

agentes como base de la imputación. Y mientras Pufendorf concibe el dominio de la praxis en torno a la razón, “Spinoza amplía la *juridicidad* a toda la naturaleza” (pp. 170-171). A través de Pufendorf percibimos con claridad la subversión spinoziana del concepto de derecho natural con el que opera la filosofía del derecho moderna.

Como epílogo iconográfico, el profesor Campos Bueno da noticia de “Un retrato de Spinoza pintado por Sorolla”, que forma parte del patrimonio de la Universidad Complutense. Toda una muestra de que el interés por Spinoza no se limita en absoluto al que cronológicamente fue su siglo; que, puesto que seguimos encontrando materia de reflexión y debate en sus escritos, éste es también “el siglo de Spinoza”.

Javier PEÑA

MONTANO, Aniello: *Spinoza e i filosofi*, con una *Premessa* di Francesco PIRO, Le Lettere, Firenze 2011, 163 p.

Nella sua lunga carriera di storico della filosofia Aniello Montano ha dedicato particolare attenzione al pensiero di Spinoza, sia come traduttore (*Trattato politico*, 2006), che come autore di numerosi studi critici. Alcuni di questi, pensati e scritti nell’arco di un ventennio (1988-2008), vengono ora raccolti (in parte riveduti e ampliati, in parte solo aggiornati nella bibliografia) sotto il titolo di *Spinoza e i filosofi*. Denominatore comune della raccolta è dunque la ‘relazione’ tra il pensiero di Spinoza e quello di altri filosofi, che ne sono stati ‘fonte’ (è il caso di Hobbes), ma soprattutto ‘lettori’ (i filosofi del Settecento napoletano, Hegel, Rensi, Sartre). Complessivamente – nota Francesco Piro nella sua breve ma intensa *Premessa* – il volume fa i conti in maniera ravvicinata con la singolare identità del pensiero spinoziano, quella di un «classico» che costituisce una «sfida» permanente per il lettore di ogni tempo: l’impossibilità di poter essere ‘classificato’, etichettato, ricondotto a una precisa tradizione, costituisce infatti una costante della storia della sua fortuna, che ne attesta la vocazione di stimolo al pensiero critico. Lavorando sulla base dei testi e delle testimonianze, ma anche di suggestioni e di ipotesi di lettura, Montano ci restituisce alcuni interessanti tasselli della storia delle interpretazioni del pensiero spinoziano, che ne confermano la inesausta capacità di lasciare sempre aperti nuovi margini interpretativi.

Il primo saggio, *Dal conflitto all’ordine. Annotazioni su «stato di natura» e genesi della società in Hobbes e Spinoza* (pp. 15-43), propone un confronto articolato e puntuale tra i due filosofi sul tema dello stato di natura e del suo superamento, per concluderne che in realtà essi sono meno lontani di quanto suggerisca la stereotipata opposizione delle due notissime espressioni – *homo homini lupus* e *homo homini deus* – assunte a emblema delle rispettive riflessioni sul politico. Al contrario, esistono significative «affinità» e «convergenze» tra i due: nella equivalenza stabilita tra diritto di natura e potenza, nella considerazione del ruolo complessivo delle passioni nella nascita della *civitas*, nell’analisi delle specifiche «tensioni psicologiche» che generano la collaborazione intersoggettiva e la comunità organizzata (il bisogno di sicurezza e la ricerca dell’agio). Ma soprattutto – ed è questo l’aspetto su cui Montano insiste complessivamente – essi sono accomunati dall’«antiaristotelismo» (una «distanza incolmabile» quella da Aristotele) implicato nello «stacco» posto tra stato di natu-

ra e stato politico: in entrambi il *pactum* sostituisce le tesi della naturale *philallegia* e della spontanea evoluzione delle forme associate verso la *civitas*, generando il moderno concetto di uguaglianza politica. Rimane tuttavia, tra i due filosofi, la divergenza fondamentale costituita dall'espreso rifiuto spinoziano di ammettere una rinuncia 'totale' al proprio diritto naturale nella stipulazione del *pactum*: tale rifiuto sottende quello, più profondo, di pensare l'uomo schiavo delle proprie passioni (e perciò sottoponibile a un controllo totale da parte dello Stato) e comporta insieme l'idea che la sua vera natura, e dunque la sua libertà, non si esprima compiutamente nello stato di natura, ma piuttosto si riveli e realizzi solo all'interno della società.

Il successivo saggio del volume, *Il "fascino insidioso" di Spinoza nella Napoli tra Seicento e Settecento* (pp. 45-73), si addentra nella lunga e sfaccettata storia della fortuna del pensiero spinoziano, restituendocene uno spaccato singolare. Ci introduce infatti in un contesto culturale eclettico, aperto al respiro della cultura europea, allo sperimentalismo e a una filosofia naturale nutrita del pensiero atomista (dove il meccanicismo di Descartes subisce una torsione verso il naturalismo di antica tradizione), ma nel quale Hobbes e Spinoza sono «messi ufficialmente al bando dalla filosofia delle scuole». Un rifiuto, quello del pensiero spinoziano, imbevuto tuttavia di attrazione e legato, in particolare, al duplice ruolo attribuito alla mediazione cartesiana, da un lato tacciata di costituirne la premessa e il veicolo, dall'altro strenuamente difesa da ogni 'contaminazione' col pensiero del filosofo 'ateista'. Montano ricorda alcuni profili di intellettuali che, in questo clima culturale, hanno fatto i conti con il pensiero di Spinoza (da Giuseppe Valletta a Giambattista Vico, Paolo Mattia Doria e Giuseppe Spinelli). Ne emerge il contesto tipico della ricezione settecentesca dello spinozismo: i *topoi* polemici (le accuse di ateismo e materialismo), il tentativo di 'normalizzarne' la portata innovativa integrandola in una tradizione, il fascino inconfessato subito da molti lettori, il criptospinozismo diffuso tra gli stessi detrattori. Una presenza, quella del pensiero di Spinoza nella Napoli settecentesca, che – a dispetto della vivacità e recettività del contesto culturale – finisce con l'inaridire in polemiche che ne oscurano la portata innovativa.

Il potenziale teorico della riflessione spinoziana è stato invece pienamente colto da Hegel, del cui itinerario quale lettore di Spinoza si occupa il terzo saggio del volume, *Hegel lettore di Spinoza* (pp. 75-97). Un itinerario caratterizzato da un grande interesse, nato sin dagli anni giovanili e nutrito di entusiasmo, che sfocia tuttavia – come è noto – nel giudizio di «incompiutezza». Più di altri – scrive Montano nel ricordare la natura mai oggettiva e disinteressata dell'atto ermeneutico – Hegel offre testimonianza di una lettura decisamente strumentalizzante, che mira ad 'assimilare' lo spinozismo e a inserirlo nel proprio progetto teorico. Ne snatura infatti la portata realistica e lo apparenta al pensiero orientale, attribuendo al principio di negazione (*omnis determinatio est negatio*) una valenza ontologico-cosmologica che gli è estranea. Ricondotto a un «acosmismo» che ne sfigura l'essenza più intima, lo spinozismo viene relegato da Hegel al ruolo subalterno di momento 'propedeutico' della filosofia, destinato al "superamento" e all'assorbimento nel superiore pensiero dialettico.

Il rifiuto radicale dell'idealismo, inteso come «mascheramento» della realtà, caratterizza invece una intensa e acuta lettura di Spinoza che matura nel panorama culturale italiano della prima metà del Novecento. Si tratta della interpretazione «scettica» di Giuseppe Rensi (1871-1941), singolare figura di studioso e accademico, cui Montano consacra il saggio più lungo e complesso dell'intero volume, *La rosa di Gerico. Spinoza nella lettura di Giuseppe*

*Rensi* (pp. 99-139). Docente presso diversi atenei italiani, nel 1927 Rensi fu dapprima sospeso dall'insegnamento a seguito della sua aperta opposizione al fascismo, poi arrestato con l'accusa di cospirazione contro il regime. Non solo storico del pensiero, ma teoreta, Rensi ha elaborato una lettura acuta e profonda del pensiero spinoziano come espressione di un rigoroso «realismo»: la nozione del Dio/sostanza indica la realtà, «la semplice potenza del fatto», Dio è l'«Essere», inteso in senso incoativo, come «tensione a produrre», è natura che produce in qualità di «energia affermativa», che si «incarna» nelle cose e le fa esistere. La sostanza infinita non costituisce una realtà a se stante, distinta dalle cose, ma è «verità puramente logica», che prende corpo in determinazioni «reali», non fenomeniche, «spazialmente indipendenti» e tutte «animate». Nessuna duplicità di piani ontologici tra Dio e le cose finite: il termine «Dio» è una sorta di 'licenza poetica', simile a quella di Lucrezio quando chiama *alma venus* la natura produttrice delle cose. Dunque unità profonda del reale, monismo assoluto e rigoroso. Un'ermeneutica, quella di Rensi, che è espressione e insieme supporto del proprio «scetticismo gnoseologico», inteso come negazione di ogni 'valore' ontologicamente fondato, e della sua battaglia contro ogni "filosofia dello spirito" (idealista e neoidealista). Realismo «intrepido» ed «eroico», agli occhi di Rensi lo spinozismo mostra la sua caratterizzazione «scettica» anche nel privilegiare la conoscenza empirica, alla quale soltanto – dal momento che solo essa ci mostra come tutto sia «esteso» e, insieme, «animato» – risulterebbe dunque riconducibile (a dispetto delle stesse dichiarazioni di Spinoza) la teoria dei due attributi, «estensione» e «pensiero». Nella sostanza, intesa come unità logica, non ci sono né storia, né evoluzione, né novità: tutto è già presente in essa. È questo il senso dell'antifinalismo spinoziano: non c'è niente da raggiungere o da realizzare. Progresso e sviluppo sono immagini soggettive della realtà, che, al pari dei giudizi di valore, nascono dalla limitatezza della conoscenza. Montano riserva particolare attenzione alla piccola monografia – *Spinoza* – del 1929 (della quale egli ha curato una riedizione nel 1993), ma procede nella sua analisi muovendosi attraverso l'intera produzione di Rensi e mantenendo sempre aperto l'interrogativo sul significato e la portata dello «scetticismo costruttivo» attraverso il quale questi legge Spinoza. Comportando l'idea di una realtà «oggettivamente esistente», ma «non razionalmente giustificata» (cioè non derivata o derivabile da una ragione che in qualche modo le preesiste e le conferisce "senso"), tale scetticismo viene definito da Rensi stesso «irrazionalismo». Dunque anche l'«irrazionalismo» si aggiunge alle coordinate che identificano lo spinozismo e che trovano una conferma anche sul versante della dottrina politica, dalla quale Rensi vede emergere una lettura dello Stato in termini di pura «forza» (e non come incarnazione di una Ragione): lo Stato spinoziano è solo «potenza», alimentata dalle singole potenze e dunque dalla libertà di espressione di ciascuna di esse. Monismo, realismo, «scetticismo» e «irrazionalismo», naturalismo, rifiuto della filosofia della storia, sono i tratti dell'«eroico» pensiero di Spinoza, che Rensi assimila alle proprie posizioni teoriche, in radicale opposizione alle tesi dell'allora trionfante neoidealismo di Giovanni Gentile e al suo ruolo di supporto teorico e giustificazione del regime fascista. Una lettura 'militante' diremmo oggi, con una espressione cara agli spinozisti.

Negli stessi anni in cui Rensi pubblica la sua monografia su Spinoza, in Francia Sartre si accosta al filosofo olandese con un'attitudine non dissimile: traduce anch'egli il termine «sostanza» con «essere in generale», anch'egli in funzione antidealista e mosso da un'affine esigenza di «elaborare un realismo metafisico di fondo», capace di salvaguardare il rea-

lismo ontológico accanto al «coscienzialismo». Il breve articolo che conclude la raccolta, *Sartre e Spinoza* (pp. 141-157), è consacrato alla ricostruzione – attraverso suggestioni e ipotesi – dell’ambiente e delle circostanze in cui Sartre ha incontrato il pensiero di Spinoza e «assorbito il succo vitale del suo sistema».

La suggestione di partenza – colta da *Le siècle de Sartre* (Paris 2000) di Bernard-Henry Lévy – è un ricordo di Simone de Beauvoir: al tempo dei suoi primi incontri con Sartre, intorno al 1929-1930, questi desiderava «essere insieme Spinoza e Stendhal». «Insieme» dunque, non l’uno o l’altro. Interrogandosi su tale singolare accostamento, Montano vi legge la scelta «oculata», da parte del filosofo francese, degli ispiratori della propria poetica e della propria teoresi. In quegli anni Sartre frequentava le lezioni di Leon Brunschvicg, che interpretava lo spinozismo come un perfetto idealismo, un «idealismo integrale», un invero del più autentico platonismo attraverso l’elaborazione compiutamente razionale dei motivi portanti del cartesianismo. Sartre potrebbe aver dunque maturato la sua attenzione per Spinoza proprio grazie a Brunschvicg, senza tuttavia assimilarne la lezione idealista, ma cogliendo, al contrario, l’istanza realista del pensiero spinoziano. Nella indissolubilità posta da Spinoza tra pensiero ed estensione Sartre può aver visto l’indissolubilità di soggettivo e oggettivo, coscienza e mondo, trovando forse proprio qui – ipotizza Montano – lo «schema» (non di più) «per elaborare il nucleo teoretico da cui partire per coniugare, in modo assolutamente autonomo ed originale, *coscienzialismo e realismo*». Sostanza e attributi (pensiero ed estensione) divengono «essere in generale», «essere per sé» (la coscienza) ed «essere in sé» (la materia bruta e opaca).

Muovendosi cautamente, ma agilmente sul piano dell’ipotesi di lettura, Montano chiude qui un discorso che si potrebbe certamente aprire agli sviluppi di un confronto più ravvicinato, forse non privo di sorprese.

Cristina SANTINELLI

MORFINO, Vittorio: *Relación y contingencia*, Argentina, Ed. Brujas, 2010.

Nos encontramos con un libro que reúne dos importantes trabajos de Vittorio Morfino donde se continúa su proyecto de construcción de un nuevo materialismo a partir del círculo hermenéutico que conecta a Espinosa con Althusser o que contempla la obra de Espinosa desde la problemática althusseriana. Las dos tesis del libro son: que en Espinosa se puede encontrar una ontología de las relaciones que supone un primado de la estructura sobre sus elementos, en consonancia con las tesis althusserianas de los años sesenta y sesenta, y que se da en Espinosa el primado del encuentro (contingente) sobre la forma, en consonancia con el materialismo aleatorio o materialismo del encuentro que Althusser desarrolló en los años ochenta.

Respecto a la cuestión de la relación, Morfino parte de la prohibición aristotélica de pensar la substancia como relación, el respeto de dicha prohibición por parte de Locke y Leibniz y su olvido por Kant y Hegel. Para Morfino se trata de establecer una ontología de las relaciones que no sea idealista ni teleológica y para ello parte de la obra de Enzo Paci, fenomenólogo y marxista italiano que se esforzó por construir una filosofía relacional no