo ripetiamo inconciliabile con la prima, troviamo: Aristotele, San Tommaso, Kant, l'idealismo, il positivismo, i neokantismi e i neoidealismi, gli esistenzialismi di vario genere, le stesse filosofie contemporanee della scienza.

Riflettendo su una tale divisione che, come si diceva, connota un po' tutta la riflessione storiografica di Moretti-Costanzi, e che è presente – *più polemicamente presente che altrove* – nel testo su Spinoza, emerge con tutta evidenza che egli si oppone strenuamente a quell'orientamento filosofico che trova, a suo avviso, la definizione più coerente e rigorosa nelle posizioni di Aristotele e di Kant, gli apologeti dell'empiria, i padri del soggettivismo e dell'umanismo, in una parola i padri del «tolemaismo» gnoseologico.

Aristotele anzitutto, il *devoto* dell'empiria e del molteplice deterministicamente intesi, Aristotele «che distoglie gli occhi dal cielo che il maestro gli aveva additato»: Spinoza «non è un seguace di Aristotele» perché «non si appaga dell'empirico molteplice», dell'«empirica determinatezza»; e, con Aristotele, San Tommaso, anch'egli difensore dell'*a posteriori* e della «vuota teologia dell'atto puro, madre del moderno mito, inconfondibilmente nordico e protestante, dell'autocoscienza soggettiva».³²

E «non per caso» che l'idealismo moderno, «soggettivistico ed umanistico», finisce per essere «discendente legittimo di quello teologico, di marca aristotelico-tomistica».³³

E poi Kant: senz'altro, il punto di confronto polemico più consistente e duro, anche – *soprattutto* – nel volume su Spinoza, è quello che affronta il rapporto con l'Autore della *Critica della ragion pura*.

Seguendo Carabellese, Moretti-Costanzi riconosce a Kant il merito di aver formulato e affrontato, per primo, «il problema dei problemi», cioè il problema «concernente la natura e la portata della filosofia»: Kant ha avuto, l'*ardire* e il *torto* insieme, di porre il problema della filosofia «dall'interno della medesima»; egli però, con una «pretesa priva di senso», ha creduto di «sindacare mediante il potere conoscitivo il potere conoscitivo», ha accreditato, nonostante le apparenze contrarie, il mito della metafisica

³¹ Ivi, p. 261.

³² Ivi, p. 189.

³³ Ivi, p. 186.

come scienza, «scienza dell'oggetto massiccio e amorfo, extra-cosciente, posto a riscontro del conoscente».³⁴

Ancora sulle orme di Carabellese, Moretti-Costanzi denuncia l'«acrisia fondamentale di Kant», rinvenibile, a suo avviso, nell'aver tentato una critica del tutto antropocentrica, una critica del pensiero umano staccato dall'essere e riconsiderato nella sua dimensione puramente gnoseologica (conoscenza rappresentativa), che «assume l'uomo a propria base, punto di partenza e pedana di lancio», per cui «i giudizi che si pronunciano su di lui, per gravi ponderati e critici che vogliano essere, sono solo, in sostanza, delle inconsiderevoli presunzioni».³⁵

Kant, dunque, «critico solo in quanto fautore dell'umanesimo-realistico-gnoseologico»; Kant che individua l'io come principio primo e punto di partenza della filosofia; Kant il cui trascendentale, se «bene esaminato e analizzato, potrà in ogni caso apparire, date le premesse soggettivistiche, come una proiezione dell'empirico oltre i suoi limiti»; Kant, in definitiva, da cui scaturiscono l'idealismo e il neoidealismo moderno, fondati anch'essi su quel «tolemaismo filosofico» che Spinoza non rinnova per niente, ma è da lui piuttosto anticipatamente rimosso.

Kant, in definitiva, padre dell'«umanesimo gnoseologico» moderno, dell'«io umano» che ha devitalizzato la natura, padre in fondo, di tutto il sapere scientifico contemporaneo. Più avanti Moretti-Costanzi insiste: «*Quella* di Kant è una Critica per l'uomo e dell'uomo. Dell'uomo che, intanto indaga contraddittoriamente, chiudendosi in un circolo, sul proprio pensiero, in quanto, collocandosi al di qua di esso, lo ha chiamato ad assolvere, nel proprio empirico interesse, una funzione informativa rispetto all'essere extra-cosciente».³⁶

L'idea di sapere scientifico fondato da Kant, della quale l'epistemologia contemporanea è legittima erede, non può affatto sfuggire alla critica, in quanto «per il suo costitutivo carattere umanistico, pel suo non essere essenzialmente teologia, è appunto un pensiero vuoto, un filosofare inconcludente e inutile nel senso deteriore della parola», esso è «una cosa che gonfia e non edifica», perché relativo «allo stato umano esistenziale».³⁷

Proprio in virtù di questa *inesorabile polemica nei confronti del criticismo kantiano e delle sue pretese*, Moretti-Costanzi, nonostante una tradizione storiografica che invita nella direzione opposta, denuncia l'inopportunità di un raffronto Spinoza-Kant, perché, mentre per Kant «il punto condizionatore», «il centro della propria ricerca» è «l'umano individuo

³⁴ Ivi, p. 105.

³⁵ Ivi, p. 106.

³⁶ Ivi, p. 150.

³⁷ Ivi, pp. 150, 187.

conoscente», e «alle cose finite dell'esperienza si riferisce davvero», Spinoza parte dal mondo, ma per cogliere la «sua deficienza» e da questa consapevolezza abbandona l'uomo «travalicando nel platonico uranio delle *res fixae et aeternae*».³⁸

Dopo quella nei confronti di Kant, non meno severa è la polemica nei confronti di Hegel, «moderno Eraclito, deificatore della labilità diveniristica, ignaro, come Schopenhauer lo disse, di Parmenide e di Platone», per cui «nessuno meno di lui» può di fatto essere stato in grado di «apprezzare» Spinoza, cioè «il sapiente, il cui occhio parmenideo sta fermo all'essere, il cui avvedimento platonico gli permette di star con la testa girata verso l'ingresso della caverna, la cui parola, ove dice di qualche cosa, dice prima della Sostanza; la cui verità infine, s'afferma una, invariabile, inamovibile, della fermezza stessa che la fa essere: la Sostanza»; e se, per quanto concerne l'essere di coscienza «Hegel, mirabilmente, ne vide nella storicità la manifestazione senza vedere tuttavia la nota fondamentale della manifestazione stessa richiesta: l'inseità», con lui si perde la nozione di realtà («dire con Hegel che l'assoluta realtà è il processo, non è al medesimo un dare realtà, evidentemente, ma negargliela»); egli riduce, infine, la filosofia «alla sua storia», perdendo la peculiarità dell'esperienza filosofica come ricerca.³⁹

Ora, quanto detto da Moretti-Costanzi, nella monografia su Spinoza, a proposito della tradizione di pensiero che da Aristotele giunge fino agli gnoseologismi umanistici contemporanei, coinvolgendo lo stesso Hegel, visto il tono polemico che accompagna i suoi giudizi, non sembra tollerare repliche. Richiedono tuttavia almeno una puntualizzazione le sue affermazioni sulle posizioni di Cartesio e di Kant, dal momento che, in realtà, il suo rapporto con i due esponenti tra i più significativi del pensiero moderno, nell'insieme della sua meditazione filosofica, è molto più complesso e ricco di sfumature.

Per quanto riguarda Cartesio, merita di sottolineare l'insistenza di Moretti-Costanzi – già nella stessa monografia su Spinoza – sulla duplicità evidente della sua dottrina: c'è infatti, per lui, un Cartesio «instauratore del metodo, il soggettivista dubitante progenitore dell'idealismo magico contemporaneo», rifiutato da Spinoza, e c'è «*un ben altro* Cartesio» accettato, non il metodologo o il «dualista e realista» assertore del duplice ordine delle sostanze, soggettivistico, empiristico e antropomorfo, ma il filosofo del *cogito*, «che non è cosiffatto da star da sé», il propugnatore di un dubbio efficace soprattutto nei confronti dell'esperienza sensibile. In definitiva, per Moretti-Costanzi (ma anche per Spinoza), il Cartesio autentico, il

³⁸ Ivi, p. 176.

³⁹ T. MORETTI-COSTANZI, *Spinoza*, cit., pp. 97-99 e ss.

«Cartesio vero», di «pura marca» «è quello dell'argomento ontologico che chiama Dio come suprema garanzia», quello «ontologico» e «sintetico» e non lo «gnoseologista» e «analitico»; se Spinoza, conclude Moretti-Costanzi, può in parte essere ritenuto erede anche dell'impianto metodologico cartesiano, egli sicuramente vi ha aggiunto «un *quid* extracosciente detentore dell'essere, eterogeneo rispetto al pensiero umano in cui si specchia». ⁴⁰

Per quanto riguarda, poi, Kant, se l'atteggiamento di Moretti-Costanzi, nel testo dedicato a Spinoza, non ha ondeggiamenti e non ammette deroghe, occorre però ricordare che la sua posizione, riferita all'insieme della sua produzione, è più complessa. Egli è, *sempre e comunque*, severissimo nei confronti del Kant «gnoseologista», prigioniero del «soggettivismo umanistico», del Kant recepito sia dall'ottimismo idealistico e neoidealistico che dal pessimismo schopenhaueriano, insomma del Kant «della lettera»; ma vi è un altro Kant, afferma altrove Moretti-Costanzi, ⁴¹ vi è un Kant «più profondo», il Kant del «contenuto metafisico», il Kant della «cosa in sé», della quale appunto la ragione è chiamata a «fare scienza»; è il Kant che continua a ritenere la critica come momento indispensabile ma negativo: «Indispensabile agli effetti della rimozione definitiva dell'essere realistico conosciuto, ma negativo agli effetti dell'essere del conoscente che se, invece di noumenizzarsi nel vuoto in cui è stato lasciato dalla Critica, non ritrova al di qua di essa come suo presupposto fondamentale, il noumeno, la sostanza, facendovisi spinozianamente esistente e concepibile, svanisce senza ripari nel vacuo limbo dei fenomeni». ⁴²

C'è insomma, al di là del metodologo e dello gnoseologista, anche un Kant più profondo, metafisico, che aspira alla luce della ragion pura, se pur finisce poi per esautorarla con l'intelletto umano conoscitivo: è il Kant che sacrifica «l'io noumenico essenziale a quello inessenziale che avrebbe dovuto tacitarvisi». ⁴³ Vi è, insomma, «un aspetto edificante della critica kantiana» che non può essere taciuto. ⁴⁴

⁴⁰ Ivi, *passim* e p. 107.

⁴¹ T. MORETTI-COSTANZI, *Prefazione del traduttore*, in E. V. HARTMANN, *Kant padre del pessimismo*, Editoriale "Arte e Storia", Roma 1949, p. VIII.

⁴² Ivi, p. xv.

⁴³ T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura*, Ed. Alfa, Bologna 1959, p. 178.

⁴⁴ Cfr., T. MORETTI-COSTANZI, *L'aspetto edificante della critica kantiana*, in Id., *Meditazioni inattuali sull'essere e sul senso della vita*, Ed. Arte e Storia, Roma 1953, pp. 75-93.

4. Spinoza, «superatore del criticismo», «ipercritico»

Da quanto si è appena detto risulta allora del tutto fuorviante riportare Spinoza entro la tradizione empiristica, come occorre evitare «di perderlo dentro la cornice che la cultura idealistica ancora in auge ci proponeva per inquadrarlo», dentro la cornice del trascendentalismo criticistico e idealistico, i quali, in ultima istanza, non costituiscono altro che «il magazzino degli empirismi»; Spinoza, perciò, non pensatore dogmatico o precritico o acritico, come ce lo presenta la storiografia tradizionale, in riferimento a Kant – e al giudizio dello stesso Kant su Spinoza –, *ma pensatore ipercritico*, perché, in prima istanza, «superatore del criticismo», cioè di quella filosofia che si è data come «superatrice di tutto troppo loquacemente per non far sospettare alla sua base una essenziale vacuità»,⁴⁵ perché consapevole realizzatore di «una critica radicale e assoluta», «una critica della critica o ipercritica», la quale «non è cosa che sta da sé ma che si fonda necessariamente su di una base», «principio di cui l'uomo elevato alla Coscienza è per tale elevazione non più io empirico, ma puro soggetto, pura trascendentalità».⁴⁶

Mentre la critica (kantiana) lega inesorabilmente l'uomo «all'umano procedere discorsivo avente se medesimo e niente altro come principio», l'ipercritica (spinoziana) trova una base, un principio per l'uomo fuori dall'uomo, nella trascendentalità più pura, «luminoso accorgimento che davvero lo fa essere uomo».⁴⁷

L'ipercriticismo (spinoziano) non è autosufficiente, come invece pretende esserlo il criticismo (kantiano); esso esige una fondazione ontologica, per cui

il significato della parola “essere”, per venir colto, esige che siasi perduto quello delle categorie regolatrici dell'empiria; che in una con l'empiria sia superata dal soggetto ricongiuntosi nell'averne coscienza al suo principio, senza il quale è men di nulla, l'empiria di cui è espressione dottrinarina, nelle tre forme cosiddette della teoria, della pratica e dell'estetica, lo gnoseologismo filosofico tradizionale. Mistico e pio, ricco di una esperienza ignota ai più, Spinoza che ha superato di mille leghe il basso piano dell'empiria, ne ha superato anche, nel campo filosofico, le espressioni concettuali: così lo gnoseologismo cede dinanzi all'ontologismo più schietto.⁴⁸

In definitiva, Spinoza «rivendicatore del Cartesio del *cogito* precorre l'istanza umanistica del criticismo kantiano solo per metterla a tacere

⁴⁵ Ivi, p. 140.

⁴⁶ Ivi, p. 108.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ivi, p. 128.

nell'ipercritica dell'essere»; egli «non dimentica d'aver assunto il compito d'una revisione dell'intelletto in vista esclusivamente della ricerca da affidargli; né dimentica d'altronde che l'obbietto della ricerca, il *summum bonum*, al cui confronto essa medesima con quanto la concerne è solo un mezzo, interessa direttamente l'essere dell'uomo». ⁴⁹

5. Spinoza, «teista assoluto»

Spinoza, perciò, «teista assoluto», come lo vollero i romantici. La visione spinoziana della realtà è essenzialmente monistica, ripete Moretti-Costanzi, in questo d'accordo con grande parte della tradizione storiografica, tuttavia, a suo avviso, il monismo spinoziano ha una sua precisa connotazione: «Nell'alternativa sostanzialmente, forse, inevitabile, di perdere, cioè, Iddio per il mondo o il mondo per Iddio, Spinoza si decide nettamente in questo senso convinto, nella perdita, di acquistarlo molto. Teista assolutamente, come forse pochi dei dottori, in confronto dei quali lo si condanna, furono mai». ⁵⁰

Quello di Spinoza è un *teismo radicale* che si ritrova nell'affermazione dell'unità della sostanza al cui essere gli uomini e le cose tutte, in certa misura, partecipano: «Mistico davvero, in questo, e graniticamente monista, ma di un monismo tutt'altro che panteistico e immanente»; dal fondamento della «terrena inconsistenza», Dio «consistente tale davvero, assoluto, inconcepibile». ⁵¹

Dunque: Spinoza ha scoperto Dio; egli si è immerso in un pensare che non è pura analitica dell'empiria e perdita di Dio (come in Kant); egli è guidato da un amore mistico per Dio e per le cose, e veramente, per dirla con Novalis, egli è «ubriaco di Dio»; egli si è ritrovato in Dio e «Dio fu mai visto più da vicino»; anche Renan aveva ragione. ⁵²

Il Dio di Spinoza è l'«Essere infinito ed assoluto» senza il quale non si darebbe «quello relativo dell'esistente»: «Sorge infinito il Dio spinoziano, con la sola caratteristica di possedere tutto l'essere che manca all'uomo ed alle cose sue pari su cui s'appoggia, prive anch'esse di titoli autonomi di sussistenza», «sfugge alla concettualità inevitabile del nome con cui s'esprime, in quanto riconosciuto oltre se stesso dall'uomo che, fattosi accorto di se medesimo, ha cercato una base su cui sorreggersi». ⁵³

⁴⁹ Ivi, p. 159.

⁵⁰ Ivi, pp. 135-136.

⁵¹ Ivi, pp. 136, 170 ss.

⁵² Ivi, p. 165.

⁵³ Ivi, pp. 169-170.

Il Dio di Spinoza non si identifica con quello degli *-ismi* teologici, non è il Dio della tradizione «istituito a incremento della condizionatezza umana inconsapevole di essere tale», il Dio soggetto intelligente, il «Dio antropomorfo e patologico partecipe della terrena vicenda umana», il Dio-persona, dall'uomo eretto a propria immagine e ultimo risultato del «tolemaicismo empirico-gnoseologico». ⁵⁴

Come i mistici super-razionalisti, anche l'intellettualista Spinoza compie un «salto» rispetto alle umane determinatezze nel dire di Dio, «sì che il Dio che in tale salto egli raggiunge è ineffabile e extraumano e tanto *absconditus* quanto quello cui Pascal nell'inizio dei suoi pensieri, volge il credo»: Spinoza, paradossalmente, più avanti, nel teismo, di Pascal. ⁵⁵

Moretti-Costanzi dichiara l'assoluta inconsistenza dell'accusa di panteismo mossa nei confronti di Spinoza perché, come vedeva Jacobi e con lui poi Hegel, in lui c'è acosmismo più che panteismo: il mondo è per lui, platonicamente, non-realtà, deficienza. Spinoza non identifica la realtà con l'empiria e, con ciò, nega a Dio ogni determinatezza. Di fronte alla realtà determinata, il Dio di Spinoza è «irrealissimo»; la realtà determinata, l'empiria di fronte a Dio quale «realtà unica e sola», è la non-realtà. ⁵⁶

Dunque, Spinoza è teista – «teista assoluto e apriorista» –, ma non nel senso del «teismo tradizionale», ed egli è «cristiano», anzi «cristianissimo», ripete Moretti-Costanzi con Herder. Per Spinoza, Dio è l'essere, «è l'illimitato, l'esistente, l'incondizionato», l'assolutamente reale esonerato da ogni prova di vecchio tipo. ⁵⁷

Se vogliamo concedere che, anche Spinoza, è debitore in qualche modo della tradizione in quanto all'idea di Dio, allora il suo Dio è figlio dell'umanesimo rinascimentale, quello sì «un umanesimo che tale è davvero perché è teistico, oggettivistico». ⁵⁸

⁵⁴ Ivi, pp. 273, 187-188.

⁵⁵ Ivi, pp. 171, 199-200.

⁵⁶ Ivi, p. 178 ss.

⁵⁷ Ivi, p. 183.

⁵⁸ Ivi, p. 188 ss., Moretti-Costanzi insiste sul legame di Spinoza col naturalismo rinascimentale, specialmente col naturalismo di Bruno, il quale, dopo «il bistrattamento aristotelico» di Parmenide, «risale ad esso per dritta via traverso Cusano, Plotino, Platone»; così, dal filosofo di Nola Spinoza prende la nozione di Dio come causa immanente al mondo: «Immanente perché, se tale non fosse, sarebbe anche distinta, nel trascenderlo, dal mondo e quindi limitata rispetto ad esso, quindi mondana essa pure; quindi non Dio. Perché Dio vuol dire Essere: Essere Uno, Assoluto»; da Bruno e dal neoplatonismo rinascimentale - conclude Moretti-Costanzi - Spinoza riceve, «prima che la critica falsi le due nozioni ponendole in antitesi», che «la vera trascendenza richiede l'immanenza e la implica» (pp. 190-192).

6. Spinoza, «difensore» dell'uomo

Spinoza viene allora ritrovato, oltre che come filosofo dell'Assoluto e assolutamente teista, anche – ma i due aspetti non sono in contrasto – come appassionato difensore dell'uomo; pur ritirandosi «dentro la fortezza del proprio sistema» difensore «del sussistere vivo pieno» dell'«individualità umana passionale». ⁵⁹

Solo che, per garantire l'autonomia all'uomo, Spinoza non intraprende la via dello «sganciare» il mondo dei modi finiti, cui appartiene l'uomo considerato *sub specie temporis*, dalla causalità divina diretta, e del sostituire la medesima con una causalità «secondaria e periferica», che vorrebbe dire, tra l'altro, concessione, al mondo dei modi finiti, di «una certa autonomia rispetto a Dio»; ⁶⁰ egli, piuttosto, si colloca nella tradizione platonica illustrata nel *Parmenide*, in virtù della quale risolve il mondo «in un niente neutralizzato solo dal fatto di essere da parte dell'uomo, che pel fastidio di esso si volse all'Assoluto». ⁶¹

L'uomo spinoziano, infatti, «sulle tracce di Platone», cerca Dio dal mondo e dal mondo giunge a questa «scoperta sublime», egli ha addirittura rinunciato alla «fatica platonica» di cercare punti d'aggancio tra cielo e terra e, con autentico «spirito eleatico», accetta di perdere la realtà del mondo. ⁶²

L'uomo è *del* mondo e ne subisce la limitatezza; la condizione dell'uomo è allora quella dell'inadeguatezza, della contingenza, della possibilità dell'errore, ⁶³ e il passaggio dalla conoscenza inadeguata alla conoscenza adeguata può essere letto (come è bene evidenziato nel *Breve Trattato*) paolinamente e agostinianamente come passaggio dall'uomo vecchio all'uomo nuovo, come un assurgere alla vita nella grazia, per cui l'intendere spinoziano presuppone, per realizzarsi, «le condizioni medesime richieste, nella soteriologia cristiana, dallo stato di rigenerazione, [...] la soppressione dell'uomo vecchio». ⁶⁴

⁵⁹ Ivi, p. 57. Nel portare avanti questo progetto, rileva dunque Moretti-Costanzi, Spinoza non «manca di ingarbugliarsi nella sua rete», la rete del sistema *more geometrico*. Anche se tale sistema, egli puntualizza, non è il retaggio di un arcaico intellettualismo, non presume, per il soggetto interpretante e filosofante, la «mancanza di personalità», quanto sottende il «tentativo di dimenticarla proprio dei grandi spiriti»; e Spinoza, grande spirito, egli stesso si è *dimenticato* nella trama del suo metodo (geometrico) (pp. 57-58).

⁶⁰ Ivi, p. 205.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ivi, p. 206.

⁶³ «La contingenza, la libertà nell'erroneo e umbratile mondo in cui risultano, in quanto vi risultano ci son davvero» (*ivi*, p. 207).

⁶⁴ Ivi, p. 216.

Spinoza non parla esplicitamente di Grazia, ma «intende parlarne concretamente, nel possesso di quell'Assoluto che solo la elargisce» e che, «se non si è, non si possiede né si comprende». ⁶⁵

L'antropologia di Spinoza si basa chiaramente su presupposti del tutto differenti da quelli di Hobbes: quest'ultimo, i cui lontani avi «sono Democrito ed Epicuro», «assume a principio» l'empiria, la materia, il corpo, lasciando però inspiegato il fenomeno della vita e del pensiero, del volere; Spinoza, invece, i cui prossimi avi sono «Parmenide e Platone», respinge il metro di misura umano per assumere quello della realtà, e con esso ci dice che «cosa è l'uomo, che cosa sia e quanto valga il libero arbitrio». ⁶⁶

Differentemente da Lutero, Spinoza «vede nella possibilità stessa della scelta, relativa necessariamente al mondano, al vario, all'empirico, il marchio della servitù»; egli colloca, infatti, l'uomo nel concreto empirico, nel molteplice determinato, base di ogni determinismo ma anche di ogni indeterminismo. Anche da questo punto di vista i suoi antenati non sono Democrito o Aristotele, ma Platone, Plotino, Proclo e Agostino: non l'Agostino che risente del pensiero greco, ma il «cristiano scrittore del *De libero arbitrio*», il *Doctor Gratiae*. Spinoza infatti, afferma con forza Moretti-Costanzi, è erede del «nucleo essenziale della concezione agostiniana della libertà», della dottrina della Grazia, «con la connessa, inevitabile, doverosa svalutazione del volere empirico, in quanto sproporzionato, proprio perché dell'uomo che volendo si muove sul filo del relativo e del mutevole, rispetto all'Assoluto, eterno Oggetto»; Spinoza trae dunque da Agostino «l'ontismo coscienziale teologico», secondo cui l'uomo non esiste, né intende senza Dio, «in esso avendo la sua vera natura, vi ha pure il suo fine immanente». ⁶⁷

Spinoza, in definitiva, è molto vicino a Sant'Agostino; si può parlare addirittura di un'autentica «consanguineità sussistente tra Sant'Agostino e lo Spinoza, *Doctor Gratiae* anch'egli». ⁶⁸

Spinoza accetta la dottrina della grazia di Sant'Agostino «insistendo sull'impotenza della volontà, in quanto relativa all'uomo singolo, staccato, come tale, dalla condizione ineliminabile della sua virtù e del suo bene, cioè da Dio»; e da Agostino Spinoza «prende l'essenza e rigetta il limite», riprende la paolina fattura dell'uomo da parte di Dio («come nelle mani di un vasaio»), dimostrando così la vacuità di ogni antropocentrismo, le cui immagini almeno nell'*Ethica*, sono ridotte «al minimo». ⁶⁹

⁶⁵ Ivi, p. 217.

⁶⁶ Ivi, p. 225.

⁶⁷ Ivi, pp. 218, 233, 236, 239.

⁶⁸ Ivi, p. 240.

⁶⁹ Ivi, pp. 241, 244-245, 250.

Con questo Spinoza, nonostante le critiche esistenzialistiche, secondo Moretti-Costanzi, «non perde affatto l'uomo ma anzi lo conquista, elevandolo onticamente, nella propria superempiricità, a Dio», per cui «a perder l'uomo non è già Spinoza ma l'esistenzialismo che di tal perdita lo rimprovera». ⁷⁰

L'uomo di Spinoza non è quello caduco che si disperde nella contingenza e falsa libertà fenomenica, è bensì il «soggetto religioso e metafisico» che lascia il mondo, che volge lo sguardo alle *res fixae et aeternae* e che, perciò, «si salva dallo sfacelo cui il mondo vien condannato con l'abbandono». ⁷¹

7. *Spinoza, «asceta» e «mistico», in-politico*

Non c'è dubbio, perciò, che il soggetto dell'esperienza etica, il «protagonista ineffabile del mirabile dramma spinoziano», sia l'asceta, cioè il «soggetto religioso e metafisico», che si eleva al di là della dispersione empirica, che «abbandona» il mondo e acquista la salvezza nella *cognitio Dei*.

Quella spinoziana è un'ascesi che non può essere ricondotta entro i canoni dell'ascetismo tradizionale, «che nella propria inumanità è fosco quanto falso»; essa è piuttosto «un'ascesi senza metodologie, senza retorica e senza norma degli autentici ispirati, in Dio viventi». ⁷²

Per Moretti-Costanzi l'etica spinoziana non è segnata dallo gnoseologismo intellettualistico, come molti hanno ritenuto, essa si presenta, invece, come un'autentica dottrina soteriologica, l'esperienza dell'uomo che si riconquista attraverso un'intellettualità che è, insieme, conoscenza ma anche sentimento, volizione. L'esperienza etica spinoziana si configura, infatti, come caratterizzata da «un'intuizione ontica» che prende il sopravvento sullo gnoseologismo puro, da «un'estetica ontica» che apre le porte ad una vera e propria immedesimazione ontologica di «marca mistica». ⁷³

L'etica di Spinoza è, in definitiva, una mistica che richiama quella plotiniana e quella neoplatonica dei rinascimentali, quella dell'*Itinerarium* di San Bonaventura e del *De diligendo Deo* di San Bernardo. È insomma un'ascesi autentica, perché «francescana»: «L'ascesi francescana, scrive infatti Moretti-Costanzi, è vera asceti perché il suo soggetto, tutta la natura

⁷⁰ Ivi, p. 264.

⁷¹ Ivi, p. 265.

⁷² Ivi, p. 273.

⁷³ Ivi, p. 126.

sensibile di cui fa parte vedendo in Dio, a Dio si eleva realmente ritrovandosi, nell'elevazione, non perdendosi».⁷⁴

A «questa specie d'ascesi autentica» mirò Spinoza, «pronunciatore di memorabili condanne contro l'ascetismo tradizionale in cui pur cade», ma che egli stesso non esita a denunciare come «ipocrita e fosco»; e se la sua ascesi, in certi aspetti, tocca il limite massimo della «sterilità intellettualistica», dell'«arido autocompiacimento», essa, tuttavia, non manca di una sorprendente riabilitazione del corpo ⁷⁵ e, insieme, rifuggendo da ogni «vaniloquio», finisce per presentarsi come vera e propria «apologia del silenzio», come «celebrazione mistica del silenzio».⁷⁶

L'uomo spinoziano, elevandosi a Dio, non si perde. Certo Spinoza, con l'*Amor Dei intellectualis*, per Moretti-Costanzi «una barca che fa acqua da ogni commettitura e da ogni parte»,⁷⁷ ha avuto l'ardire di coniugare amore e conoscenza, ha però preteso, rovesciandone l'ordine genetico, di fondare il primo sulla seconda, pensando che sia la seconda a generare il primo, ad avere la preminenza sul primo, anche se ha bisogno del primo. Così, in lui, «il mistico conoscente deve adattarsi a ritornare uomo amante, il mistico amante a rifarsi uomo conoscente».⁷⁸

È per questo che, anche nella mistica dell'*amor Dei*, il «teismo vero», «super-umanistico» non è mai completamente immune dalle insidie e dai ritorni dell'umanesimo empiristico e gnoseologista. Nell'*Amor Dei*, momento più alto dell'esperienza ascetica, la «catastrofe del sistema» spinoziano si annuncia con la rivincita di Aristotele, cioè con il Dio-Soggetto che ama se stesso: «Dio si fa soggetto, da Oggetto che doveva essere e che era ed esige il sacrificio della plurima soggettività».⁷⁹

La stessa riproposizione del problema della immortalità dell'anima nella Parte V dell'*Ethica* è un chiaro sintomo di questa *impasse*. Aristotele e l'empiria umanistica vogliono la loro rivincita sull'ontismo platonico: «Spinoza, campione dell'ontismo, venuto a limitarsi gnoseologicamente, sino a divenire aristotelico, aristotelico alessandrino finisce con l'apparire su questo tema».⁸⁰

Detto ciò, Moretti-Costanzi si pone allora un ultimo interrogativo: «Perché mai lo Spinoza si è occupato di politica?»; come si concilia, infatti, l'interesse politico con il «supremo ideale ascetico?»; più in generale: come

⁷⁴ Ivi, p. 274.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ivi, p. 137.

⁷⁷ Ivi, p. 282.

⁷⁸ Ivi, p. 283.

⁷⁹ Ivi, p. 287.

⁸⁰ Ivi, p. 294.

si può, l'asceta e il mistico rimanere con lo sguardo volto alla storia «che presuppone l'uomo», alla storia «tessuta dalle sue passioni?»⁸¹

Anche a questo proposito, Moretti-Costanzi assume una posizione *esemplarmente provocatoria*, o almeno del tutto controcorrente rispetto alle posizioni di molti esponenti della storiografia contemporanea che ritrovano in Spinoza una vera e propria *filosofia politica*, se non nelle parti centrali dell'*Ethica*, almeno nei due *Trattati* – quello *Teologico-Politico* e quello *Politico*.

Nella sua monografia Moretti-Costanzi invece va in tutt'altra direzione: per lui Spinoza ha «ribrezzo» per la politica, più in generale per la storia stessa, quest'ultima vista come «manifestazione di irrazionalità e di inessenza»: «L'assoluto teista - scrive Moretti-Costanzi - l'acosmista, non può che condannare la storia come di fatto la condanna»; Spinoza condanna la storia degli uomini «in quanto estraneo» ad essa, tuttavia la coscienza di questa condanna e di questa estraneità «è essenzialissima al suo volto che scomparirebbe, altrimenti, nelle evanescenze dell'ascesi».⁸²

La condanna della storia è consapevolezza della storia come limite dell'uomo, e nell'orizzonte di questa coscienza deve riportarsi lo stesso interesse di Spinoza per la politica. Vi è al fondo di questo interesse un'esigenza squisitamente teoretica, oltre che pratica; la politica per Spinoza non ha un fondamento autonomo, non è che una mera pratica di vita, la cui giustificazione ultima nasce *altrove*, nasce a livello teoretico, nasce proprio «nell'*Ethica* là dove la dottrina politica dello Spinoza è da lui preannunciata in tutta la sua purezza metafisica».⁸³

Moretti-Costanzi insiste allora sul fatto che l'etica spinoziana, etica ascetica ed escatologica, non presume un chiudersi individualistico ed egoistico dell'uomo: l'apertura al prossimo, la convivenza, la stessa nascita dello stato, sono un atto della ragione, non della ragione meramente utilitaristica e pratica – anche in questo caso Hobbes è lontanissimo –, ma della ragione come esperienza unitaria, teoretica e pratica insieme, «una ragione ontica, ragione-essere, fine a se medesima, quanto la virtù che in lei consiste».⁸⁴

In definitiva, questa idea della politica in Spinoza non è in contraddizione con la sua ontologia e con l'etica; è un prender coscienza della storia, della storicità dell'uomo, del momento del «ripiegare sulla terra da parte di una specie di Icaro involatosi prima verso l'eterno»; un ripiegare che non dimentica le vertigini promesse dalla esperienza

⁸¹ Ivi, pp. 299-300.

⁸² Ivi, p. 300.

⁸³ Ivi, p. 309.

⁸⁴ Ivi, p. 311.

intrapresa: «la nostalgia dell'eterno, conclude allora Moretti-Costanzi, pervade con nota evidentissima tutta la dottrina politica spinoziana»; e al fondo della politica spinoziana vi è sempre «una nostalgia dell'eterno, del divino», una nostalgia ben visibile anche nell'idea di stato funzionale alla libertà, oltre che garante della sicurezza, dello stato come necessario surrogato terreno dell'irraggiungibile e celeste regno di Dio.⁸⁵

⁸⁵ Ivi, pp. 325-326.

BIBLIOGRAFIA

- P. CARABELLESE, *Il concetto spinoziano dell'errore*, in Aa.Vv., *Settimana spinoziana*, Nijhoff, La Haye 1933, poi anche in Id., *Da Cartesio a Rosmini*, Sansoni, Firenze 1946, pp. 104-111;
- P. CARABELLESE, *L'idealismo italiano*, Edizioni Italiane, Roma 1946(2);
- P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, Sansoni, Firenze 1948;
- P. CARABELLESE, *La filosofia dell'esistenza in Kant*, a cura di G. SEMERARI, Adriatica, Bari 1969;
- P. CARABELLESE, *L'attività spirituale umana*, a cura di E. MIRRI, Esi, Napoli 1991(2);
- P. CARABELLESE, *Il problema teologico come filosofia*, a cura di E. MIRRI, Esi, Napoli 1994(2);
- E. MIRRI, *Pantaleo Carabellese: l'ontologismo critico*, in Aa.Vv., *Filosofie "minoritarie" in Italia tra le due guerre*, a cura di P. CIARAVOLO, Editoriale B.M. italiana, Roma 1982, p. 93 ss.;
- E. MIRRI, *Introduzione*, a P. CARABELLESE, *L'attività spirituale umana*, Esi, Napoli 1991(2);
- E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi: un profilo*, in T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, cit., pp. V-CXXIV;
- E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi*, Casa Editrice Carabba, Lanciano 2012;
- T. MORETTI-COSTANZI, *Schopenhauer*, Ed. Italiana dell'Università di Roma, Roma 1942;
- T. MORETTI-COSTANZI, *Spinoza*, Edizioni Universitas, Roma 1946;
- T. MORETTI-COSTANZI, *Prefazione del traduttore*, in E. v. HARTMANN, *Kant padre del pessimismo*, Editoriale "Arte e Storia", Roma 1949;
- T. MORETTI-COSTANZI, *Meditazioni inattuali sull'essere e sul senso della vita*, Ed. Arte e Storia, Roma 1953;
- T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura*, Ed. Alfa, Bologna 1959;
- T. MORETTI-COSTANZI, *Spinoza*, Armando Editore, Roma 2000. *Introduzione e Cura di CARLO VINTI*;
- T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, Bompiani, Milano 2009;
- G. SEMERARI, *I problemi dello spinozismo*, Vecchi, Trani 1952;
- F. VALORI, *Il problema dell'io in Pantaleo Carabellese*, Esi, Napoli 1996;
- F. VALORI, *Saggio introduttivo a P. CARABELLESE, L'essere e la sua manifestazione. Parte Seconda, Io*, Esi, Napoli 1998;
- C. VINTI, *La filosofia come «vitae meditatio». Una lettura di Spinoza*, Città Nuova, Roma 1979;
- C. VINTI, *Tra ipercritica ed ascesi: lo Spinoza di Teodorico Moretti-Costanzi*, ora in Aa.Vv., *Spinoza, ricerche, prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 615-644;

C. VINTI, *Una polemica veramente rara*, in Aa.Vv., *Pensare il medesimo. Studi in onore di Edoardo Mirri*, Esi, Napoli 2007, vol. II, pp. 107-124.