

# Introduzione.

## Appunti sulla ricezione di Spinoza nella modernità

---

1.

Per oltre tre secoli la figura di Bento/Baruch/Benedictus d’Espinoza (Spinoza, 1632-1677) è stata al centro sia di profonda ammirazione che di feroce critica. Amici e nemici si sono alternati sulla scena della filosofia per pronunciare elogi eterni o per emettere condanne senza appello. I primi hanno eretto a Spinoza una statua nel *pantheon* dei filosofi per i suoi meriti – anche come antesignano dell’illuminismo – a favore della libertà della filosofia, della democrazia liberale, della ragione, dell’ermeneutica biblica e della libertà di pensiero contro ogni forma di superstizione, di intolleranza religiosa e di fanatismo politico. I secondi hanno gettato Spinoza nella polvere, o anche nel fango, per le eresie metafisiche e morali derivanti dal suo determinismo e dal suo panteismo – accuse costate condanne non solo a Spinoza, ma anche a tutti coloro che, nel corso del tempo, sono stati etichettati con l’infamante accusa di *spinozismo*, spesso considerato sinonimo di materialismo e ateismo. Che i classici della filosofia abbiano il destino di essere interpretati in modi diversi, e persino opposti, non sorprende; anzi, questa contraddittorietà è proprio il segno della loro classicità, cioè della loro capacità di parlare attraverso i tempi e a contesti diversi grazie alle parole eterne che risuonano nei loro scritti. Ma non è facile trovare filosofi che, come Spinoza, abbiano sollevato gli animi di amici e nemici con una tale profonda, assoluta passionalità. Sicuramente Machiavelli e Marx, probabilmente Giordano Bruno e Darwin, forse Epicuro e Averroè, Descartes e Hobbes hanno goduto di tanto favore da parte degli amici e, contemporaneamente, di tanto disprezzo da parte dei nemici, come è capitato a Spinoza. Ma non solo. Ebreo di nascita, espulso – in quanto considerato eterodosso – dalla comunità ebraica di Amsterdam nel 1656 senza aver mai abbracciato il cristianesimo, amico dei fratelli de Witt prima sconfitti politicamente e poi trucidati nel 1672 da una folla di calvinisti e monarchici, Spinoza non ha mai confidato nell’appartenenza a un gruppo politico e religioso e ha sempre anteposto la propria indipendenza di pensiero e di giudizio

ai vantaggi della vita pubblica, agli onori e al denaro, anche quando nel 1673 rifiutò la cattedra di filosofia all'Università di Heidelberg. Tutto ciò non gli è valsa, né in vita né da morto, l'universale ammirazione per la sua scelta di vita e per la sistematicità del suo pensiero, né una valutazione distaccata e serena, magari critica ma non polemica. Si tratta di un destino davvero bizzarro per colui che aveva fatto della *tranquillitas animi* uno dei caposaldi della propria filosofia, che viveva in condizioni modeste, quasi misere, appartato rispetto ai circoli eminenti della cultura europea del XVII secolo ma che era del tutto consapevole – come il suo amato Machiavelli – dell'alea, della fortuna e della vanità che caratterizzano le vicende umane. Di questa alea Spinoza era tanto consapevole da delineare una filosofia che – senza escludere la passionalità da molte pagine dell'*Etica*, del *Trattato teologico-politico* e del *Trattato politico* chiaramente connotate dalla comprensione verso la fragilità umana, dalla simpatia nei confronti della libertà politica e dalla vicinanza alla concretezza dell'esistenza – esplicitamente mirava all'abbandono di ogni punto di vista *particolare* per fondare un sistema della natura *sub specie aeternitatis* caratterizzato da una strutturale esigenza di assoluto e di universalità, tanto sul piano metafisico e ontologico (evidente nel rapporto tra la sostanza e i modi della sostanza) quanto sul piano etico-politico (evidente nella sua concezione del diritto naturale). Proprio a causa di (o grazie a) questa complessità *geometrica*, eppure *vivente* del pensiero spinoziano – e dunque orientato alla costruzione di una visione *sistematica* capace di tenere insieme l'universale e il particolare, il contingente e il necessario, la ragione e le passioni, la libertà e il governo – sono allo stesso tempo adeguate e inadeguate le parole che l'imperatore Adriano, nel romanzo di Marguerite Yourcenar, pronuncia nei confronti della letteratura e della filosofia:

La parola scritta mi ha insegnato ad ascoltare la voce umana, press'a poco come gli atteggiamenti maestosi e immoti delle statue mi hanno insegnato ad apprezzare i gesti degli uomini. Viceversa, con l'andar del tempo, la vita mi ha chiarito i libri. Ma questi mentono, anche i più sinceri. I meno abili, in mancanza di parole e di frasi nelle quali racchiuderla, colgono, della vita, un'immagine povera e piatta; altri [...] l'appesantiscono, l'ammantano di una dignità che non possiede. Altri ancora, al contrario [...], l'alleggeriscono, ne fanno una palla vuota e saltellante, che è facile prendere e lanciare in un universo senza peso. I poeti ci trasportano in un mondo più vasto, o più bello, più ardente o più dolce di quello che ci è dato; per ciò, appunto, diverso e, in pratica, pressoché inabitabile. I filosofi sottopongono la realtà, per poterla studiare allo stato puro, press'a poco alle stesse trasformazioni che subiscono i

corpi sotto l'azione del fuoco o del macero: di un essere o di un avvenimento, quali li abbiamo conosciuti noi, pare non sussista nulla in quei cristalli o in quella cenere. Gli storici ci propongono una visione sistematica del passato, troppo completa, una serie di cause ed effetti troppo esatta e nitida per aver mai potuto esser vera del tutto [...]. I narratori, gli autori di favole milesie altro non fanno che appendere in mostra sul banco, a guisa di macellai, piccoli pezzi di carne graditi alle mosche. Mi troverei molto male in un mondo senza libri, ma non è lì che si trova la realtà, dato che non vi è per intero<sup>1</sup>.

In verità lo sappiamo: i libri hanno una storia che sfugge alla volontà dei loro autori da vivi, tanto più da morti. Il lettore dell'*Etica*, o del *Trattato teologico-politico*, nell'Ottocento – o in altra epoca – ha generalmente problemi diversi da quelli di Spinoza e si avvicina a questi testi con scopi diversi, facendoli dunque diventare strumenti per i propri fini e non fini in sé. Ecco allora che allo storico della filosofia si pone almeno un problema, tra i molti. È possibile studiare il pensiero di Spinoza utilizzando e attraversando le principali interpretazioni filosofiche che del suo pensiero sono state date dalla fine del XVII secolo a oggi? Ha senso farlo in questi termini e servirsi di questi strumenti? Oppure la storia della fortuna di Spinoza è altro rispetto alla filosofia di Spinoza? Sembra evidente dire che le interpretazioni spinoziane fornite da un Voltaire o da un Nietzsche utilizzano il testo spinoziano come un *pre-testo* per il proprio discorso filosofico. Ma rispondere univocamente a queste domande significherebbe dare una risposta definitiva alla domanda: che cos'è la storia della filosofia? Risposta impossibile, in quanto dipendente da una domanda fondamentale, quella dei rapporti tra filosofia e storia della filosofia. La storia della filosofia è una disciplina filosofica? O è una disciplina storica? Si occupa della (ricerca della) verità eterna? O della verità contingente, particolare, di un fatto storico? O di entrambe? Che la filosofia abbia una storia non è ovvio: prima di Hegel esistono solo dossografie, biografie di filosofi ed elenchi compilativi di opinioni dei filosofi (esiste cioè una propedeutica filosofica senza valore filosofico). Esiste dunque una storia della filosofia con significato storico, ma non esiste una storia della filosofia con *significato filosofico* per la filosofia. Un tale significato è ben diverso da quello rappresentato dalla storia della scienza per la scienza: anche senza considerare la difficoltà teoretica connessa al riconoscimento della filosofia come oggetto della ricerca storica, la storia della filosofia

---

<sup>1</sup> M. YOURCENAR, *Memorie di Adriano*, Torino, Einaudi, 1988, p. 22.

non può essere, come invece la storia della scienza, una *paleontologia* filosofica o una storia del progresso dello spirito umano. Naturalmente sarebbe semplicistico voler risolvere il problema rappresentato dal *significato filosofico* dei rapporti tra *filosofia* e *storia della filosofia* senza aver prima definito che cosa si intende per *filosofia* (per esempio, della sua essenza) da un lato e *storia della filosofia* (per esempio del suo oggetto) dall'altro. Tutto ciò comporterebbe una diretta ricaduta sui compiti, per esempio, dell'ermeneutica filosofica. Tuttavia questa semplice notazione dimostra quanto sia *infinito* il compito in questione (che, nel riflettere sul significato filosofico della storia della filosofia, dovrebbe tenere presente le opposte interpretazioni presentate da Hegel e Dilthey, da Heidegger e Collingwood, da Croce e Gramsci, da Gentile e Dewey, da Strauss e Gadamer, da Lovejoy e Garin)<sup>2</sup>. Inoltre sembra necessario notare il problema di fondo che caratterizza la difficoltà della storia della filosofia. Lo storico della filosofia deve infatti considerare il valore filosofico delle dottrine del passato, ma allo stesso tempo non può attribuire a nessuna di queste un grado assoluto di verità, pena l'abbandono del mestiere di storico: sembra pertanto che

---

<sup>2</sup> Il dibattito teorico sul rapporto tra storia, filosofia e storia della filosofia è naturalmente vastissimo. Per i primi riferimenti cfr. A. MASSOLO, *La storia della filosofia come problema*, Firenze, Vallecchi, 1967; O. BRUNNER, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano, Vita e Pensiero, 1970; M. GUEROULT, *Dianoématique*, II, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier, 1979; *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, hrsg. von R. Koselleck, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979; D. LACAPRA, *Rethinking Intellectual History. Texts, Contexts, Language*, Ithaca, Cornell University Press, 1983; J.J.E. GRACIA, *Philosophy and Its History. Issues in Philosophical Historiography*, Albany, State University of New York Press, 1992; M. RICHTER, *The History of Political and Social Concepts*, New York, Oxford University Press, 1995; M. DAL PRA, *Storia della filosofia e della storiografia filosofica*, a cura di M.A. Del Torre, Milano, Franco Angeli, 1996; H. LEHMANN, M. RICHTER, *The Meaning of Historical Terms and Concepts*, Washington, German Historical Institute, 1996; *L'oggetto della storia della filosofia*, a cura di R. Racinaro, Napoli, La città del sole, 1998; *La trasmissione della filosofia nella forma storica*, a cura di L. Malusa, 2 voll., Milano, Franco Angeli, 1999; P. ROSSI, *Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia*, Bologna, Il Mulino, 1999; Q. SKINNER, *Visions of Politics*, I, *Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; *Le nuove frontiere della storiografia filosofica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003; G. DUSO, *Storia concettuale: critica o filosofia?*, «Filosofia politica», 29, 2015, pp. 493-512; M. MORI, *Storia della filosofia e storia delle idee*, «Rivista di filosofia», 106, 2015, pp. 147-74; *Relations de la philosophie avec son histoire*, éd. par H. Hohenegger et R. Pozzo, Firenze, Olschki, 2017.

lo storico della filosofia debba considerare il proprio oggetto di studio – le filosofie del passato – come non filosofiche, cioè non debba considerare la loro specifica natura. Si ritrovano qui le tracce di un'ulteriore difficoltà, quella relativa al rapporto tra storia (intesa come ricerca di verità particolari) e filosofia (intesa come ricerca di verità universali). Il metodo storico, attento all'originalità e alla specificità del *fatto*, non può, da solo, fornire la chiave per la comprensione della conciliazione tra filosofia e storia della filosofia; ma la riflessione filosofica non può interessarsi, in linea di principio, alla dimensione storica in quanto tale, visto che la filosofia si occupa della verità universale. Contenendo al proprio interno un'intima contraddizione, la storia della filosofia costituisce dunque un problema filosofico che ha per oggetto non l'essere, ma la filosofia stessa, di cui mette involontariamente in crisi la pretesa di universalità attraverso la soggettivazione di ciò che, per sua natura, pretende di essere oggettiva, cioè la verità filosofica. Di fronte a tale difficoltà sono state date risposte diverse e contrastanti: per esempio, Hegel approda all'idea di una storia non soggettiva risolvendo la storia della filosofia in filosofia; Collingwood, al contrario, approda all'idea di una radicale condizionatezza storica della filosofia (la filosofia è storica perché l'uomo è storico e dunque la storicità è la condizione di possibilità del discorso filosofico). Malgrado tutte queste difficoltà, rimane la consapevolezza di un complesso rapporto tra filosofia e storicità, ovvero: il discorso filosofico come forma di comprensione e di sapere sembra richiedere necessariamente l'assunzione di questioni divenute ormai *storiche*, cioè legate non solo all'*essere* ma anche all'*esistenza* – e tutto ciò indipendentemente da un approccio al problema dettato da argomentazioni tipiche dello storicismo o del materialismo storico. Il sapere filosofico, quando agisce, sembra inoltre agire in maniera mediata, visto che la filosofia prepara un'interrogazione essenzialmente e necessariamente *inattuale*:

E questo sia perché la filosofia si spinge molto più avanti del suo presente attuale, sia perché essa ricongiunge il proprio presente al suo remoto e principale passato. In ogni caso la filosofia permane un genere di sapere che non solo non si lascia attualizzare ma, al contrario, sottopone alla propria misura il tempo. La filosofia è, per sua essenza, *inattuale*: essa appartiene infatti a quel genere di cose il cui destino è di non trovare mai un'immediata risonanza nel presente, e anche di non doverla mai incontrare<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1968, p. 20.