La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea, a cura di Carlo Altini (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2019), vol. 2

SPINOZA NEL ROMANTICISMO INGLESE: COLERIDGE E SHELLEY

Nicholas Halmi
(University of Oxford)

Fra i più importanti poeti del Romanticismo britannico avidi lettori di filosofia vi erano anche coloro che nutrivano un interesse per Spinoza: Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) e Percy Bysshe Shelley (1792-1822). In modo indipendente l'uno dall'altro entrambi iniziarono a leggere Spinoza intorno al 1812-1813. Mentre le letture compiute da Shelley di cui abbiamo prova documentale si limitano al *Tractatus theologico-politicus,* Coleridge affrontò l'intera opera del filosofo olandese. La sfida che il razionalismo e il monismo di Spinoza presentavano al cristianesimo costituisce la ragione dell'interesse da parte del poeta più giovane e dell'ambivalenza di quello più anziano. L'oggetto di questo saggio è proprio quell'ambivalenza, che Coleridge non riuscì mai a superare. Tuttavia, inizierò considerando la ricezione di Spinoza da parte di Shelley, poiché è un argomento più semplice e conciso.

Nel dicembre del 1812 e nel gennaio del 1813, Shelley chiese a un libraio il *Tractatus* e l'*Opera posthuma,* anche se ricevette solo il primo di questi lavori, dato che non c'è prova che abbia mai letto l'*Etica.* Che il *Tractatus* fu di suo grande interesse è mostrato dal fatto che, probabilmente nel 1813, lo annotò, e fra il 1817 e il 1821 lo tradusse insieme alla moglie Mary. Anche se la traduzione è andata perduta, il volume annotato è giunto fino a noi[1]. Una di queste annotazioni, verso la fine del primo capitolo, è particolarmente importante per l'uso che Shelley farà di Spinoza in una nota al suo poema narrativo *Queen Mab* (1813) e anche nel testo *A Refutation of Deism* (1814): «Dio e Natura identici. Diverse manifestazioni di Dio». In riferimento alla critica spinoziana del racconto biblico sui miracoli, Shelley riconobbe nel monismo del filosofo olandese la base per confutare gli argomenti teleologici sull'esistenza di Dio. Nel passo annotato e poi citato da Shelley in *Queen Mab* e in *Refutation*, Spinoza sostiene che dal momento che il potere della natura è il potere di Dio, non possiamo essere ignoranti della causa naturale senza essere allo stesso tempo ignoranti della causa divina. Quindi non possiamo attribuire a quest'ultima quello che non attribuiremmo alla prima, come un miracolo: «*adeoque stulte ad eandem Dei potentiam recurritur, quando rei alicujus causam naturalem*». Per Shelley questo implica l'inclusione del finito nell'infinito e quindi l'insostenibilità della distinzione fra Dio e l'universo (una distinzione su cui si basa l'argomento del disegno)[2].

Diversamente da Shelley, Coleridge non disse nulla a proposito del *Tractatus*. Questo è forse sorprendente considerato il suo ruolo nell'introduzione del cosiddetto metodo storico-critico di esegesi della Bibbia, fra gli altri da tedeschi come J. G. Eichhorn[3]. Lo scopo di Coleridge di riconciliare l'esegesi contestuale con la credenza nella profezia inspirata dalla divinità era però incompatibile con il razionalismo di Spinoza, che rigettava la possibilità di un sapere profetico e di una redazione soprannaturale delle Scritture. Quello che attrasse Shelley del *Tractatus*, ripugnava invece Coleridge.

In *Aids to Reflection* (1825), Coleridge fu selettivo nei suoi ricordi sul *Tractatus:* «mi attengo a una massima, conosciuta nel periodo iniziale dei miei studi teologici, di Benedetto Spinoza: "Dove

---

[1] P. B. Shelley, *Letters*, edited by F. Jones, vol. I, Oxford, Oxford University Press, 1964, pp. 341-342, 347-348. Le sue note a margine al *Tractatus* (una ristampa olandese dell'edizione originale del 1670) sono pubblicate in *Shelley and His Circle*, edited by K. N. Cameron and D. Reiman, vol. VIII, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986, pp. 730-736, nello stesso volume (pp. 737-743) Reiman riassume la ricezione di Spinoza da parte di Shelley.

[2] SO, p. 28; cfr. P. B. Shelley, *A Refutation of Deism*, in *Prose Works*, edited by E. B. Murray, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 122; *Queen Mab*, in *Complete Poems*, edited by D. Reiman and N. Fraistat, vol. II, Baltimore, Norton, 2000, p. 277 (trad. it. *La regina Mab. Un poema filosofico,* traduzione e presentazione di M. L. Capobianco, Chieti, Solfanelli, 2014).

[3] Cfr. E. S. Shaffer, *"Kubla Khan" and "The Fall of Jerusalem". The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature, 1770-1880*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975; A. J. Harding, *Coleridge and the Inspired Word,* Montréal, McGill-Queen's Press, 1985.

l'alternativa sta fra l'assurdo e l'incomprensibile, nessun saggio può mostrare perplessità su quale tra le due preferire"»[4]. Probabilmente Coleridge si riferiva alla confutazione spinoziana della non contraddittorietà delle Scritture[5]. Tuttavia, non avrebbe potuto condividere la conclusione a cui Spinoza giunge nello stesso capitolo secondo cui ragione e teologia hanno domini separati: la prima riguarda la verità e la saggezza, la seconda pietà e obbedienza[6]. Nei suoi lavori di ermeneutica biblica composti nel 1824 e pubblicati postumi con il titolo *Confessions of an Inquiring Spirit,* Coleridge ebbe molta cura nello specificare che intendeva l'ispirazione non come dettato divino, ma come una rivelazione delle verità che gli autori delle Scritture espressero secondo i loro mezzi. Tuttavia, persino questa concezione moderata implicava l'inappellabile autorità di «qualsiasi cosa è riferito dal sacro Autore in seguito a una diretta comunicazione da Dio»[7].

Tuttavia, nel corso dei primi tre decenni del diciannovesimo secolo, Coleridge cercò ripetutamente di associare Spinoza al cristianesimo salvandolo così dalla sua identificazione con l'ateismo. Nelle sue lezioni di filosofia del marzo 1819, Coleridge spiegava ai suoi uditori che «l'ostilità teologica nei confronti del suo nome [di Spinoza] è una delle parti più oscure degli studi filosofici; Spinoza fu infatti originariamente ebreo, e condivise le convinzioni degli ebrei più colti, in particolare dei filosofi cabalisti. In più, condusse una vita assai onesta ed esemplare, e di lui si è detto che, se non pensò da cristiano, sentì ed agì come tale»[8].

Come Coleridge sapeva almeno dal novembre del 1813, quando lesse e annotò un'edizione dell'*Opera omnia* che includeva la corrispondenza con Henry Oldenburg, Spinoza intendeva la resurrezione di Cristo come meramente allegorica[9] e reputava il concetto d'incarnazione tanto assurdo quanto quello di quadratura del cerchio[10]. Coleridge non affermò mai che Spinoza fosse un cristiano praticante, o che la sua metafisica fosse conforme alla dottrina trinitaria. Al contrario, osservò con coerenza e con dispiacere che non lo erano. Questo si può persino affermare anche a proposito del periodo precedente al suo anno di studio più intenso di Spinoza. Quando, per esempio, nel novembre del 1812 prese in prestito l'*Opera omnia* dal suo amico Henry Crabb Robinson, Coleridge (secondo il diario di Robinson), «baciò il viso di Spinoza sulla copertina, dicendo che il libro era il suo vangelo, e in meno di un minuto aggiunse che la sua filosofia era, dopotutto, falsa (...) se la filosofia cominciasse con un "esso è", anziché con un "io sono", Spinoza avrebbe del tutto ragione. Subito dopo affermò incidentalmente, "Io, tuttavia, credo in tutte le dottrine del Cristianesimo, persino nella Trinità"» [11].

È davvero strano, dunque, che Coleridge cercasse di mitigare i presunti errori di Spinoza sulla base della sua prossimità al cristianesimo, come nella sua lezione di filosofia del 22 marzo 1819: «se infine arriviamo alle professioni e all'attività di quest'uomo, non nutro alcun dubbio che fossero sincere (...); non solo i diretti editori degli scritti di Spinoza, ma egli stesso riteneva il suo sistema identico a quello del Cristianesimo per un aspetto talmente sottile che quantomeno si trattò di panteismo, ma nella forma più religiosa nella quale poté apparire»[12]. Perché i richiami alla vita cristiana di Spinoza, la fiera denuncia dei suoi detrattori come meno cristiani, o meno ortodossi, del filosofo stesso, l'insistenza che «la retta via brillò di fronte a lui» appena prima della sua morte[13]? La

---

[4] S.T. Coleridge, *Sussidi per la riflessione,* in *Opere in Prosa*, a cura di F. Cicero, Milano, Bompiani, 2006, p. 1649.
[5] SO, vol. III, p. 184.
[6] Coleridge, *Sussidi per la riflessione*, pp. 1649-1650.
[7] S. T. Coleridge, *Shorter Works and Fragments*, edited by H. J. Jackson and J. R. de Jackson, Princeton, Princeton University Press, 1995, pp. 1130-1131.
[8] S. T. Coleridge*, Conferenze del 1818-1819 sulla Storia della filosofia*, in *Opere in Prosa*, p. 1328.
[9] Cfr. SO, vol. IV, p. 328.
[10] *Ibidem*, p. 309.
[11] *Henry Crabb Robinson on Books and Their Writers*, edited by E. J. Morley, vol. I, London, J. M. Dent and Sons, 1938, p. 112. L'edizione che Coleridge prese in prestito e annotò fu *Opera quae supersunt omnia*, edited by H. E. G. Paulus, Jena, 1802-1803.
[12] Coleridge, *Conferenze del 1818-1819 sulla Storia della filosofia*, p. 1328.
[13] Coleridge, *Shorter Works and Fragments*, p. 610.

risposta più plausibile si può trovare nella problematica attrazione di Coleridge per il monismo filosofico.

Le idee di Coleridge su Spinoza sono sempre rimaste conflittuali dal 1803 circa fino alla sua morte nel 1834. Benché fosse interessato alle idee di Spinoza da ben prima, certamente dai tardi anni '90 del '700, a quel tempo Coleridge abbracciava l'unitarismo e, di conseguenza, non aveva ragione di essere preoccupato della relazione fra Spinoza e l'ortodossia cristiana. Le prove testuali da questo periodo sono più rare rispetto agli anni più tardi, e in apparenza contraddittorie. Una lettera del 30 luglio 1797, in cui Coleridge dice di essere «sprofondato in Spinoza», implica che stava leggendo il lavoro del filosofo in quella data, mentre una lettera del 7 giugno 1800 al chimico Humphry Davy implica che pianificava di farlo, senza averne avuta ancora l'opportunità[14].

Per quanto siano inaffidabili le fonti provenienti da Coleridge stesso a proposito del suo primo interesse per Spinoza, queste sono integrate da quelle di Clement Carlyon, un inglese che lo incontrò a Göttingen nel 1799 e descrisse le loro conversazioni nelle sue memorie del 1836. Uno scandalizzato Carlyon, ricorda non solo che le «dottrine di Spinoza prevalevano (...) fra i letterati della Germania del Nord», ma anche che erano discusse di frequente da Coleridge, il quale spiegava ai suoi amici che il «grande principio dello spinozismo è che non c'è nulla di strettamente e assolutamente esistente che non sia materia, o modificazioni di materia, fra cui bisogna persino includere il pensiero e le idee generali e astratte, comparazioni, relazioni, combinazioni di relazioni»[15]. Poiché ricostruisce conversazioni svoltesi almeno quattro decenni prima, il passo di Carlyon non può essere considerato un'analisi. Eppure, se esaminato insieme alla «succinta definizione di spinozismo» che attribuisce a Coleridge, cioè che «ogni cosa ha la propria vita, e tutti siamo la stessa vita», e al riferimento alle «combinazioni di relazioni», questo passaggio ci suggerisce che la fonte dello spinozismo di Coleridge non erano verosimilmente i lavori di Spinoza, quanto l'elaborazione che Joseph Priestley diede dell'associazionismo di David Hartley[16]. Mentre Hartley non volle abbandonare l'idea di un'anima immateriale e non sposò la teoria materialista della coscienza, Priestley non aveva tale atteggiamento, e asserì che l'uomo è composto di una singola sostanza comprendente attributi materiali e spirituali[17]. Coleridge rimase affascinato in un primo momento dalla teoria di Priestley perché gli sembrò, al contrario del materialismo di Hartley, risolvere il problema del dualismo fra anima e corpo. Una lettera del 1794 a suo cognato Robert Southey rende manifesta questa posizione di Coleridge: «Io vado oltre Hartley e credo nella corporeità del pensiero, e lo identifico con il movimento»[18].

Nella seconda edizione delle sue *Disquisitions,* pubblicate nel 1782, Priestley aggiunse una frase che lo dissociava espressamente dal monismo spinoziano: «l'opinione di Spinoza non è porre che la divinità *sia,* o *faccia* ogni cosa, *in questo senso*; io suppongo una fonte d'infinito potere, e superiore intelligenza, da cui ogni essere inferiore deriva, poiché ogni essere d'intelligenza inferiore ha una coscienza distinta da quello della suprema intelligenza, e poiché essi saranno per sempre distinte»[19]. Eppure Coleridge considerava la metafisica di Priestley una forma di spinozismo, divenendone sempre più critico nei tardi anni '90 per quello che considerava una mancata coerenza interna e un'insoddisfacente spiegazione dell'esistenza del male. Nel tentativo di ridurre il pensiero alla materia, e quindi trasformando la materia in una «modificazione dell'intelligenza», come spiegò Coleridge nel 1817, Priestley minò la propria posizione: «ha rimosso dalla materia tutte le sue

---

[14] S. T. Coleridge, *Collected Letters*, edited by E. L. Griggs, vol. I, Oxford, Oxford University Press, 1956-1971, pp. 534, 551.

[15] C. Carlyon, *Early Years and Late Reflections*, London, 1836, pp. 193-194.

[16] Cf. S. Perry, *Coleridge and the Uses of Division*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 112-116. Maximiliaan van Woudenberg nota la mancanza di prove dirette della lettura di Spinoza da parte di Coleridge nel periodo passato a Göttingen. Cfr. M. van Woudenberg, *Coleridge and Cosmopolitan Intellectualism 1794–1804. The Legacy of Göttingen University*, New York, Routledge, 2018, p. 44 nota 98.

[17] J. Priestley, *Disquisitions relating to Matter and Spirit*, vol. I, London, 1782[2], pp. xix–xx.

[18] Coleridge, *Collected Letters*, vol. I, p. 137.

[19] Priestley, *Disquisitions relating to Matter and Spirit*, vol. I, p. 42.

proprietà materiali, sostituendovi le facoltà spirituali; e nel momento in cui ci aspettavamo di trovare un corpo, ecco! non avevamo altro che il suo fantasma! l'*apparizione* di una sostanza defunta»[20].

Già nel marzo del 1796, quando ancora si autodefiniva un necessitarista, Coleridge confidava in una lettera le sue difficoltà nel riconciliare le tesi teiste di Priestley con il suo monismo materialista: «Come è possibile che il Dr. Priestley non sia un ateo? Egli afferma in tre luoghi diversi non solo che Dio *fa*, ma *è,* ogni cosa. Ma se Dio *è* ogni cosa, allora ogni Cosa è Dio: quello che affermano tutti gli atei»[21]. La pressione di questa domanda divenne insostenibile nell'aprile del 1799, quando Coleridge, che frequentava alcune lezioni a Göttingen, ricevette la notizia che suo figlio ancora in fasce Berkeley era morto in Inghilterra. In una lettera alla moglie scrisse: «Il Dio vivente è ovunque, e agisce ovunque: dov'è lo spazio per la morte? (...) Confesso che più penso, e più sono insoddisfatto delle dottrine di Priestley»[22]. Questa riflessione anticipa il cruciale cambiamento nella vita intellettuale di Coleridge, che giunge dopo che non è più disposto ad accettare il monismo di Priestley.

Dopo essere tornato dalla Germania nel luglio del 1799 con una buona padronanza della lingua, Coleridge si dedicò sempre più allo studio dei filosofi tedeschi, da Fichte a Kant nel primo decennio del diciannovesimo secolo, a Schelling e altri *Naturphilosophen* associati a Schelling nel secondo decennio. Un serio, per quanto ancora non specifico, interesse nel pensiero di Spinoza appare nei piani di Coleridge, appuntanti nei suoi taccuini nel novembre del 1799 e nell'ottobre del 1803, di comporre un poema sul filosofo olandese che si concentri sulla possibilità della molteplicità nell'unità: «Se inizio un poema su Spinoza, questo dovrebbe iniziare¦ Farei un pellegrinaggio nelle sabbie infuocate dell'Arabia, o (...) trovare l'Uomo che possa spiegarmi che ci può essere l'*unicità*, esserci infinita¦ Percezione – eppure deve esserci l'*unicità*, non un'Unione intensa, ma l'assoluta Unità»[23].

Anche se questo improbabile piano rimase irrealizzato, è chiaro che per la fine del decennio Coleridge riconobbe nel monismo di Spinoza l'unica possibile alternativa all'idealismo trascendentale di Kant: «solo due *Sistemi* di Filosofia – (*sibi consistentia*) possibili 1. Spinoza 2. Kant, cioè l'assoluto e il relativo, il κατ' οντα e il κατ' ανθρωπον. 1. L'ontologico, 2. l'antropologico»[24]. Nel primo volume della *Biographia Literaria*, Coleridge presentava le sue ricerche filosofiche fino al 1815, l'anno in cui descriveva il lavoro, come una ricerca della «filosofia totale e indivisa» in cui, da una parte, l'identità originale del soggetto e dell'oggetto potevano essere assunte come il fondamento della conoscenza, e, dall'altra, il libero arbitrio può essere assunto come il fondamento dell'etica. Ripercorrendo il proprio percorso partito dall'associazionismo e materialismo, passando per il dualismo e l'ilozoismo di Cartesio all'idealismo soggettivo di Fichte, fino alla filosofia dell'identità di Schelling, in cui aveva trovato per il momento una «geniale identità» con le proprie conclusioni, Coleridge distingueva fra due opposte classi di sistemi filosofici, il realista e l'idealista.

Facendo propria questa classificazione, Thomas McFarland ha sostenuto che Coleridge fu in grado di risolvere il conflitto fra i principi di «esso è» e «io sono» solo con il superamento della filosofia sistematica e abbracciando la credenza nel trinitarismo cristiano. A questo proposito, il conflitto che Coleridge descrive in *Biographia,* in cui «la mia testa era con Spinoza benché tutto il cuore restasse con Paolo e Giovanni»[25], conteneva la soluzione di questo dilemma filosofico fondamentale. Tuttavia, dal momento che la filosofia critica kantiana, opponendosi al dogmatismo filosofico ed escludendo la metafisica dal regno della conoscenza, aveva spinto Coleridge verso la sua *confessio fidei,* la «soluzione trinitarista» (come l'ha chiamata McFarland) rappresentava una vittoria dell'«io sono». Il concetto di Trinità, secondo McFarland, non solo ancorava il sistema di

---

[20] S. T. Coleridge, *Biographia Literaria ovvero schizzi biografici della mia vita e delle mie opinioni letterarie*, in *Opere in Prosa*, pp. 557-558.
[21] Coleridge, *Collected Letters*, vol. I, p. 192.
[22] *Ibidem*, p. 482.
[23] S. T. Coleridge, *Notebooks*, edited by K. Coburn, vol. I, London, Routledge, 1957-2002, p. 556; cfr. p 1561.
[24] *Ibidem*, vol. III, p. 3756.
[25] Coleridge, *Biographia Literaria*, p. 603.

Coleridge «a un terreno extramondano senza abbandonare la realtà del mondo naturale», ma approfondì la sua comprensione del «punto di partenza dell'"io sono"»[26].

Per quanto questa interpretazione possa attrarre per la sua nettezza, esagera la chiarezza della distinzione operata da Coleridge fra filosofie dell'«esso è» e dell'«io sono», e quindi fra spinozismo e cristianesimo. La soluzione trinitarista sarebbe coerente con la scelta fra realismo e idealismo, se Coleridge, essendosi autodefinito spinoziano nella sua giovinezza unitarista, e probabilmente prima di aver letto Spinoza, avesse rigettato lo spinozismo nella sua maturità trinitarista, dopo aver letto i lavori del filosofo. I fatti, tuttavia, non confermano questa narrazione. Si consideri, per esempio, un commento a *Über die Lehre des Spinozas* di F. H. Jacobi, un libro (pubblicato nel 1785, ma letto da Coleridge nella seconda edizione espansa nel 1789) che inaugura il *Pantheismusstreit* degli anni '80 e '90 del Settecento rivelando che Lessing, da poco morto e figura esemplare dell'Illuminismo tedesco, si professava uno spinoziano nelle sue conversazioni private con Jacobi. La preoccupazione principale di Jacobi non fu né Lessing né Spinoza, ma il razionalismo, di cui l'*Etica* di Spinoza era l'espressione perfetta. Poiché assume l'applicabilità universale del principio di ragion sufficiente, un razionalismo coerente deve essere determinista e fatalista – dice Jacobi – e quindi incompatibile con la fede in un Dio causa di se stesso e con il libero arbitrio. Lo spinozismo non può quindi essere guardato come una dottrina metafisica innocua, oscura e incoerente, dal momento che rese manifesto l'ateismo latente in tutte le filosofie razionaliste. Il fatto che quest'aspetto venne messo in luce da qualcuno considerato un rappresentante dell'Illuminismo mostrava il fallimento morale dell'Illuminismo stesso.

Ci si potrebbe aspettare che Coleridge trovasse quest'argomentazione convincente, se non altro perché aveva rifiutato il necessitarismo di Priestley a causa delle sue implicazioni morali. Coleridge, invece, cercò di difendere il filosofo olandese dall'accusa di ateismo e, quando egli stesso gli rivolse la medesima accusa, provò in ogni caso a sminuirlo e limitarlo. A proposito della causalità finita difesa dell'*Etica* – secondo cui ogni cosa finita è determinata da una serie infinita di cause finite – e in risposta a Jacobi a margine della copia di Robinson dei lavori di Spinoza, Coleridge insistette

> Se si può dire che queste cause finite agiscono, allora quello su cui agiscono ha un eguale potere d'azione: benché tutto è in Dio *essenzialmente,* noi siamo individui *esistenzialmente*, quindi dobbiamo avere la libertà in Dio nella esatta proporzione della nostra individualità. È quindi necessario distinguere lo spinozismo da Spinoza, cioè le conseguenze dell'immanenza in Dio come il solo e unico essere necessario la cui essenza implica l'esistenza, dalle deduzioni dalla visione del mondo *realista* e meccanicistica di Spinoza. Persino a proposito di quest'ultima, non posso essere d'accordo con l'asserzione di Jacobi secondo cui lo spinozismo come insegnato da Spinoza è ateismo, poiché egli non acconsentirebbe a chiamare cose diverse con lo stesso nome, e quindi nega alla Divinità l'intelligenza umana, pur adorandone la *sapienza* ... È vero, afferma la necessità, ma distingue due classi di necessità, l'una identica con la libertà (...) l'altra costrizione = schiavitù[27].

Coleridge sembra qui dedurre dalla proposizione 28 del primo libro dell'*Etica* una distinzione che non è avanzata esplicitamente da Spinoza tra la necessità logica o assoluta e quella meramente causale. L'*essenza* è ciò che, in quanto attributo di sostanza o infinito modo da cui segue una legge di natura, non può essere diversamente, mentre l'*esistenza* è ciò che, benché esito di una particolare serie causale, non è necessitato dalle caratteristiche generali dell'universo e potrebbe, data una differente serie di cause, essere diversamente. Da questa possibilità della contingenza di particolarità nell'universo – una possibilità la cui ammissibilità è contestata da alcuni interpreti dell'*Etica* – Coleridge giunge, come mai prima, a identificare nell'*Etica* una disposizione per il libero arbitrio individuale, una libertà alla base dell'espressione individuale, attraverso l'azione morale, dell'amore di Dio. Attraverso l'identificazione del necessitarismo di Spinoza, Coleridge riferisce il resto al contesto filosofico contemporaneo: «Mai un grande Uomo è stato trattato così duramente e iniquamente dalla Posterità quanto Spinoza. Nessuna concessione per la prevalenza, nonché per

---

[26] T. McFarland, *Coleridge and the Pantheist Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1969, pp. 251, 227.

[27] S. T. Coleridge, *Marginalia*, edited by H. J. Jackson and G. Whalley, vol. V, Princeton, Princeton University Press, 1980-2001, pp. 207-208.

l'universalità, del dogmatismo e il Sistema meccanicistico della sua epoca»[28]. Evidentemente il necessitarismo di Spinoza era una conseguenza necessaria del suo milieu filosofico.

Il rifiuto di Spinoza di attribuire una personalità a Dio, finanche in un senso metaforico, anticipa quello che diventerà l'obiezione fondamentale di Coleridge alla metafisica spinoziana. Tuttavia, la sua difesa di quella metafisica continuerà fino a quando non restituirà a Robinson, nel novembre del 1813, l'*Opera omnia,* questa volta pesantemente annotata. La diversità fra il monismo spinoziano e il panteismo convenzionale emerge nella *Biografia,* dove Spinoza è, in modo del tutto inaspettato, affine al teosofo Jakob Böhme e al quacchero George Fox, 'mistici' a cui Coleridge riconosce il merito di averlo reso capace «di eludere, senza attraversarli, i deserti sabbiosi dell'assoluta mancanza di fede»[29]. Per McFarland questo significa solo che Böhme e Fox erano, proprio come Spinoza, rappresentanti di quella filosofia errata resistita da Coleridge. Questa è la versione negativa di un'interpretazione di cui Frederick Beiser offre la controparte positiva. Per Beiser il legame di Spinoza con Böhme e Fox, entrambi convinti intimamente della presenza di Dio, è perfettamente comprensibile. Beiser, infatti, guarda al successo dello spinozismo nell'Illuminismo tedesco radicale come una riaffermazione secolare della Controriforma protestante: se Spinoza ha minato l'autorità della Bibbia, ha anche preservato la possibilità di realizzare l'ideale luterano d'intima esperienza soggettiva di Dio. Spinoza ha enfatizzato questa possibilità, dice Beiser, proprio perché ha rimosso gli ostacoli posti dalla trascendenza del divino e dalla difficoltà del testo sacro[30].

Tuttavia, lo Spinoza di Coleridge anche se non secolare, anche se non proprio protestante, prova a esserlo. La sua connessione con i mistici, quindi, rappresenta l'idea di Coleridge che la dimostrazione geometrica dell'unità fra Dio e natura necessitava un'integrazione affettiva, proprio ciò fornito dai mistici, con la loro intuizione della presenza divina. Questa interpretazione rende anche conto dei frequenti riferimenti di Coleridge al sistema di Spinoza come allo «*Scheletro* della Verità»[31]. Forse Coleridge sperava che il sentimento potesse rendere intuibile ciò che la ragione aveva stabilito come necessario: il sentimento dei mistici poteva far vivere le «aride ossa» di Spinoza. Se questo è corretto, il legame fra Fox, Böhme e Spinoza – un legame che Coleridge ha posto in almeno due occasioni in aggiunta a quella nella *Biografia* – risponderebbe alla stessa esigenza della teoria dei simboli naturali in cui segno e significato sono connessi ontologicamente. Essi sono l'oggettivazione estetica per il soggetto della sua unità (posta teoreticamente) con il mondo degli oggetti[32]. Nello stesso modo in cui il monismo spinoziano permetteva di presupporre la primordiale unità di soggetto e oggetto nella sostanza infinita, prometteva anche una soluzione alle impasse cui avevano condotto il dualismo kantiano e il soggettivismo di Fichte.

Ciononostante, la logica secondo la quale Coleridge identifica delle affinità fra Spinoza e i mistici è peculiare, dal momento che, da una parte, concede che il pensiero di Spinoza «può essere trasformato in un *Panteismo* irreligioso», dall'altra, insiste che l'*Etica* non è «*in se stessa* ed *essenzialmente* incompatibile con la religione, naturale o rivelata»[33]. Dobbiamo quindi concludere che il palese ateismo di Spinoza è in realtà maggiormente compatibile con la credenza religiosa – o più precisamente, che offriva una assicurazione più convincente della presenza divina nel mondo – di quanto non lo fossero i mistici religiosi?

Forse Coleridge trasferì l'associazione con il panteismo da Spinoza ai mistici cristiani, in modo da rendere più accettabile la contemplazione del sistema spinoziano. Se è così, è stato uno stratagemma cui fece appello anche in alcune lettere che condannavano «il calvinismo *moderno*» come una forma di calvinismo cui mancava «la nobile onestà, la maestosa franchezza, così piacevoli in Spinoza, che gli fecero disprezzare tutti i tentativi di coprirne le conseguenze» e unitarismo[34]. che

---

[28] *Ibidem*, p. 208.
[29] Coleridge, *Biographia Literaria*, p. 566.
[30] F. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987, pp. 50-52.
[31] Ad esempio, cfr. Coleridge, *Collected Letters*, vol. IV, p. 775.
[32] Cfr. N. Halmi, *The Genealogy of the Romantic Symbol*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
[33] Coleridge, *Biographia Literaria*, p. 566.
[34] Coleridge, *Collected Letters*, vol. IV, p. 548.

aveva da tempo abbandonato in quanto «molto peggiore (...) dell'ateismo di Spinoza»[35]. In un'annotazione manoscritta del 1817-18 Coleridge scrisse rabbioso: «Perché solo nel caso di Spinoza si deve guardare come sospetta l'estrazione del medicinale e la lode di ciò che è lodevole? O è stato collocato alla sommità del tempio dell'Eterodossia come suo Conduttore, attraendo tutti i fulmini dell'*Odium Theologicum* verso di sé per rendere immune la struttura più ampia (...)?»[36]. Eppure il richiamo di Coleridge alle virtù cristiane di Spinoza sono curiosamente irrilevanti, in quanto non riguardano il contenuto della sua metafisica, se non nello scusare i suoi errori come conseguenza della sua innocenza[37].

Un passaggio straordinario da un'annotazione che Coleridge lasciò in un manoscritto rende più chiaro quest'aspetto. Scritta nel 1817-18, l'annotazione difende Spinoza facendo riferimento non solo alla santità della sua vita, ma anche al suo difficile stile di scrittura, composto in modo da sviare chi cercava segni di eterodossia:

> Consultate la sua vita scritta da [Johannes] Colerus, che conosceva Spinoza di persona, visse vicino a lui, e raccolse il materiale in quei luoghi. Anch'egli un religioso ortodosso, parla delle opinioni di Spinoza (...) quantomeno con un certo orrore. Tuttavia non mancò di confutare tutte le accuse, tutti i pettegolezzi calunniosi, contro la sua reputazione come *uomo*: e (...) riporta l'innocenza senza colpa della sua vita, la sua discreta sincerità, la sua premura nel non disturbare, se non la sua ansia di assecondare, la fede senza dubbi e i pii esercizi dei semplici di cuore (...). Nondimeno, egli espresse non solo i suoi dubbi, ma persino la sua riluttanza alla pubblicazione dei suoi manoscritti (...), nel modo più innocuo, cioè in latino e nella forma più arida, austera e inattraente, adottando il metodo della geometria e quindi senza gratuite offese contro i sentimenti della sua epoca e [paese], così reverenziale nell'uso di termini riveriti da altri, che Ludovicus Meyer, l'editore, sembra avere veramente creduto che i principi del suo maestro fossero coincidenti con le dottrine cristiane, come presentate nel Vangelo di Giovanni, nelle Lettere di San Paolo. E noi non abbiano nessuna prova sufficiente per dire che Spinoza stesso la pensasse diversamente[38].

La difesa di Spinoza avanzata da Coleridge è dunque fondata su due diverse asserzioni. Primo, nella sua innocenza e grazie alla sua determinata mente filosofica, Spinoza ha formulato una dottrina metafisica senza considerare le sue implicazioni per i fondamenti della morale. Secondo, gli 'errori' che sono presenti nella sua dottrina sono veniali. Delle variazioni di questa linea difensiva ricorrono, come abbiamo visto, negli scritti più tardi di Coleridge, e nel 1830 si suppone che abbia espresso la sua convinzione secondo cui Spinoza «era ai confini della verità, e l'avrebbe senza dubbio raggiunta se avesse vissuto più a lungo»[39].

Ad ogni modo, tanto l'attrazione quanto le insormontabili obiezioni di Coleridge per la metafisica di Spinoza erano basate sulla dimostrazione della necessità logica della sostanza unica. Questo dilemma si trova espresso in una nota di Coleridge a una lettera all'editore John Gutch del 1815:

> Quello di Spinoza è un mondo con un solo Polo, e quindi senza Equatore. Se avesse cominciato con la natura naturata, come il polo oggettivo, o con l'«Io per se Io», come polo soggettivo, sarebbe arrivato in ciascuno dei due casi all'Equatore, o all'identità fra soggetto e oggetto. Quindi, anziché *un* Dio, = unica e sola Sostanza, di cui tutte le Cose sono modi e accidenti, egli avrebbe rivelato a se stesso la dottrina del Dio Vivente, che ha il Fondamento della propria Esistenza in se stesso, e nella sua Volontà e Parola vi è il principio di tutta l'Esistenza che vi dipende[40].

Anche se soddisfa le richieste della ragione, la dissoluzione del dualismo soggetto-oggetto, il monismo spinoziano negava le richieste della morale: una concezione volontaristica di Dio. Una volta che Coleridge ha chiarito che l'unico possibile garante della libera volontà umana era una divinità trascendente ma personale, non poteva più accettare la supposta concezione unipolare di Dio di Spinoza. Facendovi riferimento in un'annotazione databile all'incirca al 1817-1818 a proposito

---

[35] *Ibidem*, p. 893.
[36] S. T. Coleridge, *Shorter Works and Fragments*, p. 616.
[37] Cfr. R. Berkeley, *Coleridge and the Crisis of Reason*, Basingstoke, Palgrave, 2007, p. 46.
[38] S. T. Coleridge, *Shorter Works and Fragments*, p. 610.
[39] S. T. Coleridge, *Table Talk*, edited by C. Woodring, vol. I, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 557.
[40] Coleridge, *Collected Letters*, vol. IV, 548.

dell'«*unica Substantia infinitis Attributis*» come definita nell'*Etica* (anche se quella particolare formulazione non è mai usata in quel lavoro), Coleridge lamenta che l'errore di Spinoza è «consistito non ciò che egli afferma, ma in ciò che egli omette o avventatamente nega (...) che vedeva Dio *solo* ed esclusivamente nella sua *Potenza* e nella sua *essenziale* Sapienza, e non nella sua divinità morale, intellettuale, esistenziale e personale»[41]. In breve, l'*Etica* mancava di una base teoretica per un'etica.

Come già detto, dalla distinzione fra essenza (l'incondizionatamente necessario) ed esistenza (il necessario in modo contingente) – una distinzione che, forse con eccessiva carità interpretativa, Coleridge concedeva all'*Etica* – segue che il Dio di Spinoza, inteso come l'eterna attualizzazione dell'universo, non influisce sull'attualizzazione temporale degli eventi. Di conseguenza, l'individuo in quanto modo finito può avere la libertà di attualizzare se stesso.

Per Coleridge, questa possibilità non era abbastanza consolante poiché escludeva l'esistenza dalla divinità stessa: l'infinita sostanza richiedeva l'aggiunta di una volontà assoluta. Quindi, nell'incompleto *Opus Maximum* (il cui scopo più ampio era di riconciliare fede e ragione), Coleridge cercava di dimostrare la necessità dell'esistenza della volontà divina. Tuttavia, nella misura in cui tale volontà era concepita in analogia a quella umana («lo stesso potere ma di più alta dignità»), il Dio di Coleridge esprimeva quello stesso antropomorfismo ridicolizzato da Spinoza nell'appendice alla prima parte dell'*Etica*[42]. Quello che Coleridge voleva, in fondo, era una sostanza infinita dal volto umano.

A questo riguardo, la contraddittoria cristianizzazione di Spinoza era coerente con il suo lavoro sulla filosofia sistematica, in particolare quella di Schelling. Il conflitto fondamentale nella fase più matura del percorso intellettuale di Coleridge era l'incompatibilità sistematica delle sue convinzioni religiose con «il materiale filosofico che aveva assemblato da varie fonti per dare sostanza alle sue scelte o per impressionare il suo pubblico e i suoi lettori»[43]. Il vero oggetto della difesa che Coleridge ha avanzato in nome di Spinoza non era quindi il filosofo olandese, ma di Coleridge stesso. Era infatti la speranza, persistente anche se irrealizzata e irrealizzabile, di Coleridge di divenire lo Spinoza cristiano e dare al cristianesimo un fondamento filosofico sistematico e allo stesso tempo derivare una filosofia sistematica dalla concezione trinitaria del Dio personale. La vana speranza di quadrare il cerchio in un modo filosoficamente coerente e soddisfacente da un punto di vista religioso continuerà a manifestarsi nelle posizioni di Coleridge su Spinoza fino alla fine della sua vita. In un taccuino del marzo del 1832, riconosceva: «se come Spinoza avessi contemplato Dio come la sostanza infinita (*Substantia Unica*), come l'incomprensibile, meccanica, senza vita e forma *Substans* di tutto lo Spirito, Vita e Forma, non ci sarebbe per me né Bene né Male, ma ci sarebbero solo Dolore e Miseria, e sarebbe assenza di speranza»[44]. Ciononostante, in una lettera scritta più tardi nello stesso mese, Coleridge esprimeva, senza ironia, la speranza di incontrare lo spirito di Spinoza in paradiso, «con San Giovanni e San Paolo che gli sorridono e lo amano»[45]. L'implicazione, che non è nemmeno necessario enunciare, è che Coleridge sperava di essere presente, sorridente e arriso.

Allo stesso modo in cui Coleridge era costantemente portato a individuare delle dicotomie, era incapace di condurre il pensiero secondo una logica dicotomica. Dopo aver identificato due posizioni intellettuali incompatibili, poteva tentare di adottarle entrambe e, allo stesso tempo, affermare la loro contraddittorietà. Il coinvolgimento di Coleridge per Spinoza è un esempio di questa situazione, con soggetto e oggetto che ruotano senza posa; i modi infiniti, si potrebbe dire, della sua infinita irresolutezza.

[*traduzione dall'inglese: Davide Orsi*]

---

[41] S. T. Coleridge, *Shorter Works and Fragments,* p. 609.
[42] Cfr. S. T. Coleridge, *Opus Maximum*, edited by T. McFarland and N. Halmi, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 111.
[43] C. Bode, *Coleridge and Philosophy*, in *The Oxford Handbook of Samuel Taylor Coleridge*, edited by F. Burwick, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 610.
[44] Coleridge, *Notebooks*, vol. V, p. 6659.
[45] Coleridge, *Collected Letters*, vol. VI, p. 893.