

Spinoza mistico nell'attualismo di Giovanni Gentile

Con estratti di alcune lezioni inedite
di Michela Torbidoni*

ABSTRACT

This paper explores Giovanni Gentile's reception of Spinoza and the influence played on it by the 18th and 19th centuries controversy over pantheism. In this respect, I argue that the metaphysics of the substance is an important route through which to understand the ontology of the subject in the frame of the *Attualismo*. My statement, which is supported by Gentile's most famous works and passages of still unpublished lessons, intends to open up new perspectives for both Spinozistic study and research on Italian Idealism.

— Contributo ricevuto su invito il 31/08/2018. Sottoposto a peer review, accettato il 15/09/2018.

I _ Alcune note storiche preliminari sulla diffusione e ricezione di Spinoza in Italia

Uno spettro va da lungo tempo errando sotto ogni sorta di forme per la Germania ed è guardato con pari riverenza dai superstiziosi e dai miscredenti¹.

In una lettera indirizzata a Moses Mendelssohn, Friedrich Heinrich Jacobi denunciava con queste parole la diffusione dello spinozismo in Germania. Era il 1785 e questo celebre scambio epistolare apparso poi sotto il titolo *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* fu responsabile di aver mediato il forte spirito anti-spinoziano di un'epoca. Queste lettere diedero inoltre impulso al

lungo dibattito intorno alla metafisica di Spinoza, noto come *Panttheismusstreit*, a cui presero parte i maggiori intellettuali del tempo, e che non mancò di forgiare anche gli studi intorno allo spinozismo del secolo successivo, in Germania come anche in Italia.

Nella prima ricezione italiana di Spinoza, il confronto con il panteismo costituiva infatti un'eredità della cultura tedesca, ricevuta grazie all'ampia circolazione nel corso dell'Ottocento delle traduzioni italiane di molte opere tedesche di storia della filosofia². La diffusione dell'hegelismo in Italia accentuò inoltre il ruolo di questa tradizione di pensiero nello sviluppo della cultura filosofica³. All'origine del dibattito sullo spinozismo della fine del XIX secolo vi era la questione dell'unità

* Hamburg Universität.

perfetta della sostanza con se stessa, che era tale da non tener conto della reale differenza tra essere e pensiero, «un'unità indifferenziata»⁴ che causava la scomparsa di entrambi. Tale questione poneva dunque il problema di come concepire l'identità della sostanza, se come statica in quanto realtà compiuta e immobile o come dinamica della causalità immanente, in quanto *causa omnium rerum*, antagonismo che obbligava chiunque se ne interessasse a una decisa presa di posizione nei confronti del panteismo, considerato nemico del pensiero filosofico e del credo religioso tradizionale⁵.

Gli studi critici in proposito ricevettero un considerevole impulso anche dallo scritto apologetico contro il panteismo dell'abate parigino Henri Maret⁶, pubblicato nella sua prima traduzione italiana nel 1843. Si trattava di un testo molto conosciuto dagli intellettuali italiani e che presentava il panteismo nei termini di una divinizzazione dell'universo e identificazione del finito e dell'infinito nell'unità della sostanza. Quest'opera suggeriva inoltre di ritenere il razionalismo del tempo oramai risolto nel panteismo, poiché ammettere che Dio si rivelasse alla sola ragione umana, significava sostenere l'identità tra l'idea di Dio e la nostra stessa ragione. Lo scritto di Maret condannava agli stessi esiti anche il misticismo⁷, per tale ragione la sua circolazione in Italia produsse un crescente sospetto anche nei confronti di quest'ultimo e del razionalismo: ogni sistema dell'unità, tanto della trascendenza

quanto dell'immanenza, rischiava dunque di incorrere nell'accusa di panteismo.

Nonostante il generale clima di condanna con cui lo spinozismo si affacciò in Italia, per Gentile, come era tipico della filosofia di derivazione hegeliana, prendere posizione rispetto al pensiero spinoziano divenne un momento obbligato⁸. Lo Spinoza ereditato da Gentile è un ateo, un eretico, un mistico, tre aggettivi differenti che però descrivono bene il suo concetto di Dio: un divino pensato in altri termini, in un modo che apriva una cesura con la tradizione giudaico-cristiana facendo del filosofo di Amsterdam un pensatore solitario, almeno da questo punto di vista, e che giustificava l'appellativo di ateo che gli fu spesso rivolto. Questo Spinoza è quanto Gentile eredita dalla tradizione che da Jacobi in poi, passando per i grandi pensatori del Romanticismo tedesco come Goethe, Schleiermacher, o Novalis, aveva definito il filosofo di Amsterdam «un ebbro di Dio»⁹. Nel 1927 nel *Giornale critico della filosofia italiana* Gentile scriveva che:

Se dal Jacobi in poi, si è stati proclivi dai pensatori più schietti e spregiudicati a riconoscere il profondo misticismo di questo filosofo naturalista e panteista, che lungi dall'essere un ateo fu un vero ebbro di Dio, è tuttavia fuor di dubbio che la sua concezione del mondo ripugna alla sensibilità religiosa dell'uomo moderno, e gitta lo sgomento nelle coscienze che sentono il bisogno di credere cristianamente¹⁰.

Secondo Gentile la metafisica dell'*Etica* spinoziana era una costruzione che realizzava la compenetrazione tra divino e umano in maniera tanto perfetta che «la stessa scienza dell'uomo è la cognizione non dell'uomo che, contrapponendosi alla Natura, la tolga ad oggetto del suo studio, ma è la continuazione, dentro lo spirito umano della eterna unica fatica universale della Natura», ovvero con Spinoza si giungeva a un punto in cui conoscere la Natura era lo stesso che «riconoscerne la fatalità e abbandonare ogni vana velleità di impedirne e arrestarne il cammino». E la libertà si esplicava nell'«effetto di questa naturale e fatale ascensione della Natura attraverso lo spirito umano»¹¹.

Sebbene Spinoza escludesse il libero arbitrio e presentasse la natura nei termini di una 'fatale necessità', per Gentile non era possibile definire la sua riflessione una forma di ateismo. Nell'interpretazione gentiliana, nutrita dalla frequentazione delle lezioni hegeliane, la metafisica della sostanza non poteva essere definita ateismo. Sembrava invece più appropriato chiamarla 'acosmismo'.

2 _ L'acosmismo e l'interpretazione di Bertrando Spaventa

Il dibattito sul panteismo spinoziano aveva lasciato un segno profondo sugli studi hegeliani, a cui va il merito di aver rivisto la natura della comune accusa di ateismo: la celebre definizione dello spinozismo

come «*Akosmismus*»¹² sostituì infatti la tradizionale problematica di un mondo senza Dio, con quella di Dio senza il mondo. Perciò secondo questa nuova prospettiva, l'identità tra Dio e il mondo, difesa dal filosofo olandese, doveva tradursi in una negazione della realtà delle cose naturali e nell'affermazione del solo divino. Secondo Hegel era ingiustificato «quel rimprovero secondo cui Spinoza non distinguerebbe Dio dal finito; piuttosto il finito è gettato da Spinoza nell'abisso dell'una identità. La realtà finita (cosmo) non ha per lui alcuna verità; solo Dio è»¹³. L'ateismo spinoziano, alla luce di tali osservazioni, assumeva un nuovo volto nella riflessione di Hegel, che, sebbene non potesse fare a meno di condannarlo in quanto negazione totale dello Spirito, allo stesso tempo definendo il sistema di Spinoza un acosmismo vi ammetteva Dio come unica verità:

Lo spinozismo non è ateismo abituale, tuttavia in quanto Dio non è concepito come spirito il suo sistema potrebbe ben essere chiamato ateismo. Ma allo stesso modo sono atei peggiori di Spinoza anche molti altri, perfino tra i teologi – che dicono che Dio è lo sconosciuto, che definiscono Dio solo l'essere onnipotente, supremo, e così via – perché considerano il finito, così com'è, come il veritiero¹⁴.

La lezione hegeliana ritorna a più riprese negli scritti di Gentile: ad esempio in *Il metodo dell'immanenza*, poi pubblicato nel 1913 in *La riforma della dialettica*

hegeliana, si analizzava il metodo adottato da Spinoza per il superamento dell'esito dogmatico del *cogito* cartesiano. Gentile scriveva che, avendo il filosofo di Amsterdam risolto la certezza nella verità, «non il soggetto per lui diventa signore della verità, ma la verità si impadronisce del soggetto, e lo risolve in sé»¹⁵. In questo saggio Gentile veniva a tracciare una genesi della sostanza spinoziana, in cui si condensava tutto l'insegnamento hegeliano:

Il soggetto attuale (*cogito*) di Descartes diventa una *res* (*cogitans*); e come *res*, non più attualità, ma fatto; non movimento, [...] ma idea del movimento: idea, di cui la viva esperienza (*homo cogitat, nos corpus quoddam multis modis affici sentimus. Ethic.*, Part. II, Assioma 2 e 4) è una determinazione. Di modo che tutto il vivo della vita contrae e si impietra nell'essere intelligibile, nel mondo *sub specie aeternitatis*; e l'uomo con la sua speculazione aspira a quella morta quiete dell'*amor Dei intellectualis*, dove non è più dolore perché non è più vita¹⁶.

E più avanti:

E così l'oggetto s'inghiottiva il soggetto; e il metodo (*ordo geometricus* della verità, che sé in sé rigira) non è più il metodo immanente al processo storico, reale della mente, ma si converte (né più né meno della dialettica platonica, fissata nella *κοινωνία τῶν γενῶν*) nel metodo della più pura trascendenza dell'assoluto acosmismo¹⁷.

L'interpretazione hegeliana, spiegava Gentile, era stata responsabile di una riduzione dello spinozismo alla forma di un 'mistico acosmismo', «per cui la dottrina di Spinoza riprodurrebbe nel Seicento l'intuizione parmenidea, e lascerebbe perdere tutto il frutto della grande conquista cartesiana, che, alla proposizione di Parmenide che il pensare è essere, sostituisce la inversa, che l'essere è pensare»¹⁸.

Nonostante la considerevole influenza della lettura hegeliana, Gentile sembra essere in un primo momento maggiormente persuaso dalla soluzione proposta da Bertrando Spaventa al quale egli riconosceva il merito di aver colto il significato più profondo della dottrina dello Spinoza, che consisteva appunto nella sua doppia natura¹⁹:

C'è un doppio modo di intendere questa filosofia: uno, pel quale Dio è soltanto sostanza; e questo è lo spinozismo com'è inteso comunemente, una specie di acosmismo, onde nel seno della sostanza vengono assorbite e abolite tutte le differenze: la concezione diametralmente opposta al cristianesimo, il cui principale motivo, come s'è veduto, è la mediazione, la rivelazione reale di Dio nel mondo, l'essenzialità del finito rispetto all'infinito. E l'altro, pel quale Dio è sostanza-causa, unità di natura naturante e naturata, e quindi lo stesso naturare: che è lo spinozismo buono, preparazione del moderno idealismo, poiché questo naturare è il primo passo, e quasi la prima metà di quel cammino compiuto ed intero, per cui,

diventando spirito, la natura naturata si riconosce come la stessa natura naturante, e la sostanza si realizza davvero non producendo altro, né se stessa, ma in altro se stessa²⁰.

Per l'hegeliano Spaventa la filosofia di Spinoza poteva certo considerarsi come un momento da superare, ma rimaneva una stazione necessaria nel cammino dello Spirito; la totale negazione del soprannaturale svolta da Spinoza con la sua infinita natura diventava perciò la condizione fondamentale per la realizzazione di una filosofia dello Spirito: «questa negazione è il tristo e rigido destino di Spinoza, ma senza Spinoza non sarebbe stata possibile la filosofia dello Spirito»²¹. Le contraddizioni dello spinozismo, affermava Spaventa nei suoi *Scritti filosofici* pubblicati nel 1900, facevano di esso un'unità negativa, infatti ogni concetto della metafisica spinoziana si poneva in rapporto speculare con la filosofia dello Spirito:

Il concetto come sostanza, lo spirito come natura, l'assoluta attività come assoluta inerzia, la libertà come necessità, la finalità come meccanismo, il soggetto come oggetto (l'Io come non Io), la creazione come annichilimento, la infinita beatitudine come infinita miseria, l'infinito (divino) amore come infinito egoismo, *Deus sive Natura*²².

La lettura di Spaventa suggeriva dunque la possibilità di salvare Spinoza dalla sua «morta quiete»²³, e di riabilitare lo spinozismo in seno all'idealismo in quan-

to momento del cammino dello Spirito. Gentile facendo propria l'interpretazione spaventiana e la possibilità di leggere in un duplice senso lo spinozismo maturava così una riflessione che può ritenersi di considerevole valore nell'economia dello stesso attualismo. Sebbene la sostanza come mero oggetto costituisse qualcosa di assoluto e in sé isolato, tuttavia nella dialettica attualistica essa acquisiva la sua vitalità in qualità di 'premessa' del pensiero, perciò invece di arrestare il cammino dello Spirito ne permetteva la piena realizzazione in quanto momento negativo immanente ad esso. Gentile scriveva che:

La natura è pensiero pietrificato. E tutto è natura, se non è spirito, ma suo limite e condizione. [...] Il naturalismo spinoziano, che è la forma più logica della filosofia della realtà intesa come *presupposto* dello spirito (come sostanza, nel linguaggio dello stesso Spinoza), è, si può dire tutto scolpito in quelle famose parole del *Trattato politico: Cum animum ad Politicam* (e altrettanto si ripeterrebbe per qualsiasi altra scienza della vita dello spirito) *applicuerim, ut ea, quae ad hanc scientiam spectant eadem animi libertate, qua res mathematicas solemus, inquirerem, sedulo curavi humanas actiones non ridere, non lucere, neque detestari, sed intelligere... atque adeo humanos affectus, non ut humanae naturae vitia, sed ut proprietates contemplatus sum, quae ad ipsam ita pertinent, ut ad naturam aëris frigus, tempestas, tonitrus et alia eiusmodi, quae, tametsi incomoda sunt, necessaria tamen sunt certasque habent causas, per quas eorum*

*naturam intelligere conamur, et mens eorum contemplatione aequae gaudet, ac, earum rerum cognitione quae sensibus gratae sunt*²⁴. La *libertas animi* di Spinoza è l'apatica e morta comprensione intellettuale, che contiene la verità così come lo specchio contiene l'immagine, o, per usare una frase di Tommaso d'Aquino, come la luce riflessa nella parete²⁵.

Lo spinozismo in quanto premessa dello svolgersi dello Spirito doveva così possedere al suo interno la possibilità di un superamento di se stesso. La 'libertà dell'animo' professata da Spinoza, come da ogni altra filosofa intellettualistica, spiegava Gentile, cedeva il passo infine «a un pathos superiore, all'*amor Dei intellectualis*. Anzi essa da ultimo si svela come questo amore, onde Dio torna a sé come autocoscienza, amando e intendendo se stesso»²⁶. La sostanza spinoziana perdeva in questo modo la sua astrattezza: «il Dio che ritorna a sé come amore intellettuale, [...] è bensì la coscienza di questa sostanza, la filosofia, in cui con ardore religioso si sublima l'anima santa di Spinoza»²⁷.

La fecondità del monismo spinoziano veniva così a esplicarsi all'interno dell'attualismo proprio in quanto presupposto della vita dello spirito, ovvero momento dell'oggetto, negazione, che solo nella scoperta del sé permette alla dialettica di andare avanti per la realizzazione della vita dello Spirito.

Si può allora pensare di cogliere fino in fondo il significato della filosofia della sostanza per l'attualismo solo se si presta

attenzione al profondo valore mistico che Gentile le aveva attribuito. Sebbene l'analogia tra spinozismo e misticismo, come si è visto, avesse origine più antiche nella tradizione filosofica, tuttavia è nel contesto della filosofia di Gentile che essa si esplica in una forma tutta nuova proprio in virtù del posto di primaria importanza che il misticismo occupa nell'attualismo. Dire che Spinoza sia un mistico non può dunque prescindere dalla riflessione gentiliana sul misticismo, dalle contraddizioni interne a essa, e soprattutto dall'idea che la metafisica spinoziana possa essere stata una sorta di laboratorio per correggere i passaggi più ostici dello stesso attualismo. Questa ipotesi risulta ancora più convincente se si considera che lo studio intenso del pensiero spinoziano, che ha lasciato tracce evidenti negli scritti e in molte lezioni di Gentile, si sia svolto in un periodo, quello fino al 1916, in cui Gentile era ancora impegnato nell'elaborazione e nella messa a punto del suo stesso sistema filosofico.

3 _ Il misticismo nell'attualismo

Gentile affrontò il concetto di misticismo a partire dal 1909 in un saggio raccolto in *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, e dal 1913 la questione venne dibattuta anche con l'amico Benedetto Croce, in un lungo confronto che dal carteggio privato si spostò presto sul terreno pubblico²⁸. In *Le forme assolute dello spirito*, saggio pubblicato nel 1909

nella raccolta sopra citata, Gentile definiva la religione come «l'opposto dell'arte: coscienza dell'oggetto, come mero oggetto», e continuava chiarendo che, sebbene il mero oggetto in verità non fosse mai possibile, come non era egualmente possibile la religione come forma pura, tuttavia «la religione, per se stessa, nella sua astrattezza, è questo impossibile, che pure l'uomo si sforza sempre di realizzare»²⁹. La gnoseologia gentiliana del soggetto in quanto Pensiero, che è pensiero in atto, e dell'oggetto in quanto Pensato si appropriava infatti della triade hegeliana dello Spirito assoluto che è arte, religione e filosofia, nella cui fenomenologia è appunto possibile indagare il concetto di religione come misticismo. Secondo Gentile misticismo e religione coincidono poiché la religione è l'oggetto che ha interamente assorbito in sé il soggetto al punto da prenderne il posto e da farne perdere ogni traccia. La religione, scriveva Gentile, è misticismo poiché è «affermazione dell'Assoluto come estrinseco all'attività affermatrice; quindi negazione di questa stessa attività», e più avanti annotava che «il misticismo, rispetto alla filosofia, è immediatezza: è un dato oggetto, immobile, e incapace di ogni movimento, poiché il movimento supporrebbe l'attività soggettiva, che qui è soppressa»³⁰.

L'oscurità e l'incongruenza interna al concetto di misticismo elaborato da Gentile riposava sulla volontà di affermare l'oggetto negando il soggetto: il misticismo rappresentava il desiderio

di oggettività infinita da parte del soggetto e necessariamente, trattandosi di desiderio, implicava la negazione di tale infinità. Il soggetto, cercando di compiere l'esperienza del suo darsi totalmente a Dio fino a scomparire, implicitamente rendeva impossibile l'essere di Dio. Senza l'annullamento del soggetto, Dio non potrebbe svolgersi nella sua infinità assoluta, ma allo stesso tempo è proprio in ragione di tale annullamento del soggetto che Dio si dà, e poiché rimane intimamente legato al desiderio del soggetto, che è condizione del suo esserci, non si costituisce mai come totalità infinita³¹.

Nel 1913 Benedetto Croce, in uno dei suoi primi articoli sull'attualismo gentiliano, si servì del concetto di misticismo per mostrare l'estraneità del suo idealismo da quello elaborato da Gentile. Il dissenso tra i due filosofi, già espresso in numerose lettere, divenne un fatto noto quando Croce decise di fare della rivista di Giuseppe Prezzolini, la *Voce*, il luogo in cui rendere pubbliche le sue considerazioni. La discussione segnò profondamente il rapporto tra i due filosofi fino a un epilogo da cui non fu più possibile tornare indietro³². Le tesi di Croce, successivamente raccolte dal filosofo nelle sue *Conversazioni critiche*³³ del 1918, erano principalmente volte a precisare la sua distanza da una dottrina che nello svolgimento dei suoi concetti fondamentali fiaccava l'energia morale e mostrava una chiara analogia con il misticismo. A fondamento della critica vi era la 'teoria

della distinzione' che Croce non riconosceva nell'attualismo gentiliano, nel quale vedeva appunto una forma di misticismo. Secondo Croce, Gentile aveva dato vita a una severa costruzione logica che, sebbene affermasse l'impossibilità di uscire dallo spirito, tuttavia concepiva come astratte e irreali le sue forme assolute, ridotte a semplici modi dello spirito. La critica crociana tendeva dunque a individuare nell'attualismo una dottrina che, ostile a ogni distinzione e particolarità, volgeva tutta a soddisfare quel senso di piena unità appannaggio dei mistici. Dunque se la ricerca filosofica si dedicava al rapporto tra unità e particolarità, il mistico o il «tendente al misticismo»³⁴, come Croce definiva l'amico, guardava solo all'unità.

Che il misticismo costituisse un errore era la tesi condivisa tanto da Croce quanto da Gentile, tuttavia, come ha già notato Sasso, occorre soffermarsi sullo statuto di ciò che viene considerato errore nel pensiero gentiliano, che è all'origine delle difficoltà di cui risente la nozione di misticismo nel suo sistema ed era stato uno dei motivi della disputa con Croce. L'errore secondo la logica attualistica equivale all'astratto, il quale ha due volti: per un verso esso è il limite che domina lo spirito, è una verità determinata, è la natura in cui lo spirito si vede posto senza libertà nello spazio e nel tempo, per l'altro è interno alla vita dello spirito stesso³⁵. Analogamente si poteva concepire l'oggetto, ovvero sia come una verità conclusa, isolata e sciolta dalla sua relazione con il sog-

getto, sia come momento, nel senso che è una pura posizione del soggetto, il quale seguendo la dialettica a esso connaturata realizza se stesso come libertà attraverso la coscienza di sé, che è autocoscienza, ovvero attraverso il suo farsi oggetto.

Gentile rispose alla critica crociana nel saggio *Idealismo o misticismo?*, pubblicato prima nell'«Annuario della Biblioteca filosofica» nel 1914, poi ristampato e sviluppato in modo più completo nel 1916 in *Teoria generale dello spirito come atto puro*. In queste pagine il filosofo affrontava il concetto di errore e di dolore su cui Croce aveva insistito e spiegava che il dolore non rappresentava una realtà opposta a quella dello spirito, ma costituiva con esso un'unica realtà prima del suo compiersi, in quanto momento ideale. Il dolore trovava posto nella realtà dello spirito essendo la natura di quest'ultimo un continuo farsi, niente di già compiuto, ovvero 'l'opposto dell'Essere Parmenideo': «il dolore [...] è stato sempre riconosciuto come l'interna molla per cui lo spirito progredisce, e vive a patto di progredire»³⁶.

Sebbene questo scritto costituisca la risposta gentiliana alle accuse che gli erano state rivolte in quegli anni, tuttavia Gentile non sembra voler nascondere il dialogo che l'attualismo, nella sua elaborazione, aveva intrattenuto con la posizione mistica. Questo atteggiamento è confermato dall'audacia con cui il filosofo esaltava il «grande pregio» del misticismo, che consisteva appunto in quel «gusto del divino, che è sublimazione dell'energia umana,

purificazione dell'anima e beatitudine», mentre il suo «grande difetto» rimaneva quello «di cancellare nella *notte oscura dell'anima* tutte le distinzioni, e quindi annegare nel seno dell'infinito». Il difetto del misticismo consisteva nel non lasciare spazio per il soggetto, «per l'uomo tormentato dal desiderio di Dio che è tutto, e dal senso infinito della propria nullità». Per il mistico non esistono confini, il misticismo è immediata coscienza dell'individuale-universale che, come osservò Croce e ribadì Gentile, è un ottimo modo per unirsi a Dio, ma non è congeniale a pensare e a operare nel mondo. Gentile spiegava che l'attualismo per un verso aveva fatto proprio il pregio del misticismo, per l'altro si era sottratto al suo difetto: esso affermava in eguale misura finito e infinito, ovvero «risolveva tutte le distinzioni ma non le cancellava come il misticismo»³⁷.

Secondo il filosofo dell'attualismo la natura come idea, come assoluto che non è spirito ma oggetto e presupposto dello Spirito, aveva nello spinozismo la sua sistematizzazione più coerente; la filosofia di Spinoza veniva definita da Gentile in un passo de *La riforma della dialettica hegeliana* come:

La più coraggiosa negazione che, movendo dalla filosofia platonica, si sia mai fatta di tutti i valori spirituali: la soppressione più logica di ogni libertà e d'ogni finalità [...] cotesta realtà non ha niente di spirituale nella sua essenza, appunto perché è il *presupposto* dello spirito³⁸.

Lo studio condotto dal filosofo dell'attualismo mantiene vivo un atteggiamento di critica che tuttavia non vuole nascondere un fascino e un'ammirazione paragonabili solo a quanto già espresso per la posizione mistica. La metafisica della sostanza rappresenta infatti un modello in cui Gentile si specchia continuamente mosso da due opposte ragioni, il fascino irresistibile per il senso del divino che essa sprigiona e la volontà di eludere difetti e contraddizioni che egli sente sfiorare anche il suo sistema di pensiero.

In questi stessi anni, in cui venivano discussi e analizzati limiti e confini del suo idealismo, Gentile manifestò uno spiccato interesse per questo sistema. Nel 1915 curò la pubblicazione dell'*Etica* di Spinoza, che fu il XXII volume della Collezione dei Classici³⁹ edita da Gentile e Benedetto Croce come anche la prima e la sola edizione del testo originale esistente in Italia fino al 1963⁴⁰. Inoltre, nell'anno che precede la pubblicazione del volume sull'*Ethica*, la collana ospitò anche *Sulla dottrina dello Spinoza: lettere al Signor Mose Mendelssohn di Federico Enrico Jacobi*⁴¹ di cui Gentile scrisse l'introduzione sebbene il testo stampato riporti il nome di un altro autore⁴². Questi studi furono preceduti da una lunga fase preparatoria di cui sono una testimonianza i corsi dedicati alla filosofia spinoziana tra il 1911 e il 1914 presso l'Università di Palermo.

4 _ Le lezioni e lo spinozismo come posizione insuperabile per il pensiero

Questi corsi universitari documentano la necessità gentiliana di confrontarsi con il sistema di Spinoza soprattutto in un'epoca in cui l'accusa di misticismo iniziava a ricadere anche sulla filosofia attualistica⁴³. Mostrare le divergenze esistenti tra il suo sistema e il panteismo spinoziano era necessario a Gentile al fine di scagionarsi da tale critica. L'iniziale adesione alla lettura di Spaventa, che rispetto a Hegel proponeva di riabilitare la metafisica della sostanza nell'idealismo, nelle lezioni svolte tra il 1911 e il 1914 sembra cedere il posto a una piena presa di distanza da Spinoza e a un ritorno in auge della critica hegeliana.

In un piccolo quaderno⁴⁴ che custodiva le linee guida del corso svolto nell'anno accademico 1911-1912 Gentile spiegava quale fosse la relazione tra la categoria di sostanza rispetto alla nozione di spirito:

Sostanza è un predicato (categoria) che si attribuisce soltanto a ciò che pensiamo come tale che sia per se stesso, senza presupporre altro da cui dipenda. Quindi si potrà a rigore concepire come sostanza Dio, o il Tutto (che è il medesimo), ma non una cosa particolare. Pure noi sostanzializziamo tutto, anche le più piccole e fuggevoli cose particolari, in quanto lo stesso particolare da noi non è pensato se non come universale, come tutto; nei momenti in cui lo pensiamo per sé; e quando lo

pensiamo come particolare non pensiamo più veramente esso, ma l'universale, di cui esso è un momento. Quando lo pensiamo non è particolare; quando è particolare non lo pensiamo più (come l'errore, di cui è una forma)⁴⁵.

La sostanza è per Spinoza l'universale compiuto, statico, in cui il particolare è dissolto: secondo Gentile invece la 'sostanzializzazione' del reale particolare, e dunque la sua universalizzazione, è opera dello stesso pensiero in cui particolare e universale non si escludono vicendevolmente, ma diventano l'uno momento fondante dell'altro.

Nella *Critica del naturalismo di Spinoza*, che Gentile affrontava nel corso di alcune lezioni di storia della filosofia, sempre a Palermo, nell'anno accademico 1913-1914⁴⁶, venivano presi in esame alcuni concetti chiave della filosofia di Spinoza come quello di *homo cogitat* e di *causa sui*, ritenuti fondamentali per l'applicazione dello stesso attualismo. L'assioma *homo cogitat*, introdotto da Spinoza nella II parte dell'*Ethica* manifestava secondo Gentile una serie di difficoltà interne: «contraddice la sua filosofia immanentistica e deterministica che spiega tutto secondo necessità. Per Spinoza è un assioma che non necessita di dimostrazione»⁴⁷ e da cui non viene sottratto neanche il destino dell'uomo⁴⁸. Gentile sottolineava questa identità perfetta tra pensiero e realtà proponendo il noto ideale spinoziano della saggezza⁴⁹:

L'ideale della condotta del saggio è di non piangere né ridere, ma di intendere la vera natura delle cose a cui si adegua in modo da svestirsi di tutta la psichicità irrazionale per la quale approviamo o disapproviamo. Il nostro pensiero quando intuiamo veramente la natura deve combaciare e rispecchiare la realtà⁵⁰.

La lezione gentiliana, seppur attenta alle problematiche della filosofia spinoziana, rivela tuttavia di non essere interessata propriamente allo spinozismo in quanto tale ma allo spinozismo per l'attualismo⁵¹. Tale tendenza trovava riscontro nell'attenzione che il filosofo rivolgeva immediatamente alla questione dello spirito: «in Spinoza lo spirito sparisce perché viene spogliato di ogni finalità, di ogni valore e adeguato alla natura e quindi “matematizzato” e “meccanizzato”»⁵². L'uso della formula *homo cogitat* nel sistema spinoziano induceva Gentile a constatare un'indebita appropriazione da parte di Spinoza di «un indirizzo spiritualistico a tutto il suo mondo razionalistico»⁵³: secondo Gentile Spinoza non aveva avuto piena coscienza «dell'introduzione nel suo sistema logico di un dato d'esperienza interiore attuale»⁵⁴ che dunque rimaneva privo di significato.

L'oggettività assoluta era di fatto per Gentile il problema reale della metafisica della sostanza: in essa non vi era alcuna soggettività, si trattava nello specifico di un momento negativo, ma privo di quella relazione da cui potesse sorgere la prospettiva della sintesi. L'assenza di

relazione era conseguente alla mancanza di coscienza; mancava il riconoscimento da parte del pensante che il pensato non gli è opposto. Il mondo di Spinoza 'immediato' e 'astratto', era tale per Gentile proprio perché incarnava un misticismo autentico, senza contraddizioni interne, comportando di conseguenza tutte le difficoltà che una simile definizione poteva implicare. Gentile era riuscito a integrare nella dialettica dello spirito la religione come misticismo individuandone due momenti, uno negativo in cui la soggettività si eclissava inghiottita dall'oggetto e uno positivo in cui riemergeva nella coscienza di sé permettendo al pensiero di realizzarsi nella sintesi. Questi due momenti, prefigurati anche da Spaventa nel sistema di Spinoza e apparentemente accettati anche da Gentile costituivano un'ipotesi che finiva per crollare nel quadro dell'attualismo anche e soprattutto in ragione del bisogno gentiliano di distanziare il suo sistema da quello della sostanza.

Spinoza aveva cercato di spiegare il mondo, *natura naturata*, per mezzo della *natura naturans*, ovvero attraverso ciò che il filosofo italiano definiva il suo «principio di produzione»⁵⁵. Dal momento che quest'ultimo risultava inintelligibile e l'unica realtà concepibile era la *natura naturata*, «il mondo per Spinoza rimaneva un fatto, non era spiegabile nella sua totalità». Ne derivava secondo Gentile che «la sostanza è intelligibile non come principio di produzione ma come effetto, è il processo del mondo ar-

restato, fissato come fatto compiuto dietro il quale scopriamo l'attività produttrice»⁵⁶. Il mondo di Spinoza, seguitava Gentile nelle sue lezioni, sebbene

dovesse essere un flusso, diventava così un flusso dipinto; e la pittura non è più attiva ma morta, c'è il residuo della vita del pittore che l'ha fatta, del processo attivo che rappresenta, ma non c'è la vita. La vita del mondo di Spinoza si è spenta⁵⁷.

Un punto nodale nel corso di queste lezioni è l'attenzione che Gentile dedica alla nozione di *causa sui*, ritenuta assolutamente originale e rivoluzionaria per il significato che Spinoza gli attribuiva⁵⁸. Rispetto a essa, ovvero a una delle nozioni fondanti della metafisica della sostanza e insieme una delle più dibattute dalla ricezione ottocentesca, Gentile affermava che «il principio fondamentale e il problema della filosofia spinoziana era: la 1° def. dell'*Ethica*»⁵⁹. La definizione di Dio di S. Anselmo, essendo Dio trascendente e fuori del mondo, «non è sostanza vera per Spinoza perché avrebbe accanto a sé il mondo; Dio sarebbe una semplice possibilità e non ciò che rende pensabile tutto, la fonte comune a tutto»⁶⁰. Al contrario l'essere della sostanza spinoziana è la sua totalità, essa non ammette nulla fuori di sé e contiene ogni cosa in eterno, «non c'è niente che possa rappresentare il suo presente e il suo passato»:

Nessuno dopo Platone e prima di Spinoza – esaminando il mondo come qualcosa da cui si possa ricavare un'essenza ideale – ha mai pensato questo mondo stesso, come uno solo e perciò esistente *ab aeterno*. Il mondo per Spinoza è immediatamente, ha ragion d'essere in sé, non è qualche cosa che è ancora da fare in un certo tempo⁶¹.

Tale posizione si opponeva evidentemente all'idea di spirito corrispondente a una realtà concepita come libertà, nel senso del farsi, del prodursi poiché «si è non immediatamente per effetto di una data causa ma da se stessi»⁶². Tuttavia attraverso la nozione di 'causa di sé', Gentile ravvisava la possibilità di riconoscere una forma di libertà anche nel sistema dell'unica sostanza⁶³, poiché la nozione di spirito, per il filosofo italiano, «tale è in quanto *causa sui*»⁶⁴. Nonostante ciò nella riflessione di Spinoza non veniva approfondito un simile concetto di spirito poiché la *causa sui* della sostanza, sottolineava Gentile, è in realtà «oggetto dello spirito»:

Questo concetto spinoziano di *causa sui* è il concetto di ciò che è oggetto assoluto dello spirito. Questa causa, includendo in sé la realtà, è oggetto essenziale dello spirito, perché tutti gli altri oggetti sono determinazioni particolari di esso⁶⁵.

Mediante la sua esposizione Gentile mostrava come la metafisica spinoziana arrestasse il cammino hegeliano della coscienza in ragione della perfetta iden-

tificazione dei modi nella sostanza unica. Nella realizzazione della sostanza si compiva una staticità che non ammetteva possibilità di processo.

La sostanziale differenza tra il pensiero gentiliano e quello del filosofo di Amsterdam si veniva così delineando proprio nel rapporto tra soggetto e oggetto del pensiero, o anche nella relazione uomo-Dio nel contesto dell'attualismo:

Dio è tolto dal cielo in cui il pensiero l'aveva posto oggettivando astrattamente se stesso e restituito nella coscienza dell'uomo, il quale

l'apprende non come tremendo comando morale, ma come infinita potenza conoscitiva.

Là dove la religione, postulando la trascendenza dello spirito, viene a negare l'individualità del soggetto; la filosofia, manifestando la potenza dello spirito, immortala l'uomo⁶⁶.

La sostanza-Dio di Spinoza incarnava invece, secondo la prospettiva gentiliana, lo spirito oggettivato, mai restituito alla coscienza dell'uomo e dunque 'eterno comando morale' che esalta l'oggetto e 'nientifica' il soggetto.

In queste lezioni dunque, Gentile dava prova di un ritorno all'interpretazione hegeliana che aveva associato lo spinozismo a una forma di 'acosmismo', ovvero alla pura trascendenza, e sembrava invece rinunciare alla proposta spaventiana di scoprire una vitalità dello spinozismo in quanto momento della dialettica dello spirito. La metafisica di Spinoza veniva a calzare così perfetta-

mente il momento oggettivo del pensiero da non lasciare più spazio allo spirito per riemergere dall'abisso del divino. Nonostante le suggestioni offerte dalla filosofia di Spinoza, il pensiero di Gentile rimaneva fedele ai suoi presupposti che invece poggiavano saldamente

sull'esaltazione dell'uomo, del suo potere razionale, della sua illimitata signoria sul mondo. Una volta trasferiti gli attributi divini al legittimo possessore, all'uomo portatore dello spirito, che se ne era inconsapevolmente alienato, tutta la realtà viene considerata dal punto di vista del soggetto, in una prospettiva integralmente umana⁶⁷.

La nozione di *causa sui*, come lo era stata anche quella di *homo cogitat*, si rivela dunque un elemento fuorviante e contraddittorio nel caso della metafisica spinoziana, poiché lo spinozismo rimaneva il sistema della causalità, ma nel senso dell'«assoluta identità come causa»⁶⁸. Il concetto di causa di sé attraverso cui secondo Gentile si esplicava la soggettività, il pensiero pensante come riflessione di sé, costituiva un dinamismo che naufragava nella contraddittorietà connaturata alla sostanza di Spinoza in cui l'effetto non si distingue in alcun modo dalla causa, perché la sostanza non cessa mai di essere «indifferenza assoluta»⁶⁹. Gentile osservava infatti che «la *causa sui* spinoziana è pietrificata, non genera niente, dovrebbe produrre se stessa ma è già prodotta quando vogliamo pensarla»⁷⁰. Ciò significa che

non è possibile concepire Dio come non esistente e che dunque non vi è mai stato un momento in cui nel pensiero l'effetto si dovesse ancora produrre, ovvero che «la *causa sui* si dovesse ancora causare», ma tutto è già realizzato.

La metafisica di Spinoza demoliva il principio gentiliano dell'attualità del pensiero, arrestava al momento religioso il cammino dello Spirito e lo spogliava della sua libertà. L'Io in quanto autocoscienza, per iniziare a realizzarsi come Spirito doveva produrre dentro di sé qualcosa, realizzarsi come autocoscienza, ovvero come affermazione di se stesso nel mondo. Il concetto di *causa sui*, affermava Gentile, scopre il suo significato autentico solo nello Spirito:

Noi possiamo intendere gli altri uomini solo quando ci mettiamo all'unisono con loro e solo così possiamo intendere la causa sui: perciò la causa sui va attribuita non allo spirito come oggetto ma come soggetto della conoscenza, ossia unificandola con lo spirito che la conosce⁷¹.

In *Teoria generale dello spirito come atto puro* il filosofo italiano spiegava che il *sui* «suppone il sé, il soggetto, l'autocoscienza, onde l'essere causato non è effetto, ma fine, valore; il termine a cui si tende e si conquista». In nota l'autore rimandava immediatamente alla *causa sui* spinoziana e precisava che «la sostanza di Spinoza, come l'idea di Platone e il Dio plotiniano non è spirito, ma il suo

opposto. E il *sui* rimane perciò una parola priva del suo proprio significato»⁷².

Dall'analisi sviluppata dal filosofo italiano emerge quindi tanto il bisogno di contestare tale sistema evidenziandone i limiti, quanto un immediato senso di ammirazione per la riuscita di una tale costruzione logica. L'attrazione esercitata su Gentile da un sistema assoluto come quello spinoziano è in fondo connaturata allo spirito stesso dell'attualismo, che trasforma l'immediatezza religiosa-mistica, forgiata anche da un confronto con lo spinozismo, nella mediazione di un 'tendere verso', ovvero, come osservava Del Noce⁷³, nel processo di estinzione della religione nella filosofia, seppure nella conservazione della prima.

5 _ Conclusione

Per concludere si può ancora dire che in Gentile sembrano convivere sentimenti che appartengono a due epoche diverse nella storia della critica dello spinozismo: per un verso egli segue l'intonazione storico-critica del lavoro ottocentesco svolto sull'opera del filosofo di Amsterdam. La tendenza a

determinare la posizione speculativa di Spinoza nel corso della filosofia moderna, studiare come si incrociano in lui i motivi cartesiani con le tenaci reminiscenze platoniche, neoplatoniche, scolastiche e giudaiche, dove un'esatta formulazione dei concetti di sostan-

za, di attributi, di modi e dei loro rapporti, rintracciare l'intuizione mistica profonda che si dissimula dietro l'apparato delle dimostrazioni matematiche: questi i problemi che l'esegesi dell'Ottocento ha dibattuto e sono ancora materia del nostro studio⁷⁴.

D'altra parte a Gentile appartiene la tendenza a guardare alla filosofia di Spinoza come uno studioso del Settecento pre-romantico, per il quale l'ateismo del filosofo olandese veniva esaltato come monismo panteistico, «compenetrazione dell'uno col tutto, afflato divino permeante l'universo»⁷⁵. De Ruggiero, richiamando le lettere sulla dottrina di Spinoza di Jacobi a Mendelssohn, osservava che «Jacobi resisteva, è vero, al fascino di quella filosofia, e si trincerava contro le seduzioni della ragione, dietro la difesa della fede, ma il bisogno stesso di difendersi era una prova che lo spinozismo cominciava a far breccia»⁷⁶. Un simile atteggiamento di resistenza ricorre anche nella filosofia gentiliana: essa, in nome dell'unità concreta dello Spirito, si opponeva alla seduzione mistica del monismo 'assoluto' spinoziano, unità astratta, che tuttavia era stata resa oltremodo convincente dal suo impianto razionalistico. La tentazione del naufragio mistico, con cui Gentile si misura nell'elaborazione del suo attualismo, è tutta riversata in questi appunti di lezione che fanno quasi da controparte al tentativo gentiliano di risolvere la metafisica della sostanza nella logica attuali-

stica. In questa sede il filosofo esamina e si confronta con il sistema di Spinoza, che diviene il paradigma dell'«immediata» coscienza dell'individuale-universale e dunque un errore da correggere e superare. Nonostante gli sforzi tesi a individuare la natura dinamica della sostanza, lo studio gentiliano dimostra che essi andavano decisamente oltre le pretese dello stesso spinozismo, poiché a controbilanciare tale ipotetico dinamismo pesava sul versante opposto la tesi hegeliana dell'*acosmismo*⁷⁷. La compresenza di due istanze nella filosofia spinoziana, ovvero la filosofia statica della sostanza e quella dinamica della causalità immanente, implicava, come aveva già mostrato Augusto Guzzo⁷⁸, che

il sistema della sostanza riassorbe tutti i modi nella sostanza, il sistema della causalità immanente diffonde tutta la sostanza nei modi. *Il primo deifica la sostanza, il secondo deifica il mondo*. Il primo è il più rigido teismo che si sia mai concepito, il secondo è il più radicale panteismo che la storia conosca⁷⁹.

L'idea di una perfezione divina che deifica e comprende ogni cosa era quanto lo stesso Gentile riconosceva nella metafisica della sostanza: secondo il filosofo la bellezza irrigidita della realtà spinoziana era paragonabile a quella di una pietra preziosa:

Una realtà già realizzata, per quanto magnifica è come un diamante che è una pietra

preziosa, ma ha questa disgrazia: di non poter essere altro; è come l'oro del re Mida che era sì metallo prezioso, ma che non potendo mutarsi in pane, non gli permetteva di sfamarsi⁸⁰.

Come notò De Ruggiero, vi è un'aporia nel sistema di Spinoza che «si propaga dalla sostanza a tutte le sue derivazioni. C'è un aspetto statico della concezione degli attributi, che riflette l'immobile volto della sostanza, e c'è un aspetto dinamico, che si specchia nel fluido corso dei modi»⁸¹, tutto comunque ricongiunto a un'esegesi che sebbene non voglia cristallizzare la vita universale, bensì porre un principio a essa, tuttavia non sembra riuscire a superare l'ipotesi di un teismo assoluto. Nel corso delle sue lezioni Gentile constatava che:

Nel razionalismo veniamo a un modo religioso di concepire la realtà, perché nella concezione religiosa le cose hanno una realtà assoluta come Dio. Con lo strumento offerto dalla filosofia cartesiana, che concepiva matematicamente la realtà, Spinoza ha fatto svanire innanzi al pensiero il mondo che voleva spiegare ed egli stesso sparisce perché prende posto in questo mondo ideale, perfettamente intelligibile, verità assoluta, determinazione della sostanza (Dio)⁸².

Avendo annullato ogni sorta di differenza tra la realtà e il pensiero in favore di una concezione puramente ideale, l'impostazione spinoziana aveva così impedito che il mondo stesso si potesse pensare:

Per Spinoza il corpo è "*obiectum mentis*", oggetto della mente e la mente è "idea corporis", idea del corpo, ma questo corpo di cui dovete acquistare coscienza è dentro la coscienza, è idea esso stesso, il panteismo di Spinoza sarà meglio noto come acosmismo⁸³.

Dio come processo eternamente realizzato comporta dunque un contrarsi della realtà in sé fino a risolversi ed estinguersi nel principio da cui essa ha origine: Dio, osservava Gentile, in questo modo «non è più Padre, Figlio e Spirito Santo ma solo Padre principio della realtà»⁸⁴. Gentile rimproverava a un tale panteismo la totale perdita dell'individualità nell'abisso del divino:

Il pensiero di Spinoza si trova innanzi a questa realtà bella e fatta, che è. Se per un momento l'uomo si dimenticasse che oltre la natura c'è lui, non potrebbe più pensare che nel mondo ci sia un valore. Dal mondo di Spinoza questo valore è assolutamente cancellato: l'uomo è uomo in quanto si vede in questa natura; nel filosofo olandese muore così lo spirito cristiano. Nessuna filosofia fu tanto poco cristiana quanto quella di Spinoza, benché sia venuta dopo sedici secoli di speculazione cristiana. Si distrugge dentro al mondo spinoziano ogni senso della realtà come formazione di sé⁸⁵.

E in ragione di ciò Gentile non mancava di indicarne gli esiti nichilisti:

Noi stessi ci trasportiamo in Dio, cessiamo d'essere noi per vedere allo specchio: come il

cane che, tenendo un pezzo di carne in bocca, vedendola riflessa nell'acqua, la lascia per pigliarsi quello che invece è semplice immagine. Questi filosofi per barattare la loro verità umana con la divina, finiscono per perdere la verità che importa conquistare e finiscono tutti in un Panteismo, che è meglio se denominassimo nullismo, acosmismo⁸⁶.

Come appunterà su alcune pagine datate 1926, lo spinozismo rimaneva una posizione da superare poiché in opposizione allo spirito. Tra le sue annotazioni, la seguente considerazione riassume in conclusione la problematica spinoziana nel contesto dell'attualismo:

Che cosa occorre per superare la posizione panteistica? Affermare la spiritualità del reale. [...] per questo non basta fare spirito la realtà divina (questo c'è nel Neoplatonismo e in Spinoza). Bisogna che sia spirito l'uomo che afferma quella realtà. Questo manca a Spinoza⁸⁷.

Da questa panoramica si evince come lo spinozismo rappresentasse per il filosofo un passaggio fondamentale per l'attualismo stesso. La sostanza, a partire dalla definizione hegeliana di acosmismo, costituiva nel pensiero di Spaventa un'aporia che pretendeva di essere risolta o sul piano della trascendenza o su quello dell'immanenza. Gentile, erede di questo dibattito, sembra trovare nella sostanza quel modello di oggettività assoluta che ispirò e aiutò a definire le pa-

gine sulla religione, come seconda forma dello spirito in cui avviene il mistico abbandono della coscienza in Dio. L'acosmismo è certamente l'istanza metafisica che aiuta Gentile a pensare la filosofia di Spinoza nei termini di misticismo. Si delinea dunque un cammino interpretativo che dall'originario panteismo, attraversa l'acosmismo, raggiunge il paradigma mistico nell'attualismo. Gentile in una lunga riflessione, animata da un atteggiamento alterno, giunge a definire la filosofia di Spinoza come una forma di 'idealismo oggettivo', che nonostante gli accenni spiritualistici ricade tuttavia nel sistema di una sostanzialità astratta in cui solo Dio è. I concetti spiritualistici scoperti nella metafisica spinoziana venivano dunque piegati all'attività di un'autocoscienza astratta che rinsalda la sua astrattezza, non producendo alcuna sintesi. Essa rappresentava per Gentile una costruzione formidabile, ma allo stesso tempo un concetto limite che resisteva a piegarsi alla logica attualistica.

_ NOTE

1 _ V. MORFINO, *Sotto strati di notte. Il 'caso' Spinoza nella Germania della prima metà dell'Ottocento*, in *L'abisso dell'unica sostanza. L'immagine di Spinoza nella prima metà dell'Ottocento tedesco*, Quodlibet, Macerata 2009, p. XII, tratto da F.H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, auf der Grundlage der Ausgabe von K. Hammacher und I.M. Piske bearbeitet von M. Lauschke, Meiner, Hamburg 2000,

p. 85: «*Ein Gespenst davon geht unter allerhand Gestalten seit geraumer Zeit in Deutschland um, und wird von Abergläubigen und Ungläubigen mit gleicher Reverenz betrachtet*».

2 _ I nostri filosofi conobbero in questo modo lo studio di Johan Gottlieb Böhle (*Geschichte der neuern Philosophie*, IV, J.G. Rosenbusch, Göttingen 1803), che dedicò un vasto capitolo alla vita e alla descrizione delle opere di Spinoza, compreso il *Tractatus politicus*, piuttosto svalutato nella tradizione italiana. La nota introduttiva, scritta dal traduttore Vincenzo Lancetti, è senza dubbio di grande interesse per comprendere il clima generale dell'epoca: egli constatava che nel nostro paese si stava diffondendo la tendenza a pubblicare scritti di autori 'empi' e 'atei', che egli riteneva era necessario conoscere approfonditamente al fine di poterli meglio combattere. Cfr. J.G. BÜHLE, *Storia della filosofia moderna dal risorgimento delle lettere sino a Kant*, trad. it. a cura di V. Lancetti, Tip. di commercio, Milano 1821.

3 _ Per tale ragione la controversia tra Johann Eduard Erdmann (*Versuch einer Wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, E. Franzen, Leipzig 1836, 1.2) e Kuno Fischer (*Benedictus Spinoza*, Bassermann and Mathy, Mannheim 1854) sugli attributi della sostanza di Spinoza era ampiamente presente e dibattuta negli scritti degli interpreti italiani della seconda metà del XIX secolo. La questione fu infatti oggetto di riflessione per Antonio Labriola, Francesco Fiorentino e Augusto Guzzo (*Il pensiero di Spinoza*, Vallecchi, Firenze 1924 (ried. La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 132-136) nella prima metà del XX secolo e si presentò anche nella polemica tra Bertrando Spaventa e Terenzio Mamiani (B. Spa-

venta, *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Vol. I, Ghio, Napoli 1867, pp. 367-403).

4 _ G. GENTILE, *Bertrando Spaventa*, Vallecchi, Firenze 1920, p. 205.

5 _ Cfr. P. CRISTOFOLINI, *Spinoza dans les ouvrages italiens d'histoire de la philosophie*, in *Spinoza au XXe siècle*, ed. par O. Bloch, PUF, Paris 1993, p. 297.

6 _ H. MARET, *Essais sur le panthéisme dans les sociétés modernes*, Librairie rue du Doyenné 12, Paris 1840, tr. it. *Saggio sul panteismo nelle società moderne. Per l'Ab. Maret Canonico onorario di Parigi*, Manfredi, Napoli 1843. Una copia era presente anche nella biblioteca di Giovanni Gentile.

7 _ Ivi, p. 73.

8 _ L'ampia bibliografia su Giovanni Gentile non manca di studi dedicati più specificamente all'interesse del filosofo per il pensiero di Spinoza, si veda in proposito: G. RADETTI, *Intorno alla religione dello Spinoza*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XX (1939), pp. 371-377; ID., *Gentile e Spinoza*, «Giornale critico della filosofia italiana», 26 (1947), pp. 237-245; P. TOTARO, *Spinoza nei Classici della filosofia moderna. Per una storia dell'edizione gentiliana dell'Ethica*, «Giornale critico della filosofia italiana», 65 (1986), pp. 273-283; E. GIANCOTTI, *Giovanni Gentile, éditeur et exégète de l'«Éthique»*, in *Spinoza au XXe siècle*, a cura di O. Bloch, PUF, Paris 1993, pp. 405-419; H.A. CAVALLERA, *Gentile e Spinoza*, «Idee», 28-29 (1995), pp. 185-212; F. CERRATO, *Spinoza nella storiografia filosofica e nell'attualismo di Gentile*, «Trecani», 2016.

9 _ La stessa definizione ricorre anche in Jacobi, il quale descriveva appunto Spinoza come «un uomo ebbro di Dio» (*Gott-vertrunkene Mensch*). Gebhardt nel suo articolo sulla

religione di Spinoza ricorda che furono in molti nel corso dell'epoca romantica a leggere Spinoza in questi termini. Ad esempio Scheiermacher lo definì pieno di religione e dello Spirito Santo, per Goethe Spinoza era *philosophus theissimus* e Novalis scriveva che era «intossicato di Dio» (C. GEBHARDT, *Die Religion Spinozas*, «Archiv für die Geschichte der Philosophie» 41 (1932), p. 339).

10 _ G. GENTILE, *Spinoza*, «Giornale critico della filosofia italiana», VIII (1927), p. 237.

11 _ Ivi, p. 238.

12 _ G.W.F. HEGEL, *Lezioni di storia della filosofia. Spinoza*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1932, p. 20, (G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen*, hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1986, Band. IX, p. 111).

13 _ *Ibidem*.

14 _ *Ibidem*.

15 _ G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 2003, (I ed. 1913; II ed. rivista, 1922), p. 220.

16 _ Ivi, p. 221.

17 _ *Ibidem*.

18 _ G. GENTILE, *Bertrando Spaventa*, cit., p. 204.

19 _ Cfr. ivi, p. 204.

20 _ Ivi, pp. 219-220.

21 _ Ivi, p. 247.

22 _ B. SPAVENTA, *Scritti filosofici, raccolti e pubblicati con note e un discorso sulla vita e sulle opere dell'autore da G. Gentile e preceduti da una prefazione di D. Jaja*, Morano, Napoli 1900, p. 290. Ried. in ID., *Opere*, I, a cura di G. Gentile, riviste da I. Cubeddu e S. Giannantoni, 3 voll., Sansoni, Firenze 1972.

23 _ F.W.J. SCHELLING, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, trad. it. a cura di G. Durante, Sansoni, Firenze 1950, p. 44: «Lo spinozismo è, realmente, la teoria che pone il pensiero nello stato di quiete, in piena quiescenza; è, nelle sue ultime conseguenze, il sistema del completo quietismo teorico e pratico».

24 _ B. SPINOZA, *Trattato politico*, I, 4, in *Spinoza Opere*, Mondadori Editore, Milano 2009, pp. 1108-1109: «Volgendomi pertanto a trattare di politica, non mi sono proposto nulla di nuovo e di inaudito. Ho inteso solo dimostrare in modo certo e indubitato ciò che si accorda perfettamente con la prassi e dedurlo dalla condizione stessa della natura umana. Per indagare gli oggetti di questa scienza con la stessa libertà d'animo che di solito utilizziamo nelle matematiche, ho curato attentamente di non deridere, né compiangere, né tanto meno detestare le azioni umane, ma di comprenderle. Ho contemplato dunque gli affetti dell'uomo – l'amore, l'odio, l'ira, l'invidia, la gloria, la misericordia e le altre commozioni dell'animo – non come vizi, ma come proprietà della natura umana, che ad essa competono così come alla natura dell'aria competono il calore, il freddo, la tempesta, il tuono e cose simili, le quali, benché moleste, sono tuttavia necessarie e possiedono cause certe, per mezzo delle quali ci sforziamo di comprendere la loro natura. E la mente gode tanto nella loro vera contemplazione, quanto nell'esperire cose gradite ai sensi».

25 _ G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 89-90.

26 _ *Ibidem*.

27 _ *Ibidem*.

28 _ Nel 1913 Benedetto Croce decise di fare

della rivista di Giuseppe Prezzolini, la *Voce*, il luogo in cui rendere pubbliche le sue osservazioni critiche riguardanti il pensiero di Gentile. La disputa si espresse in tre articoli: il primo di Croce del 13 novembre 1913, cui seguì la replica di Gentile dell'11 dicembre dello stesso anno, e infine la controplica di Croce del 17 gennaio 1914. Le tesi di Croce furono successivamente raccolte dal filosofo nelle sue *Conversazioni critiche* del 1918. Cfr. G. SASSO, *In margine alla discussione tra «filosofi amici». Un carteggio di Giovanni Gentile con Fausto Nicolini*, «La Cultura. Rivista di Filosofia, Letteratura e Storia», 29 (1991), pp. 1-60.

29 _ G. GENTILE, *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*, III edizione riveduta, in *Opere complete di Giovanni Gentile*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. XXXV, Sansoni, Firenze 1962, p. 268.

30 _ Ivi, p. 270.

31 _ Sulla questione del misticismo nell'attualismo, cfr. G. SASSO, *Filosofia e idealismo. Giovanni Gentile*, II, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 425-451.

32 _ Cfr. G. SASSO, *In margine alla discussione tra «filosofi amici». Un carteggio di Giovanni Gentile con Fausto Nicolini*, cit.

33 _ B. CROCE, *Conversazioni critiche*, Laterza, Bari 1924 (serie prima), II ed., pp. 67-95.

34 _ Ivi, p. 72.

35 _ Cfr. ivi, p. 217.

36 _ G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Laterza, Bari 1924, p. 213.

37 _ Ivi, p. 230.

38 _ G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 237-238.

39 _ Per un approfondimento della storia

dell'edizione dell'*Ethica* curata da Gentile si veda P. TOTARO, *Spinoza nei Classici della filosofia moderna*, cit.

40 _ B. SPINOZA, *Ethica*, a cura di G. Gentile e G. Radetti, Sansoni, Firenze 1963.

41 _ F.H. JACOBI, *Sulla dottrina dello Spinoza: lettere al Signor Mose Mendelssohn*, tradotte da F. Capra, Bari, Laterza 1914.

42 _ Si rimanda per tale questione a B. CROCE, *Lettere a Giovanni Gentile, (1896-1924)*, a cura di A. Croce, Mondadori, Milano 1981, p. 464. Si vedano le lettere del 20.3.1914 e quella del 25.3.1914 per la risposta di Gentile.

43 _ Cfr. G. SASSO, *In margine alla discussione tra «filosofi amici»*, cit.

44 _ *Archivio G. Gentile*, Serie 4: Appunti; b. *Appunti di lezione 1907-1928*, 1, fasc. *Spinoza 1911-1912. Pensieri*. Si tratta di un piccolo quaderno composto da 37 pagine di appunti preparatori al corso universitario sulla psicologia di Spinoza e sul Libro II del *De Anima* di Aristotele che egli svolse nell'anno accademico 1912-1913 presso l'Università di Palermo.

45 _ Ivi, p. 2.

46 _ *Archivio G. Gentile*, Serie 3: Scritti minori; *Lezioni di Storia della filosofia dettate dal Prof. Gentile, Anno accademico 1913-1914*, Università di Palermo (appunti anonimi), p. 88 sgg.

47 _ Ivi, p. 95.

48 _ Cfr. ivi, p. 92.

49 _ *Ibidem*.

50 _ Cfr. B. SPINOZA, *Tractatus politicus*, cap. I, § 4 e ID., *Ethica*, III, Praef.: *Nec ridere, nec ludere, sed intelligere*, *Archivio G. Gentile*, Serie 3: Scritti minori; *Lezioni di Storia della filosofia dettate dal Prof. Gentile, Anno accademico 1913-1914*, cit., p. 92.

51 _ Cfr. E. GIANCOTTI, *Giovanni Gentile, éditeur et exegete de l'Ethique*, cit., p. 412: «l'empreinte idéaliste de sa lecture de Spinoza – qui découle rigoureusement de sa théorie générale alors tracée dans ses lignes principales – conduit donc Gentile à une mutilation du spinozisme dont il reconnaît toutefois formellement, dans des texte auxquels nous ferons allusion, l'importance fondamentale dans la formation de la pensée moderne, et plus précisément dans la constitution d'un immanentisme absolument cohérent».

52 _ *Archivio G. Gentile*, Serie 3: Scritti minori; *Lezioni di Storia della filosofia dettate dal Prof. Gentile, Anno accademico 1913-1914*, cit., p. 92.

53 _ *Ivi*, p. 97.

54 _ *Ibidem*.

55 _ *Ivi*, p. 100.

56 _ *Ibidem*.

57 _ *Ibidem*.

58 _ Cfr. *ivi*, p. 80.

59 _ *Archivio G. Gentile*, Serie 4: Appunti; b. *Appunti di lezione 1907-1928*, 1, fasc. *Spinoza 1911-1912. Pensieri*, cit., p. 16.

60 _ *Ibidem*.

61 _ *Ibidem*.

62 _ *Ibidem*.

63 _ Cfr. *ibidem*.

64 _ *Ibidem*.

65 _ *Ivi*, p. 108.

66 _ V. PIRRO, *L'attualismo di G. Gentile e la religione*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLVI (1967), p. 629.

67 _ *Ivi*, p. 628.

68 _ Cfr. B. SPAVENTA, *Scritti filosofici*, cit., p. 388.

69 _ *Ibidem*.

70 _ *Archivio G. Gentile*, Serie 3: Scritti minori; *Lezioni di Storia della filosofia dettate dal Prof. Gentile, Anno accademico 1913-1914*, cit., p. 111.

71 _ *Ivi*, p. 116.

72 _ G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 169.

73 _ Cfr. A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1990, cit., p. 193.

74 _ G. DE RUGGIERO, *Centenario Spinoziano*, «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia», 30 (1932), p. 416.

75 _ *Ivi*, p. 415.

76 _ *Ibidem*.

77 _ Cfr. *ivi*, p. 418.

78 _ Cfr. A. GUZZO, *Il pensiero di Spinoza*, La Nuova Italia, Firenze 1964, pp. 133 e sgg.

79 _ G. DE RUGGIERO, *Centenario Spinoziano*, cit., p. 420.

80 _ *Archivio G. Gentile*, Serie 3: Scritti minori; *Lezioni di Storia della filosofia dettate dal Prof. Gentile, Anno accademico 1913-1914*, cit., p. 118.

81 _ G. DE RUGGIERO, *Centenario Spinoziano*, cit., p. 421.

82 _ *Archivio G. Gentile*, Serie 3: Scritti minori; *Lezioni di Storia della filosofia dettate dal Prof. Gentile, Anno accademico 1913-1914*, cit., p. 161.

83 _ *Ivi*, p. 161.

84 _ *Ibidem*.

85 _ *Ivi*, p. 169.

86 _ *Ivi*, p. 167.

87 _ *Archivio G. Gentile*, Serie 4: Appunti; b. *Appunti di lezione 1907-1928*; fasc. *Appunti lezione 1926-1925. Appunti vari*, f. 3.