

LO SPINOZISMO NELLA *REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN* (1946-1999)

FIORMICHELE BENIGNI

Abstract: During the second half of the 20th century, despite the flourishing of Spinoza scholarship (particularly in the French-speaking world) references to Spinoza seem to be rather infrequent in the famous Catholic journal *Revue philosophique de Louvain*. On closer inspection, however, it is possible to trace a precise attitude of the editors of the Belgian journal, according to which the historiographic representation of the Dutch philosopher constitutes the test-bed of a more general cultural strategy. In contact with phenomenology, anti-Cartesianism, the biological sciences, psychoanalysis and Marxism, the Spinoza of the Catholic journal becomes an entirely new and unusual figure, with respect to the image still prevalent in Spinoza studies today.

Keywords: Baruch Spinoza; Spinozism; *Revue philosophique de Louvain*; Georges Van Riet; Claude Troisfontaines.

English title: *Spinozism in the Revue philosophique de Louvain (1946–1999)*

Dal 1894 al 1909 il periodico che fa capo all'*Institut supérieur de Philosophie* in seno all'Università cattolica di Louvain porta il nome di *Revue néo-scolastique*: il neo-tomismo ne è la linea editoriale, indirizzata al confronto con i problemi dell'attualità, delle scienze della natura e delle scienze umane¹. Nel 1910 la rivista belga cambia il nome in *Revue néo-scolastique de philosophie*, a meglio delimitare il tipo di approccio adottato, così come nel 1946, quando verrà lasciata cadere la connotazione per così dire di 'dottrina' guadagnando in cambio quella di 'scuola', e il periodico assumerà il nome che tuttora mantiene, di *Revue philosophique de Louvain* – dove 'Louvain' figura nel titolo, scrisse l'allora

1 Per la storia dell'*Institut* e delle sue tendenze ideologiche ci siamo riferiti a AUBERT 1990 e LADRIÈRE 1990.

direttore Léon Noël, proprio perché era ormai un dato acquisito, che la «Scuola di Louvain» avesse una sua fisionomia autonoma e immediatamente riconoscibile, basata sul rilancio attualizzante dello studio della «filosofia di Aristotele e San Tommaso»².

In più, esibire come una «bandiera» il nome della «città due volte martire» nel corso delle due guerre mondiali dovette apparire un ulteriore «titolo d'onore di cui andar fieri», visto il diniego formale opposto dalle autorità tedesche alla prosecuzione della pubblicazione della rivista durante l'occupazione (1940-1945). È «segno inequivocabile» – concludeva Noël nel 1946 – che le «idee che [la rivista] rappresent[ava]» marciavano in direzione opposta a quelle del regime nazista.

Quali erano dunque i cardini ideologici della Scuola di Louvain? Celebrando il centenario della fondazione dell'*Institut supérieur de Philosophie*, nel 1990 – anniversario collocato con qualche enfasi nel segno di un parallelismo col «bicentenario della Rivoluzione Francese» –, André Berten così li sintetizzerà, questi «punti forti»: «riflessione intorno ai rapporti fra filosofia e religione, studio della filosofia antica e medievale, studio della corrente fenomenologica, campo della filosofia delle scienze e delle scienze sociali»³. Vasto programma, e quanto mai generico, che, al di là del richiamo a una lunga e – questa sì – solida tradizione, pareva autorizzare una pluralità eterogenea di voci e di approcci; eppure, come sosterrà Jean Ladrière, una qualche forma di unità ideologica alla Scuola di Louvain parevano essere gli avversari stessi a conferirla⁴: e dunque l'agnosticismo, nell'Ottocento (allorché i dibattiti erano dominati da temi di epistemologia e teoria della conoscenza), e nel Novecen-

2 LÉON NOËL, «Éditorial», *Revue philosophique de Louvain* [d'ora in poi, in nota, *RPhL*] 1 (1946), s.p. (su cui ora cfr. SALVIOLI 2015).

3 BERTEN 1990, 295.

4 LADRIÈRE 1990, 211-212.

to la «razionalità strumentale». Sicché da quest'ultima converrà prendere le mosse, per comprendere la presenza di Spinoza nella *Revue philosophique de Louvain* a partire dal secondo dopoguerra – e per la precisione dall'antidoto che a quella razionalità strumentale i redattori del periodico intendevano approntare: l'«azione» dotata di «senso»⁵.

È emblematico in tal senso che la prima *thèse d'agrégation* discussa nell'*Institut*, nel 1899, fosse incentrata proprio sul tema della «coscienza» del «libero arbitrio» (e il primo *maître agrégé* della Scuola fosse lo stesso Léon Noël). Sembra essere infatti questo, il tema della libertà e di un agire pratico dotato di senso, il filo rosso che per così dire orienta la prima fase della ricezione lo-vaniese di Spinoza, a partire dal 1946 (l'anno della celebrazione della *liberté* dal nazismo) e per almeno venti anni.

Eppure Spinoza non è stato mai parte del 'pantheon' dei filosofi della Scuola di Louvain. Nel 1990 un articolo di Roger Henrard riferisce dell'«impatto praticamente nullo» del pensiero del filosofo sulla «letteratura contemporanea» neerlandese, il cui «orientamento» prevalente era semmai catturato da istanze ben altrimenti suggestive e del tutto estranee a Spinoza: l'«impegno esistenzialista», ad esempio, o la «psicanalisi freudiana» – in una parola, la «negatività»⁶. La si potrebbe dire una diagnosi calzante anche rispetto alla filosofia, se la si guarda attraverso l'angolatura offerta dalla rivista di Louvain. In oltre cinquant'anni di storia infatti (nel periodo da noi preso in analisi, dal 1946 al 2000), appena 11 articoli dedicati a Spinoza. Gli anni Settanta ad esempio, cruciali rispetto alla rinascita degli studi spinoziani anzitutto in Francia – con la pubblicazione di nuove ricerche, riviste specialistiche, bibliografie, lessici, repertori e indici –, passano invece in sordina attraverso i fascicoli della *Revue philosophique de Louvain*, quasi a voler intenzionalmente stem-

5 *Ibid.*, 211.

6 HENRARD 1990, 521-522.

perare e raffreddare quell'intenso lavoro spinozista su scala europea (di cui pure resta traccia sul piano per così dire 'statistico', se si considera che 5 degli 11 articoli in questione cadono proprio in quel decennio).

Se questo silenzio del periodico belga intorno a Spinoza è un dato di fatto, varrà forse la pena di prestare attenzione alle poche interruzioni che in esso è possibile rilevare nel corso del tempo – gli articoli di cui s'è detto, e le recensioni – giacché esse appaiono rivelatrici di atteggiamenti e tendenze ben definite⁷.

A voler rintracciare una scansione che sia assieme tematica e cronologica, si possono infatti individuare tre fasi distinte, nell'approccio della *Revue* alla filosofia di Spinoza, corrispondenti non solo alle evoluzioni della letteratura spinozista europea (il che comunque rivela una marcata ricettività intellettuale, da parte dei redattori del periodico), ma anche al graduale spostamento degli orientamenti editoriali nel corso del tempo.

In una prima fase (dal 1946 al 1968) la costellazione tematica al cui interno vengono collocati i riferimenti allo spinozismo è – come s'è visto – quella della libertà (con annessi: determinismo, coscienza, vita, e relative direttrici fenomenologiche o esistenzialistiche), e Spinoza è il *filosofo della necessità*.

Dal 1968 e per un decennio, a partire dalle novità introdotte dalle celebri monografie di Gueroult e Deleuze, il fuoco dei collaboratori della rivista sarà invece prevalentemente metafisico e incentrato sul *De deo* – ma d'ora in poi con un maggior rigore teorico e con un utilizzo più controllato delle fonti e dei testi: e Spinoza è il *filosofo della sostanza*.

⁷ Sullo sfondo c'è senz'altro una peculiare visione della storia del pensiero, intesa come un repertorio in qualche modo 'simultaneo' e a-storico di temi filosofici diversi ma cospiranti tutti al medesimo avanzamento nella ricerca della verità (di qui una certa disinvoltura, almeno nei primi periodi da noi considerati, nell'utilizzo dei testi di Spinoza e nella loro messa in dialogo con autori di Otto e Novecento): cfr. LADRIÈRE 1990, 194-195.

Dal 1978 fino alla fine del secolo, quasi a prendere atto delle novità extrateoriche della fase precedente (Concilio Vaticano II, vicende del movimento operaio e studentesco), Spinoza è il *filosofo della politica*, e le discussioni sul suo pensiero saranno egemonizzate dai temi della democrazia, della tolleranza, dei rapporti fra fede e ragione, dell'agire pratico.

Tre fasi, dunque: il determinismo, il monismo, la politica.

1. Il filosofo della necessità (1946-1968)

Nel 1947 esce un articolo a firma di Paul Siwek, *Le libre arbitre d'après Spinoza*, il cui intento è scandagliare le diverse argomentazioni spinoziane contro la libertà dell'arbitrio umano, al fine di mostrarne alcune parziali criticità, e alcuni spunti invece suscettibili di essere integrati nella prospettiva dell'autore, che è quella di un «indeterminismo moderato», che si vuole cioè contrapposto tanto ai sostenitori di una libertà assoluta quanto ai deterministi rigidi⁸. Una posizione estremamente fragile, in realtà, che nelle pagine del saggio appare sovente più sbilanciata verso il secondo polo, nel tentativo di emendare e recuperare alcune istanze dello spinozismo reputate compatibili con l'impianto aristotelico. È del resto la linea prevalente, come s'è detto, nella rivista.

Spinoza sbaglia a ritenere che non si dia nell'uomo una cosa come 'la' volontà, intesa come «facoltà»: questa non è affatto un ente di immaginazione astratto dalle uniche realtà - loro sì - esistenti, i singoli atti di intellesione e volizione: giacché ciò equivarrebbe a insinuare, sostiene Siwek, il carattere finzionale di *ogni* universale in quanto tale, laddove al contrario possono ben darsi dei concetti astratti *reali*⁹.

8 Una sintesi di quest'articolo sarà riprodotta in SIWEK 1950, 217, nota 2.

9 SIWEK 1947, 340. Sembra quasi una ritrattazione della tesi esposta nella monografia del 1930, in cui Siwek aveva invece avvicinato Spinoza all'aristotelismo, per il quale «l'esprit [...] ne désigne pas la *faculté* de penser [...] mais l'acte de la pensée, l'idée; l'âme est

Va meglio invece per l'altra tesi di Spinoza, per cui ogni idea di per sé implica un giudizio, e non richiede dunque la ratifica di un atto supplementare della volontà; e il perché è presto detto: l'obiettivo di quella tesi era il cartesianismo, e cioè lo stesso bersaglio degli attacchi di Siwek. Se c'era un limite, in Spinoza, era semmai che quel dinamismo dell'idea era guadagnato al caro prezzo della riduzione al giudizio di ordine teorico – necessario, presente nelle matematiche –, di ogni tipo di giudizio, compreso quello di ordine pratico, che invece gli aristotelici e gli altri «partigiani illustri del libero arbitrio» ritengono *libero*¹⁰. Ma per il resto, l'aristotelico ha tutto ciò che serve per costruire una convergenza locale con la prospettiva spinoziana, poiché il nemico è sempre il medesimo: il libertarismo dei cartesiani¹¹.

Al netto dell'ovvia ignoranza, da parte di Spinoza, della psicanalisi (che mostra come oltre alle spinte razionali si diano anche pulsioni cieche e inconscie), persino la risposta che il filosofo olandese aveva data al noto dilemma dell'asino di Buridano – destinato a morire di fame e sete se posizionato a uguale distanza da cibo e acqua, ossia esposto a determinazioni uguali e contrarie – è del tutto condivisibile a parere di Siwek, come pure la teoria (anticartesiana, di nuovo) dell'errore esposta nell'*Ethica*, che non fa che confermare la tesi di Aristotele, il quale era perfettamente consapevole che l'origine dell'errore sia da ricercarsi nel giudizio, e questo è necessario (limitatamente al piano logico, aggiunge l'autore)¹².

La strategia di fondo è così esplicitata dall'autore:

donc l'idée» (SIWEK 1930, 30, corsivi dell'a.). Avvicinamento che si avvale del riferimento alle note tesi di Hamelin, che ravvisava in Aristotele una fonte possibile dello spinozismo (HAMELIN 1901, 24).

10 SIWEK 1947, 344-345.

11 Nel volume che Siwek aveva dedicato a Spinoza nel 1930, un'intera sezione era non a caso dedicata al «dynamisme de l'idée» (SIWEK 1930, 65-81).

12 SIWEK 1947, 346.

Spinoza, en combattant le libre arbitre, a en vue la théorie du libre arbitre du Cartésianisme, laquelle diffère sur plus d'un point de la théorie aristotélico-scholastique. En effet, les Aristotéliciens et les Scolastiques sont loin de considérer le libre arbitre comme 'un pouvoir absolu'¹³.

Radicalmente distinto dal libertarismo cartesiano, quello propugnato da Siwek è un «indeterminismo» in cui la volontà, per quanto sollecitata, inclinata e determinata dai «motivi» e dalle «disposizioni soggettive» più disparate, non sarà mai necessitata all'azione nel senso di una «necessità fisica», mantenendo invece sempre una possibilità di scelta. La volontà, scrive Siwek, «non è paragonabile a un punto matematico»¹⁴!

A riprova di ciò, il sentimento interiore della libertà: un fatto di esperienza insopprimibile che Spinoza troppo sbrigativamente liquida come un'«illusione», senza però essere in grado di rendere conto di come essa possa formarsi¹⁵. E così è possibile giungere, in conclusione, al peccato originale dello spinozismo, il *mos geometricus*: una pervicace sordità ai «dati immediati della coscienza»¹⁶, mossa da un'impostazione metodologica che programmaticamente procede per «deduzioni logiche» e «ragionamenti a priori», e ignora l'«esperienza»¹⁷. Di qui le perversioni dello spinozismo: il metodo geome-

13 *Ibid.*, 351.

14 *Ibid.*, 351.

15 «Spinoza n'a pas réussi à nous expliquer le sentiment du libre arbitre» (*Ibid.*, 353): anche l'esempio spinoziano della pietra lanciata con violenza, che se potesse pensare crederebbe di muoversi liberamente, è per Siwek incongruo oltre che inesatto: noi spesso sappiamo di essere mossi da tendenze di cui ignoriamo l'origine, senza che quest'ignoranza generi in noi un qualche sentimento di libertà (in SIWEK 1950 qualche distinguo, nella consapevolezza della fragilità dell'argomento basato sul sentimento interiore, non a caso omissa sia da Aristotele che da Tommaso: tuttavia, se si vuole criticarlo se ne deve «mostrare positivamente la nullità», cosa che Spinoza non faceva: cfr. SIWEK 1950, 219).

16 Espressione bergsoniana, usata in SIWEK 1947, 349, con rinvio a SIWEK 1935.

17 La metafisica di Désiré Mercier, il fondatore dell'*Institut*, si voleva strettamente legata all'«esperienza», la stessa esperienza che l'epistemologia («criteriologia» la chiamava, codificandone l'insegnamento nella Scuola di Louvain) aveva il compito di registrare nelle forme del «realismo immediato» (per cui, contro il «rappresentazionalismo», ogni impressione sensibile è già di per sé un'apprensione intellettuale: cfr. LADRIÈRE 1990,

trico «attinge solo ad atti già fatti», e «un atto già fatto è sempre determinato, ed è questo o quest'altro in modo necessario [il est nécessairement tel ou tel]», laddove al contrario la libertà comporta il «potere di produrre indifferentemente un atto o un altro», un potere che è a monte dell'atto stesso, e che solo l'esperienza intima può svelare «alla radice»¹⁸.

In altri termini, se lo spinozismo è inadatto a sferrare il colpo decisivo al libertarismo cartesiano, è perché si spinge all'estremo opposto, il determinismo, per un eccesso di scrupolo geometrico¹⁹.

Riassumendo: geometrismo, determinismo, fatalismo; lo spinozismo sembrava essere usato come cartina di tornasole per verificare le posizioni di una battaglia intellettuale urgente e di ben più ampia gittata. Nello stesso anno in cui usciva l'articolo di Siwek (il 1947) le discussioni sul tema erano infatti intense, all'interno della *Société philosophique* – e anche molto vivaci, se è vero quanto si legge scorrendo i resoconti dei *Travaux de la Société philosophique de Louvain* periodicamente pubblicati sulla *Revue*: dibattiti sulla legittimità di una «psicologia sperimentale» che spieghi «come sia possibile una scienza del comportamento libero dell'uomo»²⁰ – con annessa ridefinizione della «concezione della libertà» implicata in questa problematica; o comunicazioni

184, ma in generale le pp. 179-210; e, sulla «critériologie de Mgr. Mercier», VAN RIET 1946, 135-177).

18 SIWEK 1947, 354.

19 Tre anni dopo, nella monografia dedicata a Spinoza, stessa considerazione: «pour suivre sans défaillance la méthode géométrique, Spinoza a dû s'imposer de rudes sacrifices» (SIWEK 1950, 210). Anche la denuncia dei difetti del geometrismo sarà analoga: «l'expérience, [Spinoza] l'a bannie une fois pour toute de son système, puisqu'elle ne s'accorde pas avec la Méthode Géométrique: les informations qu'elle nous fournit ne peuvent se "déduire" mathématiquement d'aucun principe analytique [...]. Ce ne sont que des données que nous constatons, que nous trouvons toutes faites. Ce ne sont que des "histoires"!» (*ibid.*, 218, corsivi dell'a.).

20 *RPhL* 12 (1948), 546; ma cfr. anche la sessione, già nel novembre 1946, sulla «scienza del comportamento»: *RPhL* 8 (1947), 443. Quasi ogni fascicolo della *Revue* dedicava alcune pagine all'esposizione succinta dei *Travaux* svolti all'interno della Società o dell'Istituto: ci limitiamo a rinviare dunque ogni volta all'indicazione di numero e pagina, dal momento che per lo più si tratta di resoconti senza autore né titolo.

sul carattere «intenzionale» della condotta umana²¹. Nel 1950 vi fu anche un tentativo di edificare una morale «sistematica» con metodo deduttivo, tale da «analizzare la struttura dell'atto libero» e «mostrare che l'uomo è libero» – un rovesciamento, rispetto alle conclusioni di Siwek²². Sempre nello stesso anno, una comunicazione su «libertà e contingenza»: dove si ribadisce che l'«atto libero» si esercita grazie al «potere di scelta» fra più opzioni, caratterizzato da «disinteresse» e resistente alle «pulsioni naturali»²³. È del 1952 la conferenza «Divergences sur la liberté», seguita da «dibattiti» assai «animati» cui prese parte lo stesso Étienne Gilson, membro onorario della Società: e il relatore, il gesuita Roger Troisfontaines, pareva riprendere lo schema già all'opera nell'articolo di Siwek, strutturato entro coordinate di stampo esistenzialista: fra i due estremi, determinismo e libertarismo, è possibile una «sintesi», diceva, che consiste nel processo di reciproca «messa in equilibrio» dei vari «determinismi» – sia che ciò avvenga come «risposta alla chiamata [...] di una persona trascendente» (alla maniera di «Kierkegaard, Jaspers, Berdiaeff, Marcel» e «in qualche misura Merleau-Ponty»), sia che lo si pensi «semplicemente» come un «progetto» orientato verso un «futuro in qualche modo orizzontale» (con «Nietzsche, Heidegger, Sartre»). La libertà come «conquista»²⁴. (Era in qualche modo la linea dell'«esistenzialismo tomista» storicamente prevalente in seno all'*Institut*)²⁵.

Beninteso, sarebbe insensato ritenere che la posizione di Siwek su Spinoza esprimesse *la* linea editoriale della rivista, e questa a sua volta quella

21 *RPhL* 20 (1950), 596.

22 La conferenza fu tenuta dal filosofo belga Robert Feys: *RPhL* 20 (1950), 596.

23 *RPhL* 23 (1951), 484.

24 *RPhL* 28 (1952), 671.

25 Già Simon Deploige – successore di Mercier alla presidenza dell'*Institut* –, coniugava antropologia aristotelica e sociologia (emendata dalle scorie relativistiche del positivismo); ma tomista era anche la morale 'fenomenologica' di De Raeymaeker, definita «esistenzialismo tomista», o di De Waelhens, entrambi professori alla Scuola di Louvain.

della Società lovaniese (del resto alle due monografie che Siwek di lì a poco dedicherà a Spinoza verrà riservato nel 1952 un trattamento tutt'altro che entusiastico dal recensore della *Revue*, Joseph Dopp, professore di logica a Louvain)²⁶. Tuttavia quell'articolo del 1947 fu in qualche modo rappresentativo di una fase, e le menzioni successive del filosofo olandese non se ne discostarono di molto.

Si guardi alle recensioni comparse sulla *Revue*. Sempre Joseph Dopp, recensendo nel 1955 gli studi seminali di Paul Dibon e Louise Thijssen-Schoute sul contesto storico-filosofico entro cui si svilupparono le filosofie cartesiane e lo spinozismo nell'Olanda del Secolo d'oro, insisterà su quanto l'«aristotelismo moderato» prevalente nelle accademie olandesi fosse *già* maturo per ricevere le novità scientifiche – non quelle metafisiche! – del pensiero di Descartes²⁷. Nel 1956, poi, verrà recensita in questi termini una tesi di dottorato edita in realtà ben quattro anni prima e dedicata alla «libertà umana in Spinoza»: l'autore della tesi, un «tomista», concorda con Spinoza quando questi identifica la libertà non con la «licenza» ma con la «virtù» e con un processo di «liberazione», ma ne prende le distanze quando critica il libero arbitrio, giacché così facendo porta all'«esclusione della vita morale e della sanzione morale»²⁸. Ancora Dopp, nel salutare l'edizione statunitense di una raccolta di testi spinoziani dal titolo emblematico *The Road to Inner Freedom*, evidenzia come essa

26 La prima (*RPhL* 28 (1952), 640-641) è una fredda nota, relativa a SIWEK 1950; la seconda (*RPhL* 28 (1952), 641) contesta al più recente libro di Siwek (SIWEK 1952) di basare le proprie critiche allo spinozismo non su questo o quel punto di dottrina, ma sulle presunte conseguenze nefaste che deriverebbero dall'assunzione della prospettiva di Spinoza. Per completezza, va detto che l'articolo di Siwek sulla *Revue* sintetizzava le conclusioni delle due monografie che negli anni Trenta egli aveva dedicato a Spinoza: SIWEK 1930, e SIWEK 1934.

27 *RPhL* 37 (1955), 100-102 (relativamente a DIBON 1954; e THIJSSSEN-SCHOUTE 1954).

28 *RPhL* 43 (1956), 503-504 (a proposito di BENINCA 1952); intanto nel 1954 nell'*Institut* si discuteva dell'urgenza di sciogliere il nodo problematico di prescienza divina e libertà umana, per poter condurre con maggiore efficacia la battaglia contro l'ateismo (cfr. *RPhL* 40 (1955), 644-646).

abbia «spogliato» quei testi da tutto l'«arsenale di definizioni, postulati e dimostrazioni» che li «inquadraivano nell'originale»²⁹. Nel 1958, una recensione di un libro di Carlo Giacon sulla *Causalità nel razionalismo moderno* – edito anch'esso quattro anni prima (il che potrebbe nuovamente essere l'indizio di una mirata selezione bibliografica 'a ritroso') – ne ricostruisce la sequenza storiografica, che muove da un «desiderio di certezza matematica» fatalmente giungendo al «monismo acosmista [monisme acosmique]» a causa della cruciale ridefinizione del modello di causalità, non più «ontologico-fisico» ma unicamente «logico-matematico»³⁰. Lo stesso recensore – il gesuita Simon Decloux – menziona poi una monografia sul pensiero pedagogico di Spinoza, e mostra come il «ruolo» che lo spinozismo riserva all'«educazione» rivela di fatto i limiti del suo presunto «determinismo assoluto»³¹ (di contro, sempre Decloux, recensendo nel 1959, con quasi dieci anni di ritardo, un libro di De Ruvo, ne critica la tesi di fondo che equipara modernità e «indipendenza dello spirito umano»: a conferma della posizione di 'sintesi' strenuamente cercata dai collaboratori della *Revue*)³².

Com'è chiaro da questa panoramica, il focus tematico scelto dall'articolo di Siwek (aristotelismo «moderato», antigeometrismo, indeterminismo «moderato», anticartesianismo...) continuava a essere attuale, a proposito di Spinoza. Ancora. Nel 1962, una lunga recensione è dedicata da Jacques Colette all'importante studio di Sylvain Zac su *La Morale de Spinoza*: tutta incentrata sulla «difficoltà» di costruire una morale «entro una concezione determinista dell'universo». Colette contesta la centralità del concetto di 'gioia' su cui Zac insisteva, così estraneo al «sentimento» romantico, alla «dialettica», al «nietzscheismo» (ossia: così inattuale): quel concetto – obiettava Colette – non

29 *RPhL* 46 (1957), 302 (a proposito di SPINOZA 1957).

30 *RPhL* 51 (1958), 518 (a proposito di GIACON 1954).

31 *RPhL* 49 (1958), 109 (in riferimento a LIMITI 1957).

32 *RPhL* 56 (1959), 690 (a proposito di DE RUVO 1950).

introduce affatto «armonia» o «morbidezza» nel rigido determinismo spinoziano, né sa fondare un'«etica a dimensione umana» – a meno di non «integrare colpa e pentimento», ossia nozioni estranee allo spinozismo. Conclusione: alla base dell'incapacità di «risolvere il problema della coscienza» in Spinoza sta l'«astrazione dalla durata nella definizione del perfetto», la «necessità logica intemporale», e in una parola il «matematismo»³³.

Una parziale disaggregazione di metodo e sistema spinoziani sarà quella avanzata nel 1966 da Herman de Dijn (in occasione di una recensione dello studio di Hubertus Hubbeling *Spinoza's methodology*): non che non sia vero, che il metodo di Spinoza sia «complementare» al suo «contenuto» speculativo – solo che ad esso non si dovrà imputare tutto, poiché lo stesso metodo del «ragionamento a priori» ha avuto ben altri alfieri (Anselmo, o in età moderna Geulincx), e nessuno di loro è mai giunto per quella via a teorizzare un Dio impersonale. Il Dio-sostanza di Spinoza, che impersonale lo è senza dubbio, deve invece la sua genesi a un'altra posizione, secondo il redattore della *Revue*, ed esattamente il «concetto di Dio come totalità necessaria»³⁴. (Cambia cioè soltanto l'ordine dei fattori: il peccato originale di Spinoza non è qui il geometrismo, ma il determinismo).

Nel 1966 – mentre all'*Institut* si discutono dissertazioni dottorali sul tema della libertà umana in Ricoeur, Sartre e Kant³⁵ – nella *Revue* viene recensita un'altra fra le opere che hanno segnato lo spinozismo novecentesco, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, sempre a firma di Sylvain Zac. Come già nel volume precedente, anche in questo caso Zac a giudizio del recensore (qui, Maurice Vanhoutte) sovrastima l'importanza di un concetto – non più la

33 *RPhL* 66 (1962), 278-279 (a proposito di ZAC 1959).

34 *RPhL* 84 (1966), 643 (a proposito di HUBBELING 1964).

35 Cfr. *RPhL* 84 (1966), 686 (su Ricoeur e la libertà umana) e 688-689 (sul 'fatto' della libertà che, in Kant, solo conferisce senso al tutto).

'gioia', ma la 'vita' - a cui cerca di ricondurre tutto il sistema dell'*Ethica*, anche al prezzo di alcune forzature di traduzione, puntualmente rilevate (e non senza un qualche compiacimento). Spinoza respinge il «meccanicismo puro», è vero, ma rimane un «determinista» che «rigetta le idee di finalità e di contingenza». Peccato però che nel suo sistema, obiettava Vanhoutte, vi sia un vuoto teorico che solo Alquié aveva avuto la lucidità di mettere a nudo, e che nel volume di Zac emerge invece solo per contrasto, inavvertitamente, come un 'sintomo'. Spinoza mantiene infatti una ambiguità sulla «coscienza» che Zac registra senza metterla a tema: il «fondo originario della materia» - aveva scritto lo studioso francese - non sarebbe riducibile alla «materia volgare e alla materia fisica», *così come*, in ossequio al parallelismo degli attributi, «il pensiero» non lo sarebbe a questo o quel contenuto di pensiero, restando «indeterminato». Un «agnosticismo» di fatto, in barba alle «pretese di una comprensione totale» della realtà, che si rivela pure nella struttura dell'opera di Zac, il quale ha dedicato un capitolo al dinamismo dell'estensione, ma «non 'ha voluto' un capitolo sul pensiero»³⁶.

Lo scacco delle ambizioni smisurate del metodo geometrico, la centralità inaggirabile del tema della coscienza, l'esperienza, il dilemma tra determinismo e libertà: la famiglia semantica - e lessicale! - in cui prevalentemente viene discusso lo spinozismo resta più o meno invariata per un ventennio. È solo nel 1968, un anno emblematico, che qualcosa inizia a cambiare: e il primo segnale sarà un saggio di Georges Van Riet, dal titolo significativo *Actualité de Spinoza*³⁷.

36 *RPhL* 82 (1966), 318-320 (a proposito di ZAC 1963).

37 VAN RIET 1968.

2. Il filosofo della sostanza (1968-1978)

2.1. La transizione: Georges Van Riet

Che l'articolo di Georges Van Riet, collaboratore di spessore della *Revue*, segni in qualche modo una svolta, lo testimonia il fatto che continuerà a essere abbondantemente citato, ancora fino agli anni Ottanta, negli studi a tema spinoziano ospitati dal periodico.

L'articolazione del lungo saggio di Van Riet (quasi 50 pagine) è classica, e in linea con l'impostazione programmatica della *Revue*: una prima parte intitolata *Du bonheur de penser*, incentrata sul sistema dell'*Ethica*, e una seconda, *Religion et liberté de pensée*, che inquadra i temi del *Tractatus theologico-politicus* nell'ottica della problematica fede-ragione; entrambe le sezioni, in diretto ed esplicito dialogo con l'attualità – fenomenologia, psicanalisi, esistenzialismi, dialettica, ma anche il «grande ecumenismo» della Chiesa cattolica, la «pastorale», l'ateismo.

Il tratto di novità del saggio sta però nella sua cifra empatica rispetto a Spinoza. Improvvisamente questi non incarna più la figura classica dell'ateo o del determinista ossessionato dal geometrismo. Il filosofo olandese, al contrario, è un «maestro generoso», un «*maître à penser*»³⁸. Nelle pagine di Van Riet si assiste così a un'avvincente operazione di integrazione dello spinozismo in un quadro ideologico eteroclito, con funzione di testa d'ariete per un contesto marcatamente conflittuale, all'indomani del Concilio Vaticano II, e nel pieno dei sommovimenti ideali che segnano la fine degli anni Sessanta. Uno sguardo più simpatetico, spoglio delle consuete pregiudiziali. Ciò giova anzitutto alla serietà della teoresi, al rigore argomentativo e all'attenzione ai testi.

³⁸ *Ibid.*, 83.

Lo spinozismo (come nella ricostruzione già vista di Giaccon di cui la *Revue* aveva dato conto nel 1958) è l'emblema della suprema «esigenza filosofica»³⁹: la riduzione a unità, la comprensione sistematica del reale come totalità, quella tensione speculativa integrale che distingue il «grande razionalismo» non solo dall'irrazionalismo ma anche dai «piccoli razionalismi» (secondo un'espressione di Merleau-Ponty) che colonizzano il panorama intellettuale contemporaneo. Di qui l'«attualità di Spinoza», a scompaginare una «situazione post-hegeliana nella quale con insistenza l'accento è posto su alterità e diversità, e in cui la sintesi proposta serenamente da Spinoza e a fatica poi riconquistata da Hegel è di nuovo spezzata»: «oggi, che va di moda dire che non si comprende, o meglio che non si comprende perché ci si trova dinanzi l'incomprensibile», e dietro il lessico della «demistificazione» si celebra «il Mistero, l'Irrazionale, l'Oscurità, il Conflitto kierkegaardiano o l'Assurdità», Spinoza può invece fornire un antidoto efficace⁴⁰.

Quello che campeggia in questo corpo a corpo con le direttrici del pensiero novecentesco è uno Spinoza diverso dalla *silhouette* tratteggiata finora nelle pagine della *Revue*. Alcuni esempi. L'unità della sostanza divina è sì il portato dell'ebraismo di Spinoza, ma la sua trascendenza va declinata diversamente, e cioè non nel senso del mistero e della teologia negativa, ma in quello dell'infinità degli attributi divini, cioè delle essenze che *esprimono* Dio – il che come vedremo equivaleva a dare una lettura anti-idealistica del concetto di attributo⁴¹.

39 *Ibid.*, 39.

40 *Ibid.*, 40; ma ancora a p. 83: «Les philosophes d'aujourd'hui, s'ils s'intéressent passionnément à l'homme, soulignent davantage sa complexité, son ambiguïté et sa faiblesse, que la grandeur divine et la force de son entendement; se méfiant des idées claires et distinctes, ils aiment proclamer avec une certitude absolue que toute certitude absolue dépasse l'humble condition humaine».

41 *Ibid.*, 41: la stessa lettura che si era affacciata tra le pagine della *Revue* in un laconico quanto acuto inciso di Joseph Dopp nella già ricordata recensione di un libro di Siwek, e che poi verrà consacrata dal magistrale studio di Gueroult – studio che è del 1968 come

Ancora: nel nome dell'unità divina sarà possibile non solo respingere simultaneamente materialismo (perché Dio è estensione e insieme «coscienza») e dualismo (giacché più che «parallelismo» «conviene affermare un'identità reale fra attributi formalmente distinti»)⁴²; ma anche concludere a favore dell'unità ontologica dell'uomo, «ente risolutamente uno», sulla base della «tradizione ebraica» e (ancora una volta) di una specie di «ilemorfismo» aristotelico⁴³, per cui «di ogni cosa singola (*res*) considerata come corporea secondo l'attributo dell'estensione esiste in Dio un'idea, un'anima o, secondo l'espressione più frequente in Spinoza, una mente»⁴⁴. Questa riabilitazione spinoziana della corporeità, insieme alla considerazione unitaria dell'uomo, era giocata da Van Riet contro Sartre, Ricoeur e Merleau-Ponty, contro il cartesianismo e la fenomenologia di Michel Henry - tutte posizioni in qualche modo ancora compromesse con il dualismo, che lo si intenda nel senso delle «trasposizioni» o delle «misteriose alleanze fra corpo e mente», nel senso della «trasparenza a sé» dello «spirito», o in quello della «pura leggerezza» e «coscienza». Peraltro, continuava Van Riet, se sbagliata era la diagnosi, fallace sarà la prognosi. Traduzione parziale della «complessione» del corpo, la mente spinoziana vive nel regime dell'inadeguatezza e non può uscirne con le ricette di fenomenologi o esistenzialisti (riflessione, immaginazione creatrice,

l'articolo di Van Riet, il quale però è improbabile che abbia fatto in tempo a consultarlo (*RPhL* 28, 1952, 640-641: Dopp notava come la posizione di Siwek fosse opposta a quella di Wolfson, il quale al contrario «tende ad attenuare la distinzione in Dio fra i diversi attributi, per ridurli a semplici modi umani di concepire l'inesauribile ricchezza dell'unica Sostanza»).

42 VAN RIET 1968, 43.

43 *Ibid.*, 45: «ce langage rappelle l'hylémorphisme d'Aristote». In generale, fin dagli esordi, la «cosmologia» che si insegnava nella Scuola di Louvain era una forma aggiornata di «ilemorfismo» tomista, rivendicato come la dottrina più adeguata alle scienze moderne rispetto ai due modelli allora prevalenti - l'energetismo *à la* Ostwald e il meccanicismo 'cartesiano'. Così, in una comunicazione presentata alla Società filosofica di Louvain nel dicembre 1950 dal titolo «L'Hylémorphisme», si leggeva che «la théorie hylémorphique se trouve [...] en harmonie avec les plus importantes données de la science d'aujourd'hui»: *RPhL* 23 (1951), 484-485.

44 Cfr. VAN RIET 1968, 45-46.

oppure libertà, dubbio, rifiuto), giacché queste sono strutturalmente contraddittorie in un'ottica spinoziana, confuse e illusorie⁴⁵. Non resta invece che la «potenza dell'intelletto», la razionalità connessa al «principio supremo della realtà e dell'intelligibilità», l'«esercizio del pensiero», il solo che può rendere l'uomo «felice»⁴⁶.

Sul piano della «religione positiva», nel secondo blocco del lungo articolo, l'obiettivo polemico di Van Riet era con ogni evidenza l'ateismo esistenzialista e sartriano del filosofo francese Francis Jeanson. Già nel 1964 infatti, sulle pagine della *Revue*, Van Riet aveva avuto modo di recensirne in modo visceralmente critico il saggio *La foi d'un incroyant* (bollato come un pamphlet superficiale e dilettantesco)⁴⁷. A distanza di qualche anno, ora, è però l'armamentario spinoziano a rinnovare la sua polemica anti-atea. Quello spinozismo che – a dispetto dello stigma secolare che gravava sul *Tractatus theologico-politicus* – ha fondato la moderna esegesi storica⁴⁸, è anche lo stesso pensiero che ha saputo mettere a tema in termini ancora validi «il problema della pace, della concordia, dell'unità fra cristiani», e quello più generale della conciliazione fra la «positività della religione rivelata» e l'esigenza della «fratellanza universale degli uomini, quali che siano».

Spinoza, insistendo sul contenuto pratico delle Scritture, aveva indicato una possibile convergenza fra l'obbedienza del religioso e la condotta del saggio, e Van Riet traduce in chiave per così dire marcatamente compatibilista quel progetto: se la fede salva *in quanto* si traduce in pratica, dovrà valere an-

45 *Ibid.*, 49-51.

46 *Ibid.*, 54-55.

47 *RPhL* 73 (1964), 184-186 (a proposito di JEANSON 1963), 186: «Au total, cet ouvrage nous paraît regrettable. L'auteur s'était fait un nom en philosophie, notamment par ses études sur *Le problème moral et la pensée de Sartre*, ou *La phénoménologie*. [...] Certes, il nous était connu comme athée, mais comme un athée qui ne refusait pas le dialogue [...]. Il est regrettable qu'on doive refouler ces souvenirs».

48 VAN RIET 1968, 60-61.

che l'inverso, che la prassi caritatevole autentica non possa fare a meno di riferirsi a un Dio (e da ciò si faceva derivare anche l'impensabilità dell'ateismo: se la carità è impossibile senza una nozione «religiosa» di Dio, ne segue che per Spinoza non esistono veri atei, in senso stretto)⁴⁹.

Pertanto, al netto di qualche «povera» semplificazione spinoziana (per cui, in barba alla complessità della coscienza, la fede apparterebbe unicamente al dominio dell'inadeguatezza, dell'«infra-razionale»)⁵⁰, il «grande ecumenismo» della Chiesa contemporanea ha tutto da imparare, dalla proposta enucleata nel *Tractatus theologico-politicus*⁵¹. La «crisi» che oggi affligge «gli intellettuali cristiani» può infatti essere affrontata e risolta solo se si sappia procedere – alla stregua di quel minimalismo teologico esposto nel 'credo minimo' del *Tractatus* – all'istituzione di una gerarchia fra i dogmi della fede⁵²: tale da individuare gradi diversi di «verità salutari», subordinando i dogmi «ecclesiologici» (che Spinoza liquidava – è vero – come superflui) a quelli cristologici, e questi ai «dogmi su Dio» – e per il resto cogliere gli elementi di verità contenuti in ogni *altra* confessione cristiana. È con una tesi quasi-hegeliana che si concludeva il denso lavoro 'spinozista' di Van Riet, il quale sollecita la filosofia a «riprendere il contenuto della rivelazione in ciò che ha di positivo»,

49 *Ibid.*, 72-74 («Spinoza exige donc une certaine connaissance de Dieu: le fidèle doit connaître Dieu en tant qu'imitable, ou savoir que Dieu est charité. Cette saisie de Dieu est spécifiquement religieuse, mais [...] procède [...] d'une perception immédiate, qui est due à la lumière de la raison»), 78 («ceux qui exercent la charité envers le prochain en ne croyant rien ou en rejetant Dieu, appartiennent au degré infime de la masse [...] s'ils exprimaient correctement leur pensée, ils affirmeraient Dieu, car la première étincelle de notre raison nous fait connaître l'essence [...] de Dieu»), e 79, n. 7 («ils professent certes un athéisme spéculatif, mais d'après Spinoza ils ne rejettent le vrai Dieu qu'en paroles, ou encore ils ne refusent qu'une idole, une image déformée de Dieu»). Posizione analoga già in SIWEK 1950, 263: Cristo ha insegnato «non solo la morale, come pretende Spinoza, ma anche alcuni dogmi».

50 VAN RIET 1968, 82, 71: il che riecheggia le considerazioni sussiegose di Siwek sulla maggior complessità della psicanalisi rispetto allo spinozismo, quanto allo studio delle sfaccettature dell'animo umano.

51 *Ibid.*, 80.

52 *Ibid.*, 76.

per «giustificarlo razionalmente» dandogli la «forma del pensiero»: ma anche in questo, concludeva l'autore, Spinoza si era fatto in fondo buon interprete della «teologia speculativa» di «ogni tempo», coltivando quell'«ideale di comprensione» che «oggi» in una Chiesa ossessionata da «pastorali», «immaginazione, simboli e riti» sembra quasi «passato di moda»⁵³.

Per sintetizzare: ilemorfismo, anti-idealismo, razionalismo; ma anche compatibilismo, anti-ateismo. Il carattere quasi militante dell'intervento di Van Riet è lampante, e non dovette essere isolato: erano anni in cui si intensificavano le discussioni in seno all'*Institut* intorno ai rapporti fra «verità autentica» dei filosofi e «originalità della religione»⁵⁴, o alle ripercussioni dello «studio della filosofia» sulla «formazione sacerdotale» nella fase post-conciliare⁵⁵ – e i toni e le conclusioni erano analoghi a quelli del saggio su Spinoza cui s'è fatto cenno.

In ogni caso, per quanto attiene al nostro ristretto campo d'indagine, è evidente che trascinare all'interno di quella specifica problematica un autore come Spinoza – letto in chiave 'simpatetica' – fu il segnale di un avvenuto cambio di paradigma, caratterizzato da una seria presa in carico teoretica della filosofia spinoziana nel suo complesso, con tutte le sue criticità e in tutti i

53 *Ibid.*, 81.

54 Nell'aprile del 1972, nel corso di una dissertazione dottorale su Jaspers all'*Institut* (*RPhL* 8 (1972), 704-705), così il candidato, René Reiffer, a proposito della «natura e i limiti della ricerca filosofica»: «si la philosophie prétend totaliser la vérité authentique, elle ne saurait respecter l'originalité de la religion; si elle s'interdit toute critique, elle renonce à son devoir d'interpréter une partie du donné».

55 Nel giugno del 1972 all'*Institut*, nel corso di una dissertazione di dottorato di André Rummens sulla necessità di impartire ai «candidati al sacerdozio» l'insegnamento di una disciplina, la filosofia, «per cui non provano particolare attrazione»: «au lendemain du concile Vatican II [...] on assiste [...] à un essor extraordinaire de la théologie positive [...]. La formation philosophique demeure cependant et [...] plus que jamais une exigence de l'enseignement théologique, parce que [...] est indispensable à la constitution d'une authentique théologie»: beninteso, «une philosophie largement inspirée du thomisme» e «résolument ouverte aux apports de la philosophie contemporaine» (*RphL* 8 (1972), 706-707).

suoi 'tecnicismi' (si pensi alle polemiche, su cui torneremo, intorno allo statuto degli attributi). Sicché quando di lì a qualche mese saranno pubblicate in Francia le due imponenti monografie spinoziste di Gilles Deleuze e Martial Gueroult⁵⁶, si può dire che la 'soglia dell'attenzione' dei lovaniesi era già sufficientemente alta per poterne gestire gli inevitabili contraccolpi.

2.2 *Quale Spinoza dopo Deleuze e Gueroult?*

Fra le tesi portanti del celebre *Spinoza* di Gueroult (tesi che l'autore aveva ripreso da Kuno Fischer e rilanciato con acribia e rigore teorico) c'è l'idea per cui la sostanza sia per Spinoza *realmente* costituita dagli attributi, e le prime proposizioni dell'*Ethica* mostrino il movimento deduttivo con cui viene costruita la sua natura infinita. Ciò, contro la lettura formalista e kantiana, che invece negli attributi vedeva soltanto forme che l'intelletto umano proietta su una sostanza divina in sé indeterminata⁵⁷.

Dalla sua, la suggestiva e complessa monografia di Deleuze su *Spinoza et le problème de l'expression* (anch'essa edita nel 1968) assumeva invece come centrale nel sistema spinoziano il concetto di 'espressione' e – in una prospettiva segnata dalla duplice influenza di Nietzsche e Bergson – mostrava come quella nozione mantenesse nel filosofo olandese una peculiarità tale da forzare gli schemi neoplatonici da cui scaturiva, in direzione di un radicale quanto inedito immanentismo⁵⁸.

Nell'immediato la *Revue* parve non registrare la novità dei due libri (opere importanti, come s'è detto, che daranno vita a una fertile 'Spinoza-re-

56 Cfr. DELEUZE 1968, e GUEROULT 1968. Nel 1969 venne pubblicato anche un altro importante studio, a firma di un allievo di Gueroult (MATHERON 1969), ma nella *Revue* non se ne fa menzione, se non molti anni dopo e, come vedremo, a proposito d'altro.

57 Cfr. GUEROULT 1968, 428-461.

58 Cfr. DELEUZE 1968, 9-16 e *passim*.

naissance' che, nata in un contesto per così dire post-strutturalista, ancora oggi mostra i suoi frutti). Soltanto nel 1970 una breve nota di Jacques Étienne rende conto della pubblicazione del volume di Deleuze, di cui però fornisce solo una sintesi, limitandosi seccamente a rilevare che si trattava di un «lavoro di alta qualità» che – mettendo al centro l'espressione – «getta uno sguardo nuovo su di un'opera classica»⁵⁹. Quantitativamente diverso fu invece il trattamento riservato a Gueroult: una recensione fluviale di quasi trenta pagine, pubblicata nel 1971 col titolo *Les yeux de l'âme. Le Spinoza de M. Gueroult*, a firma di Jean-Pierre Deschepper⁶⁰. Anche in questo caso ci si trova davanti a un mero riassunto dei temi del volume, una descrizione quasi distaccata e avalutativa. Tuttavia la lunghezza dell'articolo testimonia di un'attenzione decisamente maggiore per le tesi di Gueroult rispetto a quelle di Deleuze. E ciò non solo perché quelle fossero consentanee alle letture anti-idealistiche già affiorate dalle pagine del periodico belga (da Dopp, Siwek e Van Riet) rispetto alla questione degli attributi; ma anche perché – come cercheremo di mostrare – esse dovettero apparire più facilmente assimilabili alla linea editoriale della *Revue* rispetto all'impostazione deleuziana.

In linea generale, si può dire che dopo Gueroult e Deleuze nessuno avrebbe più continuato a leggere Spinoza come prima (e anche nel giornale di Louvain non troveranno più posto lavori fumosi come quello pubblicato nel 1967 da Karl Schuhmann – *Le concept de réflexion dans l'Éthique de Spinoza* –, un tentativo ambizioso e involuto di trasferire di peso lo spinozismo entro le griglie concettuali dell'idealismo tedesco classico)⁶¹. Che ad esempio quello di Spinoza fosse un panteismo (con tendenze più o meno materialistiche o atee) d'ora in poi sarà difficile negarlo: anzi vi fu persino, all'interno dell'*Institut*,

59 RPhL 99 (1970), 396-397.

60 DESCHEPPER 1971.

61 SCHUHMAN 1967.

chi propose una qualche continuità persino con la scuola francescana di Parigi (XIII secolo) e la sua rivalutazione del ruolo della 'materia' aristotelica⁶².

Nella *Revue* compare, nel 1972, una seconda recensione a proposito del Deleuze 'spinozista': stavolta il testo preso in esame è il breve *Spinoza* (datato 1970), libro interessante, a detta del solito Jacques Étienne, ma da leggere «con attenzione critica», date le tesi che enfatizzava, tutte dal sapore nietzscheano-bergsoniano - vita, rifiuto delle passioni tristi, divario fra coscienza e pensiero...⁶³

Sicché il saggio di Stanislas Breton *Âme spinoziste, âme néo-platonicienne* che la rivista ospita nel 1973 non poté non risentire di quelle discussioni⁶⁴. È vero che in esso non una volta viene fatto il nome di Deleuze, ma non solo la lettura dello spinozismo come di una filosofia dell'espressione, della spontaneità auto-affermativa e del rifiuto della negazione era marcatamente deleuziana, ma l'articolo stesso veniva pensato in risposta a un libro di Jean Trouillard, allora Professore all'*Institut catholique de Paris*, il cui ultimo capitolo (che portava lo stesso titolo poi adottato dall'articolo di Breton) era ricco di rimandi al libro di Deleuze del 1968⁶⁵. La si potrebbe dire una contesa su quale Deleuze privilegiare.

Vale la pena ricostruire brevemente le coordinate di questo scambio.

62 Lo sostiene Antonio Pérez-Estévez in una comunicazione (su «El concepto de materia al comienzo de la escuela franciscana de Paris») alla *Société Philosophique de Louvain* nel febbraio 1972: in *RPhL* 8 (1972), 704: «et c'est ainsi que le matérialisme, comme axe de la pensée humaine, a pu traverser le fleuve formaliste du Moyen Âge, pour reprendre son souffle avec Bruno et Spinoza». Di contro, nel 1973 si leverà qualche voce dissenziente, limitatamente al legame Dio-Natura bruniano, «né panteista né ateo» (cfr. la comunicazione di Joseph M. Abela alla *Société*, dal titolo «The Concept of God in the Works of Giordano Bruno (1548-1600)»: *RPhL* 12 (1973), 840-841): ma come ogni resistenza, rivela quale fosse la tesi allora prevalente.

63 *RPhL* 7 (1972), 483 (a proposito di DELEUZE 1970).

64 BRETON 1973.

65 TROUILLARD 1972, 155-171, in particolare 162-166. Ma Trouillard tiene anche conto della raccolta a cura di BRETON 1969.

Trouillard nel suo libro aveva insistito sulla continuità, messa in luce da Deleuze, fra neoplatonismo e spinozismo. Spinoza in altri termini si sarebbe posto lo stesso problema che Proclo aveva affrontato e risolto con le «enadi» divine, quello cioè di giustificare il processo di produzione del molteplice reale da parte di una causa prima che si vuole ancora trascendente e immutabile. Ne derivava per Trouillard nei due autori, Proclo e Spinoza, un'analogia *chance* di salvezza dell'anima umana – un «passaggio tra la vita effimera e l'esistenza eterna», diceva parafrasando André Darbon⁶⁶ –, a patto che dell'anima venga privilegiata la parte che partecipa dell'eternità (nei neoplatonici grazie alla bellezza, in Spinoza grazie alle nozioni comuni della ragione).

Erano questi alcuni degli assi portanti dell'interpretazione di Trouillard (gli stessi che a distanza di dieci anni egli riproporrà nell'articolo *Proclos et Spinoza* e nel volume *La mystagogie de Proclos*)⁶⁷. Ad essi Breton reagì nelle pagine della *Revue* – benché all'interno di una discussione più allargata – rimarcando piuttosto l'eterogeneità e «irriducibili[tà]», di spinozismo e neoplatonismo⁶⁸. Se l'anima in Spinoza «si costituisce» nell'Assoluto, lo «esprime», lo «esplica» e ne è «modo», ne deriva una differenza profonda fra i due approcci, che configurano persino «due possibilità fondamentali del pensiero»: da un lato (in Proclo) l'«henologia», l'«ispirazione dell'uno», la «mé-ontologia», e in una parola la teologia negativa; dall'altro (in Spinoza) l'ontologia, la «partecipazione all'essere» e il «rifiuto della negazione» come di un'idea inadeguata. In gergo: il «pleroma delle negazioni» contro la «pienezza delle affermazioni»⁶⁹. Si trattava a dire il vero di considerazioni che avrebbe potuto sottoscrivere lo stesso Trouillard, se è vero che così questi aveva terminato il

66 Cfr. DARBON 1946, 170 (ma cfr. anche *passim*: trattasi di un autore piuttosto citato nei vari interventi su Spinoza ospitati nella Rivista di Louvain).

67 TROUILLARD 1982; TROUILLARD 1982(2).

68 BRETON 1973, 211.

69 *Ibid.*, 220-223.

proprio libro del 1972, rimarcando lo «scarto» fra i due modelli teorici:

Le spinozisme est une philosophie de l'affirmation, de la clarté et de la totalité. C'est parce-que Dieu est la plénitude de l'être que les êtres finis peuvent la modaliser. Le néoplatonisme est, au contraire, une philosophie de la négation. L'univers naît du refus du Principe d'être quoi que ce soit⁷⁰.

Quasi le stesse parole che poi saranno di Breton! Sicché in definitiva quella sull'interpretazione di Spinoza pare più che altro una differenza di sfumature fra Trouillard e Breton, nella quale il secondo riprende la lettura deleuziana del primo, senza menzionare Deleuze ma in compenso esprimendo con maggiore nettezza l'impossibilità di recuperare il sistema spinoziano al neoplatonismo cristiano.

Anche da queste poche battute appare evidente come il dibattito su Spinoza si sia decisamente riorientato su temi metafisici, dominati peraltro dalle potenti interpretazioni degli strutturalisti francesi.

Nelle pagine della *Revue* compaiono ancora – è vero – recensioni di testi riguardanti il consueto tema del determinismo 'cartesiano' di Spinoza⁷¹ (e forse non a caso negli stessi mesi in cui anche all'interno dell'*Institut* si dibatteva su caso e finalità in biologia⁷², o sulle varie accezioni di casualismo, determinismo, finalismo, intenzionalità...⁷³). Ma la moda strutturalista pareva penetrata anche nella Scuola di Louvain: dissertazioni su Foucault⁷⁴, o sulla dialet-

70 TROUILLARD 1972, 170.

71 *RPhL* 5 (1972), 144-148 (a proposito di GABAUDE 1970).

72 *RPhL* 8 (1972), 696-697: è il resoconto di una comunicazione di Jean Ladrière sul tema del «caso», in direzione di una possibile compatibilità con il «finalismo» almeno in biologia (non si menziona però il libro di due anni prima del biologo MONOD 1970).

73 *RPhL* 12 (1973), 821-822 (nel resoconto di una relazione tenuta all'*Institut* da Gérard de Montpellier su «hasard, nécessité et intention»). Ma anche a proposito del 'consueto' nesso fra libertà e moralità (senza riferimenti a Spinoza) tornerà a discutere Georges Van Riet: se ne dà conto in *RPhL* 12 (1973), 820.

74 *RPhL* 12 (1973), 827-828.

tica marxista e la critica che ne fa la «noetica» di Louis Althusser⁷⁵ – e, quest'ultima, curiosamente presentata dal recensore come un sistema in cui «il reale e il pensiero sono solidali e appartengono a una medesima totalità reale», per cui «se pure si oppongono restano comunque solidali» (e cioè in modo molto simile a quello Spinoza, al cui rilancio non a caso la scuola althusseriana francese avrebbe contribuito massicciamente...).

Nel 1974, nel recensire il secondo tomo di Jean-Marc Gabaude su *Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz*, Jacques Étienne pare attestare l'avvenuto trapasso della riflessione di Gueroult nell'approccio lovaniese a Spinoza. Lo schema è classico (già in Siwek e in Van Riet): la libertà spinoziana non è libero arbitrio, «libertà totale», bensì processo di liberazione progressiva, «interdeterminismo», comprensione della necessità; la religione «universale», ridotta a un formulario minimale su base cristologica, può contribuire a una prospettiva di salvezza; la «vera» libertà del saggio è però inconciliabile con la fede cristiana, e la cifra metodologica dello spinozismo, concentrata com'è sull'«armonia» del «sistema», gli impedisce di cogliere lo spessore «conflittuale» della «realtà fisica o sociale», e lì «il conflitto che può insorgere fra libertà e necessità»⁷⁶. Solo che a questo schema interpretativo, classico, ora si aggiungeva dell'altro: Dio non è incomprendibile, non c'è «mistero» né «opacità», e lo spinozismo, «contro Alquié», è un razionalismo integrale. Se c'è un residuo «biblico» di «trascendenza», è semmai da ricercarsi nella «semplicità di Dio», a patto che questa la si intenda come una struttura «complessa» (ma non «composta») – ossia «costituita» realmente da attributi «eterogenei». Esattamente le stesse parole di Martial Gueroult⁷⁷.

75 *RPhL* 12 (1973), 830-832.

76 *RPhL* 16 (1974), 781-788, 784 (a proposito di GABAUDE 1972).

77 *RPhL* 16 (1974), 782-783.

È ormai uno Spinoza ipermetafisico e rigoroso, quello passato attraverso il filtro di Gueroult, l'ideatore cioè di un sistema chiuso e granitico in cui tutto si tiene, ma a cui inesorabilmente sfugge la «condizione umana». Così Pierre Watté, recensendo criticamente il saggio di Dufour-Kowalska *L'origine selon l'«Éthique» de Spinoza*: a dispetto di alcune parziali aperture all'«esperienza comune» e alla «contingenza umana» contenute negli scritti giovanili, lo spinozismo è un'assiomatica «implacabile e chiusa», un'«astrazione speciosa», un «linguaggio che scava dentro se stesso con un rigore tale da rendere impraticabile ogni altro linguaggio»⁷⁸.

Il primo a gettare la maschera in questa direzione sarà Claude Troisfontaines – figura di spicco dell'*Institut*, al cui interno aveva contribuito a fondare, nel 1973, un centro dedicato a Maurice Blondel. Dopo Gueroult e Deleuze Spinoza non è più lo stesso. In un articolo apparso nella *Revue* nel 1974 (*Dieu dans le premier livre de l'Éthique*), così esordiva:

La pensée de Spinoza connaît un étonnant regain d'actualité. C'est l'aspect critique de cette pensée qui retient le plus l'attention. Spinoza n'a-t-il pas impietoyablement dénoncé l'illusion finaliste faisant ainsi apparaître la religion comme un délire de l'imagination? N'a-t-il pas rigoureusement identifié Dieu à l'ordre éternel de la Nature empêchant par là toute évacion dans des arrièremondes? N'a-t-il pas lucidement discerné, à la racine de toute idée, un effort de persévérer dans l'être, conférant de la sorte au désir un primat sur la conscience? Bref, c'est un Spinoza patronné par les plus célèbres maîtres du soupçon

78 *RPhL* 18 (1975), 392-396, 395, 390 (a proposito di DUFOR-KOWALSKA 1974); anche qui viene citato Darbon, il quale sosteneva che nel giovanile *Tractatus de intellectus emendatione* vi fossero due 'Spinoza', due itinerari filosofici alternativi, uno geometrico e deduttivo, l'altro attento ai dati dell'esperienza. In realtà Darbon era stato ancor più drastico: il *mos geometricus* è una povera «esposizione didattica», che vanifica le valide intuizioni metodologiche di Spinoza: «ce qui a fait tort à la *Réforme de l'Entendement*, c'est la composition de l'*Éthique*» (DARBON 1946, 56). Ma era un leitmotiv dello studio di Darbon, questa caratterizzazione per così dire ibrida dello spinozismo; ad esempio a proposito del cosiddetto parallelismo: «deux courants se croisent dans sa pensée: l'un vient de la philosophie antique à travers la scolastique, l'autre de la philosophie moderne et de la philosophie cartésienne» (*ibid.*, 131).

*qui est aujourd'hui l'objet de multiples essais*⁷⁹.

È in atto una moda spinozista, dunque, orientata secondo alcune tendenze critiche ben definite (cui rinvia l'espressione di Ricoeur intorno al nesso Marx-Nietzsche-Freud). Ma questa moda ha dei padri nobili. In essa infatti predomina – prosegue l'autore – una prospettiva interpretativa ben rappresentata dai «lavori di Deleuze e Gueroult» – certo animati da «esprits» diversi, ma svolti secondo una «volontà comune di lettura strutturale». Così, a sei anni dalla pubblicazione dei due volumi.

Troisfontaines torna sull'annoso problema degli attributi divini secondo Spinoza, e mostra come i due interpreti novecenteschi avessero avuto il merito di contestarne la lettura hegeliana, intendendoli invece «come delle autentiche sostanze che si integrano nella sostanza divina, senza con ciò perdere la propria qualità di sostanze». È nuovamente messa al centro la lettura anti-idealistica dell'attributo, assunta come «tratto comune» ai due strutturalisti. Solo che l'autore in questo caso metteva in atto – in più – un'operazione inedita, che consisteva nel tentativo di spezzare la continuità fra Gueroult e Deleuze, per giocare il primo contro il secondo, salvo poi evidenziare, del primo, alcune aporie, e così giungere a dimostrare la propria tesi: il sistema di Spinoza poggia su un concetto presupposto ma non dimostrato – l'esistenza di un ente perfetto – che non trova alcuna garanzia ulteriore (se non nella convinzione – *di fatto* antropocentrica e finalistica! – che Dio abbia prodotto «in noi la sua idea esattamente come la produce in se stesso»)⁸⁰.

È in fondo la linea inaugurata da Van Riet, quella di sottrarre Spinoza alla morsa delle interpretazioni ateistiche. Ma, in più, qui salta agli occhi il

79 TROISFONTAINES 1974, 467, corsivi nostri.

80 *Ibid.*, 480. In un altro articolo del 1992 cadrà invece ogni residuo tentativo di attribuire a Spinoza una qualche forma di finalismo (TROISFONTAINES 1992, 175).

tentativo di avvalersi dell'analisi di Gueroult *contro* quella di Deleuze, sfruttando le «divergenze profonde» fra i due (a dispetto delle analogie di superficie).

Il campo di battaglia è quello degli attributi divini. Per Deleuze – come s'è detto – gli attributi sono *vere* qualità sostanziali, fra loro distinte realmente ma non numericamente, a escludere che si dia una pluralità di qualità, ognuna delle quali includa la *negazione* delle altre: questo però, sentenza Troisfontaines, equivale a risolvere interamente Dio nell'insieme («molteplicità unica») delle sue qualità ontologiche. Quella deleuziana è cioè una lettura «naturalistica» e «in definitiva atea», che «opera una stretta equivalenza fra gli attributi (che non costituiscono numero) e Dio (che non ha altra realtà che quella degli attributi)»⁸¹. Del resto la stessa «univocità» o «espressività» che fonda in Spinoza la conoscenza adeguata, si giustificerebbe per Deleuze proprio con quest'idea tutta nietzscheana di Dio come vita immanente agli attributi, pura affermazione priva di qualsiasi trascendenza⁸².

L'ateismo, dunque: che ha il difetto però, obiettava Troisfontaines, di non considerare il corretto *ordre des raisons* adottato da Spinoza, e anzi di forzare persino i testi al proprio scopo; sicché sarà preferibile volgersi alla più circospetta ricostruzione di Gueroult⁸³. Questi infatti certo concorda con Deleuze sul fatto che Dio sia l'«essenza costituita da tutte le essenze» degli attributi, ma si avvede anche del fatto che per dimostrare l'esistenza di Dio Spinoza abbia preso le mosse dalla sua sostanzialità, *prescindendo cioè dalle sue componenti*: il che significa che Spinoza conferisce a Dio «un'esistenza propria». L'esistenza della sostanza, in altri termini, non è affatto quella di una mera collezione di altre sostanze, tale da «perdere il suo essere proprio». Spinoza

81 TROISFONTAINES 1974, 469-470.

82 *Ibid.*, 477.

83 *Ibid.*, 470.

non «assorbe Dio nella diversità» e nell'«aggregato» degli attributi. Al contrario, Dio esiste «per propria sostanzialità» (ed è esattamente per questo che può fungere da collante di tutte le sostanze in natura). Il Dio di Spinoza ha in Gueroult una specificità irriducibile a quella delle qualità sostanziali (e il limite di Gueroult sarà semmai, come s'è visto, di non aver compreso che quella specificità era un presupposto dello spinozismo, la cui validità restava solo postulata).

Per dirla in una battuta: per Troisfontaines lo Spinoza di Gueroult sta a quello di Deleuze come la trascendenza sta all'immanentismo ateo.

Ciò, a posteriori, offre una doppia conferma: dell'occhio di riguardo che i redattori della *Revue* avevano sempre riservato al libro di Gueroult (fin dalle trenta pagine di recensione, assolutamente sovradimensionate rispetto alle poche righe dedicate al libro coevo di Deleuze); e – specularmente – del sospetto («attenzione critica»!) che continuava a gravare su Deleuze, sulla sua filosofia dell'immanenza, del rifiuto del negativo, del naturalismo ateo.

A questo proposito, quattro anni dopo l'articolo di Troisfontaines la rivista ospiterà pure un breve intervento di Joseph Moreau su *Nature et individualité ches Spinoza et Leibniz*⁸⁴. Com'era accaduto nell'articolo di Stanislas Breton, anche qui il nome di Deleuze non compare mai; tuttavia è lecito ipotizzare che l'autore si muovesse ancora dentro quella problematica: per Moreau i modi infiniti di Spinoza riprendono il processo di «emanazione diffusa» dei neoplatonici, come pure l'unicità del suo universo, «costituita da una gerarchia di forme che sono insieme oggetti intelligibili o *idealità*, e soggetti conoscenti o menti [esprits]»⁸⁵; ogni cosa singola è determinazione particolare di Dio, e ne esprime la potenza infinita in forma di *conatus*; questo *conatus* «pre-

84 MOREAU 1978.

85 *Ibid.*, 450-451.

figura» il dinamismo delle monadi di Leibniz⁸⁶. Con in più, però, una sorta di retroproiezione, per cui è Leibniz che consente di comprendere i concetti di Spinoza: e dunque come la monade anche il 'modo' di Spinoza è non «parte» ma «pars totalis», che «denota la predominanza nel suo sistema del punto di vista della forma o della finalità», la quale è rigettata, è vero, ma «solo sotto la sua espressione antropomorfica»⁸⁷.

Nessuna evoluzione immanentistica del neoplatonismo, dunque, e anzi una sua configurazione classica, teleologica e spiritualistica: a dieci anni dalla pubblicazione dei libri di Gueroult e Deleuze, è questa l'ultima rappresentazione dello Spinoza 'metafisico' che campeggia nella *Revue*, prima che si passi - improvvisamente - a una fase ulteriore⁸⁸. Spinoza diventerà ormai, prevalentemente, il filosofo della politica.

3. Il filosofo della politica (1978-2000)

Nel 1976 già una breve recensione dello *Spinoza lettore del Machiavelli* di Carla Gallicet Calvetti aveva elogiato l'«utile» confronto fra Spinoza e Hobbes e fra questi e Machiavelli, nonché il «metodo di comparazione dei testi» mobilitato per l'occasione dalla studiosa italiana⁸⁹; su di un piano meno strettamente storiografico, invece, è del 1978 l'interessamento della *Revue* per l'importante li-

86 *Ibid.*, 452.

87 *Ibid.*, 455. Nel 1992 Troisfontaines sosterrà una prospettiva opposta (e più consueta): a differenza di Leibniz, Spinoza non comprende che «le matematiche non si applicano alla realtà», e quindi «scambia la necessità fisica con la brutta necessità geometrica» (TROISFONTAINES 1992, 175-176).

88 Un *unicum*, in questa serrata produzione 'teoretica', fu rappresentato da un articolo del 1978 (BOUVERESSE 1978), improntato ad una fine analisi storiografica e lessicale che avanza un'audace ipotesi di ricerca, secondo cui la posizione antitrinitaria manifestata per lettera da Spinoza fosse tributaria non tanto di influssi sociniani né di un antiaristotelismo di maniera - quanto di un anti-tomismo (e anti-agostinismo) vicino a certe tesi di Suarez. Ci sarebbe da chiedersi se la pubblicazione di quest'articolo 'anomalo' non obbedisse a logiche estrinseche (di natura politico-accademica?).

89 *RPhL* 21 (1976), 113-114 (a proposito di GALLICET CALVETTI 1982).

bro di Stanislas Breton *Spinoza. Théologie et politique*, e si manifesta in poche fulminanti battute di André Reix, tutte nel solco dell'approccio – anche in questo pionieristico – che era stato di Van Riet: «il legame *teologico-politico*» nello Spinoza di Breton «significa il rapporto del *teologico* in quanto fede, Chiesa o Istituzione, con il *politico* inteso come cosa pubblica», «problema che resta assolutamente d'attualità» e che né Breton – a dispetto di una notevole «agilità verbale» – né Spinoza riescono a risolvere⁹⁰.

L'interesse del periodico belga per lo spinozismo politico si intensifica a partire dal 1979, quando sempre André Reix recensirà il celebre libro di Lucien Mugnier-Pollet sulla *Philosophie politique de Spinoza* pubblicato tre anni prima (ancora una volta una presa di posizione tardiva, e per ciò stesso, forse, avvertita come urgente)⁹¹. Anche in questo caso il tono è tutt'altro che indulgente: nello spinozismo la «comprensione» del reale e la beatitudine connessa sono appannaggio esclusivo del saggio e prive di efficacia politica, così come, viceversa, la politica risulta «estranea alla soteriologia» – è bene che lo si tenga a mente, chiosa Reix, e meglio sarebbe stato se di queste posizioni l'autore avesse «segnalato i limiti», e «soprattutto» ne avesse elaborato una «critica». (Due notazioni polemiche, nell'arco di due anni!)

Nel 1980, poi, verrà dato spazio a ben tre recensioni 'spinoziane', nelle pagine della *Revue*, e tutte – nuovamente – a tema politico: del libro del filosofo politico Claudio Pacchiani *Spinoza tra teologia e politica* – che della politica spinoziana metteva in luce l'«attitudine tecnica» o «tecnico-produttiva»; dell'edizione francese del *Tractatus politicus* curata da Pierre-François Moreau e Renée Bouveresse; e di quella tedesca del *Tractatus theologico-politicus* a cura di Günter Gawlick e Friedrich Niewöhner⁹².

90 *RPhL* 31 (1978), 394-395 (a proposito di BRETON 1977).

91 *RPhL* 35 (1979), 418-419 (a proposito di MUGNIER-POLLET 1976).

92 *RPhL* 39 (1980), 426-428 (su PACCHIANI 1979; SPINOZA 1979; SPINOZA 1979(2)).

Si è in un'altra stagione, sembra. Su Deleuze e Gueroult, sugli attributi, il monismo, il panteismo, o l'ateismo di Spinoza, cala ormai il silenzio. Al loro posto, uno Spinoza filosofo pratico, oggetto teorico da maneggiare – come s'è visto da questi primi resoconti – con estrema circospezione.

Nel 1980 un articolo di Atilano Dominguez (*La morale de Spinoza et le salut par la foi*)⁹³ torna sul tema spinoziano della salvezza conseguita tramite l'obbedienza. Problema cruciale, al centro degli interessi della rivista – come si sa – fin dalla declinazione 'spinoziana' che ne aveva dato il solito Van Riet nel 1968: solo che a distanza di due lustri gli studi spinozisti – e specialmente quelli in lingua francese – avevano fatto enormi passi avanti, e di queste nuove sfide interpretative l'intervento di Dominguez porta il segno evidente. Non solo nei riferimenti agli autori discussi (Matheron, Rousset, e poi Zac, Breton, Strauss), ma anche nel ruolo pivotale che ora viene attribuito all'«immaginazione» all'interno del sistema filosofico spinoziano – riabilitazione dell'immaginazione che fu il risultato evidente delle più recenti letture 'politiche' di Spinoza.

Un esempio. La certezza profetica, i dogmi, i miracoli e le loro narrazioni – sono tutti per Spinoza il portato dell'*imaginatio*, ossia di una conoscenza naturale inadeguata e inferiore alla ragione (il che, togliendo spazio al sovrannaturale, elimina ogni possibile lettura 'cristianizzante' dello spinozismo)⁹⁴. Tuttavia la stessa immaginazione, in forza del suo dinamismo associativo, può pure contribuire al rafforzamento della ragione: e ciò sia sul piano emotivo, dove «presta il proprio soccorso» contro la forza delle passioni, sia soprattutto su quello gnoseologico, allorché entra di fatto (è la tesi di Dominguez) nella costituzione delle «nozioni comuni» razionali che permettono il

93 DOMINGUEZ 1980.

94 *Ibid.*, 348-350.

potenziamento graduale della mente umana⁹⁵.

Questo dunque – quello definito dalla comune presenza della forza dell’immaginazione – è lo spazio per un incontro possibile fra fede e ragione. Con il consueto (e inconfessato) modulo argomentativo quasi-hegeliano: «di fatto, fede e ragione sono qui d’accordo, poiché li separa soltanto la loro forma di concepire Dio»⁹⁶. Il compatibilismo: che Dominguez contrappone alle letture ‘fra le righe’, quelle di uno Spinoza «mascherato»⁹⁷, tattico, dall’attitudine «ipocrita».

Dominguez attinge ai risultati della rinnovata storiografia spinoziana (l’immaginazione, le nozioni comuni), e li dirige verso lidi rassicuranti. Si ha tuttavia l’impressione che l’oggetto-Spinoza delineato attraverso la copiosa critica contemporanea – specie sul piano politico – fosse sempre più difficile da ‘maneggiare’ entro il pur variegato quadro ideologico della rivista di Louvain. Non a caso dopo l’articolo di Dominguez i riferimenti al filosofo olandese si faranno sempre più rarefatti.

Dovranno passare infatti sei anni per la pubblicazione di un nuovo articolo di Claude Troisfontaines: e il suo, del 1986, fu anche l’ultimo che la *Revue* dedicò a Spinoza, almeno fino al passaggio di secolo⁹⁸. Un silenzio eloquente.

L’articolo di Troisfontaines era ancora a tema politico (*Liberté de pensée*

⁹⁵ *Ibid.*, 356-358, 361.

⁹⁶ *Ibid.*, 362: esattamente come in Van Riet (citato, ma sorprendentemente in modo critico), che aveva assegnato alla filosofia il compito di dare «la forma del pensiero» ai «contenuti della rivelazione». Posizione, questa, analoga pure a quella di André Malet, Jean Lacroix ed Henry Duméry, e contraria a quella di Gabaude e del suo recensore lovaniese Jacques Étienne: cfr. *RPhL* 16 (1974), 787: per Spinoza «l’homme religieux vit sa foi sans la comprendre, le philosophe dissipe pour lui-même l’illusion religieuse comme il le fait pour toute passion».

⁹⁷ DOMINGUEZ 1980, 359, nota 105.

⁹⁸ Unica eccezione, la curiosa rassegna cui s’è fatto cenno in apertura, sulla ‘letteratura neerlandese’ e lo spinozismo (HENRARD 1990).

et soumission politique selon Spinoza)⁹⁹, e condensava i risultati di una ricerca in corso – se è vero che lo stesso autore aveva appena tenuto a Louvain-la-Neuve, nel maggio 1985, una conferenza su *La conception spinoziste de l'état*¹⁰⁰.

In esso, più che mai, si percepisce la chiara consapevolezza della presenza di una linea 'prevalente': dalle continue menzioni delle opere di Strauss e Matheron, ma anche di quelle, ancor più connotate, di Negri, Tosel e Balibar; e dai riferimenti critici alle letture dello spinozismo in chiave liberale, socialista, o marxista¹⁰¹.

Di contro, però, viene proposta una tesi quanto mai provocatoria, intorno a uno Spinoza illiberale, difensore del «potere totale dell'autorità statale»¹⁰², e che, in forza di una «giustificazione» meramente «pragmatica» della tolleranza, di fatto «abolisce sul piano politico» quella libertà «che rivendica sul piano puramente interiore»¹⁰³. L'intero capitolo XVI del *Tractatus theologico-politicus* è infatti per Troisfontaines permeato da una sottile e irrisolta tensione fra interno ed esterno (legge d'amore *vs* legge positiva, nucleo democratico del contrattualismo *vs* liceità di ogni regime politico)¹⁰⁴, ed è la stessa tensione che poi (nei capitoli XVII e XVIII) trova una «conferma storica» nelle alterne vicende della nazione ebraica, che finalmente disvelano la posizione peculiare di Spinoza, il quale rifiutando sia l'anacronistica teocrazia sia il troppo fragile «equilibrio dei poteri» finiva per accondiscendere a qualsiasi «forma di governo», monarchia compresa, purché questa «detenga la totalità dei poteri»¹⁰⁵. Se dunque questo è il retroterra teorico della presunta *libertas* di cui si farebbe promotore l'ultimo capitolo del *Tractatus*, è chiaro che esso si

99 TROISFONTAINES 1986.

100 Intervento segnalato in *RPhL* 60 (1985), 637.

101 TROISFONTAINES 1986, 197.

102 *Ibid.*, 193.

103 *Ibid.*, 204.

104 *Ibid.*, 190-194.

105 *Ibid.*, 199.

pone nettamente al di fuori del liberalismo propriamente detto, giacché le «considerazioni a favore della libertà d'espressione che [Spinoza] avanza [...] non mettono mai in questione il potere esclusivo dello Stato in materia di organizzazione della vita comune»:

Ainsi, sa justification [de la tolérance] est purement pragmatique: c'est parce qu'il est avantageux à l'État de laisser une certaine liberté que celle-ci est à instaurer. Jamais, en tout cas, l'auteur ne fonde la liberté d'expression et de culte sur un droit inaliénable du sujet qui imposerait des limites au pouvoir de l'État. Au contraire, on ne peut, selon lui, invoquer un droit supérieur à celui de l'État sans y introduire une division fatale¹⁰⁶.

Come già era accaduto nel lucido articolo del 1974 contro lo Spinoza di Deleuze, anche adesso l'operazione di Troisfontaines è trasparente, quasi a voler arginare l'offensiva degli interpreti spinozisti 'di sinistra': Spinoza qui è un antiliberale, il sostenitore di una dottrina statolatrica e indifferente ai diritti degli individui, che si spinge fino a «risacralizzare il potere civile». Ciò, più in profondità, accade – secondo Troisfontaines – in virtù di una sostanziale omologia fra la politica e la metafisica di Spinoza, entrambe animate da un'esigenza totalizzante, da una riduzione monistica delle differenze all'uno, dalla negazione fatalistica di ogni divergenza.

Il monismo della sostanza, dunque, come l'equivalente metafisico dell'assolutismo totalitario. Messa in questi termini, l'interpretazione di Troisfontaines appariva difficilmente sostenibile: e infatti l'anno seguente fu liquidata con sarcastica laconicità dagli estensori del *Bulletin de bibliographie spinoziste*. Ha un bel dire, Troisfontaines, che nello spinozismo il potere statale risulterebbe sacralizzato in quanto «espressione della causalità divina»: peccato però – si leggeva nella nota del *Bulletin* – che in quel sistema *tutte le cose*

106 *Ibid.*, 204.

siano «espressione della causalità divina», e quindi lo è certo il «potere civile», ma lo sono anche quei «diritti individuali» le cui prerogative invece il teologo lovaniese vedrebbe irrimediabilmente minacciate¹⁰⁷. E con questo la partita sullo spinozismo a Louvain poté ritenersi conclusa.

Negli anni Novanta soltanto tre recensioni, di libri su Spinoza, saranno ospitate nelle pagine della *Revue*: niente più. A voler chiudere il presente percorso, però, in esse sarà idealmente possibile individuare ancora, e quasi a posteriori, i tre assi tematici portanti della scansione da noi proposta - 1946-1968, 1968-1978 e 1978-2000. Nicolas Février recensirà infatti sia il volume di Jean-Marie Vaysse *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, in cui viene delineata l'immagine di un filosofo dell'«assoluto», che nega la «libertà» e l'«individualità»¹⁰⁸; sia quello ad alta densità teoretica di Charles Ramond, *Quantité et qualité dans la philosophie de Spinoza*, in cui si analizza lo statuto dei 'gradi di perfezione' nell'evoluzione del pensiero del filosofo olandese¹⁰⁹. Infine, Jean-Luc Vandenbrouck recensirà la monografia di Henri Laux su *Imagination et religion chez Spinoza. La Potentia dans l'histoire*: con, al centro, il concetto di 'immaginazione', e il suo ruolo nel «sistema» religioso e nelle «fluttuazioni» che esso subisce nei processi storici (in un'ottica che però - be-

107 «Bulletin de bibliographie spinoziste», in *Archives de philosophie* 50 (1987), 26. Non solo: si percepiva pure un certo imbarazzo in Troisfontaines allorché si trovò costretto a sostenere la propria tesi persino contro le posizioni contrarie di Victor Delbos, autore certo non sospetto di complicità ideologica con gli avversari di Troisfontaines, e che aveva tentato un'operazione analoga anche se dai risultati diversi (in VICTOR DELBOS, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, Alcan 1893), di messa in parallelo di politica e metafisica: «Delbos établit un parallèle entre l'individu (qui surmonte ses passions par la raison) et l'État (qui dépasse la contrainte pour reconnaître les droits des individus). Ce parallèle ne nous paraît fondé. Pour Spinoza, le caractère passionnel de la nature humaine est, dans l'ordre extérieur, indépassable et il appelle une contrainte étatique, tout aussi indépassable» (TROISFONTAINES 1986, 205, nota 36).

108 *RPhL* 3 (1993), 434-435 (a proposito di VAYSSE 1994).

109 *RPhL* 3 (1998), 527-528 (a proposito di RAMOND 1995).

ninteso – continua a *non* essere quella di una «negazione della rivelazione»)¹¹⁰.

E così, nelle uniche tre menzioni ‘spinoziane’ rinvenute negli anni Novanta appaiono condensate le tre raffigurazioni di Spinoza di cui s’è rintracciata sinteticamente la vicenda attraverso la *Revue philosophique de Louvain*: il filosofo ‘determinista’ e classico, quello ultra-metafisico, quello pratico-politico.

FIORMICHELE BENIGNI

“SAPIENZA” UNIVERSITÀ DI ROMA*

110 *RPhL* 4 (1995), 640-642 (a proposito di LAUX 1994).

* fiormichele.benigni@uniroma1.it; Dipartimento di Filosofia, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma RM, Italia.

BIBLIOGRAFIA

AUBERT 1990 = ROGER AUBERT, «Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de philosophie», *Revue philosophique de Louvain* 78 (1990), 147-167.

BENINCÀ 1952 = ALBERTO BENINCÀ, *La libertà umana nell'Etica di B. Spinoza*, Caravate, Studium 'Gabriel', 1952.

BERTEN 1990 = ANDRÉ BERTEN, «Allocution d'ouverture», *Revue philosophique de Louvain* 78 (1990), 295-296.

BOUVERESSE 1978 = RENÉE BOUVERESSE, «Une lettre de Spinoza», *Revue philosophique de Louvain* 32 (1978), 427-446.

BRETON 1969 = STANISLAS BRETON, *Philosophie et mathématiques chez Proclus*, Parigi, Beauchesne, 1969.

BRETON 1973 = STANISLAS BRETON, «Âme spinoziste, âme néo-platonicienne», *Revue philosophique de Louvain* 10 (1973), 210-224.

BRETON 1977 = STANISLAS BRETON, *Spinoza. Théologie et politique*, Paris, Desclée, 1977.

DARBON 1946 = ANDRÉ DARBON, *Études spinozistes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1946.

DE RUVO 1950 = VINCENZO DE RUVO, *Il problema della verità da Spinoza a Hume*, Padova, Cedam, 1950.

DELEUZE 1968 = GILLES DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.

DELEUZE 1970 = GILLES DELEUZE, *Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970.

DESCHEPPER 1971 = JEAN-PIERRE DESCHEPPER, «Les yeux de l'âme. Le Spinoza de M. Gueroult», *Revue philosophique de Louvain* 4 (1971), 465-494.

DIBON 1954 = PAUL DIBON, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or. Tome I. L'enseignement philosophique dans les universités à l'époque pré-cartésienne (1575-1650)*, Amsterdam, Elsevier, 1954.

DOMINGUEZ 1980 = ATILANO DOMINGUEZ, «La morale de Spinoza et le salut par la foi», *Revue philosophique de Louvain* 30 (1980), 345-364.

DUFOUR-KOWALSKA 1974 = GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA, *L'origine. L'essence de l'origine. L'origine selon l'«Éthique» de Spinoza*, Paris, Beauchesne, 1974.

GABAUDE 1970 = JEAN-MARC GABAUDE, *Liberté et raison. La liberté et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz. Philosophie réflexive de la volonté*, Toulouse, Association des publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Toulouse, 1970.

GABAUDE 1972 = JEAN-MARC GABAUDE, *La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz. II. Philosophie compréhensive de la nécessité libératrice*, Toulouse, Associations des publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Toulouse, 1974.

GALLICET CALVETTI 1972 = CARLA GALLICET CALVETTI, *Spinoza lettore del Machiavelli*, Milano, Vita e Pensiero, 1972.

GIACON 1954 = CARLO GIACON, *La causalità nel razionalismo moderno. Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibniz*, Milano-Roma, Bocca, 1954.

GUEROULT 1968 = MARTIAL GUEROULT, *Spinoza. I: Dieu (Éthique, I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

HAMELIN 1901 = OCTAVE HAMELIN, «Sur une des Origines du Spinozisme», *L'Année philosophique* 1900 11 (1901), 15-28.

HENRARD 1990 = ROGER HENRARD, «La réception de Spinoza dans la littérature néerlandaise», *Revue philosophique de Louvain* 80 (1990), 504-523.

HUBBELING 1964 = HUBERTUS G. HUBBELING, *Spinoza's Methodology*, Assen, Van Gorcum, 1964.

JEANSON 1963 = FRANCIS JEANSON, *La foi d'un incroyant*, Paris, Seuil, 1963.

LADRIÈRE 1990 = JEAN LADRIÈRE, «Cent ans de philosophie à l'Institut Supérieur de Philosophie», *Revue philosophique de Louvain* 78 (1990), 168-213.

LAUX 1994 = HENRI LAUX, *Imagination et religion chez Spinoza. La Potentia dans l'histoire*, Paris, Vrin, 1994.

LIMITI 1957 = GIULIANA LIMITI, *Le vedute pedagogiche nella filosofia di Benedetto Spinoza*, Roma, La tipografica, 1957.

MATHERON 1969 = ALEXANDRE MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les éditions de minuit, 1969.

MONOD 1970 = JACQUES MONOD, *Le Hasard et la Nécessité: Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970.

MOREAU 1978 = JOSEPH MOREAU, «Nature et individualité chez Spinoza et Leibniz», *Revue philosophique de Louvain* 32 (1978), 447-456.

MUGNIER-POLLET 1976 = LUCIEN MUGNIER-POLLET, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976.

PACCHIANI 1979 = CLAUDIO PACCHIANI, *Spinoza tra teologia e politica*, Padova, Aldo Francisci, 1979.

RAMOND 1995 = CHARLES RAMOND, *Quantité et qualité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

SALVIOLI 2015 = MARCO SALVIOLI, «“Alle cose stesse”: Léon Noël (1878-1953) e il tomismo creativo della Scuola di Lovanio», in MARCO SALVIOLI (ed.), *Tomismo Creativo. Letture contemporanee del “Doctor Communis”*, volume 1, 263-282, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2015.

SCHUHMANN 1967 = KARL SCHUHMANN, «Le concept de réflexion dans l'Éthique de Spinoza», *Revue philosophique de Louvain* 88 (1967), 449-466.

SIWEK 1930 = PAUL SIWEK, *L'âme et le corps d'après Spinoza*, Paris, Alcan, 1930.

SIWEK 1934 = PAUL SIWEK, *L'unité de Dieu dans le système spinoziste*, Roma, Gregoriana, 1934.

SIWEK 1935 = PAUL SIWEK, «La conscience du libre arbitre», *Gregorianum* 16 (1935), 52-73.

SIWEK 1947 = PAUL SIWEK, «Le libre arbitre d'après Spinoza», *Revue philosophique de Louvain* 8 (1947), 339-354.

SIWEK 1950 = PAUL SIWEK, *Spinoza et le panthéisme religieux*, Paris, de Brouwer,

1950. Prima edizione 1937.

SIWEK 1952 = PAUL SIWEK, *Au coeur du Spinozisme*, Paris, de Brouwer, 1952.

SPINOZA 1957 = BARUCH SPINOZA, *The Road to Inner Freedom. The Ethics*, edited and translated by DAGOBERT D. RUNES, New York, Philosophical Library, 1957.

SPINOZA 1957 = BARUCH SPINOZA, *The Road to Inner Freedom. The Ethics*, edited and translated by DAGOBERT D. RUNES, New York, Philosophical Library, 1957.

SPINOZA 1979 = BARUCH SPINOZA, *Tractatus politicus/Traité politique*, texte latin et traduction par PIERRE-FRANÇOIS MOREAU, index informatique par RENÉ BOUVERESSE et PIERRE-FRANÇOIS MOREAU, Paris, Répliques, 1979.

SPINOZA 1979(2) = BARUCH SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus. Theologisch-politischer Traktat*, herausgegeben von GUNTER GAWLICK und FRIEDRICH NIEWÖHNER, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.

THIJSEN-SCHOUTE 1954 = LOUISE THIJSEN-SCHOUTE, *Nederlands Cartesianisme*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1954.

TROISFONTAINES 1974 = CLAUDE TROISFONTAINES, «Dieu dans le premier livre de l'Éthique», *Revue philosophique de Louvain* 15 (1974), 467-481.

TROISFONTAINES 1986 = CLAUDE TROISFONTAINES, «Liberté de pensée et soumission politique selon Spinoza», *Revue philosophique de Louvain* 62 (1986), 187-207.

TROISFONTAINES 1992 = CLAUDE TROISFONTAINES, «La réhabilitation des formes et de la finalité chez Leibniz», in JACQUES FOLLON e JAMES McEVOY (ed.), *Finalité et intentionnalité: doctrine thomiste et perspectives modernes*, 165-183, Paris, Vrin, 1992.

TROUILLARD 1972 = JEAN TROUILLARD, *L'un et l'âme selon Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

TROUILLARD 1982 = JEAN TROUILLARD, «Proclus et Spinoza», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 172 (1982), 435-448.

TROUILLARD 1982(2) = JEAN TROUILLARD, *La mystagogie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

VAN RIET 1946 = GEORGES VAN RIET, *L'épistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1946.

VAN RIET 1968 = GEORGES VAN RIET, «Actualité de Spinoza», *Revue philosophique de Louvain* 89 (1968), 36-84.

VAYSSE 1994 = JEAN-MARIE VAYSSE, *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1994.

ZAC 1959 = SYLVAIN ZAC, *La Morale de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

ZAC 1963 = SYLVAIN ZAC, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.