

STUDI

L'UNIVERSALITÀ DI SPINOZA

di Piero Di Vona*

Abstract: Spinoza's philosophy symbolized universal thought. Firstly, it was the last philosophy to bring about a dialogue between Latin philosophy, Jewish philosophy and Muslim theology. Secondly, it was the intellectual center around which the three cultures that led to the seventeenth century being considered the golden century were reunited: those based on Dutch, Spanish and Scottish philosophy. Thirdly, Spinoza's philosophy was universal in that it was the only modern philosophy to play a substantial part in that intercontinental movement which was the modern scholasticism of the seventeenth century. Fourthly, it was also universal because it traced Renaissance culture back to the two fundamental principles of Greek thought.

Keywords: modern scholasticism, intercultural dialogue, Jewish, Latin and Muslim theology, principle of non-contradiction, nothing comes out of "nowhere".

In questo scritto intendiamo per universalità la capacità di superare e trascendere i contrasti e le differenze tra diversi mondi culturali e tra culture diverse di un medesimo mondo culturale. Tale capacità ebbe per noi la filosofia di Spinoza, ed in tal senso questa filosofia fu, almeno crediamo, l'ultima filosofia universale del mondo occidentale. Per la vastità dell'argomento i temi che rientrano nell'universalità del pensiero di Spinoza potranno essere soltanto accennati sobriamente.

Cominciamo col ricordare che il secolo XVII, il secolo di Spinoza, in tre sensi almeno fu un secolo d'oro: esso fu il secolo d'oro della cultura spagnuola quale si svolse dalla metà del secolo XVI alla metà del secolo XVII, e nei primi decenni posteriori. Infatti, in codesti primi decenni posteriori alla metà del secolo XVII, la cultura speculativa spagnuola perfezionò la dottrina dell'astrazione metafisica dei concetti trascendenti (soprattutto Sebastián Izquierdo) in modo tale che, senza intendere tali astrazioni altissime della mente umana, ben difficilmente si può avere una piena consapevolezza della profondità cui pervenne la cultura filosofica spagnuola del Secolo d'oro¹. Inoltre, il secolo

* Per comunicare con l'Autore di questo studio, scrivere a: francesco.decarolis@unina.it; Piero Di Vona è stato professore ordinario di Storia della filosofia nell'Università di Napoli.

1. Di Vona 1994, pp. 293-341

XVII fu anche secolo d'oro della cultura olandese, nel quale si formò lo stesso tipo culturale olandese². Infine, il secolo XVII fu il secolo d'oro dello Scotismo. Fu allora che questa corrente della Scolastica superò per numero di aderenti e sostenitori tutte le altre scuole della Scolastica del tempo prese insieme, che l'ordine francescano impose ai suoi membri lo studio della dottrina di Duns Scoto, e che fu pubblicata la celebre edizione Wadding delle opere del *Doctor subtilis*³.

Non si creda che questi tre fatti culturali fossero rimasti estranei a Spinoza. Lo vedremo nel corso di questo scritto. Per ora osserviamo che la definizione di Dio, la VI della parte I dell'*Ethica*, è certo la definizione di Dio propria di Spinoza. Ma insieme essa indica anche visibilmente la sintesi universale compiuta da Spinoza tra i concetti di Dio provenienti da diverse culture del mondo scolastico. Dio è l'ente assolutamente infinito, ed insieme la sostanza che consta di infiniti attributi. L'infinità pei seguaci di Duns Scoto è la modalità prima e primitiva di Dio, dalla quale sgorgano tutte le altre, e la stessa esistenza che compete a Dio⁴. Ma per Spinoza Dio è anche la sostanza dagli infiniti attributi. Ora è certo che persino presso Tommaso d'Aquino si può trovare la designazione di Dio come sostanza⁵. Tuttavia, la questione era molto dibattuta, ed era stato un grande scolastico gesuita, Pedro Fonseca, che aveva attribuito ad Occam ed agli occamisti la responsabilità di avere definito Dio come sostanza⁶. Inoltre, gran parte della Scolastica luterana e calvinista tedesca ed olandese nel Seicento fu unanime nel considerare Dio come sostanza⁷. Come si vede, da tutto il vario mondo scolastico del tempo, scotista, spagnuolo e tedesco, Spinoza desunse la sua idea di Dio.

Quando Freudenthal nel 1887 pubblicò il celebre saggio *Spinoza und die Scholastik* e quando nel 1913 Étienne Gilson pubblicò il suo non meno famoso *Index Scolastico-Cartésien*, si poteva ancora credere che il rapporto di Spinoza e di Cartesio con la Scolastica fosse un aspetto secondario della generale questione concernente la rottura o la continuità tra il Medioevo ed il Rinascimento. Ma nel corso del nostro secolo, la Scolastica dell'età moderna ha cominciato ad apparire nelle sue vere dimensioni, ed a mostrare il suo vero volto ed i suoi peculiari caratteri⁸. Gli ancora troppo pochi storici che hanno intrapreso a studiarla, si sono dovuti rendere conto di trovarsi di fronte ad un mondo intellettuale di sterminata estensione, popolato da numerosissimi autori. Migliaia di opere furono scritte e pubblicate nell'età moderna dagli Scolastici, e di esse poco o nulla si sa. Anzi, si può ben dire che di questo mondo intellettuale l'uomo contemporaneo non sa nulla, e per lo più non vuole saper nulla.

2. Huizinga 1967; Wilson, 1968.

3. Scaramuzzi 1927, pp. 137-141 e de Caylus 1910, pp. 6-7.

4. Gilson 1952, pp. 208-215, e Gilson 1948, pp. 137-139.

5. «*substantia prima que Deus est*». Cfr. Roland-Gosselin 1948, p. 6.

6. Fonseca 1590, Tomus II, pp. 372-381.

7. Wundt 1939, pp. 61, 218-219.

8. Manzini 2011, pp. 7-192.

Nonostante ciò, si tratta di un mondo intellettuale che travalica i confini europei per estendersi a tutta l'America di lingua neolatina, e che dall'Europa occidentale si estende a tutta l'Europa orientale. Le ancora troppo poche ricerche che sono state fatte permettono di affermare che questa Scolastica dell'età moderna non fu sempre la supina ripetitrice della Scolastica medievale, e che essa seppe innestare nuove ed audaci dottrine sul vecchio tronco⁹.

Non è necessario salire su di una cattedra universitaria per capire che nessuno ha il diritto di venirci a dire che questa sterminata letteratura filosofica dev'essere messa da parte, e che quel poco che resta rappresenta da solo tutta la filosofia moderna¹⁰.

Spinoza scrisse i *Cogitata Metaphysica*, e fu perciò stesso l'unico grande filosofo moderno che partecipò consapevolmente all'edificazione di quella dottrina scolastica che proprio durante il suo secolo doveva prendere il nome di ontologia. Questo aspetto della cultura speculativa del filosofo olandese, spesso non ben compreso in tutte le sue conseguenze storiche, ci permette di affermare che in tale aspetto del pensiero di Spinoza dobbiamo anche vedere uno dei diversi elementi che conferiscono universalità alla filosofia di Spinoza. Con i *Cogitata Metaphysica* questi venne a far parte di quel movimento scolastico che in età moderna, come abbiamo detto, si estese dall'America di lingua neolatina fino all'Europa orientale.

Quanto abbiamo or ora affermato ci spinge ad un ampliamento naturale del discorso sull'universalità dello Spinozismo. Come abbiamo accennato, quest'universalità include diversi lati e rapporti.

Anzitutto, Spinoza possedette la cultura letteraria del secolo d'oro spagnolo, ed insieme la cultura filosofica, scientifica ed artistica dell'Olanda del *Secolo d'oro*. Le opere di Cervantes, Quevedo, Gongora, Balthasar Gracián sono nella sua biblioteca¹¹. Inoltre, egli conobbe anche autori del tanto ricco teatro spagnolo di quel tempo. I suoi rapporti con gli studi scientifici dell'Olanda e dell'Europa del suo tempo sono attestati dal suo *Epistolario*. I suoi rapporti con il cartesianesimo olandese e con la filosofia scolastica delle Università olandesi sono attestati dai *Principia Philosophiae Cartesianae* e dai *Cogitata Metaphysica*. In un'età, nella quale era ancora ben vivo il ricordo del conflitto che oppose gli Olandesi alla Spagna di Filippo II¹², Spinoza fu in grado di superare sul terreno intellettuale l'antagonismo fra i due paesi fino ad essere un ponte tra Olanda e Spagna.

In secondo luogo, Spinoza possedette allo stato vivente la cultura filosofica ebraica, e poté incorporarla nella cultura filosofica sia cartesiana e moderna sia

9. Redmond 1972 pp.1-136 e Di Vona 1994, p. 12 e pp. 451-456 (Appendice I, recensione di Soares Lusitanus).

10. Di Vona 2008, pp. 13-67.

11. van Rooijen 1888, pp. 143, 144, 159, 160, 176, 183, 198.

12. Vedi quanto scrive Spinoza nella *Lettera 76* ad Albert Burgh, cfr. Spinoza IV, p. 318: «Ut alios taceam, parentes tuos nosti, qui tempore Ducis Albani pari animi constantia, ac libertate omnium tormentorum genera propter Religionem passi sunt».

di tradizione aristotelico-scolastica¹³. Grazie a Mosè Maimonide ed alla sua *Guida degli Smarriti (Moreh Nebukim)*, ancora un altro mondo intellettuale si apriva dinanzi agli occhi di Spinoza: la dottrina del *Kalam* mussulmano, ossia ciò che all'incirca corrisponde nell'*Islam* alla nostra teologia. Nei capitoli 71-76 della parte I del *Moreh Nebukim* Maimonide espone e critica il metodo e le dottrine dei *Mutakallimun*. Egli parla delle origini del *Kalam* e delle sue scuole. L'esposizione che fa Maimonide della dottrina di costoro si basa sulle teorie comuni a tutti i *Mutakallimun*. Maimonide mostra che essi adottarono le false teorie dei filosofi antichi sugli atomi e sul vuoto, e che seguirono principi comuni agli Ebrei, ai Cristiani ed ai Maomettani, come quello della *creatio ex nihilo*. Dopo aver stabilito la creazione del mondo dal nulla, i seguaci del *Kalam* provarono l'esistenza, l'unità e l'incorporeità di Dio¹⁴.

Probabilmente non fu solamente il *Kalam* ad essere noto a Spinoza, ma anche la filosofia illuminativa detta "filosofia orientale" tra i mussulmani, se è vero che fu lui ad ispirare la traduzione in olandese della *Epistola di Hayy ibn Yaqzan* scritta da Ibn Tufayl¹⁵.

Se consideriamo tutti i dati intellettuali fin qui indicati, possiamo ben dire che nell'opera di Spinoza si attuò per l'ultima volta dopo il Medioevo ed il secolo XIII il dialogo tra il mondo intellettuale latino, il mondo ebraico ed il mondo mussulmano. Questo indubbiamente fu un altro rilevante aspetto di ciò che abbiamo chiamato l'universalità di Spinoza, e forse tra tutti il più universale.

Ritornando al mondo ebraico, possiamo accennare al fatto che Spinoza si situò al centro dei diversi spiriti che animarono fin dall'antichità la cultura filosofica ebraica. Infatti, la critica spinoziana del miracolo¹⁶, svolta nel *Tractatus Theologico-Politicus*, ci riporta all'affermazione della assoluta trascendenza di Dio che è il solo Santo, come volle la tradizione sadducea. D'altra parte, il collegamento dell'amore intellettuale con la gloria nello scolio che segue al corollario della proposizione 36 della parte V dell'*Ethica*, ed il tema dell'amore del prossimo nel *Tractatus Theologico-Politicus* e nelle parti IV e V dell'*Ethica*, apparentano l'opera di Spinoza alla tradizione farisea, per altri aspetti tanto criticata da lui nel *Tractatus Theologico-Politicus*¹⁷.

13. Numerosi sono i lavori che riportano il pensiero di Spinoza alle sue fonti ebraiche. Cfr. Wolfson 1934, vol. 2. Per l'ontologia di Spinoza in riferimento sia a Descartes ed ai cartesiani, sia alla Scolastica, ci permettiamo di rimandare a Di Vona, 1960, pp. 62-74, 131-136, 175-271 e 273 dell'*Indice dei Nomi*; Id. 1969, pp. 251-313 e 295-296.

14. Per il *Kalam*, e per la buona conoscenza che ne ebbe Maimonide, rinviamo a Gardet e Anawati 1970, pp. 94-124; 243-285; 424; 454.

15. Ibn Tufayl 1983, p. 13 e Meinsma 1983, p. 212.

16. Spinoza 1924, vol. III, pp. 67-16 (sul miracolo); Di Vona 2011, p. 30-31 (sullo Spirito Santo).

17. Spinoza 1924, vol. II, pp. 302-303 (per l'amore intellettuale e la gloria); p. 174 (per l'amore verso il prossimo e per l'amore che vince l'odio). Sulla dottrina che può conoscere Dio solo chi ha la carità, cfr. Spinoza 1924 (vol. III), p. 171. Sulla tradizione farisea e le dottrine di Elia Benamozegh di Morale ebraica e morale cristiana (1977), cfr. Di Vona 2011, p. 15 (e nota 11).

Spinoza scrisse la sua opera all'incirca tra il 1660 ed il 1676, in un periodo nel quale la Scolastica dell'età moderna era giunta alla sua piena maturità sia tra i Protestanti, sia tra i Cattolici. Il lettore esperto può vedere disegnarsi dietro l'ordine geometrico dell'*Ethica* la trama di importanti dottrine derivate dalla Scolastica. In ontologia Spinoza per alcune dottrine segue gli Scolastici del suo tempo, e per altre li critica e ritorna contro di loro a teorie della Scolastica medievale. Dobbiamo per necessità accontentarci di dare qualche modesta indicazione, rinviando il lettore a quanto con ampiezza abbiamo trattato nei nostri libri che citeremo in nota.

Con la gran maggioranza degli Scolastici tedeschi del tempo, calvinisti e luterani, Spinoza mise al primo posto ed in piena evidenza il principio che divide tutto l'essere in *sostanza* ed *accidente* (Spinoza dice *modo*): «omnia, quae sunt vel in se, vel in alio sunt». Così afferma l'assioma I di tutta l'*Ethica*¹⁸. Ma seguendo le definizioni e gli svolgimenti di questo libro, vediamo disegnarsi la trama delle grandi divisioni dell'essere trattate dagli Scolastici del tempo: *ens a se* ed *ens ab alio* (nel linguaggio di Spinoza *causa sui* e *res a Deo productae*), ente assolutamente infinito e *res finitae*, *res libera* e *res coacta*, *res eterne* e *res* che durano¹⁹.

Spinoza dà una personale interpretazione della divisione dell'essere in necessario e contingente: la realtà è tutta necessaria quando è considerata mediante la ragione e le *nozioni comuni*, ma gli enti altri da Dio sono contingenti e corruttibili quando sono percepiti mediante l'immaginazione nel primo grado della conoscenza²⁰. Inoltre, insieme con la Scolastica del suo tempo Spinoza dal punto di vista della ragione distingue sempre l'essere in necessario per essenza e necessario in virtù della causa, e con il calvinista Clemens Timpler concorda nell'affermare che in Dio c'è una *libera necessitas*²¹.

Altre importanti dottrine oppongono Spinoza agli Scolastici del suo tempo. Non a caso il metafisico e teologo calvinista Paul Voet aveva sostenuto che contro i Gesuiti e contro Cartesio, «homo atheus et jesuitaster», si dovesse ritornare alla filosofia tomista dei Domenicani²². Spinoza contro Molina e Suárez, assertori di una vera *actio transiens* in Dio, ritorna a Tommaso e vede in Dio una causa soltanto immanente²³. Questo non significa, come credono i più,

18. Spinoza 1924, vol. II, p. 46.

19. Di Vona 1969, pp. 189-313.

20. Spinoza 1924, vol. II, pp. 115-116 e p. 125.

21. Spinoza 1924 vol. II, pp. 45-46, 70-71, 74, 115-116, 125, 209. Rinviamo al libro di Max Wundt già citato in nota ed a Di Vona 1969, pp. 150-151.

22. Voet 1657, pp. 1-3, 53-56.

23. Per i filosofi del tempo di Spinoza la creazione è un'azione immanente che è solo virtualiter transiens. La vera differenza tra loro e Spinoza era nel determinismo e non nella tesi dell'immanenza. Questo fu sostenuto da von Dunin Borkowski 1933, pp. 349-352; Bd. IV 1936, III Teil, pp. 366-373, 396-398, 401, 558. Per la creazione come «vera actio transiens» si veda Molina 1622, pp. 351-382, 520-521; Suárez 1966, vol. VII, p. 68: «ostendimus enim creationem esse vere actionem transeuntem» (Disputatio XLVIII – De actione – Sectio IV); Pietro Da Bergamo, 1960, p. 29 col. 2 n° 25 rimanda alla questione tomista

che per Spinoza Dio fosse in tutte le cose. Infatti, quando egli nell'*Ethica* dovè giustificare la sua definizione dell'essenza, che è la seconda della parte II, esplicitamente esclude che Dio fosse per essenza nelle cose da Lui prodotte:

res singulares non possunt sine Deo esse, nec concipi; & tamen Deus ad earum essentiam non pertinet²⁴.

Al contrario, Spinoza volle confermare con la sua dottrina della causalità immanente di Dio un ben noto detto di Paolo. Egli scrisse ad Oldenburg:

Omnia, inquam, in Deo esse, & in Deo moveri cum Paulo affirmo.

Per lui, infatti, tutto è in Dio e dev'essere concepito «per Deum», e poiché oltre Dio non c'è altra sostanza, ciò significa che tutti i modi sono in Dio:

hi in sola divina natura esse, & per ipsam concipi possunt²⁵.

Non fu Spinoza ad affermare che Dio col suo essere e col suo agire è nelle creature, ma Tommaso d'Aquino nell'articolo I della *quaestio* VIII della parte I della *Summa Theologiae*:

Respondeo dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sic ut accidens, sed sic ut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere: unde in 7 *Physic.* probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sic ut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sic ut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime²⁶.

Nel dibattito, che continuò aspro al suo tempo, sulla distinzione tra l'essenza e l'esistenza negli esseri prodotti da Dio, Spinoza evitò di prendere posizione per una delle scuole in contrasto, ma, contro gli Scolastici del tempo che negavano tale distinzione nelle creature, anch'egli asserì la distinzione suddetta, e nel *Tractatus Politicus* fondò su di essa persino il diritto naturale e richiamò il valore del principio di non contraddizione, come ho mostrato nel capitolo IX del

«utrum praedestinatio aliquid ponat in praedestinato», ed afferma: «Imo nulla actio transiens convenit Deo».

24. Spinoza 1924, vol. II, p. 94.

25. Pur discutendo sull'autenticità delle tradizioni ebraiche, Spinoza afferma di essere d'accordo con Paolo, con gli antichi filosofi (che così si espressero anche se in modi diversi) e con gli antichi Ebrei. Cfr. Spinoza 1924 IV, p. 307 e Id., vol. II, p. 93.

26. Spinoza 1924 vol. IV, p. 307. Ci riferiamo alle proposizioni 15, 18 e 24 della parte I dell'*Ethica*, allo scolio della proposizione 10 della parte II ed alla *Lettera* 73. Si veda anche Di Vona 1977, l'intero capitolo I. Per il testo di Tommaso d'Aquino che abbiamo riportato cfr. Tommaso d'Aquino 1952, vol. I pp.182-185.

mio libro *Aspetti di Hobbes in Spinoza*²⁷. Contro la gran maggioranza degli Scolastici contemporanei, Spinoza vede nell'esistenza ricevuta da Dio il fondamento che dà realtà agli enti reali, e non stabilisce tale fondamento sull'essenza stessa degli enti reali. Egli segue in questo una dottrina che fu soltanto di Tommaso De Vio (il cardinale Caietanus) e di pochi altri autori del tempo.

Infine ricordiamo che lo scolastico spagnolo Pedro Hurtado de Mendoza aveva prospettato l'ipotesi teologica che Dio fosse privo di intelletto, e tuttavia dotato dell'onnipotenza. Hurtado chiedeva se anche in tale ipotesi la creazione restasse possibile, e rispose di sì, perché per creare basta ed è sufficiente l'onnipotenza. Ora, Spinoza nella famosa *Appendix* della parte I dell'*Ethica* non asserì, forse, che tutto fu da Dio predeterminato non per libero volere, ma in virtù della sua assoluta onnipotenza²⁸? Quanto nel gesuita Hurtado de Mendoza fu ipotesi, in lui fu dottrina. E tuttavia, la tesi spinoziana della predeterminazione divina era più moderata dell'ipotesi prospettata da Hurtado, perché per Spinoza la produzione divina degli «infinita infinitis modis» per la proposizione 16 della parte I dell'*Ethica* restava pur sempre commisurata all'intelletto infinito di Dio.

Bastino queste modeste indicazioni circa il rapporto di Spinoza con la Scolastica considerato come uno degli aspetti dell'universalità di Spinoza. Venendo alla cultura dell'Umanesimo e del Rinascimento, sappiamo che la prosa di Spinoza è piena di reminiscenze classiche²⁹. Del tutto in accordo coi nuovi tempi è la congiunzione che si attua in lui tra la cultura classica, la cultura biblica e la cultura scientifica. S'accorda con la filosofia cristiana di Agostino e degli Umanisti l'aver egli indicato in Dio e nella beatitudine umana i due grandi argomenti della *Korte Verhandeling* e dell'*Ethica*³⁰. Ma, nonostante questi aspetti, che ebbe in comune con la cultura rinascimentale, l'ebreo Spinoza si separò e si distinse da tutti gli altri grandi pensatori moderni, perché riprese pienamente e svolse fino in fondo i due principi fondamentali di tutta la filosofia greca: congiunse strettamente nella sua opera speculativa il principio di non contraddizione col principio che nulla viene dal nulla, e nei *Cogitata Metaphysica* si oppose a quei metafisici calvinisti olandesi che sostenevano l'esistenza di un termine medio (*medium negationis*) tra l'ente ed il nulla relativo. Questo,

27. Di Vona 1990, p. 110. Spinoza *Opera*, ed. cit., vol. II, p. 67; vol. III, pp. 276-279, 293. Per la distinzione metafisica di essenza ed esistenza negli esseri prodotti da Dio secondo Spinoza, rimandiamo a Di Vona 1968, pp. 1-283.

28. Spinoza 1924, vol. II, p. 77. Cfr. Hurtado de Mendoza 1624, p. 819. Le creature hanno un ordine trascendentale con l'onnipotenza divina in quanto è fattiva. Ora se l'intelletto e la volontà mancassero, e rimanesse a Dio l'onnipotenza, le creature sarebbero ancora possibili. Se le creature dicono un maggiore ordine alla conoscenza di Dio, questo avviene perché Dio a causa della sua perfezione non può operare «sine mente», ma non perché «ipsae non fierent a Deo si intellectu careret». Si noti che anche Spinoza 1924 p. II, p. 60 (*Ethica*, pars I, prop. 16 e *Corollarium*) commisura la produzione di «infinita infinitis modis» all'intelletto infinito di Dio che è un modo infinito immediato.

29. Moreau 1994, p. 389.

30. Per la nozione di filosofia cristiana rinviamo a Gilson 1969, pp. 1-38, 413-440.

ispirandosi alla dottrina di Clemens Timpler sull'*aliquid* trascendentale (che per Timpler è più ampio dell'ente), asserivano in vario modo Franck Burgersdijck, Adrian Heereboord e Paul Voet³¹.

I due principi menzionati, presi insieme, da sempre separavano la filosofia greca dalla teologia cristiana. Grazie ad essi Spinoza ben si distinse da Cartesio, assertore dell'arbitrarismo teologico, e da Leibniz, il cui concordismo di stampo medievale restò sempre nei limiti della filosofia cristiana. Leibniz, nei paragrafi 4-6 della *Monadologia*, pretese che la sua monade fosse per natura improducibile ed indistruttibile, e che, nondimeno, fosse creata da Dio per folgorazione; nel paragrafo 79 affermò ancora che il regno delle cause efficienti fosse sempre in armonia col regno delle cause finali. Sono due esempi insigni di quel concordismo che, venendo dai Medioevo, da Leibniz doveva essere trasmesso alla posteriore filosofia tedesca³². Tanto è vero che Kant ancora si affaticò a mettere d'accordo il meccanicismo col finalismo, e cercò di recuperare come postulati della sua ragion pratica quelle verità metafisiche che erano precluse alla Ragion pura: la libertà, l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima³³. Lo stesso Hegel nella *Wissenschaft der Logik* s'adopò a concepire la sintesi del meccanicismo, del chimismo e del finalismo («Teleologie») ³⁴.

Il rapporto di Spinoza col pensiero greco attende ancora lo storico che lo tratti in tutti i suoi molteplici aspetti e nella sua complessità³⁵. Ma ci è lecito accennare almeno a qualche punto. Da buon conoscitore dello Scetticismo antico, nell'*Epistola 76* Spinoza scrisse a Burgh che egli non pretendeva di aver scoperto la filosofia ottima, ma sapeva di comprendere una filosofia vera³⁶. Dall'Epicureismo Spinoza trasse il modello della vita lieta e l'idea di lottare contro la superstizione religiosa e la paura dalla morte³⁷. Con gli Stoici ebbe in comune il determinismo, ma non accettò la loro idea che la ragione avesse il dominio sulle passioni³⁸. I rapporti di Spinoza con il pensiero presocratico, con Aristotele e l'aristotelismo, con Platone ed il neoplatonismo richiedono indagini estese e rinnovate, delle quali noi possiamo solamente segnalare la necessità.

31. Si veda Spinoza 1924, vol. III, p. 293, per il principio di non contraddizione; vol. I, pp. 268-269, e vol. IV, p. 47 (*Lettera X*), per il principio *a nihilo nihil fit*, vol. I, p. 240, per il rifiuto del termine medio tra ente e nulla. Su quest'ultimo argomento cfr. Di Vona 1969, pp. 85-86, 120-123.

32. Leibniz 2001, pp. 38-45, 60-61, 80-81, 92-95.

33. Di Vona 2008, pp. 123-145.

34. Hegel 1984, vol. II, pp. 801-856.

35. Nel Capitolo X del *Tractatus Theologico-politicus* Spinoza si scusa di non compiere sul Nuovo Testamento le ricerche filologiche da lui fatte sul Vecchio Testamento, col dire di conoscere poco il greco. Ma poi nella successiva annotazione 27 confronta il significato di un verbo greco col corrispondente termine siriano. Probabilmente altre ragioni di natura teologica e politica, e non di lingua, lo indussero a fare questa rinuncia.

36. Spinoza 1924, vol. IV, pp. 319-320.

37. Spinoza 1924, vol. II, pp. 244-245 (per l'epicureismo) e p. 261 (per la paura della morte) Spinoza s.d., vol. I, p. 77.

Abbiamo cercato di mostrare i vari aspetti per i quali Spinoza dev'essere considerato un pensatore universale. Tuttavia, dobbiamo ribadire che egli non fu un concordista, non cercò la concordia ad ogni prezzo, e non perseguì impensabili accordi. Al contrario, egli decide e determina le questioni che incontra nella sua filosofia. Così, egli non cerca l'accordo del determinismo col finalismo, ma è apertamente determinista e critico sia del contingentismo, sia del finalismo³⁹. Questo può essere ripetuto per altre importanti dottrine della sua filosofia. Abbiamo veduto che Spinoza asserì la causalità immanente di Dio contro chi gli attribuiva una causalità transitiva⁴⁰. Inoltre, Spinoza sostenne un naturalismo razionalistico, e confinò il sovranaturale nella conoscenza del primo genere, come dimostra la sua dottrina sulla profezia⁴¹. Egli affermò l'unità di Dio e della sostanza contro ogni pluralismo delle sostanze⁴². Poiché per lui Dio è l'ente assolutamente infinito e la sostanza che consta di infiniti attributi⁴³, egli rigettò l'idea che Dio potesse essere persona⁴⁴. L'idea di persona è solo adatta a spiegare la storia biblica dell'origine e della caduta del primo uomo, ma è falsa quando venga riferita all'ente assolutamente infinito e non solamente alla potenza con la quale Dio creò il primo uomo. Questo fa capire Spinoza nello scolio della prop. 68 della p. IV dell'*Ethica*⁴⁵.

Determinando con rigore le questioni, Spinoza non toglie vigore al suo universalismo, ma al contrario lo specifica e dà ad esso forza speculativa. Spinoza sintetizza determinando le questioni, accettando una dottrina, e respingendo le teorie contrarie che pur trovano posto come termini di una polemica nella sua filosofia. In questo senso il suo universalismo effettua una *reductio ad unum* tra le dottrine contrastanti provenienti da diversi mondi culturali, e dalle diverse componenti di un medesimo mondo intellettuale, senza accomunare dottrine incompatibili e senza attenuarne il vigore nel tentativo di stabilirne la concordia.

Ai nostri giorni Spinoza è studiato in Asia ed in Estremo Oriente, quasi a riprova dell'universalità della sua filosofia. Quasi tutto ciò che abbiamo accen-

38. Spinoza 1924, vol. II, pp. 277-280, 83 (e anche sull'ignoranza della vera causa delle cose) e pp. 205-209 (Prefazione alla P. IV).

39. Ben inteso, Epicuro è più sobrio di Spinoza nella dottrina dei piaceri, perché Spinoza concede alcuni piaceri che, per Epicuro, sarebbero naturali, ma non necessari: «moderato, et suavi cibo, et potu se reficere, et recreare, ut et odoribus, plantarum virentium amoenitate, ornatu, musica, ludis exercitatoriis, theatris, et aliis hujusmodi, quibus unusquisque absque ullo alterius damno uti potest». Cfr. Spinoza 1924, vol. II, p. 244.

40. Secondo la proposizione XVIII della parte I dell'*Ethica*, Spinoza contrappone la causa immanente alla causa transitiva e non alla causalità trascendente.

41. Cfr. Di Vona 2011, p. 31.

42. Spinoza 1924, vol. II, p. 56. Infatti, Dio è identico con l'unica sostanza secondo la proposizione XIV della parte I dell'*Ethica* (Spinoza contrappone la causa immanente alla causalità transitiva e non alla causalità trascendente).

43. Spinoza 1924, vol. II, p. 45.

44. Basti citare la dottrina di *Cogitata Metaphysica*. Cfr. Spinoza 1924, vol. I, p. 264 (vol. I).

45. Spinoza 1924, vol. II, pp. 261-262.

nato in questo breve scritto è degno di una particolare e specifica ricerca. Possiamo, però, fare una domanda più generale. Poiché nel secolo XVII si forma il tipo culturale olandese, che così si distingue dagli altri tipi culturali europei, possiamo chiedere se grazie a Spinoza il tipo culturale olandese non abbia potuto assumere anch'esso dei tratti di universalità. Questa è la questione che resta da decidere.

Riassumendo le indicazioni che abbiamo dato in questo breve scritto, la filosofia di Spinoza rappresentò un pensiero universale in primo luogo perché in essa si attuò per l'ultima volta il dialogo tra la filosofia scritta in lingua latina, la filosofia ebraica e, mediante quest'ultima, la teologia mussulmana; perché fu il centro intellettuale nel quale si congiunsero le tre culture "auree" del Seicento (olandese, spagnuola e scotista); perché fu la sola grande filosofia moderna che partecipò al movimento intercontinentale della Scolastica secentesca, e perché in essa la cultura del Rinascimento fu riportata ai due principi fondamentali del pensiero greco: quello di non contraddizione e quello che nulla viene dal nulla. Le colonne che sorressero la sintesi universale attuata dal pensiero di Spinoza furono il determinismo, la lotta contro la superstizione religiosa, la difesa della libertà di pensiero, la dottrina che lo Stato democratico è il solo Stato assoluto⁴⁶.

Riferimenti bibliografici

- Caylus 1910: Fr. Dominique de Caylus, *Merveilleux Épanouissement de l'École Scotiste au XVII siècle, Études Franciscaines*, 1910-1911 (a. XXIV-XXV-XXVI).
- Di Vona 1960: Piero Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, p. I, La Nuova Italia, Firenze 1960.
- Di Vona 1969: Id., *Studi sull'ontologia di Spinoza*, p. II, La Nuova Italia, Firenze 1969.
- Di Vona 1968: Id., *Studi sulla Scolastica della Controriforma*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- Di Vona 1977: Id., *Spinoza e i trascendentali*, Morano, Napoli 1977.
- Di Vona 1990: Id., *Aspetti di Hobbes in Spinoza*, Loffredo, Napoli 1990.
- Di Vona 1994: Id., *I concetti trascendenti in Sebastián Izquierdo e nella Scolastica del Seicento*, Loffredo, Napoli 1994.
- Di Vona 2008: Id., *L'ontologia dimenticata. Dall'ontologia spagnuola alla Critica della Ragion Pura*, La Città del Sole, Napoli 2008.
- Di Vona 2011: Id., *Uno Spinoza diverso*, Morcelliana, Brescia 2011.
- Dunin Borkowski 1933: Stanislaus von Dunin Borkowski, *Spinoza*, Aschendorff, Münster 1933 e 1936.
- Fonseca 1590: Pietro Fonseca, *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae, ex officina Iuntarum, Lugduni 1590* (2 tt.).
- Freudenthal 1887: Jacob Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik*, Fue's Verlag, Lipsia 1887.

46. Spinoza 1924, vol. III, pp. 358-360.

- Gardet e Anawati: Louis Gardet et Marie Marcel Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane, Essai de Théologie Comparée*, Vrin, Paris 1970.
- Gilson 1948: Étienne Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1948.
- Gilson 1952: Id., *Jean Duns Scot*, Vrin, Paris 1952.
- Gilson 1969: Id., *L'Esprit de la philosophie Médiévale*, Vrin, Paris, 1969.
- Hegel 1948: Georg Wilhelm Frierich Hegel, *Scienza della Logica*, a cura di Claudio Cesa, Laterza, Roma-Bari, 1984.
- Hurtado de Mendoza 1624: *Universa philosophia a R.P. Petro Hurtado de Mendoza Valmasedano e S.J.*, sumpt. Ludovici Prost haeredis Roville, Lugduni 1624.
- Huizinga 1967: Johan Huizinga, *La civiltà olandese del Seicento*, Einaudi, Torino 1967.
- Ibn Tufayl 1983: Ibn Tufayl, *Epistola di Hayy ibn Yaqzan*. I segreti della filosofia orientale; Rusconi, Milano 1983.
- Leibniz 2001: G.G. Leibniz, *Principi di filosofia o monadologia*, a cura di Salvatore Cariati, Bompiani, Milano 2001.
- Manzini 2011: Frédéric Manzini, *Spinoza et ses Scolastique*, PUPS, Paris 2011.
- Meinsma 1983: Koenrad Oege Meinsma, *Spinoza et son cercle*, Vrin, Paris 1983.
- Molina 1622: Ludovico Molina, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, sump-tibus Ludovici Prost haeredis Roville, Lugduni 1622.
- Moreau 1994: Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Presses Universitaire de France, Paris 1994.
- Pietro da Bergamo 1960: Pietro da Bergamo, *Tabula Aurea*, Editiones Paulinae, Alba-Roma 1960.
- Redmond 1972: Walter Bernard Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, M. Nijhoff, The Hague 1972.
- Roland-Gosselin 1948: Marie-Dominique Roland-Gosselin, *Le "De Ente et Essentia" de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1948.
- Scaramuzzi 1927: Diomede Scaramuzzi, *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia*, Desclée, Roma 1927.
- Tommaso: Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, traduzione e commento a cura dei Domenicani italiani, testo latino dalla edizione leonina, Salani, Firenze 1952.
- Spinoza 1924: Spinoza, *Opera*, a cura di Carl Gebhardt, Carl Winters, Heidelberg s.d. (4 vv.).
- Suárez 1966: Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, a cura di Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez, Antonio Puigcerver Zanón, Editorial Gredos, Madrid 1966 (7 vv).
- Van Rooijen 1888: Abraham Jacobus Servaas Van Rooijen, *Inventaire des Livres formant la bibliothèque de Bénédict Spinoza*, W.C. Tengeler-P. Monnerat, La Haye-Paris 1888.
- Voet 1657: Pauli Voet, *Prima Philosophia Reformata*, Trajecti ad Rhenum, ex officina Johannis a Waesberge Bibliopolae 1657
- Wilson 1968: Charles Wilson, *La Repubblica olandese*, Mondadori, Milano 1968.
- Wolfson 1934: Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1934.
- Wundt 1939: Max Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des siebzhten Jahrhunderts*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1939.