

# Lo Spinoza di Lev Šestov.

## Intorno a *Sulla bilancia di Giobbe*

di Francesco Paolella

Queste brevi note sono dedicate ad un libro di Lev Šestov (1866-1938), filosofo ucraino, di origini ebraiche, uno dei principali esponenti dell'emigrazione russa in Francia, in reazione alla rivoluzione d'Ottobre. Non è certo nostra intenzione comporre un'introduzione al pensiero šestoviano, segnato, sulla scia di Dostoevskij, Nietzsche e Kierkegaard, dall'antirazionalismo e dall'«assurdismo». Basti qui ricordare che la filosofia di Šestov si presenta come costante approfondimento di alcune tematiche «persistenti», le quali possono essere tranquillamente rappresentate in una formula, divenuta negli ultimi anni abbastanza adottata: *Gerusalemme versus Atene*. Ovvero: fede contro ragione, libertà contro sapere, verità biblica contro verità razionale.

Vogliamo, alla luce dell'esistenzialismo religioso del Nostro, riferire di come la figura di Spinoza sia trattata in una delle sue opere più significative, nonché la principale fra quelle (assai poche, in verità) tradotte in italiano<sup>1</sup>. Ci riferiamo a *Sulla bilancia di Giobbe. Peregrinazioni attraverso le anime* (1929), una silloge di saggi, composti da Šestov durante gli anni Venti<sup>2</sup>. In particolare, ci riferiremo qui a *Scienza e libero esame (a guisa di introduzione)*, del 1925, ad *I favoriti e i diseredati della storia. La sorte storica di Spinoza*, dello stesso anno, ed, infine, a *Che cos'è la verità? Etica e ontologia*, del 1927. Tre sono i temi, su cui ci vogliamo soffermare: anzitutto, considereremo la questione della verità in Spinoza, ed, in particolare, quella della verità nella Sacra Scrittura. In un secondo momen-

to, diremo dei rapporti fra etica ed ontologia. Infine, parleremo della «menzogna intenzionale», della «contraddizione fondamentale» che – sostiene Šestov – segna tutta l'opera spinoziana.

Con Spinoza, e ben più che con Descartes, nacque la filosofia moderna (intendendo, ricorda Šestov, con la parola «filosofia» una *Weltanschauung*, una intera visione dell'esistenza): la negazione del Dio rivelato, del Dio biblico rappresentò questo *incipit*. «E' evidente anche a un cieco che l'equazione Dio-natura-sostanza significava che nella filosofia non si poteva, né si doveva, dare spazio a Dio. In altri termini, se si parte alla ricerca della verità ultima, ci si deve rivolgere là dove si rivolgono i matematici nel risolvere i loro problemi» (pp. 18-19). La filosofia spinoziana sconvolse – il perché lo vedremo in seguito – il rapporto con la verità. Spinoza, e non soltanto con il *Tractatus theologicus-politicus*, attentò all'esistenza stessa del Dio dell'Antico Testamento. Affermando che non v'è autorità pari o superiore alla ragione (la quale risulta essere, quindi, infallibile), tutta la Rivelazione decade ad un pur necessario insegnamento morale. In Spinoza tutto è, soprattutto a questo proposito, radicale: non abbiamo alcun bisogno del Dio della Scrittura, di un Dio banalmente antropomorfo, di un Dio che si interessa degli uomini, di un Dio, che se pure fosse, non sarebbe perfetto. La verità, in quanto universale, è un *affaire* della ragione.

Se volete trovare la verità, diceva [Spinoza], dimenticate ogni cosa e, anzitutto, dimenticate la rivelazione biblica, ricordatevi soltanto della matematica. Bellezza, deformità, bene, male, buono, cattivo, gioia, tristezza, paura, speranza, ordine, disordine, tutto questo è «umano» e transitorio, e non ha alcun rapporto con la verità. Voi credete che a Dio premano i bisogni degli uomini, che Egli abbia creato il mondo per l'uomo e persegua finalità elevate? Ma là dove sono finalità, disagio, gioia a tristezza, non vi è Dio. Per capire Dio bisogna cercare di liberarsi da ogni preoccupazione, gioia, paura, speranza e da ogni finalità, grande o piccola. Il vero nome di Dio è necessità (p. 334).

Šestov non si stanca di ripeterlo: dopo Descartes e, soprattutto, dopo Spinoza, ogni metafisica che sia contraria, od anche soltanto lontana, al discorso scientifico, è considerata massimamente assurda. Dopo il filosofo olandese ogni giudizio *deve* essere ricondotto alla necessità razionale. La ricerca della verità non può scostarsi dalla matematica. La filosofia deve ottenere la compattezza e l'esattezza della matematica. Non v'è altra strada: la filosofia deve eliminare tutto ciò che non appartiene all'*intelligere*, il quale «significa concepire il mondo come un'infinità di particelle (monadi, dirà più tardi Leibniz), che si muovono in conformità di leggi eterne e che non

hanno né la possibilità né il diritto di alterare alcunché di un ordine stabilito fuori di esse e nullamente per esse» (p. 19). Per Šestov, appassionato difensore della libertà dell'uomo contro ogni necessità, tutto questo è asfissiante ed oppressivo.

La filosofia di Spinoza pare rinunciare all'uomo. Essa non vuole più il meglio, ma il vero. E' in questo votarsi al razionale che Spinoza ha soprattutto «pesato» sulla successiva storia della filosofia. «Nessuno ha osato affrontare la posizione fondamentale di Spinoza. Da lui in poi, tutti sono convinti che nella nostra ricerca dobbiamo raggiungere la verità, rivolgendoci a quel giudice "iniquo" che ci insegna che la somma degli angoli di un triangolo equivale a due retti» (p. 21). Sottomettersi alla ragione è la più grande virtù. Ma prima di questa e altre questioni etiche, ci preme anzitutto sottolineare che la critica šestoviana a Spinoza e ad un certo modo di pensare la filosofia, tocca specialmente l'alternativa fra «scienza e libero esame», ossia la questione dell'origine della verità.

La storia della filosofia ci dimostra che per l'uomo la ricerca della verità è sempre consistita in una caccia ai giudizi universalmente validi. All'uomo non è bastato possedere la verità. Ha voluto altro, qualcosa che gli paresse «migliore», ossia che la sua verità fosse verità «per tutti». Per ottenere questo diritto, si è elaborato una finzione, per cui non è egli stesso a creare la sua verità, bensì la riceve messa a punto, e non già dalle mani di un essere come lui, ossia vivo e pertanto versatile, instabile, incostante, ma da qualcosa che non conosce né vuole mutamento, poiché nulla vuole in sé, di nulla si cura, sia ai propri che agli altrui effetti – da questo qualcosa, insomma, che ci insegna che la somma degli angoli di un triangolo equivale a due retti. E dal momento che fonte della verità è un essere siffatto, così particolare, necessariamente inanimato, la virtù dell'uomo si riduce per intero a un rinnegare se stesso, a un'autorinuncia (p. 23).

Queste considerazioni ci portano al cuore dei problemi etici del razionalismo spinoziano. Dunque, Spinoza ci invita a considerare, a «pesare», Dio, gli uomini, le passioni, così come consideriamo gli angoli, i piani, le figure. In altri termini, l'uomo è un anello fra gli anelli di una catena. In questo, solo in questo, Dio non si distingue dall'uomo. Dio è il suo essere, essendo la libertà niente altro che sottomissione ad un ordine prestabilito ed eterno. Abbiamo al centro la *vexata quaestio* della libertà del volere. Se l'esistenza umana è ricondotta alla logica dei triangoli, nessuna risposta libera dell'uomo è possibile. Detto in altri termini, e tenendo ben presente Lévinas, nessuna *evasione* è possibile. La virtù – come si è visto poco sopra – la massima virtù consiste nel saper obbedire, nel voler obbedire alla ragione. Soltanto dalla sottomissione di tutti ad un solo principio universale, si può pensare di ottenere l'armonia.

E la libertà? Šestov si riferisce ampiamente a Bergson e, in particolare, al di questi *Saggio sui dati immediati della coscienza*. Šestov vede nelle pagine bergsoniane la perentoria affermazione della libertà personale (del *mio* Io, non dell'Io in generale). Della mia libertà posso avere una constatazione immediata. All'opposto, in Spinoza c'è un cammino nella direzione contraria. Šestov cita la *Lettera LVIII*, in cui Spinoza parla della libertà come di un'illusione e in cui afferma che anche una pietra, se potesse essere convinta di cadere di sua volontà, si crederebbe libera. «Tutte queste affermazioni di Spinoza [sulla libertà] non sono una teoria, una specie di "naturalismo", oppure conseguenze tratte da considerazioni generali, bensì la testimonianza dell'esperienza, la voce di vicende vissute» (p. 333). Spinoza come Lutero. E' un riferimento significativo, quello che Šestov fa dell'esistenza personale di Spinoza. Con il passare del tempo, Spinoza mutò d'avviso: se nei *Cogitata metaphysica* è affermata con decisione la libertà del volere umano, nell'*Ethica* e nelle *Lettere* la libertà scompare. «Quando Spinoza scriveva i *Cogitata metaphysica*, la sua volontà era ancora libera. Ma quando scriveva l'*Ethica*, la sua volontà era asservita: era ormai dominato da una forza a cui si sottometteva con la stessa docilità con cui una pietra si sottomette alla legge di gravità» (p. 334). Di questa docile sottomissione avremo occasione di parlare diffusamente più oltre. Per il momento, ci basti sottolineare la sentenza spinoziana: «nel mondo tutto accade con la stessa irresistibile necessità, e non vi è forza che possa lottare contro l'ordine dell'esistenza stabilito in eterno» (p. 335).

Questa è la massima verità, necessaria per ottenere il bene supremo, quella *acquiescentia animi* che è già oltre il bene ed il male, perché è comprensione dell'impossibilità, e, quindi, dell'inutilità, dei tentativi per trasformare lo *status quo*. Di qui, inoltre, deriva il principio, secondo il quale la virtù ha in sé la propria ricompensa. «Non crediate di poter meritare il favore di Dio con le vostre virtù. L'esperienza quotidiana ci insegna che successi e insuccessi capitano egualmente tanto ai buoni quanto ai malvagi, tanto ai virtuosi quanto ai depravati. E' così oggi, è stato così ieri, così sarà domani» (ibidem). Anche in questo, Spinoza ha detto prima e ben più radicalmente di Hegel, che il reale è razionale.

Šestov cita poi il quarto libro dell'*Ethica*, dove Spinoza si riferisce alla presunta libertà umana in questi termini: «Si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent conceptum, quamdiu liberi essent» (*Ethica*, IV, 68). Spinoza non esita a riferirsi al primo libro

della Sacra Scrittura, deducendone che Adamo non aveva la facoltà di discernere bene e male. Eppure, nota ironicamente Šestov, il *Tractatus theologicus-politicus* è tutto dedicato a dimostrare che la rivelazione biblica altro non è che una bugia moraleggiante.

Ma, se le cose stanno così, per quale strano azzardo il racconto del peccato originale ha potuto insinuarsi nella Bibbia? E perché la Bibbia comincia rivelando agli uomini queste verità del tutto incomprensibili alla loro ragione, ossia che i concetti di bene e di male sono di fatto assolutamente illusori, che, secondo le parole di San Paolo, la «legge» è venuta più tardi (cioè quando la storia era già cominciata) ed «è venuta per accrescere il delitto», che il primo uomo, ignorando la legge, non distingueva il bene dal male e che, quando colse ed assaggiò il frutto dell'albero della conoscenza, quando cioè cominciò a distinguere il bene dal male, ricevette «la legge» e con la legge anche la morte? (p. 336).

In queste poche righe è l'essenza del pensiero šestoviano, il senso dell'avversità del Nostro alla ragione ed al suo potere mortifero.

I rapporti fra etica ed ontologia, sono per Šestov la principale via d'accesso per comprendere la contraddizione fondamentale di tutta la filosofia spinoziana. Possiamo citare l'opposizione fra *verum* ed *optimum*. Šestov si chiede: come conciliare la definizione di Spinoza della filosofia come scienza matematica con i suoi inni *sub specie aeternitatis*? Per Šestov non è possibile comporre il dominio della matematica con l'affermazione del sommo bene.

Scopriamo la contraddizione fondamentale, direi addirittura intenzionale, voluta, del sistema spinoziano. Quando ci parla dei suoi metodi di ricerca, egli ci assicura di non preoccuparsi affatto dell'uomo vivo, dei suoi desideri, dei suoi timori, delle sue aspirazioni. Ma, quando cerca di palesarci la sua verità suprema, dimentica la matematica, e dimentica la promessa solenne che ci ha fatto di *non ridere, non lugere neque detestari*. Gli diventa necessario sapere *an aliquid daretur, quo invento et acquisito continua ac summa in aeterno fruerer laetitia* (p. 449, corsivi nel testo).

In altre parole, la matematica non si cura degli uomini. Questa somma ed eterna gioia non può accontentarsi del vero. E' nota l'affermazione di Spinoza nella *Lettera LVVVI* (risposta a Burgh), per cui la sua filosofia non sarebbe la migliore, ma semplicemente quella vera. Allo stesso modo, Šestov ricorda l'affermazione della prefazione al terzo libro dell'*Ethica*, con cui Spinoza sferza l'illusione antropocentrica («Imo hominem in natura veluti imperium in imperio concipere videntur»). Eppure, nota Šestov, se l'uomo non è in qualche modo come uno Stato nello Stato, se il fatto umano non si distingue da tutti gli altri fatti naturali, come spiegare l'amore per l'eterno, di cui pure parla Spinoza? Per Šestov è chiaro: non è nella filosofia come scienza matematica che può esser recuperata la *norma*

*veritatis*. La questione è, dunque, quella del rapporto tra *verum* ed *optimum*.

È il *verum* che deve conformarsi all'*optimum* o, all'opposto, è il secondo che deve servire il primo? È su problemi come questo che si fonda tutta la costruzione filosofica spinoziana. Se – dice Šestov – «ci fidiamo» dello Spinoza passato alla storia, non possiamo che desumere che per il filosofo olandese il *verum* domina assolutamente l'*optimum*, così come la necessità domina assolutamente l'esistenza e la priva di ogni libertà che non sia pura sottomissione. Eppure, quando Spinoza «afferma che sulla terra felicità e sventura sono distribuite indifferentemente fra malvagi e pii, oppure che i beni ambiti dalla massa – *divitiae, honores, libidines* – sono incostanti e menzogneri, egli si rende conto, ovviamente, che “a sostegno” di tali asserzioni non può ricorrere a operazioni di sottrazione o di moltiplicazione» (pp. 450-451, corsivi nel testo). Questa tensione fra etica e ontologia non è banalmente risolta. «Non a caso Spinoza stesso ha intitolato *Ethica* la sua opera principale, un titolo che converrebbe a tutti i suoi scritti. Il vero oggetto della sua formula *sub specie aeternitatis* è infatti quello di stabilire un ponte fra la *vera philosophia* e l'*optima philosophia*» (p. 454, corsivi nel testo).

Lo stesso *intelligere*, il terzo genere di cognizione, non è un semplice capire, ma la conquista di un compiuto atteggiamento verso l'esistenza (l'*acquiescentia animi* appunto). A questo punto, Šestov non può che domandarsi:

Come ottiene Spinoza il suo *summum bonum*? Ossia, grazie a che cosa la *vera philosophia* si trasforma in *optima*? Ciò che viene chiamato *verum*, non può essere modificato secondo la nostra volontà. Spinoza ne è assolutamente convinto: è una verità necessaria a cui ci costringe la ragione. [...] È impossibile soccorrere l'infelice Giobbe, ed è impossibile impedire che il grido del Logos-Messia agonizzante si disperda negli spazi infiniti. Si tratta di verità evidenti e, perciò, insuperabili» (pp. 454-455, corsivi nel testo).

Contemplare l'esistenza *sub specie aeternitatis* significa necessariamente decidersi per spogliarsi dell'individualità concreta, oltrepassare le sofferenze ed i lamenti del mondo. Nel cammino di Spinoza avviene un miracolo: il passaggio inspiegabile dalla *vera* alla *optima philosophia*. La filosofia di Spinoza è nata da una preoccupazione morale, ma si è in sostanza rifugiata nel principio ontologico, nel dominio della necessità. Come spiegare ciò? Siamo, a questo punto del nostro breve cammino con Šestov, pronti per occuparci

della «menzogna» spinoziana, dell'incoerenza che incrina il sistema spinoziano.

Al giorno d'oggi «nessuno si permette di sospettare che il veridico Spinoza non fosse poi così veridico come si è soliti credere» (p. 25). Šestov fa propria l'idea di un *doppio* Spinoza, che non sempre diceva tutto quello che pensava. Spinoza non pensava la sua filosofia semplicemente come quella vera. Egli non voleva soltanto capire. La forma matematica dell'*Ethica* non è, per l'appunto, altro che un rivestimento, divenuto famoso, che solo alla superficie ci deve far credere ad uno Spinoza privo di passionalità, indifferente. Sotto la chiarezza e la completezza della sua scrittura, cova una profondità magmatica. Leggiamo le parole dello stesso Šestov:

L'autentico Spinoza assomiglia ben poco all'immagine che di lui ci ha lasciato la storia. Egli considerava la sua filosofia, ripeto, non come la vera, ma come la migliore, al contrario di ciò che dichiarava al suo corrispondente. L'ha confessato egli stesso nell'ultima frase dell'*Ethica*: *Omnia preclara tam difficilia quam rara sunt* [...]. Non ricercava il *verum*, ma l'*optimum*. Tuttavia, il veridico Spinoza ha detto, mentendo agli uomini, che colui che stabilisce che la somma degli angoli di un triangolo equivale a due retti, elimina tutti gli interrogativi che sorgono nella tumultuosa e angosciata esistenza umana (p. 26, corsivi nel testo).

Il veridico Spinoza (Šestov si accanisce contro la *veridicità*, storicamente data per acquisita, di Spinoza) pronunciò la peggiore delle menzogne. Šestov è, come sempre nei suoi giudizi, radicale: se per *Genesi* l'origine della menzogna nel Paradiso è attribuita non ad un uomo, ma ad un serpente, nei tempi moderni, fu proprio Spinoza a pronunciare la più grande delle menzogne ed a portarne tutto il peso. Spinoza separò la verità dalla Sacra Scrittura, Spinoza uccise Dio. Si aprono per noi a questo punto diverse questioni: perché Spinoza, pur amando talmente Dio, decise di tradirLo? Come tratta Šestov questa ambiguità, da lui colta in Spinoza?

Šestov propone anche in questo caso la dicotomia che, per la sua filosofia, rappresenta la divisione fondamentale della storia del pensiero filosofico: Gerusalemme e Atene. O meglio: Gerusalemme o Atene. Per il filosofo ucraino questa opposizione è anche l'opposizione fra due leggende sull'origine dell'esistenza degli uomini. Secondo Atene, la presenza delle singole esistenze è il risultato di un'evasione, di una disobbedienza scellerata, contro la volontà divina. Al contrario, Gerusalemme dice che l'uomo, ed ogni uomo nella sua singolarità, è al mondo per volere di Dio, con la benedizione di Dio, essendo ad immagine e somiglianza di Dio. In Occidente Atene ha vinto, Gerusalemme è stata scacciata. Fatto gli è che oggi siamo

tutti figli di Descartes, di Spinoza, di Husserl: oggi è a tutti evidente (il *clare et distincte* cartesiano) che l'uomo non vive per volontà divina. La morte ha vinto: tutto ciò che viene al mondo è destinato alla distruzione.

Diventa indiscutibile che ogni uomo particolare è evaso illegalmente verso l'esistenza e che pertanto non ha alcun diritto alla vita. Ciò che racconta la Bibbia è palesemente falso, e adottare il racconto biblico significherebbe rinunciare alle verità chiare e distinte di Cartesio e professare la mancanza di chiarezza di Pascal. [...] Così «pensavano» gli antichi greci, così pensavano gli uomini che nei tempi moderni fecero rinascere le scienze e le arti, così pensano ancora i nostri contemporanei. Ma è Spinoza colui che per primo ha dato a tutto ciò il suo vero nome: *Nam intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differire deberent, nec in ulla res, praeterquam in nomine, convenire possent, non aliter scilicet quam inter se conveniunt canis signum coeleste et canis animal latrans* ([...] *Ethica*, I, 17, schol.) (p. 320, corsivo nel testo).

Spinoza completò il cammino di Descartes, giungendo a colpire anche quello che Descartes non avrebbe mai osato colpire (e non soltanto per paura del rogo): Dio stesso. E' in quell'immagine del cane celeste e del cane latrante che «esplode» la menzogna spinoziana. Spinoza eliminò la possibilità stessa del *mistero*. Spinoza è agli antipodi rispetto a Pascal ed allo «stile filosofico» proprio di questi. La differenza tra loro è, anzitutto, nel rispettivo atteggiamento nei confronti della storia. Pascal, anche a causa della sua malattia, era fuori della storia e, specialmente, si tenne lontano dallo Spirito dell'epoca sua. In altre parole, Pascal rifiutò l'entusiastica lotta per la chiarezza, il vero motore di quei decenni. Pascal rimase fuori dalla cavalcata trionfale della modernità. All'opposto, Spinoza acconsentì alla sua missione storica, portando fino in fondo il verbo cartesiano. «L'importanza storica di Spinoza è stata determinata non da ciò che egli considerava la cosa di per se stessa più importante ed essenziale, bensì da ciò che egli diceva e faceva a malincuore per obbedire alle esigenze dello Spirito del tempo» (p. 323). Il Seicento ritrovò il serpente di Genesi in questo Spirito del tempo, in questa volontà di comprensibilità e di evidenza.

Spinoza obbedì, laddove, invece, Pascal si rifiutò. Ad esser onesti, anche Spinoza intuì il potere distruttivo, fatale, dello Spirito del tempo. Šestov si rifugia in un «i disegni di Dio sono impenetrabili» (p. 325). Spinoza rispose come Isaia ad una voce, che domandava «Chi mando?». Paradossalmente, Spinoza non si tirò indietro e si decise per uccidere il Dio biblico. Spinoza decise di sposare la causa di Atene, completando un cammino più che millenario. Già Filone A-



lessandrino si pose l'immensa missione storica di conciliare il *lumen* razionale dell'Occidente e la *lux* orientale, la verità razionale e la verità biblica. Lo storicismo rappresentò l'apogeo di questa conciliazione: chi non si sottomette alla ragione è un pazzo. Il primo versetto del Vangelo di Giovanni (il Logos-Messia) è un altro esempio dell'importanza di questo progetto. A Spinoza fu chiesto di più. Andando oltre Filone e la filosofia occidentale, Spinoza dovette affrontare direttamente la questione più grave: Dio. *Ratio aut fides?* Se già Descartes aveva iniziato a porre limitazioni al Dio rivelato, Spinoza si comportò come Bruto con Cesare. Spinoza «ha commesso il più grande dei delitti e ha preso su di sé il carico di sovrumana responsabilità che tale gesto comporta. Confrontate Spinoza col suo illustre predecessore e maestro Cartesio: in lui non vi è traccia di quella gioia turbolenta e di quel disinvolto entusiasmo di cui sono pieni i trattati-poemi di quest'ultimo, i suoi *principia, meditationes, discours*» (p. 330, corsivi nel testo). Spinoza comprese la portata del suo gesto. Per questo ripeteva: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*. Di cosa si può ridere, quando si è ucciso Dio? Non dobbiamo, però, generalizzare. Spinoza, ancora contraddicendosi, si spese per insegnare *agli altri* come vivere nella gioia. Uno Spinoza aristocratico, elitario, invitò la massa, la folla, a vivere senza pensare troppo, senza angustiarsi con timori e speranze.

Ecco come Šestov riassume la contraddizione fondamentale, che ha al centro la relazione fra uomo e Dio, come anche l'idea che l'uomo ha di se stesso:

Abituata dalla matematica a giudizi chiari e distinti, la ragione vede che l'uomo è soltanto uno degli innumerevoli anelli della catena della natura, e che non si distingue in nulla dagli altri anelli; vede che il tutto, l'intera natura, o Dio, o la sostanza (come furono contenti tutti, quando Spinoza chiamò Dio «sostanza», parola «liberatoria» se mai ce n'è stata una!) è ciò che si trova al di sopra dell'uomo ed esiste di per sé, e neanche di per sé, perché ogni «per» umanizza il mondo: si dovrebbe dire che semplicemente esiste. Questo tutto è Dio, la ragione e la volontà del quale hanno tanto poco a che vedere con la ragione e la volontà dell'uomo quanto il cane, segno celeste, e il cane, animale latrante; il che equivale a dire che Dio non può avere né ragione né volontà. E questo è ciò che l'uomo deve capire prima di ogni altra cosa. Concepito Dio in questo modo – ecco di nuovo la «contraddizione» di cui ho già parlato – l'uomo deve amarlo, secondo il comandamento biblico, con tutto il cuore e con tutta l'anima... (p. 337).

Come si può, si chiede scandalizzato Šestov, amare un Dio che è pura necessità, causa extraumana, ed, in fin dei conti, antiumana? Perché l'invito ad amare Dio è stato rivolto proprio all'uomo e non ad un tavolo o ad un altro animale? Dove per Spinoza trae significa-

to l'eccezionalità dell'uomo rispetto agli altri «anelli»? Per Spinoza, lo ricordiamo, l'illusione antropocentrica equivale ad immaginare l'esistenza di uno Stato dentro lo Stato. Ciò nondimeno, in Spinoza l'uomo è distinto dagli animali e dalle cose. Šestov domanda: «Se noi formiamo i nostri giudizi su Dio, sull'anima, sulle passioni umane non diversamente da come li formiamo sulle linee, superfici o corpi, chi ci dà il diritto di esigere o, per le meno, di consigliare all'uomo di amare Dio, anziché un piano, una pietra o un tronco?» (p. 338).

Šestov dice, alla luce dell'esperienza di Spinoza, che non è possibile salvare l'uomo se non si salva Dio. Proprio per questa ragione quello di Spinoza è per lui un vero tradimento, seppur incomprensibile.

[Spinoza] va verso l'altare non già come il celebrante di un sacrificio, ma come la vittima. Ucciderà Dio. Lo ha ucciso per la storia, ma nelle profondità dell'anima sente in modo oscuro – *sentimus experimurque nos aeternos esse* – che, senza Dio, non vi è vita: che la vera vita si trova non già nella prospettiva della storia, ma in quella dell'eternità – *sub specie aeternitatis*. E questo «sapere» oscuro, occulto, appena visibile e perfino non sempre visibile a lui stesso e agli altri, si fa sentire in tutta la sua filosofia (p. 341, corsivi nel testo).

## Note

---

<sup>1</sup> Tra i libri più significativi della filosofia šestoviana, ricordiamo, oltre a quello di cui ci occupiamo qui, dobbiamo sicuramente accennare almeno a *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (Paris 1939) e ad *Athènes et Jérusalem* (Paris 1938).

<sup>2</sup> L. ŠESTOV, *Sulla bilancia di Giobbe. Peregrinazioni attraverso le anime*, Adelphi, Milano 1991.