

# DA MARTINETTI AD ABBAGNANO (1926-1963). LA PRIMA ETÀ MODERNA NELLA *RIVISTA DI FILOSOFIA*

ANTONELLA DEL PRETE

**Abstract:** Examining the period from the 1920s to the 1970s, one of the key features of the *Rivista di filosofia* is a lasting interest in the Renaissance and Vico, while the focus on seventeenth-century metaphysics is significantly more time-bound and linked to the activity of some prominent figures in the journal such as Piero Martinetti, Eugenio Colorni, and Gioele Solari. The rise of the Neo-Enlightenment caused a radical change in the editorial choices, and turned the journal's focus toward the empiricist tradition and the debate on historiographical methodologies.

**Keywords:** Early modern metaphysics; Descartes; Spinoza; Leibniz; Piero Martinetti; Gioele Solari; Eugenio Colorni, Augusto Del Noce.

**English title:** *From Martinetti to Abbagnano (1926–1963). Early Modern Age in the Rivista di Filosofia*

Fin dalla sua fondazione, nel 1909, la *Rivista di filosofia* adotta una linea editoriale che si caratterizza per una programmatica apertura a studiosi appartenenti non solo a sedi universitarie e quindi a scuole differenti, ma spesso anche a tendenze filosofiche molto diversificate e talora quasi contrapposte. Nata dalla fusione della *Rivista Filosofica*, capitanata dal pavese Carlo Cantoni (1840-1906), e della *Rivista di Filosofia e Scienze affini*, che faceva riferimento alla scuola patavina di Roberto Ardigò (1828-1920), nel corso degli anni la *Rivista di filosofia* accoglie contributi e coinvolge progressivamente, anche a livello direttivo, personalità intellettuali distanti dal neo-kantismo e dal positivismo dei suoi fondatori. Si possono tuttavia indicare due tratti che perman-

gono nella sua storia più che centenaria e che la individuano nel panorama delle riviste filosofiche italiane. Da un lato troviamo il suo carattere laico, se con questo termine intendiamo non tanto l'indifferenza per la spiritualità e la religiosità, quanto la refrattarietà, se non l'ostilità, nei confronti di ogni legame organico ed esclusivo con una specifica confessione e con le sue gerarchie. Dall'altro, è evidente un duraturo interesse verso il dialogo con le diverse manifestazioni della scienza, che muta pelle varie volte nel corso della vita della rivista, ma che si mantiene costante.

Dati questi elementi, non stupisce constatare che, pur non mancando interventi da parte di filosofi cattolici, le polemiche con quella parte del cattolicesimo che si riconosce nella neoscolastica non mancano; così come affiorano periodicamente critiche vivaci contro il neoidealismo italiano, e in particolare contro Gentile. Questa intenzione di dare voce a un contesto filosofico plurale è indicata chiaramente in apertura del primo numero della *Rivista di filosofia* («infatti, nelle attuali circostanze della cultura, sembra conveniente al progresso della coscienza speculativa italiana, che, accanto ad altri periodici, espressione di particolari indirizzi, l'Italia posseda una Rivista autorevole aperta ugualmente a tutte le opinioni e perciò adatta a chiarire le profonde ragioni ideali, da cui le scuole filosofiche traggono origine»)<sup>1</sup> e ribadita con convinzione nel 1946, in un testo importante in cui viene rivendicata con forza la valenza filosofica delle scelte politiche fatte dalla direzione della *Rivista* e dai suoi collaboratori durante il ventennio fascista e il secondo conflitto mondiale.

Nel mezzo si colloca la presa di posizione di Giuseppe Tarozzi (1866-1958) che apre il primo numero da lui diretto, nel 1923: i suoi *Intendimenti* sono tutti giocati sull'opposizione eclettismo/libertà, dove il primo è il tenta-

---

1 FAGGI ET AL. 1909, 1.

tivo di costruire un sistema da elementi disparati, la seconda invece consiste nel dare voce ai diversi sistemi, indirizzi, tendenze e idee che animano il dibattito filosofico. Ne consegue la difesa di un dialogo critico e pubblico che è l'unico terreno in cui i sistemi vengono eretti e il ripudio dell'idea stessa di una filosofia di Stato. Tarozzi arriva persino a identificare lo specifico carattere della filosofia italiana nell'esistenza di forti personalità, appartenenti a indirizzi estremamente diversi e tutti gelosi della propria indipendenza intellettuale.<sup>2</sup>

Del resto, questo spirito pluralistico è testimoniato dal fatto che, accanto ad aperte polemiche come quelle che vedono intervenire Giovanni Battista Marchesini (1868-1931) per rispondere alle critiche avanzate da Gentile contro Ardigò, o che oppongono Enriques e Croce, o ai commenti negativi che accompagnano la fondazione di *Vita e pensiero*, sulle pagine della *Rivista di filosofia* trovino ospitalità anche autori cattolici, nonché i leader del neoidealismo italiano, come accade a Croce nel 1920, e a Gentile l'anno successivo. In generale, come è stato osservato, c'è un certo interesse per il Croce storico, accanto all'oggettivo rifiuto del Croce filosofo; su Gentile, a partire da un certo momento prevale il silenzio, soprattutto sulle sue posizioni prettamente filosofiche, e per trovare traccia della sua attività culturale nella *Rivista di filosofia* bisogna leggere le recensioni, dove spesso vengono commentate le sue iniziative editoriali rivolte alla pubblicazione dei classici della filosofia, specie italiana.<sup>3</sup> A onor del vero, il rapporto con il neoidealismo è meno lineare di quel che sembri a prima vista: basti pensare alla parabola di Michele Losacco (1871-1944); oppure al progressivo distacco di Martinetti da Gentile, motivato essenzialmente dal ripudio del fascismo. Se si deve aggiungere un terzo elemento caratteristico della *Rivista di filosofia*, si può appunto indicare quello del

---

2 TAROZZI 1923, I-IV.

3 COTRONEO 2012, 201-208; QUARANTA 2012, 251.

suo antifascismo, non sempre militante, ma sempre presente come refrattarietà a farsi portavoce delle direttive culturali provenienti da Roma, e testimoniato sia dalle scelte editoriali compiute tra il 1922 e il 1945, sia dalla biografia di molti suoi collaboratori e direttori durante il ventennio: lo ricorderà con forza il testo pubblicato nel primo numero del 1946 a nome della direzione della rivista. Questa premessa insiste su un legame tra filosofia e politica che sia radicato nella filosofia stessa e che ponga questa disciplina al suo centro: è quindi possibile rivendicare il diritto di essere una rivista di pura filosofia, proprio perché ciò non implica affatto un disimpegno da un punto di vista politico, ma al contrario fa discendere l'impegno politico, e in primo luogo l'antifascismo, da ragioni filosofiche, come è stato per Martinetti.

Nella chiusa di questo documento programmatico si individuano i nuovi obiettivi polemici: da un lato, ancora una volta, quella parte della filosofia cattolica che intende perseguire il pensiero dell'eterno, dimenticando la dimensione storica dell'uomo; dall'altro non più e non tanto il neoidealismo e le sue trasformazioni, quanto una filosofia che abbandona e rinnega il carattere universale del pensiero, schiacciandosi su una dimensione unicamente esistenziale o individuando in questa disciplina solo uno strumento per la trasformazione dell'uomo.<sup>4</sup> In questa presa di distanza da un pensiero che subordini la filosofia alla politica si legge anche il profondo ma travagliato rapporto con la tradizione marxista, che nel secondo dopoguerra può essere incarnato dalla complessa personalità filosofica di Ludovico Geymonat (1908-1972), ma che non è certo una novità assoluta: basti pensare al percorso politico, ma anche e soprattutto intellettuale, di Rodolfo Mondolfo (1877-1976), i cui interventi sulla *Rivista di filosofia* si distinguono, già negli anni Venti, per la raffinatezza del metodo storiografico.

---

4 *Rivista di filosofia* 37(1) (1946), 3-5.

## La filosofia della prima età moderna: Descartes

Una certa continuità di lungo periodo non è visibile solo negli elementi finora analizzati, ma si può individuare anche negli argomenti affrontati dagli articoli dedicati alla storia della filosofia del Rinascimento e della prima età moderna. Nei primi decenni del Novecento si rinviene una grande attenzione, in alcuni momenti quasi esclusiva, per la filosofia italiana del Rinascimento e per Vico. Queste scelte sono chiaramente connesse da un lato con la recente stagione di grandi edizioni nazionali dei classici del pensiero italiano (si pensi alle edizioni di Galileo, di Bruno, poi di Vico); dall'altro con l'intensa attività editoriale in questo campo di Croce e Gentile nelle collane laterziane. L'interesse che nel tempo la *Rivista di filosofia* rivolge agli autori italiani tra Rinascimento ed età moderna assume però dei tratti specifici se confrontiamo due diversi canoni, quello che emerge dalle sue pagine e quello dell'attuale ricerca: se si escludono alcuni sporadici interventi, per trovare tracce dell'Umanesimo bisogna aspettare le recensioni di Pietro Rossi e di Nicola Abbagnano ai saggi di Garin, rispettivamente nel 1954 e nel 1962,<sup>5</sup> mentre la figura di Bruno appare anche in precedenza, ma solo nelle recensioni, come quelle che prima Losacco (nel 1928), poi Mondolfo (nel 1929) dedicano al Rinascimento, nell'ambito della *Rassegna di storia della filosofia*.<sup>6</sup> A sorpresa, l'autore studiato con maggiore attenzione nella prima metà del Novecento è Tommaso Campanella, a cui dedicano dei saggi sia dei collaboratori sporadici della rivista, come Giuseppe Paladino (nel 1912) o Paolo Treves (nel 1929 e poi nel 1930), ma anche dei filosofi che invece hanno un rapporto molto più stretto di collaborazione con la *Rivista di filosofia*, come Eugenio Colorni (nel 1931) o Luigi Firpo (nel 1939 e poi nel 1941), o ancora Gioele Solari (1871-1952), che è stato una delle colonne portanti della rivista fin dagli anni Venti, per poi dirigerla ulti-

---

<sup>5</sup> *Rivista di filosofia* 45(3) (1954), 341-347, e 53(3) (1962), 349-352.

<sup>6</sup> *Rivista di filosofia* 19(3) (1928), 268-274.

cialmente dal 1945 alla morte, e che sul pensiero politico di Campanella scrive a due riprese (nel 1941 e nel 1946).

La stessa continuità di interessi si registra nella prima metà del Novecento per le grandi metafisiche del Seicento: Spinoza e Leibniz sono oggetto di studi che appaiono con una certa regolarità sulla *Rivista*; minore è l'attenzione che viene dedicata a Descartes, che comunque è l'oggetto di specifiche rassegne bibliografiche. Per quasi una decina d'anni, infatti, tra il 1926 e il 1934, Guido De Giuli (1900-1935) segue gli studi cartesiani e si concentra soprattutto sulla storiografia francese. Si comincia con il saggio di Alfred Espinas (1844-1922) su *Descartes et la morale*: De Giuli apprezza la scelta del tema specifico, l'attenzione per la formazione di Descartes dai Gesuiti, l'analisi dell'influsso di Bérulle, l'aver distinto tra le quattro regole della morale del *Discours* e le indicazioni che si possono estrarre dalle opere più tarde, in particolare dal carteggio con Elisabetta. Tuttavia avanza molte riserve sul disegno generale del saggio, che rintraccia l'origine della sociologia nel pensiero di Descartes e lo collega strettamente a Montesquieu, istituendo un nesso forte tra la morale e la politica che invece a suo avviso non c'è affatto o si manifesta debolmente. Espinas ha insomma invertito la freccia del tempo attribuendo a Descartes quello che è il risultato finale di un'evoluzione della filosofia, che indubbiamente è stato determinato anche da Descartes, ma che non si ritrova tale e quale nel suo punto iniziale. Un'altra proiezione illecita sembra a De Giuli quella della metafisica sulla morale: la prima è sì fortemente debitrice di Agostino e Tommaso, ma non si può dire lo stesso della morale «sistemica», quella che emerge dalle lettere e dalle *Passions de l'âme*, opere che esprimono il Descartes più vero e autentico.<sup>7</sup> Dopo aver segnalato alcune edizioni cartesiane nel 1928, nel 1930 De Giuli liquida abbastanza rapidamen-

---

<sup>7</sup> *Rivista di filosofia* 17(3) (1926), 272-276.

te le biografie di Maxime Leroy e di Jacques Sirven, per poi dedicarsi a Jacques Maritain e alla sua interpretazione della gnoseologia cartesiana come una forma di angelismo. Contro questa tesi avanza due tipi di obiezioni: da un lato, ritiene che l'innatismo cartesiano sia in realtà un'utopia irrealizzabile, ampiamente bilanciata dal ruolo che l'esperienza si conquista nella sua filosofia. Dall'altro rifiuta l'impostazione neoscolastica di Maritain e l'ampio disegno di filosofia della storia che è sotteso alla sua lettura (Descartes sarebbe il padre dei mali che vediamo dispiegati nel pensiero moderno, in particolare nell'idealismo).<sup>8</sup>

La lunga rassegna di studi ed edizioni cartesiani pubblicata nel 1932 vede all'opera delle coordinate storiografiche simili. De Giuli rivolge a Leroy le stesse critiche che nel 1926 aveva indirizzato a Espinas (la scienza cartesiana è effettivamente attenta al miglioramento delle condizioni di vita degli uomini, ma questo non basta per conferirle caratteri illuministi) e ribadisce che Descartes lascia ampio spazio al ragionamento discorsivo e all'esperienza, contro la sottolineatura dell'importanza dell'intuizione che leggiamo negli scritti in Maritain. Anche in questo caso, tuttavia, De Giuli si limita ad invertire il giudizio dato da Maritain su Descartes (e sull'idealismo che ne sarebbe il prodotto sul lungo periodo), ma non mette in discussione il fatto che la linea di sviluppo della riflessione filosofica tra Seicento e Ottocento sia stata proprio quella che porta da Descartes a Hegel. Ancora una volta, poi, vengono invece apprezzate quelle interpretazioni che rintracciano i legami tra la filosofia scolastica e quella cartesiana, come quelle elaborate da Étienne Gilson e da Henri Gouhier.<sup>9</sup>

Le successive rassegne curate da De Giuli confermano le linee interpretative di fondo già emerse nelle recensioni precedenti. Descartes è inserito in

<sup>8</sup> *Rivista di filosofia* 21(1) (1930), 72-74.

<sup>9</sup> DE GIULI 1933, 147-153.

una lunga linea evolutiva che porta all'idealismo. Non si tratta però di mettere in valore gli aspetti metafisici del *cogito* e del soggettivismo che ne deriverebbero, privilegiando quindi l'esito hegeliano, quanto invece di sottolineare la continuità esistente tra la gnoseologia cartesiana e quella kantiana: è evidente un nesso con l'interpretazione di Descartes data da Octave Hamelin, peraltro esplicitamente elogiato in una recensione dedicata a un libro su Descartes pubblicato nel 1934 da Francesco Olgiati (1886-1962).<sup>10</sup> Ne deriva un forte apprezzamento per il pensiero scientifico, di cui vengono sottolineati non tanto l'intuizionismo, quanto la razionalità discorsiva e gli elementi sperimentali, e una svalutazione della metafisica, che invece è vista come una mera riproposizione di elementi che possono essere fatti risalire ad Agostino e a Tommaso. De Giuli si oppone quindi da un lato a chi fa di Descartes un predecessore dell'idealismo assoluto, dall'altro alle interpretazioni neotomiste.<sup>11</sup>

La voce più significativa su Descartes è tuttavia quella di Augusto Del Noce (1910-1989). Tra il 1940 e il 1950 a sua firma escono una breve segnalazione dell'edizione delle opere di Malebranche curata da Désiré Roustan, la recensione del saggio *Le rationalisme de Descartes* di Jean Laporte, e un lungo articolo dedicato al ruolo della politica in Descartes. La recensione delle opere di Malebranche fa trasparire una certa insofferenza per il lavoro filologico, che riemerge anche negli scritti successivi.<sup>12</sup> Questa insofferenza induce Del Noce a sentenziare che la filosofia dell'Oratoriano abbia già raggiunto la sua forma definitiva nel 1674, e che quindi lo studio delle varianti delle sue opere sia del tutto inutile: un giudizio che, a partire dal monumentale lavoro di edizione portato avanti da André Robinet, la critica malebranchiana ha poi rove-

---

<sup>10</sup> *Rivista di filosofia* 25(2) (1934), 179-181. Su Olgiati interprete di Descartes si veda D'ACUNTO 2007, 2-4.

<sup>11</sup> DE GIULI 1934, 165-169; DE GIULI 1935, 358-364.

<sup>12</sup> *Rivista di filosofia* 31(1) (1940), 45-49.

sciato, sottolineando al contrario l'importanza dell'evoluzione del pensiero dell'Oratoriano, particolarmente visibile proprio nelle successive redazioni della *Recherche*. La recensione a Laporte serve a Del Noce più per anticipare alcune sue linee di lettura di Descartes che per analizzare in dettaglio l'interpretazione laportiana di Descartes. Quello che ne ritiene infatti è il rifiuto della linea di sviluppo Descartes-Spinoza-Leibniz-Illuminismo-idealismo (ossia di quelle filosofie che Laporte identifica con il 'razionalismo'), e il privilegiamento di un altro tipo di filiazione, ossia quella che da Descartes porta a Pascal e Malebranche.<sup>13</sup> Del Noce anzi radicalizza la posizione di Laporte: il critico francese aveva sostenuto che il carattere non sistematico della filosofia cartesiana l'aveva resa la matrice di tutte le filosofie successive, che ne avevano continuato l'impresa non accettandola nel suo insieme, sviluppandola e portandola a dei gradi di maggiore complessità, ma al contrario lavorando per sottrazione, ossia valorizzando alcuni aspetti del pensiero cartesiano e abbandonandone degli altri. Ma Laporte, appunto, non indicava degli eredi esclusivi e privilegiati del pensiero cartesiano, al contrario di quanto fa Del Noce. Il quale poi istituisce una linea di demarcazione tra Laporte da un lato, Gouhier e Gilson dall'altro: il primo ci darebbe a suo dire un'autentica interpretazione filosofica di Descartes, mentre i secondi rimarrebbero su un piano prettamente filologico. Così facendo, però, Del Noce trascura gli elementi che invece potrebbero accomunare questi interpreti, come l'attenzione per le convinzioni religiose di Descartes e il ruolo prettamente filosofico che viene loro conferito.<sup>14</sup>

Nel saggio del 1950 dedicato al rapporto tra Descartes e la politica, Del Noce ribadisce il suo apprezzamento per l'impostazione storiografica di La-

---

<sup>13</sup> Emerge già in questa primissima fase della produzione filosofica di Del Noce l'interesse per la linea Pascal-Malebranche, opposta al pernicioso razionalismo della modernità, feroce di ateismo.

<sup>14</sup> *Rivista di filosofia* 38(3-4) (1947), 236-243.

porte.<sup>15</sup> Lo studioso francese ha avuto il merito di modificare il rapporto tra la filosofia cartesiana e quella dei suoi successori: se abbandoniamo la categoria di 'razionalismo' per descrivere il pensiero di Descartes, sulle orme di Laporte, ci rendiamo conto che nei decenni e nei secoli successivi non c'è una continuazione, ma un travisamento; non c'è uno sviluppo dialettico, ma un processo di detrazione se non di smembramento dei temi che costituiscono il pensiero di Descartes; non c'è una continuità di lungo periodo, ma una rottura determinata dai cambiamenti storici che avvengono nel primo Settecento. Rifiutare di inserire Descartes in una genealogia che arriva di volta in volta all'Illuminismo, all'idealismo, al positivismo o all'esistenzialismo non significa tuttavia rinunciare del tutto a collocarlo in un lungo processo storico. Descartes parteciperebbe infatti di un più complessivo cambiamento del rapporto tra i filosofi e il mondo sociale che a partire dal Seicento, ossia dal momento in cui la realtà esterna si organizza sotto forma di una gestione razionale del potere, registra un netto distacco tra i filosofi e la società; un processo che a sua volta genera un ripiegamento sull'io.<sup>16</sup> Se questo è vero, l'assenza di una teoria politica vera e propria in Descartes assume un senso propriamente filosofico. Non si tratta infatti di una semplice prudenza e nemmeno di un mero *pendant* del conservatorismo che Descartes abbraccia anche per quanto riguarda i valori morali e religiosi. Quest'ultimo, infatti, è una conseguenza della trascendenza assoluta del divino e dell'altrettanto assoluta libertà di cui Dio gode nei confronti del creato. Poiché la religione sarebbe quindi al di fuori della portata della ragione filosofica, e poiché anche la morale godrebbe dello stesso statuto, ci sembra dire Del Noce, ne deriva che il filosofo può solo

---

15 DEL NOCE 1950, 3-30.

16 Per le evoluzioni successive dell'interpretazione di Descartes elaborata da Del Noce, si veda BORGHERO 2000, 195-196; sulla sua interpretazione complessiva dell'età moderna si veda invece CESA 1993, 186-211. Per uno sguardo complessivo sulla personalità filosofica di Del Noce, inserita nelle evoluzioni della cultura torinese del secondo dopoguerra, si veda VIANO 2000, 18-20.

accettare quanto gli viene proposto dalla società in cui vive, senza sottoporlo a esame critico. Quando però Descartes dichiara che il filosofo è pur sempre un privato, e quindi non può giudicare il comportamento dei sovrani e nemmeno indicare loro le regole da seguire, lo fa non perché tali regole dipendano da un principio trascendente, ma perché partecipa sia della autonomizzazione della politica che caratterizza l'età moderna, sia del conseguente ripiegamento dei filosofi sulla loro interiorità.

Se Descartes si dimostra in qualche modo figlio del suo tempo, per quanto riguarda il suo conservatorismo politico, se questa dissociazione tra la dimensione pubblica e quella privata sono costitutive della sua filosofia, ne consegue che il suo pensiero non può ambire a esprimere un aspetto eterno della verità filosofica. Del Noce respinge quindi tutte quelle interpretazioni che collegano Descartes a Spinoza, attribuendo alla sua filosofia un carattere necessitarista o addirittura proto-panteista, e si allinea con chi (Laporte e Gilson sono esplicitamente citati) ha evidenziato il ruolo fondante della libertà, divina e umana, all'interno del suo pensiero. Rilegge poi alcuni aspetti essenziali del suo percorso argomentativo (il dubbio, il *cogito*) alla luce di questa costitutiva separazione del soggetto dalla dimensione sociale. Istituisce un parallelo tra quello che avviene nel rapporto tra le tre nozioni primitive e quello che si realizza nella relazione tra *l'esprit* e la società: esattamente come l'unione dell'anima e del corpo non inficia la separatezza della mente, allo stesso modo l'io del filosofo rimane e deve rimanere separato dalla dimensione politica, per quanto viva in essa. Pur analizzando passi tratti dalle celebri lettere a Elisabetta in cui Descartes comincia anche a delineare la teoria delle passioni, Del Noce non sembra prendere in dovuta considerazione quello che è perlomeno un mutamento di prospettiva (dalla mente all'anima, dalla separatezza all'interazione) dell'ultima fase della riflessione cartesiana.

Individua anche l'esistenza di due tendenze diverse nella morale dell'ultimo Descartes: la generosità, che emerge nelle *Passions de l'âme*, e il progetto di morale scientificamente determinata, ultimo prodotto dell'albero della conoscenza. Prendendo atto dell'incompiutezza di questa parte della filosofia cartesiana, Del Noce ritiene che lo scontro tra queste due visioni della morale non debba farci dimenticare che è proprio la morale della libertà e della generosità a esprimere l'essenza della filosofia cartesiana. Per questo duplice aspetto – l'aver a fondamento il concetto di libertà e il nascere dalla separazione costitutiva tra dimensione individuale e interiore da un lato, dimensione sociale dall'altro–, la filosofia di Descartes ha come veri eredi non Spinoza o Leibniz, ma Pascal e Malebranche. Il primo accentua l'attenzione per la dimensione soggettiva ed esistenziale del pensiero cartesiano; il secondo l'irrelevanza della storia e l'idealismo della conoscenza.

Se la filosofia di Descartes non può estendersi al mondo sociale perché sorge dissociandosi da esso, se la dimensione politica sfugge per definizione all'analisi razionale perché non è assoggettabile al criterio dell'evidenza, la rinuncia del filosofo a disciplinare la sfera politica e il rispetto per le autorità costituite non sono il prodotto di un mero atteggiamento prudenziale, ma si iscrivono nelle fondamenta stesse del pensiero di Descartes. La preferenza per l'assolutismo pare dunque una scelta obbligata a Del Noce, un assolutismo che tuttavia è privato della sua giustificazione razionale e religiosa e basato su ragioni di tipo utilitaristico, come emerge dall'epistolario con Elisabetta. In questo Descartes è l'erede sia del suo tempo, da un punto di vista storico, sia di Machiavelli, da un punto di vista teorico: del suo tempo perché l'assolutismo non ha subordinato la politica alla religione, ma ha fatto della religione uno strumento politico; di Machiavelli, perché è stato colui che ha dissociato la realizzazione spirituale dell'uomo dalla politica. Il saggio di Del

Noce ha un elemento di indubbia originalità, ossia fare del pensiero politico di Descartes la chiave di volta per l'interpretazione complessiva del suo pensiero. Due sono i suoi evidenti difetti: il persistere di grandi filosofie della storia, che determinano la collocazione di un filosofo in affreschi di lungo periodo e anche la sua valutazione teoretica; l'incapacità di questo approccio metodologico di rilevare e dare conto dell'evoluzione interna e delle possibili aporie e difficoltà interpretative del pensiero di un autore, appiattito ancora una volta dietro una chiave di lettura sistematizzante e onnicomprensiva.

L'anno successivo è un filosofo di tutt'altra impostazione a intervenire su Descartes: Ludovico Geymonat.<sup>17</sup> Anche in questo caso si parte da un confronto con le interpretazioni precedenti, che è forse anche più ampio di quello che troviamo nell'articolo di Del Noce: Geymonat illustra rapidamente le divergenti letture date dagli idealisti, dai positivisti, dal volontarismo, e così via, inizialmente facendo riferimento soprattutto a studiosi italiani: Olgiati, anche nel suo caso, ma vengono citati anche i più recenti lavori di Gallo Galli (1889-1974) e Armando Carlini (1878-1959). Sebbene si faccia poi riferimento allo studio di Laporte, è sicuramente a Hamelin che Geymonat deve alcuni spunti interpretativi: come lo studioso francese, ritiene che il metodo non sia una struttura astratta, ma qualcosa di costruito poco a poco nella pratica scientifica e nell'indagine filosofica. Da Charles Adam trae invece l'osservazione che non deve stupirci la presenza della metafisica in una filosofia prevalentemente interessata alla scienza: nel Seicento non era concepibile sviluppare una nuova scienza senza darle un fondamento di tipo metafisico e religioso. È quindi chiaro che secondo Geymonat proprio il metodo e la scienza costituiscono il cuore della filosofia cartesiana. Sebbene in apertura sia stata evocata la categoria di fenomenismo metafisico, forgiata da Olgiati per de-

---

<sup>17</sup> GEYMONAT 1951, 134-153.

scrivere il pensiero di Descartes, Geymonat contesta le conclusioni di Laporte. Non siamo di fronte a una forma di empirismo e a teorie che esaltano la passività della mente: quello di Descartes infatti rimane un razionalismo, seppure non astratto e dogmatico, perché nutrito di autentica pratica scientifica. Un razionalismo, si spinge a sostenere l'autore, vicino al nuovo illuminismo e alla sua convinzione che l'azione e la pratica facciano parte dell'indagine razionale.

Un paio d'anni prima, un'altra voce aveva collocato Descartes in una costellazione filosofica simile: Antonio Corsano (1899-1989) infatti, in un articolo dedicato all'importanza della scienza e della tecnica nella filosofia tra Rinascimento ed età moderna, aveva dato un ruolo di grande rilievo al filosofo francese.<sup>18</sup> Corsano respinge i tentativi di collegarlo alla Scolastica, a suo avviso definitivamente dismessa con il ripudio dell'educazione impartita a La Flèche, come quelli invece di valorizzare l'influsso di Bérulle e dell'agostinismo. Ritiene, invece, che la progressiva affermazione di una teoria della conoscenza basata sulla distinzione tra qualità primarie e secondarie, visibile sia in Galileo sia in Descartes, e il rifiuto della metafisica di stampo aristotelico segnano un netto distacco della filosofia moderna da quella medievale e rinascimentale, verificatosi sul versante sia scientifico (chiara la polemica con Pierre Duhem), sia propriamente filosofico. Il primo fattore determina un crescente apprezzamento per la tecnica, il secondo l'abbandono di ogni antropocentrismo. Ne emerge un disegno di lungo periodo in cui la modernità filosofica è strettamente legata a quella scientifica: viene deprezzata la linea che va da Bacon alla Royal Society e invece viene valorizzata quella che passa da Galileo, Kepler e Descartes (Newton non viene menzionato), senza però che si insista sugli elementi platonici e matematizzanti della scienza moderna, come di lì a

---

<sup>18</sup> CORSANO 1949, 39-61.

non molto farà Alexandre Koyré. In questo quadro più generale, di Descartes si apprezza il giudizio *tranchant* sui filosofi rinascimentali, il rifiuto dell'educazione scolastica pronunciato nel *Discours*, il progetto di rifondazione del sapere scientifico. Assolutamente marginale sarebbe la metafisica: viene dato un valore centrale all'autobiografia intellettuale del *Discours*, mentre si tace del tutto sulle *Meditationes* e sui *Principia*; il *cogito* diviene il perno di una svolta antimetafisica, in quanto passaggio dall'essere al pensiero. Insomma, queste pagine lasciano credere che anche Corsano inserisca questo aspetto della filosofia di Descartes in un percorso che abbia come esito finale Kant o Hegel.

A partire dagli anni Cinquanta gli articoli dedicati a Descartes e ai post-cartesiani si rarefanno fino quasi a scomparire, e bisognerà attendere nuove generazioni di collaboratori per potervi leggere saggi su questi argomenti.<sup>19</sup> Ciò non comporta tuttavia la scomparsa di queste tematiche dalla rivista. L'interesse per quanto viene pubblicato in Italia e all'estero, molto forte anche nei decenni precedenti, come abbiamo visto, sotto la direzione di Bobbio e Abbagnano prende la forma non solo di una rassegna bibliografica periodica che censisce le ultime pubblicazioni anche in campo storico-filosofico, ma soprattutto quella di una corposa attività di recensione. Si tratta spesso di testi che non si limitano affatto a una presentazione, per quanto approfondita, del libro in oggetto, ma lo situano all'interno del dibattito storiografico, ne esaminano criticamente le tesi e lasciano il più delle volte trasparire l'impostazione storiografica del recensore. Tra questi interventi, alcuni si soffermano appunto su autori altrimenti assenti dalla *Rivista di filosofia* dopo il 1952: è questo sicuramente il caso di alcuni saggi su Descartes che sono oggetto di varie recensioni da parte di Viano, mentre per quanto riguarda Spinoza e Leibniz ci si limita a commentare brevemente la pubblicazione di edizioni critiche o le tra-

---

<sup>19</sup> Per una rassegna degli articoli storico-filosofici di questo periodo, si veda QUARANTA 2012, 265-275.

duzioni in italiano delle loro opere.

Le recensioni fanno emergere delle impostazioni storiografiche di fondo che è il caso di analizzare seppure brevemente. Partiamo da Viano, che nel 1956 discute Norman Kemp Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes*, Leslie John Beck, *The Method of Descartes* e Geneviève Lewis, *René Descartes, Français, Philosophe*. La scelta di una biografia indirizzata a un vasto pubblico non rende certo giustizia a Lewis, che all'epoca ha già pubblicato tre saggi che lasceranno un'impronta duratura sulla storiografia cartesiana, per la capacità dell'autrice di uscire dai sentieri più battuti dalla critica (la metafisica; il metodo; la scienza). Viano ha quindi gioco facile nel lodarne la chiarezza, ma nell'accusarla di scarso spessore scientifico: Lewis non ha inserito Descartes nei dibattiti culturali del suo tempo; non ha discusso la letteratura critica precedente; non ha messo in relazione la metafisica di Descartes e la sua idea di scienza.<sup>20</sup> È difficile determinare perché i lavori precedenti di Lewis non abbiano attirato l'attenzione di Viano o di altri recensori, ma bisogna constatare che la critica francese in quegli anni non gode di grande favore nella *Rivista di filosofia*, se si eccettua il caso di Del Noce. Nel 1954 per esempio Pietro Rossi commenta *L'histoire et sa philosophie* di Gouhier in maniera decisamente non simpatetica. Sicuramente ne apprezza l'intenzione di non trasformare la storia della filosofia in una filosofia della storia, ossia di non subordinare la ricostruzione storica a un punto di vista unico e situato alla fine di un percorso evolutivo. Gli strumenti che però Gouhier indica come utili al lavoro critico gli sembrano inadeguati, perché riproducono lo stesso errore metodologico di chi disegna delle filosofie della storia: viene scelta una filosofia precisa come punto di riferimento in base alla quale situare tutte le altre, quella di Bergson nel caso di Gouhier. Rossi sottolinea poi il fatto che in questa discus-

---

<sup>20</sup> *Rivista di filosofia* 47(3) (1956), 229.

sione metodologica non sembra essere preso in considerazione quanto nel frattempo si è scritto in merito nel mondo anglosassone e in quello tedesco: si tratterebbe insomma di uno sguardo tutto interno alle coordinate filosofiche e culturali della Francia.<sup>21</sup>

Per tornare ai giudizi di Viano su Kemp Smith e su Beck, si può dire che essi sono decisamente più positivi, soprattutto sul secondo. In maniera molto significativa, in entrambe queste recensioni emerge il tema dell'empirismo, anche se in direzioni diametralmente opposte: Kemp Smith viene rimproverato perché attribuisce a Descartes una vena empirista che invece non ha, a detta di Viano; Beck viene lodato perché, pur riconoscendo che Descartes ha un'attività sperimentale, non ritiene che essa sia sufficiente a classificarlo come empirista. La predilezione per la filosofia inglese emerge di nuovo chiaramente dalla chiusa della recensione al libro di Beck: dopo aver constatato che i limiti del Descartes filosofo della scienza e scienziato emergono nettamente da questa disamina delle *Regulae*, Viano mostra un interesse per il tema delle componenti semplici, in quanto presente anche in Bacon, Hobbes, Spinoza e Locke.<sup>22</sup> Il saggio di Kemp Smith viene situato sullo sfondo della critica cartesiana precedente, che o si è interessata ad aspetti meno noti del suo pensiero o ne ha analizzato i riferimenti polemici e i precedenti filosofici, come nel caso di Gilson, che costituisce il punto di partenza di Kemp Smith. Il suo libro ha il merito di restituirci un Descartes in movimento, preso tra un'esigenza di sistematicità e gli inevitabili (e non sempre perfettamente riusciti) assestamenti di una riflessione che diventa via via più complessa. Il passaggio da un momento prevalentemente incentrato sulla scienza a un altro in cui si introduce prepotentemente la metafisica, per esempio, rischia di compromettere la costruzione di una scienza rigorosa e introduce una tensione tra in-

---

21 *Rivista di filosofia* 45(2) (1954), 221-224.

22 *Rivista di filosofia* 47(3) (1956), 203-207.

novazione scientifica e tradizione metafisica (e che la metafisica cartesiana sia tradizionale è un evidente riferimento a Gilson). Viano non apprezza l'ipotesi, avanzata da Kemp Smith, secondo la quale Descartes avrebbe potuto risolvere questa tensione se non fosse morto anzitempo in Svezia, grazie ad alcuni elementi interni al suo pensiero: speculare sui futuri possibili e irrealizzati gli sembra infatti metodologicamente sbagliato.<sup>23</sup>

### **La filosofia della prima età moderna: Spinoza**

Durante i decenni in cui l'influsso di Martinetti è stato forte sulla *Rivista di filosofia*, Spinoza è stato sicuramente l'autore che ha attirato maggiormente l'attenzione dei collaboratori della *Rivista di filosofia* e del suo gruppo dirigente, sotto tutti i parametri: quantità di articoli e recensioni, continuità nel tempo, rilevanza degli autori all'interno della rivista che se ne occupano, varietà delle tematiche trattate.<sup>24</sup> Il primo articolo di Martinetti sulla *Rivista di filosofia* ha come argomento la teoria della conoscenza di Spinoza e risale al 1916; ne pubblicherà altri due, a distanza di circa dieci anni uno dall'altro, dedicati ai modi finiti e infiniti e al tema della religione. Come è stato autorevolmente osservato da Filippo Mignini ed Emilio Agazzi, i saggi su Spinoza non solo sono temporalmente coincidenti con l'elaborazione della metafisica di Martinetti, ma di fatto ne costituiscono una parte non secondaria.<sup>25</sup> La ricostruzione del pensiero di Spinoza è quindi in qualche misura 'tendenziosa', come lo sono sempre le interpretazioni che nascono da un confronto teoretico in cui un grande autore del passato diventa parte costitutiva di una nuova costru-

---

<sup>23</sup> *Rivista di filosofia* 47(1) (1956), 88-93.

<sup>24</sup> Su Martinetti e la *Rivista di filosofia* si veda SCARCELLA 2012, 231-246. Per una presentazione della figura intellettuale e morale di Martinetti rimangono suggestive le pagine di BOBBIO 1964, 99-121.

<sup>25</sup> MIGNINI 1989, 127-152. AGAZZI 2016, 26-27 opportunamente sottolinea l'inscindibile nesso tra l'attività di storico della filosofia e quella di filosofo negli scritti di Martinetti.

zione filosofica.<sup>26</sup> Indubbiamente quindi Martinetti distorce alcune teorie spinoziane e questa distorsione rivela non solo e non tanto autentiche difficoltà o aporie del testo di partenza, quanto le esigenze e le scelte filosofiche del testo di arrivo. Si tratta quindi di fraintendimenti che hanno una genesi molto diversa da quelli rinvenibili in chi inserisce un autore in ampi quadri ricostruttivi che mettono all'opera categorie proprie più della filosofia della storia che della storia della filosofia. Fin dal primo articolo su Spinoza, infatti, gli scritti di Martinetti sono privi dell'armamentario fatto di precorriti e inveramenti, predecessori e successori che invece caratterizza la storiografia in cui siano in qualche modo attive le eredità dell'idealismo. In realtà nelle pagine di Martinetti troviamo anche poco l'uso di categorie come necessitarismo, determinismo, immanentismo, panteismo, naturalismo, misticismo, e simili, che invece attraversano la storiografia filosofica dell'epoca, e non solo in relazione a Spinoza. È come se Martinetti fosse interessato a delineare un percorso interpretativo attraverso i testi di Spinoza non al fine di inserirlo in qualche classificazione, storica o teorica, ma per metterlo a confronto con le proprie convinzioni filosofiche e per utilizzarlo in direzioni non sempre autorizzate effettivamente dall'originale.<sup>27</sup> Indubbiamente, la famiglia filosofica in cui Martinetti inserisce Spinoza è quella neoplatonica, ma rispetto all'interpretazione gentiliana, che ne fa un monismo emanatistico, Martinetti sembra vedere in Spinoza una forma di acosmismo o di panteismo trascendente.<sup>28</sup> In questo modo si distanzia però anche da un altro autorevole membro del gruppo direttivo della *Rivista di filosofia* nei primi decenni del

---

26 «[...] tutti i problemi filosofici particolari vengono subordinati a quello che, come problema del trascendente, dell'assoluto, è il problema fondamentale: il problema religioso»: AGAZZI 2016, 28.

27 Un'acuta analisi dell'interpretazione di Spinoza elaborata da Martinetti è stata data da VIGORELLI 2007, 441-466: in queste dense pagine l'angolo di visuale è più centrato su Martinetti che su Spinoza, a differenza di quanto avviene in MIGNINI 1989.

28 Sono le categorie evocate rispettivamente da TORBIDONI 2019 e da AGAZZI 2016.

Novecento, Erminio Troilo (1874-1968), che, pur avendo radici filosofiche molto lontane da quelle idealiste, da Hegel deriva il disegno complessivo della sua interpretazione di Spinoza e lo colloca nella storia del pensiero in stretta connessione col platonismo e col pensiero di Giordano Bruno.<sup>29</sup>

Martinetti dà una ricostruzione altamente sistematica del pensiero di Spinoza: almeno negli articoli pubblicati sulla *Rivista di filosofia*, non sembra prendere in considerazione la possibilità che ci sia un'evoluzione su alcuni temi, così come non ipotizza mai che alcune dottrine prendano certe forme anche in relazione al tipo di struttura espositiva prescelta o al pubblico cui mirava Spinoza. L'effetto finale è per certi versi appiattente della complessità spinoziana, sebbene l'approccio di Martinetti abbia il pregio, niente affatto scontato, di non trascurare praticamente nessuno degli scritti del filosofo olandese. La sistematizzazione del pensiero di Spinoza ovviamente procede anche selezionando questa o quella versione di una sua teoria ed elegendola a unica e autentica opinione espressa da Spinoza in merito: una scelta che è sempre implicita e non è mai giustificata. Nei suoi articoli quindi Martinetti può rinviare indifferentemente al *Tractatus de intellectus emendatione*, al *Korte Verhandeling* o all'*Ethica* senza tenere minimamente conto degli scarti esistenti tra queste opere e anzi dandone una lettura che ne elimina le differenze di approccio o perfino di contenuti. Come peraltro la maggior parte dei suoi contemporanei, non dedica attenzione alla struttura argomentativa degli scritti di Spinoza e agli effetti interpretativi che potrebbe avere analizzare con cura come una certa affermazione si situa all'interno di un testo più ampio e come è connessa con ciò che precede e con quel che segue. Un effetto paradossale di questo approccio è quello di vanificare l'enorme sforzo fatto da Spinoza per dimostrare le proposizioni dell'*Ethica*: di questo testo si ritengono

---

<sup>29</sup> Su Troilo interprete di Spinoza si veda BIASUTTI 2007, 467-482.

i postulati, gli assiomi, le definizioni, i corollari, più raramente gli scoli, e si ignorano del tutto le dimostrazioni.

Gli effetti di questa metodologia sono immediatamente visibili fin dal primo articolo di Martinetti dedicato a Spinoza, incentrato sul tema delle conoscenze e del metodo.<sup>30</sup> Il saggio si apre con questa affermazione: «La filosofia di Spinoza è nelle sue origini e nella sua tendenza generale aspirazione religiosa e pratica verso l'unità divina delle cose». Questo anelito è dato come presupposto ed evidente di per sé e orienta anche l'indagine su cosa sia la conoscenza. Martinetti analizza poi il rapporto tra idea vera e riflessione metodologica senza porsi il problema delle ragioni che possono aver portato Spinoza ad abbandonare il progetto del *De intellectus emendatione*, per seguire altre strade. Se, per evitare il regresso all'infinito, dobbiamo pensare che siamo fin dall'inizio in possesso della verità, sia pure in maniera limitata, e se l'idea vera in qualche maniera si svela come tale, senza che ci sia bisogno di ulteriori dimostrazioni, il metodo non ha come scopo tanto quello di permetterci di arrivare a conoscere le prime idee vere, quanto quello di aiutarci a eliminare le idee false e a dare una struttura ordinata alle nostre conoscenze. Dove l'uso indifferenziato di citazioni provenienti da testi diversi di Spinoza ha una conseguenza particolarmente importante sul fraintendimento delle sue posizioni, non è nell'analisi della teorizzazione dell'idea vera e dell'idea adeguata o nella coincidenza di causa e di *ratio*, ma in quella dell'immaginazione e dei rapporti tra i vari generi di conoscenza. Come già osservato da Mignini, Martinetti non distingue affatto la teoria dell'immaginazione nel *De intellectus emendatione* da quella degli scritti successivi, il che gli permette di conferirle un ruolo molto particolare, come vedremo a breve. Quello che interessa qui rilevare è la chiara tendenza a marginalizzare la funzione del secondo genere

---

<sup>30</sup> MARTINETTI 1916, 289-324. Questo articolo, come i successivi, sono ora raccolti in MARTINETTI 2002.

di conoscenza, conferendogli uno statuto solo molto parzialmente positivo all'interno della gnoseologia spinoziana. Esso è considerato infatti una conoscenza solo esteriore e astratta, che produce regole e rapporti logici tra le cose, ma non ci fa vedere le cose stesse. Dopo aver privilegiato il terzo genere di conoscenza al punto di addebitare al secondo genere il cattivo uso delle astrazioni che porta alle controversie, Martinetti si trova però di fronte all'*Ethica*, che di certo non è composta solo dalla ostensione di intuizioni intellettuali di essenze individuali. Da questa difficoltà il filosofo milanese esce osservando che l'uomo non può essere una sola cosa con Dio e che quindi non può «riprodurre l'ordine eterno della derivazione degli esseri nella sua perfezione». Si rende così necessario un processo dal basso, in cui l'esperienza sensibile serve a risvegliare l'intuizione intellettuale, in modo poi da procedere gradualmente alla costruzione dell'*Ethica*. Di costruzione, e non di semplice deduzione si tratta, secondo Martinetti, proprio perché non possediamo intuitivamente e in modo completo il punto di partenza, che invece poniamo sotto forma di definizioni, postulati ed assiomi.

La peculiarità dell'interpretazione di Martinetti risalta ancora di più se la confrontiamo con la lettura che del tema del metodo dà, trentaquattro anni dopo, Antonio Droetto (1908-1966).<sup>31</sup> Il suo saggio prende in esame unicamente il *De intellectus emendatione*, ma situa Spinoza in un'evoluzione concettuale di lungo periodo, ossia in quella opposizione tra razionalismo ed empirismo che troverà una composizione con Kant. Allo storico compete quindi di analizzare in dettaglio e concretamente come e con quali aspetti peculiari gli autori si inseriscono in questo quadro generale. I riferimenti storiografici di Droetto sono ovviamente cambiati: non è Martinetti che tiene presente nelle sue argomentazioni, ma Augusto Guzzo (1894-1986), che a suo dire frainten-

---

31 DROETTO 1950, 260-279.

de la teoria spinoziana dell'idea vera e quindi ritiene Spinoza un epigono di Descartes e non un passaggio necessario in direzione di Kant. Dalle sue pagine emerge comunque una duplice opposizione con la lettura che ne dava Martinetti: le premesse storiografiche di Droetto riguardano l'evoluzione del pensiero filosofico in età moderna e non posizioni di tipo teoretico; l'analisi del *De intellectus emendatione* viene condotta senza proiettare su di esso le conclusioni dell'*Ethica*, e viceversa. Il rapporto tra questi due scritti, poi, è esattamente opposto a quello istituito da Martinetti: questi vi vedeva una continuità, Droetto invece ritiene che il *De intellectus emendatione* sia un tentativo abbandonato per l'impossibilità di trovare una risposta adeguata alla domanda su quale sia l'ordine da seguire nella costruzione dell'opera: una difficoltà che è ricondotta a quella opposizione tra razionalismo ed empirismo che nel Seicento risulta ancora insormontabile, in attesa del criticismo kantiano.<sup>32</sup>

Martinetti ritorna su Spinoza nell'ambito del numero speciale che gli è integralmente dedicato a duecentocinquant'anni dalla morte. Questa volta il tema è prettamente metafisico: i modi finiti e infiniti.<sup>33</sup> Si tratta quindi di analizzare come i modi derivino dagli attributi. L'interesse di Martinetti non si concentra tanto sul tema classico di come passare da un'unica sostanza a una pluralità di modi, quanto sullo studio del rapporto esistente tra i modi infiniti e i modi finiti. Mignini ha sottolineato con efficacia la problematicità dell'interpretazione elaborata in queste pagine e poi confluita nel volume sul filosofo olandese, mai completato e pubblicato postumo. Martinetti ipotizza, senza essere supportato dai testi, che ci siano più modi infiniti per attributo; in alcuni passaggi sovrappone il vocabolario concettuale della sostanza a quello delle essenze. Probabilmente ciò è dovuto alla proiezione sulla struttura metafisica dell'*Ethica* delle *res aeternae* di cui si parla nel *De intellectus emendatione*.

---

<sup>32</sup> Sul Droetto lettore degli scritti politici di Spinoza si veda VISENTIN 2007, 550-558.

<sup>33</sup> MARTINETTI 1927, 248-267.

L'elemento più interessante, e niente affatto autorizzato della filosofia di Spinoza, è lo stretto legame che Martinetti rinviene tra il sistema dei modi (finiti e infiniti) e quello dei generi di conoscenza (che, abbiamo visto, sono di fatto ridotti a due: il primo, ossia l'immaginazione, e il terzo, la conoscenza intuitiva). Questo gli permette di scrivere che la connessione causale empirica, ossia quella esistente tra i modi finiti, è il riflesso immaginativo della causalità eterna, e che dunque la necessità eterna dei modi infiniti, ossia l'ordine delle essenze, è diversa dalla necessità empirica dei modi finiti, ossia l'ordine delle cause. In alcuni passi, come in quelli dedicati al rapporto tra eternità e durata e alle loro diverse forme di infinità, sembra anzi che i modi finiti siano essi stessi un prodotto dell'immaginazione: quest'ultima li genererebbe cercando di concepire l'essenza divina, esattamente come all'interno dell'estensione infinita l'immaginazione genera delle parti, che invece l'intelletto correttamente non attribuisce a quanto è infinito.

Dove però il tentativo di portare dalla propria parte Spinoza, anche a costo di forzare i testi, risulta più evidente, è nell'ultimo degli articoli pubblicati sulla *Rivista di filosofia* e dedicati al filosofo olandese. Martinetti cambia ancora una volta di argomento e analizza la teoria della religione nel *Tractatus theologico-politicus*.<sup>34</sup> L'esordio è emblematico di questa proiezione su Spinoza di esigenze filosofiche e categorie concettuali che modificano il testo originale. Secondo Martinetti, infatti, lo scopo della società è rendere possibile la vita spirituale degli uomini, ossia la loro vita religiosa. Ora, la decisa distinzione tra fede e ragione, tra religione e filosofia che innerva il *Tractatus* dovrebbe bastare a renderci sospetta ogni equivalenza tra vita spirituale e vita religiosa, che non venga ulteriormente specificata. C'è di più: nel definire lo scopo dello Stato, nel capitolo XX del suo scritto Spinoza indica che esso

---

<sup>34</sup> MARTINETTI 1939, 289-311.

risiede nell'uso libero della ragione, ossia nella libertà. Come le pagine successive chiariscono, si tratta di una libertà di pensiero e di espressione che è in continuità con quella religiosa, ma che non coincide con essa. In breve, l'affermazione di Martinetti è lecita, seppure discutibile, solo se si identifica questo esercizio della ragione con *l'amor Dei intellectualis* dell'*Ethica*, e di questa utilizzazione si dà una lettura religiosa: una premessa non esplicitata in queste pagine e non autorizzata dal *Tractatus*.<sup>35</sup>

Prima di analizzare le ulteriori conseguenze di questo approccio interpretativo su quello che Martinetti chiama 'religione', vale la pena di rilevarne una in relazione al rapporto tra religione e superstizione. Il filosofo milanese istituisce una netta distinzione tra questi due concetti, al punto da identificarli con due momenti storicamente differenti nella storia dell'umanità: la religione comincerebbe solo con i profeti, prima regnerebbe la superstizione. Inutile dire che il testo spinoziano, pur dando grande spazio all'analisi della rivelazione profetica, non sembra avallare questa lettura né per quanto riguarda la storia sacra, né per quanto riguarda quella profana: le affermazioni che fanno della religione un'ubbidienza a Dio fondata sull'amore del prossimo sono indubbiamente fondate sulla Bibbia e giustificate, in particolare, con un rinvio insistente alle lettere di Giacomo e Giovanni, ma niente esclude in linea di principio che possano essere applicate ad altre religioni, che possono essere sottoposte a un processo di semplificazione teologica analogo a quello che Spinoza compie nei confronti dell'ebraismo e del cristianesimo.

---

<sup>35</sup> AGAZZI 2016, 29 ha giustamente sostenuto che l'impostazione storiografica generale di Martinetti tende a fare dei diversi sistemi filosofici una manifestazione dell'assoluto, sempre imperfetta ma non superata dalle successive manifestazioni in un progressivo avvicinamento di tipo dialettico. Tali manifestazioni sono inscindibilmente legate alla dimensione religiosa: «La tradizione filosofica viene così ad assumere il senso di una vera tradizione religiosa; e del resto non vi è, tra religione e filosofia, prendendo questi due termini in senso lato, alcuna differenza sostanziale, nel grande quadro del pensiero umano così tracciato». La lettura martinettiana del *Tractatus theologico-politicus* ne è una testimonianza esemplare.

Tornando all'analisi della religione nel *Tractatus*, Martinetti identifica tre livelli: la superstizione, la religione, la religione filosofica. Del primo si è detto, e del terzo pure, in quanto proiezione della religiosità spirituale di Martinetti sull'*amor Dei intellectualis*. Il secondo si suddivide a sua volta in due categorie: la religione particolare di un popolo e la religione vera o universale. Quest'ultima si configura come una possibile tappa verso la religione filosofica. Martinetti è consapevole del fatto che Spinoza nega ogni valore teorico alla religione, ma sembra suggerire che ci sia un'incongruenza interna al pensiero di Spinoza, dal momento che a suo avviso il contenuto dei dogmi è una visione dell'ordine delle cose, travestita da mito, e che la religione vera sembra essere abbastanza 'razionalizzata' da avvicinarsi alla religione filosofica. Più in generale, il dualismo tra religione rivelata e religione filosofica gli sembra rinviare a quello tra la realtà razionale e la realtà dell'esperienza e del divenire. Quest'ultima affermazione, interpretata alla luce delle considerazioni sul ruolo dell'esperienza come stimolo al risveglio della ragione, che si possono leggere nell'articolo del 1916 dedicato alla gnoseologia spinoziana, rafforza l'impressione che Martinetti istituisca una continuità tra la rivelazione e la filosofia, dove Spinoza invece prevedeva una cesura.<sup>36</sup>

Se da Martinetti passiamo agli altri collaboratori che sulla *Rivista di filosofia* si dedicano a Spinoza, troviamo da un lato significativi punti di contatto con la sua interpretazione, dall'altro invece delle prospettive diverse: anche in questo caso, un segno di quel pluralismo filosofico che contraddistingue questa rivista, nelle dichiarazioni di intenti e nei fatti. Nel numero speciale dedicato a Spinoza nel 1927, Gioele Solari interviene con un articolo consacrato al

---

<sup>36</sup> Non stupisce che, nel recensire il saggio di Leo Strauss *Die Religionskritik Spinozas*, qualche anno prima, Martinetti abbia lodato la profonda conoscenza dei testi dell'autore, ma gli abbia rimproverato di sottovalutare l'importanza della rivelazione per la vita sociale e morale e la mancanza di una visione complessiva della filosofia religiosa di Spinoza (*Rivista di filosofia* 24(1) (1933), 91-92).

contratto sociale.<sup>37</sup> Le affinità con Martinetti emergono subito: contro le letture naturaliste, Solari intende sottolineare gli elementi idealisti e platonici presenti negli scritti di Spinoza. Da Martinetti quindi mutua l'idea che nel filosofo olandese ci sia un'aspirazione religiosa e pratica verso l'unità divina, che l'esperienza serva a risvegliare l'intelletto e che non solo il *Tractatus de intellectus emendatione* vada valorizzato, ma che l'evoluzione successiva del pensiero di Spinoza non segni una rottura rispetto a questa opera. Il passaggio dallo stato di natura allo stato civile è letto non solo come una transizione dall'essere soggetti ad altri all'essere soggetti solo a se stessi, ma anche come l'abbandono dell'immaginazione e delle passioni a favore dell'intelletto e degli affetti attivi. Tre anni dopo Solari interviene nuovamente con un lungo articolo dedicato a Spinoza e chiarisce anche il disegno complessivo in cui si inserisce la sua interpretazione della teoria politica del filosofo olandese: un movimento di lungo periodo in cui la legge di natura e quella del dovere, dall'essere distinte o al massimo giustapposte, vengono congiunte nel concetto etico dello Stato, che Solari rintraccia in Vico e in Hegel.<sup>38</sup> In questo quadro evolutivo, in Spinoza Solari rintraccia delle tendenze contrapposte, derivanti appunto da una irrisolta tensione tra natura e dovere: da un lato la difesa della coscienza religiosa individuale, dall'altro l'attribuzione allo Stato dello *jus circa sacra*; da un lato la rivendicazione della libertà, dall'altro l'esigenza della sicurezza.<sup>39</sup> Anche in questo contesto emerge l'affinità con l'interpretazione martinettiana della religione: oltre alla dimensione politica della religione, in polemica con Guzzo Solari rivendica l'esistenza di un fondo affine al misticismo cristiano, che quindi distanzia profondamente Spinoza dal deismo. Sola-

---

37 SOLARI 1927, 317-353. Anche in questo caso, le pagine di BOBBIO 1964, 145-192 costituiscono una illuminante introduzione alla personalità scientifica di questo filosofo del diritto.

38 SOLARI 1930, 304-344. Tutti e due gli interventi di Solari sono stati ripubblicati, con consistenti aggiunte e rimaneggiamenti in SOLARI 1949.

39 Sul dualismo che pervade l'interpretazione di Solari ha insistito anche VISENTIN 2007, 539-544.

ri giustamente inserisce le teorie sullo *jus sacrum* del *Tractatus theologico-politicus* all'interno del dibattito dei Paesi Bassi: Spinoza parteggia per De Witt, contro le opinioni dei teologi calvinisti che vorrebbero subordinare la dimensione politica a quella religiosa. E tuttavia ritiene che l'attribuzione al potere politico del potere decisionale in merito al culto costituisca una sorta di divinizzazione dello Stato che avvicina Spinoza proprio ai teologi calvinisti, invece di classificarlo come un tratto affine all'erastianesimo di De Witt e dei suoi sostenitori, non a caso interessati al pensiero di Hobbes.

Molto diversa è invece la prospettiva di Rodolfo Mondolfo, che rintraccia in Spinoza la presenza di un'idea di progresso storico derivante da un'esigenza etica, e caratterizzata quindi dal finalismo.<sup>40</sup> Piuttosto che a Platone, Mondolfo però riconduce Spinoza a una concettualità stoica e azzarda un confronto con Marx per la continua conversione tra strumenti e risultati che è visibile nel rapporto tra il metodo e la verità. Ma perfino l'introduzione al numero a firma di Adelchi Baratono (1875-1947) non sembra individuare in Spinoza lo stesso anelito per una religione filosofica che vi trovava Martinetti, dal momento che rifiuta esplicitamente l'interpretazione dell'*amor Dei intellectualis* come una traccia di misticismo estatico, in quanto dotato di valore conoscitivo, e sottolinea l'assenza di ogni forma di spiritualismo e finanche di emanazionismo. Allo stesso modo Baratono esclude la presenza di una dimensione trascendente in Spinoza e della separazione tra spirito e materia.<sup>41</sup>

Opponendosi con nettezza le interpretazioni di chi rinviene in Spinoza insanabili incoerenze, facendone un idealista mancato e un naturalista incoerente, Baratono critica esplicitamente la lettura di Guzzo, ma le sue parole avrebbero potuto essere rivolte anche a Raffaele Resta, che nel 1917 sottolineava l'esistenza di un'insanabile frattura tra il monismo determinista delle

40 MONDOLFO 1927, 262-266.

41 BARATONO 1927, 205-216.

prime due parti dell'*Ethica*, e il dualismo delle ultime due, con conseguente affermazione della libertà.<sup>42</sup> Ci sono anche altre voci che insistono su quelle che appaiono delle incongruenze nel pensiero di Spinoza, come Erminio Juvalta (1862-1934) che nel 1929 ne analizza le dottrine morali.<sup>43</sup> Anche questo articolo è strutturato secondo un'opposizione tra due aspetti della filosofia spinoziana che Juvalta sembra trovare inconciliabili, anche perché corrispondono a quei due diversi approcci della morale che nei suoi lavori precedenti egli aveva rintracciato nella riflessione di tutta la tradizione occidentale. Una prima concezione ha come obiettivo il bene e il perfezionamento individuale, una seconda il rispetto della legge. Questa dicotomia fondamentale dell'etica si traduce in Spinoza nella differenziazione tra la morale del saggio, quella descritta nell'*Ethica* come un processo di liberazione dell'intelletto dalle passioni, e la morale dei molti, che è fondata sulla fede e sulla pietà. Juvalta individua alcuni elementi capaci di costruire un ponte tra queste due morali: l'amore per il prossimo per esempio potrebbe essere tra questi, ma la sua valenza non è univoca, perché per il saggio esso fa parte del suo percorso di perfezionamento individuale, per la folla invece è soprattutto destinato a rendere possibile la convivenza all'interno della società. Juvalta ipotizza allora che si possa istituire una qualche forma di gerarchia tra queste diverse visioni della virtù: si potrebbe pensare che la virtù pratica, ossia la carità, sia una condizione della virtù speculativa, perché rende possibile la vita associata; oppure potremmo inserirle entrambe all'interno di una scala di perfezioni via via maggiori.

Il ragionamento di Juvalta, costruito sulla distinzione tra morale del saggio e morale dell'uomo comune, bene e legge, ragione e fede, sembra inevitabilmente contrapporre il *Tractatus theologico-politicus* e l'*Ethica*, l'uno dedi-

---

42 RESTA 1917, 326-347.

43 JUVALTA 1929, 297-328.

cato alla descrizione della morale della legge, l'altra culminante con l'amore intellettuale di Dio. In realtà, secondo Juvalta c'è un fattore che li accomuna, e non è positivo. Infatti egli crede che vi siano elementi eudemonistici in entrambe queste morali: in quella dell'uomo comune, perché Spinoza ritiene che a livello politico la paura delle punizioni sia un movente altrettanto efficace di altri; in quella del sapiente perché *l'amor Dei intellectualis* è una fonte di godimento e di piacere. L'ispirazione kantiana presente nella riflessione etica di Juvalta non gli permette di accettare il fatto che nell'*Ethica* siano strettamente collegati la ricerca dell'utile e della propria conservazione, la virtù, il potere di agire secondo le proprie leggi ossia di vivere secondo ragione.

### **La filosofia della prima età moderna: Leibniz**

Almeno inizialmente, la presenza di Leibniz nelle pagine della *Rivista di filosofia* è, come quella di Spinoza, legata essenzialmente all'interesse di uno solo dei suoi collaboratori, Eugenio Colorni (1909-1944). Allievo di Martinetti, con cui si laurea proprio su Leibniz, Colorni esordisce nella *Rivista* con un saggio su Campanella, pubblica poi un articolo su conoscenza e volontà nella filosofia idealistica, ma dal 1938 in avanti si interessa prevalentemente, se non esclusivamente, di Leibniz. Colpito dalle leggi razziali, arrestato e inviato al confino a Ventotene nel 1938 per la sua attività politica, deve pubblicare anonimi i suoi contributi successivi. La morte prematura, dovuta alla sua partecipazione attiva alla Resistenza, gli impedirà non solo di portare a termine la monografia su Leibniz che aveva progettato, ma anche di partecipare al numero speciale pubblicato nel 1947, dove però trova posto un suo ricordo a firma di Alessandro Levi (1881-1953).<sup>44</sup> Colpisce, scorrendo le date degli articoli

---

<sup>44</sup> LEVI 1947, 142-146; GARIN 1982. Sulla personalità filosofica di Colorni si vedano CERCHIAI 2002; CERCHIAI 2012.

pubblicati da Colorni nella *Rivista di filosofia*, la coincidenza temporale tra queste pubblicazioni e alcuni momenti drammatici nella vita del paese e in quella sua personale: nel 1938 Colorni viene inviato al confino a Ventotene, dove rimane fino al 1941 e partecipa alla stesura del *Manifesto per un'Europa libera e unita*; nel 1943 riesce a fuggire da Melfi, dove era stato inviato per intercessione di Gentile, e fino alla morte, nel 1944, vive a Roma dove svolge un'intensa attività politica clandestina.

L'interesse per Leibniz in Colorni è al tempo stesso originario (risale alla tesi di laurea) e derivato (contribuisce alla progressiva elaborazione della sua critica all'idealismo, in particolare crociano). Nell'articolo del 1932 dedicato all'idealismo, la monadologia di Leibniz infatti appare come capace di suggerire quella unione tra soggetto e oggetto che l'idealismo non ha realizzato.<sup>45</sup> Lo sguardo gettato da Colorni su Leibniz è quindi in linea di principio altrettanto teoretico di quello che Martinetti rivolge a Spinoza, eppure le interpretazioni che egli elabora sembrano più efficaci nel mettere in luce le dinamiche effettive del pensiero leibniziano. Come Martinetti, anche Colorni rifugge dai vasti affreschi che ritraggono dinamiche plurisecolari: i suoi saggi si concentrano su un autore e su una tematica specifica. I punti di riferimento evocati per situare i suoi oggetti di studio nel dibattito filosofico sono sempre prossimi ed emergono dai testi stessi. I temi affrontati ruotano in buona parte intorno al rapporto tra la ragione e la volontà, con l'eccezione di un saggio del 1939 sull'estetica di Leibniz, che è abbastanza chiaramente connesso con gli iniziali interessi di Colorni per l'estetica crociana, su cui nel 1932 aveva pubblicato un libro. Anche in questo caso, tuttavia, potremmo dire che compare almeno uno dei termini che sono oggetto degli altri articoli, la ragione, perché il piacere suscitato dalla bellezza deriva dall'armonia e dalla regolarità matematica.<sup>46</sup>

---

45 COLORNI 1932, 243-261.

46 COLORNI 1939, 66-81.

L'anno prima Colorni si era invece interessato al rapporto di Leibniz con il misticismo. Fin dalle pagine iniziali dell'articolo viene rigettata nettamente l'interpretazione di Jean Baruzi, che nel filosofo tedesco rintracciava un misticismo razionale. Per Colorni questa definizione potrebbe al limite essere adatta a Descartes che, pur essendo un razionalista, dimostra di avere una personalità mistica quando afferma che la volontà ha un campo di applicazione più ampio dell'intelletto. Leibniz invece non condivide questa tesi: come viene affermato alla fine del saggio, a suo avviso la conoscenza è sempre razionale e la sua luce precede l'amore, che ne è una conseguenza. Alla stessa conclusione si giunge ricostruendo le opinioni di Leibniz sui mistici a lui contemporanei. A questi interlocutori egli applica lo stesso trattamento che riserva ad altri filosofi: ne prende quello che può tornare utile alla costruzione della sua filosofia e abbandona il resto. Il fatto che Leibniz individui dei punti di contatto tra le sue teorie e quelle di Van Helmont, per esempio, non deve ingannarci: si tratta di un accordo su questioni specifiche, che non muta l'atteggiamento e il giudizio di fondo. Colorni mette in luce accenti che potremmo dire spinoziani, quando constata che secondo Leibniz le profezie rispecchiano l'ingegno dei profeti che le hanno elaborate, e fa emergere un'ironia quasi volterriana contro alcuni aspetti del misticismo a lui contemporaneo.<sup>47</sup>

Gli ultimi due articoli di Colorni sono dedicati all'esplorazione del rapporto tra l'intelletto e la volontà in Leibniz, nel tentativo di delineare una forma di razionalismo che si allontana sia da quello cartesiano sia da quello spinoziano. In queste pagine la differenza con Descartes non è individuata nella prevalenza della ragione sulla volontà, come nel saggio sul misticismo, ma nella progressiva eliminazione della dicotomia tra corpo e mente, ragione e

---

47 COLORNI 1938, 57-85.

volontà. Superando questo dualismo Leibniz può elaborare una teoria delle passioni in cui la ragione partecipa dell'affettività, parallelamente a quanto avviene nell'impercettibile trapassare da monadi corporee a monadi spirituali, senza una netta separazione tra le une e le altre. Piacere, verità e bene sono quindi connessi, perché il piacere è una conseguenza della nostra ricerca del bene e della verità; allo stesso modo, l'utilità, la ragione e la moralità sono collegate. Colorni ricorda molto opportunamente che negli scritti giuridici giovanili Leibniz aveva argomentato a favore dell'unione di utilità e moralità e definito l'amore come il piacere derivante dalla percezione della perfezione in altri esseri umani. Questa osservazione gli permette di rinviare a quanto emerso nello studio dedicato all'estetica di Leibniz: ciò che è armonico produce piacere e questo piacere non ha una componente unicamente sensibile ed edonistica, perché comporta anche una componente conoscitiva, che guida la nostra volontà e ci mette in grado di godere di un'armonia che altrimenti non sarebbe per noi percepibile.<sup>48</sup>

Il tema del rapporto tra la volontà e l'intelletto innerva anche l'articolo pubblicato nel 1944, che prende spunto dall'analisi del pensiero di Leibniz sul libero arbitrio e sulla grazia per delineare una filosofia che si avvicina a quella di Spinoza per la prevalenza data alla ragione, ma se ne distingue nettamente per il tipo di razionalità prescelta. Nell'articolo sul misticismo Colorni aveva già affermato che la ragione leibniziana non è analitico-matematica, ma sintetico-armonica. In queste pagine chiarisce inoltre che questa caratteristica è determinata dalla costante presenza di una duplice dimensione della razionalità: indubbiamente ci sono le verità di ragione, ma accanto ad esse emergono le verità di fatto; c'è la certezza metafisica, ma anche quella morale; c'è il principio di non contraddizione, vicino a quello del migliore; c'è il matemati-

---

48 COLORNI 1943, 55-73.

simo, ma il finalismo non viene rifiutato. Ancora una volta, lo spazio dato da Leibniz alle percezioni oscure e confuse non indebolisce la ragione, ma la arricchisce. Colorni afferma poi che il libero arbitrio propriamente inteso non esiste nelle pagine di Leibniz, perché la volontà si fonda sempre su una conoscenza, per quanto confusa. Se Leibniz si allontana dai molinisti, non si può certo dire che accetti la posizione dei giansenisti o dei calvinisti sull'opera della grazia. Quest'ultima non può essere concepita come il prodotto di un gesto divino arbitrario; non concerne la volontà a esclusione della ragione; non inclina irresistibilmente il volere. Ne risulta che la fede non può essere definita come una dimensione opposta ed estranea alla razionalità: anch'essa rientra in quella sfera, diversa dalla ragione ma non contraria ad essa, cui appartengono anche l'arte, il gusto, le percezioni confuse.<sup>49</sup>

Solo il primo degli articoli di cui abbiamo parlato porta il nome dell'autore; gli altri sono firmati unicamente con le iniziali oppure escono anonimi. L'attribuzione a Colorni è esplicitata nel già menzionato ricordo pubblicato da Alessandro Levi a chiusura del numero dedicato a Leibniz nel centenario della nascita. Questo numero è prevalentemente rivolto all'esplorazione del pensiero giuridico di Leibniz. Si tratta di un orientamento probabilmente determinato da elementi contingenti: scomparsi sia Martinetti sia Colorni, sono venuti meno due autori effettivamente o potenzialmente interessati ad altri aspetti del pensiero leibniziano. L'effetto però è positivo nella misura in cui permette di mettere a fuoco temi e opere meno esplorate. I protagonisti di questo numero sono Gioele Solari e Norberto Bobbio. Entrambi sottolineano l'estraneità di Leibniz al giusnaturalismo. Nell'articolo di Solari riemergono alcune linee interpretative presenti nei saggi di Colorni, del resto esplicitamente menzionato nelle prime pagine. Il razionalismo di Leibniz, anche a li-

---

49 COLORNI 1944, 47-67.

vello giuridico, si nutre dunque dell'individuale, delle verità di fatto, del contingente, della ragion sufficiente. Come puntualizza Bruno Leoni (1913-1967) nell'articolo che segue l'intervento di Solari, in ambito giuridico Leibniz ritiene che possano essere emessi giudizi a priori su quanto riguarda il diritto di natura, mentre sono solamente probabili i principi che variano nel tempo e nello spazio e ciò che dipende dalle testimonianze, in quanto verità di fatto.<sup>50</sup> Per tornare a Solari, il diritto in Leibniz si fonda su quell'amore che è un piacere determinato dalla percezione della perfezione altrui. Ha una base individualista perché, inteso in senso stretto, è amore di sé e perché la proprietà è considerata una naturale espansione della monade. Tuttavia esso non è incompatibile con una dimensione sociale, se consideriamo invece il versante della giustizia distributiva e dell'equità. La coesione sociale è assicurata non solo dal vincolo di amore che unisce l'umanità, ma anche dalla presenza sotterranea dell'armonia prestabilita. Solari nota la compatibilità delle teorie leibniziane con l'assolutismo, ma le ritiene comunque di ispirazione liberale per la loro valorizzazione dell'individuo.<sup>51</sup>

Meno simpatetico è il contributo di Bobbio, che si concentra su uno scritto minore di Leibniz, che ha avuto però una grande diffusione grazie alla sua pubblicazione nella quarta edizione dei *Devoirs de l'homme et du citoyen* di Samuel Pufendorf. Leibniz rivolge tre critiche a Pufendorf, limpidamente illustrate nell'articolo: lo accusa di non fare riferimento anche alla vita ultraterrena nella sua teoria del diritto; di non considerare le azioni interne dell'uomo, ma solo quelle esterne; di non modellare il diritto in base alle verità eterne, ma di indulgere in una forma di volontarismo. Bobbio sottolinea il fatto che le prime due critiche verranno riprese da Emmerich de Vattel e dalla scuola wolffiana, ma afferma che la linea di sviluppo della filosofia politica e del di-

---

50 LEONI 1944, 65-95.

51 SOLARI 1944, 35-64.

ritto andrà in un'altra direzione, ossia in quella della separazione del diritto dalla religione e dalla teologia. Sulla terza questione Pufendorf ribatte cartesianamente che la volontà fonda l'obbligatorietà delle leggi naturali, ma che l'immutabilità divina garantisce la loro stabilità, una volta scelte.<sup>52</sup>

### **Tra Martinetti e Abbagnano: la *Rivista di filosofia* e la prima età moderna**

L'analisi degli articoli dedicati a Descartes, Spinoza e Leibniz, inserita nel più ampio panorama dei contributi storiografici sul Rinascimento e l'età moderna comparsi sulla *Rivista di filosofia* nell'arco di tempo che va dal secondo al quinto decennio del Novecento, mostra alcune peculiarità che val la pena sottolineare. Come accennato in apertura, c'è un filo rosso di lungo periodo che riguarda la filosofia italiana del Rinascimento e della Controriforma, fino a Giambattista Vico. L'attenzione per le grandi metafisiche del Seicento è invece in qualche modo più concentrata, nel tempo o nel numero di autori che ne scrivono. Rispetto a Descartes, Spinoza e Leibniz suscitano decisamente un maggiore interesse nel gruppo che dirige la *Rivista di filosofia* e tra i suoi collaboratori, almeno fino agli anni Quaranta del Novecento. Basti questa constatazione: a loro vengono dedicati, oltre a vari articoli specifici, anche due numeri speciali, in occasione di alcuni centenari; per Descartes non avviene lo stesso, per nessuno dei centenari che pure si susseguono in questo arco di tempo. A parte l'aspetto quantitativo, anche da un punto di vista qualitativo è evidente una certa sproporzione: a Spinoza si interessa Martinetti, ossia colui che più di altri, persino dei direttori ufficiali, anima la rivista tra le due guerre; di Leibniz scrive a più riprese Colorni, che è un collaboratore di primo piano. Non si può dire che lo fosse invece De Giuli, sebbene le sue rassegne bibliografiche siano effettivamente preziose. Del Noce, dal canto suo, si

---

<sup>52</sup> BOBBIO 1944, 118-129.

allontana ben presto dalla linea editoriale della *Rivista di filosofia* e non ne condivide le evoluzioni degli anni Cinquanta. Geymonat invece è a tutti gli effetti un collaboratore autorevole e assiduo, membro del direttivo fin dal 1937: e tuttavia non si può dire che Descartes sia mai stato al centro dei suoi interessi. Lo stesso si può affermare per Corsano.

Possono essere avanzate varie ipotesi per spiegare le ragioni dello scarso *appeal* che Descartes esercita sul vasto mondo della filosofia italiana che interviene sulle pagine della *Rivista di filosofia*. L'immagine di 'padre del soggettivismo moderno' e fonte delle tendenze idealiste non è probabilmente sufficiente a far apprezzare Descartes da quella generazione che, come nel caso di Troilo e Losacco, rimane all'interno di categorie storiografiche di stampo idealista, sebbene filosoficamente non sia non identificabile con l'idealismo. Questi studiosi coltivano più volentieri la linea del pensiero italiano che va dal Rinascimento a Vico. Il tentativo di Geymonat di iscrivere Descartes nel *pantheon* del nuovo illuminismo non deve essere risultato convincente e rimane senza eredi: del resto, di lì a poco i grandi studi di Alexandre Koyré disegneranno un'evoluzione della rivoluzione scientifica che di fatto dà un ruolo del tutto marginale a Descartes. Negli anni Cinquanta Descartes, grazie al libro di Aram Vartanian, viene messo in connessione con gli sviluppi materialisti del Settecento francese, ma l'attenzione per questi autori emergerà sulla *Rivista di filosofia* solo molto più tardi, a partire dagli anni Settanta. L'avvento del neoilluminismo<sup>53</sup> comporta infatti un cambiamento radicale degli interessi storiografici della *Rivista di filosofia* rispetto ai decenni precedenti, quelli che, semplificando, potremmo dire caratterizzati dalla forte personalità intellettuale di Martinetti e, in seconda battuta, dal magistero Solari. È stato di

---

53 Per un'introduzione a questo movimento si vedano MORI 2012(1), VIANO 2006, 65-70, FERRARI 2016, 83-101; per il suo impatto sulla *Rivista di filosofia*, si veda MORI 2012(2), 283-300.

recente sostenuto che l'impronta razionalista che caratterizza questa tendenza filosofica non collida con un'apertura di stampo empirista, quindi verso lo studio del pensiero inglese,<sup>54</sup> quasi assente nei decenni precedenti se si escludono degli articoli di Garin dedicati alla filosofia morale o alla dottrina della volontà (nel 1930, 1932 e 1937): questa tesi è confermata sicuramente dall'attenzione per Locke che si manifesta alla fine degli anni Cinquanta e poi continua nei decenni successivi, ma anche dalla presenza di contributi su Hobbes e su Bacon. La direzione di Bobbio e Abbagnano si caratterizza, almeno fino agli anni Settanta, per un interesse prevalente verso il dibattito metodologico sullo statuto del linguaggio storiografico e sui rapporti tra la storia della filosofia e la storia della cultura. Sono anni in cui, come accennato, l'impegno storiografico diretto sull'età moderna non solo cambia quanto agli argomenti trattati, ma si affievolisce e si esprime soprattutto attraverso lunghe recensioni, che in alcune occasioni si trasformano quasi in saggi. Anche nel periodo successivo, quando l'attività storiografica si rafforza, la presenza di articoli sulle metafisiche del Seicento rimane poco significativa quantitativamente, mentre continua a manifestarsi un forte interesse per Vico e per il pensiero inglese in generale.<sup>55</sup>

ANTONELLA DEL PRETE

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO\*

---

54 LECALDANO 2020, 197-204; ma si vedano le pagine di FERRARI 2016, 101-113 per un inquadramento del rinnovato interesse per la filosofia empirista anche da un punto di vista storiografico.

55 MORI 2006, 326-327.

\* [antonella.delprete@unito.it](mailto:antonella.delprete@unito.it); Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Via Sant'Ottavio 20, 10124 Torino TO, Italia.

## BIBLIOGRAFIA

AGAZZI 2016 = EMILIO AGAZZI, *La filosofia di Piero Martinetti*, ed. SANDRO MANCINI, AMEDEO VIGORELLI, MARZIO ZANANTONI, Milano, Unicopli, 2016.

BARATONO 1927 = ADELCHI BARATONO, «L'unità di Spinoza», *Rivista di filosofia* 19(3) (1927), 205-216.

BIASUTTI 2007 = FRANCO BIASUTTI, «Erminio Troilo interprete di Spinoza. Note in margine a una traduzione dell'*Ethica*», in DANIELA BOSTRENGHI, CRISTINA SANTINELLI (eds.), *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, 467-482, Napoli, Bibliopolis, 2007.

BOBBIO 1944 = NORBERTO BOBBIO, «Metafisica e diritto in Leibniz», *Rivista di filosofia* 38(1-2) (1944), 118-129.

BOBBIO 1964 = NORBERTO BOBBIO, *Italia civile. Ritratti e testimonianze*, Manduria-Bari-Perugia, Lacaita, 1964.

BORGHERO 2000 = CARLO BORGHERO, «Da una continuità all'altra: immagini del Seicento e del Settecento nella storiografia filosofica italiana del dopoguerra», in ENRICO DONAGGIO, ENRICO PASINI (eds.), *Cinquant'anni di storiografia filosofica in Italia. Omaggio a Carlo Augusto Viano, 187-207*, Bologna, Il Mulino, 2000.

CERCHIAI 2002 = GERI CERCHIAI, «L'itinerario filosofico di Eugenio Colorni», *Rivista di storia della filosofia* 57(3) (2002), 339-376.

CERCHIAI 2012 = GERI CERCHIAI, «Alcune riflessioni su Eugenio Colorni», *Rivista di storia della filosofia* 67(2) (2012), 351-360.

CESA 1993 = CLAUDIO CESA, «Augusto Del Noce e il pensiero moderno», *Giornale critico della filosofia italiana* 72(2) (1993), 186-211.

COLORNI 1932 = EUGENIO COLORNI, «Di alcune relazioni fra conoscenza e volontà», *Rivista di storia della filosofia* 23(3) (1932), 243-261.

COLORNI 1938 = EUGENIO COLORNI, «Leibniz e il misticismo», *Rivista di storia della filosofia* 29(1) (1938), 57-85.

COLORNI 1939 = EUGENIO COLORNI, «L'estetica di Leibniz», *Rivista di storia della filosofia* 30(1) (1939), 66-81.

COLORNI 1943 = EUGENIO COLORNI, «Conoscenza e volontà in Leibniz», *Rivista di storia della filosofia* 34(1-2) (1943), 55-73.

COLORNI 1944 = EUGENIO COLORNI, «Liberio arbitrio e grazia nel pensiero di Leibniz», *Rivista di storia della filosofia* 35(1-2) (1944), 47-67.

CORSANO 1949 = ANTONIO CORSANO, «Filosofia, scienza e tecnica nella crisi del pensiero rinascimentale», *Rivista di filosofia* 40(1) (1949), 39-61.

COTRONEO 2012 = GIROLAMO COTRONEO, «La *Rivista di filosofia* dal 1926 al 1935 tra cultura italiana e cultura tedesca», in PIERO DI GIOVANNI (ed.), *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste (1870-1960)*, 195-229, Milano, Franco Angeli, 2012.

D'ACUNTO 2007 = GIUSEPPE D'ACUNTO, «Cartesio, in Italia, a cavallo della metà del Novecento», *Giornaledifilosofia.net/Filosofiaitaliana.net*, maggio 2007, 1-14, URL = <https://www.giornaledifilosofia.net/public/filosofiaitaliana/pdf/saggi/Cartesio%20in%20Italia2.pdf> (ultimo accesso 20 novembre 2022).

DE GIULI 1933 = GUIDO DE GIULI, «Edizioni e studi cartesiani», *Rivista di filosofia* 24(2) (1933), 147-153.

DE GIULI 1934 = GUIDO DE GIULI, «Edizioni e studi cartesiani», *Rivista di filosofia* 25(2) (1934), 165-169.

DE GIULI 1935 = GUIDO DE GIULI, «Edizioni e studi cartesiani», *Rivista di filosofia* 26(4) (1935), 358-364.

DEL NOCE 1950 = AUGUSTO DEL NOCE, «Cartesio e la politica», *Rivista di filosofia* 41(1) (1950), 3-30.

DROETTO 1950 = ANTONIO DROETTO, «Logica e metafisica nel metodo di Spinoza», *Rivista di filosofia* 41(3) (1950), 260-279.

FAGGI ET AL. 1909 = ADOLFO FAGGI et al., «Ai Signori Abbonati della «Rivista di Filosofia» e della «Rivista di Filosofia e Scienze Affini», ai cultori e agli amici degli Studi Filosofici», *Rivista di filosofia* 1(1) (1909), 1-5.

FERRARI 2016 = MASSIMO FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, Bologna, Il Mulino, 2016.

GARIN 1982 = EUGENIO GARIN, «Colorni, Eugenio», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, volume 27 (1982), 468-472, URL = [https://www.treccani.it/enciclopedia/eugenio-colorni\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/eugenio-colorni_%28Dizionario-Biografico%29/) (ultimo accesso 20 novembre 2022).

GEYMONAT 1951 = LUDOVICO GEYMONAT, «Aspetti moderni della metodologia di Cartesio», *Rivista di filosofia* 42(2) (1951), 134-153.

JUVALTA 1929 = ERMINIO JUVALTA, «Osservazioni sulle dottrine morali di Spinoza», *Rivista di filosofia* 20(4) (1929), 297-328.

LECALDANO 2020 = EUGENIO LECALDANO, «Il neoilluminismo e le sue fasi dal secondo Dopoguerra ad oggi: ipotesi per un bilancio», *Syzethesis* 7 (2020), 187-210.

LEONI 1947 = BRUNO LEONI, «Probabilità e diritto nel pensiero di Leibniz», *Rivista di filosofia* 38(1-2) (1947), 65-95.

LEVI 1947 = ALESSANDRO LEVI, «Eugenio Colorni», *Rivista di filosofia* 38(1-2) (1947), 142-146.

MARTINETTI 1916 = PIERO MARTINETTI, «La dottrina della conoscenza e del metodo nella dottrina di Spinoza», *Rivista di filosofia* 8(3) (1916), 289-324.

MARTINETTI 1927 = PIERO MARTINETTI, «Modi primitivi e derivati, infiniti e finiti», *Rivista di filosofia* 18(3) (1927), 248-261.

MARTINETTI 1939 = PIERO MARTINETTI, «Problemi religiosi nella filosofia di Spinoza», *Rivista di filosofia* 30(4) (1939), 289-311.

MARTINETTI 2002 = PIERO MARTINETTI, *La religione di Spinoza. Quattro saggi*, ed. AMEDEO VIGORELLI, Milano, Ghibli, 2002.

MIGNINI 1989 = FILIPPO MIGNINI, «Lo Spinoza di Piero Martinetti», *Rivista di filosofia* 80(1) (1989), 127-152.

MONDOLFO 1927 = RODOLFO MONDOLFO, «Spinoza e la nozione del progresso umano», *Rivista di filosofia* 19(3) (1927), 262-266.

MORI 2006 = MASSIMO MORI, «*Rivista di filosofia. L'eredità del neoilluminismo*», in PIERO DI GIOVANNI (ed.), *La cultura italiana attraverso le riviste. 1945-2000*,

311-327, Milano, Franco Angeli, 2006.

MORI 2012(1) = MASSIMO MORI, «Il neoilluminismo italiano», in MICHELE CILIBERTO (ed.), *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Filosofia*, 717-727, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2012.

MORI 2012(2) = MASSIMO MORI, «La *Rivista di filosofia* e il programma del neoilluminismo (1952-1962)», in PIERO DI GIOVANNI (ed.), *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste (1870-1960)*, 283-300, Milano, Franco Angeli, 2012.

QUARANTA 2012 = MARIO QUARANTA, «Le riviste filosofiche del dopoguerra e la posizione della *Rivista di filosofia* (1943-1952)», in PIERO DI GIOVANNI (ed.), *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste (1870-1960)*, Milano, Franco Angeli 2012, 247-282.

RESTA 1917 = RAFFAELE RESTA, «L'etica *sub specie aeterni*», *Rivista di filosofia* 9(4) (1917), 326-347.

SCARCELLA 2012 = EMILIA SCARCELLA, «Piero Martinetti e la *Rivista di filosofia* (1936-1943)», in PIERO DI GIOVANNI (ed.), *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste (1870-1960)*, 231-246, Milano, Franco Angeli, 2012.

SOLARI 1927 = GIOELE SOLARI, «La dottrina del contratto sociale in Spinoza», *Rivista di filosofia* 19(3) (1927), 317-353.

SOLARI 1930 = GIOELE SOLARI, «La politica religiosa di Spinoza», *Rivista di filosofia* 21(4) (1930), 306-344.

SOLARI 1947 = GIOELE SOLARI, «Metafisica e diritto in Leibniz», *Rivista di filosofia* 38(1-2) (1947), 35-64.

SOLARI 1949 = GIOELE SOLARI, *Studi storici di filosofia del diritto*, pref. LUIGI EINAUDI, Torino, Giappichelli, 1949.

TAROZZI 1923 = GIUSEPPE TAROZZI, «Introduzione», *Rivista di filosofia* 14(1) (1923), I-IV.

TORBIDONI 2019 = MICHELA TORBIDONI, *Acosmismo come religione. Giovanni Gentile e Piero Martinetti interpreti di Spinoza*, Roma-Ivrea, Edizioni di Comunità, 2019.

VIANO 2000 = CARLO AUGUSTO VIANO, «La filosofia a Torino», *Rivista di filosofia* 91(1) (2000), 5-46.

VIANO 2006 = CARLO AUGUSTO VIANO, *La filosofia italiana del Novecento*, Bologna, Il Mulino, 2006

VIGORELLI 2007 = AMEDEO VIGORELLI, «Martinetti lettore di Spinoza. Il tempo e l'eterno», in DANIELA BOSTRENGHI, CRISTINA SANTINELLI (eds.), *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, 441-466, Napoli, Bibliopolis, 2007.

VISENTIN 2007 = STEFANO VISENTIN, «Tra Machiavelli e Hobbes. A proposito di alcune interpretazioni dello Spinoza politico (Solari, Ravà, Droetto)», in DANIELA BOSTRENGHI, CRISTINA SANTINELLI (eds.), *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, 535-561, Napoli, Bibliopolis, 2007.