

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “FEDERICO II”



FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Corso di Laurea specialistica in Filosofia

TESI DI LAUREA

IN FILOSOFIA DELLA STORIA

L'EDUCAZIONE SPINOZIANA
ALLA LIBERTÀ
TRA SAGGEZZA E OBEDIENZA

Relatore:

Ch.mo Professore

Giuseppe Antonio Di Marco

Candidato:

Massimo Ricchiari

Matr. 263000127

Anno accademico 2009-2010

INDICE

Capitolo I -

LA VIA SPINOZIANA DELLA 'SALVEZZA'

1. *L'unione con Dio e la 'vera libertà' umana nella prospettiva del Breve trattato*
2. *Il progetto collettivo della realizzazione di una società 'guarita' e 'felice' nel Trattato sull'emendazione dell'intelletto*
3. *Dalla 'schiavitù delle passioni' alla 'guida della ragione': la ricerca dell'utile come azione virtuosa degli uomini*
4. *Il ritratto dell'uomo libero nell'Etica e la questione dell'eternità dell'intelletto*

Capitolo II -

LA DIALETTICA TRA IL MONDO DEI 'SAGGI' E QUELLO DEGLI 'IGNARI': DUE UNIVERSI INCOMMENSURABILI?

1. *L'ipotesi dell'esistenza di una frattura insanabile tra la 'salvezza-saggezza' e la 'salvezza-obbedienza'*

2. *Eterogeneità tra 'regno della pietas' e 'regno della veritas': Teologia e Filosofia a confronto nel Trattato teologico-politico*
3. *Il valore della 'rivelazione' e della 'predicazione': Cristo, Mosè, i profeti e gli apostoli in relazione alla conoscenza della Legge divina*
4. *Il metodo esegetico della cognitio Scripturae ab eadem sola: Epochè del soggetto ed autorità del 'sacro'*
5. *Spinoza e gli Ebrei: l'elezione di un popolo compromessa dall'odio delle nazioni e dall'universalità del messaggio cristiano di salvezza per gli uomini*

Capitolo III -

L'OBEDIENZA POLITICA E LA LIBERTÀ DEGLI INDIVIDUI NELLO STATO

1. *Sapienti come vermi e liberi come pietre: la condizione degli uomini in relazione alla necessità dell'«istituto di natura»*
2. *La costituzione della società come atto necessario per la conservazione degli individui: trasferimento del diritto ed autorità della suprema potestà*
3. *L'identificazione del diritto civile e della religione nello Stato teocratico: l'ubbidienza alla potestà di Dio come garanzia di salvezza per gli Ebrei*

4. *La concessione della libertà di pensiero come elemento determinante per la salvezza o la rovina dello Stato*

Conclusione

Bibliografia

*Al mio nipotino Michele,
piccola stella nel cielo
della mia anima*

*Se fosse altrettanto facile
comandare agli animi come alle lingue,
ognuno regnerebbe nella sicurezza
e nessun potere diventerebbe violento,
perché ciascuno vivrebbe secondo l'indole
di coloro che comandano
e giudicherebbe ciò che è vero o falso,
buono o cattivo, equo o iniquo,
soltanto sulla base del loro decreto.*

*Ma non può accadere che l'animo
sia in assoluto di diritto di un altro
giacché nessuno può trasferire ad un altro
il proprio diritto naturale
ossia la propria facoltà di ragionare liberamente
e di giudicare di qualunque cosa,
né può esservi costretto.*

*Da qui, dunque, avviene che sia ritenuto violento
il potere esercitato sugli animi
e che la somma maestà appaia recare offesa
ai sudditi e usurpare il loro diritto
quando vuole prescrivere a ciascuno
che cosa debba abbracciare come vero e rifiutare come falso,
e da quali opinioni l'animo di ciascuno
debba essere mosso alla devozione verso Dio.*

*Queste cose, infatti, appartengono al diritto di ciascuno,
diritto al quale nessuno, anche se volesse, può rinunciare.*

(B. SPINOZA, Trattato teologico-politico)

Capitolo primo

LA VIA SPINOZIANA DELLA 'SALVEZZA'

1. *L'unione con Dio e la 'vera libertà' umana nella prospettiva del Breve trattato*

Se è vero, come è vero, che «l'esigenza fondamentale di Spinoza è quella della salvezza»¹ occorre rintracciare fin dai suoi primi componimenti le ragioni che l'hanno indotto ad interrogarsi in modo incessante sul senso della libertà umana e sull'importanza della ricerca del 'sommo bene'. Tale necessità affonda senz'altro le radici nella condizione esistenziale del pensatore olandese, messo al bando nel 1656 dalla comunità Sefardita di Amsterdam. Fu proprio quest'avvenimento a generare in lui il bisogno di indicare una nuova modalità di conoscenza circa la costituzione ontologica di Dio, dell'uomo e della sua stessa felicità. Imboccare tale sentiero equivaleva, d'altronde, a tamponare le ferite che i teologi, in quel tempo, stavano infliggendo al puro 'pensiero' dei filosofi, compromettendo seriamente, non soltanto il valore delle loro disquisizioni speculative, ma il diritto stesso degli uomini alla libertà.

La nostra analisi prende, allora, avvio da alcune riflessioni presenti nel *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*², opera alla quale Spinoza pare abbia dedicato la propria attenzione negli anni di poco successivi al *cherem*. Aldilà delle dispute che si sono accese intorno alla sua composizione, rinvenimento ed autenticità, ciò che interessa mettere qui in risalto è quel nesso che intreccia i tre temi dell'opera in questione, ovvero l'esistenza di Dio, l'indagine sulla natura umana e le condizioni per la salvezza dell'uomo.

«Dio esiste». È questa la certezza posta a fondamento del *Breve trattato*. La prima dimostrazione *a priori* che Spinoza adduce in tal senso gravita intorno

¹ F. ALQUIÈ, *Il razionalismo di Spinoza*, trad. it. di M. RAVERA, Mursia, Milano, 1987, p. 58.

² B. SPINOZA, *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, trad. it. di G. SEMERARI, Sansoni, Firenze, 1953.

alla possibilità di affermare con verità di una cosa soltanto ciò che ‘chiaramente’ e ‘distintamente’ intendiamo appartenere alla sua stessa ‘natura’³. E, siccome possiamo intendere in maniera chiara e distinta che l’essenza appartiene a Dio, segue che «vi è un Dio»⁴. La seconda dimostrazione *a priori* fa perno, invece, sull’eternità delle essenze delle cose, che «sono *ab aeterno* e per tutta l’eternità devono restare immutabili»⁵. E poiché «l’esistenza di Dio è essenza»⁶ Dio è eterno ed immutabile. L’auto-dimostratività della ‘cosa’ esclusivamente per mezzo di se medesima, ovvero della sua stessa natura, e non attraverso altro, costituisce, nella sostanza, la prima e assoluta conoscenza che sia possibile averne.

L’esistenza di Dio è, però, dimostrabile anche *a posteriori*, ossia per mezzo della presenza nell’uomo dell’«idea di Dio»⁷. Essa va intesa, infatti, come l’effetto di una ‘causa’ che «deve formalmente esistere, e bisogna che in sé contenga tutto ciò che questa idea obiettivamente contiene»⁸. Ma, a differenza di altre idee che sono soltanto ‘possibili’ senza che la loro esistenza sia necessaria, l’idea di Dio «è unica e porta con sé un’esistenza necessaria, e non solamente, come le precedenti, un’esistenza possibile»⁹. Possiamo concludere, quindi, a rigor di logica, che la sua essenza implica in maniera necessaria l’esistenza. Occorre, però, notare che «poiché la prova *a posteriori* non è possibile se non in quanto si abbia un’idea di Dio concepita non solo

³ Per chiarire il significato della ‘natura determinata di una cosa’ Spinoza presenta quest’esempio: «appartiene alla natura di una montagna avere una vallata, la quale essenza è eterna e immutabile e sempre deve essere compresa nel concetto di una montagna, se pure questa non esista o mai sia esistita» (Ivi, p. 5 n.)

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ La presenza nell’uomo dell’«idea di Dio» costituirà un punto chiave nella futura riflessione filosofica di Spinoza. Il suo possesso da parte dell’intelletto degli uomini, infatti, indurrà il pensatore di Amsterdam a difendere nel *Trattato teologico-politico* l’assoluto valore del *lumen naturalis*, screditato dalle accuse superstiziose dei predicatori.

⁸ Ivi, p. 6.

⁹ Ivi, p. 7 n.

come un *fatto*, ma anche come quell'idea che implica immediatamente l'affermazione dell'esistenza, Spinoza può concludere che la prova *a priori*, mediante la quale Dio si fa conoscere da se stesso, è migliore di quella *a posteriori*, che si serve di cause esterne»¹⁰. Tale relativa imperfezione della prova *a posteriori* non impedisce, tuttavia, di concludere che è proprio l'esistenza di Dio stesso come 'idea in noi' a determinare, come causa, la conoscenza che di lui può avere un intelletto finito, quale è appunto quello umano. Dio è, in definitiva, la *condicio sine qua non* per la conoscenza che di lui posso avere, dal momento che «se egli non fosse, io non potrei affermare di lui assolutamente nulla [...] deve così Dio essere il soggetto di tutte le cose»¹¹.

Già da queste rapide osservazioni di Spinoza è possibile desumere il ribaltamento operato dalla sua filosofia in ambito epistemologico. Non siamo più noi, infatti, i soggetti del conoscere, ma è Dio stesso che, come causa, pensa in noi e determina la nostra conoscenza. L'uomo può, dunque, conoscere gli attributi divini semplicemente perché Dio, che è «prima causa di tutte le cose, e anche causa di se stesso, si fa conoscere per se stesso»¹².

Dopo averne mostrato l'esistenza, Spinoza giunge ad una prima definizione di Dio come «un essere di cui tutto si può affermare, cioè un numero infinito di attributi, dei quali ciascuno, nella sua specie, è perfetto infinitamente»¹³. L'infinità di Dio è identificata qui con l'infinità della sostanza e con la sua stessa unicità, dal momento che Dio è il tutto assoluto realmente esistente, al di fuori del quale nessun'altra realtà può darsi. Per questo motivo, «nell'intelletto infinito di Dio non vi è alcuna sostanza che

¹⁰ F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 49.

¹¹ B. SPINOZA, *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, cit., p. 8 n.

¹² Ivi, p. 10.

¹³ Ivi, p. 11.

non esista formalmente nella natura»¹⁴. Contraddice, infatti, alla potenza e alla perfezione di Dio la possibilità che vi siano sostanze nel suo intelletto che non siano, al contempo, realmente esistenti nella Natura. In tale prospettiva, l'attuosità di Dio comporta la sua identificazione con la Natura stessa che «è composta di infiniti attributi, di cui ciascuno è infinitamente perfetto nel suo genere»¹⁵. Alla Natura compete, in definitiva, la stessa definizione di Dio dal momento che non si può concepire una Natura separata da questi.

A venir irrimediabilmente messa qui in discussione è la concezione stessa di 'creazione dal nulla', operata, secondo la tradizione teologica, dall'Essere supremo. Tutto ciò che esiste formalmente nell'infinito intelletto divino deve già necessariamente appartenere alla Natura poiché «Dio non può più nulla creare»¹⁶. La Natura non può, allora, essere intesa alla maniera di una creatura 'sostanzialmente' diversa da Dio, ma viene a coincidere con Dio stesso¹⁷. Ciò comporta, però, che non soltanto l'attributo del pensiero appartiene a Dio, bensì anche quello dell'estensione¹⁸. Occorre, però, precisare che l'estensione, qui in questione come attributo, è indivisibile, poiché la sostanza infinita non deriva affatto dalla composizione di parti

¹⁴ Ivi, pp. 11-12.

¹⁵ Ivi, p. 14.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ L'identificazione di Dio con la Natura sta a significare, in definitiva, che non si dà un mondo separato o trascendente Dio stesso, né una sostanza che, essendo tale, possa dirsi anche finita. La sostanza è soltanto una ed infinita. Per approfondire il valore della lapidaria affermazione di Spinoza *Deus sive Natura* cfr. K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. FRANCESCHELLI, Donzelli editore, Roma, 2000.

¹⁸ A tal proposito Emilia Giancotti ha tentato di individuare e analizzare quei concetti dello spinozismo interessanti per la costruzione di una concezione materialistica del mondo e dell'uomo. «Aver affermato che la sostanza o Dio tra gli infiniti attributi che la costituiscono, e quale uno dei due soli a noi noti, ha quello dell'estensione o materia, ha significato aver cancellato di colpo tutta una tradizione, filosofica e teologica, che vedeva nella materia un prodotto dell'attività creatrice divina, separato e degradato della scala dell'essere, e non una parte costitutiva dell'essere di Dio. Ha significato aver tolto la separazione tra creatore e creatura, negando il concetto stesso di creazione come privo di validità teorica e riconducendo all'interno della unità dell'essere totale, come suo aspetto essenziale, ciò che era stato sempre considerato come "altro", disomogeneo, qualitativamente deteriore e principio di corruzione» (E.GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Napoli, 1995, p. 97).

finite. L'essere della sostanza è per sua stessa natura semplice, per cui la divisibilità delle parti inerisce esclusivamente ai modi dell'estensione, e non all'estensione in quanto sostanza o attributo, che «esiste senza e prima di tutti i modi»¹⁹.

Nemmeno la passività, così come la divisibilità, in quanto imperfezione, appartiene a Dio, che è sommamente perfetto. Il 'Dio-sostanza', infatti, non può essere chiamato 'paziente' poiché non può essere determinato da nulla che sia al di fuori di se stesso. Dio non patisce in alcun modo²⁰, dal momento che è 'agente', ovvero costituisce il fondamento primario di tutti i suoi modi. La sua costituzione ontologica più propria è quella di essere 'causa immanente' e 'causa libera'. Tuttavia, la sua azione è da intendersi come 'necessaria' non potendo Dio non fare ciò che ha fatto. Infatti, «sarebbe imperfezione in Dio poter non fare ciò che fa»²¹. Tutte le cose sono, in sostanza, state compiute tanto perfettamente che esse non potrebbero essere più perfettamente da lui fatte, perché sono state da lui predeterminate:

tutte le cose che accadono sono prodotte da Dio: esse devono, dunque, essere da lui predeterminate in modo necessario: altrimenti egli sarebbe suscettibile di mutamento e questo in lui sarebbe imperfezione. Questa predeterminazione deve essere in lui *ab aeterno*, dall'eternità in cui non vi ha né un prima né un poi: segue da ciò che Dio non ha potuto predestinare le

¹⁹ B. SPINOZA, *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, cit., p. 17 n.

²⁰ In tale ottica Spinoza sembra rifiutare l'immagine del Dio 'servo sofferente' propria della tradizione giudaico-cristiana. Il 'Dio-sostanza' non può essere affetto da alcuna sorta di passione, a differenza dei suoi modi finiti, quali sono ad esempio gli uomini e tutti gli enti di natura. Qui risiede, in definitiva, la critica spinoziana all'antropomorfismo del Dio dei profeti, che viene da essi descritto come un Dio irato, geloso, benevolo, misericordioso in relazione agli affetti in lui prodotti dalle azioni degli uomini. Per Spinoza «non si può dire che Dio ami gli uomini, e ancor meno che egli ami quelli che l'amano, e odi quelli che l'odiano. [...] Questo significherebbe attribuire a Dio una grande mutabilità, se, mentre prima non ha amato né odiato, dovesse egli cominciare ad amare o odiare, determinato o influenzato da qualcosa fuori di lui». (Ivi, pp. 118-119). Tuttavia le Scritture abbondano di racconti di tale genere. Per una compiuta analisi dei deliri dell'immaginazione tipici della rivelazione profetica rimando, allora, allo studio dei primi capitoli del *Trattato teologico-politico*.

²¹ Ivi, p. 29.

cose diversamente da come esse lo sono state dall'eternità, e Dio non poteva essere né prima né senza questa determinazione²².

Da ciò si evince chiaramente che il suo agire non è 'possibile', ma 'necessario' poiché «come Dio non può scegliere di fare qualcosa che sia più o meno perfetto, migliore o peggiore, così non può scegliere di fare o non fare»²³. In Dio tutto è assoluto ed ammettere, quindi, che egli possa agire o anche non agire equivarrebbe a sostenere allora che «la sua interna determinazione non è necessaria e *per natura*, ma contingente, il che è assurdo: ugualmente assurdo sarebbe supporre che Dio possa *iniziare* o *cessare* di agire, poiché questo implicherebbe mutazione»²⁴.

Spinoza sembra, comunque, consapevole dello sconvolgimento che la sua teoria sulla causalità libera di Dio comporta, in particolar modo per coloro che «non rettamente concepiscono in che cosa consista la vera libertà la quale non può, in alcun modo, identificarsi, come s'immagina, nel poter fare o omettere il bene o il male»²⁵. Ma allora vien da chiedersi in cosa consista la libertà nel suo significato più autentico. La risposta di Spinoza a tal quesito è quanto mai lucida:

la 'vera libertà' riposa nel fatto che la causa prima, da null'altro sollecitata o costretta, solo in virtù della sua perfezione è causa di ogni perfezione. Per conseguenza, se Dio potesse omettere di fare, egli non sarebbe essere perfetto: poter omettere di fare, nelle proprie opere, un bene o perfezione è incompatibile con la sua natura, poiché ciò implicherebbe qualche deficienza. Dunque, che Dio sia la sola causa libera, è ciò che risulta non solamente da quanto abbiamo detto, ma ancora da ciò, che non vi ha al di fuori di lui una causa esterna, che possa sollecitarlo o esercitare una pressione su di lui: il che tra le cose create non si può verificare²⁶.

²² Ivi, p. 30.

²³ F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, cit., p. 57.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ B. SPINOZA, *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, cit., p. 30.

²⁶ Ivi, pp. 30-31.

In Dio la somma libertà è identica alla somma necessità, per cui il suo agire non può essere orientato in vista di un ‘bene’²⁷ o di un qualsiasi ‘fine’ esterni alla sua stessa natura. Sono in errore, quindi, «coloro che dicono che Dio tutto quanto fa lo fa perché in se stesso buono»²⁸ e «presuppongono un bene, che obblighi e vincoli Dio a desiderare che la tale cosa sia buona, tal’altra giusta»²⁹. La sua perfezione non può essere intaccata in alcun modo dall’influsso di qualsivoglia causa efficiente dal momento che Dio, in quanto libera causa, non può dipendere da nulla e anche tutte le cose non esisterebbero e non avrebbero cominciato ad essere nel modo in cui sono se non in virtù della sua stessa perfezione. Tutto ciò che è esistente è determinato, inoltre, dalla ‘provvidenza di Dio’ che non è altra cosa che «lo sforzo che noi scopriamo in tutta la natura e in tutte le cose particolari, la tendenza al mantenimento e alla conservazione del loro essere»³⁰. Nulla può tendere naturalmente alla propria distruzione, ma deve necessariamente essere incline a conservarsi e a indirizzarsi al meglio³¹. È Dio stesso ad aver dato l’essenza a tutte le cose, dalle più piccole alle più grandi, provvedendo, in tal modo, non soltanto alla loro conservazione ma anche alla loro perfezione. Per questo motivo, possiamo concludere che «tutte le cose e le opere della natura sono perfette»³².

²⁷ Il ‘bene’ e il ‘male’, considerati in se stessi, non sono affatto cose o azioni, ma soltanto degli ‘enti di ragione’ prodotti dal nostro pensiero. Non essendo, quindi, degli ‘enti reali’ è assurdo immaginare che essi possano influenzare in qualche modo l’agire di Dio, che, come abbiamo visto, è invece assolutamente libero da cause esterne a lui stesso. Bene e male non sono, difatti, nella natura dal momento che esprimono soltanto delle relazioni tra cose («non si dice che un uomo è cattivo se non in relazione a un altro che è migliore, o che una mela è cattiva se non in rapporto a un’altra che è buona o migliore», Ivi, p. 45).

²⁸ Ivi, p. 31.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Ivi, p. 33.

³¹ In tale prospettiva, allora, ogni parte della natura considera come ‘bene’ soltanto ciò che conviene alla propria conservazione e ‘male’ ciò che a questa si oppone.

³² Ivi, p. 37.

Ma occorre, a questo punto, precisare che la perfezione delle cose, pur derivando da Dio stesso, non è identificabile *in toto* con quella divina. Ciò si evince dalla distinzione che Spinoza opera tra la *Natura naturans* e la *Natura naturata*. Nel primo caso si intende «un essere che per se stesso senza il soccorso di nessun'altra cosa [...] è conosciuto chiaramente e distintamente»³³, ovvero «Dio»; nel secondo, invece, ci si riferisce sia a «tutti i modi che originano immediatamente da Dio»³⁴, che sono *ab aeterno* il movimento nella materia e l'intelletto nella cosa pensante, sia alle «cose particolari che sono causate dai modi generali»³⁵. Nel complesso «ecco dunque delineate le tre figure fondamentali dell'ontologia spinoziana: la 'sostanza', concepita come totalità degli attributi, i quali, aveva dichiarato Spinoza, per meglio e più propriamente dire, sono un essere esistente da se stesso; gli 'attributi' stessi (o sostanza) che non hanno un'esistenza autonoma e separata da quella della sostanza, ma ne esprimono l'essenza; i 'modi', che non esistono da sé e in se stessi, ma solo nella sostanza mediante gli attributi, attraverso i quali possono anche essere compresi»³⁶.

Proprio alla trattazione delle cose particolari e finite riguardanti l'uomo Spinoza dedica la seconda parte del *Breve trattato*. Le riflessioni ivi presenti costituiscono ciò che maggiormente interessa ai fini della nostra comprensione del problema della 'salvezza'. Dopo esserci occupati, pertanto, dell'esistenza di Dio, dei suoi attributi e del valore autentico della sua 'vera libertà', è giunto ora il momento di chiederci cosa sia l'uomo nel quadro teorico delineato dal pensatore olandese in quest'opera. Lungi dal considerarlo come una sostanza finita, dal momento che in natura è

³³ Ivi, p. 42.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, cit., p. 59.

impossibile che ve ne sia alcuna, l'uomo è semplicemente un 'modo' dei due attributi a noi noti, ovvero il pensiero e l'estensione:

siccome l'uomo non è stato *ab aeterno* ed è finito ed uguale alla massa degli uomini, non può egli essere una sostanza, di modo che tutto egli possiede di pensiero non è che modo dell'attributo del pensiero che noi abbiamo in Dio riconosciuto; e tutto che egli possiede di figura, movimento e altre simili cose, sono del pari modi dell'attributo che noi abbiamo riconosciuto in Dio, cioè l'estensione³⁷.

La parzialità dell'uomo in relazione all'infinita natura della sostanza divina implica delle conseguenze non soltanto a livello ontologico, ma anche in ambito gnoseologico. Spinoza distingue, infatti, diversi generi di conoscenza o nozioni di cui si compone l'uomo: 1) l'«opinione», che nasce o dal 'sentito dire' o dall' 'esperienza'; 2) la «vera fede»; 3) la «conoscenza distinta»:

chiamiamo *opinione* il primo modo di conoscenza, perché è aperto all'errore e non s'incontra giammai in un oggetto di cui noi siamo certi, ma solamente in quello che congetturiamo o supponiamo da ciò che vien detto.

Chiamiamo *fede vera* il secondo, perché le cose da noi colte solamente attraverso la ragione non sono viste in se stesse, ma ci sono note per mezzo della persuasione dell'intelletto che le cose sono o possono essere così e non altrimenti.

Infine, chiamiamo *chiara conoscenza* quella conoscenza che noi otteniamo non per una convinzione fondata sul ragionamento, ma per il sentimento e il godimento della cosa stessa, e questa molto prevale sulle altre³⁸.

Chiediamoci, allora, quali siano poi gli effetti che vengono prodotti dai diversi generi di conoscenza fin qui descritti:

dalla prima conoscenza nascono tutte le passioni contrarie alla retta ragione, dalla seconda tutti i buoni desideri, dalla terza il vero e puro amore, con tutte le sue ramificazioni.

³⁷ B. SPINOZA, *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, cit., pp. 50-51.

³⁸ Ivi, p. 54.

Perciò noi poniamo la prima causa delle passioni dell'anima nella conoscenza: dal momento che giudichiamo impossibile che alcuno, senza aver conosciuto o concepito qualche oggetto con l'una delle precedenti maniere, possa essere mosso dall'amore, dal desiderio o da qualche altro modo della volontà³⁹.

Tenendo presenti tali distinzioni possiamo comprendere quanto in Spinoza sia forte il nesso esistente tra le 'passioni' e le 'opinioni' da cui queste nascono. L'ammirazione, l'odio, l'amore e il desiderio, così come tutte le altre passioni dell'anima, derivano, infatti, da valutazioni erranee della conoscenza per opinione «che è sempre dubitosa e soggetta all'errore»⁴⁰. Anche la 'vera fede', però, incappa in una sorta di incidente di percorso dal momento che «apprende, difatti, ciò che le cose devono essere, e non ciò che esse sono in verità: donde segue che essa non ci può giammai completamente unire con la cosa creduta»⁴¹. Si tratta, infatti, di «una potente convinzione di ragioni, in virtù della quale io sono persuaso nel mio intelletto che la cosa è in verità e tale al di fuori del mio intelletto quale essa è nel mio intelletto»⁴². Eppure la costituzione del secondo genere di conoscenza riesce ugualmente a «guidarci all'intellezione chiara, in virtù della quale amiamo Dio, e [...] ci fa conoscere intellettualmente le cose che sono fuori di noi, e non in noi»⁴³. Per questo motivo, essa rappresenta anche lo strumento attraverso il quale possiamo soffocare le passioni, distinguendo tra la conoscenza del 'bene' e quella del 'male', essendo il bene ciò che conduce alla perfezione e il male ciò che ce ne allontana. Ma bisogna qui precisare che per trattare del 'bene' e del 'male' nell'uomo occorre concepire un 'uomo perfetto'. Infatti «tutto quanto noi possiamo dire del fine dell'uomo,

³⁹ Ivi, pp. 54-55.

⁴⁰ Ivi, p. 60.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ Ivi, p. 61.

deve essere fondato sul concetto di un uomo perfetto nel nostro intelletto»⁴⁴ non potendo noi avere di nessuna creatura particolare un'idea che sia perfetta: la perfezione di quest'idea (cioè la questione se essa sia veramente perfetta o no) non può essere dedotta che da un'idea perfetta, generale, o ente di ragione.

La 'conoscenza chiara' è, infine, quella più perfetta di tutte. Si è, infatti, fin qui riconosciuto che il limite dell'opinione è quello di essere ingannevole per gli uomini, mentre «la fede è buona soltanto, perché è la via alla conoscenza chiara e ci stimola alle cose che sono veramente amabili: di modo che il nostro ultimo fine e il più elevato nostro sapere è la conoscenza chiara»⁴⁵. In base, però, alla diversità degli oggetti che si presentano alla conoscenza chiara e ai quali essa si unisce si ha un diverso livello di perfezione della conoscenza stessa, per cui «quanto migliore [è] l'oggetto col quale si unisce, tanto migliore è questa conoscenza: è perciò, perfetto l'uomo che si unisce a Dio, l'essere di tutti il più potente, e di lui gode»⁴⁶.

Risulta, allora, adesso chiaro che «l'intento fondamentale della seconda parte [...] è di mostrare quali siano le condizioni nelle quali l'uomo giunge ad un tale stato di perfezione, da non dover temere l'assalto delle cause esterne; per conseguire tale scopo è necessario instaurare un esame razionale delle passioni e mostrare le condizioni della vera libertà»⁴⁷. Esame nel quale, tuttavia, per brevità, non possiamo addentrarci molto. Ci basterà soltanto tener presente cosa Spinoza nel *Breve trattato* intenda per 'amore': «l'amore»⁴⁸ nasce dal concetto e dalla conoscenza che noi abbiamo di un oggetto; e più

⁴⁴ Ivi, p. 62.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Ivi, pp. 62-63.

⁴⁷ F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, cit., p. 62.

⁴⁸ Per il pensatore olandese «l'amore è unione con un oggetto che l'intelletto ci presenta come buono e dominante e per unione intendiamo ciò che fa dell'amore e dell'oggetto amato una sola e medesima cosa e un solo tutto» (B. SPINOZA, *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, cit., p. 65).

l'oggetto si mostra grande e dominante, più l'amore è grande e dominante in noi»⁴⁹. Tuttavia, siccome gli oggetti in questione possono essere o in sé corruttibili, o incorruttibili in virtù della loro causa, o, infine, eterni e incorruttibili per propria virtù, differente sarà anche per gli uomini l'amore che deriverà dalla loro unione con tali oggetti. Appropriata appare allora la domanda di Spinoza quando si chiede quale di questi tre generi di oggetti debba essere ricercato e quale respinto. A tale quesito segue il rifiuto dell'amore per i beni perituri:

per quanto riguarda le cose corruttibili, sebbene sia necessario che, a motivo della nostra debolezza, noi amiamo qualche bene e ci uniamo a esso per esistere, è certo nondimeno che per l'amore e l'unione con cose corruttibili, noi non restiamo fortificati nella natura, perché esse stesse sono fragili, e uno zoppo non può sostenerne un altro. Non solamente non ci sono utili ma ci nuocciono. [...] Da compiangere certamente è, dunque, quegli che si unisce con cose periture, poiché, essendo queste cose al di fuori del suo potere e soggette a molti accidenti, è impossibile che, quando esse siano raggiunte, egli possa restare libero⁵⁰.

È la ragione stessa, dunque, ad indicarci la necessità di separarci dai beni perituri poiché vede chiaramente «il vizio e il veleno nascosti nell'amore per queste cose»⁵¹. La seconda classe di oggetti, ovvero quella appartenente a ciò che è eterno e incorruttibile non per propria virtù, include, invece, «i modi che dipendono direttamente da Dio, e perciò non possono da noi essere concepiti senza che nel contempo abbiamo un concetto di Dio, nel quale, perché perfetto, subito il nostro amore deve riposare; in una parola, sarà impossibile, se bene usiamo il nostro intelletto, che trascuriamo d'amare Dio»⁵². Non è concepibile, infatti, per Spinoza che giungiamo per mezzo della ragione a conoscere Dio in quanto perfezione infinita senza sentire, al

⁴⁹ Ivi, p. 64.

⁵⁰ Ivi, p. 65.

⁵¹ Ivi, p. 66.

⁵² *Ibid.*

contempo, necessariamente l'esigenza di amarlo, preferendo così ciò che è eterno ed immutabile a ciò che è per sua stessa natura perituro.

Il nesso inscindibile di cui si è discusso pocanzi tra le opinioni e le passioni nell'uomo si contrappone, dunque, a quello esistente tra la conoscenza chiara e l'amore per Dio. La disparità del valore tra ciò che è perituro e ciò che è, invece, incorruttibile ed eterno per sua stessa virtù fa sì che la conoscenza di Dio debba precedere logicamente la conoscenza di tutte le altre cose, poiché la conoscenza di queste deve risultare dalla conoscenza della 'prima causa':

ora, siccome l'amore vero nasce sempre dalla conoscenza che noi abbiamo della bontà e dell'eccellenza dell'oggetto, su quale altro oggetto l'amore potrà portarci con più forza che sul Signore nostro Dio, poiché egli solo è un bene eccellente e perfetto?

Noi vediamo, dunque, come fortifichiamo il nostro cuore, e come questo debba solo in Dio riposare⁵³.

Come la perfezione dell'amore dipende dall'intelletto, così la perfezione dell'intelletto è vincolata esclusivamente a quella dell'oggetto che esso concepisce, ovvero Dio. Possiamo allora concludere che «in ciò è affermato il primato dell'essere sulla conoscenza; ma, d'altra parte, la possibilità della salvezza risulta subordinata alla possibilità della conoscenza intellettuale di questo essere da cui tutto deriva»⁵⁴. La riflessione del *Breve trattato* svela, quindi, la necessità di un innalzamento di tutto ciò che è nella natura verso la sua perfezione assoluta, perfezione che costituisce la sola via capace di condurci al raggiungimento della nostra vera libertà:

siccome di tutti gli oggetti conosciuti, l'uomo perfetto è, per noi, la cosa migliore, così il meglio per noi e per tutti gli altri uomini è che noi tentiamo di innalzarli a questa perfezione, poiché allora noi ricaveremo da loro il più

⁵³ Ivi, p. 67.

⁵⁴ F. ALQUIÈ, *Il razionalismo di Spinoza*, cit., p. 64.

grande frutto, e loro da noi. Il mezzo per questo fine è di trattarli sempre come ci è insegnato e suggerito di fare dalla nostra buona coscienza, poiché essa giammai ci conduce alla nostra rovina, ma al contrario alla nostra beatitudine e alla nostra salvezza⁵⁵.

L'innalzamento alla perfezione è reso possibile dal riconoscimento immediato di Dio come Bene supremo, da cui deriva che la conoscenza intellettuale costituisce il solo motivo di distruzione delle passioni. Occorre allora ribadire che «se [...] l'uomo giunge ad amare Dio, che è e resta eternamente immutabile, gli diviene allora impossibile cascare in questo fango di passioni: poiché noi abbiamo stabilito come regola fissa e incrollabile che Dio è prima e unica causa di ogni nostro bene e il liberatore da ogni nostro affanno»⁵⁶. Pertanto, soltanto se l'anima⁵⁷ dell'uomo nutre amore per Dio ed è in comunione con lui essa rimane eterna. Viceversa, «senza la virtù, o meglio, senza la guida dell'intelletto, tutto è perduto: non possiamo vivere in pace con noi stessi e siamo al di fuori del nostro elemento»⁵⁸.

Abbiamo così raccolto, credo, sufficienti condizioni per rispondere alla domanda sull'autentico valore della libertà umana, che Spinoza, in ultima istanza, definisce come «una salda realtà che il nostro intelletto acquisisce per la sua unione immediata con Dio, per produrre in sé idee e al di fuori di sé atti che siano ben in armonia con la sua natura, senza che le azioni siano

⁵⁵ B. SPINOZA, *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, cit., p. 70.

⁵⁶ Ivi, p. 86.

⁵⁷ Per Spinoza l'anima è un'idea nella sostanza pensante, corrispondente alla realtà di una cosa che è nella natura. Per questo motivo, a seconda che la cosa duri o muti, l'anima deve durare o mutare. Nel caso in cui si unisca solamente al corpo di cui essa è l'idea, perirà insieme al perire del corpo; mentre se si unisce a ciò che è e rimane immutabile, essa pure deve restare immutabile e salda. Per un approfondimento della concezione spinoziana dell'immortalità dell'anima e dei suoi effetti sulla tradizione ebraica cfr. S. NADLER, *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, trad. it. di D. TARIZZO, Giulio Einaudi editore, Torino, 2005.

⁵⁸ B. SPINOZA, *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, cit., p. 125.

sottomesse a cause esterne che potrebbero cambiarle o trasformarle»⁵⁹. È in tale prospettiva che noi possiamo considerarci «i servi e gli schiavi di Dio»⁶⁰, «incatenati dai legami amabili del suo amore»⁶¹.

2. *Il progetto collettivo della realizzazione di una società 'guarita' e 'felice' nel Trattato sull'emendazione dell'intelletto.*

Nelle ultime battute del *Breve trattato* Spinoza aveva rivolto ai suoi allievi l'invito a far tesoro delle sue riflessioni e a diffonderle con cautela. Tuttavia, aveva anche illustrato loro quale dovesse essere lo scopo delle loro azioni con queste parole, credo, davvero significative:

mi resta, concludendo, da dire agli amici a cui scrivo: non vi stupite troppo per queste novità, poiché voi sapete che una cosa non cessa di essere vera per il fatto che non è accettata dai più. E conoscendo voi l'epoca nella quale vivete, vi prego e vi scongiuro di prendere precauzioni nella manifestazione di queste idee agli altri. Io non voglio dire che dovete conservarle per voi soltanto, ma dico che, se principiate a svelarle agli altri, il vostro unico scopo deve essere la salvezza dei vostri simili, e dovete essere sicuri, d'altronde, più che potete, che non perdetes il frutto del vostro lavoro⁶².

È proprio sul valore di questa esortazione ad occuparsi non soltanto della salvezza personale ma anche di quella dei propri simili che dobbiamo porre adesso l'attenzione. Si tratta, infatti, di un aspetto che non sembra esser stato messo finora particolarmente in risalto, ma che si rivelerà essenziale per lo spostamento che sul piano del discorso intendiamo effettuare, proiettandoci dal tema dell'unione con Dio del *Breve trattato* a

⁵⁹ Ivi, p. 129.

⁶⁰ Ivi, p. 98.

⁶¹ Ivi, p. 126.

⁶² Ivi, p. 129.

quello del progetto di una 'comunità felice', reso manifesto nelle pagine dell'incompiuto *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*.

Tale sottile passaggio è indicato da Spinoza nelle pagine conclusive dell'opera di cui ci siamo occupati nel precedente paragrafo, pagine dalle quali è emerso chiaramente che l'unione personale con Dio è intimamente correlata alla produzione delle idee vere nell'uomo 'beato'. Questi avverte la necessità che tali idee siano comunicate al suo prossimo affinché possa partecipare della sua stessa salvezza ed un egual desiderio di perfezione nasca in lui. In tal modo, le loro rispettive volontà possono divenire un tutt'uno, così da costituire «una sola natura che si accorda in tutte le cose»⁶³. Il rapporto di comunione che l'uomo riesce a vivere con Dio non costituisce, dunque, qualcosa di esclusivamente personale, quasi come se si trattasse di un possesso egoistico di nozioni vere. Al contrario, il beneficio che deriva all'anima dell'uomo beato da tale unione può far sì che i suoi effetti si propaghino a loro volta tra gli uomini come l'acqua che zampilla in vario modo da una stessa sorgente.

Forse in quest'ottica può esser compreso meglio lo spirito con cui il pensatore olandese si è accinto nel 1661 alla composizione del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* in cui «l'esordio [...] ha il tono commovente di una confidenza; Spinoza ci parla di se stesso, della sua inquietudine, delle sue indecisioni»⁶⁴:

dopo che l'esperienza mi ebbe insegnato che tutto ciò che spesso ci si presenta nella vita comune è vano e futile - e vedendo che tutto ciò che temevo direttamente o indirettamente non aveva in sé niente di buono né di cattivo, se non in quanto l'animo ne veniva commosso, decisi infine di ricercare se ci fosse qualcosa di veramente buono e capace di comunicarsi e da cui solo, respinti tutti gli altri falsi beni, l'animo potesse venire affetto; meglio

⁶³ Ivi, p. 128.

⁶⁴ F. ALQUIÈ, *Il razionalismo di Spinoza*, cit., p. 58.

ancora, se ci fosse qualcosa tale che, trovatala ed acquistatala, potessi godere in eterno di continua e grandissima felicità⁶⁵.

La nuova indagine alla quale Spinoza dichiara di essersi dedicato sembrerebbe, allora, essere il frutto maturo di un'esperienza di conversione filosofica di «un uomo deluso dalla vita e tormentato dal timore»⁶⁶. Egli è consapevole del rischio che la mente possa venir distratta dal vero bene perché assorbita con suo grave danno da ricchezze, successi e piaceri dei sensi. Il godimento che da essi deriva è, infatti, pur sempre seguito da «una grande tristezza che, se non annienta la mente, tuttavia la turba e la stordisce»⁶⁷. Per evitare, quindi, che ciò accada ancora e che la degenerazione più assoluta della mente prenda irrimediabilmente il sopravvento, Spinoza decide di porsi alla ricerca di un bene che non desti più in lui perplessità alcuna:

se, tralasciate quelle norme di vita, mi fossi accinto a seguirne una nuova, avrei lasciato un bene per sua natura incerto (come si può chiaramente desumere da quanto è stato detto), per un bene incerto non per sua natura (ricercavo infatti un bene stabile) ma solo quanto al suo conseguimento. Meditando costantemente arrivai alla conclusione che, purché potessi riflettere a fondo avrei abbandonato dei mali certi per un bene certo. Vedevo infatti che versavo in estremo pericolo e che ero costretto a cercare con tutte le forze un rimedio, fosse esso anche incerto; come uno colpito da una malattia mortale che, prevedendo certa la morte se non si apportino un rimedio, è costretto a cercarlo, anche se esso è incerto, con tutte le forze, poiché in esso è riposta tutta la sua speranza; ma quei tali “beni” a cui tutti aspirano non solo non apportano nessun rimedio utile a conservare il nostro essere, ma anzi impediscono ciò⁶⁸.

Da quanto è stato detto si evince chiaramente che la cura alla quale tende la ricerca spinoziana ha come finalità non soltanto un allontanamento

⁶⁵ B. SPINOZA, *Emendazione dell'intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici*, trad. it. di E. DE ANGELIS, Boringhieri, Torino, 1962, p. 35.

⁶⁶ F. ALQUIÈ, *Il razionalismo di Spinoza*, cit., p. 59.

⁶⁷ B. SPINOZA, *Emendazione dell'intelletto*, cit., p. 36.

⁶⁸ Ivi, pp. 37-38.

da quei beni considerati incerti, ma anche la guarigione della mente per mezzo dell'individuazione di un Bene supremo che garantisca all'uomo la perseveranza nel suo stesso essere. A questo punto, Spinoza, interrogandosi su quale possa esser considerata la fonte reale dei mali che turbano l'anima e da cui derivano le passioni, ripropone il tema dell'amore che abbiamo già ritrovato in precedenza nel *Breve trattato*:

in verità mi sembrava che tutti questi mali erano sorti dal fatto che ogni felicità o infelicità risiede solo nella qualità dell'oggetto col quale l'amore si unisce. Infatti per ciò che non si ama non sorgeranno mai liti, non ci sarà tristezza se verrà meno, non invidia se sarà posseduto da un altro, non timore, non odio; in una parola, l'animo non si commuoverà affatto. Passioni, tutte queste, che invece hanno luogo nell'amore dei "beni" che possono perire, come sono tutti quelli dei quali abbiamo parlato. Ma l'amore verso una cosa eterna ed infinita nutre l'animo di sola letizia, priva di ogni tristezza; cosa che è da desiderare grandemente e da ricercare con tutte le forze⁶⁹.

Anche qui, dunque, come nel *Breve trattato*, è l'unione con un bene considerato eterno, e non perituro, a garantire all'animo umano «una grande consolazione», per mezzo della purificazione dalla tristezza e, al contempo, del godimento della sola letizia. In tutta la sua opera di libero pensatore Spinoza sembra, quindi, essere animato dal proposito di guarire lo spirito dell'uomo dai mali da cui è affetto, canalizzando le sue passioni in favore di una nuova condotta di vita, impegnata nella ricerca costante del vero Bene che «deve venir definito non in sé, ma in rapporto alla nostra natura che sola, infatti, può esser direttamente scoperta e aprirsi alla nostra coscienza»⁷⁰.

Tuttavia, anche in questo caso, urge ribadire la relatività di ciò che è bene e ciò che è male per l'uomo⁷¹. Infatti, nell'ottica spinoziana «buono e cattivo si dicono solo in senso relativo, di modo che un'unica e medesima

⁶⁹ Ivi, pp. 38-39.

⁷⁰ F. ALQUIÈ, *Il razionalismo di Spinoza*, cit., p. 63.

⁷¹ È quanto è emerso già nel *Breve trattato* a proposito della distinzione dei tre diversi tipi di beni ai quali è possibile che l'uomo pervenga.

cosa può essere detta buona o cattiva a seconda dei diversi aspetti»⁷². Ma anche i concetti di perfezione ed imperfezione possono essere diversamente valutati dagli uomini:

niente, infatti, considerato nella sua natura, si dirà perfetto o imperfetto, particolarmente poi che avremo saputo che tutto ciò che accade, accade secondo un ordine eterno e secondo determinate leggi naturali. Ma l'uomo non potendo nella sua debolezza arrivare a capire quell'ordine, concepisce nel frattempo una qualche natura umana molto più forte della propria e contemporaneamente, non vedendo ostacoli al conseguimento di tale natura, è stimolato a ricercare i mezzi che lo conducano a quella tale perfezione, e tutto ciò che può essere un mezzo per pervenirvi lo chiama vero bene⁷³.

Eccoci giunti finalmente al punto di maggiore interesse ai fini del nostro discorso sul valore della salvezza nella filosofia spinoziana. Non si tratta qui del perseguimento della perfezione di un singolo individuo, ma di quella che concerne la condizione generale della natura umana e si irradia in direzione di ogni uomo. Il sommo bene è, infatti, definito da Spinoza come il pervenire al vero bene «così che l'uomo con altri individui, se è possibile, goda di tale natura»⁷⁴. Comprendere il senso autentico di tale 'possibilità' è ciò che, in definitiva, in questo capitolo ci siamo proposti di fare.

Tenendo, allora, in chiara considerazione la finalità del *De emendatione* dobbiamo soffermarci, adesso, a comprendere con quali strumenti possiamo raggiungere la conoscenza dell'unione che ha la mente con tutta la natura, non a vantaggio esclusivo di se stessi, ma della collettività:

questo, dunque, è il fine al quale tendo: acquistare una tale natura e cercare che molti la acquistino insieme con me; cioè fa parte della mia felicità anche l'adoprarli perché molti altri pensino come me ed il loro intelletto e i loro desideri s'accordino perfettamente col mio intelletto e coi miei desideri. A questo fine è necessario, in primo luogo, capire della natura delle cose tanto

⁷² B. SPINOZA, *Emendazione dell'intelletto*, cit., p. 39

⁷³ Ivi, p. 40.

⁷⁴ *Ibid.*

quanto basta ad acquistare tale natura umana; poi formare una società tale quale è da desiderare perché quanti più uomini è possibile vi pervengano nella maniera più facile e sicura. Inoltre, in terzo luogo, occorre occuparsi della filosofia morale e della dottrina sull'educazione dei bambini. E poiché la salute non è piccolo mezzo per conseguire questo scopo, occorre elaborare, in quarto luogo, una medicina completa. E poiché molte cose che sono difficili vengono rese facili dall'arte, per mezzo della quale possiamo guadagnare in vita molto tempo e molta comodità, per questo, in quinto luogo, la meccanica non è affatto da disprezzare. Ma innanzitutto occorre escogitare un modo di guarire l'intelletto e, per quanto è possibile all'inizio, di purificarlo perché conosca felicemente le cose, senza errore e quanto meglio possibile⁷⁵.

Da ciò emerge che l'esigenza della costituzione di una 'società gioiosa' vada intesa nell'ambito di un progetto complesso che richieda *in primis* una vera e propria riforma dell'intelletto. Infatti, Spinoza sembra consapevole che «prima di intraprendere la positiva costruzione della filosofia, cioè dell'organismo scientifico che dev'essere orientato al conseguimento dell'unico fine indicato, è necessario instaurare l'opera, per così dire, negativa e catartica della *expurgatio intellectus* e della sua cura, affinché esso possa svolgere il compito prefissato»⁷⁶. Spinoza dimostra, dunque, di esser mosso, nella formulazione del suo programma, da un certo qual senso di ottimismo, ma percepisce, al contempo, anche la necessità che venga preliminarmente studiata una dottrina del metodo per la purificazione dell'intelletto. La sua emendazione costituisce, infatti, un passaggio imprescindibile, affinché tutte le nostre azioni, come pure i nostri pensieri, siano diretti al nostro fine. Adattare l'intelletto alla conoscenza delle cose nel modo che conviene al 'vero bene' non costituisce, tuttavia, soltanto un'operazione epistemologica, ma anche una vera e propria "impresa etica". Se da una parte non possiamo, infatti, fare a meno di discutere dell'impianto gnoseologico del *De emendatione*, dall'altra dobbiamo sempre tener presenti

⁷⁵ Ivi, pp. 40-41.

⁷⁶ F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, cit., p. 20.

sullo sfondo le implicazioni che esso comporta su un piano più propriamente esistenziale. Sarebbe errato, pertanto, ignorare del tutto la modificazione che si verifica sulla condotta generale di vita dell'uomo in connessione con lo sviluppo della sua intelligenza⁷⁷.

Evidentemente, proprio per questo motivo, «l'autore sente il bisogno di proporre tre regole di vita, da adottare mentre la mente è impegnata nell'opera di auto-purificazione»⁷⁸:

1. Parlare al livello della gente comune e fare tutte quelle azioni che non apportano nessun impedimento al raggiungimento del nostro scopo. Infatti possiamo ottenere dalla gente comune non pochi vantaggi solo che concediamo alla sua intelligenza ciò che è possibile concedere. Inoltre in questo modo porgerà orecchie propense ad ascoltare la verità.

2. Godere dei piaceri nella misura sufficiente a conservare la salute.

3. Infine ricercare denaro, o qualsiasi altra cosa del genere, quanto basta a conservare la vita e la salute e a conformarsi agli usi sociali non contrari allo scopo⁷⁹.

Poste tali regole, Spinoza passa poi a riassumere tutti quei modi di percepire di cui si è servito per affermare o negare qualcosa senza lasciar dubbi, così da poter scegliere tra essi il migliore di tutti e contemporaneamente iniziare a conoscere le sue forze e la natura che desidera perfezionare. L'elenco che fornisce ne individua quattro⁸⁰:

⁷⁷ Il carattere autobiografico dell'esordio del *De emendatione* e i suoi contenuti costituiscono una testimonianza significativa del mutamento che lo sviluppo dell'intelletto ha comportato sulla condotta di vita dell'Autore. Infatti, nel cosiddetto proemio dell'opera «Spinoza si riferisce in prima persona alla propria esperienza e narra [...] le fasi della lotta che egli aveva sostenuto per passare da una *forma mentis* a un'altra e da un regime di vita a un altro» (Ivi, p. 12.).

⁷⁸ Ivi, p. 21.

⁷⁹ B. SPINOZA, *Emendazione dell'intelletto*, cit., pp. 41-42.

⁸⁰ Filippo Mignini a proposito delle denominazioni dei modi di conoscenza nelle opere di Spinoza ha notato che «nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* tutti e quattro i modi vengono indicati indistintamente con il termine *perceptio*, nel *Breve trattato* i tre modi sono invece termini nati con tre nomi specifici: 'credere od opinione' il primo; 'convinzione o ragione' il secondo; 'intelletto' il terzo. Esattamente come nell'*Etica*, dove il primo viene indicato con i termini 'opinione o immaginazione', il secondo con il termine 'ragione', il terzo con il termine 'intelletto o conoscenza intuitiva'». (F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, cit., p. 24).

1. C'è una conoscenza che abbiamo da ciò che abbiamo inteso dire o da un qualche segno che viene detto arbitrario.

2. C'è una conoscenza che abbiamo da un'esperienza vaga, cioè da un'esperienza che non viene determinata dall'intelletto; viene però chiamata esperienza solo perché, essendosi accidentalmente offerta e non avendo noi nessun altro esperimento che contrasti, essa seguita a valere come incontrastata.

3. C'è una conoscenza nella quale l'essenza di una cosa si conclude da un'altra cosa, ma non adeguatamente; ciò succede o quando da un qualche effetto concludiamo alla causa oppure quando da un qualche universale si conclude che una qualche proprietà lo accompagna sempre.

4. Infine c'è una conoscenza nella quale la cosa è conosciuta per la sua sola essenza, ovvero per la conoscenza della sua causa prossima⁸¹.

Tuttavia, affinché si possa scegliere il migliore tra i modi della conoscenza non è sufficiente descriverli, ma occorre anche una enumerazione dei mezzi necessari a conseguire tal fine. Essi sono i seguenti:

1. Conoscere esattamente la nostra natura, che desideriamo perfezionare; e conoscere, della natura delle cose, tanto quanto è necessario,

2. affinché possiamo dedurre correttamente le differenze, affinità e contrarietà delle cose,

3. affinché si conosca con esattezza che cosa esse possono sopportare e che cosa no,

4. affinché ciò si paragoni con la natura e la potenza dell'uomo. E da ciò apparirà facilmente la somma perfezione alla quale l'uomo può pervenire⁸².

Dei quattro generi di conoscenza, però, è solamente il quarto che permette di conquistare la nostra perfezione. Di esso bisognerà fare uso più degli altri poiché esso soltanto consente di comprendere l'essenza adeguata della cosa senza alcun pericolo d'errore. Ma per raggiungere il culmine della sapienza occorre che l'intelletto si serva di determinati strumenti, che gradualmente gli consentano di estendere il suo potere d'indagine:

come gli uomini all'inizio poterono fare con degli strumenti naturali delle cose facilissime, sebbene faticosamente ed imperfettamente, e fatte queste ne

⁸¹ B. SPINOZA, *Emendazione dell'intelletto*, cit., pp. 42-43.

⁸² Ivi, p. 46.

e seguirono altre più difficili con minore fatica e maggior perfezione, e così gradatamente procedendo dai lavori più semplici agli strumenti e dagli strumenti ad altri lavori, arrivarono al punto da eseguire tanti e tanto difficili lavori con poca fatica – così anche l'intelletto con la sua forza innata si fa degli strumenti intellettuali con i quali si acquista altre forze per altre opere intellettuali e da queste opere si forma altri strumenti, ossia il potere di indagare ulteriormente; e così avanza gradatamente fino ad attingere il culmine della sapienza. Che poi l'intelletto si comporti così, sarà facile vederlo solo che si capisca che cosa sia il metodo di ricerca del vero e quali siano quegli strumenti innati dei quali solo l'intelletto ha bisogno per costruire con essi altri strumenti, così da procedere oltre⁸³.

Pertanto, «se ora l'uomo, nell'ambito della tecnica, è giunto a perfezionare i suoi utensili muovendo da strumenti naturali grossolani, la stessa cosa deve avvenire per l'intelletto»⁸⁴. Il metodo che favorisce tale perfezionamento è, in definitiva, quello che comprende il valore della 'vera idea' in maniera 'certa'. Ma, «per conseguire certezza della verità non occorre avere altri segni che l'idea vera»⁸⁵ nella sua essenza oggettiva, ovvero nel modo in cui conosciamo la sua essenza formale: «non può sapere che cosa sia la somma certezza se non colui che abbia l'idea adeguata o l'essenza obiettiva di una qualche cosa; e ciò naturalmente perché la certezza e l'essenza oggettiva sono la stessa cosa»⁸⁶. La ricerca del metodo approda, così, alla conclusione che «l'idea vera basta a se stessa»⁸⁷. Il percorso tracciato da Spinoza non consiste, infatti, nel ragionare per conoscere le cause delle cose, ma nel «capire che cosa sia la vera idea, distinguendola da altre percezioni e ricercandone la natura, così da conoscere la nostra capacità di conoscere e costringere la mente a conoscere secondo quella norma tutto ciò che è da

⁸³ Ivi, p. 48.

⁸⁴ F. ALQUIÈ, *Il razionalismo di Spinoza*, cit., p. 39.

⁸⁵ B. SPINOZA, *Emendazione dell'intelletto*, cit., p. 50.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ F. ALQUIÈ, *Il razionalismo di Spinoza*, cit., p. 44.

conoscere; dandole come aiuti, determinate regole, ed anche facendo in modo che la mente non sia stancata da ricerche inutili»⁸⁸.

È l'idea vera a costituire la 'norma' della mente ed è soltanto ad essa che deve essere rivolta tutta la nostra attenzione, dal momento che «per provare la verità e per ragionare bene non abbiamo bisogno di nessun altro strumento che della stessa verità e di un buon ragionamento»⁸⁹. La perfezione del metodo dipende, infatti, dal suo essere, in sostanza, «conoscenza riflessiva dell'idea dell'Ente perfettissimo»⁹⁰, idea che «deve esistere in noi [...] come strumento innato». L'innatezza di tale idea in noi fa sì che il metodo, proprio in quanto riflessione, non fornisca alcunché di eterogeneo all'oggetto della conoscenza vera, giacché essa discende in maniera esclusiva dalla verità dell'idea dell'Ente perfettissimo, idea «che rappresenta l'origine e la fonte di tutta la Natura, di modo che essa idea sia anche fonte delle altre idee»⁹¹. Pertanto, «fino a quando la mente non avrà concepito l'idea dell'ente perfettissimo, essa non possiederà neppure l'idea dalla quale tutte le altre dipendono e dunque non possiederà neppure quel criterio della relazione o del passaggio da un'idea all'altra, sulla cui realtà è fondata l'essenza del metodo come via sicura alla conoscenza delle verità ignote»⁹².

Applicando l'idea vera come norma del suo metodo, Spinoza può anche distinguere, per contrasto, le altre percezioni della mente, ovvero quelle 'fittizie', le 'false' e le 'dubbie' ed indicarci in che modo liberarci da ciascuna di esse. Operare tale distinzione, preservando al contempo l'assoluto valore dell'idea vera, è reso possibile dalla costituzione stessa della mente, la quale «quante più cose conosce, tanto meglio conosce sia le proprie forze, sia

⁸⁸ B. SPINOZA, *Emendazione dell'intelletto*, cit., pp. 50-51.

⁸⁹ Ivi, pp. 53-54.

⁹⁰ Ivi, p. 51.

⁹¹ Ivi, p. 53.

⁹² F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, cit., p. 27.

l'ordine della natura; quanto meglio poi conosce le sue forze, tanto più facilmente può dirigere se stessa e porsi delle regole; e quanto meglio conosce l'ordine della natura, tanto più facilmente può astenersi da operazioni inutili»⁹³. La perfezione dell'intellezione produce come effetto necessario il dissolversi delle rappresentazioni confuse, dal momento che la sapienza come conoscenza chiara e distinta è inversamente proporzionale alla influenza delle 'finzioni'. Infatti, «quanto meno cose la mente conosce e quante più tuttavia percepisce, tanto maggiore potenza ha di fingere – e quante più cose conosce, tanto più quella potenza diminuisce»⁹⁴.

Tali riflessioni sono importanti per comprendere quei fenomeni consistenti in visioni, allucinazioni e deliri dell'immaginazione⁹⁵ che sono da ricondurre, in sostanza, a manchevolezze della cognizione umana. Infatti, «quanto meno gli uomini conoscono la natura, tanto più facilmente possono fingere molte cose, per esempio che gli alberi parlano, che gli uomini si mutino istantaneamente in pietre, in fonti, che negli specchi appaiano spettri, che il niente diventi qualcosa, anche che gli dèi si mutino in bestie ed in uomini, ed altre infinite assurdità»⁹⁶.

Tuttavia, non si deve in alcun modo temere che le 'finzioni' possano esser confuse con le 'idee vere'. Infatti, mentre nel primo caso l'oggetto è conosciuto in maniera confusa, poiché «la mente conosce solo in parte una cosa intera o composta di molte parti, e non distingue il noto dall'ignoto»⁹⁷,

⁹³ B. SPINOZA, *Emendazione dell'intelletto*, cit., p. 52.

⁹⁴ Ivi, p. 62.

⁹⁵ Per comprendere le reali ripercussioni che i deliri dell'immaginazione producono in ambito religioso rimando allo studio del *Trattato teologico-politico* e all'argomentazione spinoziana circa il radicamento della 'superstizione' nella natura umana di cui parleremo nel prossimo capitolo.

⁹⁶ Ivi, pp. 61-62. Troveremo questa stessa argomentazione in *Etica*, I, proposizione 8, scolio II: «Coloro i quali ignorano le vere cause delle cose, confondono tutto e senza alcuna ripugnanza della mente immaginano che gli alberi parlino come gli uomini e che gli uomini siano formati tanto da pietre quanto da seme e che qualsivoglia forma si muti in qualunque altra» (ID., *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, a cura di E. GIANCOTTI, Editori Riuniti, Roma, 2004, p. 91).

⁹⁷ B. SPINOZA, *Emendazione dell'intelletto*, cit., p. 64.

nel secondo essa può conoscere in maniera chiara e distinta ciò che è per sua stessa natura semplicissimo. In ultima analisi, «la finzione [...] risulta dalla composizione di diverse idee confuse che sono di diverse cose e azioni esistenti nella natura; o meglio risulta dall'attenzione simultanea fatta (senza però assentirvi) a tali idee diverse»⁹⁸. Se, invece, ci si riferisse a qualcosa di semplice ne deriverebbe una conoscenza chiara, così come nel caso in cui l'oggetto in questione fosse composto da idee distinte. Da ciò che è semplice o composto da parti semplicissime non può non derivare, in maniera necessaria, una conoscenza chiara e distinta, cioè vera, mentre da ciò che è composto da idee confuse segue un sapere a sua volta confuso.

L'idea falsa, poi, a differenza di quella fittizia, «suppone l'assenso, cioè [...] che non si offrano cause alcune (mentre si presentano le rappresentazioni) dalle quali si possa dedurre, come fa colui che finge, che quelle rappresentazioni non nascono da cose esistenti all'esterno, e che il formarle non sia quasi altro che sognare ad occhi aperti, cioè da svegli»⁹⁹. Ciò a cui l'idea falsa si riferisce è, pertanto, o l'esistenza di una cosa di cui si conosce l'essenza, oppure l'essenza, allo stesso modo, quindi, dell'idea fittizia.

In opposizione a tali idee Spinoza ribadisce l'assoluto valore di quelle vere la cui conoscenza è sempre chiara e distinta. Infatti, «il pensiero vero si distingue da quello falso non solo per una denominazione estrinseca, ma soprattutto per una intrinseca»¹⁰⁰:

se un qualche artefice concepisce correttamente una costruzione, sebbene essa non sia mai esistita né esisterà, nondimeno il suo pensiero è vero ed il pensiero è lo stesso, che la costruzione esista o meno; e invece se qualcuno dice che per esempio Pietro esiste e tuttavia non sa che Pietro esiste, quel pensiero rispetto a colui che pensa è falso o, se si preferisce, non è vero; sebbene Pietro

⁹⁸ Ivi, pp. 64-65.

⁹⁹ Ivi, p. 66.

¹⁰⁰ Ivi, p. 67.

esista realmente. Né questa enunciazione, “Pietro esiste”, è vera, se non rispetto a colui che sa con certezza che Pietro esiste. Ne consegue che nelle idee c’è qualcosa di reale, per cui le idee vere si distinguono dalle false¹⁰¹.

Tenendo presenti tali considerazioni, possiamo comprendere la reale costituzione del pensiero vero, la cui forma deve risiedere proprio nel pensiero stesso, senza relazione ad altro. Il suo oggetto, quindi, non può determinare in alcun modo la sua forma, poiché in tal modo ne sarebbe la causa. Anzi, «ciò che costituisce la forma del vero pensiero va ricercato proprio nel pensiero stesso e dedotto dalla natura dell’intelletto»¹⁰². Per questo, mentre nel caso del pensiero vero, derivante da concetti semplicissimi, siamo in presenza di una sorta di sua autoreferenzialità, in quello della falsità accade che «di una qualche cosa si afferma una qualche proprietà non contenuta nel concetto che ne abbiamo formato»¹⁰³, ma «ciò indica un difetto della nostra conoscenza, ossia che abbiamo pensieri (cioè idee) quasi mutilati o troncati»¹⁰⁴. La manchevolezza della nostra comprensione è da ricercare, infatti, nel nostro essere «parte di qualche essere pensante»¹⁰⁵. Per questo motivo, alcuni dei pensieri della nostra mente sono conosciuti non nella loro totalità, ma soltanto in maniera parziale e da ciò deriva anche il sovvertimento dell’ordine naturale nell’ambito dell’immaginazione:

l’errore nasce anche dal fatto che gli uomini non capiscono i primi elementi di tutta la natura; quindi procedendo senz’ordine e confondendo la natura con assiomi astratti (benché questi siano veri), confondono se stessi e pervertono l’ordine della natura. Ma noi, se procediamo il meno astrattamente che sia possibile e cominciamo, non appena possibile, dai primi elementi, cioè dalla

¹⁰¹ Ivi, pp. 67-68.

¹⁰² Ivi, p. 68.

¹⁰³ Ivi, p. 69.

¹⁰⁴ Ivi, p. 70.

¹⁰⁵ *Ibid.*

fonte e origine della natura, non dovremo in alcun modo temere questo errore.¹⁰⁶

Per ovviare ai fraintendimenti della mente occorre quindi ritenere valida la norma della verità secondo la quale «l'origine della natura [...] è un ente unico, infinito, cioè è tutto l'essere e oltre esso non c'è alcun essere»¹⁰⁷.

Spinoza, poi, passa a porre al riparo le idee vere dalla confusione derivante non soltanto dalle idee fittizie e false, ma anche da quelle dubbie. Il dubbio non è un effetto derivante dall'oggetto del pensiero, ma dall'esistenza di un'idea non chiara e distinta nella mente. Infatti, «nell'anima nessun dubbio è causato direttamente dalla cosa stessa di cui si dubita; cioè se nell'anima c'è solo un'unica idea, sia essa vera o falsa, non avrà luogo alcun dubbio e nemmeno certezza, ma solo quella tale sensazione; infatti in sé l'idea non è altro se non quella tale sensazione»¹⁰⁸.

Il dubbio, quindi, non concerne le idee vere. Queste ultime non possono essere affatto poste in dubbio, nemmeno appellandosi, per esempio, alla possibile esistenza di un Dio ingannatore (alla maniera cartesiana), poiché tali idee sono chiare e distinte in maniera certissima. Infatti, «se si procede rettamente ricercando ciò che è da ricercare in primo luogo, senza interrompere la concatenazione delle cose; e se si sa come sono da determinare le questioni, prima che accingiamo alla loro soluzione, non si avranno mai che delle idee certissime, cioè chiare e distinte»¹⁰⁹. Il dubbio, invece, è generato da una condizione di incertezza dell'animo derivante dalla conoscenza imperfetta della cosa in questione. Può esserci dubbio, pertanto,

¹⁰⁶ Ivi, p. 71.

¹⁰⁷ Ivi, p. 72.

¹⁰⁸ Ivi, p. 73.

¹⁰⁹ Ivi, p. 74.

esclusivamente nel caso in cui la conoscenza derivi da un esame disordinato delle cose.

A conclusione di queste riflessioni è possibile comprendere la valenza del solco che Spinoza traccia tra: 1) la ‘conoscenza immaginativa’, fonte di «sensazioni fortuite e (per così dire) slegate, che non sono originate dalla stessa potenza della mente ma da cause esterne, a seconda che il corpo, sia nel sonno che nella veglia, riceve movimenti diversi»¹¹⁰; 2) la ‘conoscenza dell’intelletto’, che ponendo l’idea vera come sua norma, è tale da poter mostrare come e perché qualcosa sia o sia stato fatto.

In tal senso, non si può trascurare che «quelle operazioni dalle quali vengono prodotte le immaginazioni avvengono secondo altre leggi, completamente diverse dalle leggi dell’intelletto»¹¹¹. Per questo, nella prospettiva di Spinoza una mancata separazione tra i meccanismi delle due modalità conoscitive umane può rivelarsi deleteria per la mente stessa. Infatti, «quando non distinguiamo tra immaginazione ed intellesione, riteniamo che quelle cose che immaginiamo più facilmente ci siano più chiare e riteniamo d’intendere ciò che immaginiamo; perciò anteponiamo ciò che è da posporre e così il vero ordine di procedimento viene sovvertito né si trae una qualche conclusione legittima»¹¹².

Tale distinzione non va, tuttavia, ricondotta semplicemente ad una ‘diversità di meccanismi’, ma, piuttosto, ad una ‘opposizione di valore’ tra due generi di conoscenza. Infatti, «l’immaginazione è [...] definita solo in modo negativo come “altro” dall’intelletto, poiché solo questo, costituendo l’essenza della mente, è definibile positivamente nelle sue proprietà e nella

¹¹⁰ Ivi, p. 77.

¹¹¹ Ivi, p. 78.

¹¹² Ivi, p. 79.

sua essenza»¹¹³. Tale negatività dell'immaginazione deriva, in sostanza, dal fatto che l'anima quando immagina si comporta soltanto in maniera passiva, ovvero patisce le leggi del corpo e ne risulta affetta da esso in vario modo, il che implica che la mente non agisce più secondo le leggi dell'intelletto.

In tal senso, lo scopo che Spinoza si prefigge nella seconda parte del suo metodo consiste proprio nella liberazione della mente dai movimenti fortuiti del corpo, in favore di un'elaborazione di idee chiare e distinte. E affinché ciò avvenga tutte le idee dovranno essere ricondotte ad una, concatenate e ordinate correttamente tra loro, in modo da riprodurre oggettivamente quell'ordine che è possibile scorgere nella natura e in tutte le cose che ad essa appartengono in maniera necessaria. Questo è, in definitiva, il senso della tesi del *De emendatione* secondo la quale «la serie causale dell'intelletto [...] deve ripetere quella della natura»¹¹⁴. Solo ricercando l'esistenza di un ente, che sia «causa di tutte le cose e la cui essenza oggettiva sia anche causa di tutte le nostre idee»¹¹⁵, «la nostra mente [...] riprodurrà la natura nella misura massima: infatti ne avrà oggettivamente l'essenza, l'ordine e l'unione»¹¹⁶.

Spinoza volge, quindi, il suo sguardo all'«intima essenza delle cose»¹¹⁷, essenza alla quale è possibile pervenire soltanto «attraverso le cose fisse ed eterne, e attraverso le leggi che sono iscritte in esse come nei loro veri codici e secondo le quali tutte le cose singolari vengono fatte e ordinate»¹¹⁸. Perciò,

¹¹³ F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, cit., p. 31.

¹¹⁴ B. SPINOZA, *Emendazione dell'intelletto*, cit., pp. 81-82.

¹¹⁵ Ivi, p. 83.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ L'autore del *De emendatione* intende ricercare tale essenza nella serie delle cose fisse ed eterne poiché «sarebbe infatti impossibile all'umana debolezza abbracciare la serie delle cose singolari mutevoli, sia per la loro moltitudine che supera ogni numero, sia per le infinite circostanze, verificantisi per una e medesima cosa, delle quali circostanze una qualsiasi può essere causa che la cosa esista o no; giacché la loro esistenza non ha connessione alcuna con la loro essenza, cioè non è la verità eterna» (Ivi, p. 84.).

¹¹⁸ *Ibid.*

se vogliamo ricercare la prima di tutte le cose, è necessario che ci sia un qualche principio che vi diriga i nostri pensieri. Inoltre, poiché il metodo è la stessa conoscenza riflessiva, questo principio che deve dirigere i nostri pensieri non può essere altro che la conoscenza di ciò che costituisce la forma della verità – e la conoscenza dell'intelletto, delle sue proprietà e delle sue forze: infatti conseguita questa conoscenza, avremo un principio dal quale dedurre i nostri pensieri, ed avremo una via per la quale l'intelletto, a seconda di quello che comporta la sua capacità, potrà pervenire alla conoscenza delle cose eterne, appunto tenuto conto delle forze dell'intelletto¹¹⁹.

Tuttavia, non è possibile avere una definizione chiara di per sé dell'intelletto, ma per giungervi possiamo esaminare alcune sue proprietà che noi conosciamo chiaramente e distintamente:

- 1) (l'intelletto) implica certezza; cioè sa che le cose sono formalmente così come in esso sono contenute oggettivamente;
- 2) (l'intelletto) conosce alcune cose, cioè forma alcune idee, assolutamente, ed alcune, a partire da altre [...];
- 3) le idee che forma assolutamente, esprimono l'infinità [...];
- 4) (l'intelletto) forma le idee positive prima delle negative;
- 5) (l'intelletto) concepisce le cose non tanto sotto l'idea della durata quanto sotto una certa specie di eternità, ed in numero infinito; o piuttosto per concepire le cose non prende in considerazione né il numero né la durata: ma quando immagina le cose, le percepisce sotto un certo numero, sotto una determinata durata e quantità;
- 6) le idee chiare e distinte che formiamo, sembrano conseguire dalla sola necessità della nostra natura in maniera tale che sembrano dipendere assolutamente dalla nostra sola potenza; il contrario per le idee confuse, che infatti spesso si formano contro la nostra volontà;
- 7) la mente può determinare in molti modi le idee che l'intelletto forma procedendo da altre [...];
- 8) le idee sono tanto più perfette quanta più perfezione di un oggetto esprimono¹²⁰.

A questo punto, proprio a conclusione dello svolgimento della seconda parte del metodo, il *De emendatione* rimane incompiuto. Tuttavia, non credo che ciò debba preoccuparci più del dovuto, dal momento che il nostro intento, in questo paragrafo, è stato soltanto quello di comprendere le

¹¹⁹ Ivi, p. 86.

¹²⁰ Ivi, p. 86.

ragioni che hanno spinto l'autore ad attivarsi in favore di un perfezionamento della mente dell'uomo. Ma, come abbiamo potuto constatare, il progetto di una riforma dell'intelletto non può essere indirizzato esclusivamente all'incremento della potenza di un singolo individuo, ma alla realizzazione di una comunità beata in cui il maggior numero possibile di uomini pervenga ad una condizione di felicità derivante dalla loro unione armoniosa con l'ordine della natura.

3. *Dalla 'schiavitù delle passioni' alla 'guida della ragione': la ricerca dell'utile come azione virtuosa degli uomini*

Giunti a questo punto del nostro discorso sull'articolarsi dell'itinerario spinoziano della salvezza occorre che sia preso in considerazione quello che da tutti è ritenuto il vero capolavoro filosofico del pensatore olandese: l'*Etica*. A tal proposito, focalizzeremo la nostra attenzione soprattutto sulla quarta parte dell'opera, intitolata *Della Schiavitù Umana, ossia delle Forze degli Affetti*, il cui studio ci consentirà di dare nuova linfa alle riflessioni che abbiamo fin qui condotto, aprendo, al contempo, al nostro sguardo nuove importanti prospettive per un dibattito che tenga presenti sia il problema della costituzione della mente umana, sia la possibilità stessa della beatitudine per gli uomini. Ma procediamo con ordine.

Il progetto spinoziano di liberazione necessita, innanzitutto, di una chiara comprensione delle condizioni in cui l'uomo vive¹²¹. Per questo

¹²¹ A tal proposito sono interessanti le riflessioni di Emilia Giancotti sul valore del determinismo spinoziano e sulla costituzione dell'ambiente in cui l'uomo è posto per sua stessa natura: «l'essere umano è generato da un altro essere umano, a sua volta esso stesso prodotto di un precedente atto di generazione e così via. Egli viene al mondo, anzitutto, in un momento che non ha potuto scegliere, perché non poteva in ogni caso scegliere ancor prima di esistere, e dotato di un patrimonio genetico la cui incidenza sulla sua

motivo, nella prefazione alla quarta parte dell'*Etica*, l'autore si pone come obiettivo quello di intendere quali siano le ragioni per le quali gli individui nella loro esistenza imperversano in uno stato quasi di impotenza:

chiamo Schiavitù l'impotenza umana nel moderare e tenere a freno gli affetti; l'uomo che è soggetto agli affetti, infatti, non è padrone di sé, ma in balia della fortuna nel cui potere è a tal punto che spesso è costretto, sebbene veda il meglio, a seguire tuttavia il peggio. In questa parte mi sono proposto di dimostrare la causa di questa condizione e cosa, inoltre, hanno di bene o di male gli affetti¹²².

La condizione di fluttuazione¹²³ e di precarietà dell'animo umano è determinata, quindi, nella sostanza, dall'influenza che su di esso esercitano gli affetti. L'uomo oscilla in una condizione miserevole in quanto, pur avendo formulato delle idee universali di 'bene' e di 'male' – che, ricordiamolo, non sono altro che puri enti di ragione indicanti un livello più o meno elevato di perfezione per l'uomo – tali nozioni continuano inevitabilmente ad avere un carattere relativo. Gli uomini, dunque, mal comprendono la costituzione della natura alla quale appartengono. Essi, infatti,

struttura psicofisica e quindi sul suo comportamento futuro è scientificamente dimostrata. Viene concepito all'interno di un ambiente (il grembo materno) alla cui formazione hanno concorso una serie di elementi a lui estranei. In questo ambiente si forma via via subendone l'influenza e subendo l'influenza di tutte le eventuali alterazioni dell'ambiente stesso, riconducibili tutte a cause da lui indipendenti. Nasce, infine, e continua a svilupparsi all'interno di un gruppo o famiglia che appartiene a una classe sociale determinata e occupa, quindi, un certo posto all'interno dei rapporti sociali di produzione. Coerentemente con tale sua posizione – che egli trova come un *dato* – viene allevato e riceve un certo tipo di educazione: raggiunge, o no un adeguato sviluppo fisico e intellettuale. Si possono, pertanto, distinguere due livelli di condizionamento: dal mondo a lui esterno (il sistema di cause ed effetti che premono intorno e nel quale è inserito) e dalla sua propria struttura psico-fisica (la sua essenza, in quanto modo determinato della sostanza)» (E. GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit., p. 65).

¹²² B. SPINOZA, *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit., p. 231.

¹²³ Lo stesso tema della *fluctuatio animi* è riproposto in apertura del *Trattato teologico-politico* quando Spinoza studia la consistenza del terreno sul quale si è radicata nei secoli la superstizione religiosa: «poiché a causa degli incerti beni della fortuna che (gli uomini) desiderano smoderatamente, fluttuano miseramente tra la speranza e la paura, il loro animo è quanto mai incline a credere a qualsiasi cosa». (ID., *Trattato teologico-politico*, a cura di A. DINI, Bompiani editore, Milano, 2001, p. 39). Anche qui, come nella quarta parte dell'*Etica* emerge, quindi, in maniera evidente il nesso indissolubile tra la subordinazione dell'uomo agli affetti e il valore della sua stessa condizione di impotenza.

sono soliti formare idee universali tanto delle cose naturali, quanto di quelle artificiali, idee che considerano come modelli, ai quali credono che la natura (che stimano non faccia nulla senza un fine) guardi e si proponga anch'essa come modelli. Quando, dunque, vedono che accade qualcosa in natura che non concorda con il modello che hanno concepito di tale cosa credono allora che la natura abbia fallito o peccato e abbia lasciato quella cosa imperfetta. Vediamo, dunque, che gli uomini hanno preso l'abitudine di chiamare le cose naturali perfette o imperfette, più per un pregiudizio che per una vera conoscenza di esse¹²⁴.

È questo un passaggio di importanza estrema nell'intera filosofia di Spinoza, passaggio che merita, quindi, tutta la nostra attenzione. Innanzitutto, ad esser ripreso qui in considerazione è quel 'pregiudizio teleologico', di cui l'autore ha discusso ampiamente nell'*Appendice* alla prima parte dell'*Etica*, pregiudizio consistente, in sintesi, nel fatto che «comunemente gli uomini suppongono che tutte le cose naturali, come essi stessi, agiscano in vista di un fine; anzi danno per certo che lo stesso Dio diriga tutte le cose verso un certo qual fine (dicono, infatti, che Dio ha fatto tutte le cose in vista dell'uomo e l'uomo stesso allo scopo di adorarlo)»¹²⁵. La critica spinoziana a tale pregiudizio, da cui tutti gli altri discendono, verte, innanzitutto, sulla constatazione che gli uomini non hanno per lo più una chiara conoscenza circa le cause della natura; anzi, ignorando quasi completamente i suoi intimi meccanismi e la concatenazione delle sue leggi, finiscono con l'attribuirle degli scopi in vista dei quali essa dovrebbe indirizzare il suo stesso agire. Inoltre, siccome gli uomini sono consapevoli delle proprie volizioni ed appetiti, ma non delle cause da cui questi derivano, ritengono di esser liberi semplicemente perché accordano in favore del

¹²⁴ B. SPINOZA, *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit. p. 232.

¹²⁵ Ivi, p. 116.

perseguimento esclusivo del loro ‘utile’ quelli che considerano ‘mezzi’ offerti loro dalla natura.

Allora, ecco che essi,

poiché sanno di aver trovato quei mezzi, ma non di averli essi stessi predisposti, hanno avuto motivo di credere che sia stato un altro a predisporre quei mezzi per il loro uso. Infatti, poiché avevano considerato le cose come mezzi non hanno potuto credere di averle fatte essi stessi; ma, in analogia ai mezzi che essi sono soliti procurare a se stessi, hanno dovuto concludere che esistono uno o alcuni rettori della natura, forniti di libertà umana, che hanno curato ogni cosa per loro e che hanno fatto ogni cosa per il loro uso. E poiché non avevano mai avuto notizia alcuna circa l'indole di questi rettori sono stati portati a giudicarne in analogia alla propria, e così hanno stabilito che gli Dei dirigono tutto in vista dell'uso che gli uomini possono farne, per legare a sé gli uomini ed essere tenuti da essi in sommo onore; per cui avvenne che ciascuno, a seconda della propria indole, ha escogitato diversi modi di onorare Dio, affinché Dio li prediligesse al di sopra degli altri e dirigesse tutta la natura a vantaggio della sua cieca cupidità e della sua insaziabile avidità. E così questo pregiudizio si è mutato in superstizione radicandosi profondamente nelle menti; il che fece sì che ciascuno si sforzasse con il massimo impegno di intendere e spiegare le cause finali di tutte le cose¹²⁶.

Questa estrema chiarezza nell'esposizione di Spinoza credo metta inevitabilmente in “fuorigioco” ogni possibile dubbio sulla coerenza delle sue indagini circa l'originarsi tra gli uomini delle religioni come prodotti dell'immaginazione della loro mente, e, al contempo, delle deliranti credenze sulla natura e sull'agire stesso degli dei. Da quanto è stato detto si evince, infatti, con estrema lucidità che gli individui vivono in una condizione tale che «se non trovano nella natura i fini che appetiscono, allora valutano le cose naturali secondo il loro proprio modo di pensare, ossia come semplice mezzo per il raggiungimento dello scopo costituito dall'utile dell'uomo»¹²⁷. Assistiamo, dunque, ad una sorta di trasposizione della dottrina finalistica dall'ambito dell'agire tipicamente umano a quello concernente l'azione

¹²⁶ Ivi, pp.117-118.

¹²⁷ K. LÖWITZ, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 168.

divina e della natura. In tal senso, il metro di giudizio dell'uomo finito viene erroneamente applicato a ciò che è per sua stessa natura infinitamente potente e necessariamente libero, ovvero a Dio. Gli uomini, infatti,

mentre cercavano di mostrare che la natura non fa nulla invano [...] sembra che non abbiano dimostrato altro che la natura e gli Dei delirano come gli uomini. Vedi dunque a che punto sono arrivate le cose! Tra tanti vantaggi offerti dalla natura hanno dovuto imbattersi in non pochi inconvenienti, quali tempeste, terremoti, malattie, e hanno stabilito che questi inconvenienti si verificano perché gli Dei (che essi ritengono abbiano la stessa loro natura) sarebbero irati a causa delle ingiurie loro fatte dagli uomini o dei peccati commessi contro il culto; e, sebbene l'esperienza di giorno in giorno smentisse ciò e mostrasse con infiniti esempi che le situazioni favorevoli e gli inconvenienti si verificano senza distinzione sia per i pii che per gli empi, non abbandonarono per questo l'antico pregiudizio; fu, infatti, per loro più facile collocare questo fatto tra le altre cose sconosciute, di cui ignoravano l'uso, e conservare così il loro presente e innato stato di ignoranza piuttosto che distruggere tutto quell'edificio ed escogitarne uno nuovo¹²⁸.

Il sovvertimento dell'ordine naturale¹²⁹ è, quindi, la necessaria conseguenza di una manchevolezza originaria della conoscenza umana e della condizione stessa di impotenza in cui gli uomini incessantemente imperversano. In tale prospettiva, l'edificio pericolante del sapere dell'uomo sulla natura poggia le proprie fondamenta su quell'instabile terreno che Spinoza, senza esitare, definisce 'innato stato di ignoranza'.

Da tutto questo deriva il fatale errore per cui «la dottrina finalistica [...] ciò che in verità è causa considera come effetto»¹³⁰ e, viceversa, ciò che è

¹²⁸ B. SPINOZA, *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit. p. 118.

¹²⁹ L'infrazione dell'ordine naturale per mezzo dell'intervento della volontà libera di Dio è all'origine di quei fenomeni che gli uomini solitamente chiamano "miracoli". E sebbene proprio questi siano tenuti in gran considerazione da parte del volgo come segni dell'esistenza dell'Essere supremo e della sua infinita potenza, essi sono, secondo Spinoza, da criticare *in toto* perché, se esistessero, tali fenomeni sarebbero indice dell'impotenza divina e contraddirebbero la somma perfezione dell'ordine eterno ed immutabile della natura con cui essa è governata e sorretta. Pertanto, la magnificenza che viene tributata a tali "segni mirabili" è da interpretarsi soltanto come risultato della superstizione del volgo ed indice dell'abnorme ignoranza delle cause delle cose da parte degli uomini. Ma per una migliore comprensione di questo tema suggerisco lo studio del capitolo sesto del *Trattato teologico-politico*, intitolato proprio *Dei miracoli*.

¹³⁰ Ivi, p. 119.

effetto come causa. Si comprende bene, allora, per quale motivo il pregiudizio sulla finalità delle cose «quel che è per natura anteriore, rende posteriore; e, infine, quel che è supremo e perfettissimo rende imperfettissimo»¹³¹. La priorità di ciò che, in termini spinoziani, è la sostanza si dissolverebbe, difatti, a causa della modificazione esercitata su di essa da parte dei modi finiti, quali sono gli uomini; ma ciò comporterebbe delle palesi contraddizioni da un punto di vista ontologico, poiché il finito agirebbe alla maniera della causa efficiente su ciò che per sua stessa natura è infinito ed eterno. Per questo motivo, la concezione finalistica della natura è da rigettare *in toto*. Con ragione Spinoza sostiene, infatti, che «se Dio agisce in vista di un fine, necessariamente appetisce qualcosa di cui manca»¹³², ma ciò è assurdo, dal momento che, in realtà, «la natura non ha alcun fine prestabilito, e [...] tutte le cause finali non sono altro che umane finzioni»¹³³. Dio non può, in definitiva, appetire nulla che sia a lui esterno. Sono queste argomentazioni che abbiamo già ritrovato nel *Breve trattato* in forma abbozzata, ma che, adesso, possiamo comprendere in tutta la loro effettiva portata.

Tuttavia, prima di ritornare ad occuparci della quarta parte dell'*Etica* sul valore della schiavitù umana, ritengo sia necessario prendere in considerazione ancora alcuni rapidi spunti dell'*Appendice* alla prima parte dell'opera:

dopo che gli uomini si sono persuasi che tutte le cose che avvengono in loro vantaggio, hanno dovuto giudicare in ogni cosa più importante quel che per loro era sommamente utile e stimare come più eccellenti tutte quelle cose dalle quali venivano affetti nel modo migliore. Per cui hanno dovuto formare queste nozioni con le quali spiegare le essenze delle cose, e cioè *Bene, Male, Ordine,*

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ivi*, p. 118.

Confusione, Caldo, Freddo, Bellezza e Deformità; e poiché ritengono di essere liberi sono nate anche queste nozioni, e cioè *Lode, e Vituperio, Peccato, e Merito*; [...] hanno chiamato *Bene* tutto ciò che conduce alla salute e al culto di Dio, e *Male* ciò che ad essi è contrario. [...] Ciascuno ha giudicato delle cose secondo la disposizione del proprio cervello, o piuttosto ha preso le affezioni dell'immaginazione per le cose stesse¹³⁴.

Eccoci tornati, dunque, al problema dell'influenza degli affetti sulla mente umana da cui l'analisi di questo paragrafo ha avuto avvio. Tentiamo di spiegare, dunque, innanzitutto da che cosa sia originata la nostra condizione di impotenza. Secondo Spinoza la nostra passività deriva dal fatto che noi siamo soltanto causa parziale di qualcosa, ovvero «siamo passivi [...] in quanto siamo parte della Natura che per sé senza le altre [parti] non può essere concepita»¹³⁵. L'uomo, nella sua propria singolarità, non gode di alcun primato¹³⁶, ma è parte finita tra altre parti finite, ovvero è un modo finito della sostanza, e «la forza con la quale persevera nell'esistenza è limitata e infinitamente superata dalla potenza delle cause esterne»¹³⁷. Quindi, bisogna escludere la possibilità che l'uomo non sia parte della Natura, e che non patisca altri mutamenti se non quelli che possono essere spiegati mediante la sua sola natura e dei quali è causa adeguata. La sua potenza, così come quella di tutte le cose particolari, è determinata dal principio di conservazione del proprio essere. Per questo, la potenza umana si esplica unicamente nella sua

¹³⁴ Ivi, pp. 120-121.

¹³⁵ Ivi, p. 236.

¹³⁶ Infatti, «ogni suo comportamento o azione non è mai, in nessun caso, qualcosa di assolutamente nuovo rispetto alla sua essenza complessiva, ma è “segnato” da essa. Tra il suo essere, la sua storia individuale, l'ambiente nel quale si muove e le sue azioni non può esservi salto, rottura, ma solo continuità. Le sue azioni non sono “scelte” arbitrarie, staccate dalla realtà contestuale, ma sono sempre la conseguenza necessaria di premesse materiali (condizioni oggettive) e spirituali (condizioni soggettive) determinate. Anche qui vale il principio, ritenuto generalmente valido da Spinoza, secondo il quale *a nihilo nihil fit*. Si tratta solo di assumerne consapevolezza, di portare a livello di coscienza ciò che è nascosto dietro l'apparente spontaneità del singolo, per individuare le cause e le motivazioni della sua azione. È quel che sfugge all'*ignarus*, ma è noto al *sapiens*» (E. GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit., p. 72).

¹³⁷ B. SPINOZA, *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit. p. 236.

attuale essenza e la conserva soltanto in quanto partecipa, seppur in modo parziale, della potenza infinita di Dio o Natura.

In questa condizione di ‘parte tra le parti’, e non di ‘primato tra le parti’, va individuato, secondo il pensatore olandese, l’originarsi delle passioni da cui gli uomini sono affetti in maniera necessaria. Infatti, «l’uomo è sempre necessariamente soggetto alle passioni e segue l’ordine comune della Natura e vi obbedisce e, per quanto lo esige la natura delle cose, vi si adatta»¹³⁸. Tuttavia, Spinoza ammette la possibilità che un affetto possa essere ostacolato, o addirittura tolto per mezzo dell’azione di un affetto contrario e più forte dell’affetto da reprimere. Infatti, se il corpo è impressionato con un’affezione, soltanto un’altra affezione ad essa contraria potrà eliminarla, per cui la mente sarà affetta dall’idea di un’affezione più forte e contraria alla prima.

L’affetto, in definitiva, altro non è che un’impressione, un’immaginazione intensa che indica la costituzione stessa di un corpo ed è tanto più intensa finché la mente non viene modificata da qualcosa che escluda la presente esistenza della cosa esterna. Quindi, «anche l’affetto, la cui causa immaginiamo che sia attualmente presente a noi è più intenso e più forte che se immaginassimo che la causa non sia presente»¹³⁹. Da qui deriva l’impossibilità di ignorare la «struttura necessaria e necessitante dell’immaginazione»¹⁴⁰, dal momento che «la conoscenza del vero, in quanto sia semplicemente vero, non impedisce che l’immaginazione continui a produrre immagini secondo la propria struttura e potenza»¹⁴¹. Pertanto, «si dovrà affermare che l’uomo è sempre soggetto alle passioni, essendo

¹³⁸ Ivi, p. 237.

¹³⁹ Ivi, p. 240.

¹⁴⁰ F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, cit., p. 137.

¹⁴¹ *Ibid.*

ineliminabile e necessaria la struttura della sua immaginazione, cioè della rappresentazione del mondo esterno percepito come attualmente presente»¹⁴².

Il campo degli affetti costituisce, in sostanza, lo spazio mobile in cui si “gioca” la vita, per mezzo dell’attuazione di strategie per l’esistenza e la resistenza del *conatus*. È questo il terreno sul quale vengono a piantarsi e a radicarsi in maniera incessante gli affetti da cui gli individui sono modificati ed è proprio in tale mutevole scenario che vengono a determinarsi le cupidità degli uomini, le dinamiche delle loro interazioni e il diritto all’esistenza stessa dei singoli. È, quindi, legittimo concludere che sono i desideri a costituire, in ultima analisi, l’indiscusso sostrato degli uomini, ovvero la loro stessa *ratio essendi*.

Ebbene, dopo aver compreso le cause dell’impotenza e dell’incostanza umana, resta ancora da chiedersi che cosa la ragione prescriva, quali affetti concordino con tali dettami e quali siano quelli ad essi contrari. Innanzitutto, secondo Spinoza, «la ragione non esige nulla che sia contro natura»¹⁴³, per cui essa ordina unicamente che «ognuno ami se stesso, cerchi il proprio utile, quel che è realmente utile, e ricerchi tutto ciò che conduce realmente l’uomo ad una maggiore perfezione e, assolutamente, che ognuno si sforzi di conservare il proprio essere per quanto è in sé»¹⁴⁴.

L’utile è ciò che davvero conta nella concezione etica spinoziana, il “valore supremo” della vita, la virtù stessa per l’uomo. Infatti,

poiché la virtù non è altro che agire secondo le leggi della propria natura, e nessuno si sforza di conservare il proprio essere se non in base alle leggi della sua propria natura, ne segue anzitutto che il fondamento della virtù è lo stesso

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ B. SPINOZA, *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit., p. 245.

¹⁴⁴ *Ibid.*

sforzo di conservare il proprio essere e che la felicità consiste nel fatto che l'uomo può conservare il proprio essere. [...] La virtù deve essere ricercata per se stessa e non esiste alcunché che sia più eccellente di essa o per noi più utile a causa di cui dovrebbe essere desiderata¹⁴⁵.

La 'felicità' di cui parla Spinoza è, nella sostanza, identica all'esercizio della virtù come conservazione del proprio essere, ovvero come rivendicazione del diritto all'esistenza e al perfezionamento di se stessi. Ecco presentarsi alla nostra attenzione ciò che deve costituire, quindi, il vero metro di giudizio per l'uomo: la ricerca del proprio utile. Tuttavia, tale considerazione non deve far pensare alla possibilità che l'uomo possa fare a meno di ogni cosa e rinchiudersi in se stesso, o rivendicare per sé un privilegio a discapito degli altri. Anzi, l'autore dell'*Etica* è consapevole che «noi non possiamo mai far sì da non aver bisogno di nulla al di fuori di noi per conservare il nostro essere e da vivere in modo tale da non avere alcun rapporto con le cose che sono fuori di noi; e se, inoltre, consideriamo la nostra Mente, senza dubbio il nostro intelletto sarebbe più imperfetto se la Mente fosse sola e non intendesse alcunché oltre se stessa»¹⁴⁶.

Ciò che si esclude qui, in definitiva, è la possibilità del solipsismo, ovvero di un'esistenza umana appartata dalla natura, natura della quale l'individuo è partecipe per la sua stessa costituzione ontologica e di cui, quindi, non può in alcun modo privarsi. L'uomo non può opporsi a ciò da cui è determinato, ma deve usufruire di quelle molteplici cose della natura che sono utili ai fini della sua stessa esistenza e che, pertanto, deve ricercare fuori di se stesso. Tuttavia, «tra queste non ne possono essere escogitate più eccellenti di quelle che concordano del tutto con la nostra natura». Per questo motivo,

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

non vi è nulla di più utile all'uomo che l'uomo stesso; nulla dico gli uomini possono desiderare di più efficace per la conservazione del proprio essere quanto che tutti concordino su tutte le cose in modo tale che le Menti e i Corpi di tutti compongono quasi una sola Mente e un solo Corpo e tutti, simultaneamente si sforzino, per quanto possono, di conservare il proprio essere e tutti, simultaneamente, cerchino per sé l'utile comune di tutti; da ciò segue che gli uomini che sono governati da ragione, cioè gli uomini che cercano il proprio utile secondo la guida della ragione non ricercano per sé nulla che non desiderino anche per gli altri uomini e sono, pertanto, giusti, fidati e onesti¹⁴⁷.

Ecco, allora, prender vita quel progetto di instaurazione di una comunità felice, progetto di perfezionamento reciproco tra gli uomini il cui valore avevamo già scorto, seppur in forma soltanto abbozzata, nelle pagine del *Breve trattato* e del *De emendatione*, opere in cui «il possesso collettivo del sommo bene [...] è il fine al quale tende il filosofo»¹⁴⁸. Era, infatti, proprio dall'unione stessa dell'uomo con Dio, Ente perfettissimo e sommo, che Spinoza auspicava potesse scaturire la salvezza per il maggior numero possibile di individui.

Anche nel caso dell'*Etica*, in effetti, il perfezionamento dell'Intelletto si sviluppa in parallelo alla necessità di un'interazione reciproca tra gli uomini. Il lavoro collettivo tra menti umane, operanti insieme in vista di un sol fine, va riletto, pertanto, alla luce di un' «idea di unità ed omogeneità della Natura e di tutti gli individui che sono in essa»¹⁴⁹, idea di un'armonia senza possibilità di frattura alcuna. Scorgere, dunque, il valore di quell'«oltre» la singola mente è ciò a cui credo conduca, in definitiva, la filosofia di Spinoza. Se è vero, infatti, che il primo fondamento della virtù consiste nella ricerca del proprio utile per la conservazione di se stessi, è d'altra parte estremamente necessario che si cerchi di considerare l'altro uomo come

¹⁴⁷ Ivi, pp. 245-246.

¹⁴⁸ E. GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit., p. 63.

¹⁴⁹ Ivi, p. 111.

coessenziale alla propria natura, e, quindi, come avente, ontologicamente parlando, pari dignità.

A tal proposito, dobbiamo ribadire che il perfezionamento al quale le menti degli uomini devono tendere non può fare a meno di considerare come sommo nient'altro se non la conoscenza di Dio stesso, ovvero dell'Ente assolutamente infinito senza il quale niente può essere né essere concepito. Tale conoscenza costituisce il 'sommo utile' per la mente dell'uomo. Soltanto quando intende chiaramente la perfezione divina la mente dell'uomo può dirsi, infatti, 'attiva'. Per questo è possibile concludere che «la possibilità della nostra salvezza è legata alla nostra possibilità di agire»¹⁵⁰. Il passaggio dal patire all'agire costituisce, in sostanza, la chiave di volta per comprendere la reale valenza dell'impianto gnoseologico ed etico di Spinoza, il cui reale obiettivo è l'allontanamento di tutto ciò che può essere per noi motivo d'ostacolo o impedimento all'espletazione della nostra perfetta potenza d'azione sulla mente.

In definitiva «si tratta di capire che significato assume e quali sono i limiti entro i quali vengono a circoscriversi il concetto e la pratica della libertà per l'uomo, ontologicamente determinato come ogni modo della sostanza, e in che modo può porsi quale "agente" all'interno di questa sua condizione esistenziale»¹⁵¹. Ma tale possibilità d'azione va senz'alto ricondotta all'intervento della ragione che negli uomini «non potrà far altro che dissipare le illusioni della nostra immaginazione e ricondurre il nostro amore al solo oggetto che gli sia davvero essenziale, cioè Dio»¹⁵². Da quanto è stato detto bisogna dedurre che «la ragione che trasforma i sentimenti passivi in sentimenti attivi, e lo sforzo con cui tendiamo ad aumentare la potenza del

¹⁵⁰ F. ALQUIÈ, *Il razionalismo di Spinoza*, cit., p. 220.

¹⁵¹ E. GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit., p. 63.

¹⁵² F. ALQUIÈ, *Il razionalismo di Spinoza*, cit., p. 224.

nostro corpo, sforzo che costituisce la nostra propria essenza, sono in realtà la stessa ed unica cosa, e quindi non c'è in noi se non un unico desiderio»¹⁵³. In tale prospettiva, il razionalismo di Spinoza antepone i dettami della ragione agli affetti o sentimenti da cui incessantemente siamo modificati per la natura stessa della nostra mente, discernendo, quindi, tra ciò che è da considerare come 'buono', ovvero ciò che concorda con la ricerca del nostro utile, e ciò che va ritenuto 'cattivo', ovvero tutto ciò che è causa di tristezza ed è contrario a noi stessi.

La diversità delle affezioni dei corpi, e, quindi, in sostanza, della discordanza tra le passioni degli individui può esser superata dall'azione unificante della ragione, per mezzo della quale essi possono convenire nel fare esclusivamente quelle cose che sono buone per la natura umana e, conseguentemente, per ogni uomo. E, perciò, «gli uomini anche tra di loro, in quanto vivono secondo la guida della ragione, concordano sempre necessariamente»¹⁵⁴. La *concordia hominis* costituisce l'elemento per cui

in natura non si dà nulla di singolare che per l'uomo sia più utile dell'uomo che vive secondo la guida della ragione. Infatti, per l'uomo è utilissimo quel che concorda massimamente con la sua natura e cioè l'uomo. Ma l'uomo agisce in assoluto secondo le leggi della sua natura, quando vive secondo la guida della ragione, e in tanto soltanto concorda sempre necessariamente con la natura dell'altro uomo; pertanto, tra le cose singolari non si dà nulla di più utile per l'uomo, che l'uomo. [...] La stessa esperienza ogni giorno con tante e tanto illuminanti testimonianze attesta quello che abbiamo appena dimostrato, sì che è sulla bocca quasi di tutti: l'uomo è un Dio per l'uomo. Accade, tuttavia, raramente che gli uomini vivano secondo la guida della ragione; ma essi sono fatti in modo tale che per lo più sono invidiosi e a vicenda molesti. Ciò nonostante, possono a stento vivere in modo solitario, così che alla maggior parte è assai gradita quella definizione secondo la quale l'uomo è un animale sociale; e, in effetti, le cose stanno in modo tale che dalla comune società degli uomini nascono molti più vantaggi che danni. [...] Gli uomini sperimenteranno che con il reciproco aiuto possono molto più facilmente

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ B. SPINOZA, *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit., p. 254.

procurarsi le cose di cui hanno bisogno e che solo unendo le forze possono evitare i pericoli che incombono da tutte le parti¹⁵⁵.

Ecco emergere, dunque, l'origine della *societas* dallo studio delle umane passioni e dalla comprensione del ruolo 'educativo' della ragione. In maniera estremamente necessaria, infatti, la ricerca dell'utilità propria del *conatus* ha condotto al complesso tema della 'transindividualità'¹⁵⁶ come al suo naturale compimento, dal momento che «la ragione fornisce all'uomo il mezzo di conoscersi non nella sua essenza individuale [...] bensì nella sua essenza comune con gli altri uomini»¹⁵⁷. La dimensione della collettività, intesa come unione di forze coesenziali, fa sì, inoltre, che possano beneficiare del sommo bene non soltanto coloro che seguono la virtù, ma anche tutti gli altri uomini, essendo essi accomunati da una stessa natura. Infatti, «non per accidente, ma dalla stessa natura della ragione ha origine che il sommo bene dell'uomo è comune a tutti, senza dubbio perché si deduce dalla stessa umana essenza in quanto è definita dalla ragione»¹⁵⁸. È quindi chiaro che «il bene che ognuno che segue la virtù appetisce per sé, lo desidererà anche per gli altri uomini¹⁵⁹». Merito particolare va, pertanto, riconosciuto a «colui il quale [...] si sforza di guidare gli altri con la ragione, non agisce d'impulso ma umanamente e benignamente ed è massimamente saldo di mente»¹⁶⁰.

A questo punto della sua argomentazione Spinoza puntualizza che «la ragione insegna, al fine di cercare il nostro utile, di stringere rapporti con gli uomini, ma non con i bruti; o con le cose la cui natura è del tutto diversa

¹⁵⁵ Ivi, pp. 254-255.

¹⁵⁶ Dedicheremo in seguito attenzione al significato che il termine transindividualità ha avuto nell'interpretazione della filosofia spinoziana di Etienne Balibar. A tal proposito cfr. E. BALIBAR, *Spinoza. Il transindividuale*, a cura di L. DI MARTINO e L. PINZOLO, Ghibli, Milano, 2002.

¹⁵⁷ E. GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit., pp. 115-116.

¹⁵⁸ B. SPINOZA, *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit., p. 256.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ Ivi, p. 257.

dalla natura umana; [...] il diritto che gli uomini hanno sui bruti è di gran lunga maggiore di quello che i bruti hanno sugli uomini»¹⁶¹. Tale questione, aldilà della distinzione tra ‘uomini’ e ‘bruti’, di cui parleremo in seguito, sembrerebbe spostare la nostra attenzione dal problema degli affetti della mente, che è all’origine dello scontro tra gli uomini, alla teoria del diritto, come soluzione dei loro conflitti. Infatti, occorre tener presente il fatto che gli individui «per vivere [...] nella concordia e poter essere a vicenda di aiuto, è necessario che rinuncino l’uno all’altro che non faranno nulla che possa mutarsi in danno per l’altro»¹⁶². La ragione, pertanto, non mira a reprimere gli affetti degli uomini, ma a regolarne le interazioni, in modo tale da garantire la conservazione alla Società civile e allo Stato, organismi che dalla sua azione riformatrice ed educativa discendono. Tuttavia, non possiamo qui dilungarci ancora su questi interessanti aspetti, ma avremo modo nei prossimi capitoli di dedicarci esclusivamente alla trattazione della filosofia politica di Spinoza.

4. *Il ritratto dell’uomo libero nell’Etica e la questione dell’eternità dell’intelletto*

Nelle pagine conclusive della quarta parte dell’*Etica* è possibile individuare gli effetti derivanti dall’azione della ragione sulla mente di coloro che da essa si lasciano guidare. A tal proposito, l’autore pone due regole di capitale importanza: 1) «sotto la guida della ragione, seguiremo di due beni il maggiore e di due mali il minore»¹⁶³, per cui un male minore sarà perseguito soltanto per un bene maggiore, ed un bene minore sarà trascurato se è

¹⁶¹ Ivi, p. 257-258.

¹⁶² Ivi, p. 258.

¹⁶³ Ivi, p.277.

considerato causa di un male maggiore; 2) «sotto la guida della ragione appetiremo un bene maggiore futuro a preferenza di un bene minore presente, e un male presente minore a preferenza di uno maggiore futuro»¹⁶⁴.

A questo punto, tenendo presenti le suddette regole e tutto ciò di cui si è precedentemente discusso, possiamo comprendere il reale valore della differenza che nell'*Etica* Spinoza pone tra l'uomo che è dominato soltanto dall'affetto e dall'opinione, ovvero il «servo», e l'«uomo libero» che è guidato dalla ragione. Il primo «vuole, non vuole e fa le cose che massimamente ignora»¹⁶⁵; il secondo, invece, «non obbedisce ad altri che a se stesso e fa soltanto quelle cose che ha imparato essere le più importanti nella vita e che perciò massimamente desidera»¹⁶⁶. Sembrerebbe, dunque, che sia proprio l'obbedienza a ciò che si determina da se stessi, oppure a ciò che è dipendente da altro da sé, l'elemento determinante nel sancire la linea di demarcazione tra «due vie possibili all'uomo: quella della schiavitù, ossia della soggezione alle passioni, e quella della libertà, ossia del superamento attraverso la conoscenza di esse»¹⁶⁷.

Sembrerebbe qui riecheggiare quella distinzione posta da Spinoza nelle proposizioni iniziali della prima parte dell'opera, intitolata «Dio», in cui l'autore chiama 'libera' «quella cosa che esiste in virtù della sola necessità della sua natura e che è determinata ad agire soltanto da se stessa»¹⁶⁸ in opposizione a quella che, invece, si dice 'necessaria o piuttosto coatta', in quanto «è determinata da altro a esistere e a operare secondo una certa e determinata ragione»¹⁶⁹.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 278.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ E. GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit., p. 63.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 88.

¹⁶⁹ *Ibid.*

Sorge spontaneo, dunque, il bisogno di chiarire l'equivoco dell'utilizzo dell'aggettivo 'libero' sia per Dio, in quanto libera causa, sia per l'uomo, in quanto è guidato dalla ragione. Se l'uomo è semplicemente uno degli infiniti modi della sostanza ed è da essa determinato nell'essenza e nell'esistenza, egli non può affatto considerarsi causa libera né trascendere la propria finitezza. In tal senso, l'individuo umano non può "scrollarsi di dosso" quei vincoli che la sua stessa costituzione gli impone. In tale prospettiva «il dato della dipendenza ontologica dell'uomo non è modificabile»¹⁷⁰ e per lui «qualunque forma di libertà [...] deve innestarsi su questo fondamento di costrizione»¹⁷¹.

Di che tipo di libertà, dunque, l'uomo può beneficiare se la sua esistenza richiede in maniera necessaria un *prius*, ovvero una causa che lo determini in maniera incessante nella sua vita? In altre parole, se il singolo uomo è semplicemente costituito da certe modificazioni degli attributi di Dio e come tutti i modi non si concepisce da sé, ma per mezzo di altro da sé, ossia la sostanza, quali sono le proprietà che dovrebbero consentirci di considerare un uomo libero al di là della finitezza della sua potenza individuale? E poi, pur ammettendo la possibilità che un uomo libero esista, che tipo di relazione potrebbe egli instaurare con gli altri individui che sono per loro stessa natura soggiogati dalla forza degli affetti e, quindi, impotenti?

Cerchiamo in qualche modo di rispondere, seppur brevemente, a questi interessanti interrogativi, appellandoci in particolar modo alle proposizioni conclusive del *De servitute* e alle riflessioni spinoziane che compongono la quinta parte dell'*Etica*, intitolata *Della Potenza dell'Intelletto, ossia della Libertà Umana*:

¹⁷⁰ Ivi, p. 266.

¹⁷¹ *Ibid.*

l'uomo libero non pensa a nulla meno che alla morte, e la sua sapienza è meditazione non della morte, ma della vita (*proposizione LXVII*).

Se gli uomini nascessero liberi, non formerebbero alcun concetto del bene e del male fino a tanto che fossero liberi (*proposizione LXVIII*).

La virtù dell'uomo libero si dimostra ugualmente grande sia nell'evitare che nel superare i pericoli (*proposizione LXIX*).

L'uomo libero, che vive tra gli ignoranti, si sforza, per quanto può, di rifiutare i loro benefici (*proposizione LXX*).

Solo gli uomini liberi sono l'uno all'altro gratissimi (*proposizione LXXI*).

L'uomo libero non fa nulla con inganno, ma agisce sempre con lealtà (*proposizione LXXII*).

L'uomo che è guidato da ragione è più libero nello Stato, dove vive secondo un decreto comune, che nella solitudine dove obbedisce soltanto a se stesso (*proposizione LXXIII*)¹⁷².

Ciò a cui tende qui Spinoza è mostrare, in definitiva, il valore dell'identificazione dell'«uomo libero» col «saggio». È, infatti, proprio la conoscenza razionale di questi a determinare il suo agire tra gli uomini insieme alla sua percezione degli avvenimenti ai quali si relaziona nel corso dell'esistenza. A differenza degli ignari, le sue azioni non derivano affatto dall'influenza della speranza, del timore, dell'odio, del rancore, della paura della morte, ovvero di tutte quelle passioni che possono in vario modo turbare l'animo umano e che sono, quindi, indice di imperfezione. L'uomo libero è mosso, in maniera esclusiva, soltanto da quegli affetti che la ragione considera positivi e che conducono al suo perfezionamento, ovvero la gratitudine, la lealtà, la concordia, la vitalità, la gioia¹⁷³. Colui che è guidato dalla ragione non può essere affetto in alcun modo da tristezza o impotenza, dal momento che gode di una conoscenza adeguata delle cause, conoscenza

¹⁷² B. SPINOZA, *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit., pp. 278-282.

¹⁷³ È importante ribadire a tal proposito che «quanto più siamo affetti da Gioia, tanto maggiore è la perfezione alla quale passiamo; e conseguentemente tanto più partecipiamo della natura divina, né può mai essere cattiva la Gioia che il vero calcolo della nostra utilità regola. Ma, al contrario, colui il quale è guidato dalla Paura e fa il bene per evitare il male, non è guidato da ragione» (Ivi, p. 289).

che rappresenta il solo strumento di cui dispone per pervenire alla libertà come potenza somma della Mente:

la potenza della Mente è definita dalla sola conoscenza; l'impotenza, invece, o passione è valutata dalla sola privazione della conoscenza cioè da ciò per cui le idee si dicono inadeguate; donde segue che soffre soprattutto quella Mente la cui massima parte è costituita da idee inadeguate, così che si riconosce più per ciò che subisce che per ciò che fa; e che, al contrario, è sommamente attiva quella Mente la cui massima parte è costituita da idee adeguate, così che, sebbene in questa siano presenti tante idee inadeguate, quante in quella, tuttavia essa si riconosce più per quelle idee che si attribuiscono all'umana virtù, che per queste che palesano l'umana impotenza¹⁷⁴.

Allora, in definitiva, anche se all'individuo non può appartenere la libertà alla stessa maniera in cui essa appartiene a Dio, ed inoltre «è impossibile che dell'essenza dell'uomo facciano parte le proprietà della indipendenza/autonomia ontologica e intrinseca necessità dell'essenza che abbiamo indicato come condizioni del manifestarsi della libertà»¹⁷⁵, non si può escludere, per Spinoza, la possibilità che, amando Dio al di sopra di ogni cosa, il saggio ottenga la salvezza. Quest'ultimo, infatti, non può essere turbato in alcun modo da tutte quelle inquietudini e dolori che «traggono origine soprattutto da un eccessivo Amore verso una cosa che è soggetta a molte variazioni e di cui non possiamo essere pienamente padroni»¹⁷⁶. Il suo amore è, piuttosto, completamente rivolto all'Essere supremo, origine immutabile di ogni sorta di perfezione. Tale amore verso Dio costituisce «il più costante di tutti gli affetti»¹⁷⁷ e «non può essere inquinato dai vizi che ineriscono al comune Amore, ma può essere sempre più grande e occupare la massima parte della Mente e influire ampiamente su di essi»¹⁷⁸.

¹⁷⁴ Ivi, pp. 304-305.

¹⁷⁵ E. GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit., p. 262.

¹⁷⁶ B. SPINOZA, *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit., p. 305.

¹⁷⁷ Ivi, p. 304.

¹⁷⁸ Ivi, p. 305.

Occorre, allora, ribadire che l'«assunzione di consapevolezza della nostra condizione di dipendenza e della inevitabilità di questa condizione, benché non ci dia i mezzi per annullarla, produce tuttavia un mutamento nel nostro stato d'animo che, dall'inquietudine propria di chi ignora l'ordine necessario della Natura, passa ad una forma di soddisfazione e appagamento che, nel progredire dell'intelligenza, sempre più si accresce»¹⁷⁹. Tale accrescimento della soddisfazione dell'animo umano è ciò in cui consiste la 'beatitudine' del saggio, il cui spirito può, in sostanza, essere davvero soddisfatto non se assume un atteggiamento di allontanamento solipsistico dal mondo, ma se ricerca la saggezza come suo unico fine, per mezzo del perfezionamento esclusivo dell'intelletto, dal momento che «in questo unico scopo consiste la somma felicità, ossia la beatitudine dell'uomo»¹⁸⁰:

senza dubbio, la beatitudine non è altro che la stessa soddisfazione dell'animo che nasce dalla conoscenza intuitiva di Dio: ma perfezionare l'intelletto non è altro che conoscere Dio, gli attributi di Dio e le azioni che seguono dalla necessità della sua natura. Per cui, il fine ultimo dell'uomo che è guidato dalla ragione, ossia la sua somma Cupidità, con la quale cerca di moderare tutte le altre, è quella dalla quale è portato a concepire adeguatamente se stesso e tutte le cose che possono cadere sotto la sua intelligenza¹⁸¹.

La Beatitudine non può, quindi, essere intesa come «premio della virtù», dal momento che non è il risultato del contenimento delle nostre libidini, ma al contrario, essendo essa stessa la virtù nel suo significato più autentico, costituisce la *condicio sine qua non* per porre limiti alle nostre bramosie:

la Beatitudine consiste nell'Amore verso Dio, amore che, in verità, nasce dal terzo genere di conoscenza e perciò questo amore deve essere riferito alla Mente in quanto agisce; e pertanto è la stessa virtù. [...] Inoltre, quanto più la

¹⁷⁹ E. GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit., pp. 267-268.

¹⁸⁰ B. SPINOZA, *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit., p. 283.

¹⁸¹ Ivi, pp. 283-284.

Mente gode di questo Amore divino, ossia della beatitudine, tanto più conosce, cioè tanto maggiore potenza ha sugli affetti, tanto meno soffre dagli affetti che sono cattivi; e perciò per il fatto che la Mente gode di questo Amore divino, ossia della beatitudine, ha il potere di tenere a freno le libidini; e poiché l'umana potenza a tenere a freno gli affetti consiste soltanto nell'intelletto, nessuno dunque gode della Beatitudine perché tiene a freno gli affetti, ma al contrario il potere di tenere a freno le libidini nasce dalla stessa beatitudine¹⁸².

La vera saggezza o virtù si identifica, d'altronde, con lo sprofondarsi stesso dello spirito dell'uomo nella struttura cosmica di cui gli individui sono partecipi, e non è il risultato di una fuga della singola mente dal mondo di impotenza degli schiavi. Infatti, «il culmine della conoscenza, chiamato anche beatitudine, non è la Contemplazione dell'Assoluto, ma lo sguardo terreno sui fatti e sulle cose»¹⁸³. Se è vero, poi, che «l'uomo libero dell'*Etica* si sforza, per quanto può, di scansare i favori degli ignoranti dai quali è circondato, con un drastico rifiuto»¹⁸⁴, non si può tralasciare il fatto che proprio tale rifiuto venga poi dall'autore immediatamente ridimensionato «giacché questi ignoranti, per quanto insopportabili, vanno sopportati: sono pur sempre uomini»¹⁸⁵.

Occorre, quindi, precisare non soltanto che «nessuna vita razionale è senza intelligenza»¹⁸⁶, ma anche che «in nessuna cosa [...] ciascuno può dimostrare quanto valga in abilità e ingegno più che nell'educare gli uomini affinché, alla fine, riescano a vivere secondo il dominio della propria ragione»¹⁸⁷ e non sotto l'influenza destabilizzante delle passioni. È questo, credo, il senso del compito che Spinoza affida ai saggi per mezzo del suo

¹⁸² B. SPINOZA, *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit., p. 317.

¹⁸³ P. CRISTOFOLINI, *Spinoza per tutti*, Feltrinelli, Milano, 2000, p. 71.

¹⁸⁴ ID., *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*, ETS, Pisa, 2007, pp. 62-63.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ B. SPINOZA, *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit., p. 284.

¹⁸⁷ *Ibid.*

progetto pedagogico, progetto che intende garantire alla parte migliore di noi stessi, definita dalla nostra intelligenza, di trovare piena soddisfazione e perseveranza in questa acquiescenza. Una simile concezione filosofica non può, in effetti, fare a meno di affermare che «ognuno ha il potere di conoscere se stesso e i propri affetti se non totalmente, almeno in parte in modo chiaro e distinto e, conseguentemente, di far sì da soffrire di meno da essi»¹⁸⁸. Ma, proprio in virtù della possibilità di pervenire ad una conoscenza chiara e distinta della nostra natura affettiva, «non possiamo appetire se non ciò che è necessario, né in assoluto trovare soddisfazione se non nella verità; e perciò in quanto conosciamo queste cose in modo corretto, in tanto lo sforzo della parte migliore di noi è in accordo con l'ordine di tutta la natura»¹⁸⁹.

Deriva d'altronde dall'operatività stessa della ragione non soltanto la possibilità di comprendere l'armonizzazione delle singole parti col loro Tutto, ma anche il «percepire le cose sotto una certa specie di eternità»¹⁹⁰. Le cose singolari, così come la nostra mente e il nostro corpo, possono, infatti, essere concepite in un duplice modo: o secondo la loro durata, cioè «in quanto [...] esistono in relazione a un certo tempo e luogo»¹⁹¹, o secondo l'eternità, ovvero «in quanto sono contenute in Dio e seguono dalla necessità della divina natura»¹⁹². Quest'ultima maniera è quella che propriamente si confà alla natura della ragione, la cui peculiarità è di «percepire le cose veramente, cioè come sono in sé, ossia non come contingenti, ma come necessarie»¹⁹³. L'eternità non può essere, dunque, attribuita ad una modalità

¹⁸⁸ Ivi, p. 295.

¹⁸⁹ Ivi, p. 289.

¹⁹⁰ Ivi, p. 160.

¹⁹¹ Ivi, p. 309.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ Ivi, p. 159.

di conoscenza confusa e mutila come è quella dell'immaginazione, ma soltanto ad un tipo di comprensione razionale che conosca in maniera adeguata l'essenza delle cose come appartenenti a Dio stesso. Dal secondo genere di conoscenza deriva, infatti, quello sforzo della Mente, ovvero la sua Cupidità, di conoscere le cose in maniera intuitiva e chiara per mezzo del terzo genere di conoscenza.

In definitiva, è l'Intelletto, come parte eterna della Mente che sopravvive al perire del corpo, a poterci garantire in qualche modo la salvezza. Il nostro intelletto, infatti, essendo del tutto omogeneo con quello divino di cui è parte, consente di pensare le cose e noi stessi come Dio le pensa e ci pensa. Il postulato spinoziano dell'identità dell'intelletto divino e di quello umano, differenti soltanto in riferimento alla loro relazione di infinitezza/finitezza, ammette la possibilità di pensare la realtà esattamente come la pensa Dio.

È, d'altronde, la presenza della sua idea in noi come causa stessa della nostra esistenza il motore da cui si origina quel ribaltamento per cui non è più l'uomo il soggetto che pensa Dio, ma è Dio stesso che da oggetto si fa soggetto nel nostro pensiero¹⁹⁴. Infatti, «l'amore intellettuale della Mente verso Dio è lo stesso Amore di Dio con il quale Dio ama se stesso, non in quanto è infinito, ma in quanto può essere spiegato per mezzo dell'essenza della Mente umana, considerata sotto una specie di eternità, cioè l'Amore intellettuale della Mente verso Dio è parte dell'Amore infinito con il quale Dio ama se stesso»¹⁹⁵. Da ciò si desume che per l'uomo «non c'è bisogno di percorrere alcuna strada per raggiungere l'essere: lo scopre infatti alla sua scaturigine, e come sempre presente»¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Cfr. F. ALQUIÈ, *Il razionalismo di Spinoza*, cit., pp. 238-239.

¹⁹⁵ B. SPINOZA, *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit., p. 312.

¹⁹⁶ F. ALQUIÈ, *Il razionalismo di Spinoza*, cit., p. 239.

In conclusione, possiamo stabilire che, dal momento che «la nostra eternità [...] dipende dal modo in cui pensiamo le cose»¹⁹⁷, il problema della salvezza in Spinoza risulta intimamente correlato all'impianto gnoseologico che ha preso corpo nelle sue opere a partire sin dai suoi primi componimenti, come abbiamo potuto constatare nei precedenti paragrafi.

¹⁹⁷ Ivi, p. 236.

Capitolo secondo

LA DIALETTICA TRA IL MONDO DEI 'SAGGI' E QUELLO DEGLI 'IGNARI': DUE UNIVERSI INCOMMENSURABILI?

1. *L'ipotesi dell'esistenza di una frattura insanabile tra la 'salvezza-saggezza' e la 'salvezza-obbedienza'*

Il percorso che fino a questo punto abbiamo rintracciato nella filosofia spinoziana della salvezza ha offerto alla nostra attenzione degli importanti spunti di riflessione, lasciando però aperte delle questioni sulle quali avremo modo di ritornare nel corso del presente capitolo. Tenteremo, in qualche modo, di individuare delle risposte inerenti, soprattutto, all'interrogativo sulla possibilità concreta per l'uomo di vivere quell'eternità e saggezza di cui ci parla la quinta parte dell'*Etica*. Ma per far ciò credo sia importante esaminare più da vicino la relazione che intercorre nel pensiero di Spinoza tra il mondo dei 'saggi' e quello degli 'ignari'.

A tal proposito ritengo vadano valutate attentamente le parole con le quali si conclude l'opera su citata, parole che sembrano precisare il significato reale di quel solco che Spinoza pare abbia tracciato tra la figura del «sapiente» e quella dell'«ignorante»:

appare manifesto quanto il Sapiente sia valido e più potente dell'ignorante, il quale è mosso dalla sola libidine. L'ignorante, infatti, oltre ad essere turbato in molti modi dalle cause esterne e a non essere in possesso mai di una vera tranquillità dell'animo, vive inoltre quasi inconsapevole di sé e di Dio e delle cose e appena cessa di soffrire, cessa anche di essere. Al contrario, il saggio, in quanto è considerato come tale, difficilmente è turbato nell'animo; ma è consapevole di sé e di Dio e delle cose con una certa qual eterna necessità, e non cessa mai di essere; ma è sempre in possesso della vera tranquillità dell'animo. La via che ho mostrato condurre a questo, pur se appare molto difficile, può tuttavia essere trovata. E d'altra parte deve essere difficile, ciò che si trova così raramente. Come potrebbe accadere, infatti, che, se la salvezza fosse a portata di mano e potesse essere trovata senza grande fatica, venisse trascurata quasi da tutti? Ma tutte le cose eccellenti sono tanto difficili quanto rare¹.

¹ B. SPINOZA, *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit., p. 318.

A prima vista da tali parole non sembra trasparire nulla di sostanzialmente diverso rispetto a quanto è già emerso nel corso del precedente capitolo. Da una parte, infatti, è posto il «sapiente», colui che vive in una condizione di consapevolezza della propria esistenza, al riparo da ogni sorta di turbamento dell'animo; dall'altra, invece, è collocato l'«ignorante», la cui essenza è costituita esclusivamente dai patimenti che subisce per mezzo dell'influenza che su di lui esercitano le cause esterne.

Tuttavia, proprio sulla distanza esistente tra la figura del «saggio» e quella dell'«ignaro» continua a gravitare ancora oggi l'interesse di numerosi studiosi del pensiero spinoziano. Tra i diversi contributi sull'argomento proporrei di prendere in considerazione quello di Amalia Bettini. Nello scritto *Il Cristo di Spinoza*² l'autrice si propone di dimostrare la validità della tesi secondo la quale «il saggio e l'ignorante sono espressioni di universi incommensurabili»³. Partendo dal presupposto per il quale «il percorso della saggezza è riservato a pochi»⁴ ed è sempre più difficile esser certi della propria beatitudine, la Bettini suggerisce di porre particolare attenzione al significato dell'epistola⁵ che Spinoza indirizza nel 1675 ad Henry Oldenburg per «spiegare e appianare le difficoltà incontrate dai lettori nel *Trattato teologico politico*»⁶. In questa lettera il pensatore olandese cerca, in realtà, di fornire all'amico inglese delle delucidazioni sul reale significato della salvezza per mezzo di un'adeguata comprensione del ruolo che Cristo è venuto ad incarnare nella sua filosofia:

² A. BETTINI, *Il Cristo di Spinoza*, Ghibli, Milano, 2005.

³ Ivi, p. 10.

⁴ Ivi, p.11.

⁵ Si tratta dell'*epistola LXXIII* scritta da Spinoza in risposta all'*epistola LXXI* di Henry Oldenburg, datata 15 novembre 1675. Cfr. B. SPINOZA, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Giulio Einaudi editore, Torino, 1951, pp. 291-292.

⁶ Ivi, p. 288.

per la salvezza non è assolutamente necessario che noi conosciamo Cristo secondo la carne; mentre è tutt'altra cosa per quel che riguarda quell'eterno figlio di Dio che è la sapienza eterna di Dio, la quale si è manifestata in tutte le cose e massimamente nella mente umana e in modo del tutto particolare in Gesù Cristo. Infatti, nessuno può raggiungere senza di essa lo stato della beatitudine, in quanto che essa sola insegna a distinguere il vero dal falso, il bene dal male. E poiché, come ho detto, questa sapienza si è massimamente manifestata in Gesù Cristo, per ciò i discepoli di lui ai quali egli stesso l'ha rivelata, la predicarono, mostrandosi al disopra di tutti gli altri dotati di quello spirito di Cristo. E quanto poi a ciò che alcune Chiese aggiungono, e cioè che Dio ha assunto forma umana io ho espressamente dichiarato che non so che cosa vogliano dire; anzi, a voler dire il vero, mi sembra che esse parlino un linguaggio non meno assurdo di chi mi dicesse che il cerchio ha rivestito la natura del quadrato⁷.

Secondo l'interpretazione di Amalia Bettini questo passo offre importanti spunti di riflessione per intendere in maniera adeguata il tema della salvezza nella filosofia spinoziana. La sua attenzione sembra gravitare in particolar modo intorno all'opposizione esistente tra il 'Cristo secondo la carne' ed il 'Cristo - spirito', opposizione che, in un certo senso, viene come assolutizzata, al punto che sul suo significato «si è costruita una linea interpretativa che presenta la contrapposizione fra la carne e lo spirito come due momenti distinti dell'ontologia spinoziana: da un lato, il Cristo uomo, modo finito, creatura della *natura naturata*; dall'altro, invece, il Cristo concepito come modo infinito immediato»⁸.

A proposito di tale distinzione, Spinoza osserva che ai fini della salvezza, ovvero della somma beatitudine per l'uomo, non risulta affatto esser necessario sforzarsi di conoscere il Gesù storicamente esistito, ma esclusivamente il Cristo inteso come «sapienza eterna di Dio». Ciò che ha per noi la massima importanza è, dunque, volgere l'attenzione su quei precetti o

⁷ Ivi, pp. 291-292.

⁸ A. BETTINI, *Il Cristo di Spinoza*, cit., p. 22.

decreti divini che gli sono stati rivelati da Dio come *da mente a mente*. Cristo ha potuto, infatti, intendere le cose in modo vero ed adeguato, penetrando nella loro intima essenza per mezzo, non di quelle nozioni comuni, che costituiscono nella gnoseologia spinoziana i fondamenti stessi del raziocinio umano, ma attraverso il terzo genere di conoscenza della ‘scienza intuitiva’. La sua mente, essendo superiore a quella umana, ha potuto, infatti, cogliere come verità eterne quelle leggi e quegli eterni decreti con cui Dio ha ordinato e governa ogni cosa.

In tal senso, Cristo viene considerato «la via della salvezza», via determinante un percorso che «deve essere affrontato attivamente sulla base di un metodo puramente scientifico che implica uno sforzo di purificazione intellettuale rigoroso, costante e che progredisce lentamente verso la piena comprensione della vera natura delle cose»⁹. Tuttavia, sebbene nel pensiero di Spinoza sia abbastanza evidente l’esistenza di un termine *ad quem* – ovvero la *beatitudo hominis* – capace di orientare la sua riflessione filosofica in chiave soteriologica, e benché sia stata riconosciuta nella conoscenza di Cristo la via d’accesso a tale salvezza, non possiamo fare a meno di chiederci, in primo luogo, se sia davvero possibile per l’uomo pervenire all’*amor Dei intellectualis* e, poi, se il percorso tracciato nella filosofia¹⁰ del pensatore olandese possa esser ricalcato davvero da ogni sorta di individuo. Tali importanti questioni fanno sì che qualora s’intenda parlare di “ottimismo”, in riferimento alla fiducia spinoziana circa il compimento effettivo per gli uomini del passaggio dalla *superstitio* alla conoscenza di terzo genere, lo si faccia pur sempre in maniera moderata dal momento che, ancora oggi, permangono delle

⁹ Ivi, p. 24.

¹⁰ Spesso Spinoza ha utilizzato nei suoi scritti l’espressione “la mia filosofia” per indicare il pensiero contenuto nella sua *Ethica more geometrico demonstrata*.

perplessità intorno all'eventualità di includere la categoria di 'evoluzione' e l'idea di 'speranza' nell'impianto concettuale del pensatore olandese.

Valutiamo, a questo punto, l'interpretazione della Bettini, secondo la quale il percorso dell'*Etica*, incarnato in sostanza da Cristo, indicherebbe «un itinerario speculativo per pochi»¹¹, dal momento che «soltanto il saggio, attraverso la porta stretta della conoscenza, arriva all'*amor dei intellectualis*, mentre la massa dei più, gli ignoranti sembrano esclusi dalla salvezza»¹². In sostanza, in tale prospettiva, «solo una esigua minoranza può essere in grado di portare questo percorso a compimento»¹³. Infatti, «la quasi totalità sarebbe rappresentata dalla gran massa degli irrazionali, dei prevaricatori e dei violenti, e ci sarebbero alcuni pochi sapienti qua e là, fortunati se riescono a sopravvivere; la Libertà apparterrebbe a questi soli, tutta interiore e socialmente inutile»¹⁴. Occorre, però, fare attenzione al significato che si conferisce alla parola *ignarus*, dal momento che nel lessico spinoziano essa «non designa tanto le persone prive di studi e di istruzione, ma quelle che vivono sotto il mero impulso dell'egoismo della cupidigia; [...] si tratta dunque degli arroganti e dei prepotenti, indipendentemente dal fatto che possano magari anche avere compiuto studi avanzati e occupare posizioni prestigiose»¹⁵.

Chiarito ciò, esaminiamo la persuasiva ipotesi secondo la quale, le opposizioni fin qui considerate tra il 'Cristo - spirito' ed il 'Cristo - uomo', e tra i pochissimi sapienti e gli innumerevoli ignoranti, possano in realtà portarci alla conclusione secondo la quale sarebbe lecito supporre anche una scomposizione, importante soprattutto per i suoi risvolti etico - pratici, tra la

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ P. CRISTOFOLINI, *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*, cit., p.10.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

conoscenza vera da un lato, e l'obbedienza e la politica dall'altro. Una simile interpretazione risulterebbe per noi davvero problematica, poichè la salvezza stessa, di cui si è discusso nel precedente capitolo, andrebbe ricompresa in una duplice maniera: in una prima accezione, essa sarebbe da intendersi come 'salvezza - saggezza', ovvero come conoscenza dei filosofi fondata sul criterio della chiarezza e dell'evidenza; in una seconda, invece, come 'salvezza - obbedienza' a quei precetti di carattere morale o politico che costituiscono, in sostanza, la base stessa delle credenze religiose e dei miti di fondazione dello Stato.

Pertanto, non possiamo fare a meno di rilevare che, mentre le opere precedentemente prese in considerazione, ovvero il *Breve trattato*, il *De emendatione* e l'*Etica*, hanno rivelato chiaramente in che cosa consiste quel percorso conoscitivo per mezzo del quale l'uomo può pervenire alla sua vera libertà o beatitudine, adesso, invece, le problematiche di carattere eminentemente religioso-politico, affrontate da Spinoza nei suoi scritti più maturi, credo che ci impongano di spostarci in un ambito che valica i confini stessi della gnoseologia e che ci inducano a discutere, soprattutto, del valore autentico della teologia e dello Stato. Infatti, se fino a questo momento la nostra attenzione è stata rivolta, in particolar modo, a quello sforzo necessario di auto-purificazione che la mente umana ha sempre la possibilità e, in un certo senso, il dovere di compiere per espletare appieno le sue capacità, occorre adesso, invece, riflettere attentamente su quei processi che possono garantire in qualche modo l'associazione dei singoli in una comunità stabile, religiosa o politica che sia.

È questo, in sostanza, stando all'interpretazione della Bettini, il valore del problematico squarcio che sembra aprirsi all'interno della produzione

filosofica spinoziana tra due ambiti disgiunti: da una parte, la ‘salvezza-saggezza’ dell’*Etica*, propria di quei veri sapienti che apparterrebbero ad una ristretta *élite*, e, dall’altra, la ‘salvezza-obbedienza’ del *Trattato teologico-politico* e del *Trattato politico* alla quale parteciperebbero gli uomini ignoranti del ‘volgo’.

Tuttavia, proprio, a tal proposito, Paolo Cristofolini sembra aver manifestato delle perplessità, esprimendo, da parte sua, la necessità di «mettere in luce come i perfetti sapienti siano rari, ma lo siano anche i perfetti ignoranti, e tra i due poli estremizzati nell’ultimo scolio [dell’*Etica*] si squaderni tutto un ventaglio di figure umane caratterizzate da livelli maggiori o minori di razionalità: è all’interno di questo ventaglio che si giuoca il *pari* spinoziano sulla possibilità di una libera repubblica pur a partire dalla realistica (e machiavellica, e tacitiana) persuasione, che gli uomini sono nella maggioranza dominati dalle passioni più che guidati dalla ragione»¹⁶.

A mio avviso, invece, l’apparente diversa strutturazione del *Trattato teologico-politico* e del *Trattato politico* rispetto alle altre opere fin qui prese in considerazione va intesa non nel senso di una presa di distanza da parte di Spinoza dall’impianto concettuale dell’*Etica*, ma, piuttosto, come la risposta coerente a quell’esigenza primaria di liberazione collettiva che ha animato in maniera incessante la sua stessa filosofia fin dal principio. Mi riferisco, nello specifico, a quel bisogno, emerso sin dai suoi primi componimenti, circa la necessità dell’instaurazione di una società in cui il maggior numero possibile di individui possa partecipare della medesima condizione di felicità del saggio nella maniera più facile e sicura, e beneficiare, pertanto, della

¹⁶ Ivi, p. 11.

beatitudine insieme con lui¹⁷. In tal senso, l'educazione spinoziana alla libertà necessita di una diversa impostazione dell'esistenza da parte degli uomini affinché possano riuscire ad essere il meno possibile dominati dalle passioni e a seguire una condotta di vita che sia per lo più razionale.

Obiettivo di queste mie considerazioni, tuttavia, non è affatto quello di rinnegare lo schematismo spinoziano circa i diversi generi di conoscenza, col conseguente rischio di misconoscere le differenze esistenti tra *immaginazione*, *ragione* ed *intelletto*, né si vuole ignorare che «vi è sempre una parte della società che è ad un livello superiore di coscienza, e una moltitudine più ignorante e più soggetta alle passioni»¹⁸. Anzi, alla luce di ciò, ritengo importante comprendere quale sia l'effettivo valore di quell'atto con cui gli uomini 'ragionevolmente' stabiliscono la loro riduzione all'obbedienza per partecipare ai benefici della concordia. Ma per far questo è necessario che volgiamo la nostra attenzione su alcuni nuclei tematici del *Trattato teologico-politico* di estrema importanza.

Infatti, se fino a questo momento non abbiamo potuto constatare la reale validità della via della salvezza tracciata nell'*Etica* e permane ancora il dubbio sulla concreta possibilità per cui «l'eternità di cui parla Spinoza [...] possa essere vissuta, almeno da un uomo»¹⁹, non ci resta che indagare meglio

¹⁷ Cfr. B. SPINOZA, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, cit. pp. 40-41; ID., *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, cit., p. 129; ID., *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit., p. 284.

¹⁸ P. CRISTOFOLINI, *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*, cit., p.26.

¹⁹ F. ALQUIÈ, *Il razionalismo di Spinoza*, cit., p. 255. Ferdinand Alquiè è uno degli studiosi di Spinoza che maggiormente ha messo in evidenza le aporie del suo pensiero, al punto da dichiarare di non riuscire a "comprendere" l'*Etica* dal momento che ai suoi concetti non corrisponde un'autentica esperienza di pensiero. In sostanza, egli ha manifestato delle serie perplessità circa la possibilità concreta che l'uomo ha di identificarsi in qualche modo con la figura del saggio delineata dal pensatore olandese nell'*Etica*. Infatti, «la saggezza ch'egli propone all'uomo è la saggezza stessa di Dio, e il sapere di cui ci crede capaci è il sapere stesso di Dio. Ciò non significa che, per Spinoza, il sapere umano possa eguagliare quello divino per quanto riguarda l'ampiezza del suo ambito; esso non può vertere sulla totalità del reale né percorrere nei dettagli la catena infinita delle cause. È però simile al sapere divino sotto il profilo della sua natura, uguale sotto quello della certezza. [...] La saggezza di colui che ha raggiunto il terzo genere di conoscenza riposa su una certezza eterna». In tal senso, «il saggio di Spinoza è una specie di superuomo, poiché arriva a pensare come Dio» ed «è estraneo all'amore passionale e all'angoscia, stati che possiamo

il valore di quelle possibili garanzie di beatitudine che il *Trattato teologico-politico* sembra offrire agli uomini indipendentemente dalle loro stesse capacità intellettive. Cercheremo, pertanto, nel corso dei prossimi paragrafi di comprendere in maniera adeguata il valore ed il contenuto del messaggio di salvezza insito nelle rivelazioni di cui parlano le Scritture ed il tipo di relazione che è possibile scorgere tra il «Dio dei profeti» ed il «Dio dei filosofi», prestando particolare attenzione al delinearsi di due regni tra loro eterogenei, che sono rispettivamente quello dell'ubbidienza alla Legge, da una parte, e quello della conoscenza speculativa della Filosofia, dall'altra.

2. Eterogeneità tra 'regno della pietas' e 'regno della veritas': Teologia e Filosofia a confronto nel *Trattato teologico-politico*

L'obiettivo reale che il *Trattato* spinoziano del 1670 si è prefissato è la rivendicazione della *libertas philosophandi* quale supremo diritto di ciascun individuo, diritto da difendere per mezzo di una critica sistematica di quella concezione tradizionale del 'sacro' che le religioni nei secoli hanno propinato agli uomini. Ma per comprendere l'effettiva portata delle pretese di Spinoza credo sia necessario prendere in considerazione alcune importanti indicazioni presenti nell'epistola che il pensatore olandese ha indirizzato ad Oldenburg per motivare la sua decisione di comporre il *Trattato teologico-politico*:

ben pensare pregni di qualche rivelazione ontologica». Ma, dal momento che Spinoza «non riconosce valore e carattere veritativo se non al sapere che lo libera [...] non tiene in nessun conto la nostra vita quotidiana, i suoi dolori e le sue speranze, e attende la salvezza soltanto dalla ragione». Pertanto, «ancora una volta siamo posti di fronte a una promessa: la promessa che la ragione debba bastare. In nessuna proposizione dell'*Etica*, però, pare chiaramente che questa promessa sia stata mantenuta» (Ivi, pp. 255-257).

sto ora componendo un trattato intorno al mio modo di intendere la Scrittura; e a farlo mi muovono: 1) i pregiudizi dei teologi, perché so che essi più d'ogni altra cosa impediscono agli uomini di applicare il loro intelletto alla filosofia, e mi propongo perciò di svelarli e di rimuoverli dalla coscienza dei saggi; 2) l'opinione che di me ha il volgo, il quale non cessa di dipingermi come ateo, onde pure mi vedo costretto a rintuzzarla per quanto mi è possibile; 3) la libertà di filosofare e di dire quello che sentiamo: libertà che io intendo difendere in tutti i modi contro i pericoli di soppressione rappresentati ovunque dall'eccessiva autorità e petulanza dei predicatori²⁰.

La determinazione di Spinoza che traspare da tali parole è emblematica per comprendere il vero valore del suo richiamo alla «libertà dall'oppressione e dall'ingerenza del potere religioso, libertà da ogni forma di esercizio arbitrario e dispotico dei poteri dello stato»²¹. Tuttavia, occorre precisare anche che le sue pretese non costituiscono affatto una difesa a titolo soltanto personale dagli attacchi ricevuti negli anni da parte delle autorità religiose olandesi; piuttosto, «la continuità e l'intensità dell'impegno spinoziano su questo argomento [...] sono l'indice più eloquente del fatto che anche nella “libera” Olanda del '600 le libertà civili non erano sufficientemente garantite e i conflitti ideologici arrivavano a minacciare l'incolumità dei singoli»²². Non possiamo, però, in questa sede delucidare in maniera esaustiva lo scenario storico-politico²³ del Paese in cui il pensiero spinoziano è maturato, essendo, in questo momento, il nostro principale obiettivo quello di illustrare alcuni dei nuclei tematici del *Trattato* in cui l'autore ha delimitato due diversi ambiti d'azione per il «saggio», da una parte, e per l'«ignorante»,

²⁰ B. SPINOZA, *Epistolario*, cit., p. 164.

²¹ E. GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit., p. 81.

²² *Ibid.*

²³ A tal proposito, S. NADLER, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, trad. it di D. TARIZZO, Giulio Einaudi editore, Torino, 2002; ID., *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, cit.; M. STEWART, *Il cortigiano e l'eretico. Leibniz, Spinoza e il destino di Dio nel mondo moderno*, trad. it. di F. e M.C. SIRCANA, Feltrinelli, Milano, 2007; S. VISENTIN, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Edizioni ETS, Pisa, 2001; W. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII*, trad. it. di G. SANNA, La Nuova Italia, Firenze, 1974; G. DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it. di M. SENALDI, Edizioni Guerini e Associati, Milano, 2002.

dall'altra. Cerchiamo di capire meglio in che modo, quindi, è stata da lui operata tale distinzione.

Innanzitutto, ribadiamo che il reale bersaglio del pensiero critico di Spinoza è stata l'autorità dei teologi, responsabili, a quanto pare, di aver generato nei secoli «grandi contese, invidie e odio, che il passare del tempo non è riuscito a sedare»²⁴. Essi si sono serviti, infatti, della 'fede', consistente in sostanza soltanto in «credulità e un insieme di pregiudizi»²⁵, «per spegnere del tutto il lume dell'intelletto»²⁶ e trasformare «gli uomini da esseri razionali in bestie, impedendo che ciascuno si servisse liberamente della propria facoltà di giudicare e distinguesse il vero dal falso»²⁷. Per insidiare dalle fondamenta la loro presunta superiorità il pensatore olandese ha ritenuto, quindi, opportuno porre al riparo le menti degli uomini saggi da simili pregiudizi ed ha inteso, pertanto, mostrare in quali *absurdis arcanis* la pietà e la religione in realtà consistano:

la pietà e la religione, oh Dio immortale!, consistono in arcane assurdità, e coloro che disprezzano del tutto la ragione e che respingono e avversano l'intelletto in quanto corrotto per natura, proprio questi, per colmo di ingiustizia, sono creduti in possesso del lume divino. In verità, se avessero anche solo una scintilla del lume divino non sarebbero così dissennati con tanta superbia, ma imparerebbero a rendere il culto a Dio con maggior saggezza e si distinguerebbero dagli altri non già per l'odio, ma per l'amore; e non perseguirebbero con tanta ostilità quelli che dissentono da loro, ma (se davvero si preoccupassero della loro salvezza e non del proprio successo) sarebbero misericordiosi nei loro confronti²⁸.

In questo passo credo sia racchiuso, in definitiva, il senso delle accuse che Spinoza ha rivolto nel suo *Trattato* ai predicatori delle diverse religioni,

²⁴ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 49.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

in particolar modo ai calvinisti e ai rabbini della comunità ebraica di Amsterdam, rei di essersi «dedicati con il massimo impegno ad ornare la religione, vera o falsa, di un culto e un apparato tali che essa fosse avvertita come un fardello sempre più grave e venisse costantemente osservata da tutti con il massimo scrupolo»²⁹. Acclarato questo importante punto, tentiamo di addentrarci in maniera graduale nella struttura concettuale dell'opera in questione, in cui «i primi capitoli affrontano criticamente i capisaldi della fede religiosa costruita sull'autorità delle Scritture, e i temi propriamente teologici considerati sono in primo luogo le profezie e i profeti, poi l'idea di legge divina, e infine i miracoli»³⁰. Nella nostra analisi procederemo concentrando la nostra attenzione, innanzitutto, in favore di una chiara comprensione del significato autentico della 'conoscenza profetica'; poi, cercheremo di individuare il valore della 'conoscenza naturale' e i vantaggi che dal suo esercizio possono derivare per gli uomini; ed infine tenteremo di stabilire in che misura queste due diverse tipologie di conoscenza definiscono l'una il terreno della Teologia e l'altra della Filosofia.

Per ciò che riguarda la conoscenza profetica Spinoza osserva che è originata in maniera esclusiva dall'immaginazione, ovvero dal primo genere di conoscenza, per mezzo del quale è possibile acquisire un determinato grado di certezza ma non la conoscenza vera. Infatti,

profezia o rivelazione è la conoscenza certa, rivelata da Dio agli uomini, di qualcosa. E profeta è colui che interpreta le rivelazioni di Dio per coloro che non possono averne una conoscenza certa e che, perciò, soltanto con la pura fede possono accogliere le cose rivelate. Profeta, infatti, in ebraico si dice *nabi*, cioè inviato e interprete, ma nella Scrittura è sempre usato nel senso di interprete di Dio³¹.

²⁹ Ivi, p. 43.

³⁰ P. CRISTOFOLINI, *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*, cit., pp. 23-24.

³¹ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 67.

Tale definizione della rivelazione potrebbe essere, dunque, applicata perfettamente anche alla conoscenza naturale dal momento che «le cose che conosciamo con il lume naturale dipendono dalla sola conoscenza di Dio e dai suoi eterni decreti»³². La mente umana, infatti, come abbiamo già avuto modo di constatare nel *Breve trattato* a proposito della dimostrazione a posteriori dell'esistenza di Dio, ha già *in sé* l'idea divina ed una conoscenza adeguata della sua essenza eterna ed infinita. In tal senso, essa costituisce il vero luogo dell' "epifania del divino", ovvero del manifestarsi dell'Essere supremo di cui la mente umana partecipa. Tuttavia, osserva Spinoza che «poiché tale conoscenza naturale è comune a tutti gli uomini – si basa infatti su fondamenti comuni a tutti gli uomini – per questo essa è tenuta in poco conto dal volgo, il quale aspira sempre a cose insolite ed estranee alla sua natura e disprezza i doni naturali, e perciò, quando parla di conoscenza profetica, vuole che sia esclusa la conoscenza naturale»³³.

Che l'uomo qualunque, o meglio il volgo, sia attratto soprattutto dalla straordinarietà delle cose e degli eventi e non, piuttosto, da ciò che si presenta nell'esistenza in maniera costante e duratura³⁴, è uno di quei principi che possiamo scorgere sovente nella riflessione filosofica di Spinoza. Secondo il suo studio degli affetti umani «l'ammirazione in quanto legata all'eccezionale, ci svia nell'immaginario e in quelle idee inadeguate che emergono da un fondo di angoscia»³⁵. Egli rifiuta, pertanto, le credenze della religione in quanto sono originate da quell'*humus* putrido

³² *Ibid.*

³³ Ivi, pp. 67-69.

³⁴ A tal proposito andrebbe ripresa in considerazione la critica spinoziana al pregiudizio finalistico dell'*Appendice* alla prima parte dell'*Etica* a cui abbiamo accennato nel precedente capitolo. Ma è estremamente importante anche porre attenzione alla trattazione spinoziana sulla Legge divina e sulla credenza nei miracoli dei capitoli quarto e sesto del *Trattato teologico-politico*.

³⁵ S. BRETON, *Spinoza: teologia e politica*, a cura di E. DE DOMINICIS, Cittadella editrice, Assisi, 1979, p. 87.

dell'immaginazione in cui stagna l'ignoranza del volgo. Spinoza rigetta, in definitiva, l'assioma greco tradizionalmente accolto dai pensatori di ogni tempo secondo il quale «il sapere filosofico comincia con l'ammirazione o lo stupore»³⁶. Al contrario, per non essere in balia dei desideri, egli ritiene che sia necessario riconoscere l'autentico sapere scientifico esclusivamente in ciò che è originato dall'idea stessa di Dio:

la conoscenza naturale [...] si può chiamare divina allo stesso titolo di qualsiasi altra, dal momento che essa ci viene come dettata dalla natura di Dio (in quanto noi ne siamo partecipi) e dai decreti divini, e non differisce dalla conoscenza che tutti chiamano divina se non perché questa si estende oltre i limiti di quella e perché le leggi della natura umana, in sé considerate, non possono esserne la causa; ma, quanto alla certezza che include e alla fonte da cui deriva (cioè da Dio), la conoscenza naturale non è per nulla inferiore alla conoscenza profetica.

[...] Sebbene la scienza naturale sia divina, tuttavia coloro che la diffondono non possono essere chiamati profeti. Infatti, ciò che essi insegnano può essere percepito e compreso dagli altri uomini con uguale certezza e dignità, e non con la sola fede.

Poiché dunque la nostra mente, per il solo fatto che contiene in sé obbiettivamente la natura di Dio e di essa partecipa, ha la potenza di formare alcune nozioni che spiegano la natura delle cose e insegnano la pratica della vita, possiamo a buon diritto stabilire che la natura della mente concepita in quanto tale, è la causa prima della rivelazione divina. Tutte quelle cose che intendiamo chiaramente e distintamente, infatti, ci sono dettate (come abbiamo detto poco fa) dall'idea e dalla natura di Dio, non a parole, ma in modo assai più eccellente e del tutto conforme alla natura della mente, come ha potuto senza alcun dubbio sperimentare in se stesso chiunque abbia gustato la certezza dell'intelletto³⁷.

In definitiva, nei capitoli iniziali del *Trattato teologico-politico* Spinoza intende mostrare che «esiste uno iato tra conoscenza profetica e conoscenza naturale»³⁸, iato consistente nel fatto che mentre la prima è frutto dell'immaginazione e necessita che il profeta 1) abbia una rivelazione divina

³⁶ Ivi, p. 88.

³⁶ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 67.

³⁸ S. VISENTIN, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, cit., p. 81.

per mezzo di immagini o parole 2) riceva un segno che attesti la veridicità del suo annuncio 3) abbia un animo incline all'equità e al bene, la seconda, invece, conosce Dio per mezzo esclusivamente del *lumen naturalis* in maniera immediata e certissima.

Dal momento, quindi, che le rivelazioni dei profeti dipendono in maniera esclusiva dalla componente immaginativa della mente e che l'immaginazione tra i diversi generi di conoscenza è quello caratterizzato in particolar modo da instabilità, mutevolezza e volubilità, la certezza profetica non può avere alcun valore da un punto di vista teoretico, ma soltanto morale³⁹. Infatti, se da una parte, le profezie risultano discordanti a causa della mutevole capacità immaginativa dei profeti, o anche per le loro differenti opinioni o pregiudizi, o, infine, per la diversa predisposizione dell'animo di questi, il fine in cui tutte loro confluiscono è l'esortazione degli uomini alla virtù e alla vera vita, di cui l'*Etica*, come abbiamo avuto modo di constatare, offre un modello perlomeno intelligibile, seppur difficilmente o quasi per nulla praticabile.

In definitiva, tenendo presente che «nessuno ha ricevuto le rivelazioni di Dio se non per mezzo dell'immaginazione, cioè per mezzo di parole o di immagini, e che perciò per profetizzare non è necessaria una mente più perfetta, ma un'immaginazione più vivace»⁴⁰ non può esser affatto sostenibile la tesi che attribuisce ai profeti l'assurdo privilegio di beneficiare di un *lumen*

³⁹ A questo riguardo, infatti, Spinoza osserva che «poiché la semplice immaginazione non implica per sua natura la certezza che appartiene ad ogni idea chiara e distinta, ma, per poter essere certi delle cose che immaginiamo, si deve aggiungere necessariamente all'immaginazione qualche altra cosa – cioè il raziocinio – ne segue che la profezia di per sé non può includere la certezza perché, come abbiamo già mostrato, essa dipende dalla sola immaginazione. E perciò i profeti erano certi della rivelazione di Dio non per mezzo della stessa rivelazione, ma per mezzo di qualche segno. [...] In questo, dunque, la profezia è inferiore alla conoscenza naturale, la quale non ha bisogno di alcun segno, ma per sua natura include la certezza. Infatti questa certezza profetica non era matematica, ma solo morale, come risulta dalla stessa Scrittura» (B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., pp. 103-105).

⁴⁰ Ivi, p. 83.

soprannaturale a discapito degli altri individui. Anzi, Spinoza sostiene che «la profezia non ha mai reso i profeti più dotti, ma li ha lasciati nelle loro opinioni preconcepite, e che perciò nelle cose meramente speculative non siamo affatto tenuti a prestar loro fede»⁴¹. È chiaro che «sarebbe dunque un errore cercare nel profeta un'autentica conoscenza»⁴² dal momento che «è totalmente incompetente non soltanto nelle cose della natura, ma ugualmente nelle cose spirituali»⁴³. Infatti, secondo il pensatore olandese, «i profeti [...] non insegnarono niente di eccezionale intorno agli attributi divini, ma ebbero di Dio opinioni del tutto volgari, alle quali furono adattate anche le loro rivelazioni»⁴⁴.

Quindi, la conclusione alla quale è possibile pervenire, alla luce di tali riflessioni, è che essi furono tanto lodati e stimati dal volgo «non tanto per la sublimità e la superiorità del loro ingegno, quanto per la loro pietà e la loro fermezza d'animo»⁴⁵. Le ragioni del nesso esistente tra i profeti e le comunità dei fedeli intorno a loro raccolte vanno ricercate, pertanto, soltanto nella comune natura superstiziosa delle loro conoscenze. In tal modo, «la nozione di “profezia”, che è un cardine dell'ebraismo, viene quasi svuotata di significato, con un colpo di mano secolarizzante»⁴⁶ inferto da Spinoza per mezzo di un accurato studio sull'origine, il significato ed il fine delle rivelazioni di cui le Scritture offrono numerosi esempi. L'autore del *Trattato* sembra esser mosso, in sostanza, dalla consapevolezza che «la profezia non può essere che un carisma a eclissi»⁴⁷ e che «le sue intermittenze contrastano

⁴¹ Ivi, p. 115.

⁴² S. BRETON, *Spinoza: teologia e politica*, cit., p. 93.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 119.

⁴⁵ Ivi, p. 121.

⁴⁶ L. AMOROSO, *Scintille ebraiche. Spinoza, Vico e Benamozegh*, Edizioni ETS, Pisa, 2004, p. 22.

⁴⁷ S. BRETON, *Spinoza: teologia e politica*, cit., p. 92.

in maniera singolare con la costanza del sapiente che dura e perdura nella e per la sola forza della ragione»⁴⁸.

Eccoci definitivamente posti di fronte allo squarcio venutosi a creare nel corso della nostra riflessione tra la funzione di comunicatore e mediatore fra Dio e gli uomini esercitata nelle Scritture dal «profeta» e la capacità del «saggio» spinoziano di intuire Dio in maniera autonoma ed immediata, per mezzo esclusivamente dell'esercizio del *lumen naturalis* e dell'idea divina presente nella mente umana. Si tratta, in concreto, della differenza esistente tra coloro che essendo molto dotati di immaginazione «sono meno adatti a intendere puramente le cose»⁴⁹ e coloro che, invece, essendo più dotati d'intelletto e coltivandolo al massimo «hanno una facoltà di immaginare più moderata e più sotto controllo, e la tengono come a freno perché non si confonda con l'intelletto»⁵⁰.

Occorre ribadire, pertanto, che mentre «i profeti agiscono come catalizzatori dell'attenzione collettiva verso la parola di Dio, che trova così maggiore ascolto e seguito, inducendo gli uomini a un comportamento più rispettoso dei dettami religiosi»⁵¹, il saggio dell'*Etica* supera, per mezzo della conoscenza vera di Dio, i vincoli stessi della religione e della moralità. Il filosofo, infatti, non riconosce come legge nient'altro che la necessità di quegli eterni decreti con cui ogni cosa è governata. Non possono, allora, per lui aver valore alcuno le cerimonie e le prescrizioni con cui le autorità religiose sono solite tenere a freno il volgo, educandolo esclusivamente all'obbedienza. La saggezza nel suo significato più autentico è, infatti, finalizzata soltanto all'amore di Dio e al raggiungimento della perfetta

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 101.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ S. VISENTIN, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, cit., p. 84.

beatitudine, e non può, pertanto, essere intesa alla stessa maniera di quel sistema di ricompense da ottenere e castighi da evitare in cui la religione sembra consistere.

In tale ottica, la perseveranza nel suo essere intelligente è da considerare come la peculiarità del sapiente, il quale intende eternamente congiungersi nella profondità del suo intimo con quella vera legge divina che riconosce come causa universale di ogni cosa. Diversamente, invece, agisce l'uomo ignorante del volgo, che è schiavo di un comando impostogli dall'esterno, ossia da un legislatore al quale obbedisce in vista unicamente dell'ottenimento di una felicità temporale. Ecco, allora, delinearsi in maniera evidente il divario tra la vera felicità e beatitudine dell'uomo saggio, che, come abbiamo visto, «consistono soltanto nella sapienza e nella conoscenza della verità»⁵², e l'osservanza delle leggi da parte di coloro la cui condotta di vita non è determinata dalla ragione:

poiché la parola “legge” sembra applicata alle cose naturali per metafora, e comunemente per “legge” non s'intende altro se non un comandamento che gli uomini possono osservare o trascurare (in quanto esso costringe la potenza umana entro certi limiti - oltre i quali tale potenza si estende -, e non comanda niente di superiore alle forze umane), sembra perciò che la legge debba definirsi in modo più determinato, cioè come un modo di vivere che l'uomo prescrive a sé o agli altri per un fine.

Tuttavia, poiché il vero fine delle leggi suole essere manifesto soltanto a pochi, e per lo più gli uomini sono quasi inadatti a percepirlo e non vivono per niente secondo ragione, perciò i legislatori, per costringere tutti in uguale misura, stabilirono sapientemente un altro fine, ben diverso da quello che segue necessariamente dalla natura delle leggi, ossia promettendo a coloro che avessero rispettato le leggi ciò che il volgo ama più di ogni altra cosa, e minacciando invece a coloro che le avessero violate ciò che il volgo teme più di ogni altra cosa; e così cercarono, per quanto è possibile, di tenere a bada il volgo, come il cavallo col freno.

[...] È avvenuto quindi che per “legge” si intendesse soprattutto un modo di vivere prescritto agli uomini per comando di altri, e che, di conseguenza,

⁵² B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 139.

coloro i quali ubbidiscono alle leggi siano detti vivere “sotto la legge” e appaiono come degli schiavi⁵³.

Alla luce di queste considerazioni, sembra che la “legge” debba esser distinta in *legge umana* e *legge divina*. Infatti, mentre la prima indica «quel modo di vivere che serve soltanto a proteggere la vita e lo Stato»⁵⁴, la seconda denota, piuttosto, «quel modo di vivere che mira solo al sommo bene, cioè alla vera conoscenza e all’amore di Dio»⁵⁵. Dal momento, poi, che è esclusivamente l’idea divina presente nella nostra mente *ab aeterno* a prescriverci che «Dio solo è il nostro sommo bene, ossia che la conoscenza e l’amore di Dio sono il fine ultimo al quale devono essere indirizzate tutte le nostre azioni»⁵⁶, segue che davvero «osserva la legge divina soltanto colui che ha cura di amare Dio, non per timore del castigo né per amore di un’altra cosa – come i piaceri, la fama ecc. –, ma per il solo fatto che conosce Dio, ossia perché sa che la conoscenza e l’amore di Dio sono il sommo bene»⁵⁷. Precisiamo, a questo punto, che il bene qui in questione non è affatto da considerarsi come qualcosa di materiale, poichè esso «consiste nella sola speculazione e nella mente pura»⁵⁸. Per questo motivo, quindi, «l’uomo carnale non può intendere queste cose, che a lui sembrano vane, perché ha una conoscenza troppo limitata di Dio, e anche perché in questo sommo bene non trova nulla che egli possa palpare, mangiare o, infine, che faccia impressione sulla carne, della quale soprattutto si diletta»⁵⁹.

Viceversa, il solo appagamento possibile per il saggio deriva dall’amore stesso di Dio, la cui conoscenza «deve essere attinta dalle nozioni comuni di

⁵³ Ivi, pp. 175-177.

⁵⁴ Ivi, p. 177.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Ivi, p. 181.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

per sé certe e note»⁶⁰ e non dalla storie⁶¹ o dalle cerimonie⁶² oppure, ancora, dai miracoli⁶³ di cui parlano le Scritture, il cui valore va considerato unicamente in relazione all'ubbidienza e alla devozione richieste dalla religione. Infatti, ai fini della sapienza, è necessario solamente l'esercizio del lume naturale e di tutto ciò che da esso soltanto può essere attinto, ovvero «ciò che esso ci può indicare chiarissimamente come un bene, ossia come un mezzo per la nostra beatitudine»⁶⁴.

In definitiva, Spinoza, come nell'*Etica* è giunto alla conclusione che la beatitudine non è da intendersi come premio della virtù, ma come la virtù stessa, così nel *Trattato teologico-politico* precisa che «il massimo premio della legge divina è la legge stessa, ossia conoscere Dio e amarlo con vera libertà e con animo integro e fermo; e la pena è la privazione di queste cose e la schiavitù della carne, ossia l'animo instabile e fluttuante»⁶⁵. Ma se tutto questo ha valore per il saggio, non così è per colui il quale obbedisce al solo comando di un'autorità esterna. Infatti, come abbiamo già mostrato, «colui

⁶⁰ Ivi, p. 183.

⁶¹ Secondo Spinoza la legge divina «non esige la fede nelle storie, quali che esse siano state» poiché «per quanto certa sia non può darci la conoscenza di Dio, e di conseguenza, neppure l'amore di Dio». Tuttavia, egli non nega affatto l'utilità della loro lettura poiché «quanto più osserveremo e conosceremo i costumi e le condizioni di vita degli uomini – che da nessuna cosa meglio che dalle loro azioni possono essere conosciuti –, tanto più potremo vivere con cautela in mezzo a loro e adeguare meglio le nostre azioni e la nostra vita alla loro indole, per quanto consente la ragione» (*Ibid.*).

⁶² Anche le cerimonie non sono affatto necessarie per la conquista della saggezza. Infatti, esse risultano essere nella prospettiva di Spinoza «azioni che in sé sono indifferenti e che si chiamano buone soltanto per istituzione, o che rappresentano un bene necessario alla salute, o, se si preferisce, azioni la cui motivazione supera la comprensione umana» (Ivi, pp. 183-185).

⁶³ La critica spinoziana dei miracoli verte, in particolar modo, intorno all'impossibilità di concepire un'infrazione da parte di Dio di quell'ordine con cui egli stesso ha determinato e governa ogni cosa. Infatti, dal momento che la potenza naturale e quella divina non costituiscono due entità distinte, ma una sola e medesima unità, sarebbe indice di impotenza dell'Essere supremo che in natura possa accadere qualcosa che ripugni in qualche modo alla perfezione divina. Dal momento, infatti, che «tutto ciò che avviene, avviene per la volontà e l'eterno decreto di Dio, ossia avviene secondo leggi e regole che implicano eterna necessità e verità» (Ivi, p. 241), il nome «miracolo» non può essere inteso se non rispetto alle opinioni degli uomini, e non significa nient'altro che un fatto del quale non possiamo spiegare la causa naturale sull'esempio di un'altra cosa consueta» (Ivi, p. 243). Alla luce di ciò Spinoza può concludere che «non c'è dubbio che nella Sacra Scrittura siano narrati come miracoli molti fatti le cui cause possono essere facilmente spiegate sulla base dei principi noti delle cose naturali» (*Ibid.*).

⁶⁴ Ivi, p. 185.

⁶⁵ *Ibid.*

che fa il bene in base alla vera conoscenza e all'amore del bene, agisce liberamente e con fermezza d'animo, mentre chi lo fa per timore del male, costui agisce sotto la costrizione del male e da schiavo, e vive sotto il potere di un altro»⁶⁶.

Ecco, dunque, prender corpo quella cesura che nel corso del *Trattato* spinoziano è divenuta sempre più evidente tra il 'regno della *pietas*' ed il 'regno della *veritas*', ovvero tra la fede e la ragione, tra la *Teologia*, da un lato, e la *Filosofia*, dall'altro. Infatti, se nell'apertura dell'opera Spinoza sembra quasi aver voluto congiungere la conoscenza profetica e quella naturale in una comune origine, ovvero nella rivelazione "certa" di Dio alla mente degli uomini, adesso il suo discorso acquisisce un significato tale da presentare il territorio della 'religione' e quello del 'sapere filosofico' come due domini eterogenei, separati da una distanza notevole sulla quale dobbiamo adesso meditare in maniera più approfondita.

Innanzitutto, a proposito della religione egli precisa che, come testimoniano le Scritture in maniera certissima, «l'essenza del suo insegnamento è amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come se stessi»⁶⁷, fondamento tolto il quale «tutta la costruzione crolla d'un sol colpo»⁶⁸. Occorre considerare poi che il suo messaggio salvifico ci è pervenuto intatto dal momento che nessuno degli insegnamenti della dottrina religiosa «ha potuto essere deformato dalla malizia degli uomini o cancellato dal trascorrere del tempo»⁶⁹. Infatti, ciò che le Scritture annunciano per bocca dei profeti non sono affatto «sublimi speculazioni né cose filosofiche, ma soltanto cose semplicissime, che possono essere percepite da chiunque per

⁶⁶ Ivi, p. 195.

⁶⁷ Ivi, p. 451.

⁶⁸ Ivi, p. 453.

⁶⁹ *Ibid.*

quanto tardo possa essere»⁷⁰. Obiettivo della religione è, in tal senso, soltanto quello di suscitare, con la narrazione di miracoli e le storie, la fede nel volgo, al punto che esso «possa essere commosso al massimo»⁷¹:

sappiamo che l'intento della Scrittura non fu quello di insegnare le scienze: da qui, infatti, possiamo facilmente stabilire che essa esige dagli uomini nient'altro che l'ubbidienza e che condanna soltanto la disubbidienza, e non l'ignoranza.

Inoltre, poiché l'ubbidienza verso Dio consiste soltanto nell'amore del prossimo [...], ne segue che nella Scrittura non è consegnata nessun'altra scienza all'infuori di quella necessaria a tutti gli uomini perché possano ubbidire a Dio, secondo questa norma e, ignorata la quale, gli uomini devono essere necessariamente disubbidienti, o, almeno, senza un'istruzione dell'ubbidienza; mentre le altre speculazioni che non tendono direttamente a questo fine, sia che riguardino la conoscenza di Dio sia quella delle cose naturali, non toccano la Scrittura e perciò devono essere separate dalla religione rivelata⁷².

Eccoci, quindi, giunti a quello snodo del ragionamento di Spinoza che considero decisivo ai fini della nostra riflessione. In sostanza, nelle Scritture non sembrano esser contenute verità relative agli attributi divini, ma soltanto principi concernenti la sola condotta di vita degli uomini. Infatti, «quella conoscenza che Dio richiede universalmente a tutti per mezzo dei profeti, e che ciascuno è tenuto a sapere non è che la conoscenza della sua divina giustizia e carità»⁷³. Per questo motivo «uomini, donne e fanciulli: tutti possono ugualmente essere ubbidienti in forza di un comando, ma non tutti possono ugualmente conoscere»⁷⁴ poiché, come è stato già precedentemente notato, «la conoscenza intellettuale, ossia accurata di Dio non è un dono

⁷⁰ Ivi, pp. 457-459.

⁷¹ Ivi, p. 457.

⁷² Ivi, pp. 459-461.

⁷³ Ivi, p. 463.

⁷⁴ Ivi, p. 465.

comune a tutti gli uomini come l'ubbidienza»⁷⁵, «ma questo è un dono peculiare concesso solo ad alcuni credenti»⁷⁶.

In definitiva, nella prospettiva spinoziana pare che la sapienza di Dio non possa essere affatto messa in “commercio” tra gli uomini. Infatti, coloro che si adoperano per intendere rettamente la concatenazione della natura possono considerarsi liberi soltanto perché «la libertà non è che l'intelligenza dell'universale connessione»⁷⁷ e non il prodotto derivante dall'obbedienza ad un insieme di prescrizioni di carattere religioso. Ciò è dovuto al fatto che «la conoscenza intellettuale di Dio, la quale considera la sua natura come è in sé – natura che gli uomini non possono imitare con un determinato modo di vivere, né prendere come esempio al fine di stabilire il vero modo di vivere –, non riguarda in nessun modo la fede e la religione rivelata, e [...] di conseguenza, gli uomini, senza colpa, possono totalmente sbagliare riguardo ad essa»⁷⁸.

La Scrittura si propone di rendere ubbidiente, non dotto.

I comuni teologi, tuttavia, secondo la loro capacità di vedere con il lume naturale, hanno sostenuto si dovesse interpretare metaforicamente tutto ciò che di queste cose era inadeguato alla natura divina, e che fosse da prendere alla lettera tutto quanto sfuggiva alla loro capacità. Ma se tutte le cose di questo genere che si trovano nella Scrittura dovessero essere necessariamente interpretate e intese metaforicamente, allora la Scrittura non sarebbe stata scritta per la plebe e il volgo ignorante, ma soltanto per le persone istruite e specialmente per i filosofi. Anzi, se fosse empietà credere pienamente e con semplicità d'animo alle cose che abbiamo ora riferite intorno a Dio, certamente i profeti avrebbero dovuto guardarsi al massimo, almeno in considerazione della debolezza del volgo, da simili espressioni, e insegnare prima di tutto espressamente e chiaramente gli attributi di Dio nel modo in cui ciascuno sarebbe stato tenuto ad accoglierli; cosa che non è stata fatta da nessuna parte.

Perciò non bisogna per niente credere che le opinioni considerate in assoluto, senza riguardo alle opere, abbiano alcunché di pio o di empio, ma

⁷⁵ Ivi, p. 461.

⁷⁶ Ivi, p. 463.

⁷⁷ S. BRETON, *Spinoza: teologia e politica*, cit., p. 142.

⁷⁸ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., pp. 467-469.

bisogna dire che un uomo crede a qualcosa piamente o empivamente soltanto nella misura in cui dalle sue opinioni egli è spinto all'ubbidienza o da esse prende licenza a peccare o a ribellarsi: cosicché se uno, credendo a cose vere, diventa disubbidiente, costui ha in realtà una fede empia, mentre se, credendo a cose false, è ubbidiente, ha una fede pia. Abbiamo infatti mostrato che la vera conoscenza di Dio non è un comando ma un dono divino, e che Dio non richiede agli uomini nessun'altra conoscenza all'infuori di quella della sua divina giustizia e carità, conoscenza che non è necessaria per la scienza, ma soltanto per l'ubbidienza⁷⁹.

Questo ampio passo credo testimoni davvero chiaramente quale sia l'intento delle Scritture e, di conseguenza, in che modo vada inteso quell'impianto normativo che, a parer di Spinoza, le istituzioni religiose hanno costruito nei secoli per acquietare il volgo ed educarlo all'obbedienza nei confronti dell'autorità. Traspare da ciò, inoltre, ancora una volta, la necessità per il pensatore olandese di fare attenzione a non «confondere le opinioni del volgo con la dottrina divina e spacciare per insegnamenti divini le invenzioni e le opinioni degli uomini, e abusare così dell'autorità della Scrittura»⁸⁰. Una possibile confusione fra i due ambiti indicati da Spinoza, ovvero quello della *veritas* della saggezza filosofica, da un lato, e quello della *pietas* dell'obbedienza religiosa, dall'altro, potrebbe, infatti, risultare deleteria in vista di quella *libertas philosophandi* rivendicata quale diritto inalienabile degli individui, diritto che l'autore del *Trattato* intende porre al riparo dai minacciosi attacchi dei predicatori.

Ma proprio a questo punto qualcosa sembra essersi intoppatato nell'interpretazione spinoziana della 'salvezza'. Infatti, se finora essa è stata intesa in relazione alla sola conoscenza di Dio, ovvero come 'saggezza', nel quattordicesimo capitolo del *Trattato teologico-politico* vien detto che «la fede

⁷⁹ Ivi, pp. 459-461.

⁸⁰ Ivi, p. 473.

dà la salvezza non per sé, ma soltanto in rapporto all'ubbidienza»⁸¹ e che «colui che è veramente ubbidiente, necessariamente ha la fede vera e salvifica»⁸². Se pocanzi, dunque, abbiamo sostenuto con Spinoza che 'saggio' è da considerare esclusivamente colui che ha ricevuto in dono la capacità di conoscere intellettualmente Dio, e che, pertanto, soltanto pochi possono ritenersi 'beati', adesso, invece, ci troviamo di fronte alla delicata decifrazione della considerazione per la quale è possibile stabilire che «ha davvero lo Spirito di Dio chi ha la carità»⁸³.

In tale ottica, la carità, e non più la verità dell'idea di Dio, costituirebbe la reale via d'accesso alla salvezza per gli uomini e la beatitudine sarebbe da intendersi «come patrimonio non riservato al sapiente, ma appartenente a una più vasta schiera di portatori di pace e di giustizia»⁸⁴. In base a questa riflessione sarebbe lecito pensare che Spinoza nutra la speranza che «tra l'interiorità pura dell'amore intellettuale di Dio e l'esteriorità pura dell'obbedienza stretta si inserisca, quale termine medio di equilibrio, una carità che opera per le opere e che compensa con la sua generosità relativa l'interesse d'oltretomba e la ricompensa del legislatore»⁸⁵. Comprendere il significato della carità nella filosofia spinoziana equivarrebbe, allora, ad interrogarsi circa la possibilità di giudicare come 'credenti' o 'non credenti' gli uomini esclusivamente in base al valore delle loro opere:

noi non possiamo giudicare se non dalle opere che qualcuno è credente o non credente: cioè, se le opere sono buone, è credente, sebbene dissenta per i dogmi dagli altri credenti; al contrario, se le opere sono cattive, è non

⁸¹ Ivi, p. 479.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ P. CRISTOFOLINI, *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*, cit., p.94.

⁸⁵ S. BRETON, *Spinoza: teologia e politica*, cit., p. 146.

credente, sebbene a parole sia d'accordo con i credenti. Infatti, posta l'ubbidienza, necessariamente è posta la fede, e la fede senza le opere è morta⁸⁶.

Sembrerebbe, dunque, che il parametro di giudizio della condotta umana in vista della salvezza sia da ricercare in un qualcosa di meramente empirico o effettuale, storicamente condizionato, e, in definitiva, assolutamente "umano". Tuttavia, Spinoza pone rimedio a tale equivoco ricorrendo all'insegnamento dell'apostolo Giovanni, il quale, delineando il nesso esistente tra le opere, la fede e l'amore degli uomini per Dio, garantisce che «per questo sappiamo che noi siamo in Lui ed Egli è in noi, perché ci ha dato del suo Spirito», cioè la carità⁸⁷. In questo senso, l'amore è da intendersi non più alla maniera di un semplice affetto umano, ma come lo strumento per mezzo del quale la divinità stessa può trasparire nell'esistenza storica degli individui. Ma, ancor di più, Dio si fa presente agli uomini nella *pietas* che questi ultimi perpetuano vicendevolmente tra loro. Infatti, «poiché Dio nessuno lo ha visto, [...] nessuno percepisce o avverte Dio se non per mezzo della carità verso il prossimo, e [...] perciò nessuno può conoscere altro attributo di Dio all'infuori di questa carità in quanto partecipiamo di essa»⁸⁸.

Tutto ciò che, quindi, la religione richiede per riconoscere Dio è nient'altro che l'obbedienza degli uomini ai suoi comandamenti. Da ciò discende non soltanto che «chi dice di conoscerlo e non osserva i suoi precetti è bugiardo, e in lui non è la verità»⁸⁹, ma anche che «sono davvero anticristi coloro che perseguitano uomini onesti e amanti della giustizia per il fatto che dissentono da loro e non difendono insieme a loro gli stessi dogmi

⁸⁶ Ivi, pp. 459-461.

⁸⁷ Cfr. B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 479. Il versetto giovanneo (1 Giovanni 4,13) citato da Spinoza è lo stesso che egli riporta anche sul frontespizio del *Trattato* fittiziamente pubblicato in maniera anonima ad Amburgo nel 1670.

⁸⁸ Ivi, pp. 479-481.

⁸⁹ Ivi, p. 481.

della fede: infatti, sappiamo che coloro che amano la giustizia e la carità sono, per ciò stesso, credenti; e chi perseguita i credenti è l'anticristo»⁹⁰.

Con tali parole Spinoza intende assolutamente porre al riparo da qualsiasi sorta di condanna le opinioni degli uomini, soprattutto quelle di coloro che operano il bene senza arrecare, quindi, alcun danno ad altri. Non vanno, pertanto, bandite le parole di coloro che mettono a repentaglio la verità dei dogmi della religione, ma esclusivamente quelle azioni che sono da ritenersi criminose e che violano il comandamento della vicendevole carità tra gli individui. Infatti, «la fede non richiede espressamente dogmi veri, ma quelli necessari all'ubbidienza, cioè che confermino l'animo nell'amore verso il prossimo, a motivo del quale soltanto [...] ciascuno è in Dio e Dio è in ciascuno»⁹¹.

In definitiva, l'intento di Spinoza è mostrare che

la fede di ciascuno deve essere ritenuta pia o empia solo in rapporto all'ubbidienza e alla disubbidienza e non in rapporto alla verità e alla falsità, e poiché nessuno dubita che l'indole degli uomini è per lo più assai varia e che non tutti trovano ugualmente quiete nelle stesse cose, ma che le opinioni dirigono gli uomini in modo diverso (tali che quelle che muovono l'uno alla devozione sono le stesse che muovono l'altro al riso e al disprezzo) ne segue che alla fede cattolica, ossia universale, non appartengono dogmi intorno ai quali tra gli onesti possa darsi qualche controversia: infatti, quei dogmi che variano secondo le disposizioni naturali possono essere pii per l'uno ed empici per l'altro, giacché vanno giudicati solo in base alle opere⁹².

Per non lasciare, quindi, spazio a possibili contrasti sulla verità di tali principi Spinoza suggerisce di prendere in considerazione esclusivamente quei «dogmi della fede universale»⁹³ che risultano indispensabili ai fini dell'ubbidienza dei credenti al comandamento della *pietas*, dogmi che,

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ivi*, pp. 481-483.

⁹² *Ivi*, p. 483.

⁹³ *Ibid.*

desunti dalle Scritture stesse, danno origine a quello che può esser definito *credo minimo* della filosofia spinoziana, consistente in sette articoli di fede fondamentali. Essi possono essere riassunti in ciò: «esiste un ente supremo che ama la giustizia e la carità e al quale tutti gli uomini, per essere salvi, devono ubbidire adorandolo con la pratica della giustizia e della carità»⁹⁴. Da qui sono facilmente determinati tutti gli altri dogmi che sono di seguito esposti:

1. Esiste Dio, cioè un ente supremo, sommamente giusto e misericordioso, ossia il modello della vera vita. – Chi, infatti, non sa o non crede che egli esiste non può ubbidirgli e riconoscerlo come giudice.

2. Egli è unico. – Nessuno può dubitare che anche questo sia assolutamente richiesto per la suprema devozione, ammirazione e amore verso Dio, poiché la devozione, l'ammirazione e l'amore nascono soltanto dall'eccellenza di uno sopra tutti gli altri.

3. Egli è presente ovunque, ovvero, tutte le cose gli sono manifeste. – Se si ritenesse che le cose gli sono nascoste, o si ignorasse che egli vede tutto, si dubiterebbe dell'equità della sua giustizia o la si ignorerebbe.

4. Egli ha il diritto supremo e il dominio sopra tutte le cose, né fa qualcosa perché costretto da una legge, ma per assoluto beneplacito e per una grazia singolare: tutti, infatti, sono assolutamente tenuti ad ubbidirgli; egli, invece, a nessuno.

5. Il culto di Dio e l'ubbidienza verso di lui consistono nella sola giustizia e carità, ossia nell'amore verso il prossimo.

6. Soltanto tutti coloro che ubbidiscono a Dio con questo modo di vivere sono salvi, mentre tutti gli altri, che vivono sotto il dominio del piacere sono perduti. – Se gli uomini non credessero fermamente questo non avrebbero motivo per preferire di ubbidire a Dio piuttosto che al piacere.

7. Infine, Dio perdona i peccati a coloro che sono pentiti. – Non c'è infatti nessuno che non pecchi; se dunque non fosse stabilito questo, tutti dispererebbero della loro salvezza e non avrebbero alcun motivo di credere che Dio è misericordioso; chi, invece, crede fermamente questo (cioè che Dio, per la sua misericordia e la sua grazia, con le quali governa tutte le cose, perdona i peccati degli uomini), e per questa ragione si accende di più nell'amore di Dio, costui conosce davvero Cristo secondo lo Spirito e Cristo è in lui⁹⁵.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Ivi, pp. 483-485.

Spinoza sembra, in sostanza, ben consapevole dell'esigenza che tutti riconoscano la validità e l'importanza di tali dogmi per ciò che concerne la fede, una fede in cui «solo i presupposti della giustizia e dell'amore costituiscono la dogmatica semplice dei credenti: l'esistenza di un Dio buono, onnipotente, potente, con una provvidenza che chiede solo un culto spirituale, che perdona ed è misericordioso»⁹⁶. D'altronde, «nessuno può ignorare che tutte queste cose devono essere necessariamente ben conosciute affinché gli uomini, nessuno escluso – secondo il comando della Legge sopra spiegato –, possano ubbidire a Dio, poiché tolta una di queste è tolta anche l'ubbidienza»⁹⁷.

Ecco, dunque, che da tutto ciò si desume, in maniera evidente, non soltanto che «vi è un insegnamento complessivo delle Scritture, comprendente Vecchio e Nuovo Testamento, il cui proposito ed effetto è quello di indurre alla carità e all'obbedienza pur senza che i maestri, i profeti, fossero uomini dotati di elevata conoscenza naturale e della capacità di trasmetterla»⁹⁸, ma anche che «ciascuno è tenuto ad adattare questi dogmi della fede alla sua capacità e ad interpretarseli nel modo in cui gli sembra di poterli abbracciare più facilmente, senza alcuna esitazione, ma con il consenso totale dell'animo, sicché, conseguentemente, ubbidisca a Dio con pieno consenso dell'animo»⁹⁹.

In tal modo, l'autore del *Trattato* può rispondere positivamente sia alla pretesa di rivendicare l'autonomia di giudizio del *lumen naturalis* dinanzi ai dogmi della religione, sia alla possibilità che la fede, incarnata

⁹⁶ E. LÉVINAS, *Difficile libertà*, a cura di S. FACIONI, Jaca Book, Milano, 2004, p. 146.

⁹⁷ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 485.

⁹⁸ P. CRISTOFOLINI, *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*, cit., p.81.

⁹⁹ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 487.

nell'obbedienza al comandamento divino dell'amore, garantisca la salvezza per gli uomini:

Allo stesso modo che un tempo la fede fu rivelata e scritta secondo la capacità e le opinioni dei profeti e del volgo di quel tempo, così anche ora ciascuno è tenuto ad adattarla alle sue opinioni in modo da poterla così abbracciare senza alcuna resistenza da parte della mente e senza alcuna esitazione. Abbiamo infatti mostrato che la fede non richiede tanto la verità quanto la pietà e che è pia e dà la salvezza soltanto in ragione dell'ubbidienza, e che, di conseguenza, uno è credente soltanto in ragione dell'ubbidienza.

Per cui, non chi mostra le migliori ragioni, mostra necessariamente la fede migliore, ma chi mostra le migliori opere di giustizia e di carità. Quanto questa dottrina sia salutare e necessaria nello Stato affinché gli uomini vivano in pace e nella concordia: di quanti e quanto grandi disordini e delitti, dico, essa elimini le cause, lo lascio giudicare a tutti¹⁰⁰.

È così, dunque, che Spinoza fissa la distinzione tra la *filosofia*, intesa come scienza della verità divina, e la *fede o teologia*, avente per scopo, come abbiamo mostrato credo in maniera esaustiva, nient'altro che l'ubbidienza e la pietà. Sebbene, infatti, continuiamo a persistere quei dubbi evidenziati nel corso della nostra indagine circa il valore della salvezza e la possibilità di una modificazione del suo significato nell'*iter* del pensiero spinoziano, non possiamo ignorare che tra queste due facoltà, ovvero la teologia e la filosofia, appunto, «non c'è alcuna relazione, ovvero affinità»¹⁰¹. Si tratta, in sostanza, di due domini eterogenei, ciascuno dei quali con fondamenti differenti: tali principi, nel caso della filosofia sono le 'nozioni comuni', «sicché essa deve essere ricavata dalla sola natura»¹⁰², mentre «quelli della fede [...] sono le storie e la lingua, ed essa deve essere ricavata dalla sola Scrittura e rivelazione»¹⁰³.

¹⁰⁰ Ivi, pp. 487-489.

¹⁰¹ Ivi, p. 489.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*

Da ciò risulta chiaro, quindi, che «né la teologia è tenuta ad essere al servizio della ragione, né la ragione della teologia»¹⁰⁴, dal momento che «ognuna mantiene il proprio regno»¹⁰⁵: «la ragione mantiene il regno della verità e della sapienza, la teologia quello della pietà e dell'ubbidienza»¹⁰⁶. Per questo motivo, «la loro eterogeneità sostanziale non soltanto permette ma fonda la loro assoluta e reciproca libertà»¹⁰⁷. Da una parte, infatti, l'autorità degli insegnamenti dei profeti non può impedire che il *lumen naturalis* continui ad esercitare appieno la sua funzione in ambito speculativo, dall'altra la ragione filosofica non può fare a meno di riconoscere l'utilità e la necessità per gli uomini di porre attenzione al comandamento di giustizia e carità rivelato dalle Scritture.

In virtù, dunque, di tali considerazioni ne consegue che

la fede [...] concede a ognuno la somma libertà di filosofare, in modo che tutti possano pensare ciò che vogliono su qualsiasi cosa senza empietà: essa condanna come eretici e scismatici soltanto coloro che insegnano opinioni per sostenere la ribellione, gli odi, le contese e l'ira, e, al contrario, considera credenti soltanto coloro che, in proporzione alla forza della loro ragione e alle loro possibilità, sostengono la giustizia e la carità¹⁰⁸.

Dal momento, quindi, che «la ragione non deve sconfinare nella sfera di giurisdizione della fede [...] e la teologia-rivelazione [...] è altrettanto incompetente nell'ambito del vero»¹⁰⁹, occorrerà fare maggiore chiarezza circa la distinzione presente nel *Trattato teologico-politico* tra la sapienza del 'Cristo - filosofo', da una parte, e la conoscenza immaginativa del 'Mosè - legislatore', dall'altra. Sarà necessario, poi, fare anche luce sulla diversa

¹⁰⁴ Ivi, p. 503.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ S. BRETON, *Spinoza: teologia e politica*, cit., p. 81.

¹⁰⁸ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 491.

¹⁰⁹ S. BRETON, *Spinoza: teologia e politica*, cit., p. 82.

tipologia di opinione ed insegnamento dei ‘profeti’ e degli ‘apostoli’, soprattutto in relazione alla loro differente interpretazione della virtù e della Legge divina. Ma per la trattazione specifica del pensiero spinoziano circa queste importanti questioni rimando all’analisi che ne sarà fornita, seppur brevemente, nel seguente paragrafo.

3. *Il valore della ‘rivelazione’ e della ‘predicazione’: Cristo, Mosè, i profeti e gli apostoli in relazione alla conoscenza della Legge divina*

Abbiamo già avuto modo nel corso del presente capitolo di cogliere alcune interessanti riflessioni di Spinoza sulla figura di Cristo, in particolar modo in merito alla distinzione, emersa nell’*epistola LXXIII*, tra il Gesù storicamente esistito, modo finito della *natura naturata*, la cui conoscenza non risulta affatto esser rilevante ai fini della salvezza umana, ed il Cristo secondo lo Spirito, che altro non è se non la sapienza stessa di Dio. Ma ciò su cui ora maggiormente dobbiamo riflettere è il valore di quel distacco che si è venuto man mano delineando in maniera sempre più decisa tra la posizione del pensatore olandese e quella ebraica circa l’interpretazione del «Figlio di Dio».

Prendiamo innanzitutto atto che «nel *Trattato teologico-politico* [...] la figura di Gesù Cristo occupa uno spazio peculiare e si staglia con nitidezza di fronte a tutta la tradizione profetica e a tutto l’universo sapienziale delle Scritture»¹¹⁰, dal momento che per Spinoza la sua eccellenza non va ricercata tanto nella straordinarietà della sua condotta di vita – come nel caso dei profeti – ma, piuttosto, nella sapienza di Dio contenuta nelle sue parole.

¹¹⁰ P. CRISTOFOLINI, *L’uomo libero. L’eresia spinozista alle radici dell’Europa moderna*, cit., p.79.

Egli, infatti, avendo colto per mezzo del terzo genere di conoscenza gli eterni decreti divini, ha comunicato con l'Essere sommo come 'da mente a mente', «rendendosi capace di trasmettere le leggi per conoscenza diretta»¹¹¹ e rivelando agli uomini la verità degli attributi della sostanza in maniera adeguata.

Per questo motivo l'autore del *Trattato* ritiene che «nessuno sia pervenuto a una così grande perfezione al di sopra degli altri se non Cristo, al quale i voleri di Dio che conducono gli uomini alla salvezza furono rivelati senza parole o visioni, ma immediatamente»¹¹². È, quindi, proprio la sua sapienza divina e non la straordinarietà di quelle azioni da lui compiute che il volgo ha acclamato come “miracolose” a costituire l'elemento decisivo che sancisce la sua superiorità sui profeti e sullo stesso Mosè. Mentre quest'ultimo, infatti, ha agito nei confronti degli Israeliti in qualità di Legislatore scelto da Dio per dare al popolo dei comandamenti necessari per la conservazione del loro Stato, Cristo ha insegnato esclusivamente quella legge universale che è valida in eterno per la salvezza di tutti gli uomini. Da ciò «si comprende facilmente che Cristo non abrogò affatto la Legge di Mosè, dato che non volle introdurre nello Stato nessuna nuova legge, né di altro più si curò che di impartire insegnamenti morali e di distinguerli dalle leggi dello Stato, e questo soprattutto a causa dell'ignoranza dei farisei, i quali ritenevano visse nella beatitudine colui che osservava le leggi dello Stato, ossia la Legge di Mosè, mentre questa, come abbiamo detto, non teneva conto che dello Stato e serviva non tanto a insegnare agli Ebrei, quanto a costringerli»¹¹³.

¹¹¹ Ivi, p. 84.

¹¹² B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 81.

¹¹³ Ivi, p. 207.

Le ragioni, quindi, che Spinoza presenta per avvalorare la tesi della superiorità di Cristo nei confronti della tradizione ebraica risultano essere di carattere eminentemente gnoseologico. Infatti, per ciò che riguarda il «Figlio eterno di Dio» ad essere celebrate non sono poi tanto l'inclinazione del suo animo all'equità e al bene, come per i profeti, o la validità dei suoi insegnamenti da un punto di vista prevalentemente politico, come nel caso di Mosè, ma, piuttosto, la verità dirompente delle parole da lui pronunciate:

di Cristo, infatti, sebbene anche lui sembri aver prescritto le leggi in nome di Dio, bisogna pensare che abbia percepito le cose in maniera vera e adeguata: Cristo, invero, fu non tanto profeta, quanto bocca di Dio. Dio, infatti, per mezzo della mente di Cristo (come abbiamo mostrato nel capitolo I) – come in precedenza per mezzo di angeli, ossia per mezzo di una voce creata, visioni ecc. –, rivelò alcune cose al genere umano. Perciò sarebbe altrettanto irragionevole affermare che Dio accomodò le sue rivelazioni alle opinioni di Cristo, quanto che Dio abbia in precedenza accomodato le sue rivelazioni alle opinioni degli angeli, cioè di una voce creata e delle visioni, al fine di comunicare le cose da rivelare ai profeti: cosa della quale nulla di più assurdo si potrebbe affermare, tanto più che Cristo non fu inviato ad insegnare ai soli Giudei, ma a tutto il genere umano, e perciò non era sufficiente che egli avesse la mente accomodata soltanto alle opinioni dei Giudei, ma anche alle opinioni e agli insegnamenti che si estendono universalmente al genere umano, cioè alle nozioni comuni e vere.

E senza dubbio dal fatto che Dio si è rivelato a Cristo, cioè alla sua mente, immediatamente, e non – come ai profeti – per mezzo di parole e di immagini, non possiamo intendere se non che Cristo percepì veramente, ossia intese le cose rivelate. Una cosa è infatti intesa quando è percepita proprio con la mente pura, senza parole né immagini ¹¹⁴.

Alla luce di tali considerazioni è possibile sostenere che «col Cristo si rimane nell'ambito della verità, così come accade all'uomo capace di ragione e in grado di conoscere e amare Dio»¹¹⁵, a differenza, invece, delle rivelazioni dell'Antico Testamento, adattate, come sappiamo, alle limitate capacità intellettive dei profeti e, per questo, vincolate esclusivamente all'ambito della

¹¹⁴ Ivi, pp. 189-191.

¹¹⁵ M. CORSI, *Politica e saggezza in Spinoza*, Guida Editori, Napoli, 1978, p. 77.

certezza morale, e, quindi, all'obbedienza¹¹⁶. Risulta chiaro, pertanto, che nella concezione spinoziana la verità espressa dalle parole di Cristo rappresenta la sapienza somma al di là della quale nulla di più vero può essere riconosciuto.

Il valore dell'insegnamento da lui testimoniato è, però, da ricercare nello specifico in quel passo del vangelo di Matteo (5,1-12), noto come il *Discorso della montagna*, che nella prospettiva di Spinoza «è la testimonianza della sapienza del Cristo, che ha parlato con Dio *de mente ad mentem*»¹¹⁷, quasi a voler indicare la necessità di una compenetrazione piena della natura con il divino. È, poi, interessante anche osservare che il discorso sulle beatitudini «ci si presenta come un messaggio di sapienza morale retoricamente organizzato intorno ad un nucleo interiore forte da cui si irradiano ammaestramenti espressi in forma di esempi, similitudini e promesse»¹¹⁸. Tutto sembra gravitare, infatti, proprio intorno al tema della *beatitudo hominis*, che, come abbiamo visto, anima l'intera produzione filosofica del pensatore olandese. Riproporre tale insegnamento all'attenzione dei destinatari del *Trattato teologico-politico* risulta funzionale all'intento dell'autore di «definire e mettere in risalto, in base non ai dogmi delle chiese ma alla sostanza del messaggio, il carattere e la portata universale della sapienza contenuta nelle parole del Cristo»¹¹⁹.

Ma l'universalità del suo messaggio è resa possibile soltanto in quanto «Cristo è un saggio: comunica verità, e, proprio perché si tratta di verità, la

¹¹⁶ Ricordiamo a tal proposito quanto abbiamo già avuto modo di osservare nel precedente paragrafo, ossia che nella gnoseologia spinoziana quanto più è sviluppata l'immaginazione tanto minore sarà la capacità dell'individuo di cogliere per mezzo del terzo genere di conoscenza (quella intellettuale) le verità relative a Dio e ai suoi eterni decreti. La distanza che separa Cristo dai profeti risulta, in definitiva, essere risolvibile nella loro differente capacità di comprensione della legge divina.

¹¹⁷ P. CRISTOFOLINI, *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*, cit., p. 106.

¹¹⁸ Ivi, p. 81.

¹¹⁹ Ivi, p. 83.

sua comunicazione è universale»¹²⁰. È innegabile, infatti, nel pensiero di Spinoza la “sintonia” esistente tra la figura del *Cristo* e quella del *sapiente* dell’*Etica*, dal momento che in entrambi i casi ci troviamo nell’ambito della ‘scienza intuitiva’, che non è più schiava dell’immaginazione. Nello specifico si tratta di quella conoscenza di terzo genere per mezzo della quale è possibile «indirizzare la società verso i migliori scopi»¹²¹. Precisiamo, infatti, che se da una parte è vero che per salvaguardare la propria integrità la libertà impone al saggio di non accettare i favori da parte della massa degli ignoranti, ovvero di coloro che vivono eminentemente sotto il dominio delle passioni, è anche vero che «il compito dell’uomo libero è quello di stare in mezzo agli altri per estendere con l’esempio e l’insegnamento la libertà del ragionare»¹²². Non c’è, in sostanza, in Spinoza l’idea di un sapiente capace di condurre una vita appartata, in una condizione quasi di “misticismo”, lontano dalla società e dalla dimensione storica dell’umanità; la *sapientia*, ovvero la filosofia stessa, consiste, infatti, in una ‘meditazione sulla vita’ e non nella negazione di essa. È con quest’ultima che deve fare i conti ed immischiarsi al fine di far valere le proprie ragioni.

Alla luce di ciò, Cristo non si compiace affatto, come fa il saggio, di aver percorso da solo il cammino della verità, né di aver intuito immediatamente gli eterni decreti divini – a differenza del volgo che risulta perlopiù intrappolato in quei meccanismi subdoli della *vana religio* che il *Trattato teologico-politico* intende smascherare e combattere; piuttosto, il «Figlio eterno di Dio», in quanto ha comunicato con l’Essere supremo per via diretta, ‘da mente a mente’, intende rivelarsi come colui il quale ha insegnato agli

¹²⁰ M. CORSI, *Politica e saggezza in Spinoza*, cit., p. 78.

¹²¹ P. CRISTOFOLINI, *L’uomo libero. L’eresia spinozista alle radici dell’Europa moderna*, cit., p. 85.

¹²² Ivi, p. 90

uomini, senza particolarismi, la legge universale – la *vera religio* – e condurli insieme sulla via della beatitudine.

In tal modo, il suo insegnamento ha spodestato le illegittime pretese di superiorità rivendicate dalla sapienza ebraica, che ha riconosciuto nella Legge mosaica il solo strumento capace di condurre gli uomini alla salvezza. Nell'analisi spinoziana, infatti, le leggi prescritte agli Ebrei sono state rivelate da Dio a Mosè 'da bocca a bocca', ovvero per mezzo di una voce vera, alla stessa maniera in cui un compagno è solito parlare con l'altro senza atterrirlo. Secondo il pensatore olandese, quindi, la conoscenza di Mosè, pur essendo derivante dall'ascolto di una voce vera, è da considerarsi di gran lunga inferiore a quella di Cristo, «al quale i voleri di Dio che conducono gli uomini alla salvezza furono rivelati senza parole o visioni, ma immediatamente»¹²³.

Per l'autore del *Trattato*, infatti, la concezione che Mosè ha avuto di Dio è profondamente lacunosa, soprattutto, dal momento che «della sua natura non insegnò nient'altro all'infuori del fatto che è misericordioso, benigno ecc., oltre che straordinariamente geloso»¹²⁴. Simili rivelazioni non offrono, in fondo, nulla di sostanzialmente diverso rispetto a quanto l'immaginazione stessa dei profeti dell'Antico Testamento ha saputo mostrare intorno a Dio. E dal momento che anche Mosè ha avuto, come i profeti, soltanto opinioni preconcepite e suggestioni dell'animo¹²⁵, in base alle quali le sue idee sull'Essere supremo sono state adattate, è possibile concludere che, in realtà, egli non ha insegnato agli Israeliti alcun attributo della sostanza infinita, ma ha soltanto “comandato” un modo di vivere nell'osservanza della Legge. Egli,

¹²³ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 81.

¹²⁴ Ivi, p. 123.

¹²⁵ A tal proposito Spinoza dichiara che «tutte le argomentazioni di Mosè [...] non sono desunte dallo scrigno della ragione, ma sono soltanto modi di dire con i quali egli esprimeva più efficacemente e immaginava vivacemente i decreti di Dio» (Ivi, p. 419).

in sostanza, ha agito più come Legislatore che come filosofo, guidando il popolo ebraico «nello stesso modo in cui i genitori sono soliti educare i fanciulli del tutto privi dell'uso della ragione»¹²⁶. Egli ha impartito loro soltanto degli ordini, istruendoli all'obbedienza nei confronti dell'autorità e al rispetto di quei precetti da considerare come “necessari” per la sussistenza stessa del loro popolo; pertanto, «la regola del viver bene, ossia la vera vita e il culto e l'amore di Dio, fu per loro piuttosto schiavitù che vera libertà, grazie e dono di Dio»¹²⁷.

Tuttavia, per essere compresa appieno la negatività del giudizio di Spinoza sugli Ebrei, dovremmo addentrarci in maniera più approfondita nell'interessante questione relativa alla presunta ‘elezione’ di questo popolo e al valore da attribuire alla prosperità del suo Stato. Per farlo sarebbe necessario che facessimo riferimento all'analisi fornita dal pensatore olandese nel terzo capitolo del *Trattato*, in cui viene ribadito che i Giudei «per quanto riguarda l'intelletto non furono eletti da Dio a preferenza degli altri»¹²⁸. Ma, siccome l'obiettivo che ci siamo posti in questo paragrafo è semplicemente quello di stabilire il grado di conoscenza della Legge divina nelle figure bibliche di maggiore interesse per Spinoza – come Cristo, Mosè, i profeti e gli apostoli – credo convenga affidare la trattazione della situazione specifica del popolo ebraico alle argomentazioni che formuleremo nei prossimi paragrafi.

Per ora, concentriamo la nostra attenzione sul possibile confronto, operato dal filosofo di Amsterdam nell'undicesimo capitolo del *Trattato*, tra la rivelazione dei profeti e la predicazione degli apostoli, interrogandoci,

¹²⁶ Ivi, p. 129.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Ivi, p. 147.

innanzitutto sul valore del loro insegnamento. A tal proposito, Spinoza osserva che

gli apostoli [...] ragionano ovunque, per cui sembra che essi non profetizzino ma discutano. Le profezie, al contrario, contengono solo puri dogmi e decreti, perché in esse è come se fosse data la parola di Dio, il quale non ragiona ma decreta secondo l'assoluto comando della sua natura, e anche perché l'autorità del profeta non ammette il ragionamento: chiunque, infatti, voglia sostenere i suoi dogmi con la ragione, per ciò stesso li sottopone al giudizio e all'arbitrio di tutti¹²⁹.

Ecco, allora che l'autore del *Trattato*, dopo aver prestato attenzione alle rivelazioni dell'Antico Testamento ed aver appurato che i profeti non percepirono le cose rivelate in virtù del *lumen naturalis*, ovvero tramite il ragionamento, ma esclusivamente per mezzo di immagini o parole confermate da segni, concentra la sua riflessione sul contenuto dell'insegnamento apostolico e dichiara che «sia il modo di parlare sia il modo di discutere degli apostoli nelle *Lettere* indicano assai chiaramente che esse furono scritte non per rivelazione e mandato divino, ma soltanto sulla scorta del loro giudizio naturale, e che esse non contengono altro che ammonimenti fraterni mescolati a garbo nell'espressione»¹³⁰. In effetti, agli apostoli non fu comandato di scrivere alcunché – a differenza dei profeti –, ma soltanto di predicare ovunque andassero e di avvalorare con segni le loro parole. In tale prospettiva, «lo scopo delle *Lettere* è [...] quello di istruire e ammonire gli uomini nel modo che ciascun apostolo ha ritenuto migliore per confermare gli uomini nella religione»¹³¹.

Essi, poi, non essendo stati sottoposti ad alcuna “costrizione” soprannaturale, ebbero la possibilità, non soltanto di scegliere la località in

¹²⁹ Ivi, p. 417.

¹³⁰ Ivi, p. 421.

¹³¹ Ivi, p. 427.

cui andare a predicare, ma anche quella di disquisire liberamente degli insegnamenti ricevuti da Cristo. Utilizzarono, pertanto, espressioni del tutto lontane dall'autorità profetica ed anche «la predicazione [...] la tennero come dottori, e non come profeti»¹³². Le ragioni della palese divergenza di opinione rilevata nei loro magisteri sono, allora, da attribuire principalmente al fatto che «ciascuno edificò la religione sopra un fondamento diverso»¹³³ e ciò costituisce un elemento di non poco conto ai fini della nostra riflessione. Infatti,

non c'è dubbio che dal fatto che gli apostoli abbiano edificato la religione sopra fondamenti diversi siano sorte molte contese e divisioni, dalle quali la chiesa fin dai tempi degli apostoli fu continuamente travagliata, e dalle quali sarà certamente travagliata in eterno, a meno che infine, una buona volta, la religione non sia separata dalle speculazioni filosofiche e non sia ricondotta a quei pochissimi e semplicissimi dogmi che Cristo insegnò ai suoi discepoli: cosa che gli apostoli non poterono fare, perché gli uomini non conoscevano il Vangelo, e perciò, affinché la novità della dottrina in esso contenuta non offendesse troppo i loro orecchi, l'adattarono, per quanto era possibile, all'indole degli uomini del loro tempo (vedi I *Corinzi* 9,19-20 ecc.) e la costruirono su fondamenti che a quel tempo erano massimamente noti e accettati: per questo nessuno degli apostoli fu filosofo più di Paolo, che fu chiamato a predicare alle genti. Gli altri, invece, che predicarono ai Giudei, ossia agli spregiatori della filosofia, si adattarono a loro volta alla loro indole (su questo punto vedi *Galati* 2,11 ecc.) e insegnarono la religione priva di speculazioni filosofiche. E la nostra epoca avrebbe senz'altro di che rallegrarsi, se potessimo vederla libera anche da ogni sorta di superstizione¹³⁴.

A questo punto, ancor prima di chiederci quale sia il 'vero testo della legge divina' e cosa vada inteso veramente per 'sacro', reputo necessario che

¹³² Ivi, p. 423.

¹³³ Il caso più eclatante fornito da Spinoza per dimostrare che gli apostoli non insegnarono la religione cristiana tutti allo stesso modo, e che, quindi, si servirono per scrivere le *Lettere* del solo lume naturale, è quello relativo alla contrastante predicazione di San Paolo e San Giacomo sul tema della salvezza: «Paolo, per confermare gli uomini nella religione e mostrare loro che la salvezza dipende soltanto dalla grazia di Dio, insegnò che nessuno è giustificato dalle opere (vedi *Romani* 3,27-28), e quindi insegnò tutta quella dottrina della predestinazione. Giacomo, invece, nella sua *Lettera* insegna che l'uomo è giustificato dalle opere e non dalla sola fede (vedi *Giacomo* 2,24), e, messe da parte tutte quelle dispute di Paolo, riassume in pochissimi punti tutta la dottrina della religione» (Ivi, p. 431).

¹³⁴ Ivi, pp. 431-433.

ci interroghiamo sul valore del metodo utilizzato da Spinoza per interpretare, in maniera corretta, le Scritture, soprattutto, dal momento che la tradizione giudaica vuole che soltanto ciò che è contenuto nel “corpo” della Legge sia da considerare ‘parola di Dio’ e sia, pertanto, giudicato come necessario per la vera beatitudine e la salvezza degli uomini. Adesso prestiamo, pertanto, attenzione ai numerosi spunti di riflessione che il settimo capitolo del *Trattato*, intitolato dall’autore *De interpretatione Scripturae*, ci fornisce.

4. *Il metodo esegetico della cognitio Scripturae ab eadem sola: Epoché del soggetto ed autorità del ‘sacro’*

Abbiamo già avuto modo, in precedenza, di constatare che nella composizione del *Trattato teologico-politico* la principale preoccupazione di Spinoza sia quella di illustrare in cosa consista il metodo per intendere correttamente la Scrittura. L’impegno da lui profuso nello studio del contenuto di quelli che dalla tradizione giudaico-cristiana sono considerati ‘sacri volumi’ è determinato essenzialmente dal fatto che ci si trova di fronte al «testo da cui deriva l’autorità dei teologi, le cui interpretazioni dogmatiche sono foriere di discordie e contrasti»¹³⁵. La scienza biblica non va, pertanto, intesa soltanto come un lavoro di natura filologica o di semplice erudizione per pochi, ma piuttosto come un’operazione avente ricadute sul piano della gestione del potere. Per questo motivo, «il problema ermeneutico nella

¹³⁵ I. TONELLI, *La ferita non chiusa. La ricezione ebraica di Spinoza nel Novecento*, Editori dell’Orso, Alessandria, 2003, p. 174.

modernità si caratterizza attraverso una destituzione indiretta della tradizione e dell'autorità»¹³⁶.

Alla luce di tale importante riflessione ribadiamo che la scelta spinoziana di affrontare un tema così importante mira a spazzare via il pregiudizio dalla mente degli uomini, a «risvegliare la ragione alla confidenza con i propri poteri, a infonderle quel coraggio [...] necessario per le sue future applicazioni»¹³⁷. Tutto questo non può essere ignorato se si vuol comprendere il reale valore degli attacchi rivolti dall'autore nei confronti dei teologi, i quali «in nessuna cosa [...] agiscono con minor scrupolo e con maggiore avventatezza quanto nell'interpretazione della Scrittura, cioè del pensiero dello Spirito Santo: e se nel far ciò sono presi da qualche preoccupazione, questa non è il timore di attribuire allo Spirito Santo qualche errore e di deviare dalla via della salvezza, ma di essere colti in errore dagli altri, sicché la loro autorità sia calpestata e disprezzata dagli altri»¹³⁸. Il problema dell'interpretazione della Scrittura costituisce, quindi, un tutt'uno col potere dell'autorità dei predicatori e con la strategia di sottomissione da essi attuata, nei secoli, nei confronti del volgo.

Tuttavia, non si deve credere che l'intento di Spinoza sia soltanto quello di “spodestare” i teologi e scomodarli dai loro altari. L'autore del *Trattato*, infatti, punta a liberare principalmente le menti intrappolate nel vortice oscuro della superstizione religiosa e gradualmente riabilitarle affinché possano esercitare la facoltà del *lumen naturalis* senza alcun impedimento. Per riuscirci egli invita i suoi lettori a prendere atto del fatto che «l'ambizione e l'empietà hanno prevalso fino al punto che la religione non risiede tanto nel seguire fedelmente gl'insegnamenti dello Spirito Santo, quanto nel difendere

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ivi*, p. 173.

¹³⁸ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 277.

le invenzioni degli uomini; anzi, al punto che la religione non consiste nella carità, ma nel seminare discordie fra gli uomini e nel propagandare un odio¹³⁹ del tutto insensato, che viene camuffato sotto il falso nome di zelo divino e di dedizione ardente»¹⁴⁰.

Ecco, dunque, che «per non prendere sconsideratamente le finzioni degli uomini per insegnamenti divini, è necessario trattare e discutere del vero metodo di interpretazione della Scrittura»¹⁴¹, poiché, «se lo ignoriamo non possiamo di certo sapere che cosa la Scrittura e lo Spirito Santo vogliono insegnarci»¹⁴². Ma per comprendere il nucleo concettuale del testo sacro è opportuno stabilire un principio che sancisca una netta rottura nell'ambito della tradizione dell'esegesi biblica, ovvero che renda l'interpretazione della Scrittura libera dall'influenza di qualsivoglia *auctoritas* esterna e, al contempo, vincolata esclusivamente a quegli insegnamenti che possono essere ricavati da essa soltanto. A tal proposito, il pensatore olandese dichiara che

il metodo di interpretazione della Scrittura non differisce dal metodo di interpretazione della natura, ma concorda del tutto con questo. Infatti, come il metodo di interpretazione della natura consiste essenzialmente nell'apprestare la storia della natura, dalla quale, in quanto base di dati certi, traiamo le definizioni delle cose naturali, così per interpretare la Scrittura è necessario allestire la sua storia genuina e trarre da questa, come da dati certi e da principi, con passaggi legittimi, il pensiero degli autori della Scrittura: in questo modo chiunque (se, naturalmente, per interpretare la Scrittura e per discutere delle cose in essa contenute, non ammetterà nessun altro dato e principio se non esclusivamente quelli che si ricavano dalla stessa Scrittura e dalla sua storia) procederà senza alcun pericolo di errare e potrà discorrere

¹³⁹ Sul valore dell'«odio» che Spinoza ha riconosciuto nella religione ci soffermeremo nel corso del prossimo paragrafo, che sarà dedicato in particolare alla questione dell'elezione del popolo ebraico e alle tracce di «risentimento per la vita» presenti nella sua storia.

¹⁴⁰ Ivi, p. 279.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

delle cose che superano la nostra capacità con la stessa sicurezza con cui discorriamo delle cose che conosciamo con il lume naturale¹⁴³.

L'operazione metodologica che Spinoza, in sostanza, intende effettuare consiste nel «dedurre dal maggior documento letterario costruito dall'immaginazione storica dell'Occidente la dimostrazione della possibilità della ragione e del suo diritto alla libertà»¹⁴⁴, adottando di fronte alla “cosa” scritturale l'atteggiamento scientifico rigoroso di un «osservatore disinteressato»¹⁴⁵, neutrale, impegnato a raccogliere unicamente quelle informazioni che il testo nella sua semplice “nudità” è capace di offrire. Soltanto mettendo da parte le opinioni, le reazioni e le impressioni personali è possibile lasciare la Scrittura essere quel che realmente è in se stessa. In tal modo, «l'osservatore disinteressato pratica l'*Epoché* del soggetto»¹⁴⁶ ed è consapevole del fatto, non soltanto che «tutto deve essere trattato come *natura*»¹⁴⁷, ma anche che quest'ultima «sta e resta sotto il segno della necessità»¹⁴⁸.

Ma rendere intelligibile il testo per mezzo dell'applicazione del metodo della *cognitio Scripturae ab eadem sola* significa, d'altra parte, ridurre, se non eliminare del tutto, la distinzione diltheyana tra «scienze della natura» e «scienze dello spirito». Nella prospettiva spinoziana, infatti, «comprensione e spiegazione, esegesi e sapere naturalistico, lungi dal contrapporsi, obbediscono a procedimenti identici»¹⁴⁹, in quanto «la Scrittura stessa è una

¹⁴³ Ivi, pp. 279-281.

¹⁴⁴ F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, cit., p. 89.

¹⁴⁵ È questo un concetto di capitale importanza nella riflessione di Spinoza sulla scienza biblica ed è possibile ritrovarlo espresso già nella prefazione del *Trattato* quando l'autore dichiara di voler «esaminare nuovamente la Scrittura con animo libero e imparziale, senza affermare nulla intorno ad essa e non ammettere come sua dottrina nulla che non fosse da essa stessa insegnato in maniera limpida». (B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 51).

¹⁴⁶ S. BRETON, *Spinoza: teologia e politica*, cit., p. 21.

¹⁴⁷ Ivi, p. 22.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Ivi, p. 57.

natura»¹⁵⁰; «l'una e l'altra derivano da una stessa Potenza anonima: da quella spinta da cui abbiamo escluso ogni volto e ogni soggettività»¹⁵¹. Dunque, come l'analisi del libro della natura può essere approntata unicamente per mezzo di una storia degli oggetti naturali, così l'esegesi biblica deve «non attribuire alla Scrittura come suo insegnamento niente che non ci risulti nella maniera più chiara dalla sua storia»¹⁵².

Tale *historia*, però, è necessario che sia desunta soltanto dal nudo “corpo” del testo scritturale, ovvero dall'insieme delle sue semplici *sententiae* passate al setaccio del *lumen naturalis*, e che segua l'articolazione dei momenti del metodo di interpretazione della Scrittura, fissati con meticolosità da Spinoza come di seguito illustrato:

1 - La storia della Scrittura deve contenere la natura e le proprietà della lingua nella quale furono scritti i libri della Scrittura e che i loro autori erano soliti parlare. Così potremo trovare i sensi che ciascun discorso può ammettere secondo il comune modo di parlare. E poiché tutti gli scrittori così dell'Antico come del Nuovo Testamento furono ebrei, è certo che la storia della lingua ebraica è prima di tutto necessaria non solo alla comprensione dei libri dell'Antico Testamento, che furono scritti in questa lingua, ma anche del Nuovo, poiché sebbene siano stati divulgati in altre lingue, risentono tuttavia dell'ebraico.

2 - Questa storia deve raccogliere le affermazioni di ciascun libro e ridurle a sommi capi, in modo che così possiamo avere davanti agli occhi tutte quelle che si trovano sul medesimo argomento; e deve poi annotare tutte quelle che sono ambigue o oscure o che sembrano in contrasto tra loro. E per affermazioni oscure o chiare intendo qui quelle il cui senso si ricava facilmente

¹⁵⁰ *Ibid.* Su questo aspetto è interessante anche il contributo di Ernst Cassirer, il quale osserva che l'autore del *Trattato teologico-politico* «non vuole interpretare l'essere, la “natura delle cose”, in base alla *Bibbia*, ma intendere la *Bibbia* stessa come una parte dell'essere e quindi subordinata alle sue leggi universali. Essa non è la chiave della natura, ma un brano della natura stessa, e va quindi trattata secondo le stesse norme che valgono per ogni specie di conoscenza empirica. Come si potrebbe aspettarci dalla *Bibbia* verità assolute, intuizioni metafisiche sul primo principio delle cose, sulla *natura naturans*, visto che essa stessa è invece condizionata e mediata, visto che appartiene tutta alla *natura naturata*? Il metodo per comprenderla e interpretarla per arrivare alla sua verità *relativa*, non può quindi consistere se non nel trattarla e interrogarla coi mezzi dell'indagine empirica» (E. CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, trad. it. di E. POCAR, Sansoni, Milano, 2004, p. 175).

¹⁵¹ S. BRETON, *Spinoza: teologia e politica*, cit., p. 57.

¹⁵² B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 283.

o difficilmente dal contesto del discorso, ma non in quanto la loro verità è percepita facilmente o difficilmente dalla ragione.

3 - [...] Infine, tale storia deve narrare le vicende di tutti i libri dei profeti dei quali si ha memoria: vale a dire la vita, i costumi e gli studi dell'autore di ciascun libro, chi egli sia stato, in quale occasione, in quale tempo, per chi e, infine, in quale lingua abbia scritto. Poi la fortuna di ciascun libro: cioè in che modo sia stato accolto all'inizio, nelle mani di chi sia andato, inoltre quante siano state le sue varie lezioni, in quale comunità sia stato accolto tra i libri sacri e, infine, in che modo tutti i libri che ognuno ormai riconosce come sacri si siano riuniti in un sol corpo¹⁵³.

Per ciò che, invece, concerne il pensiero dei profeti e dello Spirito Santo sulla dottrina della Bibbia «bisogna anzitutto cercare ciò che è universalissimo e che costituisce la base e il fondamento di tutta la Scrittura, e che, infine, è in essa raccomandato da tutti i profeti come dottrina eterna e utilissima per tutti gli uomini»¹⁵⁴. Poi, dopo aver individuato in maniera indiscutibile il nucleo concettuale delle Scritture, «bisogna procedere ad altre cose meno universali, che riguardano tuttavia la pratica comune della vita e che derivano come ruscelli da questa dottrina universale»¹⁵⁵. Ecco delineato in maniera chiarissima il cammino che l'esegesi biblica spinoziana intende percorrere, imponendo come regola della sua ricerca quella di «incominciare sempre da ciò che è universale al massimo grado»¹⁵⁶ – ovvero da quelle *sententiae* che si presentano costantemente nel testo scritturale in maniera limpidissima e che svelano, pertanto, l'effettivo pensiero dello Spirito Santo – per discendere, poi, progressivamente verso i casi particolari delle

¹⁵³ Ivi, pp. 285-289.

¹⁵⁴ Ivi, p. 291. Nello specifico Spinoza individua il nucleo concettuale delle Scritture nel fatto che «esiste un Dio unico e onnipotente, il quale è il solo che deve essere adorato e che si prende cura di tutti, e che ama più di tutti coloro i quali lo adorano e amano il prossimo come se stessi, ecc.: queste e simili cose [...] la Scrittura le insegna dappertutto in maniera così chiara ed esplicita che mai nessuno ha avuto dubbi intorno a ciò che essa intende riguardo a queste cose. Ma che cosa sia Dio e in che modo veda tutte le cose e provveda ad esse, queste e simili cose la Scrittura non le insegna esplicitamente e come eterna dottrina: al contrario, abbiamo già mostrato di sopra che gli stessi profeti non sono d'accordo su tali questioni; perciò di cose del genere non si può affermare niente come dottrina dello Spirito Santo, sebbene possano essere precisate assai bene con il lume naturale» (Ivi, pp. 291-293).

¹⁵⁵ Ivi, p. 293.

¹⁵⁶ Ivi, p. 297.

rivelazioni, ricercando «ciò che i profeti hanno effettivamente visto o udito»¹⁵⁷.

Tuttavia, l'autore del *Trattato* è anche attento a mostrare alcune delle difficoltà che la *cognitio Scripturae ab eadem sola* presenta. Infatti, tale metodo richiede una perfetta conoscenza della lingua ebraica, il cui studio da un punto di vista dottrinale e storico presenta notevoli lacune. Ciò impedisce di «ricercare tutti i sensi che ciascun discorso può ammettere in base all'uso della lingua, e si troveranno molti discorsi, sebbene espressi con parole notissime, il cui senso sarà molto oscuro e del tutto impercettibile»¹⁵⁸. Ci sono, poi, da considerare alcune ambiguità relative alla natura stessa della lingua ebraica, come l'utilizzo senza criterio di alcune lettere, il molteplice significato delle congiunzioni e degli avverbi ed, infine, la carenza di tempi e di modi, che rendono «impossibile trovare un metodo che insegni con certezza a ricercare il vero senso di tutti i discorsi della Scrittura»¹⁵⁹, senza lasciare ombra di dubbio sul loro reale significato. Vi è, poi, un'ulteriore difficoltà che sorge dal fatto che questo metodo richiede la conoscenza della storia delle vicende di tutti i libri della Scrittura, dei quali, tuttavia, spesso se ne ignorano persino gli autori, o nelle mani di chi siano capitati¹⁶⁰. Importante è, poi, considerare il fatto che molti dei libri della Bibbia non ci sono pervenuti nella lingua in cui furono originariamente scritti, il che ci impedisce di interpretarli in maniera adeguata.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 301.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 303

¹⁶⁰ A tal proposito, Spinoza ribadisce che «ignorando tutte queste cose [...] non possiamo minimamente sapere che cosa abbia inteso o abbia potuto intendere l'autore. Conoscendo bene queste cose, per contro, determiniamo i nostri pensieri in modo tale da non sottostare ad alcun pregiudizio, per non attribuire all'autore, o a colui per il quale l'autore scrisse, più o meno del giusto, e per non pensare a cose diverse da quelle che l'autore poté avere in mente o che fossero state richieste dal tempo e dall'occasione» (*Ivi*, p. 309).

Ma, se è vero che i contenuti morali della Scrittura, che ci appaiono in maniera chiarissima soprattutto per ciò che concerne la salvezza e la beatitudine degli uomini, non possono essere posti in discussione dalle difficoltà espresse da Spinoza, è necessario anche che riconosciamo che «noi di molti passi della Scrittura o ignoriamo il vero senso, oppure lo indoviniamo senza certezza»¹⁶¹. È questo il caso del pensiero profetico relativo alle cose impercettibili delle quali il *lumen naturalis* non può formarsi un concetto chiaro, e che, pertanto, possono essere soltanto dalla mente immaginate.

In definitiva, è possibile concludere che

questo metodo non richiede alcun lume all'infuori di quello naturale. Infatti, la natura e la virtù di questo lume consistono essenzialmente nel dedurre e concludere, con legittime conseguenze, le cose oscure da quelle note o date come note, e il nostro metodo non richiede altro che questo. E sebbene ammettiamo che esso non sia sufficiente per ricercare con certezza tutte le cose che si trovano nella *Bibbia*, ciò tuttavia non nasce da un suo difetto, ma dal fatto che la via che esso insegna come vera e retta non fu mai praticata né battuta dagli uomini, e perciò col passare del tempo è diventata così ardua e impervia¹⁶².

In tal modo, però, Spinoza dissente dall'opinione di «coloro che affermano che il lume naturale non è valido per interpretare la Scrittura, ma che a tal fine è indispensabile il lume soprannaturale»¹⁶³. La tesi da questi ultimi sostenuta, relativa ad una presunta “insufficienza” del *lumen naturalis* – ovvero dell'intelletto umano – nella comprensione del vero significato della Bibbia, si scontra col pensiero dell'autore del *Trattato*, il quale, piuttosto, attribuisce le difficoltà nell'interpretazione del testo scritturale alla sola «pigrizia (per non dire malizia) degli uomini, i quali hanno trascurato di

¹⁶¹ Ivi, p. 311.

¹⁶² Ivi, p. 315.

¹⁶³ *Ibid.*

apprestare, pur potendolo fare, la storia della Scrittura»¹⁶⁴. In realtà, per Spinoza risultano del tutto privi del lume naturale non soltanto coloro i quali, per intendere il pensiero dei profeti e degli apostoli, ritengono sia necessario disporre di un 'lume soprannaturale', ricevuto in dono da Dio, ma anche chi, come Maimonide, sostiene che, di fronte ad un passo biblico il cui senso letterale risulti contrario alla ragione, «sia lecito spiegare e torcere le parole della Scrittura secondo le nostre opinioni preconcepite, e negare il senso letterale, per quanto assai chiaro ed esplicito, e mutarlo in qualunque altro»¹⁶⁵.

Sarebbe, infatti, eliminata ogni certezza relativa al senso della Scrittura se fosse riconosciuta come 'norma' della sua interpretazione un lume soprannaturale o un'autorità esterna alla Scrittura stessa, anziché il *lumen naturalis* che è comune a tutti gli uomini, dal momento che «sia la stessa ragione sia le affermazioni dei profeti e degli apostoli proclamano apertamente che la parola eterna di Dio, il suo patto e la vera religione sono scritti in maniera divina nel cuore degli uomini, cioè nella mente umana, e che questa è il vero testo di Dio, al quale egli stesso appose il suo sigillo, ossia l'idea di sé, come immagine della sua divinità»¹⁶⁶. La sacralità della Scrittura deriva, infatti, non dall'autorità di coloro che ne interpretano il senso per mezzo di doni straordinari, ma dal semplice fatto che essa «insegna le cose necessarie all'ubbidienza e alla salvezza»¹⁶⁷. Infatti,

si dice sacro e divino ciò che è destinato all'esercizio della pietà e alla religione, e sarà sacro fino a quando gli uomini se ne servono religiosamente: poichè, se cessano di essere pii, anch'esso allo stesso tempo cesserà di essere

¹⁶⁴ Ivi, p. 317.

¹⁶⁵ Ivi, p. 323.

¹⁶⁶ Ivi, p. 435.

¹⁶⁷ Ivi, p. 439.

sacro; se, poi, lo adoperano per compiere cose empie, allora proprio ciò che prima era sacro è reso immondo e profano¹⁶⁸.

In tale prospettiva, «anche la Scrittura è sacra e i suoi discorsi divini, finché muove gli uomini alla devozione verso Dio; ma se viene da essi del tutto trascurata, come un tempo dai Giudei, non è nient'altro che carta e inchiostro ed è da essi assolutamente profanata e lasciata esposta alla corruzione [...] cessino dunque di accusarci di empietà, dato che non abbiamo detto nulla contro la parola di Dio né l'abbiamo contaminata, ma rivolgano la loro ira, se sono in grado di avere un'ira giusta, contro gli antichi, la cui malvagità profanò e sottopose alla corruzione l'arca di Dio, il tempio, la legge e tutte le cose sacre»¹⁶⁹.

Ma, a questo punto, l'ennesimo giudizio negativo del pensatore olandese nei confronti del popolo ebraico ci impone di interrogarci in maniera più approfondita sul valore di quella radicale "rottura" che, di fatto, «delegittima il particolarismo della rivelazione e quindi il "discorso eletto" di una Verità insegnata dalla tradizione come unica e assoluta»¹⁷⁰. Dobbiamo chiederci, in sostanza, cosa abbia spinto Spinoza a muovere delle accuse così forti nei confronti degli Ebrei, ridipinti a più riprese nel corso del *Trattato* come degli impostori, dei calunniatori e manipolatori del vero senso della Scrittura, quale sia stata, poi, la funzione della religione nella loro storia e, infine, da cosa abbia tratto origine quell'odio che le nazioni nei secoli hanno nutrito nei loro riguardi. Ecco, dunque, che a tutte queste importanti questioni cercheremo di dare risposta nel prossimo paragrafo.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ivi*, pp. 441-443.

¹⁷⁰ I. TONELLI, *La ferita non chiusa. La ricezione ebraica di Spinoza nel Novecento*, cit., p. 36.

5. *Spinoza e gli Ebrei: l'elezione di un popolo compromessa dall'odio delle nazioni e dall'universalità del messaggio cristiano di salvezza per gli uomini*

Abbiamo già avuto modo in precedenza di meditare sul significato della *beatitudo* nella prospettiva spinoziana. Ed in particolare ci siamo interrogati – senza riuscire, forse, a venire a capo della questione fino in fondo – sulla possibilità concreta per gli uomini (tutti, una parte o nessuno di essi) di vivere quella tranquillità dell'animo che, in ultima analisi, costituisce la reale virtù dell'*homo liber*. Adesso, tuttavia, è necessario che tentiamo di comprendere se ed in che modo una simile concezione della salvezza possa essere ritenuta “compatibile” con le pretese degli Ebrei di essere tra i popoli il solo eletto da Dio. Facciamo, pertanto, riferimento soprattutto al terzo capitolo del *Trattato teologico-politico*, intitolato dall'autore *Della vocazione degli Ebrei*, che esordisce con queste parole:

la vera felicità e beatitudine di ciascuno consistono soltanto nel godimento del bene, e non nel vantarsi di essere il solo, ad esclusione di tutti gli altri, a godere del bene; colui che infatti si reputa più beato perché lui solo sta bene mentre gli altri no, o perché è più felice e più fortunato degli altri, non conosce la vera felicità e beatitudine, e la gioia che trae da quella convinzione a meno che non sia infantile, non nasce da altro se non da invidia e da animo cattivo.

Per esempio, la vera felicità e beatitudine dell'uomo consistono soltanto nella sapienza e nella conoscenza della verità, ma non nell'esser più sapiente degli altri o nel fatto che gli altri siano privi della vera conoscenza, giacché ciò non accresce per nulla la sua sapienza, ossia la sua vera felicità. Chi dunque gode di ciò, gode del male altrui e pertanto è invidioso e cattivo, e non conosce la vera sapienza né, quindi, la tranquillità della vera vita¹⁷¹.

Dal momento, dunque, che la conoscenza della verità rende già di per sé liberi e beati, il vero sapiente non può, in alcun modo, essere interessato ad ostentare il proprio valore a discapito di coloro i quali, presumibilmente,

¹⁷¹ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 139.

non godono del bene alla sua stessa maniera. Difatti, non c'è alcun bisogno che altri siano esclusi dall'unione con Dio poiché chi è saggio, in realtà, non è invidioso di nessuno. Alla luce di tale riflessione è chiaro che «quando la Scrittura, per esortare gli Ebrei all'osservanza della Legge, dice che Dio li ha eletti per sé tra tutte le altre nazioni (vedi *Deuteronomio* 10,15), che è più vicino a loro che agli altri (vedi *ivi* 4,4.7), che a loro soltanto ha prescritto leggi giuste (vedi *ivi* 4,8), che ad essi soli, infine, si è fatto conoscere trascurando tutti gli altri (vedi *ivi* 4,32) ecc., non fa che parlare secondo la capacità di coloro i quali [...] non conoscevano la vera beatitudine»¹⁷². Infatti, dal momento che Dio si è rivelato un tempo ai profeti e a Mosè per mezzo dell'immaginazione – ovvero secondo le limitate possibilità della loro mente di intendere il suo pensiero – come garante di prosperità e benessere per lo Stato di Israele, «gli Ebrei non eccelsero sulle altre nazioni né per la scienza né per la pietà»¹⁷³.

È questa una dichiarazione che non può passare certo inosservata se realmente si vuol comprendere il senso della meditazione di Spinoza sugli Israeliti. Il filosofo olandese, infatti, è attento a precisare, ancora una volta, che «essi non sarebbero stati meno beati se Dio avesse chiamato alla salvezza anche tutti gli altri; né Dio sarebbe stato loro meno propizio, se fosse stato ugualmente vicino anche agli altri; né le loro leggi sarebbero state meno giuste ed essi meno saggi, se fossero state prescritte a tutti; né i miracoli avrebbero mostrato di meno la potenza di Dio, se fossero stati fatti anche in favore delle altre nazioni; né, infine, gli Ebrei sarebbero meno tenuti a

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ivi*, p. 141.

rendere il culto a Dio, se Dio avesse distribuito tutti questi doni ugualmente a tutti»¹⁷⁴.

È questa una delle ragioni che hanno indotto l'autore del *Trattato* a diffidare dell'idea di elezione o di vocazione del popolo ebraico. Smascherando, infatti, in tale concezione religiosa l'annidarsi di un pregiudizio di 'vanagloria' o di 'superbia'¹⁷⁵, egli ha potuto rendere manifesto il rischio di «incoraggiare un egocentrismo, o un egoismo, individuale o collettivo, che crede ingenuamente, in una illusione di teologia-teleologia, che tutto è stato ordinato, da sempre, all'apocalisse di un'esistenza che sacrifica la natura a una cieca cupidigia e a una insaziabile avidità»¹⁷⁶, il che non può non risultare chiaramente insensato per il pensiero di Spinoza. Abbiamo avuto modo, difatti, nel corso del nostro primo capitolo di rilevare il senso di quella critica che il pensatore olandese ha mosso nei confronti del 'pregiudizio finalistico', critica tendente, in sostanza, a rigettare *in toto* l'ipotesi della possibile esistenza di un Dio antropomorfizzato, la cui azione risulterebbe determinata da un sentimento d'amore nutrito nei confronti soltanto di alcuni uomini (gli Ebrei) a preferenza di altri.

Dobbiamo, però, porre attenzione al fatto che gli attacchi rivolti dall'autore del *Trattato* nei confronti dei discendenti di Abramo non vogliono affatto negare che Dio possa aver prescritto loro, e ad essi soltanto, quelle determinate leggi che sono contenute nel *Pentateuco*, ma intendono semplicemente mostrare che «Mosè [...] volle ammonire gli Ebrei per vincolarli più efficacemente al culto verso Dio secondo la loro puerile

¹⁷⁴ Ivi, pp. 139-141.

¹⁷⁵ A tal proposito, specifichiamo che nella terza parte dell'*Etica* l'autore dichiara che «la superbia consiste nel sentire di sé, per amore di sé, più del giusto» (B. SPINOZA, *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit., p. 224).

¹⁷⁶ S. BRETON, *Spinoza: teologia e politica*, cit., p. 108.

capacità»¹⁷⁷. Questo testimonia, in sostanza, il fatto che il popolo ebraico non sia stato da Dio eletto a preferenza degli altri in merito alla vera vita e alle sublimi speculazioni della filosofia, ma esclusivamente in riferimento alla società e alla fortuna. È quanto Spinoza sostiene quando ribadisce che «gli Ebrei si distinsero dalle altre nazioni soltanto per aver amministrato felicemente le cose che riguardano la sicurezza della vita e per aver superato grandi pericoli, e ciò in massima parte con il solo aiuto esterno di Dio¹⁷⁸, mentre in tutto il resto furono uguali agli altri, e Dio fu ugualmente propizio verso tutti»¹⁷⁹.

Il significato autentico dell' 'elezione divina' non è, quindi, da ricercare in una sorta di straordinaria concessione elargita dall'Essere supremo ad una ristretta cerchia di prescelti in grado di conoscere la sua essenza meglio di chiunque altro, ma, più propriamente in quella "chiamata" alla necessaria realizzazione del "disegno" divino che è rivolta agli uomini di ogni tempo. Infatti, dal momento che «nessuno fa alcunché se non secondo l'ordine predeterminato della natura, e cioè secondo l'eterna direzione e decreto di Dio, ne segue che nessuno si sceglie un modo di vivere né fa alcunché se non in virtù di una particolare vocazione di Dio, il quale lo sceglie a preferenza degli altri al compimento di quell'opera o all'adozione di quel modo di vivere»¹⁸⁰.

Ciò a cui gli Ebrei furono chiamati fu, in realtà, soltanto il godimento di vantaggi per la loro società e la sicurezza della loro vita, che sono, poi, tra i

¹⁷⁷ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 141.

¹⁷⁸ A tal proposito, Spinoza chiama *aiuto interno di Dio* «tutto ciò che la natura umana può compiere in base alla sua sola potenza al fine di conservare il proprio essere», mentre «tutto ciò che riesce a sua utilità dalla potenza delle cause esterne» è definito *aiuto esterno di Dio* (Ivi, p. 143).

¹⁷⁹ Ivi, p. 147.

¹⁸⁰ Ivi, p. 143.

tre desideri onesti fondamentali¹⁸¹ degli uomini quelli giudicati da Spinoza aventi minor valore. Stando, infatti, all'interpretazione delle Scritture fornita dal pensatore olandese «nella Legge in cambio dell'ubbidienza non si promette nient'altro che la continua prosperità dello Stato e tutti gli altri agi di questa vita, mentre per la disubbidienza e la inosservanza del patto non si promette nient'altro che la rovina dello Stato e i più grandi disagi»¹⁸². Come prodotto della rivisitazione spinoziana del concetto di 'elezione' si ha, pertanto, che l'agire dei devoti conforme ai precetti imposti dalla religione garantisce semplicemente la sicurezza e la fortuna della nazione ebraica, ma non una conoscenza più perfetta di Dio; viceversa, l'inosservanza della Legge ha come conseguenza la rovina dello Stato, ma non l'esclusione del singolo dal progetto salvifico di Dio.

La conclusione alla quale perviene l'autore del *Trattato* è, quindi, che «ciascun giudeo, considerato in se stesso, al di fuori della società e dello Stato, non possiede alcun dono di Dio al di sopra degli altri e che non esiste alcuna differenza fra lui e un gentile»¹⁸³. Ciò dipende dal fatto che, come abbiamo già avuto modo di vedere in precedenza, «in rapporto alla beatitudine, Dio [...] è ugualmente benigno verso tutti»¹⁸⁴. Tutti i popoli e non soltanto quello ebraico hanno ricevuto da Dio il 'dono della profezia'. Anche in altre nazioni, infatti, ci sono stati profeti con un animo incline all'equità e al bene che hanno insegnato agli uomini a praticare la virtù e a raggiungere la *beatitudo*. Pertanto, quando Mosè chiese a Dio di essere

¹⁸¹ Spinoza distingue sostanzialmente tre desideri onesti fondamentali degli uomini. Egli sostiene, infatti, che «tutte le cose che noi desideriamo onestamente si riconducono essenzialmente a queste tre: intendere le cose nelle loro cause prime, dominare le passioni, ossia acquistare l'abito della virtù, e infine vivere con sicurezza e in salute» (Ivi, p. 145). Ma dal momento che gli Ebrei, non eccellevano affatto per capacità intellettive o per virtù morali, essi sarebbero stati eletti da Dio unicamente a vivere con sicurezza favorendo la prosperità del loro Stato.

¹⁸² Ivi, p. 149.

¹⁸³ Ivi, p. 155.

¹⁸⁴ Ivi, p. 153.

presente ai Giudei (*Esodo 33,16*), rivelandosi loro profeticamente, e di non concedere questa grazia ad altri popoli, lo fece unicamente perché conosceva bene l'indole e l'animo ostinato della sua nazione. Nello specifico, egli «si rese conto chiaramente che gli Ebrei non avrebbero potuto condurre a termine le cose intraprese senza straordinari miracoli e senza uno speciale aiuto esterno di Dio; anzi senza tale aiuto essi sarebbero ineluttabilmente periti»¹⁸⁵.

Il filosofo di Amsterdam, abbraccia, in tal modo, l'insegnamento dell'apostolo Paolo, per il quale Dio essendo Dio di tutte le nazioni ed ugualmente propizio verso tutti, ha decretato di inviare il suo Cristo per liberarle tutte dalla schiavitù della legge senza operare alcuna discriminazione, «affinché agissero bene non in base al comandamento della legge, ma in base al fermo decreto dell'animo»¹⁸⁶. È questo l'eminente significato di quell'eterno patto di conoscenza e amore universale che l'Essere supremo ha stipulato con gli uomini per condurli tutti insieme alla salvezza; patto che, d'altra parte, necessariamente demolisce, a partire dalle sue fondamenta, quell'edificio della "sacra superstizione" che la religione ebraica, nei secoli, ha innalzato ed adornato per primeggiare tra i popoli. Aver dimostrato l'universalità dell'elezione divina rappresenta nella prospettiva di Spinoza il coronamento di un complesso progetto di destrutturazione della tradizione ebraica, reso possibile principalmente per mezzo della relegazione della rivelazione profetica nell'ambito dell'incostanza della *imaginatio* e la messa in discussione degli autorevoli commenti alle Scritture.

¹⁸⁵ Ivi, p. 161.

¹⁸⁶ Ivi, p. 165.

Ma cosa può aver indotto l'autore del *Trattato* ad avere un giudizio così negativo sugli Ebrei se non la constatazione dell'esistenza di un fondamento d'odio nella loro testimonianza di fede, che sarebbe, poi, anche all'origine di quella sostanziale avversità che si è accresciuta, nei secoli, tra Israele e le altre nazioni? A dover esser qui preso seriamente in considerazione, per meglio comprendere la posizione spinoziana, dovrebbe essere, in sostanza, proprio quel senso di ostilità che i Giudei hanno da sempre attirato su di sé "etichettandosi" come una nazione 'separata' da tutte le altre per volere divino. L'insanabile lacerazione da essi prodotta nella sostanza unica dell'umanità "pluri-modale", per mezzo dell'imposizione del segno della 'circoncisione', sembrerebbe, infatti, correlata a quell'odio da assumere come l'elemento caratterizzante della storia di Israele, intrisa di sangue, lotte e sopraffazioni.

La tesi del pensatore olandese su tali questioni consisterebbe, in altri termini, nel rilevare *in primis* che «oggi gli Ebrei non hanno proprio niente da potersi attribuire al di sopra delle altre nazioni»¹⁸⁷ ed, in secondo luogo, che proprio l'odio nutrito dagli altri popoli nei loro riguardi ha contribuito a mantenerli coesi, come «ci viene insegnato ormai dall'esperienza»¹⁸⁸. Spinoza ha, infatti, ben presenti alcuni avvenimenti storici che sono per lui di profondo interesse, come la conversione al Cristianesimo degli Ebrei della Penisola Iberica, indotti o costretti, a cavallo tra Quattrocento e Cinquecento, a far ciò per evitare di essere espulsi dal suolo spagnolo, come previsto dalle autorità locali¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Ivi, p. 169.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Per una maggiore comprensione del "marranesimo" e dei fenomeni di persecuzione operati a danno degli Ebrei nell'età moderna è opportuno prendere in esame l'interessante testo di S. NADLER, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, trad. it. di D. TARIZZO, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2002.

Ecco, dunque, in conclusione, che le considerazioni spinoziane sul segno della circoncisione come segno di contraddizione ed anche di durata per gli Ebrei, accompagnate dall'originale riflessione sul valore dell'elezione temporale di Israele, «ravvivano senza dubbio, nel loro autore, le più tenaci apprensioni contro un Dio antropomorfo che sceglie, che ama o che odia; che dispone di *possibili* di cui dovrebbe decidere; che prende atteggiamenti di un soggetto o di una persona, dai costumi troppo umani, troppo attento alle pretese egocentriche dei suoi eletti»¹⁹⁰. Di fronte, dunque, alla necessaria riduzione, operata dall'autore del *Trattato*, delle pretese ebraiche di salvezza alla semplice 'obbedienza' all'autorità della Legge, e alla conseguente esclusione dei Giudei dall'ambito della 'vera saggezza', non ci resta di far altro che concentrare d'ora in poi la nostra attenzione sul significato politico dello Stato di Israele, inserendo tale questione nel più ampio contesto della riflessione di Spinoza sui *De Reipublicae fundamentis*. Questo è ciò che propongo di fare nel prossimo capitolo.

¹⁹⁰ S. BRETON, *Spinoza: teologia e politica*, cit., p. 112.

Capitolo terzo

L'OBEDIENZA POLITICA E LA LIBERTÀ DEGLI INDIVIDUI NELLO STATO

1. *Sapienti come vermi e liberi come pietre: la condizione degli uomini in relazione alla necessità dell'«istituto di natura»*

Nel corso del primo capitolo abbiamo avuto modo di riflettere attentamente sul valore del progetto di 'guarigione della mente' a cui Spinoza ha lavorato sin dai primi anni della sua attività filosofica, per ricercare, innanzitutto, quale sia quel «vero bene» con il quale è necessario che l'uomo si unisca al fine di perseverare nel proprio essere, ed, in secondo luogo, in che modo sia possibile canalizzare le passioni in favore dell'adozione di una condotta di vita perlopiù razionale. Precisiamo, però, che la tanto invocata «emendazione dell'intelletto» non risulta affatto essere un'operazione necessaria soltanto da un punto di vista teoretico, in quanto atta ad "educare" gli uomini alla vera saggezza, ma anche da quello più strettamente socio-politico. Purificare la mente da quelle passioni che turbano l'anima ed adattare l'intelletto alla conoscenza delle cose nel modo che conviene al vero bene sono, infatti, azioni che non possono essere in alcun modo svincolate da quell'esigenza primaria del pensiero spinoziano di instaurazione di una società gioiosa, in cui il maggior numero possibile di individui goda insieme dei benefici della concordia.

Gnoseologia, etica e politica risultano, pertanto, intimamente correlate. Se, da una parte è vero che la felicità è ben radicata nella conoscenza, ovvero nell'unione della mente con la natura, è altrettanto vero che «l'umano perfezionamento [...] non risulterà davvero completo, non apparirà davvero tale, se non riuscirà a potenziarsi in una dimensione relativa e connettiva, se non riuscirà ad accrescersi estendendosi agli "altri"»¹. Ciò equivale a dire, in

¹ R. CAPORALI, *La fabbrica dell'imperium. Saggio su Spinoza*, Liguori Editore, Napoli, 2000, p. 2.

sostanza, che la riforma dell'intelletto, seguita dalla necessaria assunzione da parte del saggio di un modo di vivere guidato dalla ragione, non può non coinvolgere in questo "vortice catartico" la stessa società umana. «Nessun conoscere senza impulso interiore, senza anelito morale»² e «nessuna vera etica (e nessuna vera metafisica) senza politica»³: questa sarebbe, in sintesi, la struttura di riferimento del pensiero liberale del filosofo olandese, struttura che richiede che «l'emendazione dell'intelletto sul piano della Scrittura si completi con un'emendazione dell'intelletto politico»⁴.

Ma per comprendere davvero cosa abbia spinto Spinoza in questa direzione è necessario che affrontiamo seriamente il tema cruciale della genesi del "politico" di cui l'autore del *Trattato* parla soprattutto nel corso del sedicesimo capitolo dell'opera. Prendiamo, pertanto, dapprima in considerazione le parole d'esordio con le quali il pensatore di Amsterdam sintetizza rapidamente il percorso speculativo fino a quel momento seguito e cerca di fornire delle importanti delucidazioni su cosa debba intendersi per 'diritto naturale':

abbiamo fin qui provveduto a separare la filosofia dalla teologia e a mostrare la libertà di filosofare che quest'ultima consente a ciascuno. È tempo perciò di ricercare fino a che punto si estenda, in uno Stato ben ordinato, questa libertà di pensare e di dire ciò che ciascuno pensa.

Per esaminare ciò con ordine, occorre trattare dei fondamenti dello Stato, e in primo luogo del diritto naturale di ciascuno, senza ancora considerare lo Stato e la religione.

Per diritto e istituto di natura non intendo altro che le regole della natura di ciascun individuo, secondo le quali concepiamo qualunque cosa naturalmente determinata ad esistere e ad operare in un certo modo. Per esempio, i pesci sono determinati dalla natura a nuotare, i grandi a mangiare i più piccoli, e perciò i pesci per supremo diritto naturale si servono dell'acqua e i grandi mangiano i più piccoli.

² *Ibid*

³ *Ibid*

⁴ S. BRETON, *Spinoza: teologia e politica*, cit., p. 156.

È certo infatti che la natura, considerata in assoluto, ha il supremo diritto a tutte le cose che può, cioè che il diritto della natura si estende fin dove si estende la sua potenza, e la potenza della natura è la stessa potenza di Dio, il quale ha il supremo diritto a tutte le cose. Ma poiché la potenza universale di tutta la natura non è altro che la potenza di tutti gli individui messi insieme, ne segue che ciascun individuo ha il supremo diritto a tutto ciò che può, ossia che il diritto di ciascuno si estende fin dove si estende la sua determinata potenza. E, poiché la legge suprema della natura è che qualunque cosa si sforzi di perseverare per quanto è in lei nel proprio stato, e ciò non in ragione di un'altra cosa ma soltanto di se stessa, ne segue che ciascun individuo ha il supremo diritto a ciò, ossia (come ho detto) ad esistere ed operare a seconda di come è naturalmente determinato⁵.

Nella prospettiva spinoziana è, quindi, soltanto la 'necessità naturale' a definire i rapporti di forza tra le individualità della sostanza, e ciò a prescindere dall'esistenza di qualsivoglia differenza tra gli uomini e gli altri individui della natura, o tra coloro che sono saggi e quelli che ignorano la vera ragione, tra gli sciocchi, i pazzi e i sani. Infatti, «tutto ciò che qualunque cosa fa secondo le leggi della sua natura, lo fa per supremo diritto, proprio perché agisce nel modo in cui è determinata dalla natura, né può fare altro»⁶. Sono soltanto le suddette «leggi della natura» a far sì che lo stolto segua unicamente quelle cose che il suo appetito gli chiede di ricercare e, parimenti, il saggio diriga la propria vita indossando l'abito della vera virtù, mosso dalla retta ragione alla conoscenza del vero bene. In entrambi i casi è la natura necessitante, ed esclusivamente essa, a stabilire l'agire ed il patire umano, è ciò a cui gli uomini devono aver diritto:

il diritto naturale di ciascun uomo è determinato non dalla retta ragion, ma dal desiderio e dalla potenza. Non tutti, infatti, sono naturalmente determinati ad operare secondo le regole e le leggi della ragione, ma al contrario, tutti nascono ignari di tutte le cose, e, sebbene siano stati ben educati, passa molto tempo prima che possano conoscere il vero modo di vivere e acquisire l'abito della virtù: e tuttavia devono frattanto vivere e, per quanto sta in loro,

⁵ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., pp. 517-519.

⁶ Ivi, p. 519.

conservarsi, cioè secondo il solo impulso dell'appetito, dato che la natura non ha dato loro nient'altro e ha loro negato la potenza attuale di vivere secondo la retta ragione, e non sono perciò tenuti a vivere secondo le leggi della mente retta più di quanto non sia tenuto il gatto a vivere secondo le leggi della natura leonina⁷.

Tutto questo comporta, d'altra parte, che sia giudicato come 'utile' esclusivamente ciò che ciascuno intende perseguire per comando della sua stessa natura, il che vale sia se ci si riferiamo alla ricerca guidata dalla retta ragione, sia se prendiamo in considerazione ciò che è appetito solamente dal desiderio e dall'impeto delle passioni. In entrambi i casi Spinoza giudica lecito che ciascuno appetisca e prenda possesso di tutto ciò di cui la sua natura necessita «sia con la forza, sia con l'inganno, sia con le preghiere, sia, infine, in qualunque modo potrà farlo più facilmente, e, di conseguenza, gli è lecito considerare come nemico chiunque voglia impedire la realizzazione del suo proposito»⁸. Da ciò segue, difatti, che soltanto ciò che nessuno desidera e nessuno può è proibito dall'istituto di natura. Il diritto, infatti, «non avversa né le contese, né gli odi, né l'ira, né gl'inganni, né in assoluto alcunché a cui induce l'appetito»⁹, il che non deve, però, stupire dal momento che «la natura non è racchiusa nelle leggi della ragione umana»¹⁰. Queste ultime leggi, in realtà, lungi, dal valere come "leggi universali" della natura, possono aver di mira soltanto il vero utile e la conservazione degli individui, ma nient'affatto quell'ordine eterno con cui ogni cosa esistente è da Dio governata.

Quel complesso meccanismo di connessione e coerenza tra tutto ciò che in natura esiste ci è, infatti, perlopiù sconosciuto e non può, d'altra parte,

⁷ Ivi, pp. 519-521.

⁸ Ivi, p. 521.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

dipendere o essere in alcun modo subordinato alla nostra “umana” ragione. Se è inammissibile, infatti, considerare l’uomo come qualcosa di sostanzialmente diverso rispetto a qualsiasi altra piccolissima parte dell’universo, lo è altrettanto il supporre, o meglio, il pretendere che tutte le cose possano esser governate esclusivamente in virtù del tornaconto della sua sola ragione. Da quanto detto segue non soltanto che nulla può derivare dall’uomo stesso al punto da riuscire ad alterare o addirittura ad orientare a suo vantaggio personale quell’ordine necessario in cui «tutti gli individui sono determinati in un certo modo ad esistere e ad operare»¹¹, ma anche che «ciò che la ragione detta come male, non è male rispetto all’ordine e alle leggi della natura universale, bensì soltanto rispetto alle leggi della sola nostra natura»¹².

Tuttavia, per comprendere meglio il valore della limitatezza del sapere umano e, al contempo, l’universo della necessità entro il quale soltanto può essere pensata la libertà credo sia necessario che rivolgiamo la nostra attenzione a due epistole, scritte da Spinoza tra il 1665 e il 1675, dalle quali possiamo ricavare degli interessanti spunti di riflessione. La prima lettera in questione è indirizzata dal pensatore di Amsterdam al tedesco Henry Oldenburg, segretario della Royal Society, ed ha come principale obiettivo quello di chiarire «le ragioni per le quali siamo convinti che ciascuna parte della natura si accorda col suo tutto e si connette con tutte le altre»¹³. Per farlo, però, il filosofo olandese utilizza una metafora davvero emblematica, ovvero quella di un vermicello moventesi nel sangue. Seguiamo nel dettaglio il suo ragionamento:

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Id.*, *Epistolario*, cit., p. 168.

io considero le cose come parti di un tutto, in quanto la loro natura si adatta vicendevolmente, si da conformarsi, per quanto è possibile, le une alle altre; in quanto, invece, sono tra loro diverse, ognuna di esse forma nella nostra mente un'idea distinta dalle altre, e perciò viene considerata come un tutto e non come una parte. [...] Supponiamo ora, se vogliamo, un vermicello che viva nel sangue, capace di distinguere a vista le particelle di sangue, di linfa, ecc. e di capire con la ragione in che modo ciascuna particella, incontrandosi coll'altra, o rimbalzi o le comunichi parte del proprio movimento, ecc. Esso vivrebbe in questo sangue come noi in questa parte dell'universo, e considererebbe ciascuna particella del sangue come un tutto e non come una parte, e non potrebbe sapere in che modo tutte le parti siano governate dall'universale natura del sangue e siano costrette ad adattarsi le une alle altre giusta le esigenze dell'universale natura del sangue, così da convenire tra loro secondo una determinata maniera. Se supponiamo, infatti, che all'infuori del sangue non sussista altra causa la quale imprima al sangue stesso nuovi movimenti, e che all'infuori del sangue non sia altro spazio né altri corpi in cui le particelle del sangue possano trasferire il proprio movimento, è certo che il sangue continuerebbe a mantenersi nel proprio stato e che le sue particelle non subirebbero altre variazioni fuori di quelle che si possono concepire da un dato rapporto del movimento del sangue alla linfa, al chilo, ecc., e così il sangue si dovrebbe sempre considerare come un tutto e non mai come una parte. Ma siccome si danno molte altre cause dalle quali sono in un determinato modo regolate le leggi naturali del sangue, e questa a loro volta da quelle, di qui avviene che sorgano nel sangue altri movimenti e altre variazioni, le quali derivano non dalla sola natura del movimento reciproco di quelle parti, bensì insieme dalla natura del movimento, del sangue e delle cause esterne vicendevolmente: nel qual caso viene ad avere l'aspetto di parte e non di tutto. Così ho detto del tutto e della parte.

Ora, siccome tutti i corpi della natura si possono e si debbono concepire a quel modo in cui abbiamo concepito qui il sangue, giacché tutti i corpi sono circondati da altri e sono gli uni gli altri reciprocamente determinati a esistere e a operare secondo una certa determinata maniera, da tutti insieme costantemente osservata in ogni circostanza, di qui segue che ogni corpo, in quanto esiste modificato in un certo modo, deve essere considerato come parte dell'intero universo, convenire col suo tutto e connettersi con tutti gli altri. E poiché la natura dell'universo non è, come quella del sangue, limitata, ma assolutamente infinita, le sue parti sono governate in infiniti modi da questa natura di infinita potenza e sono costrette a subire variazioni infinite. Ma in ordine alla sostanza io penso che ciascuna parte abbia col suo tutto una più stretta unione. Infatti, nella prima lettera ch'io vi ho scritto quando abitavo ancora a Rheinburg, ho cercato di dimostrare che, essendo della natura della sostanza di essere infinita, per conseguenza ciascuna parte appartiene alla natura della sostanza corporea, senza la quale non può né essere né essere concepita.

Vedete, dunque, perché e in qual modo io pensi che il corpo umano è parte della natura. E in quanto alla mente umana, anch'essa io la considero parte

della natura, in quanto affermo che in natura si dà anche una potenza infinita di pensiero, la quale in quanto infinita, contiene in sé obiettivamente tutta la natura e i suoi pensieri procedono allo stesso modo della natura, che è il suo ideato.

Affermo poi che la mente umana è questa stessa potenza, non in quanto infinita e comprensiva di tutta la natura, ma in quanto finita ossia in quanto comprende soltanto il corpo umano, e in questo senso dico che la mente umana è parte di un intelletto infinito¹⁴.

Qui Spinoza intende ancora una volta rendere esplicito il funzionamento di quel meccanismo deterministico che caratterizza la sua concezione della natura. L'uomo stesso – alla maniera del vermicello nel sangue – è immerso in un universo di cui risulta essere soltanto una piccolissima parte in accordo con tutte le altre secondo una sorta di «inderogabile necessità»¹⁵. La sua finitezza nel corpo, così come nella mente, sta a testimoniare, però, non soltanto il fatto che l'uomo non gode, in assoluto, di alcun primato ontologico rispetto a tutte le altre cose esistenti, ma soprattutto che il suo sapere relativo alle leggi della natura è perlopiù oscuro dal momento che considera come un 'tutto' ciò che in realtà è soltanto una 'parte'. Questo misconoscimento dipende, nello specifico, dal fatto che anche l'uomo risulta esser «modificato in un certo modo» dalla coesistenza con tutti gli altri corpi da cui è circondato. L'interrelazione che tra essi viene a costituirsi fa sì, infatti, che reciprocamente siano determinati ad esistere e ad operare come semplici parti di quella potenza infinita con cui l'intelletto divino intende ogni cosa. Ma, come lo stesso Spinoza precisa nella parte conclusiva del passo su riportato, ogni "frammento" dell'universo, seppur piccolissimo, non può in alcun modo divincolarsi da quel rapporto "amoroso" di unione che intrattiene con la sostanza infinita: «ciascuna parte

¹⁴ Ivi, pp. 168-170.

¹⁵ Cfr. Ivi, p. 212.

appartiene alla natura della sostanza corporea, senza la quale non può né essere né essere concepita»¹⁶.

A questo punto, prendiamo in considerazione l'altra epistola, scritta da Spinoza tra la fine del 1674 e gli inizi del 1675 ed indirizzata «al dottissimo e valentissimo signor Giovanni Ermanno Schuller»¹⁷, per interrogarci soprattutto sulle possibilità concrete di “libertà” per l'uomo dal momento che il suo esistere ed il suo agire risultano essere determinati dalla sola potenza di Dio come natura:

io dico libero ciò che esiste e opera per la sola necessità della sua natura; costretto, invece, ciò che a esistere e a operare è determinato da altro secondo una certa e determinata ragione. Per esempio, Dio, per quanto necessariamente, esiste tuttavia liberamente, perché esiste per la sola necessità della sua natura. E così pure, Dio intende se stesso e tutte le cose in modo assolutamente libero, perché ciò discende dalla sola necessità della sua natura. Vedete, dunque, che io pongo la libertà non nel libero arbitrio, ma nella libera necessità.

Ma veniamo alle cose create, le quali tutte sono determinate a esistere e a operare da cause esterne, secondo una certa e determinata ragione. E per intendere questo chiaramente, pensiamo una cosa semplicissima. Per esempio, una pietra riceve una certa quantità di movimento da una causa esterna che la spinge, per la quale, cessato l'impulso della causa esterna, continua necessariamente a esser mossa. Dunque, questo persistere della pietra nel movimento è coatto, non perché necessario, ma perché deve essere definito dall'impulso di una causa esterna. E ciò che si dice qui della pietra deve intendersi di qualunque cosa particolare, per quanto complessa e adatta ad una molteplicità di usi, perché ciascuna cosa, cioè, è necessariamente determinata a esistere e a operare da una qualche causa esterna, secondo una certa e determinata ragione.

Inoltre, poniamo ora, se vogliamo, che la pietra, mentre continua a muovere, pensi, e sappia di sforzarsi per quanto può di persistere nel movimento. Davvero questa pietra, in quanto è consapevole unicamente del suo sforzo, al quale non è affatto indifferente, crederà di essere liberissima e di non persistere nel movimento per nessun altro motivo se non perché lo vuole. Proprio questa è quell'umana libertà, che tutti si vantano di possedere e che solo in questo consiste, che gli uomini sono consapevoli del loro istinto e ignari delle cause da cui sono determinati, così, il bambino crede di desiderare liberamente il latte; il fanciullo rissoso la vendetta, e il timido la fuga.

¹⁶ Ivi, p. 170.

¹⁷ Ivi, p. 247.

L'ubriaco crede di dire di sua libera spontaneità quelle cose che poi da sobrio preferirebbe di aver taciuto. Così il delirante, il chiacchierone e molti altri di simil risma credono di agire di libera iniziativa, anziché di essere trasportati da un impulso. E poiché questo pregiudizio è innato in ogni uomo, è difficile liberarnelo. Infatti, benché l'esperienza insegni a sazieta che gli uomini in nulla riescono meno che nella moderazione dei propri istinti, e che spesso, quando si trovano alle prese con due affetti contrari, vedono il meglio, ma si attengono al peggio, credono tuttavia di essere liberi; e ciò perché l'appetito di certe cose è meno forte e può venir smorzato dal ricordo di qualche altra che abbiamo più di frequente in mente¹⁸.

Il brano qui riportato sancisce in maniera definitiva l'approdo dello studio spinoziano intorno alla 'libera necessità' su di un terreno sul quale giocoforza vengono a crollare tutte quelle pretese di "incondizionata" libertà che sono state nei secoli riservate agli uomini. Ciò su cui il pensatore olandese ci invita a riflettere è, nello specifico, il ruolo determinante di quella natura che non può essere in alcun modo intesa alla stregua di uno strumento creato appositamente da Dio per essere subordinato agli interessi personali degli uomini e alle loro volizioni. La concatenazione delle cose naturali - l'*ordo rerum* - in quanto coesistente alla concatenazione delle idee - l'*ordo idearum* - nell'intelletto infinito di Dio che intende ogni cosa, non può subire, infatti, alcuna modificazione sostanziale dal momento che se si ammettesse la possibilità che qualcosa muti in vista esclusivamente del raggiungimento di fini da parte degli individui, e non in virtù dell'azione divina come causa immanente e necessaria, la stessa infinita *potentia Dei* finirebbe ingiustamente relegata in un ambito "umano troppo umano".

Per chiarire, però, meglio la delicata questione relativa al valore della libertà nella filosofia spinoziana è necessario che prendiamo in considerazione l'esempio fornito dal pensatore olandese nell'*epistola LVIII* su riportata. La domanda che viene da porsi, a proposito della pietra moventesi

¹⁸ Ivi, pp. 248-249.

per effetto di una forza esercitata su di essa da una causa esterna, è: cosa accadrebbe se questa stessa pietra fosse in grado di pensare e sapesse di sforzarsi, per quanto può, di persistere nel proprio movimento? Probabilmente finirebbe con l'identificare la propria volontà come l'origine stessa del suo spostamento e crederebbe di essere liberissima nel volere tutto ciò che appetisce. Si convincerebbe, inoltre, di poter gestire a suo piacimento il suo movimento e, magari, proverebbe anche un certo senso di compiacimento nel constatare la presenza di altri corpi immobili lungo il suo percorso. Ma ciò che qui vien detto di una semplice pietra potrebbe paradossalmente essere riferito anche a tutti quegli uomini che vivono nella perenne illusione di poter scegliere di agire in maniera assolutamente incondizionata in virtù esclusivamente del loro libero arbitrio, della loro indomita volontà.

Tuttavia, nell'interpretazione di Spinoza la consapevolezza dei propri istinti non può esser considerata una condizione sufficiente per il darsi della libertà umana o di qualsiasi altro 'modo' esistente in natura. L'esempio della pietra utilizzato dall'autore testimonia, infatti, in maniera abbastanza esaustiva che la coscienza d'esser mossi da desideri o appetiti non necessariamente è accompagnata da una conoscenza altrettanto chiara di quelle cause che determinano gli impulsi negli individui. Ribadiamo, a tal proposito, che una chiara comprensione di tutti quei meccanismi relativi all'accrescimento e al depotenziamento del *conatus*, alle azioni della mente e ai patimenti del corpo non può che appartenere, in via del tutto esclusiva, al saggio, che è capace di intuire quel legame indissolubile, nonché necessario, che unisce la *natura naturata* alla *natura naturante*, il mondo a Dio stesso

come sua causa efficiente ed immanente, la potenza finita dei modi a quella infinita della sostanza universale.

Ridefinendo, dunque, in chiave deterministica la libertà della *causa sui* come azione necessaria di Dio in virtù della sua stessa natura e la ‘coazione’ a cui tutte le cose sono sottoposte come determinazione da altro all’esistenza e all’azione, il pensatore olandese sembrerebbe voler negare la possibilità stessa della libertà per l’uomo. Ma così non è. È necessario, infatti, considerare che «se solo Dio è libero per necessità della sua natura, consegue solo che null’altro può essere libero alla stessa maniera in cui e per la stessa ragione per cui Dio è libero, ma non che null’altro può essere libero»¹⁹. Infatti, Spinoza riconoscendo che «la natura dell’uomo, a differenza della natura di Dio che è *sostanziale*, è quella *modale*, e modale è anche la sua libertà, ossia secondo il grado di *potenza* del modo o dell’essere del modo»²⁰, non vuole affatto impedire agli uomini la partecipazione alla libertà divina: «l’uomo non è, come Dio, libero, ma *deve* essere libero, come lo può una natura di modo»²¹. La libertà qui in questione non può, però, essere ridotta ad una mera alternativa tra *poter* essere e *poter* non essere, tra *poter* agire e *poter* non agire in conformità alla natura umana, ma va intesa esclusivamente come un *dover* agire dell’uomo, in quanto soggetto etico, secondo quella determinazione all’esistenza e all’azione che ha ricevuto da Dio.

Da quanto detto deriva non soltanto che la *libertas* non risulta affatto esser qualcosa di impossibile per l’uomo, ma rappresenta per lui stesso un bisogno primario – nonché un dovere – che non può essere in alcun modo ignorato. Nel caso specifico, «essa si dà solo come agire dell’uomo in

¹⁹ A. CAMPANALE, *Diritto e politica tra necessità e libertà nel pensiero di Spinoza*, ETS, Pisa, 1993, p. 27.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

coerenza con la sua natura, e perciò come libertà negativa dagli ostacoli e condizioni che impediscono l'apparire del suo essere»²², come affrancamento dalle forze esterne dalle quali l'uomo *può* e *deve* emanciparsi, «ma ciò solo per la necessità della sua natura la cui determinazione è metafisica e, in quanto tale, connessa alla necessità di Dio, nella quale per Spinoza consiste la libertà di Dio e, in virtù di quella connessione, la libertà dell'uomo»²³.

In questa prospettiva, allora, il percorso orientato al raggiungimento della libertà umana non risulta, in sostanza, essere diverso da quello che conduce l'intelletto umano a riconoscere Dio come causa originaria dell'esistenza e dell'azione di tutte le cose. Il problema della causalità, o meglio della necessità della natura, costituisce, infatti, una questione di non poco conto per chi, come noi, intende comprendere il valore della libertà nella filosofia spinoziana. La conoscenza della connessione universale tra le cose naturali è, infatti, estremamente interrelata alla capacità dell'uomo di pervenire alla consapevolezza di essere parte di un tutto necessario e determinato dalla sola *potentia Dei*. Soltanto meditando attentamente sulla costituzione metafisica del suo stesso essere l'individuo può, in definitiva, compiere atti eticamente significativi, con ricadute sia sul piano teoretico che su quello politico. In tal senso, «quello che l'uomo sa che può e deve fare, è quello che la natura di uomo, l'essere uomo, gli permette e gli richiede»²⁴. È questo il motivo per il quale a Spinoza non resta altro da fare che attestare la definitiva resa del libero arbitrio degli uomini nei confronti di un sistema di pensiero, come il suo, attraversato da cima a fondo dal potere della necessità della natura della sostanza unica ed infinita.

²² *Ibid.*

²³ *Ivi*, p. 28.

²⁴ *Ivi*, p. 33.

Nella sua concezione filosofica, difatti, la libertà non è antitetica alla necessità; essa non indica uno svincolamento degli individui dagli ordinamenti a cui sono sottoposti né, tantomeno, corrisponde alla possibilità del cominciamento di una nuova serie causale. Nel suo significato più autentico la libertà individua, piuttosto, un percorso che confluisce nella necessità stessa della natura divina, responsabile del fatto che «ogni ente, nel suo proprio grado di essere o di realtà, è perfetto in quanto non manca di nulla per essere quello che per necessità deve essere, ha tutto ciò che gli spetta per essere quello che è»²⁵. È quanto abbiamo già avuto modo di constatare a proposito dell'«istituto di natura» dei singoli, quando, facendo riferimento alle parole introduttive del sedicesimo capitolo del *Trattato teologico-politico*, abbiamo preso in considerazione la teoria spinoziana secondo la quale «ciascun individuo ha il supremo diritto a tutto ciò che può»²⁶ ed «il diritto di ciascuno si estende fin dove si estende la sua determinata potenza»²⁷. È la suprema legge della natura stessa a far sì che qualunque cosa si sforzi di perseverare per quanto è in lei nel proprio stato e che esista ed operi a seconda di come è 'naturalmente' determinata.

Tuttavia, lo sforzo di conservazione del *conatus* non può interamente trovare risoluzione nell'istituto di natura, ovvero nell'esercizio della potenza individuale secondo la determinazione ricevuta da Dio. L'individuo, infatti, essendo attraversato in maniera costante dalla forza degli affetti ed essendo naturalmente sottoposto all'influenza affettiva degli altri suoi simili, necessariamente si ritrova ad esser coinvolto in una fitta rete di relazioni che, giocoforza, è chiamato a gestire e disciplinare in qualche maniera. Non è concepibile, pertanto, un'individualità slegata dalle altre, un 'modo' vagante

²⁵ Ivi, p. 32.

²⁶ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 517.

²⁷ *Ibid.*

nell'universo ontologicamente separato da quell'unica sostanza infinita alla quale appartiene e dalla quale dipendono la sua stessa potenza ed esistenza. In questa prospettiva, allora, «la natura umana deve essere pensata come qualcosa di dinamico»²⁸, come una sorta di magma moventesi per effetto non soltanto della causa efficiente che l'ha generata, ma anche in virtù di quel complesso meccanismo di legami che gli uomini intrattengono tra loro nel vivere in 'società'. Eccoci, in tal modo, approdati ad una questione per noi di estrema importanza, ovvero quella relativa all'utilità e, al contempo, alla necessità del patto costitutivo dello Stato di cui avremo modo di discutere in maniera più approfondita nel corso del prossimo paragrafo.

2. *La costituzione della società come atto necessario per la conservazione degli individui: trasferimento del diritto ed autorità della suprema potestà*

A poco a poco ci stiamo addentrando nel cuore della teoria politica del pensatore olandese che sembra gravitare principalmente intorno alla necessità di “sacrificare” il diritto naturale di ciascuno a vantaggio del diritto comune di tutti. Ma per comprendere davvero la ragione di tale “sacrificio” credo sia opportuno prendere in considerazione un'importante citazione spinoziana ricavata, ancora una volta, dal sedicesimo capitolo del *Trattato teologico-politico*:

non c'è nessuno che non desideri vivere, per quanto è possibile, con sicurezza e senza paura; cosa che tuttavia non può affatto avvenire finché a ciascuno è lecito fare tutto ciò che gli piace e finché alla ragione non è riconosciuto maggior diritto che all'odio e all'ira; non c'è nessuno, infatti, che

²⁸ R. EVANGELISTA, *Il bagaglio politico degli individui. La «dinamica consuetudinaria» nella riflessione politica di Spinoza*, Edizioni Ghibli, Milano, 2010, p. 13.

viva senza ansietà in mezzo alle inimicizie, agli odi, all'ira e agl'inganni, e che perciò per quanto è in lui, non cerchi di evitarli.

E se consideriamo anche che gli uomini, senza l'aiuto reciproco, vivono necessariamente nella più grande miseria e senza coltivare la ragione [...] vedremo nella maniera più chiara che gli uomini, per vivere con sicurezza e nel miglior modo, dovettero necessariamente unirsi e quindi far sì che avessero collettivamente il diritto a tutte le cose che ciascuno aveva per natura, e che questo diritto non fosse più determinato dalla forza e dall'appetito di ciascuno, ma dalla potenza e dalla volontà di tutti insieme. E avrebbero tentato di fare ciò invano, se avessero voluto seguire soltanto quello a cui induce l'appetito (infatti, dalle leggi dell'appetito ciascuno è trascinato in maniera diversa), e perciò dovettero fermissimamente stabilire e pattuire di regolare tutte le cose secondo il solo dettame della ragione (a cui nessuno osa opporsi apertamente, per non apparire privo di senno), e di frenare l'appetito nella misura in cui induce a qualcosa che è di danno per l'altro, e di non fare a nessuno ciò che nessuno vuole sia fatto a sé, e di difendere, infine, il diritto dell'altro come il proprio²⁹.

Se da una parte è, dunque, vero che per natura ciascuno ha il diritto di conservare il proprio essere e ricercare il proprio utile secondo le determinate leggi da cui è disposto ad esistere ed operare, è d'altra parte anche vero che «la sicurezza e l'optimum della vita ci obbligano a rinunciare alle propensioni libertarie dello stato di natura»³⁰. Il rischio di cadere in 'miseria', a causa del mancato aiuto reciproco tra gli uomini e della mancata osservanza dei dettami della ragione, compromette, difatti, la piena realizzazione di quello che Spinoza considera uno dei tre desideri onesti fondamentali degli uomini: il «vivere con sicurezza e in salute»³¹. Affinché ciò sia reso possibile è necessario, in sostanza, «formare una società con determinate leggi, occupare una determinata parte del mondo e riunire le forze di tutti come a formare un sol corpo»³², così da riuscire a mitigare e

²⁹ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 523.

³⁰ S. BRETON, *Spinoza: teologia e politica*, cit., p. 177.

³¹ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 145.

³² *Ibid.*

disciplinare quelle passioni che contribuiscono a rendere gli individui vicendevolmente contrari.

La *societas* va, dunque, intesa come un mezzo di estrema utilità per la conservazione stessa della potenza degli uomini, potenza che risulterà accresciuta nella misura in cui questi ultimi saranno in grado di essere in unione tra loro e guidati dalla ragione. Precisiamo, pertanto, che

se [...] gli uomini non volessero aiutarsi reciprocamente l'un l'altro, mancherebbero loro sia l'abilità sia il tempo per fare, nei limiti di quanto è in loro potere, ciò che serve al loro sostentamento e alla loro conservazione. Non tutti sono infatti ugualmente idonei a tutto, né ciascuno sarebbe in grado di procurarsi quelle cose di cui egli da solo ha bisogno. Mancherebbero a ciascuno, dico, le forze e il tempo, se da solo dovesse arare, seminare, mietere, macinare, cuocere, tessere, cucire e compiere moltissime altre cose necessarie per vivere, per non dire delle arti e delle scienze, le quali pure sono estremamente necessarie per perfezionare la natura umana e per la sua beatitudine. Vediamo infatti coloro che vivono nella barbarie, senza organizzazione politica, trascorrere una vita miserevole e quasi bestiale, e tuttavia quelle poche cose, misere e rozze, che hanno, non se le procurano senza un aiuto reciproco, quale che esso sia³³.

A tal proposito, è possibile notare che il pensiero espresso da Spinoza nel quinto capitolo del *Trattato teologico-politico* risulta essere perfettamente in linea con quanto lo stesso autore dichiara nella quarta parte dell'*Etica*. Qui, infatti, disquisendo sull'importanza della guida della ragione nel garantire la concordanza tra gli uomini, il pensatore di Amsterdam ribadisce che «la stessa esperienza ogni giorno con tante e tanto illuminanti testimonianze attesta quello che abbiamo appena dimostrato, sì che è sulla bocca quasi di tutti: l'uomo è un Dio per l'uomo»³⁴. Questo dipende, in realtà, dal fatto che, sebbene accada raramente che gli uomini vivano secondo la guida della ragione e siano fatti in modo tale che «per lo più sono invidiosi e a vicenda

³³ Ivi, pp. 213-215.

³⁴ ID., *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit., p. 255.

molesti»³⁵, essi, tuttavia, «possono a stento vivere in modo solitario»³⁶. Nessuno potrebbe nella propria esistenza fare perno esclusivamente su se stesso o slegarsi in maniera completa da quella fitta rete di relazioni di cui inevitabilmente è parte.

È l'esperienza stessa di ogni giorno a testimoniare che la coesistenza e la cooperazione nella società sono i soli strumenti a disposizione dei singoli per conservare ed accrescere la loro potenza individuale e quella altrui, il che dipende eminentemente dal fatto che «ciascun uomo, ciascun individuo, singolare in quanto tale, è sempre nello stesso tempo simile e dissimile a se stesso ed agli altri, e il suo isolamento soggettivo non è che una finzione»³⁷. Spinoza sembra, infatti, convinto che «gli uomini [...] sperimenteranno che con il reciproco aiuto possono molto più facilmente procurarsi le cose di cui hanno bisogno e che solo unendo le forze possono evitare i pericoli che incombono da tutte le parti»³⁸, ragion per cui «dalla comune società degli uomini nascono molti più vantaggi che danni»³⁹.

Chiarita, in tal modo, la questione relativa alla necessità dell'istituzione dello stato civile in virtù dell'utilità comune degli uomini è adesso opportuno soffermarsi su quella che dall'autore del *Trattato* è definita come una 'legge universale della natura umana'. Questa *aeterna veritas* prevede in sostanza

che nessuno abbandoni qualcosa che giudica bene se non per la speranza di un bene maggiore o per la paura di un danno maggiore; e che non sopporti qualche male se non per evitarne uno maggiore o per la paura di un danno maggiore; e che non sopporti qualche male se non per evitarne uno maggiore o

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ E. BALIBAR, *Spinoza. Il transindividuale*, a cura di L. DI MARTINO e L. PINOZOLO, Edizioni Ghibli, Milano, 2002, p. 33.

³⁸ B. SPINOZA, *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit., p. 255.

³⁹ *Ibid.*

per la speranza di un bene maggiore: ciascuno, cioè, tra due beni sceglie quello che ritiene maggiore e tra due mali quello che gli sembra minore. Dico espressamente: quello che «sembra» maggiore o minore a chi sceglie, non che la cosa stia necessariamente come egli ritiene. E questa legge è così *fermamente* scritta nella natura umana, che deve essere posta tra le verità eterne che nessuno può ignorare.

Ora da questa legge segue necessariamente che nessuno prometterà senza dolo di rinunciare al diritto che ha su tutte le cose, e che assolutamente nessuno manterrà le promesse, se non per la paura di un male maggiore o per la speranza di un bene maggiore⁴⁰.

Nonostante questa legge universale sia esposta dall'autore con evidente chiarezza è, però, conveniente considerare anche l'esempio da lui fornito in riferimento alla stretta interdipendenza tra l'istituzione del patto *inter homines* e la fedeltà che è richiesta affinché questo sia ritenuto valido:

poniamo che un ladro mi costringa a promettergli di dargli tutti i miei beni quando lui lo voglia. Ora, siccome, come ho già mostrato, il mio diritto naturale è determinato soltanto dalla mia potenza, è certo che, se posso liberarmi da questo ladro con dolo, promettendogli tutto ciò che vuole, mi è lecito farlo per diritto di natura, cioè pattuire con dolo tutto ciò che vuole.

Oppure, poniamo che io abbia promesso senza inganno a qualcuno di non assaggiare cibo né di prendere alcun alimento venti giorni, e che poi mi sia accorto di aver fatto una promessa sciocca e che non posso mantenerla senza grandissimo danno: dato che, per diritto naturale, fra due mali sono tenuto a scegliere il minore, posso per supremo diritto rompere la fedeltà a questo patto e fare come se il detto fosse non detto. E questo, dico, è lecito per diritto naturale, sia che mi accorga di aver fatto una cattiva promessa per una vera e certa ragione, sia che mi sembri di accorgermene per opinione: infatti, sia che me ne accorga con verità, sia che me ne accorga con falsità, temerò un grandissimo male, che cercherò pertanto di evitare in ogni modo per istituto di natura⁴¹.

Questi due esempi risultano estremamente funzionali alla riflessione politica di Spinoza in quanto dimostrano che «il patto non può avere alcuna forza se non in ragione dell'utilità»⁴², tolta la quale vien meno anche la

⁴⁰ ID., *Trattato teologico-politico*, cit., pp. 523-525.

⁴¹ Ivi, p. 525.

⁴² *Ibid.*

validità stessa di ciò che è stato stipulato. Dal momento, infatti, che è interesse comune quello di trovare giovamento dall'accordo e dalla cooperazione tra le parti, qualora tale obiettivo non fosse raggiunto è da ritenere lecito per diritto di natura che il singolo provveda a tutelare, per quanto è in suo potere, la potenza individuale di cui dispone il suo *conatus*, potenza che è esposta al rischio non soltanto di non esser accresciuta, ma addirittura diminuita. A questo punto, tuttavia, è necessaria un'ulteriore precisazione:

se tutti gli uomini potessero essere facilmente condotti dalla sola guida della ragione e conoscere la suprema utilità e necessità dello Stato, non ci sarebbe nessuno che non terrebbe lontano da sé l'inganno, ma tutti con fedeltà suprema, per il desiderio di questo sommo bene, cioè di conservare lo Stato, starebbero completamente ai patti e manterrebbero in tutto la promessa in quanto suprema difesa dello Stato. Ma è ben lontano che gli uomini possano essere sempre facilmente condotti dalla sola guida della ragione: ciascuno è infatti trascinato dal suo piacere e la mente è spessissimo così riempita dall'avarizia, dall'ambizione, dall'invidia, dall'ira ecc., da non lasciare nessuno spazio alla ragione. Perciò, sebbene gli uomini con segni certi di sincerità d'animo promettano e pattuiscono di conservare la promessa, nessuno tuttavia, se alla promessa non si aggiunge altro, può essere certo della fedeltà dell'altro, poiché ciascuno, per diritto di natura, può agire con dolo e non è tenuto a stare ai patti se non per la speranza di un bene maggiore o per la paura di un male maggiore⁴³.

I casi presi in considerazione finora rilevano che la volubilità umana può essere seriamente d'intralcio per l'efficacia del patto stesso, ragion per cui affinché lo Stato sia inteso come uno strumento necessario, nonché estremamente utile per il vivere con sicurezza e in salute degli uomini, occorre che sia istituito un potere che sia posto al servizio della stabilizzazione della società e che, al contempo, favorisca e disciplini, per mezzo di leggi più che con la coercizione, i contatti tra gli individui stessi e

⁴³ Ivi, p. 527.

l'autorità politica. Per tale ragione, essendo il diritto naturale di ciascuno determinato dalla sola potenza, è possibile concludere che «quanto della sua potenza ciascuno trasferisce ad un altro con la forza o spontaneamente, altrettanto cede necessariamente all'altro del suo diritto, e che ha il supremo diritto su tutti colui che ha la suprema potestà, con la quale può costringere tutti con la forza e tenerli a freno con la paura del supremo castigo, temuto da tutti senza eccezione; e manterrà questo diritto fintantoché conserverà questa potenza di fare ciò che vuole: altrimenti comanderà in maniera precaria, e nessuno che sia più forte di lui sarà tenuto ad ubbidirgli, se non vuole»⁴⁴.

Ora, però, acclarato che la natura umana è conformata in maniera tale che «tutti cercano sì la propria utilità, ma in minima parte lo fanno secondo il dettame della retta ragione»⁴⁵ e che gli uomini «per lo più desiderano le cose e le giudicano utili trascinati soltanto dal piacere e dagli affetti dell'animo»⁴⁶, occorre riconoscere non soltanto che «nessuna società può sussistere senza il potere e la forza, né, di conseguenza, senza le leggi, che moderino e reprimano la dissolutezza e l'impulso sfrenato degli uomini»⁴⁷, ma anche che solamente un potere moderato può esser mantenuto in maniera stabile e duratura. Infatti,

finché gli uomini agiscono soltanto per paura fanno ciò che proprio non vogliono fare e non si attengono al criterio dell'utilità o della necessità della cosa da farsi, ma si preoccupano esclusivamente di non essere condannati a morte o alla tortura. Anzi, essi non possono che rallegrarsi del male o delle disgrazie di chi detiene il potere (anche se ciò comporta un grave danno per loro), e desiderano per lui ogni male, e, se possono, procurarglielo.

Inoltre, gli uomini niente possono sopportare di meno che di servire i propri uguali e di essere governati da loro.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ivi*, p. 215.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

Infine, niente è più difficile che togliere agli uomini la libertà una volta che sia stata loro concessa⁴⁸.

Alla luce di ciò, si comprende il motivo per il quale un potere che domina in maniera violenta richiede come *conditio sine qua non* della sua stessa esistenza ed efficacia che sia presente nei sudditi un timore latente e che si generi, al contempo, in questi ultimi un sentimento d'odio nei confronti della suprema potestà, il che, però, può determinare un grave danno per la sussistenza della società stessa e dell'autorità. In quest'ottica «è insensato parlare di una coazione assoluta, che impedisca i contatti tra gli individui e lo sviluppo armonico dei loro *ingenia*»⁴⁹; «l'impossibilità dei *violenta imperia* non è – infatti – di ordine morale, non esprime cioè la contraddizione tra la realtà e un ipotetico dover essere, ma è un'impossibilità strutturale, congenita alla natura umana (e conseguentemente a quella della *societas*), che nessun sostegno ideologico [...] è in grado di superare, ma solo di procrastinare nella sua inevitabile instabilità»⁵⁰.

A questo punto, però, si rivela per noi necessario iniziare, con Spinoza, a tirare alcune indicative conclusioni che ci consentano di ridefinire il valore autentico della funzione della politica stessa, funzione che «nella sua forma più alta, è tutela della individualità»⁵¹ e non sopraffazione da esercitare nei confronti dei singoli. L'*imperium*, infatti, più che essere configurabile come l'apice di un “pauroso” dispositivo di subordinazione delle parti poste in relazione tra loro, indica, piuttosto, uno strumento di preservazione dell'esistenza dei modi stessi della natura, la cui azione deve mirare

⁴⁸ Ivi, pp. 215-217.

⁴⁹ S. VISENTIN, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, cit., p. 153.

⁵⁰ Ivi, pp. 153-154.

⁵¹ M. CORSI, *Politica e saggezza in Spinoza*, cit., p. 12.

esclusivamente a garantire la vita e rinvigorire la potenza della collettività associata:

da ciò segue, in primo luogo, o che tutta la società, se è possibile, deve detenere collegialmente il potere, in modo che tutti servano se stessi e nessuno sia tenuto a servire il suo uguale, oppure che, se pochi o uno solo detengono il potere, questi devono avere qualcosa di superiore alla comune natura umana, o almeno adoperarsi con tutte le loro forze per convincere il volgo di tale superiorità.

In secondo luogo, in qualunque tipo di Stato le leggi devono essere istituite in modo che gli uomini siano vincolati non tanto con la paura, quanto con la speranza di qualche bene che desiderano in modo particolare, poiché in questo modo faranno con passione il proprio dovere.

In terzo luogo, poiché l'ubbidienza consiste nell'eseguire i comandi in base alla sola autorità di chi detiene il potere, ne segue che essa non ha luogo in una società nella quale il potere è nelle mani di tutti e le leggi sono stabilite sulla base del comune consenso: in una tale società, sia che le leggi aumentino sia che diminuiscano, il popolo rimane ugualmente libero, poiché non agisce sulla base dell'autorità di un altro, ma sulla base del proprio consenso. Il contrario accade, invece, quando uno solo detiene il potere in assoluto, poiché tutti eseguono gli ordini del governo sulla base dell'autorità di uno solo, e perciò, se tutti fin da principio non sono stati educati a pendere dalle labbra di chi detiene il potere, difficilmente questi potrà, all'occorrenza, stabilire nuove leggi e togliere al popolo la libertà una volta che gli sia stata concessa⁵².

A tal proposito, è opportuno mettere in evidenza che proprio la detenzione del potere è una di quelle questioni intorno alle quali Spinoza medita con particolare interesse. Egli è attento nell'osservare che, se è vero che il vincolo civile tra gli individui richiede come presupposto che ciascuno ceda agli altri il proprio diritto naturale in favore dell'utilità comune, ovvero che ognuno renda alla società la sua stessa potenza individuale per vivere con maggior sicurezza ed in salute, è pur vero che non si dà mai, di fatto, un trasferimento così assoluto all'autorità che comporti, al contempo, la rinuncia alla qualità d'essere uomini. Questo è quanto lo stesso autore dichiara in apertura del diciassettesimo capitolo del *Trattato*:

⁵² B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 217.

le considerazioni [...] relative al diritto delle supreme potestà su tutte le cose e al diritto naturale di ciascuno ad esse trasferito, sebbene convengano non poco con la prassi e la prassi possa essere istituita in modo da avvicinarsi sempre più ad esse, tuttavia non avverrà mai che esse non restino per molti aspetti pura teoria. Nessuno, infatti, potrà mai trasferire ad un altro la sua potenza, e di conseguenza il suo diritto, in modo tale da cessare di essere uomo; né si darà mai una suprema potestà tale che possa far eseguire tutto così come vuole: invano, infatti, comanderebbe al suddito di odiare chi lo ha legato a sé con un beneficio, di amare chi gli ha recato danno, di non sentirsi offeso dalle ingiurie, di non desiderare di liberarsi dalla paura, e molte altre cose simili che derivano necessariamente dalle leggi della natura umana⁵³.

Queste parole lasciano trasparire in maniera limpidissima la consapevolezza spinoziana circa l'impossibilità dell'attuazione di un potere così smisurato da riuscire a costringere gli uomini a volere una cosa piuttosto che un'altra esclusivamente sulla base delle disposizioni date dall'autorità ed in completo disaccordo con l'inclinazione naturale degli stessi sudditi. Il filosofo olandese riconosce, difatti, un limite alla suprema potestà che non può essere in alcun modo ignorato, dal momento che è la stessa esperienza ad insegnarci quanto insensato sia il pretendere che sia odiato il proprio benefattore, o amato colui che è stato ingiusto nei nostri riguardi o altre simili cose che la natura umana rifiuta. Aldilà del potere esercitato dall'*auctoritas* politica permane nei sudditi un nucleo sostanzialmente impermeabile che resiste a qualsivoglia forma di intervento coercitivo da parte della suprema potestà e si sottrae, pertanto, al suo dominio.

Ciò dipende in massima parte dal fatto che «il patto sociale [...] nel trasferimento che opera del diritto di natura, lascia intatto un resto teoreticamente indeterminato e che rimane legato al solo arbitrio di ciascuno»⁵⁴. Per capire di che cosa si tratta è opportuno, però, chiarire che

⁵³ Ivi, p. 549.

⁵⁴ S. BRETON, *Spinoza: teologia e politica*, cit., p. 188.

non si può in alcun modo considerare soltanto la paura ed il timore nei confronti della suprema potestà come elementi sufficienti per garantire stabilmente l'unità alla società e la sua sottomissione al potere di colui o coloro che ne detengono il comando. Ciò che Spinoza giudica rilevante ai fini dell'obbedienza dei sudditi è, infatti, la decisione personale che ciascun individuo è chiamato ad assumere affinché il contratto stipulato con gli altri associati abbia valore e sia, al contempo, legittimato l'*imperium* della suprema potestà; senza tale deliberazione personale la società, che non è originata da altro se non da un insieme di forze e diritti individuali in relazione tra loro, risulterebbe defraudata della sua stessa *potentia*, il che è chiaramente assurdo:

bisogna [...] riconoscere che ciascuno si riserva molte cose del suo diritto, le quali, perciò, non dipendono dalla decisione di nessuno, ma soltanto dalla sua.

Tuttavia, per intendere rettamente fino a che punto si estendono il diritto e la potestà del potere, bisogna osservare che la potestà del potere non consiste precisamente nel fatto che può costringere gli uomini con la paura, ma in assoluto in tutti i mezzi con i quali può far sì che gli uomini eseguano i suoi comandi: poiché non è il modo di ubbidire che fa il suddito, ma l'ubbidienza. Infatti, per qualunque ragione l'individuo decida di ubbidire ai comandi della suprema potestà – sia che lo faccia perché teme il castigo, sia perché spera di ottenere qualcosa, sia perché ama la patria, sia perché spinto da qualsivoglia passione –, lo decide tuttavia per sua propria deliberazione, e nondimeno agisce secondo il comando della suprema potestà.

Dunque, dal fatto che l'uomo fa qualcosa per propria deliberazione non si deve concludere che agisce per suo diritto, e non per diritto del potere. Infatti, dato che l'uomo, sia quando è obbligato per amore, sia quando è costretto con la paura ad evitare un male, agisce sempre per propria deliberazione e decisione, o il potere sarebbe nullo e non avrebbe alcun diritto sui sudditi, oppure esso si estende necessariamente a tutti i mezzi con i quali può far sì che gli uomini deliberino di sottomettersi a esso: in quest'ultimo caso, di conseguenza, tutto ciò che il suddito fa, rispondendo ai comandi della suprema potestà – sia perché obbligato per amore, sia perché costretto con la paura, sia perché spinto (cosa che è più frequente) dalla speranza e dalla paura insieme, sia dalla riverenza, che è una passione composta da timore e ammirazione, sia da qualsivoglia ragione –, lo fa secondo il diritto del potere, e non secondo il proprio diritto⁵⁵.

⁵⁵ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., pp. 551-553.

Da quanto appena osservato deriva che l'ubbidienza non riguarda tanto l'azione esterna, quanto piuttosto la disposizione interiore dei singoli. Saranno, infatti, ubbidienti al massimo grado coloro che decideranno con tutto l'animo di stare sotto il potere di un altro e, parimenti, potrà detenere il potere con efficacia colui che disporrà comandi che i sudditi eseguiranno con lealtà, preferendo, di fatto, il diritto pubblico e l'interesse comune ai vantaggi personali. È in questo senso che «l'optimum dell'obbedienza è nell'unione dell'azione interna e della sottomissione alla legge esteriore»⁵⁶, e non, piuttosto, nell'esercizio di un potere sregolato e dispotico, capace di far sì «che coloro che lo detengono abbiano in assoluto la potenza per fare tutto ciò che vogliono»⁵⁷ nei confronti dei sudditi senza alcun freno. Se, da una parte, bisogna riconoscere, pertanto, l'importanza di un'efficace educazione dei cittadini all'obbedienza, dall'altra, non si può ignorare che «mai gli uomini rinunciarono al loro diritto e trasferirono la loro potenza ad un altro in modo tale da non essere temuti proprio da coloro che riceverebbero il loro diritto e la loro potenza, in modo tale che il potere non fosse messo in pericolo più a causa dei cittadini, sebbene privati del loro diritto, che a causa dei nemici»⁵⁸.

Lungi, dunque, dal concedere al potere dell'autorità politica uno spazio d'azione sconfinato nei confronti dei sudditi e, al contempo, lungi dal sopprimere interamente il diritto naturale degli individui per mezzo dell'istituzione della società, Spinoza intende tutelare, per mezzo della riflessione del *Trattato*, un fondo di libertà ed autonomia, che si materializzerà, in sostanza, come vedremo in seguito, nella rivendicazione della *libertas philosophandi* quale supremo diritto di ciascuno. Prima, però, di

⁵⁶ S. BRETON, *Spinoza: teologia e politica*, cit., p. 188.

⁵⁷ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 553.

⁵⁸ Ivi, pp.549-551.

addentrarci in quest'ultima delicata questione, sarà necessario spostare la nostra attenzione principalmente verso quelle rivelazioni divine contenute nelle Scritture, utili per comprendere meglio la funzione della politica nello Stato ebraico. Esaminando, infatti, le storie e i successi degli Ebrei, sarà possibile vedere «quali cose debbano essere principalmente concesse ai sudditi dalle supreme potestà al fine di una maggiore sicurezza e di un maggior consolidamento del potere»⁵⁹.

3. *L'identificazione del diritto civile e della religione nello Stato teocratico: l'ubbidienza alla potestà di Dio come garanzia di salvezza per gli Ebrei*

Nella sua attenta analisi sulla genesi del politico e sulle dinamiche di relazione tra 'governanti' e 'governati' Spinoza tiene costantemente presente ciò che la storia e l'esperienza dimostrano ormai in maniera certa, ovvero che sia coloro che impartiscono ordini, sia coloro che tali ordini sono tenuti ad eseguire sono «uomini purtroppo inclini senza requie alla dissolutezza»⁶⁰. L'elemento, però, intorno al quale maggiormente gravita l'interesse del pensatore olandese è la mutevolezza dell'indole della moltitudine, determinata ed attraversata in maniera incessante da un gran varietà di passioni:

la moltitudine [...] è governata non dalla ragione, ma soltanto dalle passioni, è pronta a tutto ed è assai facilmente corrotta dall'avarizia o dal lusso; ciascuno crede di sapere da solo tutto e vuole regolare tutto a suo talento, e giudica qualcosa giusto o ingiusto, lecito o illecito, nella misura in cui ritiene vada a suo vantaggio o danno; per vanità disprezza i suoi simili e non sopporta di essere governato da loro; per invidia di un maggior merito, o fortuna, che non

⁵⁹ Ivi, p. 555.

⁶⁰ *Ibid.*

è mai uguale, desidera il male dell'altro e se ne compiace. E non è necessario passare in rassegna tutto, perché tutti sanno a quali scelleratezze il fastidio del presente e il desiderio di novità, l'ira cieca e la povertà disprezzata conducano spesso gli uomini e quanto occupino e agitano il loro animo⁶¹.

Dinanzi ad un simile scenario l'autore del *Trattato* avverte la necessità di impegnarsi affinché il percorso degenerativo lungo il quale l'umanità sembra essersi incamminata riesca in qualche modo a subire una sorta di inversione di tendenza. Si tratta, nello specifico, non soltanto di arginare le infamie che dilagano tra gli individui e impedire che le atrocità e le vicende nefaste della storia si perpetuino ancora, ma anche di «costituire il potere in modo tale che non sia lasciato alcuno spazio all'inganno»⁶² e di «disporre tutte le cose in modo che tutti, qualunque sia la loro indole, preferiscano il diritto pubblico agli interessi privati: questa è l'impresa da realizzare, questo è il difficile»⁶³.

Per concretizzare tale progetto Spinoza decide di desumere degli importanti principi politici dalla travagliata storia del popolo ebraico, dedicando particolare attenzione alla sua situazione immediatamente successiva all'esodo dall'Egitto. Nel quinto capitolo del *Trattato teologico-politico* – avente per argomento lo studio spinoziano delle cerimonie e della fede nelle storie sacre di cui parlano le Scritture – l'autore olandese aveva già puntualizzato che i discendenti di Abramo, dopo essersi sottratti al giogo del faraone egiziano, «non erano più vincolati al diritto di alcun'altra nazione, e perciò era loro consentito stabilire nuove leggi a piacimento, ossia istituire un nuovo ordinamento giuridico, e far valere il loro dominio dovunque volessero, nonché occupare le terre che avessero preferito»⁶⁴. In altre parole, gli Ebrei, dal momento che non erano più soggetti con alcun patto a nessun

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ivi*, pp.217-219.

uomo, si erano finalmente riappropriati del loro diritto naturale a tutto ciò che potevano, e ciascuno di essi, nello stato di natura in cui era tornato, poteva decidere se mantenerlo o privarsene per trasferirlo ad un altro. In realtà, però, non essendo essi in grado di istituire da soli sapientemente un ordinamento giuridico, né di mantenere il potere collegialmente, non potevano far altro che affidare completamente il comando nelle mani di un sol uomo, autorizzato a costringerli con la forza, a dar loro un sistema di leggi e ad interpretarle per il popolo.

Il loro rozzo ingegno, da una parte, e, dall'altra, la condizione di logorante schiavitù in cui avevano vissuto fino ad allora, sono da considerarsi, pertanto, come elementi particolarmente rilevanti per una corretta comprensione delle dichiarazioni spinoziane circa l'organizzazione statale degli Ebrei. L'esegeta olandese osserva, in sostanza, che questi ultimi «deliberarono di non trasferire a nessun uomo il proprio diritto, ma solo a Dio, e senza esitare a lungo promisero tutti indistintamente ad una sola voce di ubbidire in assoluto a Dio in tutti i suoi comandamenti e di non riconoscere altro diritto all'infuori di quello che Egli stesso avesse stabilito tale per rivelazione profetica»⁶⁵.

Ciò sta a significare, quindi, che la stipulazione del patto tra Ebrei e Dio dopo l'esodo dall'Egitto avvenne esattamente secondo gli stessi meccanismi di trasferimento del diritto dei singoli alla suprema potestà di cui abbiamo parlato nel precedente paragrafo. Ma, occorre, tuttavia, fare un'importante precisazione al riguardo. Ricevendo da solo, per mezzo del patto, il potere degli Ebrei, Dio «era di diritto chiamato re degli Ebrei»⁶⁶; di conseguenza, «i nemici di questo potere erano chiamati nemici di Dio, e i cittadini che

⁶⁵ Ivi, p. 561.

⁶⁶ Ivi, p. 563.

volevano usurparlo rei di lesa maestà divina, e, infine, i diritti della sovranità diritti e comandi di Dio»⁶⁷. In questo senso, «è un dio unico, principio politico essenziale per la stabilità dello Stato, che il popolo ebreo sceglie come re»⁶⁸. Il diritto civile e la religione ebraica finiscono, per questo, con l'identificarsi in una sola e medesima cosa, ovvero nell'ubbidienza assoluta verso Dio e i suoi ordini.

In quest'ottica, «i dogmi della religione [...] non erano insegnamenti, ma diritti e comandi, la pietà era considerata giustizia, l'empietà crimine e ingiustizia: chi veniva meno ai doveri religiosi cessava di essere cittadino e per ciò stesso era considerato nemico, e chi moriva per la religione era considerato morto per la patria, e in assoluto non si faceva proprio nessuna differenza tra il diritto civile e la religione»⁶⁹. Alla luce di ciò l'ordinamento dello Stato ebraico poté essere definito 'teocratico', dal momento che i suoi cittadini, perfettamente uguali tra loro sia prima che dopo il patto, risultavano vincolati unicamente all'osservanza dei comandi di Dio quale suprema potestà. Tutti tennero in egual misura l'intera amministrazione del potere finché, una volta presentatisi al cospetto del fuoco divino per ascoltarne le parole, essi «rimasero atterriti e udirono così sbigottiti Dio che parlava, che credettero fosse giunta per loro l'ultima ora; pieni di spavento si presentarono dunque a Mosè»⁷⁰, uomo che godeva della più profonda fiducia e ammirazione da parte del popolo, per trasferirgli del tutto il diritto di consultare direttamente la suprema potestà ed interpretare i suoi ordini per loro.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ L. BOVE, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, a cura di F. DEL LUCCHESI, Edizioni Ghibli, Milano, 2002, p. 214.

⁶⁹ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 563.

⁷⁰ *Ivi*, p. 565.

In tal modo, però, il primo patto stipulato tra Dio ed i discendenti di Abramo fu, di fatto, abrogato e gli Ebrei decisero di assoggettarsi ormai completamente alle disposizioni che Mosè avrebbe dato loro. Costui, «rimase dunque il solo promulgatore e interprete delle leggi divine e, di conseguenza, anche il supremo giudice, che nessuno poteva giudicare, e colui che, da solo, tenne presso gli Ebrei il posto di Dio, cioè la suprema potestà, dato che lui solo aveva il diritto di consultare Dio e di comunicare al popolo i responsi divini e di costringerlo ad eseguirli»⁷¹. Puntualizziamo, inoltre, che il Legislatore

poté tenere facilmente questo potere, perché era superiore a tutti gli altri per la virtù divina, e perché persuase il popolo di possederla mostrandola anche con molte testimonianze (vedi *Esodo* 14,31 e 19,9).

Egli [...] istituì l'ordinamento giuridico e lo prescrisse al popolo; ma nel fare ciò pose la massima cura affinché il popolo facesse il suo dovere non tanto per paura, quanto spontaneamente.

A ciò lo costringevano soprattutto due cose, cioè l'indole recalcitrante del popolo (che non sopporta di essere costretto soltanto con la forza), e la guerra imminente; circostanza, questa, nella quale, affinché le cose riescano felicemente, è necessario esortare i soldati piuttosto che atterrirli con pene e minacce: così, infatti, ciascuno cerca più di distinguersi per il valore e la grandezza d'animo che soltanto di evitare il castigo.

Per questa ragione dunque Mosè, avvalendosi della virtù e dell'ordine divino, introdusse la religione nello Stato, affinché il popolo facesse il suo dovere non tanto per paura, quanto per devozione⁷².

Per mezzo di queste osservazioni è possibile sia connotare la religione istituzionale introdotta da Mosè come un'organizzazione la cui origine è posteriore allo stato di natura degli individui, sia intendere l'esercizio del potere conferito dal popolo ebraico al suo Legislatore alla stregua di un'azione di governo di tipo non solo coercitivo, ma anche "educativo", consistente, nello specifico, nell'«intervenire sull'immaginazione attraverso la

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ivi*, p. 219.

religione, suscitando negli uomini, se non un agire razionale, almeno un senso di partecipazione affettiva al rito, attraverso il quale il singolo non solo si sente parte di una comunità, ma è anche, per quanto in misura limitata, attivo, dal momento che contribuisce alla nascita di una collettività organizzata»⁷³. Se ciò è vero, occorre necessariamente reinterpretare anche il significato di quelle cerimonie e di quei benefici con cui gli Ebrei furono “addestrati” da Mosè all’obbedienza nei suoi confronti, in qualità di detentore del potere dello Stato da essi conferitogli – operazione che lo stesso Spinoza realizza, soprattutto, nel corso dei primi sette capitoli del *Trattato teologico-politico*.

Pertanto, prendiamo, innanzitutto, atto del fatto che ciascun israelita, lungi dall’agire per proprio decreto, accettò di uniformare la propria condotta di vita esclusivamente in base alle disposizioni date dallo stesso Mosè, considerato, come sappiamo, ‘bocca di Dio’ perché interprete della sua parola:

il popolo, in effetti, non poteva fare niente senza essere al tempo stesso tenuto a ricordarsi della legge e ad eseguire i comandamenti che dipendevano dal solo arbitrio del detentore del potere; non a piacere, infatti, ma secondo un certo e determinato ordine della legge si poteva arare, seminare, mietere, e similmente non era lecito né mangiare qualcosa, né vestirsi, né radersi i capelli e la barba, né rallegrarsi, né in assoluto fare qualsiasi cosa, se non secondo gli ordini e i comandamenti prescritti dalle leggi; non solo, ma sulle porte, sulle mani e sulla fronte, tutti erano tenuti ad avere certi segni che ricordassero loro di continuo l’ubbidienza.

Questo fu dunque lo scopo delle cerimonie: che gli uomini non facessero niente per decreto proprio, ma facessero ogni cosa per comandamento di un altro, e con il susseguirsi delle azioni e delle meditazioni ammettessero di non essere nient’affatto di diritto proprio, ma di essere interamente di diritto di un altro.

Da tutto ciò risulta a tutti più chiaro della luce che le cerimonie non servono per niente alla beatitudine, e che quelle dell’*Antico Testamento*, anzi

⁷³ S. VISENTIN, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, cit., pp. 129-130.

tutta la Legge di Mosè, non riguardavano se non lo Stato degli Ebrei e, di conseguenza, nient'altro che gli agi del corpo⁷⁴.

Dalla citazione riportata risulta evidente il livello di profonda compenetrazione tra il potente sistema legislativo mosaico, da una parte, e la concreta esistenza sociale degli Ebrei, dall'altra. Anzi è opportuno aggiungere che «un controllo così serrato sul popolo non poteva [...] essere esercitato soltanto dalla legge e per questo furono introdotti i riti, che non solo inducono gli uomini ad agire secondo il comandamento altrui, ma li costringono a confessare la loro quotidiana sottomissione con le azioni e le preghiere»⁷⁵. Ciò nonostante, le ragioni della forte identificazione di ciascuno Ebreo con i suoi stessi correligionari non possono esser ricondotte solamente alla condizione egualitaria derivante dalla comune perdita del diritto d'azione in base al decreto personale, col conseguente assoggettamento di tutti, nessuno escluso, nei confronti della Legge e dei riti stabiliti dalla suprema potestà; occorre, invece, prendere in considerazione quelli che sono i devastanti effetti della componente immaginativa di questo popolo dall'indole, a parer di Spinoza, recalcitrante, affinché sia possibile comprendere davvero il valore dell'unanimità nel consenso espresso dagli Israeliti nei confronti dell'autorità, unanimità «determinata dal convenire degli affetti individuali piuttosto che da una decisione razionale»⁷⁶.

Consideriamo, pertanto, due elementi caratteristici del popolo ebraico che hanno determinato nei secoli la stessa connotazione socio-politica del loro Stato, ovvero l'amore per la patria e l'odio nei confronti dello straniero:

⁷⁴ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 221.

⁷⁵ A. BETTINI, *Il Cristo di Spinoza*, cit., p. 97.

⁷⁶ S. VISENTIN, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, cit., p. 133.

[gli Ebrei] dopo che ebbero trasferito a Dio il loro diritto, e dopo che crederono che il loro regno fosse il regno di Dio, e di essere loro soli figli di Dio e tutte le altre nazioni nemiche di Dio – per le quali perciò provavano un odio intensissimo (anche tale odio, infatti, lo ritenevano pio, vedi *Salmi* 139,21-22) –, niente poterono aborrire di più che giurare fedeltà a qualche estraneo e promettergli ubbidienza; né presso di loro si poteva escogitare un'infamia maggiore o qualcosa di più esecrabile che tradire la patria, cioè lo stesso regno di Dio, che adoravano; anzi, soltanto andare ad abitare fuori della patria era considerato già infamante perché era riconosciuto che il culto di Dio, al quale erano sempre tenuti, poteva essere esercitato soltanto sul patrio suolo, considerato l'unica terra santa, mentre tutte le altre impure e profane.

[...] L'amore degli Ebrei per la patria non era semplice amore, ma pietà, per cui esso, come pure l'odio per le altre nazioni, erano così favoriti e alimentati dal culto quotidiano che dovettero convertirsi in natura: infatti, il culto quotidiano non era solo del tutto diverso (per cui avveniva che fossero del tutto particolari e completamente separati dagli altri), ma anche contrario in assoluto a tutti gli altri. Perciò, da una sorta di riprovazione quotidiana dovette nascere un odio continuo, rispetto al quale nessun altro poté radicarsi più saldamente negli animi, in quanto era un odio nato da una grande devozione o pietà e che era ritenuto pio, del quale davvero non se ne può dare uno maggiore né più tenace; e non mancava nemmeno la causa comune per la quale l'odio s'infiama sempre di più, cioè la reciprocità: infatti le altre nazioni, a loro volta dovettero provare nei loro confronti un odio intensissimo.

Ora, quanto tutte queste cose – e cioè la libertà di un ordinamento umano, l'amor della patria, il diritto assoluto su tutti gli altri e un odio non solo lecito, ma anche pio, l'aver tutti ostili, la singolarità dei costumi e dei riti –, quanto queste cose, dico, siano valse a rafforzare gli animi degli Ebrei per far sì che per la patria sopportassero tutto con straordinaria fermezza e valore, lo insegna nella maniera più chiara la ragione e lo prova la stessa esperienza. Mai, infatti, finché rimase in piedi la città, poterono durare a lungo sotto il dominio di un altro, e perciò Gerusalemme era chiamata città ribelle (vedi *Esdra* 4,12.15)⁷⁷.

Il lungo passo preso qui in considerazione rivela chiaramente quale sia il livello di sfrenatezza delle passioni del popolo ebraico e indica, al contempo, la grave impotenza dei loro rozzi *ingenia* rispetto alla definizione di libertà dell'intelletto fornita nella quinta parte dell'*Ethica more geometrico demonstrata* di Spinoza. Quest'ultimo risulta, d'altronde, essere interessato a dimostrare principalmente che se, da una parte, l'amore smisurato degli Israeliti per la loro patria può avere avuto la funzione di elemento di coesione tra gli

⁷⁷ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., pp. 585-587.

individui, assoggettati tutti alla stessa maniera di fronte alla Legge mosaica e al potere dello Stato, dall'altra, ha costituito sicuramente una seria minaccia per l'instaurazione di relazioni pacifiche tra gli Ebrei e le altre nazioni. Nel caso particolare, l'autore del *Trattato* tiene a ribadire quanto siano da considerare nocive per una tranquilla convivenza tra i «figli di Dio» e gli altri popoli ingiustamente considerati «nemici di Dio», non soltanto le pretese di elezione divina degli Ebrei, ma anche il loro stesso culto, che contribuiva, in maniera inequivocabile, all'accrescimento dell'ostilità degli uni verso gli altri. In altre parole, proprio per mezzo di una fervente e pia devozione nei riguardi di Dio si radicò negli Israeliti una profonda pietà verso i correligionari e, al contempo, un disonorevole ed implacabile sentimento d'odio e aversità nei confronti di coloro che erano, di fatto, estranei al diritto del loro Stato.

La completa assuefazione di costoro alla continua pratica dell'ubbidienza comportò, d'altronde, che la rigida osservanza dei precetti non dovesse sembrar loro più schiavitù, ma libertà. Da ciò derivò, poi, «che nessuno desiderasse le cose vietate, ma le cose comandate, cosa alla quale sembra abbia contribuito non poco anche il fatto che in determinati momenti dell'anno erano tenuti a darsi all'ozio e alla letizia, non per ubbidire alla propria inclinazione, ma per ubbidire a Dio volentieri»⁷⁸. Nulla, a parer di Spinoza, poteva esser escogitato di più efficace per piegare gli animi degli uomini, poiché «gli animi da nessuna cosa sono presi quanto dalla letizia che nasce dalla devozione, cioè dall'amore e dall'ammirazione»⁷⁹. Per poter, poi, comprendere l'autentico valore della disposizione all'obbedienza degli Ebrei è necessario considerare sia la loro suprema venerazione per il tempio e le

⁷⁸ Ivi, p. 589.

⁷⁹ Ivi, p. 591.

pratiche che erano tenuti ad osservare prima di potervi accedere, sia la loro devozione verso le leggi «le quali venivano custodite con grande religiosità nella parte più riposta del santuario; [...] colà non c'era alcun motivo di temere i mormorii e i pregiudizi del popolo, poiché nessuno osava esprimere il proprio giudizio intorno alle cose divine, ma erano tenuti ad ubbidire, senza consultare minimamente la ragione, a tutte le cose che venivano loro comandate in base all'autorità del responso divino ricevuto nel tempio o della legge stabilita da Dio»⁸⁰.

Ecco, dunque, esposta in maniera abbastanza esaustiva la struttura fondamentale dello Stato ebraico, dalla cui organizzazione il pensatore di Amsterdam ricava alcuni importanti principi politici elencati in questo modo:

1. Non è in contrasto con il regno di Dio eleggere una suprema maestà che abbia il supremo diritto del comando. Gli Ebrei, infatti, dopo aver trasferito a Dio il loro diritto, assegnarono a Mosè il supremo diritto di comandare, sicché egli solo ebbe l'autorità di promulgare leggi in nome di Dio, di abrogarle, di nominare i ministri del culto, di giudicare, di insegnare, di punire e, insomma, di comandare in assoluto tutto a tutti.

2. Sebbene i ministri del culto fossero gli interpreti delle leggi, tuttavia non spettava a loro giudicare i cittadini e scomunicare qualcuno: ciò, infatti, era di competenza soltanto dei giudici e dei principi eletti dal popolo⁸¹.

Spinoza ribadisce, in tal modo, il significato originario della strategia politica realizzata da Mosè per il popolo degli Ebrei, progetto consistente, nello specifico, nell'«impedire che, dopo di lui, coloro che saranno incaricati di interpretare le leggi divine, vale a dire la casta sacerdotale, utilizzino il loro carisma per instaurare un potere personale, usando la loro autorità religiosa come *instrumentum tyrannidis*»⁸². La ferma separazione del diritto di

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ivi*, p. 605.

⁸² S. VISENTIN, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, cit., p. 138.

interpretare le leggi e comunicare i responsi divini, da un lato, dal potere di amministrare la cosa pubblica secondo le leggi già interpretate e i responsi già comunicati, dall'altro, si rivela, in sostanza, un atto necessario per la sopravvivenza dello Stato stesso. È sperimentato, difatti, che

coloro che amministrano o detengono il potere, qualunque delitto commettano, sempre cercano di camuffarlo sotto l'apparenza del diritto e di convincere il popolo di aver agito onestamente, cosa che ottengono anche facilmente quando tutta l'interpretazione del diritto dipende soltanto da loro. Non v'è dubbio, infatti, che per ciò stesso essi si prendono la massima libertà di fare tutte le cose che vogliono e alle quali li induce l'appetito, mentre, al contrario, gran parte di questa libertà viene loro tolta se il diritto di interpretare le leggi risiede in un altro e se, insieme, la loro vera interpretazione è così chiara per tutti che nessuno possa dubitarne.

Da ciò risulta evidente che ai principi degli Ebrei fu tolta, in gran parte, la motivazione a commettere delitti, per il fatto che tutto il diritto di interpretare le leggi fu dato ai leviti (vedi *Deuteronomio* 21,5), i quali non avevano alcuna amministrazione del potere né vi partecipavano con gli altri, e la cui intera fortuna e il cui intero onore dipendevano dalla vera interpretazione delle leggi; inoltre, per il fatto che ogni sette anni il popolo era tenuto a riunirsi in un determinato luogo per essere istruito nelle leggi dal pontefice, e inoltre a leggere e rileggere, ciascuno per conto suo, di continuo e con la massima attenzione, il libro della Legge.

I principi dovevano dunque, almeno nel loro interesse, preoccuparsi al massimo di amministrare tutte le cose secondo le leggi prescritte e a tutti abbastanza note, se volevano essere tenuti in sommo onore dal popolo, che allora li venerava come ministri del potere di Dio e luogotenenti di Dio; altrimenti, non avrebbero potuto sfuggire l'odio supremo dei sudditi, quale è solito essere quello teologico⁸³.

Inoltre, occorre precisare la funzione dell'esercito di popolo, formato da tutti i cittadini, nessuno escluso, dal ventesimo fino al sessantesimo anno di età; si tratta, in sostanza, di un importante strumento di resistenza nei confronti dell'autorità dei principi, dal momento che i cittadini che ne facevano parte si fondevano con la forza unificante della religione e «non combattevano per la gloria del capo, ma per quella di Dio, e cominciavano a

⁸³ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 579.

combattere solo dopo aver ricevuto il responso di Dio»⁸⁴. La distruzione dello Stato ebraico dipese, allora, in massima parte, come lo stesso Spinoza dichiara, dal fatto che ad un certo punto si verificò uno squilibrio tra gli incarichi di potere definiti sapientemente da Mosè. Nello specifico, la miseria di Israele dipese dall'attribuzione di tutto il sacro ministero non più ai leviti ma ai primogeniti; questi ultimi, poi, dopo che il popolo ebbe adorato il vitello d'oro, ad eccezione dei leviti, furono ripudiati e resi impuri, e al loro posto furono eletti i membri tribù di Levi, ai quali fu conferita l'amministrazione dello Stato. La confusione tra potere spirituale e potere temporale, tra interpretazione delle leggi ed amministrazione del popolo, dovette rivelarsi, in definitiva, deleteria per la sopravvivenza degli Israeliti, «allora stette a cuore a Dio non la loro sicurezza, ma la loro punizione»⁸⁵, cosicché le leggi mirarono non più alla loro salvezza, ma ad infliggere pene e castighi.

Da quanto è stato finora detto è possibile concludere:

1. quanto sia dannoso, tanto per la religione quanto per lo Stato, concedere ai ministri del culto il diritto di decretare o di trattare gli affari del governo; mentre, al contrario, tutto rimane molto più stabile se questi sono tenuti a freno in modo tale che non rispondano di alcuna cosa se non quando sono interrogati, e frattanto insegnino ed esercitino soltanto le cose ammesse oltremodo consuete.

2. Vediamo quanto sia pericoloso riferire al diritto divino le cose puramente speculative e fare leggi intorno alle opinioni su cui gli uomini sono soliti o possono disputare. Si regna infatti in modo assai violento là dove sono considerate un crimine le opinioni che appartengono al diritto di ciascuno, diritto al quale nessuno può rinunciare; anzi, dove questo avviene, l'ira della plebe è solita regnare al massimo: per quietare l'ira della plebe, infatti, Pilato comandò di crocifiggere Cristo, che aveva riconosciuto innocente. [...] Per evitare dunque questi mali, non si può escogitare niente di più sicuro per lo Stato che porre la pietà e la pratica della religione nelle sole opere, cioè nel

⁸⁴ Ivi, p. 581.

⁸⁵ Ivi, pp. 613-617.

solo esercizio della carità e della giustizia, e lasciare a ciascuno libertà di giudizio sulle altre cose.

3. Vediamo quanto sia necessario, tanto per lo Stato quanto per la religione, concedere alle supreme potestà il diritto di decidere ciò che è lecito e ciò che è illecito, poiché se questo diritto di giudicare riguardo alle azioni poté essere concesso agli stessi divini profeti solo con grande danno dello Stato e della religione, tanto meno dovrà essere concesso a coloro che non sanno predire il futuro né possono fare miracoli.

4. Vediamo infine quanto sia dannoso, per un popolo non abituato a vivere sotto i re e che ha già leggi stabilite, eleggere un monarca. In tal caso, infatti, né il popolo potrà sostenere un potere tanto grande, né l'autorità regia potrà supportare le leggi e i diritti del popolo istituiti da un altro di minore autorità, e ancor meno potrà indursi a difendere tali leggi, soprattutto perché nella loro istituzione non si poté tenere alcun conto del re, ma soltanto del popolo o del consiglio che riteneva di tenere il regno; sicché un re che difendesse gli antichi diritti del popolo apparirebbe piuttosto suo schiavo che suo signore. Dunque, il nuovo monarca cercherà in tutti i modi di stabilire nuove leggi e di riformare i diritti del governo a proprio vantaggio, e di ridurre il popolo in modo tale che non possa tanto facilmente togliere ai re la dignità quanto darla.

Ma qui non posso per niente passare sotto silenzio il fatto che non è meno pericoloso togliere di mezzo il monarca, sebbene risulti in tutti i modi che è un tiranno: il popolo, infatti, abituato all'autorità regia e da essa sola tenuto a freno, disprezzerà e schernirà qualcuno di minore autorità, e perciò, se sopprime uno, dovrà necessariamente, come un tempo i profeti, eleggere un altro al posto del primo, il quale non spontaneamente, ma necessariamente sarà tiranno. [...] è del tutto confermato quanto abbiamo detto, ossia che deve essere necessariamente mantenuta la forma propria di ciascun governo e che non può essere cambiata senza correre il rischio della sua totale rovina⁸⁶.

Dopo aver chiarito, in tal modo, le cause e le relative conseguenze dell'instabilità strutturale dello Stato mosaico e desunto dalla sua storia alcuni importanti principi politici particolarmente interessanti ai fini della riflessione spinoziana sull'esercizio del potere delle supreme potestà nei confronti dei sudditi, è ora tempo di dedicarci con maggiore attenzione alla comprensione dell'autentico valore della democrazia e della libertà di pensiero, compito che assolveremo nel prossimo paragrafo.

⁸⁶ Ivi, pp. 613-619.

4. *La concessione della libertà di pensiero come elemento determinante per la salvezza o la rovina dello Stato*

Una delle tesi di maggior rilievo del filosofo di Amsterdam è quella secondo la quale «la giustizia e in assoluto tutti gl'insegnamenti della vera ragione e, di conseguenza, la carità verso il prossimo ricevono forza di legge soltanto dal diritto di comando, ossia [...] soltanto dal decreto di coloro che hanno il diritto di comandare»⁸⁷. In tale prospettiva, la stessa religione, in cui la giustizia e la carità operano, trova come *conditio sine qua non* della sua stessa esistenza l'esercizio della *potestas* da parte delle autorità politiche, al punto che la sua stessa pratica esterna, così come ogni altro esercizio della pietà, devono assolutamente essere adattati alla pace e alla conservazione dello Stato, se, come abbiamo visto finora, è vero che l'essenza della sua sostanza è la retta ubbidienza a Dio. Spinoza ne è certo: «Dio non ha nessun regno sopra gli uomini se non per mezzo di coloro che detengono il potere ed è lo stesso [...] sia che concepiamo la religione rivelata con il lume naturale sia con il lume profetico»⁸⁸. Infatti, «se si toglie l'ordinamento politico, niente di buono può rimanere saldo, ma tutto giunge ad un punto critico, e regnano soltanto l'ira e la malvagità con la più grande paura di tutti; [...] niente di buono si può fare per il prossimo che non sia malvagio, se ne deriva un danno di tutto lo Stato, e, al contrario, niente di malvagio si può commettere contro il prossimo che non sia da attribuirsi alla benevolenza, se viene fatto per la conservazione dello Stato»⁸⁹.

Come si può notare l'utilità comune continua a restare, nella filosofia politica di Spinoza, il perno intorno al quale è necessario che graviti l'intera

⁸⁷ Ivi, p. 625.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Ivi, p. 631.

azione dell'apparato burocratico e religioso di uno Stato. Il suo valore va tutelato a tutti i costi, poiché la conservazione degli individui stessi, ovvero «la salvezza del popolo è la legge suprema a cui tutte le leggi, tanto umane quanto divine, devono essere adattate»⁹⁰. Ciò che bisogna evitare è proprio esporre il *conatus* al rischio di non esserci e di esser sopraffatto da altro – cosa del tutto incomprensibile per un pensiero dell'infinita potenza della sostanza come risulta essere quello spinoziano.

Tuttavia, è compito soltanto della suprema potestà non soltanto quello di «determinare che cosa sia necessario per la salvezza di tutto il popolo e per la sicurezza dello Stato»⁹¹, facendo sì che sia rispettato ciò che abbiamo giudicato necessario, ma anche quello di «determinare in che modo ciascuno deve trattare il prossimo con benevolenza, cioè in che modo ciascuno è tenuto a ubbidire a Dio»⁹². L'autorità politica funge, in sostanza, come da centro di potere e da filtro nella determinazione di ciò che è da considerare «buono» o «cattivo» per la società. Se, come abbiamo visto finora, in natura non si dà mai nulla di sostanzialmente cattivo, in quanto Dio nulla può aver disposto in maniera imperfetta essendo lui infinita perfezione e potenza, non si può dir lo stesso nel caso del diritto civile. In questo ambito, infatti, spetta esclusivamente alla somma potestà stabilire cosa sia da giudicare più utile allo Stato per una migliore convivenza tra gli individui. Le stesse relazioni di benevolenza nei confronti del prossimo vanno regolamentate dall'autorità di chi detiene il comando, ragion per cui «nessuno [...] può praticare rettamente la pietà né ubbidire a Dio, se non ubbidisce a tutti i decreti della suprema potestà; a nessuno dei sudditi, infatti, è lecito portare aiuto a colui che la

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

somma potestà ha giudicato reo di morte o nemico, sia esso un cittadino o uno straniero o un privato o uno che ha potere su altri»⁹³.

In tal senso, «sebbene agli Ebrei fosse stato detto di amare ciascuno il proprio compagno come se stesso, essi erano tuttavia tenuti a denunciare al giudice colui che avesse commesso alcunché di contrario alle disposizioni della legge, e a ucciderlo, se fosse stato giudicato reo di morte»⁹⁴. Per sommo diritto civile, alcuna infrazione nella pratica religiosa degli Ebrei poteva esser considerata ammissibili, pena la condanna da parte dell'intera collettività associata.

Tutte queste cose, sono giudicate dall'autore del *Trattato teologico-politico* non soltanto vere, ma estremamente necessarie per la sussistenza degli stessi singoli e affinché rimanga intatta quell'ubbidienza che sia la religione che lo Stato sono tenuti a far comprendere e rispettare; d'altronde «tutti sanno quanto valore abbiano presso il popolo il diritto ed il potere circa le cose sacre, e quanto ciascuno penda dalla bocca di colui che li ha; cosicché è lecito affermare che regna soprattutto sugli animi colui al quale compete questa autorità»⁹⁵. Pertanto, come la storia degli Ebrei ha palesato con i deleteri scontri tra i re e i pontefici, sorgeranno inevitabilmente contese e discordie qualora qualcuno intendesse spodestare coloro che detengono lo *jus circa sacra*. Si attuerebbe, in tal maniera, soltanto un sordido meccanismo in cui altro male si aggiungerebbe al male già esistente in un vortice di completo sfacelo per la stabilità della società stessa. Nulla si può concludere di più vero dagli insegnamenti che l'esperienza fornisce se non che «sono ministri della parola di Dio coloro che insegnano al popolo la pietà per

⁹³ Ivi, p. 633.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Ivi, pp. 638-639.

autorizzazione delle supreme potestà, nel modo in cui essa è adattata per loro decreto alla pubblica utilità»⁹⁶.

Viene, però, a questo punto da chiedersi se la direzione politica delle autorità, oltre a disciplinare ed uniformare alle leggi dello Stato la pratica esterna del culto, possa anche aver diritto ad intervenire sulla stessa facoltà di giudizio dei singoli. Già in precedenza abbiamo fatto riferimento all'impossibilità di considerare un trasferimento assoluto del diritto naturale dagli individui alla potestà, in modo tale da cessare di essere uomini e finire col divenire paragonabili a degli automi del potere. Occorre fare molta attenzione a questo aspetto, dal momento che è proprio il garantire al *lumen naturalis* del singolo il supremo diritto a tutto ciò che è in suo potere la principale preoccupazione dell'intera filosofia spinoziana. In tal senso, l'intransigenza delle autorità per ciò che concerne il rispetto dell'ordinamento statale e, al contempo, del culto religioso che da questo dipende, non può essere esercitata, di fatto, allo stesso modo in quell'ambito inviolabile che appartiene alla pura speculazione del pensiero:

per quanto, dunque, le supreme potestà abbiano diritto a tutto e siano credute interpreti del diritto e della pietà, tuttavia non hanno mai potuto fare in modo che gli uomini non giudichino di qualunque cosa sulla base della loro propria indole e che così non siano influenzati da questa o quella passione. [...] Concedo infatti che esse possano di diritto regnare nella maniera più violenta e portare a morte i cittadini per ragioni assai lievi, ma tutti negheranno che ciò possa avvenire fatto salvo il giudizio della retta ragione: anzi, poiché queste cose non possono essere fatte senza grande pericolo di tutto lo Stato, possiamo anche negare che esse abbiano la potenza assoluta per queste e simili cose, e, di conseguenza non hanno neppure l'assoluto diritto; abbiamo infatti dimostrato che il diritto delle supreme potestà è determinato dalla sola potenza.

Se, dunque, nessuno può rinunciare alla propria libertà di giudicare e di pensare ciò che vuole, ma ciascuno per massimo diritto di natura è padrone dei propri pensieri, segue che mai nello Stato si può tentare, se non con esito del tutto infelice, di fare in modo che gli uomini, sebbene di opinioni diverse e

⁹⁶ Ivi, p. 641.

contrarie, non dicano niente se non secondo quanto è prescritto dalle supreme potestà; neppure i più avvertiti, infatti, per non dire della plebe, sanno tacere. È difetto comune degli uomini far credere agli altri le proprie ragioni, anche se c'è bisogno di tacere: sarà dunque violentissimo quel governo nel quale si nega a ciascuno la libertà di dire e di insegnare ciò che pensa, e, al contrario, sarà moderato quello nel quale a ciascuno è concessa questa stessa libertà.

Ma, in verità, non possiamo neppure negare che la maestà si possa ledere tanto con le parole quanto con i fatti, e perciò, se è impossibile togliere completamente questa libertà ai sudditi, sarà, al contrario, pericolosissimo concederla del tutto⁹⁷.

Dalla riflessione spinoziana sui fondamenti dello Stato presente nel sedicesimo capitolo del *Trattato* era già stato posto in evidenza che il vero fine dell'azione di governo non consiste tanto nel dominare, né nel tenere a freno gli uomini con la paura e renderli di diritto di un altro, ma, al contrario, nel liberare ciascuno dal timore, «affinché viva, per quanto è possibile, con sicurezza, cioè affinché conservi nel migliore dei modi il suo diritto naturale ad esistere e ad operare senza danno né suo né degli altri»⁹⁸. Lungi dal trasformare, difatti, gli uomini da esseri razionali in bestie o automi, Spinoza ritiene opportuno operare in vista di un loro perfezionamento assoluto, il che richiede come atto necessario che ciascuno sviluppi il proprio ingegno ed il proprio corpo nella massima sicurezza delle sue funzioni attraverso l'utilizzo della ragione. Questo compito che lo Stato ha il dovere di assolvere in maniera incessante impedirebbe, d'altra parte, anche l'insorgere tra gli uomini di quelle terrificanti contese di cui la storia, tutt'oggi, non cessa di offrirci innumerevoli e raccapriccianti esempi.

Se «il vero fine dello Stato, dunque, è la libertà»⁹⁹ a nulla serve che gli individui continuino a combattersi con reciproco odio, ira o inganno, passioni tristi tutte queste che non indicano altro che dei «valori trascendenti

⁹⁷ Ivi, p. 651-653.

⁹⁸ Ivi, p. 653.

⁹⁹ *Ibid.*

rovesciati contro la vita, legati alle condizioni e alle illusioni della nostra coscienza»¹⁰⁰. In questa prospettiva, «ciò che avvelena la vita è l'odio, ivi compreso l'odio ritorto contro se stessi, il sentimento della colpevolezza; [...] non viviamo, conduciamo solo un simulacro di vita, non sogniamo che di evitare di morire, e tutta la nostra vita è un culto della morte»¹⁰¹. Prendendo atto di questo rischio è necessario che evitiamo che la nostra esistenza si riduca soltanto ad un miserevole riflesso di quest'angoscia, rinvigorendola, piuttosto, per mezzo dell'azione emendatrice della filosofia, che Spinoza ha configurato nella sua Etica come una *meditatio vitae*, ovvero come una riflessione razionale sull'infinita potenza della natura e dell'intelletto umano che è partecipe del infinito pensiero divino. Nulla deve, in sostanza, intorpidire la purezza dell'azione della mente, né contrastare la sua facoltà di giudizio sul vero e sul falso, dal momento che racchiude, seppur soltanto parzialmente, la misura stessa di ogni verità, l'idea di Dio.

Comprendiamo meglio, quindi, il motivo per il quale nell'accordo necessario per la costituzione dello Stato gli uomini rinunciano, di fatto, soltanto al *diritto di agire* in base alle proprie personali disposizioni, «ma non di ragionare e giudicare; e perciò, fatto salvo il diritto delle supreme potestà, nessuno può agire contro il loro decreto, ma può senz'altro ragionare, giudicare e, di conseguenza, anche parlare in contrasto con il loro decreto, a condizione che parli o insegni soltanto con schiettezza e lo sostenga con la sola ragione e non con inganno, con ira, con odio, né con la brama di introdurre qualcosa nello Stato sulla base dell'autorità della sua decisione»¹⁰².

Per esempio,

¹⁰⁰ G. DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it. di M. SENALDI, Guerini e Associati, Milano, 1998, pp. 37-38.

¹⁰¹ Ivi, p. 38.

¹⁰² B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 655.

se qualcuno mostra che una legge ripugna alla retta ragione e ritiene perciò che debba essere abrogata, e, insieme, sottomette la sua opinione al giudizio della suprema potestà (alla quale soltanto spetta fare le leggi e abrogarle) e non fa niente contro quanto è prescritto da quella legge, egli è certamente benemerito dello Stato come ogni ottimo cittadino; ma se, al contrario, fa questo per accusare di ingiustizia il magistrato e renderlo odioso al volgo, o cerca faziosamente di abrogare quella legge contro la volontà del magistrato, è senz'altro un agitatore e un ribelle.

Ecco dunque in che modo ciascuno, fatti salvi il diritto e l'autorità delle supreme potestà, cioè fatta salva la pace dello Stato, può dire e insegnare ciò che pensa: quando lascia ad esse la decisione di tutte le cose da fare e non fa niente contro il loro decreto, anche se spesso deve agire contro ciò che giudica e pensa apertamente essere bene; cosa che, fatte salve la giustizia, può, anzi deve fare, se vuole dimostrarsi giusto e pio, poiché, come abbiamo già mostrato la giustizia dipende soltanto dal decreto delle supreme potestà, e perciò nessuno, se non colui che vive secondo i loro decreti ricevuti, può essere giusto¹⁰³.

Se Spinoza ammette, pertanto, che nello stato di natura ciascuno sia libero nella misura in cui agisce secondo i decreti della propria natura, e che, al contempo, nello stato civile la libertà consista primariamente nel conformarsi dell'azione del suddito ai decreti della suprema potestà e alle leggi che ha stabilito, è possibile constatare che nella filosofia della necessità del pensatore olandese non c'è spazio alcuno per l'arbitrio deliberato e sconsiderato del singolo, poiché se così non fosse, si correrebbe il rischio di mettere seriamente a repentaglio la sicurezza dell'intera società, che è, invece, da considerare come il vero bene da tutelare ad ogni costo. Parimenti, lo Stato che intendesse impedire a ciascuno di giudicare con la propria ragione, provocando così una sorta di sclerotizzazione del pensiero degli individui, cadrebbe facilmente in rovina, poiché «ciò che non può essere proibito deve essere necessariamente concesso sebbene spesso ne segua un danno»¹⁰⁴. In tale ottica, sarebbe da considerarsi usurpatore del diritto civile il detentore

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 659.

del potere che volesse in maniera violenta prescrivere a ciascuno cosa debba esser accettato per 'vero' e rifiutato come 'falso'. Ciò dipende dal fatto che «quanto più ci si preoccupa di togliere la libertà di parola agli uomini, tanto più ostinatamente essi vi si oppongono, e non gli avari, gli adulatori e gli altri di animo debole, la cui suprema salvezza consiste nel contemplare il denaro che hanno nello scrigno e nell'aver la pancia piena, ma coloro che la buona educazione, l'integrità dei costumi e la virtù hanno reso più liberi»¹⁰⁵.

L'attenta analisi di Spinoza muove, in definitiva, dalla consapevolezza che «gli uomini sono perlopiù fatti in modo tale che niente sopportano con maggior impazienza quanto il fatto che siano considerate come un crimine le opinioni che credono essere vere e che sia loro imputato come un delitto ciò che li muove alla pietà verso Dio e verso gli uomini; per cui avviene che le leggi siano detestate e che osino qualunque cosa contro il magistrato e che non ritengano turpe, bensì onestissimo, promuovere ribellioni per questo motivo e tentare qualunque misfatto»¹⁰⁶. Alla luce di tutto questo, soltanto un ordinamento democratico, in cui il potere è mantenuto collegialmente da tutti e ciascuno obbedendo al diritto comune obbedisce, al contempo, anche a se stesso, può garantire agli uomini la massima autorità nel giudizio e nel raziocinio, pur agendo soltanto in virtù di quanto è stato comunemente pattuito. In tal caso, infatti, la sola forza valida come decreto comune è quella che dipende esclusivamente da quanto il maggior numero di voti ha ottenuto. Quanto più ci si allontana da questo tipo di ordinamento, che può esser più di ogni altro accostato allo stato di natura, tanto più c'è il rischio che il governo agisca in maniera violenta e sleale nei confronti dei singoli individui.

¹⁰⁵ Ivi, p. 661.

¹⁰⁶ *Ibid.*

CONCLUSIONE

Il pensiero filosofico di un autore, se non è compreso in quell'intima relazione che stringe col contesto storico da cui è originato, corre il rischio di perdere gran parte del suo valore e della sua stessa incisività. Nel caso specifico di Spinoza, questa annotazione acquista una rilevanza particolare dal momento che la sua riflessione filosofica, lungi dal configurarsi come un mero sistema di concetti slegati dall'esperienza reale, si presenta, piuttosto, come la risposta coerente all'esigenza concreta di attuare nell'Olanda del Seicento un processo di liberazione e di emancipazione degli individui nei confronti di quei 'falsi profeti' che osano usurpare il diritto delle autorità politiche e si vantano spudoratamente «di essere stati eletti immediatamente da Dio, affermando che i loro decreti sono divini, mentre quelli delle supreme potestà, al contrario, sarebbero umani e andrebbero pertanto subordinati a quelli divini, cioè ai loro decreti»¹, tutte cose, queste, che ripugnano decisamente alla retta ragione e alla salvezza stessa dello Stato.

È questo il punto d'approdo di quel percorso che abbiamo delineato fino a questo momento, attraversando alcuni degli snodi decisivi del *Trattato teologico-politico* che, di fatto, hanno messo in luce quanto sia determinante per la conservazione degli uomini la sussistenza di un potere centrale al cui esame e giudizio è necessario che siano sottoposte non soltanto le azioni dei sudditi, ma anche quelle opinioni "sovversive" che potrebbero, in qualche modo, risultare lesive per le leggi stesse dello Stato. Alla luce di tale consapevolezza è opportuno prendere in considerazione le parole conclusive

¹ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 669.

del *Trattato* spinoziano per mezzo delle quali l'Autore dichiara di voler sottoporre all'autorità dei governanti del suo Paese il frutto delle sue ricerche filosofiche:

con queste cose ho condotto a termine ciò che mi ero proposto di fare in questo *Trattato*.

Mi resta soltanto di avvertire espressamente che in esso non ho scritto nulla che non sottoponga molto volentieri all'esame e al giudizio delle supreme potestà del mio paese; poiché, se giudicheranno che qualcosa di ciò che ho detto sia contrario alle leggi della patria o di ostacolo alla comune salvezza, voglio lo si consideri come non detto. So di essere uomo e di aver potuto errare; ma per non errare ho cercato accuratamente, e prima di ogni cosa, che tutto quanto venivo scrivendo fosse interamente conforme alle leggi della patria, alla pietà e ai buoni costumi².

Sono queste, in definitiva, le condizioni a cui può e dev'essere, ad ogni costo, conformata l'attività di ricerca dei liberi pensatori. Spinoza è, infatti, profondamente persuaso dall'idea che soltanto i magistrati possano decidere delle sorti degli individui, valutando le loro azioni e le loro opinioni esclusivamente in base al loro grado di pericolosità per la sicurezza dello Stato. Da ciò deriverebbe, d'altronde, anche la necessità di reinterpretare la concessione di una maggiore autonomia all'indagine dei filosofi e degli scienziati non soltanto come un'azione utile in vista del perfezionamento dell'intelletto di quanti intendono progredire, per quanto è in loro potere, sulla via della sapienza e del rinvigorismento del loro "spirito", ma anche come un elemento imprescindibile per favorire la prosperità stessa dell'economia di uno Stato.

È l'Olanda stessa del tempo a testimoniare la veridicità di tale constatazione e, al contempo, a suggerire a Spinoza quale sia la via più idonea per il possibile raggiungimento di un livello ottimale di benessere

² Ivi, p. 671.

collettivo. Nella sua ottica di pensiero, infatti, la ricchezza del suo Paese e la floridezza degli scambi commerciali intessuti tra i mercanti fiamminghi e quelli delle altre nazioni dipendono in massima parte proprio dalla capacità di riconoscere ed accettare l'«altro» come parte preziosissima di un'egual comune Natura, di una stessa potenza dell'essere. In tal senso, «quella potente energia espansiva e libertaria che attraversa la società olandese»³ nel corso del XVII secolo risulta essere intimamente interrelata alla continua proliferazione di quelle sette ereticali con le quali il giovane Baruch da subito è entrato in contatto. L'eccezionalità, poi, del livello di tolleranza espressa dalle autorità politiche del tempo nei confronti di tali confessioni religiose è indice non soltanto del fatto che Amsterdam abbia sperimentato, di fatto, i frutti della *libertas philosophandi* «con suo grande vantaggio e con l'ammirazione di tutte le nazioni»⁴, ma anche che questa «floridissima repubblica ed eminentissima città»⁵ possa esser considerata, in definitiva, come un modello di società in cui «tutti gli uomini, di qualunque nazionalità e setta, vivono nella massima concordia»⁶.

Tutto ciò, tuttavia, non deve affatto far pensare ad una realtà idilliaca, segnata da una condizione di pace aurea tra gli individui. Anzi, è la stessa esperienza storica dell'Olanda del Seicento a render manifesto il grado di difficoltà riscontrato dalle autorità del tempo impegnate, da una parte, nella difesa dell'ortodossia e, dall'altra, nel necessario riconoscimento di uno strato sociale fortemente eterogeneo a causa della compresenza di differenti religioni su di un medesimo territorio. Bisognava fronteggiare, in sostanza, i continui conflitti e le laceranti tensioni esistenti tra schieramenti politici in

³ S. VISENTIN, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, cit., p. 11.

⁴ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 667.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

opposizione tra loro e le insistenti rivendicazioni di quanti intendevano sottrarsi all'opprimente controllo esercitato dal clero calvinista per poter liberamente disquisire in materia di fede, religione e scienza senza incorrere nel rischio di perder la vita e la dignità umana per mano degli stessi capi religiosi. In tal senso, la stessa esperienza del *cherem* del 1656 ha avuto un ruolo, credo, decisivo nella maturazione del pensiero filosofico di Spinoza la cui valutazione, in merito al dibattito teologico-politico del suo tempo, risulta essere «del tutto realistica, ossia fondata su un'esatta percezione dei processi sociali e politici che attraversano il suo paese»⁷.

Nello specifico, ciò che il panorama religioso olandese del XVII secolo sembra offrire all'attenzione dell'autore del *Trattato* è il valore di quello scontro esistente tra gli elementi più conservatori della chiesa calvinista - intenti principalmente nel difendere a tutti i costi l'ortodossia e nell'evitare il sorgere di situazioni di disordine nelle altre congregazioni presenti sul territorio fiammingo, e «l'universo multiforme delle diverse fedi cristiane, che esprime un fermento innovatore nato dall'interazione tra individui di fedi diverse, ma tutti spinti dal desiderio di superare le barriere dottrinali per realizzare un ideale etico fondato sull'universalismo piuttosto che sulle distinzioni dogmatiche»⁸. Consapevole del valore di tali complesse dinamiche, interessanti anche per uno studio di carattere più specificatamente sociologico e politico, Spinoza sembra voler concentrare il proprio pensiero filosofico eminentemente «sulla forza centrifuga dell'eterodossia, che tende a spezzare gli steccati dottrinali e a favorire la condivisione di esperienze religiose apparentemente lontane tra loro»⁹, ma, in realtà, accomunate da quello stesso rifiuto della superstizione e da quella

⁷ S. VISENTIN, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, cit., p. 32.

⁸ Ivi, p. 58.

⁹ Ivi, p. 59.

stessa sete di verità che, di fatto, attraversano in maniera incessante l'intera attività speculativa del pensatore olandese.

Tuttavia, è importante anche soffermarsi a considerare l'atteggiamento di chiusura verso l'esterno assunto dalle autorità della Chiesa calvinista, che, insieme all'ambiguo sistema di pregiudizi dei teologi sbaragliato nel corso del *Trattato* del 1670, viene da Spinoza recepito come una reale minaccia per lo Stato nella misura in cui le disposizioni di questi hanno la pretesa di valere come legge, interferendo, in tal modo, negli affari politici delle Province Unite. Ciò che fa problema è, nello specifico, la richiesta del clero di una maggiore attenzione da parte delle autorità secolari in difesa della loro presunta «vera fede», in maniera tale che l'operato dei governanti sia completamente vincolato ai dogmi della religione e subordinato indirettamente a coloro che possiedono il monopolio dell'interpretazione delle Scritture, ovvero alle autorità ecclesiastiche medesime. Nulla potrebbe, in definitiva, risultare più pericoloso che l'imposizione di un limite al potere dello Stato proprio da parte di quelli che – in base a quanto è stato messo in luce finora – sono da considerarsi come degli «anticristi», in quanto persecutori e calunniatori della «vera sapienza».

In tale prospettiva, «così come all'epoca in cui, presso gli Ebrei, i Leviti cercarono di impossessarsi del potere, allo stesso modo, ora che l'unità politica è minacciata dai predicatori ortodossi, il sentimento religioso è esposto al rischio di esaurirsi nella superstizione, che asservisce gli animi; per poter tornare a essere un momento imprescindibile della crescita etica e politica di un popolo, la religione deve, allora, liberarsi dal dominio di un monopolio dogmatico, quale è quello che il clero calvinista impone ai suoi fedeli, e tornare alla spontaneità della Chiesa primitiva: deve cioè tornare a

essere una religione libera»¹⁰ nella misura in cui, tuttavia, riconosce l'impossibilità di intervenire nell'ambito della giurisdizione o della verità speculativa, domini questi che devono, giocoforza, essere esclusi dal raggio d'azione dei predicatori, pena la rovina stessa dello Stato, come la storia del popolo ebraico ampiamente dimostra. Alla luce di tutto questo, è necessario concludere che i ministri del culto non possono, in alcun modo, arrogarsi il diritto d'esser «giudici dei cittadini», dei loro pensieri, delle loro azioni, né tantomeno le autorità ecclesiastiche possono interferire negli affari pubblici dello Stato, dal momento che la religione risulta esser ridotta alla sua sola essenza etica, ovvero alla sua natura di obbedienza a precetti di carattere esclusivamente morale, obbedienza finalizzata, come sappiamo, principalmente alla regolamentazione delle passioni e al superamento dell'interesse soggettivo per mezzo dell'esercizio della vicendevole pietà tra gli individui.

Prendendo atto di tali riflessioni, Spinoza non può non guardare con sospetto alla relazione d'interdipendenza venutasi a creare tra la Chiesa calvinista ed il partito filomonarchico degli Orange, relazione consolidatasi a causa della necessità per il clero di individuare nello *stadhouder* - ovvero in colui che ha la responsabilità del mantenimento dell'ordine pubblico - il difensore della vera fede. Infatti, «la chiesa riformata delle Province Unite, che fin dagli inizi della rivolta contro la Spagna cattolica aveva assunto la funzione di rappresentare l'unità nazionale, attraverso l'alleanza con il partito orangista fa dei principi i campioni del protestantesimo ortodosso, contro l'idolatria papista come contro ogni tendenza ereticheggiante interna; il che contribuisce a rafforzarne l'immagine presso il ceto urbano, in gran

¹⁰ Ivi, p. 206.

parte calvinista, in opposizione alla classe dei *regentem*, considerata troppo tollerante verso le altre professioni religiose»¹¹.

Ma proprio dalla forza dell'intesa esistente tra l'ortodossia del clero calvinista e gli Orangisti deriva, però, una grave minaccia per i politici repubblicani, inclini, invece, a favorire i contatti con l'eterodossia rimostrante, sicuramente più disposta sia ad accettare l'instaurazione di un clima di concordia tra le diverse realtà religiose presenti sul suolo fiammingo, sia a non pretendere di intervenire direttamente nelle decisioni del potere politico. Bisogna, d'altronde, anche precisare che l'irrigidimento nei rapporti all'interno del variegato tessuto religioso e sociale dell'Olanda del Seicento ha come indiretta conseguenza l'inasprimento dei rapporti tra i mercanti nederlandesi e quelli delle altre nazioni, da cui dipende, poi, la compromissione del pacifico sviluppo di quelle attività commerciali sulla cui fortuna si regge concretamente la ricchezza dell'intero Paese.

Per sopperire a tali inconvenienti la strategia politica del Gran Pensionario della Provincia olandese del tempo assume, quindi, come obiettivo quello di mantenere il più a lungo possibile il Paese al riparo dai conflitti tra i grandi Stati europei e favorire, in tal modo, l'instaurazione di condizioni pacifiche, indispensabili per l'equilibrio stesso tra le diverse componenti sociali in questione. In tale ottica, si comprende il motivo della decisione di sviluppare «contatti informali e creazioni di alleanze trasversali, miranti a costruire un bilanciamento tra gli interessi delle diverse province e, all'interno dell'Olanda, tra quelli delle varie città»¹². Il suo impegno diplomatico nei confronti delle altre potenze del Vecchio continente ed il suo progetto di promozione e mantenimento della pace, pur favorendo, di

¹¹ Ivi, p. 241.

¹² Ivi, p. 245.

fatto, la fortuna economica dell'importante ceto mercantile fiammingo, non riescono, tuttavia, a trovare uno stabile consenso e sostegno nelle classi inferiori dei ceti artigianali e dei piccoli mercanti, che finiscono, pertanto, con l'essere soggiogati dall'azione di propaganda del partito orangista avverso al repubblicanesimo dewittiano.

Ciò su cui, in ogni caso, sarebbe interessante porre l'attenzione è il valore della possibile affinità tra la difesa spinoziana della *libertas philosophandi* nel *Trattato teologico-politico* e l'intervento governativo di De Witt contro gli effetti del nefasto accordo tra l'ideologia religiosa del clero calvinista, da una parte, ed il potere monarchico dei principi d'Orange, dall'altra. La necessità, poi, dell'instaurazione e del mantenimento di un governo repubblicano, capace di garantire agli individui di esprimersi liberamente e sviluppare concretamente la loro natura, costituisce un perno fondamentale nell'impianto concettuale del pensatore di Amsterdam, ma, al contempo, anche il fine ultimo della strategia politica dello stesso Gran Pensionario, il cui regime, tuttavia, crolla definitivamente nel 1672 per effetto della sconfitta subita dall'esercito della Repubblica olandese nella guerra contro la Francia e delle conseguenti rivolte popolari scoppiate in numerose città olandesi, culminate, infine, nel linciaggio dei due fratelli De Witt, vittime sacrificali proprio di quella superstizione e di quel fanatismo del volgo contro cui è rivolta dal principio l'attività filosofica di Spinoza. È così che, inevitabilmente, l'ardua via della salvezza delineata nella quinta parte dell'*Etica* ed il progetto di un'emendazione dell'immaginario collettivo, insieme a quello di un ordinamento politico razionale, si ritrovano, di fatto, a dover fare i conti con la tumultuosa natura passionale e spietata degli

uomini, natura che il filosofo olandese continuerà a prendere in esame nel corso dell'incompiuta composizione del suo *Trattato politico*¹³.

¹³ B. SPINOZA, *Trattato politico*, testo e traduzione a cura di P. CRISTOFOLINI, Edizioni ETS, Pisa, 2004.

BIBLIOGRAFIA

1. *Repertori bibliografici*

A.V.D. LINDE, *Benedictus Spinoza. Bibliografie*, 's Gravenhage 1871; rist., Nieuwkoop 1961; 1965.

Bulletin de Bibliographie Spinoziste, a cura dell'«Association des Amis de Spinoza», «Archives de Philosophie», Paris (ultimo fascicolo di ogni anno), a partire dal 1979.

Bollettino spinoziano, edito dall'«Associazione Italiana degli Amici di Spinoza», a cura di D. BOSTRENGHI e C. SANTINELLI, Urbino, 1988-1994; con il coordinamento di M. CHAMLA, Milano, 1995-1998.

Per una bibliografia completa dei testi su Spinoza, www.spinoza-bibliografie.de.

2. *Letteratura primaria*

Opera, 4 voll., im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben VON C. GEBHARDT, Heidelberg, arl Winters, 1925.

Tutte le opere, a cura di A. SANGIACOMO, Bompiani, Milano, 2010.

Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità, trad. it. di G. SEMERARI, Sansoni, Firenze, 1953.

Emendazione dell'intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici, trad. it. di E. DE ANGELIS, Boringhieri, Torino, 1962.

Epistolario, a cura di A. DROETTO, Giulio Einaudi editore, Torino, 1951.

Etica dimostrata con Metodo Geometrico, a cura di E. GIANCOTTI, Editori Riuniti, Roma, 2004.

Trattato politico, testo e traduzione a cura di P. CRISTOFOLINI, Edizioni ETS, Pisa, 2004.

Trattato Teologico-politico, a cura di A. DINI, Bompiani editore, Milano, 2001.

3. Strumenti lessicali

E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Lexicon spinozanum*, La Haye, Nijoff, 1970.

4. Letteratura secondaria

AA.VV., *Spinoza. L'eresia della pace*, a cura di P. POZZI, Edizioni Ghibli, Milano, 2005.

F. ALQUIÈ, *Il razionalismo di Spinoza*, trad. it. di M. RAVERA, Mursia, Torino, 1987.

L. AMOROSO, *Scintille ebraiche. Spinoza, Vico e Benamozegh*, Edizioni ETS, Pisa, 2004.

E. BALIBAR, *Spinoza, il transindividuale*, a cura di L. DI MARTINO e L. PINZOLO, Edizioni Ghibli, Milano, 2002.

A. BETTINI, *Il Cristo di Spinoza*, Edizioni Ghibli, Milano, 2005.

S. BORGIA, *Spinoza. La libertà e lo Stato*, L'Orsa maggiore, Lecce, 1968.

D. BOSTRENGHI, *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*, Bibliopolis, Napoli, 1996.

L. BOVE, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, a cura di F. DEL LUCCHESI, Edizioni Ghibli, Milano, 2002.

S. BRETON, *Spinoza: teologia e politica*, a cura di E. DE DOMINICIS, Cittadella editrice, Assisi, 1979.

A.M. CAMPANALE, *Diritto e politica tra necessità e libertà nel pensiero di Spinoza*, ETS, Pisa, 1993.

R. CAPORALI, *La fabbrica dell'imperium. Saggio su Spinoza*, Liguori, Napoli, 2000.

E. CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, a cura di E. POCAR, Sansoni, Milano, 2004.

M. CORSI, *Politica e saggezza in Spinoza*, Guida Editori, Napoli, 1978

P. CRISTOFOLINI, *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*, Edizioni ETS, Pisa, 2007.

ID., *Spinoza per tutti*, Feltrinelli, Milano, 2000.

F. DEL LUCCHESI, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Edizioni Ghibli, Milano, 2002.

G. DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it. di M. SENALDI, Guerini e Associati, Milano, 1998.

P. DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, La Nuova Italia, Firenze, 1960.

W. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII*, La Nuova Italia, Firenze, 1974.

R. EVANGELISTA, *Il bagaglio politico degli individui. La «dinamica consuetudinaria» nella riflessione politica di Spinoza*, Edizioni Ghibli, Milano, 2010.

E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Napoli, 1995.

S. LEVI, *Libertà e azione nell'etica di Spinoza*, LED, Milano, 2006.

E. LÉVINAS, *Difficile libertà*, a cura di S. FACIONI, Jaca Book, Milano, 2004.

G. LISSA, *Nuovi percorsi leviasiani*, Giannini Editore, Napoli, 2007

K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. FRANCESCHELLI, Donzelli Editore, Torino, 2000.

A. MATHERON, *Scritti su Spinoza*, a cura di F. DEL LUCCHESI, Edizioni Ghibli, Milano, 2009.

F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2006.

S. NADLER, *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, trad. it. di D. TARIZZO, Biblioteca Einaudi, Torino, 2005.

ID., *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, trad. it. di D. TARIZZO, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2002.

A. NEGRI, *Spinoza. L'anomalia selvaggia. Spinoza sovversivo. Democrazia ed eternità in Spinoza*, Derive Approdi, Roma, 2006.

O. PROIETTI, *Agnostos theos. Il carteggio Spinoza-Oldenburg (1675-76)*, Quodlibet, Roma, 2006.

M. STEWART, *Il cortigiano e l'eretico. Leibniz, Spinoza e il destino di Dio nel mondo moderno*, trad. it. di F. SIRCANA e M.C. SIRCANA, Feltrinelli, Milano, 2007.

L. STRAUSS, *La critica della religione in Spinoza*, a cura di R. CAPORALI, Laterza, Roma-Bari 2003.

I. TONELLI, *La ferita non chiusa. La ricezione ebraica di Spinoza nel Novecento*, Editori dell'Orso, Alessandria, 2003.

S. VISENTIN, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Edizioni ETS, Pisa, 2001.