

La sostanza come pensiero. L'Etica di Spinoza nell'attualismo di Giovanni Gentile

Francesco Cerrato
Alma Mater Studiorum – Università di Bologna
francesco.cerrato@unibo.it

1. Prossimità e lontananze

Giovanni Gentile dialogò costantemente con la filosofia di Spinoza; soprattutto negli anni Dieci quando andava elaborando i tratti salienti del proprio attualismo. L'edizione dell'*Etica* da lui curata venne pubblicata per i tipi di Laterza nel 1915 e, vista l'ingente mole di note esplicative incluse nel volume, è possibile immaginare che in quel periodo, pressoché tutti i giorni, Gentile abbia dialogato con Spinoza o si sia confrontato con la letteratura critica a lui dedicata¹.

Non sarà tuttavia l'edizione dell'*Etica* al centro delle prossime pagine, né l'attualismo sarà posto a confronto con il monismo spinoziano per individuare analogie e differenze. Quanto si intende indagare è piuttosto il giudizio storiografico elaborato da Gentile². Quale posizione occupa Spinoza

¹ L'impegno di Gentile nel lavoro sull'*Etica* spinoziana è testimoniato dalle lettere scritte a Croce il 22 e il 29 gennaio del 1913 in G. Gentile, *Lettere a Benedetto Croce*, Sansoni, Firenze 1980, vol. IV, pp. 220-222.

² Alessandro Savorelli ha rilevato come, insieme a Giambattista Vico, Spinoza rappresenti un significativo caso di eccezione rispetto allo scarso interesse mostrato da Gentile nei confronti della filosofia moderna dei secoli XVII e XVIII, fino a Kant escluso. A. Savorelli, *Gentile e la storia della filosofia moderna*, in *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, a cura di P. Di Giovanni, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 41-53, in particolare p. 41. Una tale osservazione era già stata formulata anche da Giorgio Radetti, il quale, con pari nettezza, aveva osservato che pochi filosofi sono così costantemente presenti nelle pagine del Gentile come Spinoza «e non solo in tante pregnanti espressioni, così spesso citate, non solo come un insuperato modello di coerenza umana e di

nella storia della filosofia? Quale specifico contributo il suo pensiero fornisce all'idea gentiliana di modernità? Quali scarti e quali continuità Gentile ritrova tra Spinoza e i protagonisti della storia della filosofia precedente e successiva? E, segnatamente, come pensa il rapporto tra Spinoza e Descartes?

Sono queste le domande alle quali anzitutto si intende rispondere, isolando e commentando alcuni brani enucleati dai testi fondamentali dell'attualismo: *La Riforma della dialettica hegeliana* (1913), *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916) e i due volumi del *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917-1922). Solo conclusa questa parte, nell'ultimo paragrafo, si prenderà in considerazione l'edizione dell'*Etica* per cercare di capire come la riflessione storica presentata nei saggi in volume si accordi con quanto scritto nelle parti di commento incluse in quell'opera.

2. Descartes il primo tra i moderni

Come già anticipato, in tutti gli scritti gentiliani più importanti non mancano riferimenti alla filosofia spinoziana, in particolare laddove si mette a tema l'origine della modernità filosofica. Di quest'età della storia del pensiero, che Gentile aveva la convinzione di portare a compimento con il proprio attualismo, il carattere essenziale viene individuato nel graduale, quanto inesorabile, prevalere della prospettiva idealistica.

Nella conferenza palermitana del 1907 intitolata *Il concetto di storia della filosofia* (successivamente raccolta ne *La riforma della dialettica hegeliana*), l'età moderna è definita «conquista lenta [e] graduale del soggettivismo», «lenta [e] graduale immedesimazione dell'essere e del pensiero, della verità e dell'uomo». Modernità significa per Gentile, anzitutto, «*regnum hominis*», «ristaurazione dell'umanesimo vero»³, integrale presa di possesso del pensiero sul reale e assoluta soggettivizzazione del tempo storico. In quest'epoca, i cui prodromi, sulla scia di quanto scritto da Bertrando Spaventa, sono segnalati nel Rinascimento, ma il cui inizio vero e proprio è posto nel XVII secolo, l'uomo diventa padrone della natura e protagonista della storia. Supremazia questa che si rivela una volta che la coscienza acquisisce sicura padronanza, pratica e teorica, dell'esperienza e il pensiero viene eletto unico punto di accesso al reale. Quando si giunge a

nobiltà speculativa, ma nella sua più intima e fondamentale ispirazione» (G. Radetti, *Gentile e Spinoza*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1948, pp. 285-295, in particolare p. 287).

³ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, in *Opere*, Sansoni, Firenze, 1954, vol. XXVII, p. 114.

comprendere che non esiste alcuna realtà che non sia pensata, solo allora la verità può assurgere a dimensione autenticamente spirituale e la storia diventare occasione per una integrale realizzazione dell'umanesimo.

Un'argomentazione del tutto simile è possibile ritrovare, a distanza di più di dieci anni, nel primo volume del *Sistema di logica*. Siamo nel 1917 quando Gentile scrive:

La filosofia antica comincia dalla natura e vuol raggiungere lo spirito; e non può raggiungerlo, come abbiamo veduto. La filosofia moderna comincia dallo spirito, e attraverso lo spirito mira a restaurare l'intelligibilità d'ogni reale, quello compreso che empiricamente si presenta come natura.⁴

A valle di un'idea di modernità filosofica così concepita, Descartes viene indicato come colui che ha inaugurato questa nuova fase della storia del pensiero⁵. Egli non fu solo un critico acuto delle convinzioni precedenti, ma riuscì a superarne le contraddizioni (prima tra tutte l'antinomia tra particolare e universale), stabilendo il primato del pensiero. Così è presentata la sua capacità di innovazione nella *Teoria generale dello spirito come atto puro*:

La filosofia moderna con Descartes cominciò senza dubbio a sottrarsi alle strette di questa antinomia quando disse: *cogito ergo sum*. Cominciò a sottrarsi perché in quel *cogito* la concretezza dell'individuo (io che penso) coincide con l'universalità del pensiero.⁶

La contrapposizione tra nominalismo e realismo, lacerante per il pensiero medievale, nasceva dall'incapacità di riconoscere i corretti presupposti della comprensione filosofica. Intendendo la conoscenza quale statica corrispondenza tra soggetto e oggetto, concepiti come realtà eterogenee, inevitabilmente «il concetto» non poteva che diventare «alterazione dell'oggetto» con il conseguente «dilungamento dell'essere genuino delle cose che ci si propone di conoscere»⁷. A questa *impasse*, Descartes aveva saputo sottrarsi riconoscendo la necessità di universalizzare il pensiero quale condizione imprescindibile per concepire ogni realtà. L'affermazione cartesiana *cogito ergo sum* stabilisce il primato dell'individuo pensante e

⁴ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere. Quarta edizione riveduta*, vol. I, in *Opere V*, Sansoni, Firenze, 1964, p.28.

⁵ Sull'interpretazione gentiliana di Descartes e in particolare sulle distanze con l'interpretazione hegeliana si veda: R. Faraone, *Il cogito come autoctisi. Gentile interprete di Cartesio*, «Il pensiero italiano. Rivista di studi filosofici», vol.3 (2022), n.1-2, pp. 67-90.

⁶ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro, Seconda edizione riveduta*, in *Opere III*, Le Lettere, Firenze, 2012, vol. III, p. 72.

⁷Ivi, p.71.

incardina nell'attività speculativa il criterio universale di definizione del vero. Stabilendo senza esitazioni che «la realtà che si pensa è lo stesso pensiero che si pensa»⁸, Descartes aveva posto l'*evidenza* quale unica misura del vero. La verità non coincide più con la corrispondenza tra idea e ideato, ma viene risolta in una semplice e finale intuizione, alla quale chiunque può approdare se capace di disciplinare con *metodo* il proprio ragionamento. La scelta di concentrarsi sull'atto di pensiero, prescindendo dai contenuti, ha consentito a Descartes di «non guard[are] più al *cogitatum*, che è astratto pensiero, ma piuttosto al *cogitare* stesso, atto dell'Io, centro da cui tutti i raggi del nostro mondo partono e a cui tutti tornano»⁹. Nel primo volume del *Sistema di logica* questa prospettiva viene nuovamente ribadita quando Gentile scrive: «La certezza è il problema filosofico cartesiano: risolto con *cogito ergo sum*, che non è un'argomentazione sillogistica, ma la costruzione d'un concetto del reale, ignoto a tutta la filosofia antica»¹⁰. Attraverso siffatta interpretazione soggettivistica, nella quale il *cogito* giunge ad essere definito una attività che «cerca l'essere e, intanto, che lo cerca lo realizza»¹¹, Gentile (per la verità forzando non poco l'originale) orienta in chiave attualistica la proposta filosofica delle *Meditazioni* e con essa l'intero abbrivio della storia della filosofia moderna.

Non solo elementi positivi, però, Gentile registra nella rivoluzione cartesiana. Se l'affermazione del primato del *cogito* ha segnato indubbiamente un punto di svolta senza precedenti nella storia della filosofia, tuttavia, con Descartes il pensiero non raggiunge ancora quella formulazione compiutamente moderna che solo dopo la svolta trascendentale kantiana diverrà dominante. Descartes continua a concepire il soggetto pensante come Io individuale, ricadendo così inevitabilmente negli angusti limiti dello psicologismo. Per lui: «Il pensiero è [il] mio [pensiero]» ma in questo modo egli non può che ricadere inevitabilmente «nell'abisso tra individuo e universale». In questo modo, la filosofia viene di nuovo costretta «ad oscillare tra un mondo intellegibile ma non reale [ovvero non compreso dal pensiero] e un mondo reale sì, e ben saldo, ma non intellegibile, ancorché oscuramente sentito e lampeggiante attraverso impressioni sensibili sconnesse e molteplici»¹². Risolvendo il pensare nel pensiero dell'Io che pensa, Descartes si trovava a dover necessariamente riconfermare l'estraneità della natura al soggetto e alle forme di elaborazione che da sempre gli sono proprie. Per

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 97.

¹⁰ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, cit., p.38.

¹¹ *Ibidem*.

¹² G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 72.

queste ragioni, la filosofia cartesiana si rivela allo sguardo di Gentile incapace di dotarsi di una autentica dimensione spirituale. Pensare significava *conoscere*, ma non significa ancora *trasformare*.

3. Spinoza vs Descartes

Nel *Sistema di Logica*, Gentile suddivide «la filosofia moderna dei secoli XVII e XVIII» in due orientamenti fondamentali: l'uno che «svolge i germi dell'empirismo baconiano» «fino al materialismo di La Matrie e d'Holbach»; l'altro che si muove in senso opposto «dall'idealismo cartesiano (...) fino alla metafisica di Spinoza, Leibniz e Wolf»¹³.

Dal punto di vista storico, Spinoza prosegue dunque nel solco della rivoluzione già avviata da Descartes, sviluppandone in particolare due aspetti decisivi. Anzitutto, se il tratto essenziale della posizione precedente consisteva, come si è appena visto, nell'aver fondato il criterio del vero non sulla corrispondenza con l'oggetto rappresentato, ma sul *cogito* in quanto *atto* dotato di una certa indipendenza, Spinoza accentua ulteriormente questo tratto, rimuovendo del tutto dai criteri di verità il rapporto con l'oggetto. In secondo luogo, se il limite della filosofia cartesiana veniva individuato nell'aver concepito “il pensare” quale mera attività individuale, nel momento in cui definisce il pensiero *attributo* della sostanza Spinoza muove drasticamente nella direzione opposta, lasciando intravedere la possibilità di una assoluta de-personalizzazione del *cogito*.

Quello che ci propone Gentile, dunque, è uno Spinoza ancor più *idealista* di Descartes. Non il materialismo, non il rendere Dio materia, non il *Deus sive Natura* sono per lui gli aspetti storicamente rilevanti della filosofia dell'*Etica*. Spinoza è piuttosto considerato come colui che ha pensato la verità quale risultato della perfetta immanenza del pensiero all'essere. Autentico erede della centralità metafisica del *cogito*, posta da Descartes, egli de-personalizza la funzione pensante, radicalizzandone la portata ontologica.

Ne *Il metodo dell'immanenza*, altra conferenza tenuta a Palermo nel 1912 (poi pubblicata anch'essa ne *La riforma della dialettica hegeliana*), Gentile riconosce a Spinoza di aver affermato con «vigore unico l'immanenza del metodo alla filosofia»¹⁴. Ciò è stato possibile perché ha radicalizzato la concezione meccanicistico – matematica della filosofia cartesiana (ma più in generale propria dello spirito del tempo). La qualificazione attributiva del pensiero e dell'estensione viene individuata da Gentile come quella

¹³ Id., *Sistema di Logica*, cit., vol. I, p.39.

¹⁴ G. Gentile, *La riforma della dialettica*, cit., p. 216.

particolare condizione logica che consente di affermare che «ogni idea vera è qualcosa di diverso dal suo ideato»¹⁵. Spinoza conferisce così alla verità una connotazione puramente formale, astratta dal contenuto, e dipendente esclusivamente dall'attività del pensiero. Tale caratterizzazione comporta che «la certezza» non «sia niente fuori della stessa essenza oggettiva, ossia dell'atto onde si pone un oggetto innanzi all'intelligenza»¹⁶. La filosofia, per mezzo della riflessione spinoziana riesce così a conquistare «l'immanenza del metodo nella filosofia»¹⁷, ovvero l'abolizione di ogni distinzione tra conoscenza e realtà.

Come Descartes, Spinoza ha affermato l'eminenza della logica sull'ordine naturale e, conseguentemente, ha inteso il pensiero come *a priori* rispetto al dato empirico. Quando definisce il pensiero attributo della sostanza, al pari dell'estensione, però, Spinoza supera la nozione cartesiana di *res cogitans* nella direzione di una integrale sussunzione del reale al pensiero. Sancisce la piena immanenza del pensiero all'estensione e, concependo l'idea adeguata quale *modo* causato dal *Deus sive natura*, toglie all'io empirico "cartesiano" il privilegio di essere la sola fonte della verità.

Agli occhi di Gentile, Descartes appariva un filosofo dell'interiorità, il cui errore, come si è già rilevato, consisteva nella ricaduta nello psicologismo. Avendo depersonalizzato la funzione pensante, Spinoza emerge, invece, come un pensatore capace di anticipare, seppur in forma implicita, la dimensione trascendentale. Solo una volta liberato dall'eccessivamente schiacciante identificazione cartesiana con l'individuo singolare il pensiero può finalmente manifestare la propria realtà. In questo modo, Spinoza risolve «la certezza nella verità» poiché «non il soggetto per lui diventa signore della verità, ma la verità s'impadronisce del soggetto, e lo risolve in sé»¹⁸. Andando oltre l'individuo, Spinoza riesce a qualificare il pensiero come sola fonte della certezza.

Quando Gentile sostiene che il contributo filosofico spinoziano all'evoluzione squisitamente moderna della filosofia consiste nel riconoscimento della reciproca e perfetta immanenza tra materia e pensiero, ripropone di fatto la medesima interpretazione già fornita da Hegel, il quale nelle *Lezioni di storia della filosofia* aveva affermato: «Spinoza è un punto talmente importante della filosofia moderna, che in realtà si può dire: o tu sei

¹⁵ Ivi, p. 217,

¹⁶ Ivi, p. 218.

¹⁷ Ivi, p. 216.

¹⁸ Id., *La Riforma della dialettica*, cit., p. 220.

spinoziano, o non sei affatto filosofo»¹⁹. Nella lettura hegeliana Spinoza è colui che ha saputo dimostrare nel proprio sistema la necessità di comprendere la particolarità sempre attraverso la conoscenza delle relazioni che essa intrattiene con la totalità naturale. «Abbiamo davanti due determinazioni: ciò che è universale (ciò che è in sé e per sé) e ciò che è particolare e singolare (l'individualità)»²⁰. Nell'interpretazione hegeliana, Spinoza ha il merito di aver chiarito come ciascun essere singolare (sia esso un corpo, un'idea o anche un aggregato complesso di corpi e idee come è l'uomo) acquisisca il carattere peculiare che gli è proprio a partire dalla relazione con la sostanza naturale della quale realizza l'essenza in maniera sempre specifica e determinata.

4. Limiti della concezione spinoziana

Pur superando i limiti intrinseci alla prospettiva cartesiana, anche il concetto spinoziano di pensiero evidenzia una parzialità problematica. Concepito non come soggetto, ma “solo” come oggetto, risulta scarsamente espressivo e per nulla capace di sottrarsi alla necessità naturale. Spinoza non è riuscito a cogliere l'essenza *spirituale* dell'attività speculativa, dando corpo ad una filosofia molto dipendente da una visione meccanicistica della natura. Così Gentile scrive nel secondo volume del *Sistema di logica*:

Da una parte, Cartesio è pieno della verità svolgorante del suo pensiero subbiettivo; dall'altra, Spinoza, senza badare a quanto egli stesso attinga per la sua

¹⁹ Questa citazione è tratta dalla seconda edizione delle *Lezioni sulla storia della filosofia* (prima edizione 1833-1836) curata da Karl Ludwig Michelet (Duncker und Humblot, Berlin, 1840-1844, rist. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, in *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, vol. X, 1971, pp. 163-164, trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, traduzione di E. Codignola e G. Sanna, La nuova Italia, Firenze 1985, p. 137). Questa edizione delle *Lezioni* contiene i materiali delle lezioni dei corsi di Jena 1805, 1806, 1820-1821, 1823-1824, 1825-1826, 1827-1828 e novembre 1831. La citazione non compare invece tra i materiali più recentemente pubblicati in Germania da Pierre Garniron e Walter Jaeschke, che raccoglie il corso del 1825-1826: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 4, *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, a cura di P. Garniron e W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986; trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*: tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826 tratte dagli appunti di diversi uditori, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari, 2009, trad.it, p. 483.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cit., vol. IV, p. 104; trad. it., p. 483.

sostanza dal suo proprio pensiero, è con gli occhi assorto nell'infinito che lo assorbe in sé.²¹

Descartes privilegiava la dimensione interiore e personale del pensiero, Spinoza viceversa si rivolge alla filosofia con domande ancora troppo teologiche e cosmologiche. Se «Cartesio muove dall'uomo» Spinoza, al contrario «protesta che dal finito non si può passare all'infinito» e per questa ragione postula la necessità di «partire, bensì da Dio, che è infatti il principio di tutto»²².

Il Seicento è il secolo nel corso del quale è andata compiutamente affermandosi la scienza moderna. L'epoca storica in cui il sapere matematico è divenuto lo strumento che ha reso l'uomo *signore* della natura. «L'uomo con la potenza della ragione presunse quasi di strappare di mano a Giove il velo della morte». In questo modo, però, «la scienza [ha finito per irrigidirsi] nel suo schema matematico»²³. Ciò è particolarmente riscontrabile nelle filosofie di Descartes e di Spinoza, “eredi” della rivoluzione scientifica, dove al pensare viene attribuita una mera funzione di registrazione e controllo. Spinoza è stato «il santo della ragione» che scrisse: «la sua *Etica* con l'intento e la fede di estirpare dall'uomo ogni radice dell'affetto, del senso, dell'immaginazione, d'ogni idea oscura e confusa asservitrice dello spirito»²⁴. Ciò nonostante, è rimasto troppo aderente al modello geometrico-matematico, dando seguito di conseguenza ad una filosofia che rimane “platonica”, nella quale l'uomo viene privato di ogni volontà e, perciò, lasciato «puro e libero intelletto, nel seno eterno dell'intelletto divino, mistica raffigurazione del logico astratto»²⁵. In virtù di una maggiore profondità speculativa, Spinoza supera lo psicologismo, limite oggettivo riscontrato nel soggettivismo cartesiano, ma finisce per proporre un punto di vista mistico e neoplatonico, declinato nella forma di un radicale scientismo. Ne *Il metodo dell'Immanenza* si legge:

La sua convinzione neo-platoneggiante, che il vero *ordo philosophandi* debba muovere dalla natura divina, *quia tam cognitione quam natura prior est*, per venire al mondo in cui egli si determina, e che mala via avesse tenuto Cartesio partendo dall'uomo (*cogito*), lo aveva gittato in braccio al dommatismo, da cui non basterà

²¹ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Quarta edizione riveduta, vol. II, in Opere VI, Sansoni, Firenze, 1959, p.271-272.

²² Ivi, pp. 271.

²³ Ivi, p. 113.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

di certo il principio di ragione di Leibniz a trar fuori la speculazione razionalistica.²⁶

È l'impostazione ancora platonica, insieme al continuo uso del metodo geometrico- matematico, a determinare lo sradicamento del pensiero dal soggetto, facendo della verità una proprietà meramente formale. Tale elisione del soggetto condanna la speculazione spinoziana ad un assetto statico, incapace di comprendere la realtà come divenire, nel quale l'uomo gioca una funzione determinante. «Tutto il vivo della vita si contrae e si impietra nell'essere intellegibile, 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 vita»²⁷. La filosofia spinoziana non riesce a cogliere compiutamente la logica del divenire perché sopprime la prassi umana senza riconoscerle alcuna funzione. Seppure con la propria qualificazione del pensiero quale attributo della sostanza Spinoza abbia espulso dalla filosofia ogni personalismo e individualismo, retaggi di una conoscenza immaginativa e imperfetta, quando nella prima parte dell'*Etica* ha trattato l'ordine dei modi non è riuscito a spiegare il carattere dinamico e dialettico, e come tale storico, del nesso tra pensiero e realtà.

E così l'oggetto s'inghiottiva il soggetto; e il metodo, (l'*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 *koinonia ton geon*) nel metodo della più pura trascendenza dell'assoluto acosmismo.²⁸

Anche quando Gentile pone in evidenza i problemi della posizione spinoziana, la critica hegeliana rimane per lui il punto di riferimento fondamentale. La filosofia spinoziana, infatti, secondo Gentile, non sarebbe riuscita a cogliere la natura dialettica, e dunque storica e trasformativa, del pensiero, aspetto questo che, inevitabilmente, avrebbe determinato una ricaduta nell'oggettivismo. Era stato ancora una volta Hegel ad aver sottolineato come il filosofo dell'*Etica*, pur risolvendo senza esitazioni la trascendenza in immanenza, non aveva riconosciuto il carattere soggettivo intrinseco al divenire. Hegel non aveva perdonato a Spinoza la rimozione della specificità soggettiva del pensiero, definito, al pari dell'estensione, mero attributo della sostanza. Sarebbe proprio questo errore all'origine di una sorta

²⁶ G. Gentile, *La riforma della dialettica*, cit., pp. 220-221.

²⁷ Ivi, p. 221.

²⁸ *Ibidem*.

di anacoluto (il cosiddetto acosmismo spinoziano), che si genera nel momento in cui l'attributo viene definito «*id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens*» (E I, def. 4). A tal proposito così Hegel scriveva nella *Scienza della Logica*: «L'attributo, la determinazione come determinazione dell'assoluto, vien fatto dipendere da un altro, cioè dall'intelletto, che si presenta di fronte alla sostanza in maniera estrinseca ed immediata»²⁹. In questo modo Hegel segnala uno iato persistente tra l'io conoscente e gli attributi (pensiero ed estensione) che vengono intesi come qualità essenziali della sostanza. Agli occhi di Hegel, Spinoza trasmette al pensiero una connotazione del tutto esteriore, per così dire eterna, in definitiva incapace di spiegare la funzione attiva svolta dall'umanità nella storia³⁰.

Gentile segue l'impostazione hegeliana soprattutto nella *Teoria dello spirito come atto puro*, scritto nel quale rispetto a *Il metodo dell'immanenza*, sembra calare l'enfatizzazione posta sul ruolo della filosofia spinoziana nel progressivo affermarsi del pensiero moderno³¹. A Spinoza viene nuovamente riconosciuto il merito storico di aver ridefinito il *cogito* cartesiano, eliminandone i residui individualistici in favore di un'idea di sostanza come totalità infinita, composta da infiniti attributi. Tuttavia, la filosofia di Spinoza viene anche definita in più luoghi, e forse un po' sbrigativamente, «mondo delle idee platoniche»³², «negazione della molteplicità che è spazialità», filosofia intimamente legata «al panteismo neoplatonico, [...] fino allo Stoicismo ed all'Eleatismo»³³.

²⁹ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari, 2004⁸, vol. 2, p. 605.

³⁰ Alquanto ampia è la letteratura sulla critica hegeliana a Spinoza. Tra essa ci si limiterà a citare: V. Morfino, *Substantia sive organismus: immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, Guerini, Milano, 1997; F. Michelini, *Sostanza e assoluto: la funzione di Spinoza nella Scienza della logica di Hegel*, EDB, Bologna 2004; *L'abisso dell'unica sostanza: l'immagine di Spinoza nella prima metà dell'Ottocento tedesco*, a cura di G. Battistel, F. Del Lucchese e V. Morfino, Quodlibet, Macerata, 2009. G. di Giovanni, *Hegel and the challenge of Spinoza: a study in German idealism, 1801-1831*, Cambridge University Press, Montreal-Cambridge, 2021.

³¹ Ciò potrebbe essere dovuto ad un progressivo affievolirsi dell'influenza esercitata dalla lettura spaventiana di Spinoza. La decisiva mediazione di Spaventa, che su Spinoza aveva espresso nei propri *Scritti filosofici* un giudizio meno negativo su Spinoza di quello hegeliano è posta ben in evidenza da Michela Torbidoni nel *saggio Spinoza mistico nell'attualismo di Giovanni Gentile*, «Archivio di filosofia», 1918, 2, pp. 129-149. Della stessa autrice si veda anche il volume *Acosmismo come religione. Giovanni Gentile e Piero Martinetti interpreti di Spinoza*, Edizioni di Comunità, Roma, 2019.

³² G. Gentile, *Teoria generale*, cit., p. 129.

³³ Ivi, pp. 128-129.

Spinoza nega la molteplicità in una immediata unità naturale e non avendo riconosciuto il carattere dialettico della relazione tra pensiero ed estensione, non riesce a spiegare come l'individuo possa conseguire una formazione concettuale positiva e non rimanere passivo, vittima di una nozione ancora solo intuitiva di verità.

Alla luce di un tale interpretazione del pensiero spinoziano, Gentile sottolinea le differenze tra i concetti di sostanza e di spirito: «Nel mondo della natura, tutto è per natura, nel mondo dello spirito, nessuno e nulla sono per natura; ma tutto quello che diviene è opera propria»³⁴. Diversamente dalla sostanza, che è dominata dalla necessità, lo spirito gode di una forza trasformatrice che gli consente di «non essere stretto ad una natura determinata, in cui si esaurisca e conchiuda il processo della sua vita»³⁵. Ma a questo concetto Spinoza non è riuscito a giungere. Non ha saputo oltrepassare un'idea statica di pensiero. Non ha riconosciuto la natura dello spirito come relazione e creazione.

Un giudizio analogo a quello appena rintracciato nelle pagine della *Teoria generale*, ritorna anche nel secondo volume del *Sistema di logica*, dove Gentile ribadisce come Spinoza, mantenendosi nel perimetro della metafisica classica, abbia elaborato una nozione statica e non dinamica della natura:

Spinoza ha ragione. Il flusso, la mutazione, l'evoluzione della natura è mera apparenza, non è concetto ma fluttuante immaginazione dell'esperienza vaga. Alla ideale cognizione intuitiva che s'affissi nell'eterna legge dell'universo, in cui tutto quello che può essere ha il suo principio nell'infinita sostanza, che, potendo essere, essa e tutte le sue determinazioni, non può non essere (*causa sui*), tutto che possa essere è *ab eterno*: fisso e immutabile. La natura perciò del naturalista non è individuo, né contingente, né libertà, ma specie, legge, necessità, meccanismo: fatto.³⁶

La concezione spinoziana della sostanza ricade nel meccanicismo perché è incapace di restituire una comprensione dell'essere come divenire. Nella sua filosofia, infatti, ogni divenire viene descritto sempre e solo mediante l'impiego del nesso causale, mentre, del tutto assente è la comprensione del carattere dialettico dei processi trasformativi. «La sostanza coi suoi attributi è per Spinoza la causa di tutti i modi, perché logicamente non c'è modo che si possa pensare se non sulla base dell'attributo, ossia della sostanza»³⁷.

³⁴ Ivi, p. 24.

³⁵ Ivi, p. 23.

³⁶ G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. II, cit., p. 58.

³⁷ Ivi, p.162.

Anche nell'*Introduzione alla filosofia* viene riproposta questa interpretazione dell'*Etica* per la quale la teoria della sostanza viene definita negazione della libertà e identificazione intellettualistica di necessità causale e divenire. Anche in questo lavoro, lo spinozismo viene giudicato un'interpretazione del reale del tutto «a priori, senza fondarsi sull'esperienza»³⁸. *More geometrico*, le idee sono dedotte schematicamente da altre idee, dogmaticamente supposte, arrivando così a produrre un pensiero meramente e rigidamente oggettivo che rimane di fatto esterno al vero movimento del reale che si produce sempre mediante lotta e contraddizione. Per queste ragioni, per Gentile la filosofia di Spinoza ricade in quello che Hegel aveva chiamato *acosmismo*, ovvero nell'incapacità di riconoscere la libertà dei soggetti e delle loro azioni.

5. Descartes e Spinoza nell'*Etica*

Alla luce di queste considerazioni, è possibile ora tornare all'edizione gentiliana dell'*Etica* per analizzare alcune note esplicative sul rapporto tra Descartes e Spinoza³⁹. Sono tre in particolare i concetti spinoziani sui quali ci si soffermerà per verificare come venga presentato il confronto con la filosofia cartesiana: la definizione di verità come adeguazione, il concetto spinoziano di *mens*, la nozione di movimento.

Procediamo con ordine.

Nella filosofia spinoziana, come già si è avuto modo di osservare, non è il rapporto con l'oggetto che decide della verità di un'idea, quanto piuttosto la coerenza formale, interna all'idea stessa. Per questo Gentile scrive: «Un'idea vera, secondo Spinoza, s'accorda con l'oggetto suo, perché è vera; ma non è vera perché si accorda con l'oggetto»⁴⁰. L'originalità spinoziana a questo riguardo viene chiarita mediante un richiamo al pensiero di Tommaso. «Se si vuole – osserva Gentile – si noti che S. Tommaso e Spinoza definiscono la verità per l'adeguazione. Ma se le parole sono le stesse, egli è perché alle stesse parole è attribuito un significato esattamente contrario»⁴¹. Anche l'Aquinate presenta una definizione di verità come adeguazione, ma riferirsi

³⁸ G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, in *Opere XXXVI*, Sansoni, Firenze 1958, p. 191.

³⁹ Sull'edizione gentiliana dell'*Etica* si vedano: P. Totaro, *Spinoza nei "Classici della filosofia moderna"*. *Per una critica dell'edizione gentiliana dell'Etica*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXVII (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.

⁴⁰ B. Spinoza, *Etica*, testo latino e con note di G. Gentile, Laterza, Bari 1915, p. 306, n. 17.

⁴¹ B. Spinoza, *Etica*, testo latino e con note di G. Gentile, Laterza, Bari 1915, p. 308, n. 17.

alla sua filosofia per ritrovarvi una fonte spinoziana sarebbe del tutto improprio. In modo perentorio, a qualche riga di distanza, vengono ribaditi gli scarti con la scolastica non solo medievale, ma anche cinque e seicentesca (anche con Suárez, infatti, persistono analogie soltanto formali).

Se Spinoza rende omaggio a quella che egli considera la nozione comune della verità, e fonda una certezza equivalente a quella cui invano pretendeva la metafisica tradizionale, è appunto perché ha trovato nell'applicazione del metodo matematico una via nuova verso la realtà.⁴²

Al di là delle apparenti similitudini con le tradizioni precedenti, è nuovamente la prossimità con il metodo matematico, esito della rivoluzione scientifica, ad essere decisiva per definire l'orientamento della filosofia spinoziana. Come le proprietà d'una curva si ricavano dalla definizione analitica di questa curva, cioè da una equazione astratta, senza ricorso alla considerazione diretta della figura, così la verità dell'idea deve essere considerata solo tenendo conto della coerenza logica intrinseca alla definizione dell'idea stessa e ai rapporti sussistenti tra tale idea e tutte le altre parti del sistema⁴³.

Solo a questo punto il cartesianesimo viene richiamato come l'abito filosofico all'interno del quale Spinoza ha formato la propria innovativa idea di verità, quando Gentile commenta: «La geometria cartesiana permette di riferire la verità all'autonomia dell'intelletto». L'autonomia dell'idea dall'ideato e l'aver incardinato la certezza nella forma logica dell'idea sono principi che con Cartesio si affacciano nella storia della filosofia, ma che da Spinoza vengono successivamente confermati, stabilizzati e rafforzati. La fondazione degli attributi di essere e pensiero nell'unità della sostanza è ciò che rende possibile un tale consolidamento. Proprio riferendosi alla fondazione ontologica degli attributi, Gentile scrive: «La convenienza di Spinoza non implica l'anteriorità dell'oggetto rispetto al soggetto, ma la corrispondenza del soggetto che pensa e dell'oggetto che è esteso». E tale corrispondenza è resa possibile dall'immanenza degli attributi alla sostanza che consente un «parallelismo di due ordini d'esistenza, ciascuno dei quali basta a se stesso, e che non s'interferiscono mai»⁴⁴.

Se dunque si è osservato come il carattere formale dell'idea tragga origine dalla posizione cartesiana, per radicalizzarsi in Spinoza, e in parte rendersi autonomo in ragione di una metafisica diversa, per ciò che concerne

⁴² *Ibidem.*

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ *Ibidem.*

il concetto di *mens* il rapporto con il modello cartesiano risulta maggiormente ambivalente, se non del tutto concepito all'insegna della discontinuità. Gentile chiarisce preliminarmente che «nell'*Etica* (salvo parte III, prop. 57 schl.) la parola è usata soltanto (II, 35 schl. E V praef.) per l'anima quale era concepita da Cartesio, avente cioè un qualche rapporto materiale con il corpo»⁴⁵. L'aver rintracciato l'impiego di un vocabolo tratto dal lessico cartesiano risulta però funzionale a porre in evidenza lo scarto con la nozione spinoziana di *mens*. Diversamente all'anima cartesiana, infatti, la *mens* spinoziana viene nell'*Etica* per lo più concepita astrattamente rispetto al corpo. Aprendo la medesima nota, Gentile afferma: «Spinoza ci tiene a distinguere la sua *mens* dall'anima». Vengono poi riportati due brani, tratti dai *Principia Philosophiae Cartesianae* e dal *Tractatus de intellectus emendatione*, in cui è lo stesso Spinoza a chiarire le ragioni della propria preferenza per il termine *mens* rispetto ad anima: esso non solo è meno equivoco, ma consente anche di evitare un eccessivo riferimento al rapporto con il corpo⁴⁶.

Infine, a integrazione di quanto detto fino ad ora, occorre porre in evidenza che nelle note gentiliane all'*Etica*, la relazione con il modello cartesiano non viene chiamata in causa solo per spiegare i concetti di *idea* e di *mens*, ma anche per il rapporto tra materia e movimento. Anche a questo riguardo, inizialmente viene da Gentile constatata la presenza di una sostanziale analogia. Come Descartes, e differentemente dalla scolastica, Spinoza considera la «*quies*» qualcosa di positivo. Non semplicemente assenza di movimento, ma una sua particolare proprietà. Una volta rilevata l'analogia, però, è subito evidenziato anche lo scarto che si consuma a proposito dell'idea di infinità del movimento «Descartes concepiva la materia come inerte, e il moto perciò come finito, cioè come circolare, compreso tra un cominciamento assoluto e una fine assoluto, coincidente con il cominciamento». Al contrario, «Spinoza, rendendo il moto rettilineo, lo fa infinito, e lo considera come determinazione essenziale della materia, che perciò non è per lui semplice *extensio*, *materia quiescens*»⁴⁷. Anche nell'analisi del concetto di movimento dunque viene ribadito il carattere dinamico e continuamente espansivo della nozione di estensione.

⁴⁵ Ivi, p. 328, n.1.

⁴⁶ «Loquor autem hic de mente potius, quam de anima, quoniam animae nomen est aequivocum, et saepe pro «re corporea usurpatur». E in una nota del *De intell. emend.* (*Opera*, 1,19) dice: «Saepe contingit hominem hanc vocem anima ad suam memotiam revocare, et simul aliquam corpoream imaginem formare» (*ibidem*).

⁴⁷ Ivi, p. 335, n. 32.

É significativo notare che anche in questo passaggio, così come già verificato per il concetto di *mens*, viene ribadito il medesimo tema già sviluppato negli scritti degli anni Dieci. Ancora una volta, Spinoza affiora nella lettura di Gentile come il filosofo che ha impresso alla nozione cartesiana di *res cogitans* una torsione idealistica, rafforzandone l'indipendenza rispetto alla materia. Ancora una volta, così come già nella *Riforma della dialettica*, nella *Teoria generale* e nel *Sistema di logica*, il monismo spinoziano viene presentato come una filosofia con la quale non è possibile eludere il confronto quando si intenda afferrare la cifra specifica del pensiero moderno, inteso sempre quale infinito divenire dello Spirito.