

«IL LEZZO DI SER BENEDETTO»: MOTTI SPINOZIANI NELL'OPERA DI BIAGIO GAROFALO

Nel porre l'accento sul tema complesso dell'inserimento del pensiero di Vico nella sua epoca, Nicola Badaloni coglie la necessità di «non vedere solo il problema della formazione del pensiero vichiano come chiuso in se stesso», ma di integrarlo invece «in un ambiente culturale, notevolmente vivace e differenziato»¹. A questo proposito richiama la critica di Giovanni Gentile sull'individuazione di fasi diverse della filosofia vichiana, imperniata sull'idea di un platonismo eterno, scettico e insieme dogmatico², alla quale Badaloni contrappone una concezione ben più dinamica di certe categorie filosofiche e della loro storia, insistendo piuttosto su «quei motivi probabilistici che affiorano in Vico» e sull'influenza esercitata da circoli e correnti intellettuali non del tutto ortodossi.

La metafisica del *conato* e il rifiuto di Vico del *cogitare* chiaro e distinto dei cartesiani sono motivi già adombrati, come è noto, nelle discussioni sul ruolo e i limiti della *mente* che vivacizzarono la Napoli di fine '600, in cui il dibattito intorno al meccanicismo e all'atomismo di Leonardo di Capua e della scuola Investigante si mescolava alle dispute teologiche suscitate dalla diffusione del quietismo. Ma è noto anche come il concetto di *provvidenza* di Vico risenta degli esiti di una generale polemica antispinozista, dietro la quale si celavano spesso inconfessate letture e un reale interesse per la dottrina dell'«empio» filosofo olandese.

Nel suo studio sulla diffusione di Spinoza in Italia, Emilia Giancotti nota infatti come il pensiero del filosofo abbia dato vita a continui approfondimenti critici pur senza tradursi mai, per oltre un secolo dopo la morte di Spinoza, «in esplicita adesione alla sua dottrina»³. Il primo riferimento a Spinoza in un'opera di larga diffusione compare tuttavia in Italia soltanto nel 1697, nella recensione pubblicata nella «Galleria di Minerva» della lettera di Michelangelo Fardella ad Antonio Magliabechi, in cui il nome dell'«ateo» e «materialista» filosofo di

¹ N. BADALONI, *Introduzione a G. B. Vico*, Milano, 1961, p. 289.

² Cfr. G. GENTILE, *Studi Vichiani*, Firenze, 1927, p. 96.

³ E. GIANCOTTI, *Nota sulla diffusione della filosofia di Spinoza in Italia*, in «Giornale critico della filosofia italiana» XLII (1963), p. 339.

Amsterdam viene accostato in una comune condanna a quelli di Democrito e di Hobbes⁴. Alla dottrina di Spinoza fa poi riferimento Domenico Aulio nei suoi *Ragionamenti* presentati all'Accademia di Medinaceli in cui pure respinge una concezione deterministica del mondo dominato dal fato e svela la vera natura di certa terminologia ispirata alle antiche scuole e alla mitologia classica dietro le quali si nascondono questioni ben più attuali e pertinenti alla moderna filosofia⁵. L'unità di anima e corpo costituisce l'elemento fondante del cosiddetto pitagorismo di Aulio, ma è anche alla base dell'accusa di spinozismo, che pure gli fu rivolta, inteso, nelle polemiche filosofico-scientifiche di fine secolo, come dottrina della sostanza unica, contraria ad ogni sorta di volontarismo provvidenzialistico e connotata dalla presenza di una necessità che, dominando il mondo fisico, ne garantisce la verità, scalzando la fede⁶.

Questo insieme di motivi che variamente rimandavano o alludevano a temi spinoziani influi certamente sulla riflessione filosofica di Vico, il quale sin dal 1720 aveva accennato nel suo *Diritto universale* al pen-

⁴ Lettera del Signor Abbate Michel'Angelo Fardella, Professore d'Astronomia e Meteore nello Studio di Padova. All'illustrissimo ed eruditissimo Signore Antonio Magliabechi, Bibliotecario del Serenissimo Gran Duca di Toscana, in cui brevemente s'esaminano e rigettano l'opposizione proposte contra i principii della cartesiana filosofia dal Dottissimo Signore Matteo Giorgi, nella sua Epistola, detta Saggio della Nuova Dottrina di Renato Des Cartes, stampata in Genova l'anno 1694, in «Galleria di Minerva» II-2, Venezia, 1697, pp. 41 sgg.

⁵ Atenagora ed Origene, così come Descartes e Spinoza, affrontano per Aulio, da posizioni diverse, la difficile questione della sottomissione della fede alle leggi fisiche: «la filosofia di Renato delle Carte, che i suoi seguaci chiamano cristiana fu, come l'altre, stravolta e tirata, dove non voleva. Si sa che Benedetto Spinoza e Tommaso Burnet valente medico non d'altre fonti attinsero le loro bestemmie che dalla Fisica di costui, dove lo spazio che è sempre stato e sarà sempre, altro non è che la materia, la quale perciò è eterna: e dove le leggi del moto hanno dalla Materia meccanicamente prodotto il Mondo, e ciò ch'è nel mondo è perciò sorto senza architetto, *Apate tot Nugas*. Non è così leggiera la Fede, che ad ogni aura di Filosofia contraria ondeggi. Sta già tanti secoli ferma su l'ancora delle divine Rivelazioni che spezza de' venti, e del mare, cioè di tutti gli umani ingegni la guerra» (D. AULIO, *Delle Scuole Sacre libri due postumi del Conte Palatino Domenico Aulio Giureconsulto*, Napoli, 1723, p. 132).

⁶ A questo proposito basti accennare al passo, notissimo, della *Historia Filosofica* di G. Valletta, uscita postuma a Napoli nel 1716, in cui la polemica è rivolta contro Hobbes e contro Spinoza, «altro mostro di empietade aristotelica»: «Costui per non far cosa indegna del Peripato, negò Iddio, e la sua Provvidenza, l'immortalità dell'Anima, le Rivelazioni, i Profeti, i Diavoli e l'Inferno. Non esservi altra vita, ei disse, che questa nostra mortale, senza veruna speranza di premio, o tema di supplicio dopo la morte. Essere perciò lecito a chi che sia, di recare ad effetto qualunque desiderio si voglia, secondo lo stato di natura potere l'un uomo rendersi Signore dell'altro, ed usar ogni violenza ed inganno: e che solamente quello che viene disposto per legge dalla Città, ciascuno viene obbligato di ubbidire, perché a lei spetta, dic'egli di determinare qual cosa giusta, o ingiusta; pia od empia secondo i sentimenti... del medesimo Hobbes... e del Barone Herbert. Ond'è che furono appellati tutti e tre grandi Impostori» (*Historia Filosofica dell'Eruditissimo Giureconsulto Giuseppe Valletta Napoletano*, s.l., s.a., p. 152).

siero politico di Spinoza e ai suoi presupposti metafisici⁷. Le critiche erano state poi riprese nelle *Correzioni terze alla Scienza nuova*⁸ in cui appare quella *Riprensione delle metafisiche di Renato delle Carte, Benedetto Spinoza e di Giovanni Locke*⁹ che sarà espunta dalla redazione finale della *Scienza nuova* e che potrebbe aver ispirato anche la dura polemica del Doria¹⁰.

Nel presentare un'importante lettera inedita di Vico a Biagio Garofalo del 4 ottobre 1721, Silvia Caianiello e Manuela Sanna accennano alla «significatività» della prima opera dell'abate napoletano, le *Considerazioni intorno alla poesia degli Ebrei e dei Greci*, pubblicate a Roma nel 1707, «non solo per la sua ispirazione spinoziana, ma come più ge-

⁷ G. B. Vico, *Diritto universale*, a cura di F. Nicolini, Bari, 1936. Si veda, in particolare, la *Sinopsi*, I parte, p. 4. Sull'argomento cfr. P. CRISTOFOLINI, *Una Repubblica di mercadanti. Nota sullo Spinoza di Vico*, in corso di stampa.

⁸ A questo proposito E. Giancotti cita il passo della lettera a Mons. F. M. Monti in cui Vico espone il contenuto dell'opera e afferma che i principi del diritto naturale «si vanno a ritrovare dentro quelli della Sacra Storia, che anche per umana credenza è la più antica di tutte, che a noi son giunte, anche la favolosa de' greci; e quivi umanamente si stabiliscono con la dottrina Platonica, che serve alla Provvidenza; e si difendono contro il Fato degli Stoici, il Caso degli Epicurei, e si confermano contro Obbes, Spinoza, Bayle, ed ultimamente Lock, i quali tutti con quelle stesse loro dottrine, con le quali oppugnano le massime civili cattoliche, si dimostrano andar'essi a distruggere, quanto è per loro, tutta l'umana società» (G. Vico, *Epistole con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Napoli, 1992, pp. 109-110).

⁹ *Scienza nuova seconda*, a cura di F. Nicolini, Bari, 1953, parte II, pp. 198-199.

¹⁰ È quanto sostiene E. Giancotti nella sua *Nota sulla diffusione della filosofia di Spinoza in Italia*: «Tuttavia, sulla base soltanto dei testi che si riferiscono dichiaratamente a Spinoza, possiamo ritenere il Vico l'ispiratore della critica dorianiana» (op. cit., p. 349). Per Doria, Spinoza «insegna che la materia vivente è eterna e che costituisce l'essenza di Dio, e perciò adora per Dio la materia eterna, infinita e vivente», coniugando lo spinozismo all'idolatria e l'epicureismo all'ateismo (P. M. DORIA, *Lettere e ragionamenti varj dedicati alli celebri e sapientissimi signori dell'accademia Etrusca*, Perugia, 1741, p. 297). Come è noto, la critica di Doria a Spinoza si articolò variamente lungo il corso degli anni dapprima nel volume pubblicato a Venezia nel 1724, *Discorsi critici filosofici intorno alla filosofia degli Antichi e dei Moderni; ed in particolare intorno alla filosofia di Renato des Cartes. Con un progetto di una Metafisica*, e quindi nelle opere successive: *Filosofia con la quale si chiarisce quella di Platone; dedicata all'altrezza reale di Carlo Emanuele Principe di Piemonte*, Amsterdam, 1728; *Difesa della metafisica degli antichi filosofi contro il Signor Giovanni Locke, ed alcuni altri moderni Autori*, Venezia, 1732-1733. Al Doria replica poi F. Spinelli con una sua confutazione dello spinozismo ispirata all'insegnamento di G. Caloprese, di cui Spinelli aveva ereditato la ricca biblioteca. «In una sua opera non ancora uscita fuori», Caloprese avrebbe «in tal modo trattato» Spinoza, «particolarmente scoprendo che non gli ha lasciato nessun piede da sostenersi» (F. M. SPINELLI, *Le Riflessioni... su le principali materie della prima Filosofia fatte ad occasione di esaminare la prima parte d'un libro intitolato Discorsi critici filosofici intorno alla Filosofia degli Antichi e de' Moderni etc di P. M. Doria*, Napoli, 1733, p. 2). In particolare, la polemica di Spinelli è rivolta contro la formazione delle idee nella filosofia di Spinoza che, a suo dire, negherebbe le idee degli individui (cfr. *ibid.*, p. 138). Da notare, ancora, frequenti riferimenti alla critica biblica spinoziana nel *Trivigno* di P. Giannone e, in particolare, nella prima parte in cui è esposta *La dottrina degli Ebrei* (cfr. P. GIANNONE, *Il Trivigno*, 3 voll., a cura di A. Parente, Bari, 1940, vol. I, parte I, pp. 214, 235-237).

nerale sintomo del caratteristico fermento spirituale napoletano di quegli anni che vedono Vico e Garofalo... entrambi vicinissimi a Matteo Egizio e indubbiamente partecipi dello stesso mondo intellettuale»¹¹. Tale riflessione è ulteriormente confermata dall'insieme della produzione letteraria di Garofalo che testimonia, con i suoi riferimenti espliciti a Spinoza, di una lettura diretta degli scritti del filosofo, non mediata da altri autori.

Nelle *Considerazioni*, in particolare, dedicate al papa Clemente XI e al potente cardinale Lorenzo Casoni e pubblicate con approvazione di Giusto Fontanini, Garofalo affronta questioni che riecheggiano anche nello scritto *Della ragion poetica* di quel grande amico di Vico che fu Gianvincenzo Gravina¹².

Nella presentazione della sua opera, Garofalo si propone di indagare «l'origine, e gli effetti delle passioni, e del regolamento civile, e la religione de i Gentili; e come i Poeti loro parlassero»¹³. La dottrina delle passioni era stata oggetto di crescente attenzione da parte di quel circolo di intellettuali, letterati e scienziati raccolti intorno a Matteo Egizio, il cui *Discorso fisico-filologico* del 1702 può considerarsi, a mio parere, la prima esplicita testimonianza a stampa dell'adozione del meccanicismo cartesiano delle passioni dell'anima nell'ambiente scientifico napoletano e un riferimento importante anche per le *Considerazioni* di Garofalo¹⁴. Stabilita una relazione diretta tra il «parlare» e il «pensare»,

¹¹ S. CAIANIELLO - M. SANNA, *Una lettera inedita di G. B. Vico a B. Garofalo del 4 ottobre 1721*, in questo «Bollettino» XXVI-XXVII (1996-1997), p. 328. B. Garofalo (1677-1762) partecipò all'Accademia dell'Arcadia con il nome di Faunio Storniate; fu storico ufficiale di Eugenio di Savoia a Vienna e amico e corrispondente di Pietro Giannone, che difese dagli attacchi dei gesuiti; quindi si trasferì a Roma nel 1701. In una lettera del 13 settembre 1721, Garofalo ringraziava Vico dell'invio del *De constantia*. Vico a sua volta, il quale si dichiarava «grande ammiratore del vostro chiarissimo Nome», gli aveva già spedito il *De antiquissima* e Garofalo aveva recensito il *De ratione* nel «Giornale de' Letterati d'Italia» del 1710 (t. I, art. X, pp. 321-333); mediatore tra i due dotti fu Matteo Egizio. Sull'esperienza austriaca e viennese di Garofalo, cfr. E. GARMS-CORNIDES, *Zur Geschichte der geistigen Beziehungen zwischen Österreich und Italien im 18. Jahrhundert: der Abate Biagio Garofalo*, in «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung» LXXXV (1977), pp. 77-97. Nell'articolo vi è anche un accenno alla questione della messa all'Indice delle *Considerazioni intorno alla poesia degli Ebrei e dei Greci* (Roma, 1707) che, scrive la Garms-Cornides, sarebbero state censurate solo per due anni dal 1716 al 1718. Dell'importanza di quest'opera parlano sia V. Ferrone (*Scienza, natura e religione*, Napoli, 1982, pp. 379-382), sia G. Ricuperati (*All'origine del «Triregno»: la «Philosophia adamitico-noetica» di A. Costantino*, in «Rivista storica italiana» LXXVII, 1965, pp. 618-619), sia A. Capristo (*Ricerche su Vico e la storia ebraica*, in «Annali dell'Istituto italiano di Studi Storici» X, 1987-1988, pp. 208-209), ma Caianniello e Sanna dubitano che fosse nota al Vico dal momento che egli non ne accenna nella lettera. Per Garofalo, cfr. anche il t. XXXII del 1719 del «Giornale de' Letterati d'Italia».

¹² Sull'opera di Gravina del 1708, pubblicata in G. V. GRAVINA, *Scritti critici e teorici*, Bari, 1973, cfr. N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, Roma-Bari, 1984, pp. 7-8.

¹³ B. GAROFALO, *Considerazioni intorno alla poesia degli Ebrei e dei Greci*, cit., p. X.

¹⁴ Sull'argomento, e sul *Discorso* di Egizio in particolare, si rinvia a P. TOTARO, *I segni*

questi insiste sul potere evocativo delle immagini e sulla capacità delle figure di «svegliare le passioni»¹⁵. Tradizionalmente definite in termini di 'commozione' e 'movimento' dell'appetito sensitivo – irascibile e concupiscibile –, le passioni erano generalmente considerate contrarie a quello stato di isonomia ed equilibrio in cui sembrava consistere il benessere e lo stato di salute dell'individuo e connotate dunque negativamente nella trattatistica morale dell'epoca.

In conformità ad un impianto teologico-morale di ascendenza tomistica che prevedeva il perseguimento della liberazione dalle passioni, Garofalo indica in queste insidiose manifestazioni dell'unità dell'anima e del corpo una minaccia sia per «la tranquillità dell'anima» che per «la conservazione del corpo». E laddove Descartes, riconsiderando i rapporti di interiorità celata ed exteriorità manifesta fissati dalla tradizione, aveva giudicato del tutto arbitrario il legame stabilito tra le parole e le cose, Garofalo sostiene «che'l parlar sia regolato dal pensare» e che «i segni de i moti del voler nostro sono necessarj nel parlare». Le parole, cioè, «segni delle nostre idee dirittamente si posson diffinire. Adunque o noi ci avvegiamo delle cose, che *percepire* chiamiamo, e allora sol conosciamo gli oggetti de i nostri pensieri, che sono la sostanza, e i modi di quella, donde formiamo i nomi»¹⁶. Così come Spinoza aveva richiamato nell'*Ethica* la necessità di attenersi ad un uso corretto del linguaggio al fine di evitare l'errore che nasce soltanto da una applicazione inadeguata dei nomi alle cose («Et profecto plerique errores in hoc solo consistunt, quod scilicet nomina rebus non recte applicamus»),¹⁷ Garofalo insiste sulla finalità delle parole stesse che, in quanto segni delle cose, devono essere usate correttamente e opportunamente connesse tra loro:

Ora il parlare ordinato consiste nella buona positura delle parole, acciòché i nostri pensieri intesi sieno da coloro, i quali ci ascoltano, essendo tale il fine del parlare, al quale se non poniam mente, forza è, che ne vegna grandissima

della 'malattia d'amore' e la dottrina delle passioni nel Seicento, in *Signum*. Atti del IX Colloquio internazionale del L.I.E., a cura di M. L. Bianchi, Roma, 1999, pp. 289-327, in partic. p. 324.

¹⁵ Nel *Tractatus theologico-politicus* Spinoza scrive: «Si igitur Sacra volumina percurramus, videbimus, quod omnia, quae Deus Prophetis revelavit, iis revelata fuerunt vel verbis, vel figuris, vel utroque hoc modo, verbis scilicet, et figuris» (SPINOZA, *Opera*, in Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg, 1972, vol. III [d'ora in avanti SO III, seguito dal numero di pagina e riga: 17, 9-11]. Cfr. anche SO III, 20, 4-5. Nelle *Considerazioni* Garofalo sottolinea la necessità di conoscere «che'l parlar venga regolato dal pensare, e che prima faccia uopo conoscere in quante guise l'uomo pensa, per sapere la varia maniera di parlare, e l'uso delle figure, e com'esse pongono le cose dinanzi agli occhi, e in qual modo sveglian le passioni, e come queste in noi si cagionano» (B. GAROFALO, *Considerazioni intorno alla poesia degli Ebrei e dei Greci*, cit., p. 3).

¹⁶ *Ibid.*, p. 6.

¹⁷ *Ethica* II, pt. 47, sch. (SO II, 128, 23-25).

confusione... Da ciò nasce la chiarezza; perché dall'aver locate le parole necessarie, e poste le particelle, che legano e congiungono le parole, le quali sono segni dell'idee, si viene nell'intera immagine della cosa, che si vuole esprimere¹⁸.

La generale riduzione di valore a carico del segno operata da Descartes resta qui sullo sfondo di una concezione che, pur per molti versi ancorata ai modelli di analogia e similitudine propri della tradizione, annette grande importanza al linguaggio quale segno di un universo mentale di ambivalente lettura: coloro i quali «sono d'ingegno ardente», scrive infatti Garofalo, «volentieri parlano, ed oscurità cagionano», e, a testimonianza dell'influenza esercitata dagli studi di fisiologia, aggiunge:

essi hanno gli spiriti, che abbondevolmente, e con velocità scorrendo entro a' nervi, e nuove vie aprendo, fanno moti sregolati nelle fibre, che son tese in guisa di tante corde, e con premerle, comunicano quelli, dove la mente le principali operazioni, che sono il moto, e'l senso, esercita per le leggi d'unione, che Iddio per suo volere ha posto infra quella, e'l corpo, cioè a dire, che i pensieri cagionano moti, sicome i moti fan de i pensieri. Onde nasce da questi sregolati moti l'oscurità del pensare, dalla quale quella del parlare dipende¹⁹.

Dopo aver spiegato la natura del linguaggio e il diverso uso della parola a seconda del temperamento individuale, della classe sociale e, con singolare prova di sensibilità politica, del governo cui si è soggetti²⁰, Garofalo si diffonde su «la lingua ebraica» che aveva studiato alla scuola di Domenico Aulisio, maestro negli studi di erudizione ebraica. È in questo scritto, in particolare, che egli si pone su un piano che già Ricuperati giudicava di ispirazione spinozista: esaminando la natura della poesia ebraica, scriveva infatti Ricuperati, Garofalo «aveva subito l'influenza di Spinoza, accettando di considerare come un semplice lin-

¹⁸ B. GAROFALO, *Considerazioni intorno alla poesia degli Ebrei e dei Greci*, cit., p. 8.

¹⁹ *Ibid.*, p. 9.

²⁰ «Il parlare assai, o poco, donde l'oscurità deriva, viene dall'educazione, e dalla maniera del governo, nel quale taluno nasce. Onde quei, che sono con severa disciplina allevati, perché più tosto per interna cognizione, che per fantasia spiegano i lor sentimenti, poco parlano... Quelli poi, che nascono in repubblica assai parlano, e con abbondanza di voci spiegano i loro sentimenti; perché ciascuno ha potere di parlar ciò che gli aggrada, non avendosi altro riguardo, se non al comune, e pubblico bene. Il che non avviene nel dominio d'un solo; perché in questo si bada di non contraddire al genio del Principe, il cui volere è legge, e non potendosi, secondo il proprio desiderio, parlar di ciò, che a taluno è in animo, essi con poca eloquenza parlano: ed ove nella repubblica sono amplissimi premj proposti agli uomini eloquenti, nella Monarchia avviene il contrario... Viene anche dallo stato, o condizione delle persone il parlar poco, o assai. Onde è, che i Padroni, perché sono sgombri dal timore, assai parlano. Il contrario fanno i Servi, a' quali per lo timore poca rarefazione fassi nel sangue, e per conseguente essi hanno tardo moto ne i liquidi» (*ibid.*, p. 10).

guaggio poetico il testo della Scrittura»²¹. Nelle sue opere, poi, Garofalo sembra instaurare un vero e proprio dialogo con le dottrine esposte nell'*Ethica* quanto alla concezione della sostanza unica e nel *Tractatus theologico-politicus* quanto alla critica biblica e alle implicazioni politiche e morali connesse alla sua interpretazione²². Spinoziana appare, ad esempio, la spiegazione del continuo ricorso nel linguaggio mosaico all'uso dell'amplificazione e della similitudine: «nell'amplificare, per dar più chiara immagine della cosa – scrive Garofalo a proposito di Mosé – egli si serve delle somiglianze; onde appresenta all'animo evidente nozione di ciò che dice». Con Spinoza, inoltre, egli condivide l'impianto etico del testo sacro il cui scopo consiste nell'indurre gli Ebrei all'obbedienza. Riflettendo sull'uso frequente di espressioni accrescitive nei libri di Mosé, Garofalo infatti conclude: «il che egli dice, perché la legge osservassero, per la quale si allontanassero dall'idolatria»²³. Caduto ogni riferimento al miracolo e alla natura soprannaturale della rivelazione, egli interpreta le minacce di Dio al popolo come una sorta di meraviglioso espediente «cavato dalla natura delle nostre passioni». E se Spinoza aveva affermato che «Dei ira Davidem seduxit ad numerandum populum», Garofalo fornisce una spiegazione anatomico-fisiologica della necessità di suscitare timore al fine di costringere all'obbedienza,

poiché il timore derivando dall'opinione di qualche male, fa che tardamente nell'arterie scotta il sangue, per la contrazione dell'imbocature del cuore, che avviene per mancanza di spiriti. Onde a cagione del lento moto più tardamente si pensa, e con più posa, e quiete; e l'uomo in se stesso si ricovera, e meglio delle sue operazioni s'avvede. Il che non avviene nell'allegrezza, per lo presto, e gagliardo moto degli spiriti, e del sangue, che fuori di noi stessi, per così dire, ci fa spaziare²⁴.

Analoga spiegazione Garofalo adotta nell'interpretazione della rivelazione stessa di Dio ai profeti. A tal proposito Spinoza aveva affer-

²¹ G. RICUPERATI, *Alle origini del «Tirregno»: la «Philosophia adamitico-noetica» di A. Costantino*, in «Rivista storica italiana» LXXVII (1965), p. 618.

²² Così l'allegrezza, ad esempio – che nell'*Ethica* è detta *laetitia* e che per Spinoza accresce la *potentia agendi* dell'individuo – «suol nascere quando il sangue più raro, e sottile divenendo per cagione degli spiriti animali, che uscendo da' nervi, i quali sono intorno all'imbocature del cuore, gonfiano più le fibre di lui, non men le spirali, che quelle poste attraverso, e queste con più forza premono, e spingono il sangue nell'arterie; e per lo veloce moto, che ha per gli spiriti animali, e per la gagliarda spinta ricevuta dal cuore, che è un valido muscolo, in menome particelle sciogliarsi; onde gran copia di spiriti animali si generano, che robustezza, e vigore cagionano in quel, che parla» (B. GAROFALO, *Considerazioni intorno alla poesia degli Ebrei e dei Greci*, cit., p. 41).

²³ *Ibid.*, p. 43. Nel *Tractatus* Spinoza aveva affermato: «Attamen, uti dicitur, certitudo Prophetarum moralis tantum erat, quia nemo se justificare coram Deo potest, nec pictare, quod sit Dei pietatis instrumentum, ut ipsa Scriptura docet, et re ipsa indicat» (SO III, 31, 23-26).

²⁴ B. GAROFALO, *Considerazioni intorno alla poesia degli Ebrei e dei Greci*, cit., p. 46.

mato nel *Tractatus*: «Possumus jam igitur sine scrupolo affirmare, Prophetas, non nisi ope imaginationis, *Dei revelata* percepisse, hoc est, mediantibus verbis, vel imaginibus, iisque veris, aut imaginariis». Gli fa eco Garofalo: «Iddio adunque, come è chiaro a tutti quelli che sono versati nella Bibbia, soleva agli Ebrei manifestarsi o con parole, o con segni, ovvero con sogni». E ciò avviene, egli chiarisce, «con moti, ch'egli [Dio] fa su le fibre de i corpi, i quali per la legge dell'unione, ch'egli stesso ha posto infra il corpo, e la mente, svegliano pensieri, siccome questi destano moti. Il che colla sperienza veggiamo esser vero, non che verissimo». Il richiamo all'esperienza e all'unità di mente e di corpo sta a sottolineare qui che l'attività profetica si compie solo tramite percezione sensoriale, sia che questa coinvolga l'apparato uditivo, come è nel caso del linguaggio verbale, sia che si comunichi attraverso «gli segni esterni» agli altri sensi²⁵. Sin nel primo capitolo del *Tractatus theologico-politicus*, Spinoza aveva escluso con fermezza che nella Scrittura si parli di altra forma di rivelazione divina che non sia quella per via immaginativa, negando così la possibilità di una rivelazione per via intellettuale come voleva la scolastica²⁶ che affiancava il *munus ordinarium* a quello *extraordinarium* costituito dall'intervento soprannaturale tramite visioni. Anche Hobbes aveva formulato la questione della rivelazione di Dio ai profeti negli stessi termini di Spinoza giungendo nel cap. XXXVI del *Leviathan* all'analoga conclusione secondo cui i profeti avevano ricevuto la parola di Dio tramite sogni o visioni, cioè attraverso immaginazioni che essi avevano durante il sonno o in un'estasi («from the imaginations which they had in their sleep, or in an extasy»)²⁷. Quanto poi al-

²⁵ «Ora Iddio fa tali moti sopra le fibre del nostro corpo o per mezzo delle parole, le quali si sentono per l'impressione fatta nell'aria, la quale preme il timpano infino, che per lo nervo uditorio il moto fatto si comunica a quella parte, dove la mente s'avvede di tal moto. Overo si comunica agli uomini per gli segni esterni soggetti a' sensi; o con muovere gli estremi interni delle fibre del cervello, nelle quali si cagiona la visione nel sogno. Di modo, che Iddio è cagione di tutti i pensieri, perché egli è cagione di tutti i moti, i quali allo spirito unito al corpo destano pensieri. E perché i moti variano, secondo la varia tessitura delle fibre o più grosse, o più piccole, o più unite, o più strette fra loro; il che temperamento diciamo: perciò Iddio variamente si comunica agli uomini» (*ibid.*, p. 47).

²⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 173 segg.

²⁷ «In what manner God spake to Adam, and Eve, and Cain, and Noah, is not expressed; nor how he spake to Abraham, till such time as he came out of his own country to Sichem in the land of Canaan; and then (*Gen. XII.7*) God is said to have appeared to him. So there is one way, whereby God made his presence manifest; that is, by an apparition, or vision... And after the time of Moses, where the manner how God spake immediately to man in the Old Testament is expressed, he spake always by a vision, or by a dream... and God himself in express words declareth, that to other prophets he spake in dreams and visions, but to his servant Moses, in such manner as a man speaketh to his friend... And yet this speaking of God to Moses, was by mediation of an angel, or angels... and was therefore a vision, though a more clear vision than was given to other prophets... so that generally the prophets extraordinary in the Old Testament took notice of the word

l'uso di immagini da parte di Mosé, Spinoza aveva chiarito nel *Tractatus* che solo impropriamente nella Bibbia attribuivano a Dio fattezze umane e che la rivelazione era unicamente finalizzata «ad captum vulgi»²⁸. Garofalo, di rimando, asserisce che «l'immagini servono per farci venire in conoscenza della cosa, della quale noi non ne abbiamo idea» e per conseguenza Mosé assegna «a Iddio ciò che è d'uomo, come quando gli attribuisce la spada in mano, il moto locale, la gelosia, l'ira, la vendetta, ed altre sì fatte passioni». Il che fa, conclude, «per accomodarsi alla mente del popolo Ebreo, che niente era inteso delle scienze e conoscente delle sostanze cogitanti»²⁹. Il passo, oltre a testimoniare di un'attenzione non comune per la tradizione ebraica e di una particolare consuetudine con il testo spinoziano, sembra anche richiamare la distinzione introdotta da Spinoza tra una rivelazione 'immediata', quale quella di Dio a Cristo «de mente ad mentem», e quella invece «per verba, et imagines» propria dei profeti, trasmessa tramite espressioni attinte al linguaggio e alla percezione umani³⁰.

Anche l'ordine degli argomenti sembra seguire la linea tracciata nel

of God no otherwise than from their dreams, or visions; that is to say, from the imaginations which they had in their sleep, or in an ecstasy» (TH. HOBBS, *English Works*, by W. Molesworth, London, 1839, vol. III; rist. anast. Darmstadt, 1966, pp. 416-418).

²⁸ «Deinde minime etiam mirum, quod Sacra volumina ubique adeo improprie de Deo loquantur, eique manus, pedes, oculos, aures, mentem, et motum localem tribuant, et praeterea etiam animi commotiones, ut quod sit Zelotypus, misericors etc. Loquuntur nimirum secundum captum vulgi, quem Scriptura non doctum, sed obedientem reddere studet» (SO III, 171-172, 34-6); ma già nei primi capitoli, e diffusamente, Spinoza parla della rivelazione come adattamento «ad captum vulgi»: «Ex his itaque satis, superque constat, id, quod ostendere proponebamus, nempe Deum revelationes captui, et opinionibus Prophetarum accommodavisse Prophetasque res, quae solam speculationem, et quae non charitatem, et usum vitae spectant, ignorare potuisse, et revera ignoravisse, contrariasque habuisse opiniones» (42, 26-30). E ancora: «Verum enimvero, etsi dicamus Mosen in locis Pentateuchi modo citatis ad Hebraeorum captum locutum fuisse, nolumus tamen negare, quod Deus ipsis solis leges illas Pentateuchi praescripserit, neque, quod tantum iis locutus fuerit... sed id tantum volumus, Mosen tali modo, iisque praecipue rationibus Hebraeos monere voluisse, ut eos ex ipsorum puerili captu ad Dei cultum magis devinciret» (45, 18-25). Da notare che nella sezione sulla *Poesia de i Greci*, Garofalo fa risalire questa opinione a U. Grozio: «Per la qual cosa dobbiamo seguire l'avvertimento, e'l consiglio di Ugone Grozio, il quale è di parere, che tutto ciò, che i Poeti hanno detto ne i Poemi loro drammatici, non mai secondo il proprio conoscimento l'abbiano affermato, ma secondo l'opinione del volgo, ovvero secondo quella, che alle persone spinte da tale, o tale passione può nascere, e avvenire» (B. GAROFALO, *Considerazioni intorno alla poesia degli Ebrei e dei Greci*, cit., p. 127).

²⁹ *Ibid.*, p. 48. Cfr. pure SO III, 45, 18-25.

³⁰ «Et sane ex hoc, quod Deus Christo, sive ejus menti sese immediate revelaverit, et non ut Prophetis, per verba, et imagines, nihil aliud intelligere possimus, quam quod Christus res revelatas vere percepit, sive intellexit... Concludimus itaque, Deum non nisi ex captu vulgi, et ex solo defectu cogitationis tanquam legislatorem aut principem describi, et justum, misericordem, etc. vocari, Deumque revera ex solis suae naturae, et perfectionis necessitate agere, et omnia dirigere, et ejus denique decreta, et volitiones aeternas esse veritates, semperque necessitatem involvere» (SO III, 64, 31-34; 65, 28-33).

Tractatus theologico-politicus: dopo aver esposto il significato di termini quali 'rivelazione', 'obbedienza' e 'profezia', Spinoza analizzava, infatti, l'origine dell'idea di Dio e cosa dovesse intendersi per *potentia, directio, electio e auxilium Dei*. In una prospettiva analoga, Garofalo distingue due diversi approcci alla conoscenza di Dio, l'uno «per la legge interna, cioè per lo lume di natura» col quale «conoscendo noi stessi perveniamo al discernimento di lui»³¹, l'altro acquisito «per mezzo di ciò, che a' sensi nostri s'apre e rivela», cioè «dal vedere l'ordine delle cose», la loro «struttura» e «armonia»: entrambi gli itinerari consentono di pervenire alla conclusione «ch'egli esiste, e che sia una sostanza, che infinitamente pensi, e ch'abbia infinite perfezioni»³². Nella definizione di «legge di Dio» come «manifestazione del suo volere, per lo quale ordina i nostri pensieri, e i nostri desiderj alla pace della società, alla tranquillità dell'animo, ed alla conservazione del corpo»³³, Garofalo sembra inoltre riproporre le formule spinoziane della *animi acquiescentia* e della *lex* come *ratio vivendi* posta a tutela del benessere proprio e di quello dello stato («Cum itaque Lex nihil aliud sit, quam ratio vivendi, quam homines ob aliquem finem sibi, vel aliis praescribunt, ideo Lex distinguenda videtur in humanam, et divinam; per humanam intelligo rationem vivendi, quae ad tutandam vitam, et rempublicam tantum inservit»)³⁴.

Una ulteriore testimonianza della coincidenza dei temi e della strut-

³¹ «Perché noi conoscendo, che nell'esser nostro siamo dipendenti da un'altra sostanza a cagione del dubitare, e del desiderare, che in noi sono imperfezioni; di necessità dobbiamo concludere, che vi sia una sostanza, che infinitamente pensi, l'idea della quale, perché al pensare va unita, e'l pensar costituisce nostra natura, ella a noi è naturale, e con essonoi nata, e cresciuta» (B. GAROFALO, *Considerazioni intorno alla poesia degli Ebrei e dei Greci*, cit., p. 49).

³² «E certamente tutta la lode, che noi diamo a Iddio, nasce dalle due maniere, colle quali noi lo conosciamo; poiché o l'idea d'Iddio viene a noi per la legge interna, cioè per lo lume di natura; col quale conoscendo noi stessi, perveniamo al discernimento di lui; perché noi conoscendo, che nell'esser nostro siamo dipendenti da un'altra sostanza a cagione del dubitare, e del desiderare, che in noi sono imperfezioni; di necessità dobbiamo concludere, che vi sia una sostanza, che infinitamente pensi, l'idea della quale, perché al pensare va unita, e'l pensare costituisce nostra natura, ella a noi è naturale, e con essonoi nata, e cresciuta. L'altra via si è per mezzo di ciò, che a' sensi nostri s'apre, e rivela, cioè per la dottrina a noi palesata, o dal vedere l'ordine delle cose, e l'unione, o separazione de i corpi, e l'operazioni fra loro, e inverso a noi regolatamente fatte, ovvero la struttura, e l'armonia delle parti del nostro corpo, e'l lor'ordine. Dall'idea d'Iddio, acquistata o per la cognizione di noi stessi, o per le cose, che sono di fuori a noi, nasce la lode, e'l culto, che consiste in pensare, ch'egli esista, e che sia una sostanza, che infinitamente pensi, e ch'abbia infinite perfezioni» (*ibid.*, pp. 49-50). Nel cap. VI del *Tractatus*, Spinoza osservava: «Omnes enim, qui aliquantulum supra vulgum sapiunt, sciunt, Deum non habere dextram, neque sinistram, neque moveri, neque quiescere, neque in loco, sed absolute infinitum esse, et in eo omnes contineri perfectiones» (SO III, 93, 8-12).

³³ B. GAROFALO, *Considerazioni intorno alla poesia degli Ebrei e dei Greci*, cit., p. 50.

³⁴ SO III, 59, 21-25.

tura argomentativa rilevabile tra le *Considerazioni* di Garofalo e il *Tractatus theologico-politicus* spinoziano va individuata nel motivo dell'elezione del popolo ebraico. Nel sottolineare la necessità di manifestare tramite segni esteriori l'appartenenza ad una determinata comunità sociale e religiosa al fine di garantirne la sopravvivenza e la stabilità, Garofalo condivide l'importanza attribuita al valore segnico della circoncisione quale elemento distintivo della nazione d'Israele e funzionale alla conservazione della sua unità nonostante la diaspora e le vicissitudini della sua storia particolare. Fra gli Ebrei, nota nel suo libro Garofalo, la circoncisione «da prima era stata introdotta a potersi dagli altri popoli discernere, per non traboccare nella falsa religione. E perché anche ella fosse un segno esterno per isbandire dall'animo ogni basso, e vil pensiero».³⁵ Nel discutere a sua volta del valore delle cerimonie e del culto, Spinoza aveva osservato che così come era avvenuto per altri popoli in altre circostanze, agli Ebrei Mosé aveva imposto l'osservanza di regole che, pur afferendo solo all'ambito dell'esteriorità, «eos semper obedientiam monerent» (SO III, 75-76; 35-1).

Quanto, ancora, alla questione dello 'stile' in cui sono esposte le Sacre Scritture, Garofalo formula giudizi e osservazioni da cui traspare una considerazione dei libri sacri come testi essenzialmente 'letterari' nel senso moderno del termine. Lo stile del *Libro di Giobbe*, in particolare, viene accostato a quello dell'*Ecuba* di Euripide, al quale anzi «si uguaglia» e «da prima orrore, e compassione commove in considerar le miserie, e disavventure di lui... Indi nel fine termina in un lieto avvenimento, con ritornar'egli a maggior felicità»³⁶. Analogamente, Spinoza aveva posto l'accento sullo *stylus* degli apostoli e dei profeti, giudicandolo ora *rudis*, ora *elegans*, ora *confusus* o *prolixus*, comunque correlato all'*eloquentia*, alla formazione letteraria e all'erudizione dell'autore («pro eruditione, & capacitate»)³⁷. Garofalo, a sua volta, trova tanto «spaventevole» «lo stile di Giobbe, e di Geremia», quanto invece gradevole «quel della Cantica di Salomone», in grado di rappresentare «piacevoli, e liete idee all'intelletto»³⁸. Del libro di Giobbe, poi, trova «bella» e «vera» la nozione «che ci dà intorno agl'infiniti attributi, che Iddio ha, de i quali l'uomo non ne può, se non piccola parte com-

³⁵ B. GAROFALO, *Considerazioni intorno alla poesia degli Ebrei e dei Greci*, cit., p. 52.

³⁶ *Ibid.*, p. 53.

³⁷ Cfr. il cap. II del *Tractatus* (SO III, 34, 5-9). F. Akkerman ha studiato questi aspetti dell'opera di Spinoza in *Mots techniques - Mots classiques dans le Tractatus theologico-politicus de Spinoza*, in *Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale*, a cura di P. Totaro, Firenze, 1997, in partic. pp. 2-8; per le citazioni spinoziane si vedano i passi ivi citati. Quanto al testo sacro, Akkerman, in particolare, conclude: «de tout cela on peut sans risque affirmer que Spinoza considérait la plus grande partie de la Bible comme littérature au sens moderne du mot» (*ibid.*, p. 5).

³⁸ B. GAROFALO, *Considerazioni intorno alla poesia degli Ebrei e dei Greci*, cit., p. 52.

prendere»³⁹. Un'altra eco significativa della prefazione del *Tractatus* spinoziano è ravvisabile nella concezione del male come «malvagio uso, che facciamo di nostra libertà», amando «i beni, che non sono veri beni», nel senso però che «se per male noi intendiamo la distruzione delle sostanze, e de i modi», Dio non può, scrive Garofalo, esserne responsabile «per non poter quelle distruggere; e distruggendo un modo, un altro ne produce»⁴⁰.

Così come utilizza il *Tractatus theologico-politicus* per la trattazione della poesia degli Ebrei, Garofalo attinge al *Traité des passions* di Descartes e all'*Essay* di Locke per la parte relativa alla poesia dei Greci, ove insiste, tra l'altro, sul carattere di immediatezza e di novità peculiare alla 'meraviglia', la prima di tutte le passioni, «la quale avviene, qualora noi all'improvviso ci poniamo a considerare le cose nuove, e straordinarie»⁴¹. Riecheggia qui il motivo cartesiano dell'*admiration* come passione suscitata a «la première rencontre de quelque objet» che «nous surprenent, & que nous... jugeons estre nouveau»⁴², ma è Spinoza l'interlocutore privilegiato e a Spinoza si riferiscono le critiche alla necessità e alla futilità dei premi e delle pene ai fini dell'azione morale, anche se attribuite a Plutarco e a Euripide:

Nulladimeno, a dire il vero, questa opinione, che i Gentili circa il fato aveano, distruggea la libertà umana, e con ciò non facea discernere in guisa alcuna qual'azione fosse buona, o malvagia ed in tutto ogni adunanza rovinava, ed ogni forma di governo, la quale colle pene, e co' premj si mantiene; perché vane, e ingiuste cose farebbero, se vero fosse tale parere⁴³.

In questa sezione Garofalo si propone anzitutto di stabilire l'«origine delle favole» di Omero e di Varrone, e di «investigare se gli Antichi sotto il velame di quelle la filosofia nascondessero», e considera così anche il testo biblico come testo poetico, rispondente a categorie letterarie e dunque in qualche modo sottratto alla sua stessa sacralità:

³⁹ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 56. Cfr. pure nella sezione su *La Poesia de i Greci*: «Nel che io porto ferma credenza, che tale opinione fosse caduta nella mente degli uomini dall'osservare la natura delle cose, ch'essi tutto di veggono avvenire confacevoli, o contrarie alla loro conservazione; perché essi ciò, che è favorevole a' loro desiderj, ed acconcio alla loro conservazione, bene il chiamano, siccome male il contrario dicono» (*ibid.*, p. 106).

⁴¹ «Perché toccandosi alcune parti del cervello, le quali prima non soleansi toccare, in quelle, che tenere sono, si desta, e s'accresce più il moto degli spiriti, i quali nuove vie aprendo nel cervello, e per lo più ivi restando, fanno, che gli oggetti ci sembrano rari, in quanto, che in quelle parti prima non ci abbiano fatto del moto» (*ibid.*, p. 56).

⁴² Cfr. R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, Paris, 1967, vol. XI, p. 373.

⁴³ B. GAROFALO, *Considerazioni intorno alla poesia degli Ebrei e dei Greci*, cit., pp. 31-32.

Imperoché Teocrito per mostrare, che Pane sempre era cruccio, e da furore agitato, ne dà un segno, che è dall'aver'egli la bile sul naso. Onde si può dubbitare, come la bile stili nel naso; e da quali parti ivi s'aduni?... Gli Ebrei ancora ponendo mente ad un altro effetto, che la bile accesa suol fare, il quale si è, che riscaldandosi il sangue, e' si assotiglia, onde un vapore nelle nari osserviamo, essi dissero del Signore irato e fumò il naso del Signore, in vece di dire il Signore s'adirò forte⁴⁴,

ove non può sfuggire l'assonanza con i lunghi passi del cap. I del *Tractatus theologico-politicus* in cui Spinoza interpreta le espressioni della Sacra Scrittura *Spiritus Dei, ventus Jehovae, mons Dei, virtus Dei* nel senso di manifestazioni straordinariamente intense e violentissime, alla stregua di locuzioni analoghe individuabili in testi letterari latini:

Cum igitur opera naturae insolita, opera Dei vocentur, et arbores insolitae magnitudinis arbores Dei, minime mirandum, quod in Genesi homines fortissimi, et magnae staturae, quamvis impii raptores, et scortatores, filii Dei vocantur. Quare id absolute omne, quo aliquis reliquos excellebat, ad Deum referre solebant antiqui, non tantum Judaei, sed etiam Ethnici... Quin etiam apud Latinos nihil frequentius; nam quae affabre facta sunt, dicunt ea divina manu fuisse fabricata, quod si quis Hebraice transferre vellet, deberet dicere, *Manu Dei fabricata*, ut Hebraizantibus notum⁴⁵.

Le *Considerazioni* di Garofalo suscitarono, come è noto, non poche polemiche, anzitutto da parte dell'ebreo padovano Raffaele Rabbenio che con lo pseudonimo di Bernabò Scacchi pubblicò uno *Squarcio di lettere... sopra le Considerazioni del signor B. G. intorno alla poesia degli ebrei* (Padova, 1710), cui Garofalo replicò sotto pseudonimo con le sue *Osservazioni di Ottavio Maranta sopra la lettera di B. Scacchi, cioè dell'ebreo R. Rabbenio, fatte in difesa delle Considerazioni del signor abate B. Garofalo* (Venezia, 1711). Le tappe dell'annosa disputa, di cui diede puntuale notizia il «Giornale de' letterati d'Italia»⁴⁶, sono state ricostruite nelle biografie di Garofalo, peraltro rare e scarse. Ma una lettera merita in modo particolare di essere qui menzionata, nella quale Garofalo, rispondendo a tal Giacomo Laderchi, si avvale di argomenti già sostenuti da Spinoza nel *Tractatus theologico-politicus*. Egli ribadisce anzitutto la necessità per un «teologo dabbene e dotto» di «leggere gli scritti Rabbinici, specialmente in questi nostri tempi, per opporsi agli Eretici»; quindi, si sofferma sull'importanza della lingua araba «per ispiegar bene gli idiotismi Ebrei della Bibbia», ma, soprattutto, riprendendo

⁴⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁵ SO III, 24, 5-16.

⁴⁶ Si veda ad esempio il volume del 1711, t. II, p. 499.

le parole stesse di Spinoza, ammonisce sull'imprescindibilità della conoscenza della storia e dei riti, dei costumi e del governo degli antichi popoli. Tornando poi sul continuo ricorso ad immagini da parte di Mosé, chiarisce l'accezione semantica del termine 'immagine' con il quale egli intende «l'idea, il concetto, la percezione della mente, e non già la Statua o il Simulacro», cui fa riscontro l'idea di Dio come sostanza infinita dotata di attributi infiniti e attingibile solo con il genere superiore di conoscenza:

È benché il divieto fatto per li simulacri, supponga in quel popolo cognizione della infinita sostanza cogitante, che è Iddio; nondimeno ciò era noto a' sommi Sacerdoti e agli uomini saggi, i quali solo intendevano l'essere infinito, e pieno d'infiniti attributi, e perfezioni; non già il popolo, a cui, quando si parlava d'Iddio, bisognava rappresentarlo colle idee corporali⁴⁷.

Nel 1711, infine, un ennesimo scritto polemico, l'*Antilogia alle osservazioni di O. Maranta (B. Garofalo), intorno alla poesia degli Ebrei*, spinse Garofalo a riprendere i temi precedentemente trattati e a esplicitare fonti e obiettivi. Nel *Ragionamento del Signore Alessandro Bagnoli in difesa delle Osservazioni del Signore Ottavio Maranta, contro l'Antilogia del Signor Fabio Corsellini* (Roma, 1713), la sua difesa di Descartes e del cartesianesimo assume toni di grande vivacità. Dopo esser tornato su questioni già variamente dibattute nell'ambiente colto napoletano, quali quelle sul lume di ragione e sul platonismo, Garofalo affronta il tema cruciale della distinzione della *res extensa* e della *res cogitans* stabilita da Descartes, accusando il suo interlocutore di voler sostenere che la dottrina cartesiana non si distinguerebbe «essenzialmente da quella dell' Autor del Leviatan, e di quel Ser Benedetto», ovvero Thomas Hobbes e Baruch (Benedetto) Spinoza. Per la prima volta il nome del filosofo olandese è qui citato esplicitamente e in contrapposizione a Descartes, del quale invece si vuol sostenere la sincera ispirazione cristiana:

Poiché ognuno sa, ch'el Signor delle Carte ammette la distinzione reale di due sostanze, e cogitante, ed estensa, ponendo la prima per immortale, e libera. Dall'altra parte è chiaro, non che chiarissimo, che Ser Benedetto ponga solamente una sostanza, con diffinir l'estenso, e'l cogitante in attributi di questa; e che la prima idea della mente sia la conoscenza d'Iddio, la qual mente egli stima, che sia una maniera dell'essere d'Iddio, cioè l'idea, che Iddio ha del corpo come esistente, togliendole ancora ogni libertà, e'l potere sopra le passioni⁴⁸.

⁴⁷ [B. GAROFALO], *Lettera del Signor B. Torano al R. Padre G. Laderchi in difesa dell' Autor delle Considerazioni intorno alla Poesia degli Ebrei, e dei Greci; e pubblicata da S. Corvino*, Bologna, 1712, pp. 14 sgg.

⁴⁸ *Id.*, *Considerazioni intorno alla poesia degli Ebrei e dei Greci*, cit., p. 115.

Quel che preme insomma a Garofalo è sottolineare il diverso fondamento metafisico delle filosofie cartesiana e spinoziana: «si sa» — egli conclude — che Spinoza «ha scritto della natura, e delle proprietà d'Iddio con sentimenti tutti opposti a quelli del Signor delle Carte», riconoscendo, in particolare, «la prima cagione, e la prima origine di tutte le cose» e sostenendo una concezione tale della natura dell'anima da far ritenere per falso «tutto ciò, ch'egli disse intorno alla libertà». Sembra qui che Garofalo voglia quasi proporre livelli diversi di lettura del testo spinoziano e che se da un lato egli respinge le tesi sostenute nell'*Ethica* circa l'unità della sostanza e la coincidenza di *libertas* e *necessitas*, dall'altro appare disponibile a discutere molte delle dottrine esposte nel *Tractatus theologico-politicus*, opera con la quale stabilisce invece un dialogo privo di censure pregiudiziali.

A proposito poi del confronto con la cultura e la lingua ebraica, più direttamente stabilito dalle questioni terminologiche e lessicali sollevate nella sua prima opera a stampa, Garofalo riprende i termini della polemica con l'ebreo padovano Rabbenio, ritorcendo contro l'avversario le accuse che questi gli aveva rivolto. Così, nel commento al passo dei *Proverbi* (3 cap. 10) che recita «Lucerna Domini anima hominis» egli coglie un'allusione al rapporto stabilito da Spinoza tra la sostanza e i modi. Laddove infatti Rabbenio aveva interpretato il passo citato nel senso che «Israelitarum animae a sacra lucerna eductae fuerunt», Garofalo avverte non poco di quel «lezzo di Ser Benedetto, che diffinisce la mente umana modo dell'essere infinito; o parte, che vogliam dire, della sostanza d'Iddio». Il confronto verte qui sull'interpretazione del termine *eductae*, la cui importanza non poteva sfuggire al dotto abate, consapevole della portata, sul piano teologico e gnoseologico, di una concezione della *Mens* e del suo ruolo che conduceva a considerare «l'Anime umane» tratte dalla fiamma della divina lucerna e non «create da Iddio». Per conseguenza, il verso di Ovidio che recita «Est Deus in nobis, agitante calescimus illo» non va interpretato, secondo Garofalo, nel senso che «la mente nostra... [sia] Iddio», poiché «la mente nostra non è Iddio, né modificazion di lui, ma bensì opera di lui, siccome cavasi dalla Genesi»⁴⁹.

Assonanze, riecheggiamenti, rinvii che non sembrano certamente potersi iscrivere nei registri di una generale confutazione, ma danno piuttosto la misura di una lettura particolareggiata del testo spinoziano, significativa sia sul piano della recezione della filosofia di Spinoza tra il XVII e XVIII secolo, sia per l'influenza che tale dottrina eserciterà sul pensiero di altri autori.

⁴⁹ Il passo riecheggia un luogo di Giovanni posto in epigrafe al *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza («Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus, & Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis», *Giov. Ep.* 1, cap. 4, v. 13).

Nel dibattito sulla natura della *mens* Garofalo è costretto a tornare comunque a Spinoza e a misurarsi sul difficile terreno della sua critica biblica, ma il filosofo, che nelle *Considerazioni* egli sembra più apprezzare che respingere⁵⁰, diverrà presto, nella Napoli di Doria e di Vico, oggetto di generale esecrazione: alle accuse di ateismo e materialismo seguirà anche quella più inconsueta di deismo, formulata da Vico in una delle sue *Notae* «*Contra Spinosam*», in cui il filosofo olandese è incluso nel novero di coloro «*qui deismum tenent*» e che, in quanto ritengono che Dio sia «*omnia, quae audiunt, vident sentiuntve*», vanno considerati, anziché filosofi, «*rudissimos gentium*»⁵¹.

PINA TOTARO

⁵⁰ A proposito del passo dei *Proverbi* secondo cui «*lucerna Domini anima hominis*», Garofalo osserva che in quel luogo Salomone vuol dire soltanto «che la mente sia all'uomo in guisa d'una lucerna lucidissima, per la quale investighi le cose più intime, e segrete, come i pensieri, e gli affetti», intendendo cioè le espressioni «*gli alberi d'Iddio, la fiamma d'Iddio*» nel senso «*d'alberi altissimi, di fiamma immensa... ovvero, che la mente vada investigando le cose segrete, ed ascose. Il che è proprio d'Iddio*».

⁵¹ *Dissertatio XII* «*De gentium lingua divina*», in G. VICO, *Opere Giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, p. 903. Per altri passi in cui il nome di Spinoza è citato esplicitamente, cfr. P. CRISTOFOLINI, *Una repubblica di mercadanti*, cit.