

STUDI URBINATI/B2

FILOSOFIA PEDAGOGIA PSICOLOGIA

Appunti sulla fortuna dello spinozismo in Italia

di Cristina Santinelli

La ricerca sulla fortuna dello spinozismo in Italia

La delineazione di un quadro sommariamente informativo sulla diffusione dello spinozismo nella cultura italiana, dato il

* *Presentato dall'Istituto di Filosofia.*

– *Queste pagine ripropongono in lingua italiana e con alcune opportune variazioni il testo della relazione presentata in lingua spagnola al Convegno internazionale Relaciones entre Spinoza y España, organizzato dal Departamento de Filosofía dell'Università di Castilla-La Mancha e dal 'Seminario Spinoza' ad Almagro (Ciudad Real, Spagna) dal 5 al 7 novembre 1992.*

Avvertenza. Il testo è corredato di una *Bibliografia* articolata in due sezioni: nella prima (A) – dove si è cercato di essere il più possibile esaurienti – si segnalano le ricerche, generali o particolari, sulla diffusione dello spinozismo in Italia, nella seconda (B) le principali edizioni e traduzioni italiane delle opere spinoziane. Le fonti dirette, ossia la letteratura critica sullo spinozismo, è stata invece distribuita nelle *Note*, dove ha potuto essere accompagnata di volta in volta da indispensabili precisazioni e dove trova spazio la giustificazione della forte selezione che di essa si è dovuto inevitabilmente operare. Questa distribuzione della bibliografia trova la sua motivazione nello sforzo complessivo di rendere il più possibile scorrevole la lettura del testo, supportandolo però, contemporaneamente, con una significativa informazione bibliografica.

Allo scopo di rendere agile il rinvio alle voci contenute nella *Bibliografia*, se ne dà indicazione tra parentesi nel corpo stesso del testo, secondo queste modalità: cognome dell'Autore, anno di pubblicazione dell'opera, rinvio alla relativa collocazione nella *Bibliografia* (P.s.: A.a.1 = sezione A., sottosezione a., numero progressivo 1) e, ove occorre, numero delle pagine.

I titoli delle opere spinoziane sono abbreviati con le seguenti sigle: *Tractatus de intellectus emendatione*=TIE, *Korte Verhandeling*=KV, *Renati Des Cartes Principia Philosophiae*=PP, *Cogitata Metaphysica*=CM, *Ethica*=E, *Tractatus theologico-politicus*=TTP, *Tractatus politicus*=TP. L'edizione critica delle opere curata da Carl Gebhardt (4 voll., Heidelberg 1925) è indicata con la lettera G seguita dall'indicazione del volume in numero romano e delle pagine in cifre arabe.

vincolante requisito della sinteticità da un lato e la vastità e complessità del tema dall'altro, riteniamo possa utilmente configurarsi integrandosi a un bilancio critico e riassuntivo insieme dello stato attuale e dei risultati della ricerca su questo tema¹. Tema che – non siamo i primi a rilevarlo – è doppiamente importante, sia sul versante della storia della nostra cultura, perché spia delle modalità recettive e reattive con cui questa si è relazionata alle altre, sia su quello della ininterrotta indagine critica sul significato di un pensiero, la quale non può prescindere dalla storia delle reazioni da esso suscitate nel corso della sua diffusione, perché tale storia ne è parte integrante.

Le ricerche sulla fortuna dello spinozismo in Italia sono piuttosto recenti e, in realtà, non numerose. Un primo segno di interesse, o piuttosto una prima 'provocazione' su questo tema viene, nel 1927, da Giovanni Gentile che pubblica sulle pagine del «Chronicon Spinozanum» un articolo su *Spinoza e la filosofia italiana* (A.a.1). In realtà tale saggio solo nella sua brevissima parte introduttiva ha carattere storico, configurandosi piuttosto come una riflessione teorica sul significato dello spinozismo. Gentile vi sosteneva che – salvo rare ma significative eccezioni – lo spinozismo aveva goduto di scarsa notorietà in Italia nel corso di tutto il secolo XVIII, fino alla diffusione delle idee del movimento romantico, quando invece cominciò ad essere studiato «appassionatamente» (*ibid.*, p. 104). Tale affermazione veniva indirettamente corretta, pressochè contemporaneamente, dalle ricerche di Adolfo Ravà che nello stesso anno, in occasione di due celebrazioni, rispettivamente italiana e francese, del 250° anniversario della morte di Spinoza, pubblicava una *Bibliografia degli scritti italiani relativi a Benedetto Spinoza* – la prima del genere in Italia (A.a.2) – e una nota su *Descartes, Spinoza et la pensée italienne* (A.a.3) – primo specifico contributo ad una storia dello spinozismo in Italia –, per poi riprendere lo studio del rapporto tra Spinoza e la cultura italiana del XVIII secolo nel 1952, in una ricerca dedicata alla prima lezione universitaria tenuta in Italia sulla filosofia spinoziana (A.b.4).

¹ Un sintetico bilancio dello stato attuale della ricerca sulla fortuna di Spinoza in Italia nel sec. XVIII è stato proposto recentemente da Pierre-François Moreau, 1990, A.a.19.

Negli anni '60 torna ad occuparsi della diffusione dello spinozismo nella cultura italiana Emilia Giancotti – confermando la «rettifica» già avviata dagli studi di Ravà alla citata tesi di Gentile – con una *Nota* sul periodo 1675-1785, che intendeva costituire il primo capitolo di una complessiva storia dello spinozismo nel nostro Paese, secondo un progetto poi accantonato (A.a.4)². Questa *Nota* ha costituito il punto di avvio e di confronto per la ripresa delle ricerche sui secoli XVII e XVIII che negli anni '80 è stata fatta da Franco Biasutti (A.a.11, 12, 18 e A.b.11) e, recentissimamente, da Giuseppina Totaro (A.a.34). Tali ricerche hanno avvalorato con ulteriori testimonianze e illuminato da prospettive diverse la tesi sostenuta nella *Nota* di Giancotti di una diffusa presenza – diretta o indiretta – del pensiero spinoziano nel secolo dei Lumi, dove esso costituì principalmente un obbiettivo polemico, rivelando però non raramente una intensa forza suggestiva, tanto da procurare in alcuni casi agli stessi confutatori l'accusa allora infamante di spinozismo.

Riguardo al secolo XIX lo stato attuale della ricerca si presenta piuttosto lacunoso e i risultati più parziali. Non esistono rassegne, né bilanci complessivi (o per lo meno ad ampio raggio), ma solo alcuni saggi su episodi particolari o singoli personaggi (citiamo Giancotti, A.a.14; Santinelli, A.b.19 e 23; Garrulli, A.b.6; Cristofolini, A.b.18, etc.). Il territorio da esplorare si allarga vistosamente per il ricercatore, ma contemporaneamente si illumina, perché è proprio nel corso di questo secolo che il confronto con Spinoza viene lentamente allo scoperto e con lo spinozismo fanno i conti i principali rappresentanti della cultura filosofica italiana.

Nel secolo XX la ricerca assume una fisionomia del tutto diversa, sia per l'accresciuta facilità nel reperire il materiale, sia perché, col trascorrere del secolo l'interesse per lo spinozismo è lievitato e si è ricongiunto ai canali della ricerca europea prima e mondiale poi, fino alle ultime celebrazioni e pubblicazioni di ca-

² Lo dichiara espressamente nel suo articolo la stessa Giancotti (p. 340 n. 1), la quale non ostante l'accantonamento di questo progetto, non ha mai tralasciato di dedicare alla storia dello spinozismo uno spazio (se pure necessariamente sommario) nelle monografie da lei consacrate al filosofo olandese, giudicandola una sorta di cartina al tornasole della portata fortemente innovativa, addirittura trasgressiva, da lei sempre attribuita al pensiero spinoziano.

rattere internazionale, ai lavori di *équipe*, etc. Tuttavia, a parte un saggio di *Bibliografia* dal 1675 al 1982 (Santinelli, A.a.9), alcune rassegne bibliografiche (Crippa, A.a.5; Reale Diliberto, A.a.8) e qualche breve studio particolare (Minazzi, A.b.21; Moschetti, A.b.22; Giacotti, A.b.33; Chamla, A.b.31) o resoconto critico anch'esso di carattere parziale e relativo ai soli anni post-bellici (Vinti A.a.10; Santinelli, A.a.15, 16, 17), anche per il secolo in corso manca un quadro complessivo, e per lo meno, in attesa di questo, un primo parziale resoconto che informi sull'interesse per Spinoza nell'arco di tempo tra l'inizio del secolo e la seconda grande guerra, un periodo ricco di studi importanti e nel quale si concentrano quasi tutte le prime traduzioni italiane delle opere del filosofo olandese.

La presenza di Spinoza nella cultura italiana

Tra '600 e '700

Dalla morte di Spinoza al termine del XVII secolo, in Italia è quasi inesistente una storiografia specifica sullo spinozismo. Spinoza è presente però come interlocutore nella elaborazione di nuove posizioni teoriche che fanno i conti con la storia del pensiero e con l'attualità, come nella riflessione filosofica di Giambattista Vico (1668-1744), Pietro Giannone (1676-1748), Antonio Genovesi (1713-1769), tutti nomi di rilievo della cultura del tempo, e dei meno noti Tommaso Rossi (1673-1743), Vincenzo Miceli (1734-1781) e Hyacinthe-Sigismond Gerdil (1718-1802)³.

³ Che la filosofia dell'autore della *Scienza Nuova* abbia fatto i conti con lo spinozismo è testimoniato da molti riferimenti, sempre critici, sparsi nelle sue opere; il pensatore politico Giannone (che dovette la sua grande e pressoché immediata notorietà alla *Storia civile del Regno di Napoli*, 1723) utilizzò il *TTP* nel suo *Triregno* (pubblicato postumo a Roma nel 1895), opera di impronta accentuatamente anticclesiastica ed espressione delle emergenti istanze politico-culturali di orientamento laico, dove viene presentato un concetto della religione come sentimento originario, espressione puramente interiore, non bisognosa né di culto esterno, né di dogmi o misteri (si veda Mannarino, A.b.14); gli *Elementa metaphysica* (Napoli 1743-1747) dell'illuminista napoletano Genovesi rivelano una approfondita conoscenza dell'*E*; in *Della mente sovrana del mondo* (Napoli 1743) Rossi esamina il primo libro di *E* interpretandolo materialistica-

Ma lo spinozismo è oggetto di considerazione (quasi sempre negativa) soprattutto nella trattatistica di divulgazione: nei manuali, nelle enciclopedie e nei dizionari, opere che, in taluni casi, godevano di una diffusione «capillare» (Biasutti 1988, A.a.18, p. 175)⁴. Il primo documento pubblico apparso in Italia su Spinoza, è l'epistola *Ad novae philosophiae reformatorem de vera philosophia*, pubblicata a Firenze nel 1675 dal naturalista danese, corrispondente di Spinoza, Niels Stensen, ma redatta verosimilmente prima del novembre 1671 (Totaro 1991, A.b.34, p.1), cui segue la lettera di Albert Burgh, datata Firenze, 3 settembre 1675⁵. Se è incontestabile che la lettera di Stensen, diretta a confutare il *TTP* e a convertire Spinoza alla religione cattolica cui lo stesso Stensen aveva aderito nel 1667, «fissa alcuni dei punti entro i quali si svilupperà la settecentesca polemica spino-

mente e ad esso contrappone una metafisica della mente che rivela però inconfessate affinità con lo spinozismo; degli scritti – rimasti inediti fino alla metà dell'800 – del siciliano Miceli, anch'egli autore di un sistema affine allo spinozismo, si è occupato l'erudito Vincenzo Di Giovanni (1832-1903), autore di una *Storia della filosofia in Sicilia* (2 voll., Palermo 1873) in *Il Miceli, ovvero dell'Ente uno e reale*, Palermo 1864, pp. 30 sgg. e in *Il Miceli, ovvero l'apologia del sistema*, Palermo 1865, pp. 295-299, 324; il cardinale savoiano Gerdil, che promosse in Italia la conoscenza del pensiero di Malebranche, al quale si ispirò nella propria elaborazione teorica, fu anche autore di una *Confutazione del sistema di Benedetto Spinoza* (in *Le Opere*, t. II, Bologna 1785, pp. 108-121) e dello scritto *Sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinoza*, 1760 (*ibid.*, t. IV, 1789, pp. 76-140) nei quali confuta il determinismo del sistema spinoziano e il disconoscimento della storicità del mondo che esso comporta.

⁴ Specifiche considerazioni dello spinozismo nel sec. XVIII sono state – oltre quelle sopra citate di Gerdil – lo *Spinozismi Syntagma* di Bonaventura Luchi (1738), per il quale, v. più avanti, p. 76 e il trattatello di Liberato Fassonio *De miraculis adversus Benedictum Spinozam dissertatio theologica*, Roma 1755; nel 1816 uscirono postumi, a Venezia, i *Ritratti o vite letterarie e paralleli di G. G. Rousseau e del Sig. di Voltaire, di Obbes e di Spinoza e vita di Pietro Bayle* di Antonino Valsecchi. Si hanno poi indizi di altre opere specifiche che non sono state ancora rintracciate: il poeta Pietro Metastasio, in una lettera del 1 giugno 1772, dà notizia di una confutazione dal punto di vista cartesiano redatta dal suo maestro Gregorio Caloprese (1650-1715), sulla quale però le ricerche sono state finora infruttuose (Ravà 1952, A.b.4, pp. 219-220; Mirto 1981, A.b.15, p. 461); ancora a Bonaventura Luchi, i biografi attribuiscono una *Dissertatio adversus Spinozismi Systema*, che dovrebbe risalire al 1743, anch'essa mai reperita (Biasutti 1984, A.a.11, p. 56).

⁵ Rispettivamente la *EP LXVII bis* e la *LXVII* dell'epistolario, G, IV, pp. 292-298 e 280-291.

ziana» (la confutazione del principio di tolleranza, del metodo, delle tesi sui miracoli e sulla autorità della Chiesa) (Giancotti 1963, A.a.4, p. 342), tuttavia l'approfondimento della ricerca sull'ambiente culturale della corte medicea in cui le due lettere videro la luce dimostra, da un lato, la grande vivacità e l'apertura alle novità di questo ambiente, dove il nome di Spinoza «era già noto ad una nutrita cerchia di letterati, scienziati e intellettuali» e, dall'altro, che per le affini origini intellettuali e religiose luterane, l'estrazione sociale e le vicende personali dei loro autori, «pur rimanendo emblematiche di una certa letteratura di propaganda» le due lettere «non costituiscono una testimonianza esemplare delle reazioni alle tesi spinoziane maturate negli ambienti italiani» (Totaro 1991, A.b.34, pp. 1-2). Al contrario, nel mondo culturale fiorentino era maturata invece una certa diffidenza nei confronti dell'ostentato devozionismo di Stensen (che per le ragioni della fede aveva abbandonato gli interessi scientifici), soprattutto da parte di Antonio Magliabechi (1633-1714), l'influente e dotto bibliotecario di Cosimo III, appassionato bibliofilo, promotore di un progetto politico-culturale di apertura e inserimento della cultura italiana nel più vasto contesto europeo (Totaro 1991, A.b.34, p. 14), il quale – come testimonia una lettera di ringraziamento da parte del cartesiano Michelangelo Fardella (1650-1718) per l'invio di alcune opere spinoziane (5 ottobre 1679) – favorì la circolazione clandestina dei testi dell'Olandese⁶. «Lettore attento» di Spinoza, Magliabechi ne diffuse l'immagine di difensore della *libertas philosophandi*, che riecheggiò sino ai circoli intellettuali di Roma e Napoli con i quali Magliabechi era in contatto (Totaro 1991, A.b. 34, pp. 19-20).

Resta comunque un dato indiscutibile che il nome di Spinoza entrò e si diffuse in Italia accompagnato dalla fama di ateo conquistatosi già all'indomani della pubblicazione del *TTP*, soprat-

⁶ Un altro importante personaggio della cultura fiorentina di questi anni è stato Lorenzo Magalotti (1637-1712), segretario dell'Accademia del Cimento, che probabilmente conobbe personalmente Spinoza (su questa ipotesi v. Giancotti 1963, A.a.4, pp. 342-343) e fu amico di Stensen. Acquista dunque particolare rilevanza il giudizio che egli diede di Stensen in una lettera dell'8 dicembre 1675 al cardinale Leopoldo: il suo voler subito conquistare le persone alla causa della fede «è una sensualità spirituale di soddisfare al proprio zelo, che il più delle volte offende il prossimo», cit. da Totaro 1991, A.b.34, p. 32 n. 89).

tutto secondo le linee del ritratto tracciato da Bayle nel suo *Dictionnaire*, che per tutto il secolo XVIII costituisce non l'unica, ma certo la principale fonte indiretta per la conoscenza di Spinoza. Della sinonimia stabilita tra spinozismo e ateismo è testimonianza la notizia di un processo per spinozismo istituito a Roma, sotto il pontificato di Alessandro VIII (1689-1691) nei confronti di uno dei Chierici della Camera apostolica⁷. E la storiografia settecentesca italiana finora individuata testimonia un'unanimità nel giudizio di condanna dello spinozismo, da parte dei tradizionalisti come degli innovatori, dei cartesiani come degli anticartesiani (dal dibattito sulla questione se la filosofia di Spinoza abbia avuto origine da quella cartesiana, Cartesio esce quasi sempre salvo dall'accusa di eterodossia), anche qualora emerga una manifesta simpatia per l'*humanitas* del filosofo o ammirazione per il suo ingegno⁸. Lo spinozismo è unanimemente considerato come un «errore filosofico», dettato da «corruzione del cuore», o da tracotanza intellettuale, o da una «*libido novandi*» per la quale Spinoza emerge su tutti i «*novatores*», massimo ispiratore degli «spiriti forti»⁹. La radice di tale

⁷ La notizia compare nella *Historia di tutte l'heresie* (Roma 1705-1709) di Domenico Bernini, cit. da Biasutti 1984, A.a.11, pp. 98-99.

⁸ P.es.: il gesuita Giovanni Andrés, annoverabile tra gli ammiratori del nuovo pensiero seicentesco e del rinnovamento da questo operato nei confronti delle vuote pedanterie della vecchia metafisica, vede in Spinoza, come in Hobbes, un eccesso di questo stesso pensiero innovatore, un amore per le «metafisiche sottigliezze» che lo conduce all'«empio errore del panteismo» (*Dell'origine, de' progressi e dello stato attuale di ogni letteratura*, Venezia 1783-1800, t.III, p. 196, cit. da Biasutti 1984, A.a.11, pp. 29-30). Un esempio invece di simpatia per la figura di Spinoza è offerto da Giovanni Battista Capasso, intellettuale appartenente ai circoli napoletani, autore di una *Historiae Philosophiae Synopsis* (Napoli 1727) che, pur giudicando Spinoza ateo, ne riferisce con partecipazione umana alcuni eventi biografici. Nel contesto dello stesso giudizio negativo, di «grandissima penetrazione e di sublime talento» viene definito Spinoza da Antonio Montanari, nel suo *Dizionario istruttivo della vita civile*, t. II, Verona 1779, si veda Biasutti 1984, A.a.11, pp. 16-33.

⁹ È Antonino Valsecchi a parlare di «corruzione del cuore» come una delle motivazioni della miscredenza, nei suoi *Dei fondamenti della religione e dei fonti dell'empietà*, Padova 1765, vol. III, p. IV. Bonaventura Luchi, nella dissertazione di carattere biblico *De trajectatione maris Idumaei* etc., Padova 1757, pp. xvi sgg., associa Spinoza a Jean Le Clerc per essere stati entrambi travolti da «libido novandi» (v. Biasutti 1984, A.a.11, pp. 69 e 57).

errore – considerato ancor più repugnante per il suo mascherarsi dietro false apparenze – veniva individuata nel concetto metafisico di sostanza unica e nella legge della assoluta necessità. In base al tipo di lettura che veniva fatta di questo concetto lo spinozismo era definito per lo più come materialismo, ma anche come panteismo o come naturalismo¹⁰. E la lettura più diffusa era quella fondata sul «malinteso» di fondo di «un'interpretazione materialistica della sostanza, identificata con la 'res extensa' cartesiana, concepita come materia priva di intelligenza, mera passività, legata alle cieche leggi del fato» (Giancotti 1963, A.a.4, pp. 339-340 e 357). Di questa metafisica «materialista» e «fatalista» si percepiscono e denunciano le conseguenze religiose e – inscindibili da queste per il valore eticamente fondante attribuito alla religione – etiche, in particolare, nella negazione della *arbitrii libertas* umana e divina si intravedeva l'abisso della vanificazione di ogni criterio morale, della conseguente assoluta liceità di ogni azione e dunque la negazione dell'ordine sociale¹¹. Con un'attenzione e una sensibilità che – stando agli attuali risultati della ricerca – sembra siano invece mancate nella contemporanea storiografia francese, si intuiscono dunque anche possibili conseguenze sul piano politico¹². Le tesi presenti nel *TTP* consi-

¹⁰ Un esempio di quest'ultima lettura è la breve *Historiae philosophicae prima, et expeditissima adumbratio* (Pavia 1787) di Cesare Baldinotti, dove Spinoza, in quanto autore del *TTP*, è riprovato insieme a Tyndall e Collins come uno dei principali maestri dei «Naturalisti», cioè di coloro che ritengono il solo lume naturale sufficiente alla conoscenza umana (v. Biasutti 1984, A.a.11, p. 26).

¹¹ Significative su questo ultimo punto sono la confutazione del domenicano Niccolò Concina, docente di metafisica a Padova, nella prolusione al suo corso dell'anno accademico 1731-1732 (nell'opuscolo senza luogo, né data, *Census rerum de quibus hoc anno litterario dicturus est*) e quella di Giuseppe Francescati nei suoi *Principia religionis naturalis et revelatae a novatorum erroribus vindicata*, Verona 1769-1781, t. II, pp. 1-2 (si veda Biasutti 1984, A.a.11, pp. 61 e 118).

¹² Diversamente da Giancotti, Biasutti ritiene che in questi anni fu rilevante l'interesse per l'aspetto politico del pensiero di Spinoza, non solo perché esistono tracce della circolazione del *TP*, ma soprattutto perché i confutatori di Spinoza percepirono con chiarezza la portata pratico-politica della sua metafisica. In tale comprensione Biasutti individua un tratto distintivo e originale della storiografia italiana di questo periodo rispetto, p. es., a quella francese quale risulta dalla ricerca di Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution* (Paris 1982²), (v. 1988, A.a.18, pp. 182 e 187).

derate sovvertitrici della religione rivelata vengono individuate soprattutto nella negazione del miracolo, del valore della profezia, della autenticità del *Pentateuco*, ma anche nella stessa centrale teoria della separazione degli ambiti della teologia e della fede¹³. Gli strumenti e i toni della confutazione sono numerosi: quando è condotta sul piano rigorosamente razionale si fonda per lo più sul tentativo di mostrare l'interna contraddittorietà del sistema, o il cattivo uso del metodo (per esempio rispetto a quello corretto attribuito a Newton¹⁴). Si riconduce lo spinozismo a radici antiche, a teorie note (siano esse la filosofia peripatetica – quando lo si vuol contrapporre al nascente cartesianismo –, l'eleatismo, lo scetticismo, o altro), svilendolo così al rango di una semplice ripetizione¹⁵, se ne individuano i 'complici' nel pensiero contemporaneo – Hobbes soprattutto, ma anche Toland, Montaigne, Montesquieu – per contestualizzarlo nella dilagante corrente di pensiero dei «libertini» e «deisti» dalla quale complessivamente guardarsi. L'intento apologetico che nella maggior parte dei casi motiva la riprovazione dello spinozismo rende frequente l'uso di un linguaggio dai toni forti ed incisivi, a volte violenti, e di epiteti infamanti. È ancora Giacottini a sottolineare come sul «malinteso materialistico» si fondi il singolare rapporto con lo spinozismo, «fatto insieme di critica esplicita e di inconsapevole

¹³ La metodologia del *TTP* fondata sulla separazione di ragione e rivelazione è riprovata in particolare da Antonio Genovesi, v. *Universae christianae theologiae elementa dogmatica, historica, critica*, Venezia 1771, p. 5 (cit. da Biasutti, 1984, A.a.11, p. 114) il quale ritiene invece che ai fini del conseguimento della beatitudine il rapporto di fede e ragione sia di complementarietà: la rivelazione completa i limiti della ragione umana

¹⁴ Molte sono le accuse di contraddittorietà, oscurità, confusione rivolte allo spinozismo. Quale esempio significativo ricordiamo l'analisi svolta da Basilio Terzi nella *Storia critica delle opinioni filosofiche di ogni secolo intorno all'anima* (Padova 1778, t. II, p. 262) e quella del domenicano Tommaso M. Cerboni nei suoi *Theologiae naturalis libri tres* (Roma 1768, t. I, pp. 118-119), v. Biasutti 1984, A.a.11, pp. 28 e 109-110.

¹⁵ V. Biasutti, 1984, A.a.11, p. 73. Quasi tutti i confutatori dello spinozismo compiono questa operazione. Significativa per la sua polemica antiaristotelica e antiscolastica è la *Lettera in difesa della moderna filosofia e de' coltivatori di essa*, (1732), di Giuseppe Valletta, dove, allo scopo di distinguere l'ortodossia del nuovo pensiero cartesiano – «filosofia veramente cristiana» – dallo spinozismo, l'autore riconduce questo alle sue «empie» radici aristoteliche (v. Biasutti, *Ibid.*, p. 14; Giacottini 1963, A.a.4, pp. 344-345).

analogia», dei già citati Vincenzo Miceli e Tommaso Rossi, entrambi autori di riflessioni metafisiche affini allo spinozismo ed entrambi risoluti negatori di questa affinità con un sistema che giudicavano infamante, perché «materialista» (1963, A.a.4, pp. 357-358 e A.a.6, p. 177).

Riguardo alla geografia della diffusione dello spinozismo le ricerche condotte hanno individuato nell'ambiente accademico di Padova – dove il pensiero di Spinoza potrebbe essere stato introdotto per la prima volta dal cartesiano Michelangelo Fardella, frequentatore dei circoli cartesiani francesi, corrispondente di Leibniz (Biasutti 1984, A.a.11, pp. 43-45) – uno dei centri di dibattito, anche qui svoltosi in termini di confutazione e con dichiarati intenti apologetici. Dalla solenne prolusione al suo corso di metafisica *Spinozismi syntagma ad instauranda metaphysica studia propositum*, letta dal francescano Bonaventura Luchi il 6 novembre 1738, per tutto il corso del secolo il pensiero di Spinoza fu oggetto di considerazione e studio nei corsi di metafisica, teologia, storia ecclesiastica e morale (Biasutti 1984, A.a.11, pp. 35-83). Un altro importante centro di diffusione del pensiero spinoziano fu Napoli, dove il dibattito si sviluppò soprattutto nei termini del suo rapporto con il pensiero di Cartesio. Ne è significativa testimonianza la polemica incentrata sulla reciproca accusa di spinozismo tra l'anticartesiano Paolo Mattia Doria (1662-1746) e il cartesiano Francesco Maria Spinelli (1686-1752)¹⁶. Ma lo spinozismo fu oggetto di confutazione e riprovazione non solo nei circoli intellettuali o negli ambienti accademici, bensì anche a un livello più popolare. Ad opera degli ordini religiosi (francescani, domenicani, gesuiti, carmelitani, etc.) la confutazione dello spinozismo scende nelle piazze ed entra nelle chiese, dove, con toni che vanno dalla pacatezza, alla violenza o all'ironia, viene presentato come esempio di autoinganno della ragione, tanto più insidioso perché condotto sul filo della doppiezza¹⁷. Da questo

¹⁶ Per informazioni sul carattere e gli sviluppi di questa famosa polemica si vedano, oltre a Giancotti 1963, A.a.4, pp. 345-349, ed Eugenio Garin, *Storia della filosofia italiana*, Torino 1966, vol. II, pp. 891-895, alcuni studi specifici, quali Belgioioso 1973, A.b.9 e Mirto 1981, A.b.16.

¹⁷ La predica quaresimale *Contro gli spiriti forti del nostro secolo* del già citato domenicano Antonino Valsecchi, docente di teologia a Padova, è definita da Biasutti una sorta di «*summa* in chiave divulgativa dell'opposizione religiosa al moderno filosofismo» (A.a.11, p. 126).

ambito proviene la significativa denuncia da parte del cappuccino Adeodato Turchi, predicatore e poi vescovo a Parma, della moda diffusa di fregiarsi del titolo di hobbesiani o spinoziani senza possedere una conoscenza effettiva del pensiero di Hobbes o Spinoza (Biasutti 1984, A.a.11, p. 129). È un'affermazione rivelatrice della presenza di stereotipi non solo nei detrattori, ma anche nei partigiani dello spinozismo. Infine altre reazioni sono attestate anche nel mondo scientifico, in particolare relativamente all'«abuso» imputato a Spinoza del metodo geometrico (Biasutti 1988, A.a.18, pp. 182-183).

Ma nella vasta gamma di sfumature acquisite dalla polemica antispinoziana di questo secolo, al polo opposto della riprovazione emotiva e violenta figura anche, benché raramente, un autentico desiderio di comprensione che costò a chi lo manifestò il ritorcersi nei propri confronti dell'accusa di spinozismo, come accadde a Jacopo Stellini, docente di morale all'Università di Padova, acuto ricostruttore della II e III parte dell'*E*, che, pur nel contesto di un complessivo giudizio negativo sul sistema spinoziano, vi intravvide la presenza di un principio etico compatibile con lo spirito evangelico¹⁸.

Non ostante l'innegabile presenza di stereotipi interpretativi che ha reso il termine spinozismo sinonimo di ateismo ed empietà anche nel linguaggio popolare, è tuttavia attestabile una lettura diretta dei testi (che si sta rivelando più diffusa di quanto si supponesse), i quali circolavano clandestinamente e – dove non era possibile – anche in forma manoscritta. È attestato che circolassero l'*E*, il *TTP*, ma anche il *TP*, tuttavia la ricerca sulla diffusione materiale dei testi è ancora del tutto inedita e non si prospetta semplice¹⁹.

¹⁸ Su questa figura v. in particolare Biasutti 1984, A.a.11, pp. 76-85.

¹⁹ Era manoscritta la copia dell'*E* posseduta da Domenico Aulisio, maestro di Pietro Giannone (v. Biasutti 1988, A.a.18, p. 178). Nella Biblioteca Comunale di Palermo si conserva una copia manoscritta del *TP* di mano di Tommaso Natale, autore di una traduzione in versi della filosofia di Leibniz (1756). Concludiamo questa sintesi, che si è basata principalmente sui risultati delle ricerche di Giancotti e Biasutti, rilevando la loro diversità d'impostazione, perché tale diversità ci sembra sia andata a vantaggio dell'approfondimento e della completezza dell'informazione: mentre a Giancotti preme mettere in luce principalmente l'incontestabile dato del rifiuto di Spinoza, le motivazioni di esso fondate sull'equivoco materialista, la «prevenzione» che lo dettò e la violenza che

Consumatasi la fase più accesa della polemica contro il «materialismo» spinoziano, l'accento si sposta sul «panteismo». La caratterizzazione dello spinozismo come panteismo, già ampiamente presente nel '700 essenzialmente in funzione polemica e a dimostrazione della sua «empietà», si accentua nel secolo successivo, ma cedendo il posto ad un'analisi più ponderata e oggettiva, nell'ambito di un interesse più esplicito e diretto per il sistema spinoziano e sotto la stimolo del nuovo idealismo tedesco.

Nei primi decenni dell'800, la figura più significativa nella storiografia di interesse spinoziano è quella del filosofo calabrese Pasquale Galluppi (1770-1846), professore di metafisica e logica all'Università di Napoli, il cui pensiero – caratterizzato da un grande rigore religioso e, nella fase più matura, dal problematico rapporto col kantismo – svolse nella cultura italiana un'importante funzione di stimolo, benché spesso polemico, per la conoscenza del movimento filosofico europeo. Non ostante l'intenzione di dedicare allo spinozismo un'opera specifica, l'analisi che Galluppi è riuscito a lasciarci è solo nel contesto di opere di carattere generale, dove la troviamo sostanzialmente invariata nel tempo. La sua esemplarità deriva dal basarsi sulla profonda conoscenza dei testi e dal proporre una critica al panteismo fondata filosoficamente (e non su altre basi), le cui linee portanti si ritroveranno nella storiografia successiva²⁰. Lo spinozismo è per

lo caratterizzò, le ricerche di Biasutti, che riprendono, allargandola a nomi e contesti geografici nuovi, l'analisi degli stessi anni, hanno carattere di maggior analiticità e sono attente, piuttosto, alle modalità in cui si articolò la confutazione dello spinozismo, all'individuazione di centri e canali della sua diffusione, alle differenze geografiche e ai livelli culturali della sua recezione, infine all'approfondimento delle motivazioni che dettarono quelle reazioni.

²⁰ È necessario fondare l'esame filosofico «sulle proprie parole degli autori» dice significativamente Galluppi nel *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Napoli-Messina, 1819-1832, v. ed. Milano 1946 (da cui citiamo sempre), vol. IV, p. 174. Qui Galluppi propone un'ampia sintesi commentata di *E I* e *II* e affronta l'esame dello spinozismo nel confronto con Cartesio, rilevandone la diversità, ma anche l'adozione dello stesso criterio metodologico della verità dell'idea chiara e distinta, gravido di assurde conseguenze. Nel mutato contesto teorico della discussione sulla libertà, questa analisi verrà ripresa nella *Filosofia della volontà*, Napoli 1832-1840 – che qui citiamo nella ed. Milano 1846, vol. III –, dove viene arricchita da citazioni di altra letteratura critica (Genovesi, Con-

Galluppi una delle molteplici espressioni del panteismo, l'essenza del quale consiste non nell'affermazione della identità di Dio e delle cose, ma «nel riguardare le diverse esistenze come elementi integranti e costitutivi della divina natura»²¹. Il panteismo spinoziano è una costruzione mentale a cui Spinoza solo secondariamente ha adattato la veste dimostrativa²², abusando così del metodo geometrico già di per sé inadatto all'oggetto della filosofia dal momento che questa deve prendere avvio dal dato empirico (siano le cose, o – come ha fatto Cartesio – la coscienza, l'«io») e non da una nozione astratta, come fa appunto la geometria²³. Nel *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, in particolare, Galluppi si sforza di dimostrare l'inconsistenza delle prime definizioni e assiomi dell'*E*, cioè dei fondamenti stessi del sistema, mostrando che Spinoza ha presupposto l'oggetto delle sue dimostrazioni e «ha confuso la logica delle idee colla logica degli esseri esistenti»²⁴. La dicotomia tra l'infinito e il finito caratterizza a suo parere la dottrina della sostanza: uno sviluppo realmente conseguente del concetto spinoziano di sostanza escluderebbe le idee di finito e di modificazione²⁵, perciò, nei termini in cui ha posto il problema, Spinoza tenta una conciliazione impossibile. Le affermazioni spinoziane sull'infinito sono tautologie,

dillac, Buhle) e da riferimenti all'*Epistolario* e dove il giudizio negativo sullo spinozismo si inasprisce nei toni (v. p. es.: pp. 43, 52, 66, 78). È in questo testo che Galluppi dichiara: «Forse, permettendo Dio, darò al pubblico un'opera, il cui oggetto sarà solamente l'esame dello spinozismo» (p. 14). Testo dell'*E* alla mano, qui Galluppi si sofferma a confutare da un lato la teoria, fondante il panteismo e il necessitarismo spinoziano, dell'attribuzione a Dio sia della estensione come del pensiero – né i corpi, né le anime possono essere costitutivi della divinità (pp. 76-77) –, dall'altro la teoria della *mens* (termine che traduce con 'anima', per lo più, ma anche con 'mente') quale *substantiae modus*, basandosi in questo caso sia sull'osservazione psicologica che sul rilievo delle contraddizioni stesse implicite in questo concetto. La negazione di ogni tipo di libertà fa di Spinoza «un fatalista universale» (p. 1).

²¹ *Filosofia della volontà*, cit., p. 76.

²² *Saggio*, cit., pp. 185, 189, 246. Spinoza è un «dommatista» che «crea l'universo col proprio pensiero e stabilisce per misura delle cose in sé i limiti della propria intelligenza», *ibid.*, p. 185

²³ *Saggio*, cit. pp. 175-176 e 222-225.

²⁴ *Cit.*, pp. 224-225, 227 e 236.

²⁵ *Ibid.*, p. 231.

fondandosi geometricamente sul principio d'identità, quelle relative al finito non hanno alcun legame con i principi posti e, in generale, le prove su cui poggia questo panteismo sono «una miserabile petizione di principio»²⁶. Spinoza fa un uso equivoco del linguaggio, violando le leggi stesse della logica richiesta dal suo sistema geometrico e creando con «la forza magica del proprio pensiero» un sistema che è «interamente gratuito, senza alcun appoggio»²⁷. Per questo Galluppi non riesce a comprendere l'«avidità e entusiasmo» con cui i moderni razionalisti tedeschi – Schelling in particolare – leggono Spinoza, rinnovandone e aggravandone gli errori nei loro nuovi e «oscuri» sistemi²⁸.

Le citazioni che Galluppi fa da Buhle nella *Filosofia della volontà*, offrono lo spunto per ricordare che proprio alla prima metà di questo secolo risalgono le traduzioni italiane di famose storie del pensiero, a cui si attinge in misura sempre maggiore, quali appunto la *Storia della filosofia moderna* di G. Amadeus Buhle e il *Manuale di storia della filosofia* di Wilhelm Gottlieb Tennemann, dove – oltre a una informazione bibliografica che fa criticamente il punto sulla precedente recezione dello spinozismo come ateismo – si poteva trovare una decisa «riabilitazione» del panteismo spinoziano, sia pure svolta in toni prudenti e moderati²⁹.

²⁶ *Ibid.*, pp. 232-233 e *Filosofia della volontà*, cit., p. 78.

²⁷ *Saggio*, cit., pp. 243 e 249.

²⁸ *Filosofia della volontà*, cit., pp. 13, 42-43. Sull'interpretazione spinoziana di Galluppi v. anche Giancotti 1985, A.a.14, pp. 270-271.

²⁹ La *Storia* di Buhle è stata tradotta da Vincenzo Lancetti, pubblicata in 10 voll., Milano 1821-1835 (Spinoza è esposto nel vol. VIII, 1823, pp. 117-349). Il *Manuale* di Tennemann è stato tradotto da Francesco Longhena, pubblicato in 2 tomi, Milano 1831 (*Spinoza*, t. I, pp. 105-115). Dall'ampia trattazione di Buhle – che espone con dovizia di particolari la vita Spinoza (pp. 117-131) e il contenuto di *E* (pp. 131-198), *TP* (pp. 198-287), *TTP* (pp. 287-297) e *TIE* (pp. 297-339), concludendo con alcune osservazioni sulla recezione dello spinozismo nel secolo precedente (dove considera soprattutto il singolare e diffuso fenomeno delle sue false confutazioni, messe in circolazione da coloro che desideravano invece promuoverne la conoscenza a dispetto della censura, pp. 339-348) – emerge un ritratto dai toni prudentemente e cautamente positivi: lo spinozismo è espressione dei gravi errori in cui il pensiero umano rischia di cadere quando si sforza (giustamente, lascia intendere Buhle) di liberarsi dai pregiudizi e dalle «autorità» (pp. 348-359). È interessante la preoccupata avvertenza che il traduttore italiano prepone a questa esposizione di Buhle, dove invita il lettore a non lasciarsi

La riflessione di Galluppi segna il consolidarsi di una fase nuova della storiografia di interesse spinoziano in Italia, che la vede lentamente, ma sensibilmente orientata verso una considerazione più equilibrata e matura del pensiero del filosofo olandese. Sempre all'interno della polemica antipanteistica che contraddistingue questa fase dominando la riflessione filosofica (e in parte anche teologica) fino oltre la metà del secolo, può essere collocato l'interesse, in chiave di confutazione e di confronto con Spinoza, per il panteismo del filosofo siciliano Vincenzo Miceli, i cui scritti vennero alla luce proprio verso la metà dell'800 per opera di Vincenzo di Giovanni (v. sopra, p. 71, n. 3). Se ne interessò, tra gli altri, Salvatore Mancino, professore di teologia all'Università di Palermo che, nei suoi *Elementi di filosofia*, mette a confronto il panteismo di Miceli con quello di Spinoza e di Schelling³⁰. Ed è ancora nell'ampio contesto della discussione sul panteismo e nell'avvertito bisogno di misurarsi con esso e prenderne le distanze che, verso la metà del secolo, un'altra famosa polemica segna la storia dello spinozismo in Italia, quella tra due grandi figure della cultura e della politica

«allucinare» dagli abbagli dello spinozismo e degli altri sistemi del moderno «illuminismo», ritenendo che benché Buhle ne abbia fatto notare l'inconsistenza, tuttavia o non lo ha fatto sempre o non ha impiegato «sufficiente calore» (pp. 117-118). Molto più breve, ma precisa e ricca di riferimenti bibliografici dove ugualmente si fa il punto e si respingono le faziosità della storiografia del secolo precedente, è l'esposizione di Tennemann che distingue tra ateismo e panteismo: lo spinozismo non è «nullamente un sistema d'ateismo», ma un panteismo «formale, e non materiale» (p. 113).

³⁰ *Elementi di filosofia*, 2 voll., Firenze 1841 (2a ed.), vol. II, c. IV, pp. 837 sgg. Un «panteismo spirituale» da avversare al pari di quello spinoziano è quanto vede nel sistema di Miceli Filippo Rinaldi da Petralia nel suo *Novissimum Philosophiae Systema in contemplatione digestum. Psychologia etc.*, Palermo 1848. Lo stesso Vincenzo Di Giovanni, nella sua *Storia della filosofia in Sicilia*, cit., vol. I, pp. 393 sgg., propone un confronto tra le filosofie di Miceli, Bruno e Spinoza e pubblica parte di un manoscritto del Direttore del Seminario di Monreale, dove Miceli viene difeso dall'accusa di «spinozismo» sulla base della dimostrazione di una pluralità di significati del termine panteismo (pp. 506-512). È invece del 1884 una nota di Simone Corleo, redatta alla luce dei successivi sviluppi della polemica sul panteismo, su *Le comuni origini delle dottrine filosofiche di Miceli, Malebranche e di Spinoza, e loro confronto con quelle di Gioberti e di alcun positivista moderno*, in «Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo», 1884, pp. 1-8.

italiana del Risorgimento: Antonio Rosmini (1797-1855) e Vincenzo Gioberti (1801-1852).

Sacerdote, impegnato nell'azione sociale, teorico e attore del movimento di Risorgimento nazionale, amico di Tommaseo e Manzoni, Antonio Rosmini – del quale è nota la grande influenza che esercitò per circa un secolo in tutta la cultura italiana – fu avversario risoluto della cultura illuminista e della filosofia sensista, di cui temeva soprattutto le conseguenze morali e politiche, e del soggettivismo kantiano, nel quale individuava un pericoloso disancorarsi della ragione dalla realtà oggettiva. Di Spinoza non s'è occupato in modo specifico, ma importanti riferimenti polemici allo spinozismo (al determinismo metafisico, come al naturalismo morale o ancora all'infondatezza del diritto naturale) si trovano sparsi nelle sue opere³¹. È tuttavia nella polemica con Gioberti, svolta nelle lezioni su *Vincenzo Gioberti e il panteismo* (redatte nel 1845), che Rosmini confuta il panteismo spinoziano in quello che ritiene esserne il cuore: l'identità dell'*ordo rerum* e dell'*ordo idearum* e la negazione dell'atto creativo divino. Ed è proprio sulla relazione tra idealità e realtà e sull'unione di sensibile e intelligibile, che verte la polemica, nel corso della quale la preoccupazione fondamentale di Rosmini è salvaguardare la distinzione – che ritiene Spinoza abbia misconosciuto e Gioberti mancato – tra ordine ideale (della necessità ed eternità) e ordine reale (della contingenza e dello spazio-tempo). Era stato infatti accusato a sua volta da Gioberti di «psicologismo» per aver posto l'idea dell'essere possibile, dunque ideale (mentale), quale fondamento della sintesi conoscitiva senza spiegare il rapporto di questa idea con la realtà, ossia senza riuscire a dare soluzione alla questione del passaggio dall'essere ideale all'essere reale³².

³¹ Una condanna dell'«edonismo» spinoziano, per il quale Spinoza è accostato a Epicuro, e della negazione «alla radice» della moralità quale conseguenza della teoria del determinismo universale, si trova nella *Filosofia del diritto* (1841-1843, rist. nel vol. I dell'Edizione Nazionale delle *Opere*, Padova 1967, p. I, sez. II, pp. 67 sgg. e 163); mentre cenni all'ontologia spinoziana e alla sua affinità con l'hegelismo sono nella *Teosofia* (postuma, rist. in *Opere*, Roma 1938, 1. III, § 4, pp. 31 sgg.; 1. IV, pp. 333 sgg.), nella quale, insieme al *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830), si trovano esposti i fondamenti del pensiero rosminiano.

³² È nella teoria del «sentimento fondamentale» – che trova ampio sviluppo nella *Teosofia* –, ossia della presenza nell'uomo di un intimo originario sentimento dell'unità di sensibile e intelligibile, che Rosmini cercò la risposta al suo

Gioberti, anch'egli sacerdote, impegnato politicamente (si trovò costretto all'esilio in Francia per le sue simpatie liberali), convinto assertore di un profondo nesso tra libertà politica e religiosa fu, filosoficamente, critico del sensismo e oppositore della cultura illuministica da posizioni di ispirazione platonica. Anch'egli non dedicò nessuno scritto specifico a colui che giudicò «il più rigido dei panteisti moderni», ma lo lesse e ne subì l'influenza³³. Riconobbe personalmente che a un certo punto anche il proprio pensiero aveva assunto un orientamento verso il panteismo, ma ritenne di averlo superato in una fase più matura, quando ritrovò invece nel concetto di creazione («l'Ente crea l'esistente») l'unione, nella distinzione, tra l'essere e l'esistente. Proprio per la mancanza di questa distinzione, egli vede nel panteismo – a dispetto di un'apparenza contraria per cui l'idea del divino sembrerebbe dilatarsi – l'annullamento del concetto di Dio: Spinoza è dunque l'esemplare dimostrazione dell'equivalenza tra un panteismo «rigoroso» e l'ateismo³⁴.

Contemporanea alla polemica Gioberti-Rosmini è la pubblicazione di *Spinoza e i moderni razionalisti* del teologo e filosofo napoletano Gaetano Sanseverino che ci trasferisce in campo teologico, offrendoci un esempio di confutazione dell'esegesi biblica

avversario. Rosmini temette e combattè il panteismo, avvertendolo come un pericolo vicino, tuttavia egli stesso fu poi accusato da più parti di panteismo. Tale è la critica che gli muoverà per esempio P. Valerga nel suo saggio *A. Rosmini e B. Spinoza* («La Scuola cattolica», a. X, vol. XX, 1882, quadd. 115, 116, 117, 119, 120), dove, nel contesto di un'aspra critica al panteismo («sistema terribile e insieme attraente»), sostiene che «il sistema del Rosmini non differisce sostanzialmente da quello di Spinoza» ed «è contrario a quello dei SS. Padri e dei Dottori».

³³ Nella *Introduzione allo studio della filosofia* (1840), dove è formulato questo giudizio, si trovano riferimenti a Spinoza nell'ambito di una critica al panteismo e in relazione al «razionalismo teologico» del *TTP*. Non mancano tuttavia testimonianze anche dell'ammirazione nutrita da Gioberti per il genio spinoziano, Giacocci cita p. es. la lettera a Luigi Ornato del 1833 (A.a.14, p. 273).

³⁴ Un resoconto della polemica tra Rosmini e Gioberti lo propone Giacocci (1985, A.a.14, pp. 271-274) insistendo sull'incisività del ruolo avuto in essa dal pensiero spinoziano e sottolineando come, in generale, non si volle mai riconoscere apertamente l'influsso da questo esercitato sul pensiero italiano (*ibid.*, p. 274).

spinoziana³⁵. Ritenendo Spinoza «il vero fondatore della filosofia panteista e del razionalismo teologico dei giorni nostri»³⁶ e allarmato perciò dal crescente fervore con cui in Germania (ma anche in Francia) l'esegesi biblica spinoziana è accolta dai moderni esegeti razionalisti, Sanseverino ne propone un'ampia confutazione in un sistematico confronto con i capisaldi della teologia ufficiale, attraverso il quale riafferma la soprannaturalità della rivelazione e l'autenticità dei libri sacri negate dal *TTP*.

Nella riflessione di Bertrando Spaventa (1817-1883) è stato individuato «le vrai point de départ de la *Spinoza-Renaissance* en Italie» (Giancotti 1985, A.a.14, p. 276, ma v. anche il giudizio di Gentile in A.a.1, p. 105). È noto come Spaventa – filosofo hegeliano, docente all'Università di Napoli, deputato al Parlamento nell'Italia appena uscita dal difficile processo di unità nazionale, attivo nella vita politica – sia stato originalmente impegnato nello studio dello sviluppo della coscienza filosofica italiana, contro una certa retorica patriottica e contro il diffuso pregiudizio che la moderna riflessione filosofica in Italia fosse solo una ripetizione di concetti importati dall'estero, estranei alla vita e coscienza nazionali. Il suo interesse per Spinoza e la lettura che ne ha fatto passano attraverso il filtro di Hegel e vanno considerati alla luce di questo suo profondo impegno. Si collocano infatti all'interno della elaborazione da esso scaturita della nota dottrina

³⁵ Si tratta di un contributo apparso sulle pagine della rivista «La Scienza e la Fede» tra il luglio 1845 e l'ottobre 1847 nei ff. 55, 58, 62, 66, 82, dove, fatta una introduttiva rassegna della moderna filosofia tedesca e francese che ha aderito entusiasticamente allo spinozismo, Sanseverino propone un'analisi del *TTP* nell'intento di individuare – per metterne in guardia – gli errori conseguenti alla falsa concezione della rivelazione come «evento naturale». Sanseverino ritiene che la teoria della natura morale delle verità rivelate – in cui consiste uno di tali errori – sia la stessa poi sostenuta da Kant ne *La religione nei limiti della ragione* (f. 66, 1846, p. 407) e giudica che con Spinoza si verifica il distacco definitivo tra filosofia e teologia, mentre in Kant la teologia verrà subordinata alla filosofia. Commentando la critica di Sanseverino, Ciriaco Scanzillo e Pasquale Giustiniani ne individuano alla radice una triplice istanza: apologetica (di fronte al moltiplicarsi degli attacchi alla visione cristiana della vita e al diffondersi del panteismo considerato la «vera eresia del secolo»), storico-critica (di fronte all'acritica accettazione dei moderni criteri esegetici) e pedagogica (nell'indirizzarsi ai soggetti più esposti ai pericoli della nuova esegesi razionalista), (1981, A.b.17, p. 317).

³⁶ «La Scienza e la Fede», f. 33 (1843), pp. 187-188.

della «circolazione del pensiero europeo», secondo la quale il pensiero moderno ha carattere europeo, deriva dalla circolazione di idee nell'ambito europeo: nato in Italia, si è diffuso ed ha circolato in Europa per ritornare al suo luogo d'origine ricco di nuovi apporti, attraverso un riproporsi che non è mera ripetizione, ma il progressivo costituirsi di una coscienza sempre nuova. In questo paradigma storiografico Giordano Bruno è allora «precursore» di Spinoza e lo spinozismo ritorna, come momento costitutivo e insieme posizione da «superare», nella riflessione contemporanea³⁷. Ma per comprendere questo ruolo dello spinozismo occorre intendere il concetto di sostanza che lo fonda non come immobilità assoluta (semplice Essere) – come per lo più è stato fatto –, bensì nel suo essere «*causa sui*», assoluta attività³⁸. La novità dello spinozismo è proprio il concetto di Dio come infinita causalità immanente e il suo «pregio» sta nell'aver superato l'«astratto spiritualismo» e l'«astratto naturalismo», che considerano la natura e lo spirito come accidentali, restituendo la «differenza» alla necessità della essenza infinita attraverso il concetto d'attributo: pensiero ed estensione non sono allora semplicemente diversi, ma «opposti». Tuttavia il difetto di Spinoza sta nell'aver solo intuito questo concetto dell'identità come radice della differenza e nell'aver invece introdotto in modo estrinseco la «differenza» nella sostanza posta «immediatamente» attraverso la negazione assoluta della totalità delle cose particolari³⁹. In questa esigenza intuita ma non risolta Spaventa individua la contraddizione stessa dello spinozismo e dunque il suo costituire un «passaggio» necessario nello sviluppo storico del pensiero⁴⁰. È

³⁷ Spaventa presenta questa dottrina nella *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861*, Napoli 1862 (che, dopo la seconda del 1886, ebbe una nuova edizione a cura di Giovanni Gentile col titolo *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari 1908, e ora è ristampata in *Opere*, vol. II, Firenze 1972).

³⁸ Bruno, dice Spaventa, è «precursore» dello spinozismo in un senso preciso, cioè in quanto il Dio di Bruno è essenzialmente «causa», *Prolusione* etc., cit., *Lezione Quinta: Giordano Bruno*.

³⁹ *Il concetto d'opposizione e lo spinozismo*, «Rendiconto delle tornate e dei lavori dell'Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli», a. VI, 1867, luglio-agosto, pp. 89-98, rist. in *Opere*, cit., vol. I, pp. 463-476.

⁴⁰ Proprio sul concetto di attributo, al quale dedica particolare attenzione, Spaventa avvia un'altra polemica sullo spinozismo prendendo posizione contro

giusto dire allora che con Spaventa Spinoza «n'est plus un objet séparé de polémique, mais un élément vivifiant et intérieur à la recherche philosophique en acte» (Giancotti 1985, A.a.14, p. 276).

Il conte Terenzio Mamiani (1799-1885), personaggio di grande prestigio nella cultura italiana di allora, ma autore di un pensiero eclettico che si rivelò di scarsa risonanza, non coltivò

Terenzio Mamiani (v. sotto), che accusa di avere frainteso questo concetto per averlo interpretato come accidente o modo della sostanza e non nella sua relazione di identità-differenza con la sostanza e di totale alterità rispetto ai modi. L'attributo esprime l'intera essenza della sostanza (e non una «parte» come ritiene invece Mamiani) ma sotto una determinata forma. L'attributo «muove» l'indifferenziata sostanza, introducendo in essa la negazione. Il concetto di attributo consente così di evitare l'interpretazione dello spinozismo come un «assurdo panteismo», quale risulta invece dalla lettura di Mamiani. E la dottrina del *Deus sive substantia* non si può neppure definire «ateismo», si deve piuttosto accogliere la definizione datane da Hegel di «acosmismo», v. *Saggi sulla filosofia del Mamiani. Critica dell'infinità dell'attributo*, in «Il Cimento», febbraio 1856, pp. 122-146. Spaventa si riferisce alla interpretazione di Spinoza data da Mamiani nella sua *Prefazione* alla traduzione italiana del *Bruno* di Schelling, curata da Marianne Florenzi Waddington, Milano 1844, pp. 1-99. Ignorando, ai tempi della stesura di questa critica, le posizioni di Erdmann e Fischer, in una annotazione a una successiva edizione del saggio Spaventa segnala la loro discussione come fondamentale per lo spinozismo, ribadendo la centralità del concetto di attributo in un sistema che si qualifica come «sistema della causalità» e il cui principio è «l'assoluta identità come causa», come «infinita attività». Spaventa attribuisce a Fischer il merito di aver rilevato con forza questo concetto, ma non prende esplicitamente posizione per la sua tesi (in *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Napoli 1867, ma citiamo dalla nuova edizione *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, Venezia 1928, p. 333, n. 1). Sulla interpretazione del concetto di attributo, la storiografia della seconda metà dell'800 registra anche il saggio di Giuseppe Tarantino, allievo di Francesco Fiorentino (v. avanti), *Della sostanza e dell'attributo nel sistema di Spinoza* (in *Saggi filosofici*, Napoli 1885, pp. 129-150) dove, rilevata l'importanza determinante di questo concetto per l'interpretazione complessiva dello spinozismo come idealismo o realismo, l'autore illustra con chiarezza i termini del dibattito tra Erdmann e Fischer, prendendo decisamente posizione a favore del secondo.

L'interpretazione che Spaventa dà dello spinozismo richiederebbe, per la sua ampiezza e per l'influenza profonda che ha avuto nella successiva storiografia, una monografia a sé. Tra le altre sue opere utili per venirne a conoscenza è indispensabile ricordare *La filosofia di Gioberti* (Napoli 1863), dove Spinoza viene considerato in relazione al sistema di Gioberti e nel confronto con l'idealismo tedesco. Sull'interpretazione spaventiana di Spinoza v. Giancotti 1985, A.a.14, pp. 274-276.

un interesse specifico per il pensiero di Spinoza, del quale si era occupato nella già citata *Prefazione* alla traduzione italiana del *Bruno* di Schelling (v. nota 40) per criticarne l'applicazione del metodo geometrico all'ontologia, muovendosi senza originalità nel contesto della consumata critica al panteismo e facendo propria la tesi della «pericolosità» morale e civile della idea spinoziana di Dio. Tuttavia era stato fondatore della rivista «La Filosofia delle Scuole italiane» (1872-1884), che ospitò diversi contributi sul pensiero di Spinoza. Di questi il più ampio fu quello del professore Sebastiano Turbiglio, che, pur evidentemente suggestionato da nuovi stimoli culturali, anch'egli non sconfinò oltre i limiti della vieta polemica antipanteistica e per certi aspetti fece da cassa di risonanza alla lettura spinoziana dello stesso Mamiani, vedendo nello spinozismo l'affermazione assoluta del pensiero filosofico (e la negazione di quello religioso) in un esito fatalistico causato dalla contraddizione tra dato empirico e costruzione ontologica *a priori* fondata sull'«idea panteistica»⁴¹.

In quegli stessi anni, precisamente tra il 1875 e il 1877, si accende una nuova e aspra polemica, ricca di *pathos* civile e politico (per lo stretto legame che veniva individuato tra professione filosofica e credo politico all'indomani del processo di unificazione nazionale), nella quale la lettura dello spinozismo funge da luogo di confronto e scontro tra scuole filosofiche. Ne sono protagonisti Francesco Fiorentino, (1834-1884), discepolo di Spaventa e figura di rilievo della scuola hegeliana di Napoli, già autore del saggio *Vita e carattere di Benedetto Spinoza* (1870), e Francesco Acri (1834-1913), allievo dello spiritualista Vito Fornari e traduttore di Platone, che, a conclusione di questa pole-

⁴¹ Lo studio di Turbiglio su Spinoza apparve sulla rivista di Mamiani in sei parti pubblicate tra il 1872 e il 1874, che poi furono raccolte nel volume *Benedetto Spinoza e le trasformazioni del suo pensiero* (Roma 1875). Ma la sua tesi è embrionalmente presente nella precedente *Storia della filosofia. Cartesio, Malebranche, Spinoza*, Torino 1866. Turbiglio ritiene che il rigore matematico del pensiero spinoziano ne costituisca solo la veste apparente, mentre il «vero» volto dello spinozismo sia la grande capacità intuitiva del suo autore: Spinoza ha creato un «panteismo ideale» (*Benedetto Spinoza* etc., cit., p. 311) fondato dogmaticamente (cioè soggettivamente) e non scientificamente (*L'idea panteistica nell'età moderna*, in «La Filosofia delle Scuole italiane», vol. XVI, d. 2, p. 195). Sugli altri contributi di interesse spinoziano apparsi nella rivista di Mamiani si veda Santinelli 1985, A.b.19.

mica, redigerà *Una nuova esposizione del sistema dello Spinoza* (1877)⁴². Se nella personalità di Spinoza Fiorentino vede principalmente un ideale morale, nei confronti del suo pensiero sostiene risolutamente la validità e originalità dell'interpretazione di Spaventa, che sostanzialmente ripropone. È proprio in difesa della scientificità della storiografia del maestro, contro il «dogmatismo» della storiografia di impronta spiritualista (accusata di adottare quale criterio interpretativo la fedeltà all'ortodossia religiosa), che Fiorentino scrive le pagine che hanno scatenato la reazione di Acri. Scelto inizialmente da Fiorentino quale esempio significativo per avvalorare la propria tesi, Spinoza diviene il tramite della dimostrazione della robustezza, da parte di Fiorentino, e dell'inconsistenza, da parte di Acri, della storiografia di Spaventa⁴³. Col saggio sopra citato, che chiude definitivamente la polemica, Acri intendeva proporre un modello storiografico alternativo, ma il successivo corso degli eventi ha dimostrato il successo e la duratura permanenza nella storiografia italiana – soprattutto quella in chiave «divulgativa» delle storie della filosofia – della interpretazione hegeliana di Spinoza proposta da Spaventa⁴⁴. Tuttavia la lettura di Acri merita una citazione perché significativa dei termini di un'opposizione all'hegelismo che ricerca anch'essa criteri interpretativi esclusivamente filoso-

⁴² In questa polemica si può vedere «uno degli episodi più significativi della battaglia sostenuta dall'hegelismo napoletano per imporsi culturalmente e politicamente nella nuova Italia» (Santinelli 1986, A.b.23, p. 50). Il saggio di Fiorentino – comparso sulla «Rivista bolognese», a. IV, s. II, vol. II, pp. 24-43 – ha carattere spiccatamente letterario e intende presentare al lettore, in implicita polemica col decadimento morale del proprio tempo, un modello etico in cui la filosofia non è solo un mero esercizio accademico, ma professione di libertà.

⁴³ La polemica coinvolgeva, insieme allo spinozismo e nell'accusa di affinità con esso, la figura di Gioberti (v. sopra, p. 83) protagonista e simbolo del pensiero politico risorgimentale, per questo la sua risonanza fu grande nella stampa di allora, andando ben al di là dei confini dell'accademia. Essa infatti prende avvio dalla discussione sulla fondatezza del giudizio di Spaventa, citato da Fiorentino, secondo cui in una fase del suo pensiero Gioberti sarebbe stato inconsapevolmente spinozista. Il «marchio» di spinozismo sembrava infangare la limpidezza del pensatore patriota e religioso Gioberti del quale Acri prese appassionatamente le difese. Sugli sviluppi della polemica si veda Santinelli 1986, A.b.23.

⁴⁴ Sul ruolo avuto dalla storiografia di Spaventa nel formarsi di una immagine dello spinozismo diffusa nelle opere a carattere divulgativo v. Cristofolini 1990, A.b.32, pp. 395-396.

fici, sforzandosi di abbandonare ogni paradigma estraneo (sia esso religioso o politico): lo spinozismo è emblematico dell'incapacità di tutti i razionalismi a spiegare il rapporto essenza-esistenza, per il procedimento arbitrario di assunzione del dato empirico in un sistema dato a priori, e questa incapacità (che solo un sistema che prenda avvio dal dato empirico può superare) lascia drammaticamente irrisolto il problema della libertà e genera quella disperazione esistenziale che connota tutto il pensiero moderno. Dal canto suo, esaurita la polemica e al di là di essa, nel 1881 Fiorentino pubblicava il suo *Manuale di storia della filosofia ad uso dei licei*, che ebbe larga e duratura diffusione, dove ripropone a un livello divulgativo l'immagine di Spinoza attraverso il filtro di Hegel e Spaventa, considerandone la metafisica in relazione alle sue origini cartesiane e la teoria politica nella sua opposizione a quella di Hobbes⁴⁵.

Se verso la fine dell'800 la filosofia italiana sta realmente facendo i conti con lo spinozismo, la storiografia spinoziana si intensifica quantitativamente e, nei contenuti, comincia ad entrare nel merito di aspetti particolari quali il diritto e la psicologia, anche sotto l'impulso offerto dalla cultura positivista e dall'interesse per le scienze di cui questa era portatrice⁴⁶. E proprio nella seconda metà del secolo appaiono anche la prima traduzione italiana del *TTP* (Milano 1875) e dell'*E* (Milano 1880) a cura di Carlo Sarchi (B.e.1 e B.d.1). L'isterilirsi di una certa vena storiografica fondata sulla polemica preconcepita e il sorgere di nuovi interessi, stimolati dallo sviluppo delle scienze e dei più recenti orientamenti filosofici, come p. es. quello per la teoria spinoziana dell'unità di mente e corpo, non estraneo al diffondersi delle teorie psicologiche dello Spencer, sono alcuni dei mutamenti nella recezione dello spinozismo rilevati da Felice Tocco nella sua *Biografia di Benedetto Spinoza secondo recenti pubblica-*

⁴⁵ Ristampato nel 1887, il *Manuale* è stato ripubblicato più volte, ad opera di vari curatori, fino al 1934.

⁴⁶ Degli ultimi anni del secolo ricordiamo Vincenzo De Tullio, *Il concetto del diritto nella dottrina di Spinoza*, in «Giornale napoletano di Filosofia e Lettere», 1884, vol. LIX, f. 27, pp. 314-336; Cesare Ricco, *Le dottrine giuridiche e politiche di B. Spinoza e T. Hobbes*, Trani 1884; Giovanni Dandolo, *La dottrina della «memoria» in Cartesio, Malebranche e Spinoza*, in «Rivista italiana di Filosofia», 1893, a. VIII, n. 3, pp. 289-320.

zioni (1899)⁴⁷. Appassionato storiografo, allievo di Spaventa e Fiorentino, Felice Tocco (1845-1911) ricostruisce la biografia spinoziana alla luce delle ricerche di Freudenthal in *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften* (Leipzig 1899). Come prima di lui Fiorentino, anch'egli conclude questo suo saggio esaltando di Spinoza la grandezza morale proprio nel suo essere fondata su quanto era stato finora demonizzato: la scienza e la filosofia. Alla fine del secolo XIX, in un contesto culturale fortemente laicizzato – nella formazione del quale il processo di unità nazionale e la conseguente contrapposizione tra il nuovo Stato italiano e la Chiesa sono stati determinanti – l'immagine di Spinoza appare decisamente 'riabilitata' e di questa riabilitazione la storiografia di impostazione hegeliana è stata protagonista. Anche il diffondersi del pensiero positivista, con la discussione sulle idee di Comte e di Spencer in particolare, non solo stimola interessi per nuove problematiche (p. es. quella psicologica del rapporto mente-corpo segnalata da Tocco), ma soprattutto crea un atteggiamento più libero verso la scienza e, sotto questo aspetto, l'autonomia della fondazione filosofica spinoziana da presupposti teologici attira sguardi incuriositi o ammirati. Si è ormai andata definitivamente aprendo la via al costituirsi di una vera e propria storiografia spinoziana, attenta alla specificità dello spinozismo – al di là delle etichette e dei giudizi precostituiti – e che attinge con interesse ai molti importanti studi che in quegli anni comparivano all'estero.

Il '900

Agli inizi del '900 viene pubblicato a cura di Benedetto Croce *Origine e natura delle passioni secondo l'Etica di Spinoza*, uno studio inedito risalente al 1865 di Antonio Labriola (1843-1904), filosofo marxista, formatosi alla scuola di Spaventa⁴⁸. Attraverso

⁴⁷ In «Rivista d'Italia», n. 2, pp. 234-264.

⁴⁸ In Antonio Labriola, *Scritti vari editi e inediti di filosofia e politica*, raccolti e pubblicati da Benedetto Croce, Bari 1906, pp. 35-87, poi rist. in *Scritti e appunti su Zeller e su Spinoza (1862-1868)*, a cura di Luigi Dal Pane, Milano 1954, pp. 51-113, dove sono contenute anche alcune recensioni di interesse spinoziano. Su Labriola lettore di Spinoza si veda Cristofolini 1984, A.b.18.

il filtro di Kuno Fischer, Labriola si concentra sul problema etico-psicologico dell'*E* (I.III), individuando il cuore dello spinozismo, la sua straordinarietà e quasi unicità, nella sistematica e coerente fondazione della morale su un piano di assoluta naturalità, ossia senza il ricorso ai «tradizionali presupposti» del libero arbitrio e della finalità. Benché Labriola abbia poi accantonato, e in un certo senso ripudiato, questo suo scritto giovanile, Spinoza è rimasto, insieme a Bruno, uno dei suoi «eroi» e la lettura di Spinoza – come la critica ha riconosciuto e gli accenni sparsi nei suoi scritti successivi confermano – è stata determinante nella modalità della sua adesione al marxismo ed ha continuato a costituire un punto di riferimento della sua riflessione⁴⁹.

Nei primi anni del '900 gli studi su Spinoza si moltiplicano in modo sensibile secondo una linea progressivamente crescente lungo il corso del secolo. Nell'impossibilità di citarli in dettaglio ne ricordiamo uno, esemplare sia per l'essere significativo di un dilatarsi ed equilibrarsi insieme dell'orizzonte storiografico, sia per il rigore metodologico e la mole informativa. Si tratta della monografia di Edmondo Solmi su *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo. Studio di una fonte italiana dimenticata dello spinozismo* (Modena 1903), nella quale la portata innovatrice del pensiero spinoziano, espressione della modernità del «secolo matematico», viene fatta risaltare nel confronto sistematico col pensiero tradizionalista dell'ultimo degli scrittori «schiettamente ebrei»⁵⁰. Col moltiplicarsi degli studi critici si intensifica anche l'opera di traduzione, integrale o parziale, dei testi spinoziani. Ricordiamo che del 1918 è la prima traduzione del *TP* (benché con alcuni tagli) a cura di Antero Meozzi (B.f.1), mentre la prima del *TIE*, a cura di Mario Rosazza, è del 1913 (uscita insieme a quella dell'*E*, B.b.1) – seguita da una edizione a cura di Augusto Guzzo nel 1933

⁴⁹ «Studioso attento di Spinoza prima che di Marx, Labriola ha letto spesso i testi di Marx sulla società e sulla storia attraverso l'*Ethica* di Spinoza. Il moto delle idee è tutt'uno col moto delle cose, e d'altra parte il moto delle cose è tutt'uno col moto di liberazione dell'umanità» (Eugenio Garin, *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, Bari 1983, p. 171).

⁵⁰ In Italia lo studio su Jehudah Abarbanel (Leone Ebreo) quale fonte di Spinoza è stato ripreso in tempi recenti da Carla Gallicet Calvetti nella sua ricerca *Benedetto Spinoza di fronte a Leone Ebreo. Problemi etico-religiosi e «amor Dei intellectualis»*, Milano 1982.

(B.b.2) –, e nel 1938 esce la prima delle *EP* (B.g.1), da cui però il curatore Ubaldo López Peña ha escluso le lettere di carattere scientifico (e dunque la prima traduzione completa risale soltanto al 1951, v. B.g.2). Del 1915 è l'edizione dell'*E* curata e corredata del «magistrale commento» di Giovanni Gentile (1875-1944)⁵¹, personaggio di primissimo piano della cultura italiana non solo per il ruolo pubblico che rivestì (ministro della Pubblica Istruzione durante il regime fascista, ideatore di una ancora insuperata riforma della scuola) e per il suo essere stato un grande «organizzatore di cultura» (fondatore e direttore del «Giornale critico della Filosofia italiana», promotore e direttore di varie istituzioni culturali), ma soprattutto per l'incidenza capillare e duratura che ebbe il suo 'attualismo'. E all'interno della vastissima produzione teorica e storiografica attraverso cui Gentile lo elaborò, Spinoza svolge un ruolo di grande significatività. Nel breve saggio *Spinoza e la filosofia italiana* (v. sopra, p. 44), emblematicamente riassuntivo della sua interpretazione dello spinozismo, riprendendo Hegel e fedele all'insegnamento di Spaventa, suo maestro «ideale», Gentile giudica che il valore dello spinozismo stia nel suo costituire un momento imprescindibile per il filosofare, e – in particolare – per la filosofia italiana che, sulla spinta ideale del moto di Risorgimento nazionale, ha scoperto la sua autentica «vocazione» spiritualista e può realizzarla solo attraversando e superando il «naturalismo» spinoziano. È stato rilevato che «Gentile è restato sostanzialmente fedele all'interpretazione data dallo Spaventa, ossia alla visione dello Spinoza come il rappresentante più schietto di un immanentismo naturalista ed oggettivistico, il cui limite è dato proprio dal suo naturalismo ed oggettivismo» e che la costante presenza di Spinoza nel pensiero di Gentile trova la sua motivazione anche in una «affinità speculativa [...]»: nello Spinoza il Gentile ritrova l'espressione più piena di quell'assoluta unità immanente che egli stesso si sforza di fondare sul piano idealistico, mettendo, come si potrebbe dire, in

⁵¹ La definizione è di Giorgio Radetti in *Gentile e Spinoza*, 1947, A.b.3, p. 238. Questa edizione dell'*E* è stata poi ristampata nel 1933 riveduta da Tommaso Fiore, quindi riedita nel 1963 con la traduzione di Gaetano Durante, le note rivedute e ampliate da Giorgio Radetti e un indice di Emilia Giancotti Bosccherini, e infine, in questa veste, è stata ancora ristampata nel 1984. Su Gentile editore e interprete dell'*E* si veda Giancotti 1990, A.b.33.

prima persona quell'Assoluto che per il filosofo dell'*Ethica* è in terza persona»⁵².

Nel 1924, il filosofo idealista e spiritualista Augusto Guzzo (1894-1989), allora giovane insegnante liceale, poi divenuto professore universitario a Torino e Pisa, pubblica *Il pensiero di Spinoza*, la prima completa, importante e documentata monografia complessiva sul pensiero spinoziano, ristampata nel 1964 e nel 1980 e ancora oggi rimasta forse l'unica nel suo genere, dal momento che in Italia le uniche monografie complessive sul pensiero spinoziano, pubblicate solo negli anni '70 e '80, hanno tutte carattere divulgativo⁵³. Seguendo un percorso che attraversa le singole opere, di cui ricostruisce l'origine storica e lo sviluppo interno, mettendone a fuoco i nodi problematici, Guzzo vuole illustrare il contrasto (che egli ritiene avvertito dallo stesso Spinoza) tra la metafisica immanentistica della necessità e l'etica dell'amore di Dio, l'impossibilità per la prima di fondare la seconda e la scelta di fronte a cui si trova costretto il lettore di Spinoza tra la metafisica e l'etica a motivo di questo loro reciproco escludersi⁵⁴. Questa chiave di lettura tornerà a ripresen-

⁵² Radetti 1947, A.b.3, pp. 237-238. In questo bel saggio Radetti, dopo aver ripreso le linee fondamentali dell'interpretazione di Spaventa, illustra la polemica antinaturalistica di Gentile che su di essa si fonda, per concludere rilevando la percezione che Gentile ebbe – il più delle volte soffocata dall'adesione alla valutazione hegeliana e spaventiana – di una affinità o congenialità, che va oltre Hegel, tra l'immanentismo attualistico da lui stesso fondato e l'immanentismo spinoziano (pp. 242 sgg.).

⁵³ Si tratta di brevi monografie, tutte comparse in collane a carattere divulgativo: Emilia Giancotti, *Spinoza*, Roma 1972 (a cui è seguita una seconda piccola monografia a carattere ancora più spiccatamente divulgativo *Baruch Spinoza. 1632-1677*, Roma 1985); Piero Di Vona, *Baruch Spinoza*, Firenze 1975 (che dedica prevalentemente spazio alla storia della recezione dello spinozismo); Filippo Mignini *Introduzione a Spinoza*, Bari 1983 (che analizza sistematicamente storia e struttura dei singoli testi ed è completata da una ricca bibliografia). La monografia *Spinoza, la sua vita e il suo pensiero*, pubblicata da Giovanni Giulietti nel 1974 (Treviso) è piuttosto una interpretazione che una illustrazione del pensiero spinoziano: Giulietti intende confutare l'interpretazione materialista di Spinoza, per dimostrare invece che la sua filosofia ha posto in termini esasperatamente razionalisti il problema del teismo, alla soluzione del quale ha cercato una sorta di «terza via».

⁵⁴ Oltre che di una già citata edizione del *TIE* (1933, B.b.2), Guzzo è stato curatore di una edizione antologica commentata dell'*E* (Firenze 1924) la cui prefazione è stata ripubblicata, col titolo *L'«Ethica» di Spinoza* nella raccolta di

tarsi, in toni e sfumature diverse, in gran parte della letteratura spinoziana di ispirazione religiosa.

A cinque anni dalla pubblicazione della monografia di Guzzo esce lo *Spinoza* di Giuseppe Rensi (1871-1941), filosofo di orientamento scettico, dalla fertile vena creatrice che – anche dopo essere stato privato della cattedra universitaria nel 1934 per aver rifiutato di prestare giuramento di fedeltà al fascismo – ebbe una larga cerchia di lettori anche oltre il confine accademico. Di questa notorietà godette, negli anni '30 e '40, il suo studio su Spinoza, poi totalmente dimenticato. Con esso Rensi non intendeva proporre una esposizione storica (giudicando che non fosse «spiritualmente fruttuoso»), bensì una lettura in sintonia con la sensibilità contemporanea. In un linguaggio letterariamente suggestivo e nel contesto di arditi collegamenti (dal *De imitatione Christi* a Schopenhauer e Nietzsche), il pensiero spinoziano si riveste degli stessi colori dello scetticismo di Rensi: ontologicamente è «irrazionalismo», perché «despiritualizzazione» della realtà nella eliminazione di ogni *ratio* esterna all'essere e dunque alle cose stesse (l'essere ha la sua sola *ratio* nella sua *actuosa essentia*, nell'esserci), mentre eticamente è il coraggioso mantenimento di due verità apparentemente inconciliabili, ossia lo scetticismo etico (la negazione di una morale universale) e la superiorità della vita spirituale⁵⁵.

Nel 1927 un anniversario spinoziano viene celebrato per la prima volta in Italia dalla «Rivista di Filosofia» che pubblica un

saggi *Idealisti ed empiristi*, Firenze 1935, pp. 187-202. Guzzo è stato poi curatore delle voci *Spinoza*, *spinozismo* di importanti enciclopedie e dizionari filosofici a larga diffusione. Egli stesso ha ricostruito il proprio itinerario di lettore spinoziano nel breve saggio *Incontri con Spinoza*, in *Spinoza 1632-1677* (numero monografico del «Giornale critico della Filosofia italiana») a cura di Emilia Giancotti, pp. 370-382.

⁵⁵ Pubblicata a Roma nel 1929 e più volte ristampata fino al 1944, la monografia di Rensi ha perso ogni eco negli anni più recenti, certamente proprio per il carattere di «attualità» piuttosto che di studio sistematico impresso dall'autore. La familiarità che Rensi coltivò con Spinoza è rivelata dal frequente ricorrere di motivi e citazioni spinoziane nella sua stessa personale riflessione, si vedano p. es. le *Lettere spirituali*, Milano 1943. Una confutazione dell'interpretazione scettica di Rensi è stata proposta da Giuseppe Semerari (v. più avanti, p. 72): *Su di una interpretazione scettica della morale spinoziana*, in «Rivista di Storia della Filosofia», IV 1949, f. 3, pp. 213-219.

ricco numero monografico su *Benedetto Spinoza nel CCL anno dalla morte*. Vi compaiono, tra gli altri contributi, tutti di autori italiani, la prima bibliografia degli studi spinoziani in Italia redatta da Ravà (A.a.2) del quale abbiamo già citato i principali contributi storiografici (v. sopra, p. 68) e un saggio sulla questione dei modi di Piero Martinetti (1872-1943). Anche il contributo alla storiografia spinoziana di questo grande studioso italiano, traduttore della *Storia della filosofia moderna* di Höffding (1906) e autore di rilevanti contributi teorici, va ricordato. Oltre a una traduzione dell'*E* (1928), che ha visto ristampe fino alla soglia degli anni '70 (B.d.5), alle riflessioni su Spinoza sparse nei suoi scritti e ad alcuni articoli specifici sul problema della conoscenza e sulla libertà, Martinetti è stato autore di un ampio studio su Spinoza redatto verso il 1914 e poi corretto tra il 1939 e il 1943 (anno della sua morte), rimasto inedito fino al 1987, quando è stato pubblicato a cura di Franco Alessio. In una esposizione fedele e documentata vi emerge, dopo un certo travaglio interpretativo, la figura di uno Spinoza «santo» nella sua «squisita natura morale» e creatore di una filosofia che «nelle sue origini e nella sua tendenza generale» è «esperienza religiosa e pratica verso l'unità divina delle cose» e nel contenuto è un panteismo trascendente e dualista, di impronta neoplatonica⁵⁶.

Assai diversa dalla lettura di Martinetti è quella del suo allievo Antonio Banfi (1886-1957), filosofo e storico della filosofia che all'originale orientamento verso un «razionalismo critico» ha poi unito quello verso una concezione etico-politica di ispirazione marxista. Docente all'Università di Milano, dove ha tenuto dei corsi su Spinoza nel contesto di una storia del materialismo, Banfi ha dedicato diversi saggi al filosofo olandese, usciti postumi nel 1969 sotto il titolo *Spinoza e il suo tempo*. La sua lettura dello spinozismo è in chiave totalmente laica: se la metafisica di Spinoza esprime nella sfera dell'essere l'esigenza di un «assoluto fondamento della ragione», la prospettiva di liberazione

⁵⁶ Piero Martinetti, *Spinoza*, a cura di Franco Alessio, Napoli 1987, pp. 128-129, 139. È stato notato come in questo ampio studio sia fortemente presente, con le sue esigenze logiche e psicologiche, il pensiero stesso dell'autore, tanto da indurlo ad attribuire falsamente a Spinoza tesi a lui del tutto estranee. V. Minini, 1989, A.b.28.

che essa fonda è la totalmente laica «comprensione del reale nelle sue mille forme e nei suoi mille contrasti»⁵⁷.

A metà secolo la ricerca su Spinoza ci rinvia nuovamente nel campo delle traduzioni per ricordare il fondamentale contributo in questo settore dato da Antonio Droetto che nel 1951 pubblica la prima edizione integrale dell'*EP* (B.g.2), nel 1958 la traduzione del *TP* (B.f.3), prima in Italia con i requisiti della completezza e validità insieme e pressoché l'unica a circolare fino alle due recentissime nuove traduzioni di Lelia Pezzillo (1991, B.f.4) e Aniello Montano (1992, B.f.5)⁵⁸. Infine Droetto è stato autore di una traduzione con ampio commento del *TTP*, che è uscita postuma a cura di Emilia Giancotti nel 1972 (B.e.4) e, imponendosi autorevolmente su tutte le altre traduzioni, ha visto numerose ristampe⁵⁹.

Sempre costretti nei limiti di scelte emblematiche, quale contributo di grande significatività negli anni del secondo dopoguerra segnaliamo la raccolta di saggi *I problemi dello spinozismo* (Trani 1952) di Giuseppe Semerari, allievo di Pantaleo Carabellese, attualmente docente all'Università di Bari, autore nel 1953 di una traduzione della *KV* (B.a.1), la prima in Italia e l'unica fino a quella con cui nel 1986 Filippo Mignini ha accompagnato la nuova edizione critica dell'opera da lui stesso allestita. Oltre a un documentato studio specifico sulla genesi e i nodi teorici della *KV*, il volume raccoglie saggi prevalentemente atti-

⁵⁷ *Spinoza e il suo tempo* è uscito a Firenze a cura di Livio Sichirolo, mentre sono stati pubblicati dattiloscritti dai suoi allievi i corsi spinoziani degli anni 1952 e 1953 col titolo *Storia del materialismo. Spinoza* (Parte I, Milano 1952, Parte II, Milano 1953).

⁵⁸ La traduzione del *TP* del 1950 a cura di Dino Formaggio (B.f.2), sulla quale Droetto avanzava forti perplessità (vedi B.f.3, p. 134) non ha avuto grande circolazione.

⁵⁹ La traduzione di Droetto, preceduta da quella di Sante Casellato nel 1945 (B.e.2), è uscita contemporaneamente a quella di Remo Cantoni (B.e.3). L'*Introduzione* alla traduzione di Droetto è di Emilia Giancotti, mentre il saggio di Droetto che doveva costituire l'introduzione al suo lavoro è stato pubblicato postumo nel 1969 in «Studi Urbinati», XLIII, f. 1., pp. 35-179, col titolo *Genesi e storia del Trattato teologico-politico*. Droetto è anche autore del saggio *Logica e metafisica nel metodo di Spinoza*, in «Rivista di Filosofia», XLI 1950, f. 3, pp. 260-279.

nenti la problematica etico-politica – la libertà, l'immortalità, il rapporto filosofia-religione, il diritto –, nella consapevolezza che dell'originalità dello spinozismo non s'è ancora stimata l'ampiezza e nella valutazione di esso come indiscutibile monismo, se considerato nel suo essere lettura scientifica del reale, ma insieme anche «pluralismo profondo», se visto come conoscenza e decisa affermazione delle individualità empiriche, tutto pervaso da una problematica storico-esistenziale. «Vero spartiacque» tra pensiero moderno e pensiero pre-moderno per il suo tentativo di dare sistemazione organica alle esigenze della modernità usando però di strumenti logici e linguistici tradizionali, lo spinozismo, per Semerari, gode a pieno titolo della definizione di «classico del pensiero», perché costituisce un passaggio obbligato per ogni scelta teoretica e ideologica⁶⁰.

Negli anni '60, appena preceduti dalla prima traduzione italiana dei *CM* curata da Enrico Garulli (1958, B.c.1), vedono la luce gli *Studi sull'ontologia spinoziana* di Piero Di Vona, attualmente docente all'Università di Napoli⁶¹. Con le sue ricerche Di Vona restituisce alla metafisica spinoziana il suo immediato complesso retroterra culturale, quello della nuova Scolastica cattolica e riformata, nell'assunto di fondo che, muovendo dall'interno della neoscolastica nel suo insieme e dalla fondazione che questa fa di una scienza dell'essere distinta dalla scienza di Dio, Spinoza sia pervenuto ad un completo superamento della filosofia cri-

⁶⁰ *I problemi dello spinozismo*, cit., pp. 171, 58 e *L'ambiguità di Spinoza*, in «Giornale critico della Filosofia italiana», a. XLIII 1964, f. 3, pp. 428-438. Attualmente Semerari ha accantonato le sue ricerche su Spinoza, dopo avere arricchito la storiografia spinoziana di altri importanti contributi tra i quali ricordiamo significativamente *La teoria spinoziana dell'immaginazione*, in AA.VV., *Studi in onore di Antonio Corsano*, Manduria (Taranto) 1970, pp. 747-764 e *L'ontologia della sicurezza in Spinoza*, in AA.VV., *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, a cura di Emilia Giancotti, Napoli 1985, pp. 113-141 (e in varie altre riedizioni).

⁶¹ Gli *Studi* sono stati pubblicati in due momenti: la parte I, *L'ordinamento delle scienze filosofiche. La «ratio». Il concetto di ente*, nel 1960 e la parte II, *«Res» ed «Ens». La necessità. Le divisioni dell'essere*, nel 1969. Ma, quale completamento degli *Studi*, occorre considerare gli *Studi sulla Scolastica della Contro-riforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza* (Firenze 1968) e *Spinoza e i trascendentali* (Napoli 1988). Di Vona è inoltre autore di numerosi saggi comparsi su riviste con i quali ha ampliato e aggiunto ulteriori elementi alle sue ricerche sul tema dell'ontologia.

stiana. L'originale dottrina dell'unità e unicità della sostanza riceve impulso dalla grande disputa della neoscolastica sulla divisione dell'ente, la quale proprio nella metafisica spinoziana trova una generale unificazione dei propri dati, ma la trova nella forma peculiare del determinismo, ossia in una filosofia del tutto diversa in cui lo spirito laico del Rinascimento risorge in forme barocche.

Se il *TTP* è stata la prima opera ad essere tradotta in italiano, l'ultima sono stati i *PP* nel 1962 a cura di Enrico De Angelis (B.c.2), critico attento alla problematica del *mos geometricus* del quale ha studiato l'applicazione e la diffusione, ricostruendo le fila di una tradizione a cui Spinoza ha attinto, nel suo lavoro su *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento* (Firenze 1964)⁶². Ma nel campo dei contributi volti alla ricostruzione delle fonti dello spinozismo – di cui le ricerche di Di Vona e di De Angelis possono considerarsi momenti di rilievo – vanno citate le ricerche di Carla Gallicet Calvetti, attualmente docente all'Università cattolica di Milano. Sono ancora gli anni '60 che vedono il suo esordio nella ricerca spinoziana con alcuni contributi attenti alla problematica morale-religiosa (il concetto di persona e il tema della tolleranza), mentre nel decennio successivo compaiono quelli sulle fonti dirette o indirette del pensiero spinoziano: Zwingli, Fausto Socino, Machiavelli, Hobbes e il già citato Leone Ebreo⁶³. La tesi emergente da queste ricerche di una contraddizione di fondo presente nel sistema spinoziano tra i presupposti dell'ontologia deterministica e le istanze morali (libertà e diritti individuali) e politiche (democrazia) riecheggia gli studi di Guzzo. Sempre nell'ambito della ricerca sulle fonti e sul contesto culturale in cui si sviluppò lo spinozismo, ricordiamo infine

⁶² Preceduta da alcuni saggi preparatori, questa ricerca è stata poi seguita da *La critica del finalismo nella cultura cartesiana* (Firenze 1967) dove viene riproposta la stessa operazione di contestualizzazione storico-culturale questa volta della tematica del finalismo (in particolare nella formulazione che essa riceve nell'*Appendice a EI*).

⁶³ Tra le ricerche del primo tipo ricordiamo: *Il problema della persona in Spinoza*, in «Rivista di Filosofia neoscolastica», LIV 1962, f. 3-4, pp. 289-317 e *Spinoza, i presupposti teoretici dell'irenismo etico*, Milano 1968. Sul versante delle ricerche sulle fonti citiamo *Spinoza lettore del Machiavelli*, Milano 1972 e *In margine a Spinoza lettore del «De cive» di Hobbes*, in «Rivista di Filosofia neoscolastica», LXXIII 1981, f. 1, pp. 52-84; f. 2, pp. 235-263.

che è sullo sfondo delle vicende politico-culturali del XVII secolo che, nei successivi anni '70, presenta la sua proposta di lettura della teoria politica spinoziana Giuseppa Saccaro Battisti, secondo la quale l'analisi che Spinoza elabora delle varie forme di governo lo avvicina alla dissidenza politico-religiosa del tempo (Livellers, Diggers, Quaccheri)⁶⁴.

La storiografia degli anni '70 si apre con la pubblicazione del *Lexicon spinozanum* di Emilia Giacotti, strumento di lavoro indispensabile ancora insuperato⁶⁵ e si chiude sulle celebrazioni del 3° anniversario della morte di Spinoza che viene ricordato in Italia da diverse riviste filosofiche con fascicoli monografici: «La Rassegna mensile di Israel», l'«Archivio di Filosofia», «Verifiche», il «Giornale critico della Filosofia italiana» fanno confluire sulle loro pagine contributi di specialisti italiani e stranieri, offrendo occasione per il costituirsi o il consolidarsi di contatti e legami internazionali che allargano il respiro della ricerca italiana, facendola a sua volta rifluire nel circuito internazionale. E tra gli artefici del consolidarsi del respiro internazionale della ricerca italiana nell'ultimo decennio spiccano i nomi di Emilia Giacotti, già docente presso l'Ateneo di Urbino, recentemente scomparsa, e Filippo Mignini, docente all'Università di Macerata.

Autrice di una nuova traduzione dell'*E* corredata di un ampio commento – il più ampio dopo quello di Gentile – (B.d.10), oltre che del citato *Lexicon*, nell'ultimo ventennio con i suoi numerosi contributi Emilia Giacotti, studiosa di orientamento marxista, ha arricchito la storiografia di una interpretazione vivace e provocatrice che vede nello spinozismo una filosofia dell'immanenza, rigorosamente laica, di grande forza di rottura nei con-

⁶⁴ Si vedano, tra gli altri, *Sistemi politici del passato e del futuro nell'opera di Spinoza*, in *Spinoza 1632-1677*, cit., pp. 506-549 e *Spinoza politico tra due rivoluzioni* in AA.VV., *Lo spinozismo ieri e oggi*, 1978, pp. 61-95; è invece nell'ambito di una ricerca sulle fonti dirette del pensiero spinoziano nella letteratura ebraica che si orientano gli studi più recenti di questa autorevole studiosa, di essi ricordiamo *Abraham Cohen Herrera et le jeune Spinoza entre Kabbale et Scolastique. A propos de la création «ex nihilo»*, in AA.VV., *Les premiers écrits de Spinoza*, «Archives de Philosophie», LI 1988, pp. 55-73. Un resoconto degli studi (non solo italiani) sulle fonti dello spinozismo era stato fatto da P. Gaja nel 1951, *Lo stato attuale degli studi sulle fonti dello spinozismo*, in «Rivista di Filosofia neoscolastica», XLIII, f. 5, pp. 377-398.

⁶⁵ 2 voll., La Haye 1970.

fronti della tradizione teista giudaico-cristiana, embrionalmente anticipatrice di alcune istanze del futuro materialismo storico e, sul versante etico-politico, ricca di inequivocabili aperture democratiche. Va sottolineato che questa interpretazione imperniata sulla individuazione dei caratteri specifici della «laicità» del sistema spinoziano, primo dei quali un «orientamento» materialistico della metafisica della sostanza unica per l'identificarsi di essa con la serie infinita dei suoi modi, si differenzia dall'interpretazione in chiave decisamente materialistica dell'ontologia e «radicalmente» rivoluzionaria della politica proposta invece da Antonio Negri all'inizio degli anni '80⁶⁶. Ma soprattutto Emilia Giancotti è stata una infaticabile promotrice delle relazioni tra studiosi italiani e stranieri: nel 1977 è stata la curatrice del numero monografico del «Giornale critico della Filosofia italiana» dedicato a Spinoza (il più ricco di contributi stranieri tra i fascicoli con cui le riviste hanno allora celebrato l'anniversario) ed è ancora per sua cura che nel 1982 s'è tenuto in Italia, a Urbino, il primo convegno internazionale dedicato alla filosofia dell'Olandese – che ha registrato una discussione largamente rappresentativa della riflessione più recente sullo spinozismo spaziando dall'ontologia alla politica –, cui è seguito un secondo nel 1988 dedicato a *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*⁶⁷.

⁶⁶ In *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano 1981 e recentemente ribadita nella raccolta dei saggi pubblicati in diverse sedi nel corso dell'ultimo decennio, *Spinoza sovversivo*, Roma 1992. È la stessa Giancotti a precisare con chiarezza la distanza delle due interpretazioni nella sua prefazione a questo secondo volume. L'interpretazione di Negri, dove la proiezione utopica delle proprie convinzioni politiche prevale sul rigore storico-filologico dell'analisi testuale, non ha avuto in Italia un'eco rilevante, contrariamente a quanto è avvenuto all'estero, soprattutto in Francia, dove invece ha stimolato e vivacizzato ampiamente il dibattito sullo spinozismo negli anni '80.

⁶⁷ Gli *Atti* del primo convegno *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, sono stati pubblicati nel 1985, mentre nel 1992 sono usciti quelli del secondo, curati da Daniela Bostrenghi. Oltre alla monografia e ai saggi di carattere storiografico già citati, di Emilia Giancotti – che ha rivolto la propria attenzione soprattutto alla problematica etico-politica nel confronto con il pensiero di Hobbes – ricordiamo: *Sul concetto spinoziano di «mens»*, in Crapulli Giovanni, Giancotti Boscherini Emilia, *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Roma 1969, pp. 119-184 (ricerca nata a margine del *Lexicon*); *Man as a part of nature*, in AA.VV. *Spinoza's philosophy of man*, Proceedings of the Scandinavian

Nel 1987 Filippo Mignini ha raccolto a sua volta in Italia, a l'Aquila, i più autorevoli studiosi internazionali del pensiero spinoziano attorno al testo della *KV*, del quale l'anno precedente aveva pubblicato la traduzione con a fronte il testo della nuova edizione critica da egli stesso allestita nel 1982 ad Amsterdam, corredandola di un ampio commento e del dettagliato resoconto della via percorsa per arrivare a proporre, contro l'opinione fino allora vigente, la tesi dell'antioriorità del *TIE* rispetto alla *KV* e restituire così a quest'ultima la dignità di opera autografa⁶⁸. Impostosi internazionalmente come uno dei maggiori esperti spinoziani per le sue accurate ricerche sui primi scritti del filosofo olandese, Mignini ha anche pubblicato, nel 1981 *'Ars imaginandi'. Apparenza e rappresentazione in Spinoza* (Napoli 1981), una ricerca nata in un contesto storiografico volto ad una riconsiderazione del «primo genere di conoscenza», che intendeva proporre in chiave ipotetica (ovverosia con la cautela dettata dagli scarsi riferimenti presenti nei testi) una interpretazione dell'estetica spinoziana imperniata sulla coincidenza di *ars* e *cupiditas*. È, quello della complessa polivalenza del concetto spinoziano di *imaginatio*, uno dei temi emergenti, anche in Italia, della recentissima ricerca spinoziana, nel cui ambito spicca per originalità la lettura propostane da Paolo Cristofolini nel suo valore fondante per la dimensione gioiosa e sociale dell'esistenza umana. Cristofolini mostra come «immaginazione» e «gioia», nelle reciproche implicazioni di cui godono nel sistema spinoziano, possano costituire un valido versante d'approccio ad esso alla luce di una rilettura complessiva dell'*imaginatio* che non la

Spinoza Symposium 1977, ed. by J. Wetlesen, Oslo / Bergen / Tromsø 1978, pp. 85-96; *La question du matérialisme chez Spinoza*, in «Revue internationale de Philosophie», XXXI 1977, f. 1-2, pp. 174-197; *La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza*, «Studia Spinozana», I 1985, pp. 231-257.

⁶⁸ Gli Atti del convegno *Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul «Breve Trattato» di Spinoza*, sono usciti a l'Aquila nel 1990. Accanto alla edizione e commento della *KV* (L'Aquila 1986), vanno ricordati i numerosi saggi attraverso i quali Mignini è andato illustrando e avvalorando la sua tesi. Citiamo: *Sulla genesi del «Breve Trattato» di Spinoza: è fondata l'ipotesi del dettato originario?*, in «La Cultura», XXI 1983, f. 1, 179-187; *Per la datazione e l'interpretazione del «Tractatus de intellectus emendatione» di B. Spinoza*, in «La Cultura», XVII 1979, f. 1-2, pp. 87-160 e *La cronologia e l'interpretazione delle opere di Spinoza*, in «La Cultura», XXVI 1988, f. 2, pp. 339-360.

riduca a mera fonte d'errore e inganno, ma la rivaluti nella sua complessità di «dimensione vitale dell'uomo»⁶⁹.

La notevole attenzione riservata al pensiero di Spinoza dalla ricerca filosofica italiana nel corso degli anni '80 è senz'altro debitrice della propria vivacità e poliedricità a questo ormai consolidato inserimento nel contesto del dibattito internazionale. Complessivamente caratterizzatasi per la progressiva acquisizione di una piena disponibilità all'intelligenza del pensiero spinoziano, la storiografia del '900 è andata soprattutto affinando i propri strumenti di indagine, dalla ricerca filologica a quella storica. Ma a questa acquisita disponibilità si è affiancata anche la valorizzazione della sintonia di cui questo pensiero è capace con le più autentiche istanze individuali e sociali di promozione umana. Lo stesso ininterrotto variegato contrapporsi – implicito o esplicito, secondo modalità molteplici e intenti a volte diversissimi – che lungo tutto il corso del secolo s'è verificato tra le letture «laiche» e «religiose» ci sembra spia della sua fertile polivalenza (o «ambiguità») e della sua capacità di costituire, proprio in virtù di questa, un terreno di incontro e di dialogo⁷⁰.

Riteniamo fondamentale infine non dimenticare l'apporto specifico offerto agli studi spinoziani dalla storiografia ebraica, che dalla metà dell'800 ai nostri giorni ha costituito un filone di rilievo, benché non di alta risonanza, dove la discussione s'è sviluppata e mantenuta sui binari della problematica dell'e-

⁶⁹ Citiamo emblematicamente i saggi *Immaginazione, gioia e socialità e Filosofia della gioia*, nella raccolta di saggi editi e inediti *La scienza intuitiva di Spinoza*, Napoli 1987, pp. 77-89 e 98-104.

⁷⁰ Ancora costretti nei confini di esempi significativi, sul versante dichiaratamente opposto a quello delle interpretazioni che, se pure in forme e misure diverse, ricercano una definizione della laicità spinoziana nell'orizzonte materialistico, tra le letture più recenti ricordiamo quella di Carlo Vinti, docente presso l'Università di Perugia, che invece individua nell'alta tensione etica dello spinozismo, di cui la V parte dell'*E* è culmine ed emblema, il tentativo di tradurre «autentici valori religiosi» in un contesto rigorosamente razionalistico, ma non radicalmente immanentistico, v. *La filosofia come «vitae meditatio»*, Roma 1979 e *Spinoza. La conoscenza come liberazione*, Roma 1984. Questa lettura, che riserva particolare attenzione alla V parte dell'*E* e alla teoria dell'«amor Dei intellectualis» quale meta dell'esercizio filosofico e della vita stessa, induce l'autore a collocare lo spinozismo nella tradizione delle grandi correnti spirituali della metafisica classica e della teologia.

braismo, alternando 'rifiuti' a 'recuperi'. Anche qui si ripete il trasfigurarsi dell'immagine di Spinoza da oggetto di confutazione in nome dell'ebraismo e teismo tradizionali a oggetto di studio profondamente rispettato, pur nel dissenso «ebraico» da lui⁷¹.

Possiamo concludere segnalando le direzioni di ricerca nelle quali si impone un futuro impegno, come la traduzione dell'intera opera spinoziana (a cui sta già lavorando una *équipe* di specialisti), una storia della fortuna dello spinozismo nel nostro Paese, una monografia complessiva di ampio respiro che, sul modello di quella di Guzzo, ricostruisca la storia e lo sviluppo concettuale delle singole opere spinoziane alla luce delle più recenti acquisizioni della critica.

BIBLIOGRAFIA

A. Studi sulla diffusione dello spinozismo in Italia

a. Studi di carattere generale. Rassegne e bibliografie

1. G. Gentile, *Spinoza e la filosofia italiana*, in «Chronicon Spinozanum», curis Societatis Spinozanae, Hagrae Comitit, tomo V, 1927, pp. 104-110.
2. A. Ravà (in collaborazione con Carlo Esposito), *Bibliografia degli scritti italiani relativi a Benedetto Spinoza pubblicati fino al 250° anniversario della sua morte*, in AA.VV., *Benedetto Spinoza nel CCL anno dalla morte, 1632-1677*, in «Rivista di Filosofia», XVIII 1927, f. 3, pp. 370-375. Ripubblicato nel volume miscelaneo Adolfo Ravà, *Studi su Spinoza e Fichte*, a cura di Enrico Opocher, Milano 1968, pp. 235-240.
3. A. Ravà, *Descartes, Spinoza et la pensée italienne*, in «Bulletin de la Société française de Philosophie», 1927, n. 2-3. Ripubblicato in italiano in *Studi su Spinoza e Fichte*, cit., v. A.a.2, pp. 155-179.
4. E. Giancotti Boscherini, *Nota sulla diffusione della filosofia di Spinoza in Italia (I. L'interpretazione materialistica [1675-1785])*, in «Giornale critico della Filosofia italiana», XLII 1963, f. 3, pp. 339-362.
5. R. Crippa, *Rassegna di bibliografia spinoziana (1946-1967). Le pubblicazioni italiane e francesi*, in «Cultura e Scuola», n. 20, 1966, ottobre-dicembre, pp. 111-119.
6. E. Giancotti Boscherini, *Sulla storia dello spinozismo*, in Id., *Spinoza*, Roma

⁷¹ Così si esprime Mino Chamla, che ha recentemente proposto un resoconto di questo filone storiografico, 1991, A.b.31.

- 1972 [notizie e considerazioni sulla presenza di Spinoza in Italia si trovano alle pp. 176-178, 186-187].
7. P. Di Vona, *Spinoza e l'Italia*, cap. IX di Id., *Baruch Spinoza*, Firenze 1975, pp. 107-112.
 8. M. A. Reale Diliberto, *Lecture spinoziane italiane*, in «Filosofia», XXIX 1978, f. 4, pp. 636-650 [studio sull'interesse suscitato da Spinoza in Italia tra il 1968 e il 1978].
 9. C. Santinelli, *Spinoza in Italia, Bibliografia degli scritti italiani su Spinoza dal 1675 al 1982*, Urbino 1983, pp. 236.
 10. C. Vinti, *Recherches sur Spinoza en Italie, 1945-1979*, in «Cahiers Spinoza», n. 4, Paris 1983, pp. 243-271.
 11. F. Biasutti, *Ricerche sulla fortuna di Spinoza nel Settecento italiano*, Trento 1984, pp. 133.
 12. F. Biasutti, *Aspects du spinozisme dans la culture italienne du XVIIIe Siècle*, in AA.VV., *Spinoza entre Lumières et Romantisme*, «Les Cahiers de Fontenay», n. 36 à 38, E. N. S., Fontenay-aux-Roses 1985, pp. 253-261.
 13. E. Giancotti, *Lo spinozismo in Italia tra XVII e XVIII secolo e Panteismo e spinozismo in Francia e Italia nell'Ottocento*, in Id., *Baruch Spinoza 1632 1677*, Roma 1985 (2a ed. riveduta 1991), pp. 106-113 e pp. 138-141.
 14. E. Giancotti Boscherini, *Spinoza en Italie entre Lumières et Romantisme; de l'opposition à la confrontation*, in AA.VV., *Spinoza entre Lumières et Romantisme*, cit., pp. 267-278.
 15. C. Santinelli, *La storiografia spinoziana contemporanea in Italia, 1945-1969*, in «Annali dell'Istituto di Filosofia» della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Urbino I 1986, pp. 57-120.
 16. C. Santinelli, *Studi sul pensiero di Spinoza in Italia, I* [1945-1969], in «Cultura e Scuola», n. 97, 1986, gennaio-marzo, pp. 87-103.
 17. C. Santinelli, *Studi sul pensiero di Spinoza in Italia, II* [1970-1985], in «Cultura e Scuola», n. 99, 1986, luglio-settembre, pp. 116-137.
 18. F. Biasutti, *Spinoza et la culture italienne du XVIIIe Siècle*, in AA.VV., *Philosophie et réception. II. Spinoza*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», XCIII 1988, n. 2, pp. 173-187.
 19. P.-F. Moreau, *Spinoza au XVIIIe siècle: Recherches actuelles sur le spinozisme en Italie*, in AA.VV., *Spinoza au XVIIIe siècle*, a cura di Olivier Bloch, Paris 1990, pp. 297-307.

b. *Studi su temi particolari*

1. P. Ragnisco, *Tommaso Rossi e Benedetto Spinoza*, in «Giornale napoletano di Filosofia e Lettere», 1872, f. 10, pp. 117-173.
2. P. Valerga, *A Rosmini e B. Spinoza comparati per P. Valerga*, in «La Scuola cattolica», 1882, a. X, vol. XIX, quad. 114, pp. 528-547; vol. XX, quad. 115, pp. 50-72; quad. 116, pp. 148-163; quad. 117, pp. 256-266; quad. 119, pp. 455-470; quad. 120, pp. 548-566.
3. G. Radetti, *Gentile e Spinoza*, in «Giornale critico della Filosofia italiana»,

- XXVI, 1947, f. 3-4, pp. 237-245. Ristampato in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi filosofici, Firenze 1948, vol. I, pp. 285-296.
4. A. Ravà, *La prima lezione universitaria sulla filosofia di Spinoza*, in «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche, filologiche, serie VIII, n. 7, 1952, pp. 131-143. Ristampato in *Studi su Spinoza e Fichte*, cit., pp. 219-234.
 5. A. Bruers, *P. Bonaventura Luchi O. M. Conv. e la prima lezione italiana su Spinoza*, in «L'Osservatore romano», n. 77, 3 aprile 1953. Ristampato a cura di Paolo Guerrini in «Memorie storiche della Diocesi di Brescia», XXI 1957, pp. 8-12.
 6. E. Garulli, *Antonio Labriola lettore di Spinoza*, in «Giornale critico della Filosofia italiana» XLI 1962, f. 2, pp. 251-257. Ristampato con qualche lieve modifica in Id., *Esperienza e metafisica nella filosofia moderna*, Urbino 1963, pp. 79-89.
 7. F. Alessio, *Presentazione dello «Spinoza» di Piero Martinetti*, in «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», Classe di Scienze morali, storiche e filologiche CVII 1973, n. 1, pp. 37-41.
 8. N. Badaloni, *Ansaldi, Spinoza e Vico*, in «Bollettino del Centro di Studi vichiani», III 1973, pp. 173-176.
 9. G. Belgioioso, *I «Discorsi critici filosofici» di P. M. Doria*, in «Bollettino di Storia della Filosofia» (Legge) I 1973, pp. 199-242 [l'articolo è ricco di riferimenti alla polemica spinoziana, in particolare v. pp. 202-221].
 10. F. Chierighin, *L'antispinozismo di Bonaventura Luchi*, in AA.VV., *Storia e cultura al Santo di Padova*, a cura di Antonino Poppi, Vicenza 1976, pp. 351-352.
 11. F. Biasutti, *Religione rivelata e spinozismo in Daniele Concina*, in AA.VV., *Un secolo di filosofia friulana e giuliana, 1870-1970*, «Atti del secondo Convegno regionale di Filosofia friulana e giuliana. Udine 3-5 novembre 1978», Udine 1979, pp. 183-194. Ristampato con lievi modifiche e aggiornamenti in Id., *Ricerche sulla fortuna di Spinoza nel Settecento italiano*, cit., v. A.a.11, pp. 87-97.
 12. S. Limongi, *Il giovane Labriola e la cultura della filosofia moderna: note e appunti sullo Zeller, sullo Spinoza e sul Socrate*, «Annali dell'Istituto di Discipline filosofiche dell'Università di Bologna», I 1979-1980, pp. 157-186.
 13. C. Colombero, *Andrea Cesalpino e la polemica anti-aristotelica e anti-spinoziana*, in «Rivista critica di Storia della Filosofia», XXXV 1980, f. 4, pp. 343-356.
 14. L. Mannarino, *Pietro Giannone e la letteratura «empia»*, in «Annali dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Firenze», II 1980, pp. 195-241 [l'articolo è ricco di riferimenti spinoziani, in particolare v. pp. 227-241].
 15. A. Mirto, *Appunti sul pensiero «civile» di Gregorio Caloprese*, in «Il Pensiero politico» XIV 1981, f. 3, pp. 458-466 [sulla valutazione data da Caloprese dello spinozismo, v. pp. 159 e 161-162].
 16. A. Mirto, *Nota sulla polemica Doria-Spinelli*, in «Argomenti storici», n. 6-7, 1981, pp. 146-158.
 17. C. Scanzillo, P. Giustiniani, *Intorno alla nascita dello spirito moderno. Contributo di G. Sanseverino negli studi su Spinoza e Kant*, in «Atti dell'VIII

- Congresso tomistico internazionale», vol. II, Città del Vaticano 1981, pp. 313-331.
18. P. Cristofolini, *Labriola e Spinoza*, in «Paradigmi» II 1984, n. 5, pp. 271-280. Ristampato in Id., *La scienza intuitiva di Spinoza*, Napoli 1987, pp. 155-167.
 19. C. Santinelli, *B. Spinoza ne «La Filosofia delle Scuole italiane (1872-1884). Contributo alla storia dello spinozismo in Italia*, in «Studi Urbinati»/B2 (Filosofia, Pedagogia, Psicologia), LVIII 1985, pp. 87-117.
 20. P. Cristofolini, *Tschirnhaus, Spinoza e l'Italia*, in «Discorsi», 1986, n. 1, pp. 24-42. Ristampato in Id., *La scienza intuitiva di Spinoza*, cit., pp. 54-74.
 21. F. Minazzi, *Juvalta interprete delle dottrine morali di Spinoza*, in «Rivista di Storia della Filosofia», XLI 1986, n. speciale *Sul pensiero di Erminio Juvalta (1862-1934)*, pp. 619-627.
 22. A. Moschetti, *Lo spinozismo di Piero Martinetti*, in AA.VV., *Itinerari e prospettive del personalismo*, Scritti in onore di Giovanni Giulietti, Milano 1986, pp. 465-497.
 23. C. Santinelli, *Spinoza in Italia fra hegelismo e spiritualismo. La polemica Acri-Fiorentino (1875-1877)*, in «Studi Urbinati» B/2 (Filosofia, Pedagogia, Psicologia), LIX 1986, pp. 49-81.
 24. G. Totaro, *Spinoza nei «Classici della Filosofia moderna». Per una storia dell'edizione gentiliana dell'«Ethica»*, in «Giornale critico della Filosofia italiana», LXV 1986 f. 2, pp. 273-283.
 25. F. De Carolis, *Spinoza nel pensiero di Bonaventura Luchi OFM Conv. (1700-1785)*, in «Miscellanea francescana», LXXXIX 1989, f. 1-2, pp. 109-136.
 26. C. Melica, *A proposito di alcune recenti pubblicazioni: l'«Introduzione alla metafisica» e lo «Spinoza» di Piero Martinetti*, in «La Cultura», XXVII 1989, f. 1, pp. 127-139.
 27. A. Vigorelli, *Rileggere Piero Martinetti*, in «Rivista di Storia della Filosofia», LXIV 1989, f. 3, pp. 529-546 [pp. 537-546: sullo studio di Spinoza].
 28. F. Mignini, *Lo «Spinoza» di Piero Martinetti*, in «Rivista di Filosofia», LXXX 1989, f. 1, pp. 127-152.
 29. R. Bordoli, *Vitae meditatio. Gramsci e Spinoza a confronto*, Urbino 1990, pp. 76.
 30. F. De Carolis, *Spinoza e la questione del Pentateuco in Francesco Leoni OFM Conv. (1702-1775)*, in «Miscellanea francescana», XC 1990, f. 3-4, pp. 459-505.
 31. M. Chamla, *Il confronto con il 'moderno'. Il mondo culturale ebraico italiano e la 'Questione Spinoza' (1860-1990)*, in «Bailamme», n. 9, 1991, pp. 119-134.
 32. P. Cristofolini, *Spinoza dans les ouvrages italiens d'histoire de la philosophie*, in AA.VV., *Spinoza au XXème siècle*, sous la direction de Olivier Bloch, PUF, Paris 1993, pp. 391-404.
 33. E. Giancotti, *Giovanni Gentile, éditeur et exégète de l'«Éthique»*, in AA.VV., *Spinoza au XXème siècle*, cit., pp. 405-419.
 34. G. Totaro, *Niels Stensen e la prima ricezione del pensiero di Spinoza nella Firenze di Cosimo III* [in dattiloscritto], di prossima pubblicazione negli *Atti del seminario internazionale La discussione sul «Trattato teologico-politico» e la ricezione immediata dello spinozismo* (Cortona, 10-14 aprile 1991), che usciranno in Olanda, a cura di Paolo Cristofolini.

B. Edizioni e traduzioni italiane delle opere di Spinoza

* Si segnalano le prime edizioni e traduzioni delle opere spinoziane e le principali ad esse seguite. Si omettono, salvo rare significative eccezioni, le traduzioni parziali e le antologie.

a. *Korte Verhandeling*

1. *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, Traduzione e note di Giuseppe Semerari, Firenze 1953, pp. XXIII-153.
2. *Korte Verhandeling / Breve Trattato*, introduzione, edizione, traduzione e commento di Filippo Mignini, L'Aquila 1986, pp. 893.

b. *Tractatus de intellectus emendatione*

1. *Della correzione dell'intelletto*, in *L'Etica. Della correzione dell'intelletto*. Traduzione sull'edizione di J. van Vloten e J. P. N. Land di Mario Rosazza, Torino 1913, pp. XXXII-303.
2. *De intellectus emendatione*, a cura di Augusto Guzzo, Firenze 1933, pp. 49.
3. *De intellectus emendatione*. Testo, traduzione e commento a cura di Omero Domenico Bianca, Torino 1942, pp. XXXII-104.
4. *La riforma dell'intelligenza*, con testo a fronte. Introduzione, traduzione dal latino e note a cura di Armando Carlini, Milano 1950, pp. 126.
5. *Emendazione dell'intelletto*, in *Emendazione dell'intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici*. Introduzione, traduzione e note di Enrico De Angelis, Torino 1962, pp. 32-89. Ristampa, Milano 1990, pp. 9-49.
6. *L'Emendazione dell'intelletto*. Traduzione, introduzione e commento di Marco Bertè, Padova 1966, pp. VII-175.
7. *De intellectus emendatione*. A cura di Lino Rossi, Padova 1969, pp. 113.

c. *Renati Des Cartes Principia. Cogitata metaphysica*

1. *Cogitata metaphysica*. Prefazione, traduzione, note e indice-sommario di Enrico Garulli, in *Saggi su Spinoza*, Urbino 1958, pp. 97-197.
2. *Principi della filosofia cartesiana e Pensieri metafisici* in *Emendazione dell'intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici* a cura di Enrico de Angelis, cit. v. B.b.5, pp. 91-311. Ristampa cit., pp. 51-216.
3. *Pensieri di metafisica*. Traduzione e commento di Angelo Scivoletto, Firenze 1966, pp. XVI-82.
4. *I principi della filosofia di Cartesio e l'Appendice*, a cura di Bruno Widmar, Lecce 1970, pp. 213.
5. *Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*, a cura di Maria Emanuela Scribano, Bari 1990, pp. LI-182.

d. *Ethica*

1. *Dell'«Ethica»* di Benedetto Spinoza. Traduzione dal testo latino per Carlo Sarchi, Tip. Bortolotti e C., Milano 1880, pp. VIII-320.
2. *L'Ethica in L'Ethica. Della correzione dell'intelletto*, a cura di Mario Rosazza, cit., v. B.b.1.
3. *L'Ethica*, Nuova traduzione dall'originale latino con introduzione e note di Erminio Troilo, Milano 1914, pp. 379, 2a ed. 1933, pp. 339. Ristampa della 1a ed. a cura di G. Berrettoni, Genova 1990, pp. 383.
4. *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Testo latino, con note di Giovanni Gentile, Bari 1915, pp. XVIII-385, 2a ed. riveduta da Tommaso Fiore, 1933. Nuova ed. con testo latino rivisto sull'ed. critica Gebhardt, tradotto da Gaetano Durante, note ampliate da Giorgio Radetti, indice di Emilia Giancotti Boscherini, Firenze 1963, pp. XXVIII-856. Ristampa, 1984.
5. *L'Ethica* [trad. parziale], esposta e commentata da Piero Martinetti, Torino 1928, pp. XII-150. Ristampe, 1933, 1937, 1938, 1941.
6. *Ethica*. Introduzione, traduzione e note di Antonio Corsano, Milano 1938, pp. 114. Ristampa, 1948.
7. *Ethica*. Traduzione dal latino, introduzione, commento e note a cura di Antonio Renda, Milano-Verona 1939, pp. 178. 2a ed. riveduta, a cura di Giuseppe Maria Sciacca, Palermo 1974, pp. 210.
8. *Ethica*. Traduzione di Sossio Giametta, Torino 1959, pp. XIV-330. Varie ristampe, ultima 1992.
9. *Etica in Etica e Trattato teologico-politico*. A cura di Remo Cantoni, Torino 1972, pp. 748. 2a ed. 1981. Ristampa, Milano 1992.
10. *Ethica*. A cura di Emilia Giancotti, Roma 1988, pp. 461.

e. *Tractatus theologico-politicus*

1. *Trattato teologico-politico* ove viene dimostrato la libertà del filosofare non potersi togliere senza abolire la pubblica pace e l'istessa pietà. Traduzione dal testo latino per Carlo Sarchi, Milano 1875, pp. XLII-370.
2. *Trattato teologico-politico*. Introduzione, traduzione e note di Sante Casellato, Venezia 1945, pp. 340. Ristampa, Firenze 1971, pp. XXXVIII-364.
3. *Trattato teologico-politico*, in *Etica e Trattato teologico-politico*. A cura di Remo Cantoni, cit., v. B.d.9.
4. *Trattato teologico-politico*. Introduzione di Emilia Giancotti Boscherini, traduzione e commento di Antonio Droetto ed Emilia Giancotti Boscherini, Torino 1972, pp. XL-503. 2a ed. riveduta 1981: 6a ed. 1992.

f. *Tractatus politicus*

1. *Tractatus politicus*. Traduzione e prefazione di Antero Meozzi, Lanciano 1918, pp. 124. Ristampe, 1934, 1940.

2. *Trattato politico*. Traduzione dal latino, introduzione e commento di Dino Formaggio, Torino 1950, pp. 187², 1958.
3. *Trattato politico*. A cura di Antonio Droetto, Torino 1958, pp. 380. Ristampa a cura di Ludovico Chianese, Roma 1991, pp. 186.
4. *Trattato politico*. A cura di Lelia Pezzillo, Bari 1991, pp. XXXII-116.
5. *Trattato politico*. Introduzione, traduzione e note di Aniello Montano, Napoli 1992, pp. 173.

g. *Epistolae*

1. *Lettere*. Traduzione, introduzione e note di Ubaldo López-Peña, 2 voll., Lanciano 1938, pp. 212 e 210 [in questa traduzione sono state omesse le lettere e le parti di lettere che trattano di argomenti scientifici].
2. *Epistolario*. Prima edizione integrale a cura di Antonio Droetto, Torino 1951, pp. 313 (Ristampa, 1974).