

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "FEDERICO II"



DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

Corso di Dottorato in Scienze Filosofiche

XXIX Ciclo

TESI DI DOTTORATO

Spinoza e Cristo:

la liberazione come salvezza

Tutor:

Ch.mo prof. Giuseppe Antonio Di Marco

Candidato:

Massimo Ricchiari

Coordinatore:

Ch.mo prof. Edoardo Massimilla

Anno Accademico: 2016-2017

INDICE

INTRODUZIONE

I. LA VERA FELICITÀ: LIBERAZIONE COME SALVEZZA

1. Rileggere Spinoza
2. La ricerca del sommo bene negli scritti giovanili: vedute pedagogiche, esoterismo ed essoterismo
3. Libertà e virtù: la loro conquista nell'*Etica*

II. L'OLANDA DEL SEICENTO

1. La fuga dei *marrani* dalla Penisola Iberica
2. Un difficile equilibrio ad Amsterdam: Spinoza tra Sefarditi, Calvinisti e sette ereticali
3. La rivendicazione della libertà di pensiero

III. LE TRACCE DEL CRISTO NELLE OPERE SPINOZIANE

1. Cosa Spinoza ha detto chiaramente di Cristo e del Cristianesimo?
2. Conoscere "da mente a mente": genere ed esclusività della conoscenza cristologica nella prospettiva del *Trattato teologico-politico*
3. Potere e spirito di Cristo: *Ethica* e *Trattato politico*
4. Cristo era uomo? Incarnazione, resurrezione, redenzione nell'*Epistolario*
5. La preziosa testimonianza della *Prefazione alle Opere Postume del 1677*

IV. CRISTOLOGIE SPINOZIANE: TEMI, ORIENTAMENTI E PROSPETTIVE ATTRAVERSO LE RILETTURE DI
ALCUNI INTERPRETI CONTEMPORANEI DELLO SPINOZISMO

1. Eccezionalità di Cristo ed elezione del popolo ebraico
2. Gli apostoli, i Patriarchi e lo Spirito di Cristo
3. Autenticità della cristologia di Spinoza nelle *Opere Postume*

CONCLUSIONE

BIBLIOGRAFIA

RINGRAZIAMENTI

*Ai teneri sorrisi di Paolo e Michele,
a Emanuela e ai colori della sua anima*

*«Il vostro unico scopo deve essere la salvezza dei vostri simili,
e dovete essere sicuri, d'altronde, più che potete,
che non perderete il frutto del vostro lavoro».*

(B. Spinoza, Breve Trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità)

INTRODUZIONE

Il lavoro di tesi è il risultato di un percorso che indaga il delicato problema della cristologia nella filosofia di Spinoza. Un tema, quest'ultimo, dai contorni poco chiari, come è possibile constatare agevolmente passando in rassegna le opere dell'Ebreo di Amsterdam. Nonostante ciò, il tentativo di realizzare uno studio sistematico sul Cristo di Spinoza è stato effettuato da numerosi studiosi, soprattutto negli ultimi decenni. Non semplice è stata – né lo è tuttora, del resto – la ricerca tra i suoi scritti di elementi in grado di definire, in maniera chiara ed incontrovertibile, il profilo teorico e morale del Cristo. Da dove derivino le difficoltà per gli interpreti del suo pensiero è cosa evidente dal momento che nessuna opera è stata, in realtà, intitolata o interamente dedicata alla figura che ha segnato più di ogni altra la teologia dell'Occidente e la filosofia moderna.

Ad esclusione che nel *Trattato teologico-politico* e in qualche epistola è davvero difficoltoso scorgere, per il resto, le tracce del Cristo nella produzione filosofica di Spinoza. È possibile, allora, avviare e portare a compimento uno studio sistematico sul Cristo senza correre il rischio di incappare in conclusioni affrettate o, comunque, in teorie incerte? Difficile, se non impossibile, benché il Cristo sia stato sicuramente oggetto della sua riflessione e costante riferimento nel processo di demolizione della tradizione ebraica come attesta il trattato pubblicato nel 1670 dallo stesso autore. Spinoza ha mostrato, infatti, come è possibile constatare più da vicino nel corso del terzo capitolo della tesi, grande ammirazione per ciò che ha considerato via della salvezza, «mente» e «bocca di Dio», modello di sapienza e rivelatore della verità, maestro e icona di carità.

Eppure, a rendere ancor più faticoso lo sforzo di tracciare con precisione una analisi completa sulla cristologia di Spinoza contribuisce il fatto che non tutte le opere attribuite al filosofo olandese furono pubblicate mentre questi era in vita o esattamente come dovettero essere da lui concepite. Soltanto grazie agli amici che decisero di renderle fruibili nel 1677, subito dopo la sua morte, gli insegnamenti del maestro furono raccolti e pubblicati. Ed è in tal modo che ci sono pervenuti capolavori come *l'Ethica more geometrico demonstrata* e altre opere incompiute che di lui conosciamo, come il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, il *Compendio di Grammatica della Lingua Ebraica* e il *Trattato Politico*, nonché le *Epistole* stesse.

È ancora oggi molto complicato discutere della paternità delle *Opere Postume*, tema, quest'ultimo, da cui discende la difficoltà di distinguere serenamente ciò che Spinoza realmente scrisse da ciò che, invece, è da considerarsi come una aggiunta o come frutto di una rielaborazione delle sue teorie a cura dell'ampia cerchia dei suoi amici. Per quanto fossero intimi conoscitori della sua filosofia e suoi assidui lettori e interlocutori, non possiamo avere la certezza che questi abbiano riportato in maniera fedele il suo pensiero, senza manipolarlo o distorcerlo anche solo in parte. È, dunque, quello dell'autenticità degli scritti stessi di Spinoza un affare dalla non semplice risoluzione, che potrebbe rappresentare un reale ostacolo per una comprensione veritiera del suo pensiero, soprattutto per quanto concerne la cristologia. Cosa è allora attribuibile senza inganno al filosofo di Amsterdam? Cosa, invece, è da rigettare come corpo estraneo al sistema di Spinoza e, nel caso specifico, ai suoi discorsi sul Cristo? È pressoché impossibile dare risposte certe e convincenti al riguardo. Dietro l'angolo c'è il rischio di costruire teorie sulla sabbia e di brancolare nel buio delle mere congetture.

Ecco, allora, la scelta di evitare di imbarterci, nel lavoro di tesi, in questioni di carattere strettamente filologico o storiografico, non disponendo degli strumenti lessicali e di ricerca in grado di favorire l'operazione di una separazione certa tra le tesi di Spinoza e ciò che, invece, è da intendersi solo come puro Spinozismo. Né si è avuta la presunzione di ripercorrere a ritroso, fino alle fonti prime, ciò che è stato detto sul Nostro subito dopo la sua morte. Ciononostante si è ritenuto doveroso fare tesoro delle lezioni degli interpreti e di tanti maestri illustri del pensiero spinoziano, che – in Francia, in Italia, come altrove – hanno dedicato i loro studi al nobile fine di riportare alla luce ciò che egli intese e che lasciò in eredità ad ogni «onesto ricercatore della verità». Siamo consapevoli, d'altra parte, che attraversare il *mare magnum* degli studi realizzati su Spinoza sia impresa ardua, ma non per questo siamo stati scoraggiati ad avventurarci nel suo pensiero per scorgere più da vicino i motivi della sua profonda ammirazione per il Cristo ed il rapporto teoretico che con questi tenne. Non abbiamo ritenuto vano, pertanto, «rileggere» Spinoza – come ha suggerito di fare Emmanuel Lévinas¹ – e porre ascolto al suo pensiero, immergendoci con umiltà nella profondità degli abissi della sua filosofia, che costituisce, tutt'oggi, un terreno fertile.

I primi due capitoli della tesi avranno soltanto un carattere introduttivo al resto del lavoro. Accogliendo la lezione di Spinoza e riflettendo sul suo tempo, ci chiederemo, nel primo, quale sia il senso del riconoscimento della vera felicità per perseguirla e godere, insieme, dei benefici che da essa derivano. Una ricerca che è costretta, tuttavia, a fare i conti con la disperazione, le guerre, la sopraffazione come cifra ineludibile del Seicento, ma anche della società dei nostri giorni. Quali insegnamenti morali e quale verità, quale prosperità e quali sistemi educativi le religioni rivelate hanno dato in pasto

¹ E. Lévinas, *Difficile Libertà*, Jaca Book, Milano, 2004, pp. 135-150.

e continuano a dare a questa umanità ferita, lacerata e che rivendica l'esclusività del benessere di pochi a discapito dei molti e che, ieri come oggi, erige muri contro muri per demarcare i confini tra gli Stati, i popoli, i loro bisogni e le logiche di interesse dei potenti? È questa la condizione in cui la natura può esprimere realmente la potenza di tutti i suoi modi o, piuttosto, è quella adottata dal mondo moderno e – nel nostro caso contemporaneo – una politica che minaccia il potenziamento del *conatus* anziché favorire le condizioni per la nostra conservazione? Le riletture contemporanee sul tema «Spinoza e la religione», e quelle sul problema cristologico in Spinoza offriranno maggiore respiro al nostro studio sulla verità e sulle sue mistificazioni.

Entro la cornice dell'Olanda del Seicento, al centro delle questioni che affronteremo nel secondo capitolo della tesi, la nostra indagine si sposterà sulla peculiare condizione in cui il pensiero spinoziano è germogliato, prendendo in considerazione le dinamiche di tipo sociale e culturale di quella Repubblica felice che, attraverso le scienze, l'arte, la letteratura e la filosofia, ha favorito lo sviluppo di una economia florida nei Paesi Bassi. La condizione dei marrani, in fuga dalla Penisola Iberica a partire dalla fine del quindicesimo secolo, e la capacità delle sette cristiane di proliferare in un territorio profondamente liberale – ma non per questo privo di tensioni e conflitti religiosi e politici come i casi di Uriel da Costa, Juan do Prado, Spinoza e dei fratelli De Witt su tutti attestano – saranno due temi senz'altro cruciali nella messa a fuoco dello studio delle relazioni tra l'autore del *Trattato teologico-politico*, gli Ebrei e i Cristiani. Un rapporto segnato da uno sforzo comune di ricerca e difesa della verità che ha posto Spinoza in una situazione di conflitto nei riguardi dei Sefarditi di Amsterdam, a seguito del *cherem* del 1656, e di possibile vicinanza al Cristianesimo professato dagli Arminiani, dai Rimostranti, dai Mennoniti e dai Collegianti, ovvero dai cosiddetti

«cristiani senza Chiesa». Tuttavia, benché la cerchia degli amici di Spinoza sia stata molto eterogenea, coinvolgendo anche scienziati, medici, chimici, fisici e giuristi in Inghilterra, Olanda e Italia, gli spunti più interessanti per la nostra riflessione saranno offerti dagli scambi epistolari intercorsi tra l'autore dell'*Ethica* e alcuni uomini convertiti al Cristianesimo, dopo che questi ultimi entrarono in contatto con l'ambiente cattolico della Chiesa di Roma. Interessanti ai fini della ricerca condotta saranno, poi, naturalmente, le lettere con il Segretario della *Royal Society*, il tedesco Henry Oldenburg, e quelle sulla distinzione tra il «Cristo secondo lo Spirito» ed il «Cristo secondo la carne», prese in considerazione nel terzo capitolo della tesi, dedicato alla individuazione delle tracce dell'Eterno Figlio di Dio nell'intera opera di Spinoza.

In questa parte centrale acquisterà, infatti, particolare rilievo la critica spinoziana alla maniera tradizionale di intendere il Cristo, secondo quanto professano le chiese, ma anche l'elogio della sua straordinarietà. Cristo è proposto da Spinoza come vero esempio di virtù e via per la salvezza universale. Una salvezza che non è motivo di separazione, ma di inclusione e di partecipazione dei modi alla comune potenza della sostanza. Ci chiederemo, nello specifico, se la cristologia possa essere assunta come via di accesso a quella sapienza di Dio che conosce le leggi immutabili della natura e che, secondo il filosofo di Amsterdam, si è rivelata al mondo per il tramite di Cristo, presente tra gli uomini non come Verbo incarnato venuto ad abitare in mezzo a noi per fare esperienza della miseria e della caducità dell'umano.

Per conoscere in modo adeguato la prospettiva spinoziana sul tema della cristologia, riteniamo opportuno approntare e dare corpo ad una ricerca che prenda in considerazione da vicino tutte le occorrenze testuali del Cristo e del Cristianesimo nell'intera produzione del filosofo olandese, senza escludere anche le espressioni

«Gesù», «Figlio di Dio» e alcune testimonianze sul Cristo e i Cristiani contenute nelle epistole intercorse tra Spinoza e i suoi interlocutori.

Benché l'intento della ricerca non sia quello di conteggiare in modo sterile tali occorrenze, ma individuare e contestualizzare più agevolmente i nuclei tematici della cristologia di Spinoza, senza lasciare lungo la strada nulla di essenziale, il terzo capitolo presenterà, di fatto, tutti quei passaggi cruciali del pensiero del filosofo olandese, indispensabili per centrare meglio l'oggetto del lavoro di tesi nonostante la difficoltà di non potere andare oltre il testo stesso. Si cercherà, in un certo senso, di interpretare Spinoza per mezzo di Spinoza stesso, in modo analogo a quanto fatto da quel metodo esegetico di interpretazione delle Scritture indicato nel *Trattato teologico-politico*, che si identifica in una *cognitio Scripturae ab eadem sola*. Non potremmo conoscere altrimenti il pensiero di Spinoza sul Cristo, senza riconoscere il suo metodo come la sola autorità e sprofondare nel testo spinoziano, sezionando ogni opera del filosofo olandese come un prodotto storico e parte del libro della natura e ricercando in ogni proposizione qualche richiamo esplicito al Cristo come «uomo-Gesù», Spirito, Figlio di Dio, maestro e modello della condotta di vita dei Cristiani. Ogni espressione adottata da Spinoza in riferimento al Cristo sarà riportata – ove possibile – nel corpo del testo del terzo capitolo e sarà debitamente contestualizzata nella logica del discorso dell'autore, al fine di non lasciare, per quanto possibile, fuori nulla che sia stato detto con chiarezza da Spinoza stesso sul tema, effettuando, all'occorrenza, anche delle comparazioni tra le sue opere.

Sarà sicuramente il *Trattato teologico-politico* il luogo in cui sarà possibile ritrovare più palesemente il Cristo di Spinoza, ma anche l'*Epistolario* offrirà degli spunti molto interessanti in tal senso. La presumibile assenza di riferimenti al Cristo nell'*Ethica*, invece, sarà per noi particolarmente interessante, poiché ci darà

l'opportunità di prendere in considerazione alcune osservazioni tra quelle dei più autorevoli studiosi di Spinoza. Da una prima analisi, infatti, si evince che non c'è posto per Cristo nel sistema etico di Spinoza. Ma per quale ragione? Si annida forse nell'autore il presentimento che la collocazione del Cristo nel suo dispositivo logico-deduttivo possa scardinare il suo impianto concettuale dalle fondamenta? O, piuttosto, il filosofo olandese è consapevole di quanto sia problematico e difficoltoso per un Ebreo di origine definire e circoscrivere con esattezza la natura ed il ruolo di quello che le Scritture presentano in vario modo come il Messia, l'Unigenito di Dio, il Figlio dell'uomo, il Verbo incarnato, il Salvatore del mondo, la Luce vera, l'Agnello immolato sulla croce, il servo sofferente? O, ancora, Spinoza intende, com'è evidente, d'altronde, combattere l'antropomorfismo di Dio, su un fronte, e destituire la concezione del Verbo incarnato, dall'altro? Sarà, in definitiva, obiettivo del filosofo olandese spogliare, oltre che Dio, anche la figura del Cristo delle vesti e degli orpelli derivanti da un utilizzo smodato della facoltà immaginativa e da concezioni superstiziose sul suo conto, separando, in sostanza, la «bocca di Dio» dalla figura del Gesù storicamente esistito?

Quello che Spinoza presenterà ai suoi lettori sarà probabilmente un Cristo – modello di una sapienza universale e vera – restituito nel sistema dell'*Ethica* soltanto sotto le mentite spoglie dell'uomo libero, ovvero all'interno di una cornice teoretica in cui prenderà corpo l'elogio di un esempio di uomo virtuoso, del quale la conoscenza e la condotta etica saranno poste al riparo dai deliri e dai rischi della superstizione stessa. L'introduzione esplicita del Cristo nel cuore della sua filosofia costituirebbe, con ogni probabilità, una minaccia troppo grande per la stabilità del sistema. Se è vero, infatti, che Cristo gode per Spinoza di una singolare condizione di straordinarietà – avendo comunicato da mente a mente con Dio senza intermediazione di segni o parole –

conferirgli una posizione esatta nel fitto reticolato di proposizioni e corollari, dimostrazioni e meccanismi di causa-effetto dell'*Ethica*, significherebbe correre il rischio di collocarlo oltre la natura stessa, in una posizione di assoluta superiorità rispetto agli uomini e agli altri modi finiti. Ma dal momento che non si dà una possibilità altra di esistenza oltre la sostanza – unica, perfetta ed infinita – né tantomeno quella di riconoscere in via del tutto eccezionale un *imperium in imperio* soltanto per Cristo, quest'ultimo dovrà sottostare alle medesime leggi della natura indicate nell'*Ethica*. Questi non potrà, in definitiva, godere di un primato o di un privilegio da un punto di vista ontologico. Se così fosse si presenterebbe per il filosofo il rischio di ricondurre tutti i fantasmi della superstizione ed il bagaglio di immagini e storie che intorno al Gesù delle Scritture la religione ha costruito direttamente all'interno di quel sistema ordinato e asettico dell'*Ethica*, capolavoro in cui il rigore, l'evidenza e lo schematismo geometrico costituiscono l'asse portante del tutto e in cui è da tutelare ad ogni costo la perfezione cristallina di Dio come sostanza.

Ecco, allora, che, benché sia da intendersi come un sommo filosofo e sebbene, verosimilmente, incarni il modello di uomo libero dell'*Ethica*, sarà solo allontanandoci da questo capolavoro che consideriamo possibile ritrovare le tracce autentiche del Cristo di Spinoza e, più precisamente, potremo ritrovarlo in altri suoi testi come il *Breve Trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, il *Trattato teologico-politico*, il *Trattato politico* e in alcune *epistole* nelle quali si discute più chiaramente di argomenti di tipo teologico, pedagogico o politico.

Per completezza si ritiene importante ricercare tali occorrenze anche tra le epistole indirizzate a Spinoza e nella *Prefazione alle Opere Postume* del 1677, a cura di Jarig Jelles – che redasse la versione originale in nederlandese – e Lodewijk Meyer – che

la tradusse invece in latino. La decisione di prendere in considerazione questo testo deriva dal fatto che in esso sono contenute non soltanto informazioni di tipo biografico, scritte immediatamente dopo la morte dell'autore, ma chiavi di lettura interessanti sulla vicinanza tra l'insegnamento cristiano e quello di Spinoza stesso, nella maniera in cui la sua filosofia fu percepita da due testimoni privilegiati del suo circolo di amici.

L'ultimo capitolo della tesi, infine, accoglierà alcune riletture della cristologia di Spinoza comparse negli ultimi decenni, facendo perno su alcune questioni chiave: l'eccezionalità di Cristo e l'elezione del popolo ebraico; gli apostoli, i Patriarchi e lo Spirito di Cristo; l'autenticità della cristologia di Spinoza nelle *Opere Postume*. Tali riletture, insieme all'analisi condotta nel terzo capitolo, favoriranno l'individuazione di alcune problematiche di tipo ontologico, relative, nello specifico, alla relazione tra mente e corpo in Spinoza che il Cristo – secondo la carne e secondo lo Spirito –, in un certo senso, pone in discussione.

Sarà, dunque, in ultima analisi, la cristologia l'orizzonte entro cui rileggere il pensiero di Spinoza, in modo da far convergere, su questo terreno, i diversi approcci che gli studiosi hanno adottato nell'esaminare le sue opere negli ultimi decenni e per comprendere il cuore stesso del suo messaggio di salvezza?

I.

LA VERA FELICITÀ:

LIBERAZIONE COME SALVEZZA

1. *Rileggere Spinoza*

È impresa ardua per un filosofo contenere il pensiero in una cornice teorica ben definita e intelligibile, mirando a renderlo un bene fruibile per i suoi lettori. Ciò è vero anche quando il filosofo in questione ha dedicato ogni suo sforzo a trattenere insieme il «tutto» e a disporlo in un sistema espositivo scientifico, rigoroso e geometricamente strutturato. Difficoltoso è, d'altronde, far fronte all'intenzione del lettore di accostarsi a tale sistema per mezzo di un traduttore al fine di comprenderne l'intima essenza e per appropriarsene senza elaborare, al contempo, quel «lutto» che consiste nell'impossibilità di colmare completamente la distanza che lo separa dal testo da leggere o interpretare. Si tratta di un'eterna sfida senza conquista, propria dell'atto ermeneutico e delle tensioni interne al «tradurre»¹, che, giocoforza, portano, da subito, ad affrontare una resistenza inibente: «è come se nell'emozione iniziale, nell'angoscia

¹ Riguardo alla relazione e alla distanza tra il traduttore ed il testo il filosofo francese Paul Ricoeur (1913-2005) precisa che «nel tradurre si dà un certo salvataggio e un qualche riconoscimento di una perdita. [...] Nell'atto di tradurre sono messi in relazione due partner: lo straniero – termine che sta per l'opera, l'autore, la sua lingua – e il lettore destinatario dell'opera tradotta. E, tra i due, il traduttore, che trasmette, fa passare l'intero messaggio da un idioma all'altro. È in questa disagiata situazione di mediatore che consiste la prova in questione. Tradurre, dice Rosenzweig, significa servire due padroni: lo straniero nella sua opera, il lettore nel suo desiderio di appropriazione. Se l'autore è uno straniero, il lettore abita la stessa lingua del traduttore. Questo paradosso è la cifra di una problematica inedita, caratterizzata, insieme, da un desiderio di fedeltà e da un sospetto di tradimento» (P. Ricoeur, *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D. Jervolino, Morcelliana, Brescia, 2002, p. 42).

talvolta di cominciare, il testo straniero si ergesse come una massa inerte resistente alla traduzione»². Vi sono per il traduttore, infatti, come delle problematicità oggettive, delle zone d'ombra e aree di intraducibilità, che «sono disseminate nel testo e fanno della traduzione un dramma, e del desiderio di una buona traduzione una scommessa»³.

Anche lo studioso di Spinoza vive una certa esperienza di angoscia e di abbandono di fronte al testo. È necessario, infatti, che si ponga dinanzi alla sua filosofia in una prospettiva non più autoreferenziale o che miri ad una conquista assoluta, ma occorre che assuma un atteggiamento di ascolto e partecipazione. È indispensabile che lo studioso accolga serenamente la rinuncia al sogno della traduzione perfetta. Nello sforzo ermeneutico non c'è spazio per il soggetto. Non c'è preda da agguantare. C'è solo un filtro della realtà entro cui guardare. Quello del pensatore di Amsterdam è, infatti, nel caso specifico, un metodo di interpretazione della realtà ed è intimamente connesso a quella stessa necessità con cui la natura è organizzata e disposta all'esistenza e non lascia possibilità alcuna al caso. Nulla è nel sistema spinoziano senza un'esatta posizione, nulla è senza una ragione o una causa. Anche Dio, benché incausato, opera in maniera necessaria secondo natura e la sua libertà è tutt'uno con il suo esprimersi per mezzo delle leggi della sostanza. In questo schema del reale il singolo può esistere e conservarsi, esprimendo la sua particolare potenza muovendosi pur sempre nel sistema naturale. Si tratta di un impianto che, spesso, intimidisce e scoraggia chiunque voglia accostarsi alla filosofia e alla conoscenza della natura con animo sincero; ma questo stesso impianto allontana e inibisce, d'altra parte, chi intende sovvertire le leggi della natura e Dio stesso con arroganza e malafede.

² Ivi, p. 43.

³ Ivi, p. 44.

L'obiettivo ambizioso dell'ebreo di Amsterdam di "rivelare" la verità dell'ordine naturale delle cose e delle idee, senza lasciare che nulla sia estraneo o esterno a Dio stesso e alla natura che di lui partecipa, si imbatte in quella difficoltà a cui si è fatto riferimento in apertura e che consiste nel tenere insieme il tutto con uno sguardo limpido e omnicomprensivo. Anche questa sembra, in realtà, una pretesa alquanto azzardata. Nel sistema c'è sempre qualcosa che viene perduto, che sfugge all'autore stesso e al suo lettore, e che, improvvisamente, rischia di demolire l'intero edificio che lui stesso ha costruito. È probabilmente questa l'esperienza che sperimenta qualunque «onesto ricercatore della verità» ed è il rischio in cui incorre lo stesso Spinoza di fronte alla figura di Cristo. C'è qualcosa di non perfettamente traducibile nel suo sistema, che disorienta e, al contempo, anima gli studi di una infinita schiera di interpreti, che cercano, tutt'oggi, di caratterizzare il suo pensiero in una maniera piuttosto che in un'altra. Quasi come se gli assi portanti e le pareti del monolitico impianto concettuale ed espositivo dell'*Ethica*, piuttosto che la decostruzione della teologia e della politica operate nel *Trattato teologico-politico* e nel *Trattato politico*, possano oscillare e spostare il baricentro del sistema stesso verso forme di ateismo e di materialismo assoluto, piuttosto che in direzione delle concezioni tipiche della teologia razionale e dell'illuminismo radicale.

Tra le grandi riletture degli ultimi cento anni del tema «Spinoza e la religione», a partire, in particolare da un riesame del *Trattato* del 1670, va presa sicuramente in considerazione la critica dell'ortodossia nel pensiero del filosofo olandese esaminata da Leo Strauss. Lo studioso tedesco, naturalizzato statunitense, fu discepolo di grandi maestri quali Ernst Cassirer e Martin Heidegger, e dedicò proprio all'Ebreo di Amsterdam, in età giovanile, tra il 1925 e il 1928, quand'era ancora in Germania, un

celebre saggio⁴ che ha ad oggetto l'esegesi spinoziana della Bibbia. Ciò che viene riconosciuto in particolare come merito specifico all'autore del *Trattato teologico-politico* è di aver fondato «indiscutibilmente» l'esegesi biblica «quale scienza 'senza presupposti'»⁵, ovvero una esegesi che comporta meno presupposti dell'interpretazione basata sulla rivelazione, perché riconosce la Bibbia semplicemente come un «documento letterario», il quale, per quanto riguarda la sua origine, è pari a qualsiasi altro; tale documento va trattato in modo scientifico, «proprio allo stesso modo di ogni altro documento letterario»⁶.

Il testo sacro che costituisce il fondamento della religione ebraica e di quella cristiana viene collocato, nelle argomentazioni di Strauss, tra gli altri oggetti di una scienza dello Spirito che, in tutte le sue varie forme, obbedisce ad un unico e medesimo metodo. La Scrittura va trattata come un qualsiasi altro libro ed il principio positivo dell'esegesi biblica impone che non venga accolto come suo insegnamento ciò che non può essere dimostrato come tale alla luce esclusivamente del suo senso letterale. Come giustamente ha osservato Strauss al riguardo, «ciò significa che le regole applicabili alla Bibbia non si distinguono sostanzialmente da quelle che presiedono all'interpretazione di qualsiasi altro libro»⁷. Il testo sacro finisce così con l'identificarsi con «un libro umano, pensato e scritto da uomini, un libro sostanzialmente comprensibile da tutti gli uomini e

⁴ L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, a cura di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari, 2003.

⁵ Ivi, p. 7. Al riguardo Riccardo Caporali, curatore del saggio straussiano nella sua edizione italiana, nella postfazione sottolinea che «il *Trattato teologico-politico* non si rivolge contro l'ebraismo più di quanto non faccia nei confronti del cristianesimo. Originata dalla lotta per l'indipendenza dello Stato e del sapere, la vera sfida che Spinoza lancia a ogni forma di religione positiva è quella del 'metodo', quella di una lettura *scientifica*, 'senza presupposti' (*voraussetzungslos*), della Bibbia: la sfida di una ricostruzione dell' 'autentico' contenuto della Scrittura (all'insegna dell'identificazione umanistico-rinascimentale del *vero* con l'*originario*) che ne mette in discussione la natura divina, in alternativa all'idea tradizionale della 'religione vivente', continuamente rifondata e rinnovata nel dialogo mai interrotto col testo sempre accettato in quanto 'sacro', con la 'parola' accolta come indubbiamente 'rivelata'» (Ivi, p. 269).

⁶ Ivi, p. 7.

⁷ Ivi, p. 255.

la cui origine va spiegata alla luce delle leggi della natura umana»⁸. L'umanità del testo sacro, qui richiamata, costituisce il punto sul quale Strauss sembra insistere in modo manifesto, poiché nell'affermazione «la Scrittura è un libro umano» ritiene siano raccolti tutti i capisaldi dell'esegesi biblica spinoziana e quel senso di umano che è concretamente determinato dalla concezione dell'uomo esplicitato nell'*Ethica*.

In altre parole, Spinoza, rifiutando che il testo biblico sia frutto di una rivelazione divina, pone in essere una critica capillare in grado di demolire il presupposto tradizionalmente all'origine di ogni religione rivelata e concepisce la Scrittura come un qualsiasi altro libro, lasciando all'avversario unicamente quello che Strauss definisce «l'onere della prova»⁹. L'anello debole di ogni tentativo di dimostrazione della origine divina della Scrittura sta proprio nell'ipotesi azzardata e inaccettabile per Spinoza che vi sia una differenza sostanziale tra la Bibbia e tutti gli altri libri del mondo, in virtù della origine sovrumana di quell'insieme di documenti e testi che le religioni riconoscono come ispirati da Dio essendo contenuti al loro interno storie e narrazioni di miracoli e apparizioni, nonché quelle profezie che il *Trattato teologico-politico*, per contro, dimostrerà essere soltanto il frutto della capacità immaginativa di uomini inclini al bene e alla giustizia, ma che in alcun modo conobbero Dio secondo la sua essenza o secondo gli eterni decreti che dispongono ogni cosa all'esistenza.

Il tema dell'esegesi biblica – che è tutt'uno con il rifiuto delle posizioni della religione rivelata¹⁰, degli errori e dei pregiudizi che ne caratterizzano l'intima essenza –

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Leo Strauss osserva che «le posizioni della religione rivelata contro le quali si rivolge la critica spinoziana presuppongono l'insondabilità divina, l'esistenza di un Dio nascosto, che può essere conosciuto solo in modo episodico e frammentario, solo per quel tanto che lui stesso rivela di sé, quando e come vuole. Proprio per questo si tratta di un Dio terribile, detestato da ogni forma di epicureismo» (Ivi, p. 194). Al filosofo politico tedesco Spinoza pare, per questo, che sia possibile spiegare la religione rivelata a partire dalla considerazione delle passioni suscitate dalla superstizione. Tutto può essere compreso alla

è riconosciuto dal filosofo politico tedesco come un tassello prezioso nella storia della critica della rivelazione operata, pochi decenni dopo, con convinzione, dall'Illuminismo più radicale, al cui servizio il pensiero di Spinoza sembra essersi formato. Ma «questa critica, per parte sua, è un aspetto specifico, una singola tappa nell'intera storia della critica della religione, che ha la sua origine nell'antichità greca e che continua e si rinnova nell'epoca della religione rivelata»¹¹.

La critica spinoziana non è, tuttavia, secondo Leo Strauss, un tiro al bersaglio nei confronti del monoteismo ebraico, ma è una critica contro la religione rivelata *tout court*. Questo assunto, che pone il pensiero di Spinoza in immediata prossimità alle principali teorie dell'Illuminismo, è anche motivo della polemica mossa dal filosofo politico tedesco alla maniera del neo-kantiano Cohen di intendere l'operazione filologica posta in essere nel *Trattato teologico-politico*. Nella recente raccolta¹², a cura di Riccardo Caporali, compaiono tre saggi scritti da Strauss tra il 1924 e il 1932. Nello specifico, in quello del 1926, dedicato alla scienza biblica di Spinoza e ai suoi precursori, Strauss si esprime con queste parole: «per quanto tra i suoi contemporanei Cohen fosse uno dei pensatori più intrisi dello spirito della grande epoca dell'Illuminismo, cosa peraltro meticolosamente testimoniata in numerosi e importanti punti della sua opera, la sua critica¹³ a Spinoza non coglie il vero obiettivo che quest'ultimo perseguiva, né il

luce dei turbamenti dell'animo, compresi l'interesse che muove la religione, l'interesse per la rivelazione, il timore della collera di Dio, la preghiera, ecc. Tutti gli aspetti fondamentali della religione rivelata sono riconducibili alla forza del timore e del sogno, alla capacità dell'immaginazione di esercitare il suo dominio sugli uomini che sono affetti dalla superstizione e che, per mezzo delle cerimonie, sono educati all'obbedienza.

¹¹ Ivi, p. 8.

¹² L. Strauss, *Il testamento di Spinoza*, a cura di R. Caporali, Mimesis Edizioni, Milano, 2016.

¹³ La critica di Cohen a Spinoza è formulata, in maniera approfondita, nel saggio *Spinoza uber Staat und Religion, Judentum und Christentum*, ultimato nel 1914 e pubblicato nel 1915, apparso in lingua italiana soltanto da qualche anno (H. Cohen, *Spinoza. Stato e religione, ebraismo e cristianesimo*, a cura di R. Bordoli, Morcelliana, Brescia, 2010). L'avversione nei confronti dell'autore del *Trattato teologico-politico* sembra sia determinata da una errata interpretazione della critica spinoziana: se è vero, da una parte, che

bersaglio immediato della critica spinoziana; apparentemente traviato dall'idea di una più profonda opposizione, Cohen non ha riconosciuto che l'effettivo obiettivo critico di Spinoza è essenzialmente identico a quello dell'Illuminismo: Spinoza infatti non si scaglia contro 'il monoteismo ebraico', né contro 'l'etica sociale dei profeti', bensì contro la religione rivelata in tutte le sue forme»¹⁴.

La rilettura di Strauss sembra, d'altronde, a nostro avviso, porre le premesse per il riconoscimento del reale valore del contributo del filosofo olandese in funzione della fondazione di quel movimento al cui studio si è dedicato, negli ultimi decenni, Jonathan Israel, storico inglese contemporaneo che a Spinoza attribuisce, in maniera esplicita, il merito di aver dato vita ad un'opposizione tra filosofia e teologia più marcata di quanto abbiano fatto altri, «cosa che lo rende la prima figura di rilievo dell'Illuminismo

Cohen riconosce che «tale scritto ha promosso l'*illuminismo* universale» (Ivi, p. 21), e che trattando della libertà di pensiero «il *Trattato* diventa uno *scritto fondamentale del liberalismo politico-religioso*» (Ivi, p. 24), dall'altra, conclude che la ricerca filologica di Spinoza ha il solo obiettivo di pervenire ad un «*annullamento del concetto di religione ebraica*» (Ivi, p. 25) per promuovere, in realtà, un'azione di propaganda in favore dei fratelli De Witt. Spinoza, nella rilettura di Cohen, appare nutrito da un sentimento di avversione, neppure celato, verso gli Ebrei e la loro religione, al punto che il valore scientifico della sua indagine risulta inevitabilmente perduto. Le sue parole sull'operazione ermeneutica spinoziana sono inequivocabili: «egli ha mantenuto vivo tutto il suo rancore per la scomunica, al fine di riversarlo in questo scritto di filosofia politica sulla base di un esame filologico della Bibbia. [...] Il motivo urgente di tutta questa critica biblica con il suo culmine, cioè la critica dello Stato ebraico, per quanto profonda possa essere la sua motivazione scientifica, risiede però nell'opportunità di uno scritto politico di parte. Quali pericoli per l'oggettività e l'imparzialità si presentano qui anche per il più grande scrittore, e a maggior ragione per uno che intende sfogare un antico rancore in questo groviglio di tendenze! [...] Come poteva uno 'spirito ostile' verso la sua propria nazione cercare di scoprire e descrivere, muovendo dalla Bibbia, il carattere della religione ebraica? Un tale uomo poteva far luce sul periodo e l'ordine degli scritti biblici. Su questi meriti siamo abbastanza d'accordo. Ma sarebbe fatale per la critica biblica se essa si esaurisse in tale filologia; se essa dunque, nella sua comprensione della Bibbia, soprattutto nella sua comprensione dei *Profeti*, si appoggiasse di fatto e nella sostanza sulle spalle di Spinoza» (Ivi, p. 26). L'autore del *Trattato* non può, in sostanza, racchiudere in un circolo vizioso la veridicità delle sue supposizioni facendo leva esclusivamente sulle acquisizioni della sua filosofia e del sistema ontologico, etico e politico, da lui stesso teorizzato. Alla critica esegetica come studio compiuto delle Scritture, fa da contraltare la mancanza di uno sguardo limpido sulla verità delle Scritture stesse. È per questo che Cohen ritiene che la critica biblica di Spinoza sia stata «compromessa nella sua oggettività non solo dal momento biografico e dal contraccolpo intenzionale nei riguardi dell'ebraismo, ma non meno anche dalla sua teoria dello Stato» (Ivi, p. 42).

¹⁴ L. Strauss, *Il testamento di Spinoza*, op. cit., p. 57.

radicale»¹⁵. Con questa espressione, Israel non intende affatto riferirsi semplicemente all'ateismo o, più genericamente, al libero pensiero, al libertinismo o all'irreligione. Egli sostiene, infatti, che le teorie dei pensatori illuministi, come Diderot e D'Holbach e i loro discepoli negli anni settanta e ottanta del Settecento, hanno avuto come fondamento filosofico il sistema spinoziano, dal momento che hanno riconosciuto come sola guida nella vita umana la ragione filosofica. Lo spinozismo ha fornito, in tal senso, argomenti decisivi a favore dell'eguaglianza e della tolleranza, in modo più incisivo di quanto non abbiano fatto altri pensatori. Interessante è notare che nella riflessione di Israel il fatto che l'Illuminismo radicale sia classificato come «spinoziano» non significa, contestualmente, escludere che i cristiani, gli ebrei o i musulmani possano aver aderito realmente alla tradizione radicale. Israel, infatti, pone in luce che il «vero cristianesimo», che gli Apostoli e i padri della chiesa avevano mancato di insegnare, dovette essere adattato alla mentalità dei loro contemporanei: «il risultato fu un cumulo di 'superstizioni' ammassate dai teologi e dalle chiese dai tempi degli Apostoli, che devono essere tutte eliminate, asserisce Spinoza, se si vuole coglierne il cuore prezioso»¹⁶.

Ora, il nucleo del cristianesimo a cui il filosofo olandese guarda con ammirazione è il segreto, nemmeno poi tanto celato, della possibile vicinanza del suo pensiero a quello che la Collegiata sociniana cristiana manifesta. Il cuore del «vero cristianesimo», che nel *Trattato teologico-politico* è tutt'uno con l'esercizio della giustizia e della carità, nonché con il riconoscimento della verità delle parole dell'Eterno Figlio di Dio, le chiese, nei secoli, l'hanno tradito e distorto, benché «gli insegnamenti morali di Cristo restino i

¹⁵ J. Israel, *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Einaudi, Torino, 2011, p. 4.

¹⁶ Ivi, p. 21.

più eticamente elevati e i più puri dell'insegnamento morale»¹⁷. L'alleanza – come la definisce Israel – tra lo spinozismo ed il cristianesimo professato dai sociniani consentì alla nuova metodologia di critica biblica di guadagnare «una ineguagliabile sofisticatezza a quell'epoca, che sembrava minare l'autorità di tutte le chiese costituite, così come del giudaismo rabbinico (lasciando aperta la possibilità di un giudaismo riformato) e che rinforzava con vigore le loro stesse argomentazioni contro la dottrina della divinità di Cristo e della Trinità»¹⁸.

L'Illuminismo radicale costituisce, in sostanza, il frutto maturo di quelle filosofie clandestine che proprio in Spinoza riconoscono l'artefice di un cambiamento epocale nella storia del pensiero liberale e che guardano al *Trattato* del 1670, messo al bando subito dopo la sua comparsa in forma anonima, come il documento in grado di fungere da baluardo per l'avvento di un nuovo fare etico e politico e come la personificazione di una religione finalmente libera dai pregiudizi. Il *Trattato teologico-politico*, custode della vera libertà e della democrazia, pone, nelle intenzioni del suo autore, i sapienti al riparo dall'eccessiva autorità dei teologi e dalla tirannia dei sovrani, e, secondo i nuovi filosofi, dona vigore ad una «nuova moralità naturale, ancorata alla sola ragione»¹⁹, la cui fiducia nel trionfo del progresso dell'uomo è probabilmente il tratto essenziale.

Quest'opera è stata oggetto, tra l'altro, di un recente studio di Steven Nadler intitolato *Un libro forgiato all'inferno*²⁰ che ha come sottotitolo «Lo scandaloso *Trattato* di Spinoza e la nascita della secolarizzazione». L'attenzione è focalizzata, in particolare, sul contesto storico-culturale in cui venne originato e recepito il componimento del

¹⁷ Ivi, p. 20.

¹⁸ Ivi, p. 21.

¹⁹ Ivi, p.175.

²⁰ S. Nadler, *Un libro forgiato all'inferno. Lo scandaloso «Trattato» di Spinoza e la nascita della secolarizzazione*, trad. it. di L. Giaccone, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2013.

filosofo olandese. Ma l'autore dello studio sul *Trattato* – che a Spinoza ha dedicato anche altri celebri testi²¹ – tematizza nella sua analisi un aspetto già messo in evidenza da diversi interpreti del pensiero spinoziano, come si legge nella prefazione: «il tumulto sollevato dal *Trattato* fu senza dubbio uno degli eventi più significativi della storia intellettuale europea, specie considerando che si verificò agli albori dell'Illuminismo; se da un lato, infatti, il libro di Spinoza pose le basi per il successivo pensiero liberale, laico e democratico, d'altro canto le polemiche che lo circondarono sono rivelatrici delle forti tensioni di un mondo che si era apparentemente ripreso da più di un secolo di brutali guerre di religione»²². Ad incidere sulla ricezione del *Trattato* al tempo fu, inoltre, secondo Nadler, anche l'immediata accessibilità all'opera che, benché scritta in latino, non dovette essere difficile da intuire nel suo messaggio principale. Il pubblico di riferimento del *Trattato teologico-politico* fu senz'altro più ampio rispetto a quello ristretto dei destinatari dell'*Ethica*. I lettori del celebre «libro forgiato all'inferno» dovettero essere perlopiù filosofi di professione, teologi che insegnavano presso le facoltà universitarie, gli alti prelati della Chiesa riformata olandese, i membri della classe patrizia dei *regentem*, liberi pensatori indipendenti e, non ultimi, come si vedrà, gli amici stessi di Spinoza e i loro compagni di studi filosofici e religiosi che giungevano ad Amsterdam o in altre città²³.

²¹ Tra questi è bene ricordare, soprattutto, Id., *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*, trad. it. di D. Tarizzo, Biblioteca Einaudi, Torino, 2005; Id., *Spinoza filosofo morale*, a cura di M. Favaretti Camposampiero, Jouvence, Venezia, 2015.

²² Id., *Un libro forgiato all'inferno*, op. cit., pp. 7-8.

²³ Nadler descrive in maniera impeccabile e meticolosa la cerchia di amici di Spinoza ed il contesto storico, culturale e religioso con cui il pensiero dell'Ebreo di Amsterdam venne a contatto dopo la scomunica del 1656. Lo studioso statunitense, fa presente, infatti, che tra gli interlocutori di Spinoza «alcuni di loro erano liberi pensatori, intellettuali laici ai quali la religione diceva ben poco, sotto qualsiasi forma. La maggior parte, però, era formata da persone profondamente devote, anche se con una visione della fede assolutamente non ortodossa, almeno dal punto di vista delle gerarchie della Chiesa riformata olandese. Chiamati in seguito *chrétiens san Église*, appartenevano a varie sette di cristiani riformati sorte

Tuttavia, attraverso le pagine del volume di Nadler è possibile cogliere in modo adeguato la difficoltà in cui l'autore del *Trattato* dovette incappare al tempo della sua pubblicazione, dal momento che, se è vero che l'opera spinoziana non si rivolgeva sostanzialmente alle «masse» – ovvero a quei negozianti al dettaglio, agli operai, agli artigiani e agli osti che costituivano una buona parte della popolazione di Amsterdam – per contro, come lo storico della filosofia statunitense tiene a precisare, «il suo pubblico non era composto soltanto da politici di tendenza liberale e filosofi progressisti, ma comprendeva anche atei e ferventi devoti, democratici e monarchici; si trattava, però, fondamentalmente, di persone di indiscussa fede cristiana»²⁴. Ecco, dunque, la necessità per Spinoza di esporre cautamente le proprie tesi, invito, d'altronde, più volte esteso dallo stesso filosofo ai suoi amici e corrispondenti. Dietro l'angolo, si celava, infatti, il rischio di perdere il consenso di alcuni dei suoi lettori, essendo il terreno del dibattito sugli *jura circa sacra*, ad esempio, il più pericoloso sul quale costruire teorie liberali nei secoli dei roghi, delle scomuniche e della Inquisizione. Ma nonostante le avversità,

nei Paesi Bassi del Seicento e in forte dissenso con le autorità ecclesiastiche. In ambito religioso, questi collegianti, quaccheri, anabattisti e mennoniti erano autentici riformatori e costituivano forse il pubblico di lettori più in sintonia con il lavoro di Spinoza. Essi si opponevano all'autoritarismo delle gerarchie e al settarismo dogmatico della Chiesa ufficiale, proponendo invece in merito alle questioni spirituali un approccio più egualitario e di natura più intima. Comune a tutti era la convinzione che l'autentico cristianesimo fosse non-confessionale e consistesse, a loro giudizio, nell'amore evangelico verso Dio e verso gli altri esseri umani e nell'obbedienza alle parole originarie di Gesù Cristo, senza alcuna obbedienza alle parole originarie di Gesù Cristo, senza alcuna mediazione di commentari teologici. I collegianti, in particolare, tra i quali Spinoza contava numerosi buoni amici, ribadivano che, al di là delle semplici verità di ordine generale contenute negli insegnamenti di Cristo, ciascun individuo aveva il pieno diritto di credere in quello che voleva e nessun diritto di perseguire gli altri per le loro convinzioni. La salvezza non si raggiungeva attraverso gesti e rituali imbevuti di superstizione, né con l'appartenenza a una qualche forma istituzionalizzata di culto, ma soltanto con una fede interiore e sincera. I collegianti non avevano pastori e rifiutavano qualunque dottrina sulla predestinazione in quanto incompatibile con la libertà cristiana. Anticlericali fino al midollo, cercavano di liberare il cristianesimo dal controllo che le religioni istituzionalizzate esercitavano sulla liturgia e sul comportamento dei fedeli. Per molte di queste sette dissidenti, l'azione morale era più importante di qualsiasi raccolta di dogmi. Tutti costoro avrebbero avuto molto da perdere se i calvinisti ortodossi – che nel 1618 si erano già lanciati in un'autentica epurazione della Chiesa riformata olandese, condannando i rimostranti al sinodo di Dordrecht – fossero riusciti ad accrescere la loro influenza e a imporre ancora più pesantemente le loro regole alla società olandese» (Ivi, pp. 25-26).

²⁴ Ivi, p. 27.

l'opera spinoziana ha segnato indiscutibilmente il senso della religione ed il potere dei teologi come interpreti delle Scritture in modo così decisivo che, come puntualizza Nadler, il *Trattato teologico-politico* costituisce realmente «un lavoro destinato a innescare un ripensamento radicale e un serio cambiamento teologico-politico»²⁵.

A riconoscere la singolarità del *Trattato* e la sua importanza negli studi sulla filosofia di Spinoza è intervenuto, tra gli altri, lo studioso James Samuel Preus (1933-2001), autore di un interessante volume²⁶, tradotto in italiano con il titolo «Spinoza e la Bibbia. L'irrelevanza dell'autorità della Bibbia». Tale studio attribuisce al filosofo olandese il merito particolare di aver interamente messo in discussione la canonicità del testo sacro. Tale azione, ad opera di Spinoza, costituisce, a suo avviso, il passo decisivo in avanti per una considerazione nuova della religione stessa. Il *Trattato* del 1670 – ritenuto da Preus l'opera più importante del XVII secolo per il progresso della studio della Bibbia e della religione in generale – ha fatto sì che venisse sollevato daccapo il rapporto tra l'esegetico ed il politico. Tuttavia, soltanto di recente – ha rilevato lo studioso – il *Trattato* è stato riconosciuto come uno «scritto fondamentale della teoria politica»²⁷. Eppure la critica radicale di Spinoza consiste, nello specifico, nell'aver ceduto a qualsiasi lettore la funzione di essere interprete della Scrittura, compiendo indiscutibilmente un passo in avanti rispetto a quanto hanno fatto i primi umanisti e i riformatori protestanti, che, comunque, hanno esortato i Cristiani a leggere la Bibbia da loro stessi, mantenendo però fede all'ortodossia religiosa assicurata dalle autorità ecclesiastiche o governative.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Il titolo originale del volume tradotto in italiano da Franco Bassani per Paideia Editrice è J. S. Preus, *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

²⁷ J. S. Preus, *Spinoza e la Bibbia. L'irrelevanza dell'autorità della Bibbia*, Paideia Editrice, Brescia, 2015, p. 10.

La peculiarità del programma spinoziano è stata, dunque, quella di aver reso irrilevante il testo sacro per mezzo di una nuova ermeneutica che incoraggia i lettori a trarre dalla scrittura qualsiasi contenuto religioso vogliano ed esautora gli interpreti religiosi del potere di imporre ai credenti che ci si conformi al contenuto delle Scritture da loro stessi filtrato. Ma Preus ritiene importante anche considerare l'ambiente in cui il pensiero di Spinoza è germogliato, dal momento che se è vero che dopo la scomunica dalla comunità ebraica portoghese di Amsterdam l'autore del *Trattato* «visse alla mercé di un governo cristiano, è illuminante vedere come egli intervenga nel dibattito cristiano per patrocinare la sua causa davanti ad autorità cristiane»²⁸.

Il metodo storico-critico di Spinoza viene presentato da Preus come invenzione antitetica all'impostazione razionalista dell'amico Meyer e che, minando dalle fondamenta la Bibbia e l'autorità degli interpreti delle Scritture, formula in via definitiva una critica al governo teocratico e alla teoria teocratica protestante. In maniera molto acuta lo studioso, consapevole che nel diciassettesimo secolo era di pubblico dominio la convinzione che la stessa sovranità e le leggi della società fossero intimamente interrelate all'autorità dell'interpretazione della Scrittura, riconosce che «il vero legame – che spiega il trattino fra 'teologico' e 'politico' nel titolo di Spinoza – è l'*interprete* della scrittura, cioè la persona che rivendicava l'autorità di ricavare dalla Bibbia la legge divina allo scopo di farne legge dello stato in vista del bene eterno (e della necessaria osservanza) del corpo politico»²⁹. Senza riconoscere al testo la sua sacralità, e spogliandolo del privilegio di rivelare la possibilità di una salvezza per i fedeli, a venir meno è, secondo Preus, il compito – e dunque anche il potere – dei suoi interpreti. Se la

²⁸ Ivi, p. 12.

²⁹ Ivi, p. 18.

Bibbia non costituisce più «il testo principe del canone dell'Occidente»³⁰ risultano disarmati dell'esclusività del sapere salvifico proprio i detentori del potere di interpretazione del contenuto scritturale e, al contempo, risulta spianata la possibilità della libertà politica e religiosa per gli uomini. L'esegesi di Spinoza rende, in sostanza, sia la Bibbia che la religione come dati da indagare in un quadro più ampio di quello teologico che è quello che Preus definisce un «quadro naturalistico storico».

Tra gli studiosi contemporanei del pensiero spinoziano vi è, poi, Yirmiyahu Yovel, filosofo israeliano, il quale, alla fine degli anni Ottanta, ha considerato l'Ebreo di Amsterdam come l'artefice di un principio radicalmente nuovo, da lui definito «filosofia dell'immanenza», così definito poiché Dio stesso è identico alla totalità della natura e gli eterni decreti divini risultano scritti non nella Bibbia, ma nelle leggi della natura e nella ragione. Yovel ha dedicato al filosofo di Amsterdam, tra l'altro, la celebre opera *Spinoza and Other Heretics*³¹ che si compone, nello specifico, di due volumi.

Il primo si intitola *The Marrano of Reason*, in cui si analizza l'esperienza marrana dell'autore del *Trattato* e vengono presi in considerazione diversi schemi caratteristici del Marranesimo ricorrenti in Spinoza stesso e nella sua maniera peculiare di intendere la religione, sebbene vengano colti in un contesto nuovo, secolarizzato e razionalistico. Tra questi schemi (*patterns*) vengono riconosciuti, ad esempio, l'organizzazione del mondo, una identità religiosa scissa, lo scetticismo metafisico, la ricerca di una salvezza alternativa attraverso metodi che contrastano la dottrina ufficiale, l'opposizione tra la vita interiore e quella esteriore, la tendenza all'utilizzo di un linguaggio duplice e ambiguo. Esaminando altri casi di intellettuali marrani – sia nelle prime fasi del Marranesimo, sia tra i contemporanei stessi di Spinoza – Yovel intende dimostrare la

³⁰ Ivi, p. 19.

³¹ Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 2 voll., Princeton University Press, New Jersey, 1989.

natura ricorrente di questi schemi e come questi si esprimano nella filosofia dell'autore del *Trattato*, mentre sono trasformati dalla religione storica trascendente al dominio della ragione e all'immanenza. La definizione a cui l'autore giunge nel suo studio è quella di Spinoza come «Marrano della ragione», ovvero, ebreo eretico, filosofo dell'immanenza e della secolarizzazione, primo ebreo secolare.

Il secondo volume si intitola *The Adventures of Immanence*. L'autore porta a compimento una ricerca meticolosa delle tracce della rivoluzione messa in campo da Spinoza stesso, sostando in alcune delle maggiori stazioni della storia della filosofia moderna. Poiché dalla fine del diciottesimo secolo la filosofia dell'immanenza ha in modo tacito o in modo esplicito penetrato le maggiori correnti del pensiero moderno e ha contribuito a plasmare la mente moderna in modo differente da ciò che è solitamente riconosciuto. Quei pensatori che si sono definiti come spinoziani. Tra questi, ad esempio, Yovel fa riferimento da Goethe a Hegel, Heine, Marx, Nietzsche, Freud e Einstein hanno concepito loro stessi come spinozisti. Ciò suggerisce che la maggior parte della storia del pensiero moderno, infatti, può essere riletta – e illuminata – proprio a partire dal punto di vista della rivoluzione dell'immanenza spinoziana. Il volume offre una mappa delle possibilità logiche di costruire una storia della filosofia dell'immanenza, così come quelle possibilità che effettivamente sono emerse in risposta a Spinoza e agli altri tentativi di reinterpretare e sviluppare le sue idee. Il risultato è un dialogo tra alcuni tra i più importanti approcci moderni alla filosofia dell'immanenza. Nell'epilogo Yovel, a margine di questo dibattito, riconosce anche il valore di una «filosofia della finitudine» ed elabora una distinzione tra una filosofia dogmatica ed una filosofia critica dell'immanenza.

Del tema cristologico nella filosofia di Spinoza si sono, invece, occupati – più nello specifico rispetto ad altri – due studiosi contemporanei di assoluto livello, quali

Alexandre Matheron e Xavier Tilliette. A questi autori si farà riferimento anche nel corso dell'ultimo capitolo della tesi, dedicato alle cristologie spinoziane e alle riletture recenti dell'oggetto della tesi che stiamo prendendo qui in esame. Ma è opportuno, per una visione di insieme, fornire al lettore, già in questa sede, seppur in breve, qualche elemento interessante sulla maniera peculiare dei due studiosi di intendere il rapporto tra Spinoza e la religione, attraverso la loro riflessione sulla salvezza e sul Cristo entro i limiti del pensiero del filosofo olandese.

Nel 1971 viene pubblicato il volume *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*³² con cui Alexandre Matheron prende esplicitamente in considerazione non soltanto la distinzione tra le due vie possibili della salvezza delineate nel *Trattato teologico-politico* – una per i sapienti che sono alla ricerca della verità, l'altra per gli ignoranti che obbediscono alla legge dell'amore –, ma anche la straordinarietà del Cristo rispetto agli altri uomini e a Spinoza stesso. L'autore del saggio, infatti, sembra persuaso che l'insegnamento di Cristo corrisponda a quello di un filosofo che ha conosciuto in modo vero e adeguato la totalità del suo stesso messaggio, che discende direttamente dall'idea stessa di Dio. Quel dogma secondo cui la semplice obbedienza conduce gli uomini alla salvezza Spinoza non sembra capace di dimostrarlo in modo chiaro, ma la sua dottrina ci offre, comunque, di questo articolo di fede una certezza morale. Per contro – Matheron sostiene – Cristo ha compreso intellettualmente questo dogma fondamentale. Pertanto, se Spinoza insegna che l'obbedienza salva, lo fa perché ne è convinto soltanto «*en passant*», ma, in realtà, l'autore del *Trattato* è consapevole che tale dogma non collima pienamente con la sua dottrina.

³² A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier, Paris, 1971.

Cristo, a differenza di Spinoza, sembra che riveli *ex cathedra* il dogma della salvezza degli ignoranti in modo ineccepibile e, come precisa Matheron, «egli lo insegna senza alcuna riserva, come una verità assolutamente certa, senza distinguerla per nulla dalle altre verità»³³. La salvezza degli ignoranti è, dunque, un dogma che Cristo ha recepito senza l'utilizzo di immagini o parole e, quindi, in maniera diretta dall'idea stessa di Dio da cui tutte le verità sono deducibili. In ciò risiede, con ogni evidenza, la sua stessa straordinarietà. Ciononostante, Matheron sembra consapevole dell'esistenza di diverse ambiguità presenti nella concezione cristologica di Spinoza. Precisa, infatti, nel capitolo intitolato *Le Christ et la Vérité. Conclusion*, che ciò che sappiamo per un verso è che Cristo non era Dio, poiché un modo finito non si confonde né con la Sostanza in quanto tale, né con un modo infinito: Cristo non può, dunque, che avere un intelletto limitato. Per un altro verso, tuttavia, il suo intelletto, sebbene finito, va considerato ugualmente di gran lunga superiore a quello di Spinoza stesso. Cristo dovette possedere un'eccellente conoscenza dei meccanismi dell'ereditarietà, cioè della struttura e delle attitudini del corpo umano, così come delle passioni umane. Ecco che «la scienza prodigiosa di cui disponeva Cristo, che nessun altro fino ad oggi è riuscito a riscoprire, si concentrava essenzialmente sull'uomo»³⁴.

La conoscenza di terzo genere, in cui Cristo progredì, procede – precisa Matheron – dall'idea adeguata di un attributo divino alla conoscenza adeguata delle essenze singolari e ricostruisce geneticamente queste essenze stesse proprio a partire da Dio,

³³ Il testo originale, in francese, recita così: «or le Christ, lui, enseigne *ex cathedra* le dogme du salut des ignorants: il l'enseigne sans aucune réserve, comme une vérité absolument certaine, sans le distinguer le moins du monde des autres vérités qu'il nous dispense par ailleurs. Et, d'autre part, il déclare expressément avoir reçu de Dieu tous les éléments de son message, y compris par conséquent celui-là, en une révélation sans images ni mots; ce qui veut dire, si du moins nous lui faisons l'honneur de reconnaître que cela veut dire quelque chose, qu'il les a tous deduits de l'idée de Dieu» (Ivi, p. 250).

³⁴ Cfr. Ivi, p. 251.

passando successivamente attraverso dei livelli di generalità decrescente fino al momento in cui essa arriva a coglierli in ciò che costituisce la loro individualità irriducibile. Naturalmente, quanto più si procederà nella conoscenza della natura umana, tanto più si avranno idee chiare relativamente alle nostre passioni. Matheron riconosce, pertanto, che Cristo doveva possedere delle capacità naturali veramente straordinarie per aver acquisito un sapere immenso con l'aiuto delle sue sole risorse intellettuali. Era Cristo un uomo o era al di sopra della specie umana, alla stregua di un «superuomo»? Su questo punto Spinoza – riconosce lo studioso parigino – è ambiguo e lo è in modo volontario quando dichiara che nessuno si è mai elevato ad una simile perfezione, al di sopra degli altri, eccetto Cristo. In che misura, infatti, può Cristo essere sostanzialmente diverso dagli altri uomini? Il suo merito specifico non è quello di essere ontologicamente differente. E non è neppure quello di aver conosciuto adeguatamente qualcosa che non possa essere dedotto in sé dalla stessa idea di Dio da parte degli altri uomini. Infatti, tutto ciò che può essere conosciuto e concepito deve necessariamente essere ricavato dai principi della nostra conoscenza e, per tale ragione, lo stesso fondamento della conoscenza di terzo genere di Cristo è lo stesso, in modo identico, per tutti gli esseri, per l'uomo, come per Dio. Cristo ha dedotto dal nostro stesso principio delle conseguenze che il nostro intelletto troppo limitato non ha potuto dedurre e, infatti, allo stesso Spinoza sfuggono contemporaneamente sia l'estensione esatta della scienza del Cristo, sia l'estensione della scienza al più alto grado al quale il più dotato tra gli uomini possa tendere per natura.

In merito alla natura del Cristo Spinoza non esprime mai completamente e in modo chiaro la sua posizione e, come giustamente rileva Matheron, sembra che il filosofo olandese preferisca che sussista l'equivoco per evitare di comprometersi del

tutto, astenendosi dal mentire. In effetti, l'autore del *Trattato* lascia che anche in merito all'incarnazione, alla resurrezione, ai miracoli di Cristo regni sovrano il dubbio, data la presunta incompatibilità tra tali spinose questioni della religione cristiana ed il suo sistema filosofico.

Anche quando, come vedremo, Spinoza interpellerà la «saggezza di Dio» dichiarando che si è manifestata in sommo grado in Cristo e che, pertanto, questi è la via della salvezza, non sta definendo esplicitamente ciò che intende in realtà. Spinoza dissimula il suo vero pensiero. La saggezza di Dio, infatti, oltrepassa quella umana nella misura in cui essa si personifica in Cristo. Tuttavia – e questa è una delle ambiguità sostanziali – se in Cristo si è resa manifesta la saggezza divina, Cristo non si identifica mai compiutamente nel Dio incarnato della tradizione religiosa, poiché, come si vedrà, sarebbe una evidente assurdità che Cristo possa godere di una «doppia-natura». Ora, se la «saggezza di Dio» si è resa manifesta in tutte le cose e al di sopra di tutto in Cristo, è lecito concludere che ciascuno di noi è, più o meno, «verbo incarnato», ma Cristo lo è più di ogni altro³⁵ e in sommo grado. La saggezza di Dio è assimilata all'intelletto infinito, o idea di Dio, che è il modo infinito immediato dell'attributo del pensiero. Di questo intelletto infinito le menti di tutti i modi finiti sono altrettante parti costituenti: tutte, in un certo modo, esprimono Dio. Ma esse lo esprimono in gradi diversi, a seconda che abbiano o non abbiano idee chiare e distinte di Dio o che ne abbiano di più o di meno. Le nostre menti sono, dunque, frammenti del pensiero divino, e più esse hanno idee adeguate, tanto più il nostro pensiero coincide con quello di Dio.

Sempre in riferimento a Cristo, benché nei Vangeli si faccia riferimento in senso letterale alla sua resurrezione, Matheron precisa che nel pensiero di Spinoza è possibile

³⁵ Matheron utilizza la seguente espressione: «tel est le derner mot de Spinoza: chacun de nous est plus ou moins 'Verbe incarné', mais le Christ l'est plus que tout autre» (Ivi, p. 258).

ammettere che questi sia risorto dai morti soltanto nel senso che partecipa dell'eternità di Dio e non è schiavo delle passioni. Siccome noi stessi partecipiamo di questa eternità nella misura in cui l'estensione del nostro sapere è proporzionato a quello di Dio, «la mente di Cristo ha dovuto eternizzarsi in una misura molto più grande della nostra; [...] l'eternità cosciente di cui godeva il Cristo può essere considerata senza il minimo dubbio come un'eternità personale»³⁶. Più aveva idee adeguate, più l'eternità si personificava in lui, più si incamminava verso l'intendimento della propria natura, più trasformava le sue passioni in sentimenti attivi. Ma questo percorso si accompagna con una personalizzazione crescente della vita eterna dal momento che Gesù non solo possedeva una scienza immensa, ma, nel corso della sua esistenza, l'ha costantemente tradotta anche in atti.

Per tali ragioni, «la sua vita intera è un perfetto modello di santità»³⁷. La sua resurrezione non è da intendersi, dunque, letteralmente in senso carnale, dal momento che l'errore degli evangelisti è stato quello di aver frainteso, restando nell'ignoranza, le parole stesse di Gesù, il quale, a più riprese, aveva parlato loro della vita eterna, riferendosi, tuttavia, non ad una resurrezione corporale. I discepoli furono come rapiti da un'allucinazione e la loro fede ardente rese molto vive le immagini di una resurrezione corporale e, dopo la morte di Cristo, le confusero con la realtà stessa. Probabilmente Cristo si riferiva, invece, alla eternità della mente che ha idee adeguate, capace di somigliare al pensiero di Dio stesso quando deduce dalla sua idea delle verità in modo chiaro e distinto. In tal senso Cristo è eterno e santo e la sua condotta santa deriva dalla «eternalizzazione» del suo spirito. Anche i miracoli, che i Vangeli narrano

³⁶ «L'âme du Christ a dû s'éterniser dans une bien plus grande mesure que la nôtre. [...] L'éternité consciente dont jouissait le Christ peut être considérée, sans le moindre doute, comme une éternité personnelle» (*Ibidem*).

³⁷ *Ibidem*.

egli abbia compiuto, sono semplicemente da intendersi come effetto di una scienza del corpo umano che oltrepassa di molto la nostra conoscenza e di cui, con ogni evidenza, ancora oggi, non ne comprendiamo i princìpi. Il suo potere taumaturgico – potere che egli doveva ben padroneggiare se è vero che l’ha trasmesso ai suoi discepoli – è, secondo Matheron, indubitabilmente un sotto-prodotto del suo sapere, benché Spinoza non lo dica in modo esplicito. Nelle conclusioni del capitolo preso qui in esame lo studioso parigino pone in luce che ciò che sappiamo in modo certo è che la saggezza di Cristo è stata immensa e nessun intelletto finito è stato più perfetto del suo. Ha concepito intellettualmente, non solamente le verità che Spinoza ha riscoperto in seguito, ma anche quelle verità in rapporto alle quali il filosofo spinozista ordinario si trova in una situazione identica a quella del semplice credente. Partecipando più di ogni altro alla beatitudine eterna Cristo ha donato al mondo uno stupendo esempio di rigenerazione morale, incarnando nella sua vita le conseguenze della dottrina conosciuta col terzo genere di conoscenza. Più potente di ogni altro per la sua stessa scienza, ha avuto i mezzi per attirare l’attenzione delle folle compiendo prodigi che colpirono il mondo in modo sorprendente.

Ed è proprio sulle sue orme che Spinoza stesso sembra essersi incamminato, nutrendo per Cristo una grande ammirazione, pur senza mai dire in modo esplicito se questi sia appartenuto o meno alla specie umana, né professandosi mai cristiano³⁸. Tanti

³⁸ Matheron conclude il capitolo preso qui in esame con queste parole: «nous ne savons pas, en définitive, si le Christ appartenait ou non à l’espèce humaine. Mais nous savons que sa sagesse était immense. Nul entendement fini, jusqu’à nouvel ordre, ne fut plus parfait que le sien. Plus avancé que tout autre dans la connaissance du troisième genre, il conçut intellectuellement, non seulement les vérités que Spinoza devait redécouvrir par la suite, mais celles-là même par rapport auxquelles le philosophe spinoziste ordinaire se trouve dans une situation identique à celle du simple croyant. Participant plus que tout autre de la béatitude éternelle, il donna au monde, par la façon dont il incarne dans sa vie les conséquences de sa doctrine, un éclatant exemple de régénération morale. Plus puissant que tout autre par sa science même, il eut les moyens d’attirer l’attention des foules en accomplissant des prodiges qui frappèrent le monde d’étonnement» (Ivi, p. 261).

interrogativi, difatti, restano e ce ne faremo carico nel corso del presente lavoro di tesi. Ma tale indiscutibile ammirazione fa di Cristo un «santo della filosofia», espressione forse un po' provocatoria, ma che rende bene l'idea del senso di profondo interesse che tale figura ha suscitato in Spinoza. In realtà, l'utilizzo di questa espressione non è casuale, dal momento che Xavier Tilliette l'ha utilizzata proprio per riferirsi al pensatore di Amsterdam. Spinoza come Cristo, dunque. L'appellativo di *summus philosophus* è stata pronunciata per designare il Cristo, che, come ha precisato il padre gesuita, uno dei più grandi studiosi dell'idealismo e della cristologia filosofica, «gode tra i suoi pari di una reputazione quasi uguale a quella di Socrate: Spinoza è un santo della filosofia, il patrono secondario dei filosofi»³⁹.

Quella di Tilliette costituisce una delle riletture contemporanee più interessanti della cristologia di Spinoza. Egli si fa, infatti, portavoce di una testimonianza resa da Leibniz e Tschirnhaus, due giovani interlocutori di Spinoza, i quali dichiarano entrambi di aver sentito una volta il filosofo olandese equiparare la figura del Cristo a quella di «*summus philosophus*»⁴⁰. Un riconoscimento che non lascia indifferente Tilliette che enfatizza l'atteggiamento di reverenza di Spinoza nei riguardi di Cristo, collocato al di sopra di tutti i filosofi. Sua è la conquista dei segreti sconosciuti agli altri uomini e che sono relativi alla salvezza degli ignoranti mediante l'obbedienza e la carità, ma non alla

³⁹ X. Tilliette, *Che cos'è cristologia filosofica*, Morcelliana, Brescia, 2004, p. 37.

⁴⁰ «L'espressione di filosofo supremo, *summus philosophus*, applicata al Cristo, è riportata da Leibniz in vecchi appunti presi in una conversazione con Tschirnhaus. Questi, matematico e sognatore, aveva udito Spinoza vaticinare e, in un contesto di visione intuitiva e di palingenesi, attribuire al Cristo la dignità di filosofo supremo. Quando Tschirnhaus aveva udito Spinoza era giovane, e anche Leibniz, l'intervistatore, era giovane. Ciò significa che la dichiarazione dev'essere accolta con prudenza. Ma non c'è motivo di considerarla fantasiosa, nonostante la poca credibilità del primo uditore. Sulle pareti delle catacombe si trovano degli affreschi che, ad avviso degli esperti, raffigurano il *Christus philosophus*: egli indossa la caratteristica tunica scollata (esomide) e il *pallium*, con un rotolo di manoscritti posto ai suoi piedi. L'iconografia è in anticipo sulla letteratura; l'Antichità ha dapprima temuto di allineare Cristo ai filosofi, poi l'uso si è imposto e la tradizione del Cristo filosofo è durata sino a Erasmo e al Rinascimento. Ma Spinoza dà prova di una reverenza tutta particolare mettendo il Cristo a parte, al di sopra di tutti i filosofi, per il suo insegnamento e la sua vita» (Ivi, pp. 37-38).

conoscenza. Come ha già rilevato Matheron, a Cristo appartengono le ragioni che garantiscono la salvezza in modo universale, ragioni che, secondo Tilliette, sfuggono alla sagacia stessa di Spinoza. Questi segreti, queste ragioni, sono proprie della conoscenza di terzo genere da lui posseduta, e tanto i suoi poteri taumaturgici, quanto la sua scienza del corpo umano, costituiscono la cifra stessa della sua straordinarietà. La religione universale che ha instaurato è definita da Tilliette come «essoterica, quintessenza della Legge e semplificazione degli articoli del Credo speculativo»⁴¹. Cristo ha dato l'esempio di una santità eccezionale. È l'acquisizione ultima della riflessione spinoziana, cui, secondo il padre gesuita, va riconosciuto, tra l'altro, il merito di aver unito il Gesù della storia ed il Cristo della fede, convogliati nel Cristo filosofo supremo.

Ma da che parte sta realmente Spinoza? E cosa ci sfugge per una comprensione chiara del suo sistema? Dopo aver fornito al lettore, seppur in breve, delle coordinate-guida sulla sua cristologia, sul rapporto singolare tra Spinoza e la religione, l'esegesi biblica e la filosofia, sarà nostro obiettivo, nei prossimi capitoli, affrontare più da vicino il delicato tema cristologico nella sua filosofia, ritenendo che questo sia un argomento decisivo nella evoluzione delle ricerche condotte da Spinoza stesso. Consideriamo, infatti, che tale analisi ci possa condurre ad uno snodo cruciale per una rilettura originale dello spinozismo, capace di tenere insieme il sistema, da una parte, e, dall'altra, le prospettive che a partire dalla figura di Cristo si dischiudono.

Il nostro studio non si configurerà, pertanto, come una mera accettazione del testo spinoziano. La sfida che lo «straniero»⁴² pone, infatti, se non deve costituire una

⁴¹ Ivi, p. 39.

⁴² Richiamando quanto è stato detto in apertura sul sistema di Spinoza e accogliendo la lezione di Ricoeur, riteniamo necessario rilevare che il terzo paradigma della sua ermeneutica è quello della traduzione che si concentra sulla relazione tra il proprio e l'estraneo, tra il sé e l'altro. Nell'ottica del filosofo francese lo straniero è, nello specifico, l'autore del testo. Domenico Jervolino, curatore di diverse

odiosa minaccia per lo studioso, né comportare che questi adotti un atteggiamento di sfiducia e di rinunciatario disinteresse verso ciò che è detto dall'autore, deve senz'altro spingerci ad effettuare uno slancio in avanti. L'ermeneutica va incontro, infatti, alle parole dette, le ripropone, le rilegge e le accoglie per comprenderne meglio il senso, ma senza possederle o ridurle alla condizione di servitrici dell'interprete. Questi, infatti, prende atto dello scarto dell'intraducibile e della rinuncia al desiderio e all'ideale di una traduzione perfetta⁴³.

Sarà necessario spingerci oltre il piano delle parole e riconoscere il valore del contesto in cui queste stesse parole sono state dette. Probabilmente è questo, infatti, il terreno più fertile per la nostra indagine. Andando per questa via potremo, probabilmente, fare luce su ciò che l'autore ha detto del Cristo – non sempre in maniera chiara e distinta – nelle opere da lui pubblicate o che di lui ci sono pervenute e, se ci sarà concesso, potremo disegnare possibili scenari a partire dal «non-detto» e dall'incompiuto della filosofia spinoziana, superando il rischio della incomunicabilità assoluta con l'autore sul tema.

traduzioni italiane delle opere ricoeuriane, al riguardo, pone in luce che «comunicare attraverso il testo comporta [...] una messa tra parentesi del vissuto psichico dell'autore e del lettore, un esercizio quasi ascetico di spossamento. La dialettica di univocità e di plurivocità si duplica in quella di partecipazione e di distanziamento, di appropriazione e di disappropriazione. [...] Nella traduzione è all'opera un concetto di umanità plurale eppure una, non riducibile a una sola cosa in termini di scienza unificata, di un sapere assoluto o di una lingua unica, ma unificabile sul modello dell'ospitalità e della convivenza, della coabitazione in un mondo reso abitabile da una prassi di convivialità» (Cfr. 'Introduzione' di D. Jervolino in P. Ricoeur, *La traduzione, op. cit.*, pp. 30-34).

⁴³ «Mi sembra, in effetti, che la traduzione non richieda soltanto un lavoro intellettuale, teorico e pratico, ma ponga anche un problema etico. Portare il lettore all'autore, portare l'autore al lettore, con il rischio di servire e di tradire due padroni, è praticare ciò che mi piace chiamare *l'ospitalità linguistica*. Essa costituisce il modello di altre forme di ospitalità che mi sembrano appartenere alla stessa famiglia: le diverse confessioni, le religioni, non sono forse delle lingue straniere le une alle altre, ciascuna con il suo vocabolario, la sua grammatica, la sua retorica, la sua stilistica, che occorre *studiare* per poterle comprendere dall'interno? E l'ospitalità eucaristica, non va assunta anch'essa con gli stessi rischi di traduzione-tradimento, ma anche con la stessa rinuncia all'ideale di traduzione perfetta? Insisto su queste rischiose analogie e su questi interrogativi» (Ivi, p. 67).

2. La ricerca del sommo bene negli scritti giovanili: vedute pedagogiche, esoterismo ed essoterismo

Nel presente capitolo⁴⁴ dedicato al tema della felicità e della salvezza in Spinoza, ci preme considerare che negli oltre tre secoli che ci separano dal filosofo olandese, il suo pensiero sia stato dato in pasto a molti senza, tuttavia, placare appieno la fame di verità degli uomini, probabilmente ancora ingannati dall'ideale di una «traduzione perfetta» del suo pensiero o accecati, anch'essi, da quella stessa ricerca di onori, ricchezze e piaceri che allontanano dalla verità e che l'Ebreo di Amsterdam bandì nel suo *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* come beni incerti.

Spinoza preferì, infatti, fin dalla sua giovinezza, inseguire con animo libero l'amore più grande, la filosofia, adottando un nuovo metodo di vita e resistendo, non senza difficoltà, al rinnegamento della famiglia, degli amici, dei maestri e di Dio stesso⁴⁵. Educatosi alla scuola dell'ex gesuita, medico e filosofo Franciscus Van den Enden⁴⁶,

⁴⁴ Saranno riportate in questo paragrafo le analisi condotte sul *Breve Trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità* e sul *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* presenti in un saggio realizzato sulla salvezza dei simili come progetto comune dei sapienti negli scritti giovanili di Spinoza. Il saggio indaga, nello specifico, tematiche di tipo pedagogico e morale nella filosofia del pensatore olandese proprio a partire da ciò che il pensatore olandese elaborò in germe in questi due lavori incompiuti. Tali analisi fungeranno da fondamento per il seguito del lavoro di tesi che qui si presenta. Cfr. M. Ricchiari, *La «salvezza dei simili» come progetto comune dei sapienti negli scritti del giovane Spinoza*, in *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche*, volume CXXV – Anno 2015, Giannini Editore, Napoli, pp. 59-102.

⁴⁵ Cfr. A. Sangiacomo, *Homo liber. Verso una morale spinoziana*, Mimesis, Milano, 2011. Nel suo studio l'autore ligure pone in luce, al riguardo, l'importanza per Spinoza di respingere i pregiudizi per dedicarsi alla sola libertà. L'autore ritiene necessario «comprendere il senso della sicurezza con cui i ventiquattro anni di Baruch si misero sicuri sul cammino della filosofia, voltando le spalle a quello che più tardi non avrebbe esitato a dipingere come un mondo di pregiudizi, tanto più radicati in un popolo rozzo e superstizioso. È questa *esperienza*, determinazione e forza che vorremmo comprendere, perché è qui che affonda il significato esistenziale di quella che sarà una delle più radicali – e perciò fraintese – filosofie della libertà che il pensiero occidentale abbia mai conosciuto» (Ivi, p. 16).

⁴⁶ Cfr. W. Klever, *Introduzione a F. Van den Enden*, Vrije Politieke Stellingen, Amsterdam, 1992. Relativamente al maestro di Spinoza, che lo educò allo studio del latino e di altri classici, Andrea Sangiacomo osserva che sulla figura di Van den Enden «giravano pure voci che lo accusavano di indurre i giovani all'ateismo. Senz'altro la scuola di Van den Enden eserciterà una notevole influenza sulla formazione di Spinoza e in relazione a questo periodo si ha anche l'unica notizia circa un suo coinvolgimento sentimentale: avrebbe infatti avuto in animo di sposare la figlia di Van den Enden, che

presso il quale imparò il latino e le lezioni dei grandi autori della letteratura classica, Spinoza si imbatté in quegli stessi anni nelle teorie di Cartesio, Bacone e di altri filosofi e scienziati del suo tempo restando in stretto contatto con amici degli ambienti cristiani liberali. Egli visse una lacerante esperienza di allontanamento dalla comunità ebraica di Amsterdam, a seguito del *cherem* del 1656. La più grande scomunica e la più severa e minacciosa maledizione si scagliò su di lui, appena ventiquattrenne, per mano del tribunale della comunità, presieduto dal Saul Levi Morteira.

I *Senhores* della *ma'amad* [l'assemblea governativa laica alla guida della congregazione] da lungo tempo a conoscenza delle opinioni e delle azioni malvage di Baruch de Spinoza, hanno cercato in vari modi e con diverse promesse di farlo tornare sulla retta via. Ma non essendo riusciti a correggerlo in alcun modo e continuando viceversa a ricevere quotidianamente informazioni fondate sulle abominevoli eresie che egli ha compiuto e insegnato, nonché sui suoi atti mostruosi, e disponendo di numerosi testimoni credibili che hanno deposto a tale proposito al cospetto del suddetto Espinoza, sono giunti alla conclusione della verità di tali fatti; e dopo aver preso in esame la questione in presenza degli onorevoli *chachamim* [«i saggi», ovvero i rabbini], hanno deciso, col loro consenso, che il suddetto Espinoza sia scomunicato ed espulso dal popolo di Israele. Su decreto degli angeli e su ordine dei santi, noi scomunichiamo, espelliamo, malediciamo e danniamo Baruch de Spinoza, col consenso di Dio, sempre sia lodato, e col consenso dell'intera santa congregazione, e di fronte a questi rotoli che recano scritti al loro interno i 613 precetti; maledicendolo con la scomunica con la quale Joshua mise al bando Gerico e con la dannazione che Elisha fece cadere sui fanciulli e con tutti i castighi che sono scritti nel Libro della Legge. Che egli sia maledetto di giorno e maledetto di notte, maledetto quando si sdraia e maledetto quando si alza, maledetto quando esce e maledetto quando rientra. Il Signore non lo risparmi: al contrario, la collera del Signore e la sua gelosia si abatteranno su quest'uomo, e tutte le maledizioni scritte in questo libro penderanno su di lui, e il Signore cancellerà il suo nome da sotto il cielo. Il Signore lo allontanerà con tutto il male dalle tribù di Israele, in obbedienza a tutte le maledizioni scritte in questo libro della legge. Voi invece, voi che siete fedeli al Signore vostro Dio, ciascuno di voi è vivo quest'oggi⁴⁷.

venne però conquistata e condotta all'altare da un altro studente, assai più facoltoso» (B. Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano, 2010, p. 90).

⁴⁷ S. Nadler, *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, trad. it. di D. Tarizzo, Biblioteca Einaudi, Torino, 2005, p. 4.

Pur senza entrare, per il momento, nel merito delle ragioni che determinarono tale provvedimento e che prenderemo in considerazione più da vicino nel prossimo capitolo, ci preme porre in evidenza che tale episodio indusse Spinoza, con ogni probabilità, ad allontanarsi da Amsterdam nel giro di pochi anni e a lasciare contestualmente gli affari di famiglia⁴⁸ nelle mani del fratello Gabriel per rifugiarsi a Rjinsburg, sobborgo di Leida. Qui il filosofo si dedicò alla molatura di lenti per procurarsi da vivere, disdegnando senza mezze misure tutto ciò che lo avrebbe distratto da una condotta retta di vita. In questo luogo il giovane Baruch dovette meditare con profondo senso critico il motivo di quelle lacerazioni che avevano reso, in quel tempo, l'Europa una grande polveriera, stretta nella insidiosa morsa delle minacce dei regnanti, da una parte, e dell'eccessiva rigidità ed autorità dei teologi⁴⁹ nei confronti delle eterodossie, dall'altra.

Troppo sangue era stato versato in nome di Dio e della sua giustizia. Troppi interessi si celavano dietro la strenua difesa della religione, delle cerimonie e delle storie che essa custodisce, cristallizza e su cui ha eretto nei secoli il suo stesso potere. Troppi affanni e sciagure avevano segnato, ad onor del vero, la famiglia stessa di Spinoza, caduta in miseria e completamente disciolta dopo la morte di suo padre Miguel e della scomunica del giovane Baruch. La rottura col giudaismo e con i suoi fratelli indusse Spinoza non solo ad abbandonare i precetti della Legge ebraica e gli onori che gli affari mercantili avrebbero potuto teoricamente garantirgli, ma lo fece incamminare

⁴⁸ Baruch e il fratello Gabriel rilevarono ancor giovanissimi l'impresa del padre e iniziarono a dedicarsi alle attività mercantili, rimanendo, tuttavia, soggiogati dai debiti che questi aveva lasciato.

⁴⁹ L'esigenza di ricercare nella natura stessa la possibilità di realizzare una ricucitura del tessuto umano fu intimamente connessa alla rivendicazione del diritto di discutere liberamente di questioni di carattere filosofico e teologico, come si vedrà diffusamente nel *Trattato teologico-politico*. Spinoza mostrerà, infatti, in quest'opera che per la conservazione dello Stato e per la concordia tra gli uomini è necessario garantire a tutti la libertà di filosofare senza affrontare il rischio di essere condannati e siano scongiurate sedizioni e rivolte di popolo.

decisamente in direzione di un percorso irradiato dal solo sommo bene che è Dio, il cui godimento il filosofo olandese considerò capace di riempire l'animo di sola letizia.

Pierre François Moreau, prendendo in esame le deposizioni rilasciate davanti all'Inquisizione di Madrid da parte del domenicano Tomas Solano e del capitano Perez de Maltranilla, che testimoniarono contro di lui, considera la vicinanza del pensiero di Spinoza e quello di Prado, osservando che l'espressione «Dio non esiste se non in termini filosofici», attribuita al filosofo di Amsterdam, se è stata ben compresa e trascritta, «significa innanzitutto che Spinoza sta intraprendendo quello che nessuno dei suoi predecessori aveva mai fatto prima: spostare radicalmente il livello del discorso – Spinoza va a ricercare nella filosofia quello che altri cercavano nell'ortodossia o nell'eterodossia religiosa»⁵⁰.

Le forti influenze che ebbero su di lui il fascino delle teorie liberali e gli interessi dei suoi interlocutori, per lo più cristiani, contribuirono a rendere Spinoza un uomo particolarmente colto e sensibile al tema della elevazione intellettuale degli uomini. Ecco, dunque, che prodigarsi affinché i propri simili conducano la vita al riparo dai deliri dell'immaginazione e dagli affanni derivanti dalla ricerca smodata di beni futili rimane, nell'ottica spinoziana, uno dei compiti più ardui da perseguire, ma anche quello più di tutti necessario per la beatitudine del filosofo. Favorire, infatti, il perfezionamento di quella che l'autore olandese considera la nostra parte migliore è operazione estremamente utile per la conservazione del *conatus*⁵¹. Accrescere, d'altra parte, in maniera graduale, la conoscenza del *lumen naturalis* dell'intelletto in tutti gli uomini è

⁵⁰ P. F. Moreau, *Spinoza e lo spinozismo*, Morcelliana, Brescia, 2007, p. 42.

⁵¹ Cfr. L. Bove, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, Edizioni Ghibli, Milano, 2002.

conveniente in funzione sia della stabilità della società, che della sua stessa conservazione.

Sin dai primi componimenti del giovane Spinoza è possibile rintracciare una crescente attenzione alla purificazione dell'intelletto, in un processo di «redenzione» universale per mezzo dell'attività responsabile ed educativa dei filosofi tra gli uomini. È evidente che «lo spinozismo [...] vuole condurci alla salvezza»⁵² attraverso una ricerca costante della perfezione, come è possibile rilevare in alcuni passaggi cruciali del *Breve Trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità* e del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*.

Nella disamina condotta nella seconda parte del *Korte Verhandeling*, pubblicato in olandese nel 1862 da Van Vloten e Land⁵³, ma che Spinoza dovette presumibilmente aver concluso tra il 1659 e la fine del 1661, l'autore si sofferma sulla trattazione delle cose particolari e finite: non di tutte, perché sono innumerevoli, ma solamente di quelle che riguardano l'uomo⁵⁴. Nel caso particolare, ciò a cui maggiormente occorre porre attenzione è l'origine delle passioni dall'opinione e, nella fattispecie, dell'odio, che Spinoza intende come «un'inclinazione a rifiutare ciò che ci ha provocato un male»⁵⁵, e dell'avversione, che si configura come «un turbamento della mente contro una cosa, a causa del torto o del danno che opiniamo o comprendiamo venga dalla sua natura»⁵⁶. Da

⁵² F. Alquì, *Il razionalismo di Spinoza*, trad. it. di M. Ravera, Mursia, Torino, 1987, p.19.

⁵³ *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*. Recognoverunt J. Van Vloten et J.P.N. Land, Hagae Comitum 1882-83; 1895²; 1914³.

⁵⁴ Per le citazioni tratte dalle opere dell'Autore si farà riferimento, d'ora in avanti, ai testi delle traduzioni presenti nell'edizione completa, che raccoglie tutti i suoi scritti con testi a fronte, in B. Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano, 2010. All'occorrenza, nelle annotazioni, saranno utilizzate le sigle KV per il *Breve Trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, TIE per il *Trattato sull'Emendazione dell'Intelletto*, Eth per l'*Etica dimostrata con metodo geometrico*, TTP per il *Trattato Teologico-politico*, CM per i *Pensieri Metafisici*, Ep per l'Epistolario. Dopo l'opera abbreviata, in numeri romani sarà indicato la parte prima (I) o seconda (II) dell'opera in esame. In numeri arabi sarà indicato il capitolo e, ove possibile, anche il numero del paragrafo. Tra parentesi sarà, invece, citata l'edizione critica di Gebhardt, che sarà indicata con G. A seguire il numero del volume ed il numero delle relative righe.

⁵⁵ KV II, 6, § 1, p. 269 (G, I, 15-16).

⁵⁶ KV II, 6, § 4, p. 269 (G, I, 18-21).

ambidue queste passioni non può che derivare una certa tristezza, ovvero una impotenza o, ad ogni modo, una defezione della potenza⁵⁷ della mente. Dobbiamo evitare che questo accada ad ogni costo: «ciò che facciamo deve servire al nostro progresso e al nostro miglioramento. Ora, è certo che quando siamo tristi siamo incapaci di fare alcunché di simile; perciò dobbiamo sbarazzarci della tristezza [...] per non precipitare in tutte le miserie e rovine che la tristezza porta necessariamente con sé»⁵⁸.

In questa prospettiva, l'intelletto non può che soddisfare il bisogno di conoscenza che il filosofo ha di Dio, come sommo bene. Infatti, «chi usa correttamente il proprio intelletto non può mai cadere in alcuna tristezza. Come potrebbe? Egli riposa in quel bene che è ogni bene e nel quale consistono tutta la gioia e la soddisfazione della pienezza»⁵⁹. La precarietà delle passioni conduce gli uomini lungo una strada scivolosa, caduca e misera. Viceversa, la conoscenza di Dio è motivo di stabilità per chi adopera l'intelletto in modo corretto e riposa nel sommo bene che è Dio stesso⁶⁰.

La biforcazione apparente tra i due percorsi appena delineati trova, tuttavia, un possibile anello di ricongiunzione nella ricerca che Spinoza opera in virtù della necessità di un cambiamento in meglio di ogni cosa e, nel caso specifico, dell'uomo, il cui perfezionamento è per noi la cosa migliore:

⁵⁷ Nelle opere giovanili Spinoza utilizza il termine "potenza" con riferimento sia alla mente umana, sia alla potenza delle cose naturali o di Dio. Nel caso specifico è molto comune nel *TIE* l'uso della potenza per indicare: la capacità o l'incapacità, di intellesione della mente; la funzione dell'intelletto di cogliere le idee semplici, fisse ed eterne; la capacità di fingere; il potere della mente di formare idee. Laddove è maggiore la capacità della mente di conoscere Dio, minore sarà il pericolo di incappare in errore. Se, viceversa, prevale la tristezza, la mente diventa incapace di assolvere alla sua funzione conoscitiva e si riscontra, pertanto, un deficit di conoscenza. Nella *KV*, invece, Spinoza utilizza tale termine in riferimento, soprattutto, alla potenza delle cose naturali e alla potenza di Dio come capacità di azione o di determinazione: tutte le cose sono determinate ad agire secondo le leggi della natura che prevalgono necessariamente sulle leggi umane, leggi, queste ultime, che sono rese possibili solo in virtù delle prime.

⁵⁸ *KV* II, 7, § 2, p. 273 (G, I, 7-13).

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Anche alcune passioni come l'amore, la nobiltà e l'umiltà possono innalzare gli uomini alla perfezione. Cfr. *KV* II, § 8 p. 275 (G, I, 26-30).

se usiamo bene la nostra ragione, non possiamo provare né odio né avversione contro alcuna cosa, perché, agendo in questo modo, ci priveremmo della perfezione che è nella cosa. Vediamo altresì, mediante la ragione, che non possiamo mai provare odio per nessuno, giacché, tutto ciò che si trova in natura, se vogliamo ricavarne qualcosa, dobbiamo sempre cambiarlo in meglio, sia per noi, sia per la cosa stessa. E 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 tentiamo di innalzarli a questa perfezione, poiché allora ricaveremo da loro il più 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 non ci condurrà mai alla rovina, ma al contrario alla nostra beatitudine e alla nostra salvezza⁶¹.

Qui è possibile intravedere in germe lo sforzo di preservare da ogni pericolo l'«uomo libero»⁶², modello di perfezione che Spinoza ritrarrà con estrema lucidità nella quarta parte dell'*Etica* in relazione alla figura del sapiente guidato dalla ragione e nel *Trattato teologico-politico* in riferimento allo Spirito di Cristo. Dal passo su riportato, si evince, ad ogni modo, che l'uomo perfetto non è mosso dall'odio, né da alcun'altra passione triste, ma si sforza, per quanto è in suo potere, non soltanto di unirsi a Dio quale sommo bene, ma anche di cambiare in meglio ogni cosa. Il mutamento non è qui da intendersi come modificazione della natura delle cose, ma come operazione per mezzo della quale il sapiente fa sì che il suo contributo intellettuale rievochi la perfezione che è nella cose stesse, la riporti alla luce, la liberi da ogni possibile incrostazione: la natura perfetta delle cose emerga.

Spinoza è, tuttavia, ben consapevole che, sebbene il cambiamento delle cose in meglio rappresenti per il filosofo un dovere – e lo è in quanto, per ottenere qualche vantaggio o utilità dalle cose esistenti in natura, è necessario migliorarle in qualche modo – l'elevazione alla perfezione dell'uomo, che è per noi la cosa migliore, costituisce

⁶¹ KV II, 6, § 7, p. 271 (G, I, 9-17).

⁶² Sul tema dell'uomo libero cfr. A. Sangiacomo, *Homo liber. Verso una morale spinoziana*, op. cit.

per il sapiente soltanto uno sforzo, un obiettivo, il cui perseguimento, seppur auspicabile, non è affatto scontato. L'innalzamento alla perfezione costituisce, così, per noi e per tutti gli altri individui, un'operazione che va tentata e che non può essere omessa dai sapienti se non con grave danno per l'intera comunità.

La dottrina antropologica in Spinoza si configura come conoscenza dell'uomo quale parte dell'intera natura, dalla quale dipende e dalla quale è retto. Per tale ragione egli «nulla può da se stesso per la sua salvezza e per la sua felicità»⁶³. La predestinazione fa sì che

noi siamo, in verità, i servi e gli schiavi di Dio, ed esserlo necessariamente è la nostra più grande perfezione. Infatti, se dipendessimo soltanto da noi stessi e non da Dio, vi sarebbe ben poco o nulla che avremmo la capacità di fare, e ciò attualmente vediamo. Invero, dipendiamo a tal punto dall'ente più perfetto che siamo come una parte del tutto, e contribuiamo all'adempimento di tante opere meravigliosamente ordinate e perfette che dipendono da Dio⁶⁴.

La dipendenza di ogni cosa nella natura, e nella fattispecie dell'uomo, da Dio, se da una parte delimita la possibilità di agire in maniera arbitraria, o meglio, rende impossibile una libera causalità da parte dei singoli⁶⁵, d'altra parte non esclude che gli

⁶³ KV II, 18, § 1, p. 301 (G, I, 31-32).

⁶⁴ KV II, 18, § 2, p. 301 (G, I, 5-15).

⁶⁵ La finitezza dell'uomo e la sua incapacità di intendere e agire in maniera arbitraria è un concetto cardine del sistema spinoziano, a partire già dalle opere giovanili. Ad esempio, in KV I, 1, § 8 n., p.195 (G, I, 16-28), il filosofo olandese spiega come sia impossibile avere idee sulle cose senza prima averle conosciute o se l'oggetto di tali idee non esistesse "senza di noi". Dobbiamo arrestare la pretesa di aver creato le idee del triangolo, dell'amore nella mente senza il corpo, poiché «queste idee sono tali che, sebbene inizialmente potessi pensare di averle create io, in seguito, tuttavia, sarei costretto a dire che esse sono e saranno sempre le stesse, quand'anche né io né alcun uomo vi avessimo mai pensato. Pertanto, esse non sono state create da me, e devono avere, al di fuori di me, un soggetto che non sono io e senza il quale non possono esistere. [...] Da me non dipende alcuna verità, essenza o esistenza di nessuna cosa, poiché, come abbiamo dimostrato per le idee di seconda classe, esse sono quel che sono *senza di me*, sia quanto all'essenza soltanto, sia quanto all'essenza e all'esistenza insieme». Il solo soggetto di ogni intellesione è Dio. Inoltre, è pur vero che essendo tutte le cose che accadono prodotte da Dio e sono da lui predeterminate in modo necessario, altrimenti egli sarebbe suscettibile di mutamento e questo in lui sarebbe imperfezione, «la vera libertà non è altro che la causa prima, la quale da null'altro sollecitata o costretta, solo in virtù della sua perfezione è causa di ogni perfezione». Dio è la sola causa libera, e, «non

uomini possano contribuire all'adempimento dell'ordine delle opere che meravigliosamente Dio ha disposto all'esistenza e, pertanto, che possano concorrere alla perfezione stessa del tutto. In tale prospettiva, l'uomo, nella misura in cui riconosce tale ordine e contribuisce al perfezionamento delle cose da Dio ordinate, può essere perfetto e salvo. Ma, essendo l'uomo stesso «oggetto» e, in un certo senso, «responsabile» di perfezione, in un armonioso rimando di cooperazione con la natura di cui è partecipe, l'idea stessa di perfezione non può che consistere nel «nostro dovere di sforzarci senza posa a fare sempre nuovi progressi»⁶⁶.

La dimensione della socialità in questo *iter* di perfezionamento dell'intelletto è sempre presente. La consapevolezza, infatti, della necessità di considerare l'altro come indispensabile per l'elevazione del filosofo nella conoscenza di Dio quale sommo bene e degli uomini tutti quali partecipi di tale sommo bene garantisce un progresso non soltanto gnoseologico, ma anche sociale, etico e politico, in termini di reciproco aiuto: «suscitando in noi il vero amore del prossimo, [tale conoscenza] fa sì che non proviamo mai per lui né odio, né collera, ma, al contrario, desideriamo soccorrerlo e migliorare la sua condizione: il che è proprio degli uomini che hanno guadagnato un'alta perfezione o essenza»⁶⁷. Tutto ciò è estremamente utile, non soltanto in vista della perfezione dell'intelletto, ma anche del bene e dell'ordine pubblico, della stabilità della società e della sua regolamentazione, poiché, aiutando il prossimo, «nessun giudice favorirà una parte a danno dell'altra e, obbligato a punire l'uno e a compensare l'altro, lo farà con l'intenzione di soccorrere o di migliorare il primo così come il secondo»⁶⁸.

esiste 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 verificare» (KV I, 4, § 5, p.227) (G, I, 7-10).

⁶⁶ KV II, 18, § 3, p. 301 (G, I, 20-22).

⁶⁷ KV II, 18, § 4, p. 301 (G, I, 25-30).

⁶⁸ KV II, 18, § 5, p. 301 (G, I, 31-36).

Inoltre, questa stessa conoscenza di Dio come sommo bene e dell'uomo quale parte della natura «ci libera dalla tristezza, dalla disperazione, dall'invidia, dal terrore, e da tutte le cattive passioni che, come diremo, sono il vero inferno»⁶⁹. Da tutto questo non può derivare che un amore per Dio – e per Dio soltanto – quale bene supremo, «grazie al quale tutte le cose che hanno un'essenza sono ciò che sono, e per il quale noi siamo noi stessi, noi che in lui viviamo»⁷⁰. L'uomo che intende perfezionarsi e concorrere alla perfezione del tutto non può che amare ciò che è fonte di ogni perfezione, sacrificandosi per lui solo:

è in questo che consiste il vero culto di Dio e la nostra eterna salvezza e la nostra beatitudine, essendo l'unica perfezione e il fine supremo di uno schiavo e di uno strumento quelli di adempiere alla funzione loro assegnata. Per esempio, quando un carpentiere si avvale nel suo lavoro di un'ascia che fa bene il suo servizio, quest'ascia ha adempiuto al suo fine e alla sua perfezione. Se, tuttavia, costui pensasse che l'ascia lo ha servito bene e, perciò, desiderasse lasciarla riposare e non l'adoperasse più per alcun uso, quest'ascia sarebbe deviata dal suo scopo, e non sarebbe più un'ascia. Così l'uomo fino a che è una parte della natura, deve seguire le leggi della natura, e sta qui il culto di Dio; e finché lo fa dimora nella sua felicità. E, anche se Dio – per così dire – volesse che gli uomini non lo servissero più, questo sarebbe come se egli volesse privarli della loro felicità e distruggerli, poiché tutto quanto essi sono consiste unicamente nel servire Dio⁷¹.

Il fine al quale fa riferimento Spinoza, nel caso specifico dell'uomo, è il culto di Dio, «lavoro» attraverso il quale l'uomo adempie alla sua sola funzione di servirlo seguendo le leggi della natura e contribuendo alla perfezione e alla elevazione di ogni cosa in Dio stesso. Finché l'uomo adempie a tale compito, egli esercita il culto di Dio e dimora nella sua felicità. In questo soltanto può consistere, in realtà, la sua beatitudine: adoperare il *lumen naturalis* come fine e riposare in Dio soltanto, senza il quale «noi non

⁶⁹ KV II, 18, § 6, p. 301 (G, I, 1-4).

⁷⁰ KV II, 18, § 7, p. 303 (G, I, 8-10).

⁷¹ KV II, 18, § 8, p. 303 (G, I, 15-29).

possiamo né esistere né essere concepiti, e questo viene dal fatto che non possiamo né dobbiamo conoscerlo per mezzo di nessun'altra cosa, come avviene per gli altri oggetti. [...] Conosciamo Dio meglio di noi stessi perché senza di lui noi non potremmo conoscerci affatto»⁷². La stretta interdipendenza tra Dio, quale causa dell'esistenza e della stessa conoscenza dell'uomo, da una parte, e del *lumen naturalis*, quale strumento, dall'altra, fa sì che il nostro grado di coscienza felice sia, in ultima analisi, direttamente connessa all'impressione che la nostra mente riceve da Dio come ente perfettissimo: «l'amore, l'odio e la tristezza e le altre passioni sono causate nella mente talora in un modo, tal'altra in un altro, secondo la natura della conoscenza che essa ha delle cose. Di conseguenza, quando essa arriva a conoscere l'ente perfettissimo, sarà impossibile che una di queste passioni possa provocare su di lei il benché minimo turbamento»⁷³.

Tuttavia, la sola conoscenza che può guidarci alla nostra vera felicità non è quella della ragione, ma quella che Spinoza nel *Breve Trattato* denomina «conoscenza del quarto e ultimo genere»:

questa specie di conoscenza non deriva da altro, ma scaturisce dalla manifestazione immediata dell'oggetto all'intelletto. Infatti, se questo oggetto è magnifico e buono, la mente si unisce necessariamente con lui. [...] Questa conoscenza è causa dell'amore. Pertanto, se conosciamo Dio in questa maniera, necessariamente ci uniamo a lui (poiché egli non può manifestarsi né da noi essere conosciuto se non come magnifico ed eccellente). In questa unione, come abbiamo detto, consiste e risiede la nostra felicità. Non voglio qui dire che possiamo conoscerlo tale qual è, ma ci basta, per unirci a lui, conoscerlo in una certa maniera. Difatti, la conoscenza che abbiamo del corpo è ben lontana dall'essere una conoscenza perfetta, e tuttavia quale unione con lui! Quale amore⁷⁴!

⁷² KV II, 18, § 14, p. 311 (G, I, 24-30).

⁷³ KV II, 18, § 17, p. 313 (G, I, 8-14).

⁷⁴ KV II, 22, § 1, p. 321 (G, I, 14-24; G, I, 1-3).

Nel processo conoscitivo di quarto genere è l'oggetto che si manifesta immediatamente all'intelletto nella sua eccellenza. È Dio stesso, pertanto, che si fa presente all'uomo in tutta la sua magnificenza e bontà. La mente, in tale dinamica, non è ricettrice dell'impressione che Dio esercita su di essa ed è per questo spinta ad unirsi a lui quale sommo bene, conoscendolo intellettualmente. Ma ciò che caratterizza questo quarto genere di conoscenza, la conoscenza di Dio, appunto, è che nessun oggetto intermedio interviene a favorirne la comprensione.

Ora, il nostro amore per Dio è tanto più grande, quanto più siamo capaci di unirvi a qualcosa di grande, di nobile, di perfetto. Siccome, però, la prima cosa che la nostra mente è in grado di percepire è, in realtà, proprio il nostro corpo, essendo essa stessa «idea del corpo», ovvero «sua rappresentazione, sia nell'insieme sia in particolare nella cosa pensante»⁷⁵, ne segue necessariamente che la nostra mente è tanto più perfetta quanto più è in grado di unirsi a qualcosa di perfetto: se la mente è idea di un corpo che perisce, anch'essa perirà col corpo ed il suo amore – da intendersi come «unione» – perirà miseramente; al contrario, se la mente si unisce a una cosa che rimane immutabile, essa pure deve restare immutabile. In questo ultimo caso

che cosa potrebbe annientarla? Non se stessa: poiché, quanto poco ha potuto iniziare a esistere da sé quando non era, tanto poco, ora che è, può mutare o perire. Dunque, solo ciò che costituisce la causa della sua esistenza deve anche (in caso divenga niente) essere la causa della sua non esistenza, in quanto esso stesso muta e perisce⁷⁶.

L'unione della mente con la causa dell'oggetto di cui essa è idea – ovvero Dio quale causa del corpo – è garanzia della nostra eternità quale conseguenza del nostro

⁷⁵ KV II, 22, § 5 n., p. 323.

⁷⁶ KV II, 23, § 2, p. 325 (G, I, 12-21).

amore per il bene sommo. Tuttavia, Spinoza è ben attento a non lasciare spazio al dubbio, relativamente alla possibilità che questa eternità sia derivante da un amore che Dio stesso possa nutrire per un oggetto particolare:

ci resta da domandarci se, a somiglianza del nostro amore per Dio, vi sia un amore di Dio per noi, se cioè Dio ami gli uomini in contraccambio dell'amore che gli uomini gli portano. Ora, poiché abbiamo detto che non vi sono in Dio altri modi di pensiero che quelli delle medesime creature, segue che 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. Difatti, allora, bisognerebbe presupporre che gli uomini siano capaci di fare qualcosa liberamente e non dipendano dalla causa prima: il che abbiamo provato essere falso. Inoltre, questo significherebbe attribuire a Dio una grande mutabilità, se, mentre prima non ha amato né odiato, dovesse cominciare ad amare o odiare, determinato o influenzato da qualcosa al di fuori di lui. Il che sarebbe l'assurdità stessa⁷⁷.

L'unione della mente con Dio quale causa del corpo e di ogni altra cosa esistente in natura è all'origine di ciò che il filosofo olandese chiama «amore». Tuttavia, qui in questione non è affatto, come si potrebbe facilmente credere, una relazione di reciprocità tra ciò che l'uomo compie per Dio e quanto Dio stesso opera in virtù delle lusinghe degli uomini. Spinoza è chiaro, infatti, nel sostenere che l'uomo non può guadagnarsi la benevolenza di Dio per mezzo delle sue sole buone azioni, se l'ente perfettissimo non amasse in maniera totalizzante se stesso, e, quindi, necessariamente anche gli uomini che in lui sono nient'altro che parti della natura. Dio è natura, gli uomini partecipano della natura, Dio ama se stesso come natura e gli uomini come partecipi di essa. In tale sistema, il fulcro dell'amore è sempre Dio come causa prima da cui ogni cosa dipende necessariamente. Dalla perfezione assoluta del sommo bene non può che derivare un amore perfetto. Dio non può, allora, provare né odio, né collera, né

⁷⁷ KV II, 24, § 2, p. 325 (G, I, 30-33; G, I, 1-12).

ira, né gelosia⁷⁸, né alcunché di diverso da un amore perfetto, amando in definitiva nulla se non se stesso, ed è da escludere, per tali ragioni, che l'azione singola degli uomini possa mutare tale armonia. Non c'è nulla in natura che possa influenzare Dio, al punto da indurlo ad odiare o amare qualcosa all'infuori di lui.

Gli uomini, tuttavia, non sono affatto abbandonati a se stessi, «al contrario l'uomo, come tutto ciò che esiste, è in Dio, di modo che Dio sta in tutte le cose e, a parlare con proprietà, non vi può essere in lui amore per nessun'altra cosa che per se stesso, poiché tutto è in lui»⁷⁹. In tale ottica, gli uomini, come partecipi della natura, ne seguono le leggi in maniera tale da non poterle violare in alcun modo. Non sta a noi, ad esempio, decidere se il più debole debba o meno cedere al più forte, o che nessuna causa possa produrre più di quella che essa in se stessa possieda. Sono esempi di Spinoza che sembrano essere particolarmente vicini all'esperienza del mondo della scienza logica, della fisica o della matematica. Sono leggi che né cominciano, né possono essere modificate, e tutto è loro sottomesso e subordinato: «tutte le leggi che noi non possiamo violare sono veramente leggi divine, per il fatto che tutto quanto diviene, diviene non contro, ma secondo il decreto di Dio»⁸⁰.

Queste leggi differiscono dalle leggi che l'autore del *Breve Trattato* chiama più propriamente «umane», che sono riconducibili alla possibilità della loro trasgressione:

⁷⁸ Circa l'impossibilità di ipotizzare mutamenti in Dio, prodotti da altro o da Dio stesso, è interessante qui riportare ciò che Spinoza annota nei *CM II*, 4, p. 573 (G, I, 19-34; G, I, 1-2): «benché nelle Sacre Scritture si trovi spesso che Dio è adirato, triste, e simili a causa dei peccati degli uomini, in queste espressioni l'effetto viene assunto al posto della causa, al modo in cui diciamo che d'estate il sole è più forte e più alto che in inverno, sebbene né abbia mutato posizione né abbia riacquisito nuove forze. E che simili cose siano spesso insegnate anche nelle Sacre Scritture lo si vede in Isaia, 59,2 dove dice rimproverando il popolo: *le vostre malvagità vi separano dal vostro Dio*. Continuiamo, dunque, e chiediamoci se in Dio si dia qualche mutamento a partire da Dio stesso. Ma non concediamo che questo possa accadere in Dio, anzi lo neghiamo del tutto. Infatti, ogni mutamento che dipende dalla volontà accade affinché il suo soggetto passi in uno stato migliore, il che non può succedere in un ente perfettissimo. Inoltre, anche un simile mutamento non si verifica se non per evitare qualche danno o per acquisire qualche bene che manca: il che, in entrambi i casi, non ha mai luogo in Dio. Quindi ne concludiamo che Dio è immutabile».

⁷⁹ *KV II*, 24, § 3, p. 327 (G, I, 12-19).

⁸⁰ *KV II*, 24, § 5, p. 327 (G, I, 30-31).

«tutte le leggi che possiamo trasgredire, sono leggi umane, perché non servono che alla felicità degli uomini e non alla prosperità del tutto, e anzi spesso possono provocare, al contrario, la distruzione di molte altre cose»⁸¹.

La disparità tra le leggi divine e le leggi umane è tutta nel loro grado di subordinazione al tutto. Infatti,

quando le leggi di natura sono più potenti, le leggi umane vengono annullate. Le leggi divine, invece, sono il fine ultimo per il quale esistono e non sono subordinate ad alcunché al contrario di quelle umane. Infatti, sebbene gli uomini facciano leggi per la loro felicità e non abbiano altro fine che accrescere la loro felicità, tuttavia questo fine (in quanto è subordinato a un altro fine, superiore agli uomini, che li fa agire in certo modo perché sono parti della natura), può fare in modo che le leggi umane collaborino con le imperiture leggi divine, che sono state poste da Dio dall'eternità, e concorrono così con il resto a produrre il tutto. Per esempio, sebbene le api, nel lavoro e nel buon ordine che osservano tra di loro, non hanno altro fine che di conservare, in vista dell'inverno, qualche provvista, l'uomo che è loro superiore, col mantenerle e sorvegliarle, si propone un fine ben diverso, che è di procurarsi il miele. Del pari l'uomo, come ogni cosa particolare, non ha altro scopo che di badare alla sua essenza finita: ma, siccome è nel contempo parte e strumento di tutta la natura, questo scopo dell'uomo non può essere il fine ultimo della natura, poiché essa è infinita, e si serve di lui come di uno strumento, come fa di tutte le cose⁸².

Gli uomini si adoperano per la loro felicità col solo fine di accrescerla, ma essendo essi stessi partecipi della perfezione della natura non possono che contribuire, di fatto, alla necessità⁸³ con cui Dio ha disposto le leggi che la governano. Agire in virtù della felicità corrisponde esattamente a potenziare la natura in accordo con le imperiture leggi divine, per cui ogni cosa mira a conservare se stessa, a «badare alla sua essenza

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *KV II, 24, § 6, p. 327 (G, I, 2-24)*.

⁸³ Le cose sono disposte da Dio in modo necessario. Tuttavia, gli uomini «immaginano distinzioni nelle cose a causa della loro ignoranza. [...] Se conoscessero chiaramente l'intero ordine della natura, troverebbero che tutte le cose sono necessarie tanto quanto quelle che si trattano in matematica, ma giacché questo eccede l'umana conoscenza, alcune cose sono giudicate possibili e non necessarie. Perciò o si deve dire che Dio non può nulla, perché tutte le cose sono di per sé necessarie, o che Dio può tutto e la necessità che troviamo nelle cose deriva unicamente dal decreto di Dio» (*CM II, 9, p. 593 (G, I, 25-32)*).

finita». In tal modo, il fine particolare dell'uomo – ovvero la ricerca della sua felicità e della sua conservazione, qui ed ora – viene ad essere assorbito nella necessità stessa della natura, che si serve di lui e di ogni cosa esistente soltanto come strumento. La concezione della natura che qui Spinoza suggerisce è paragonabile ad una entità divoratrice degli interessi particolari proprio in quanto è infinita e trascende come sostanza, che consta di infiniti attributi, la finitezza di ogni sua parte.

Come può, allora, l'uomo vivere nel suo quotidiano una così lacerante esperienza di distanza tra due finalità apparentemente disgiunte e incomunicabili, ma, in realtà, intimamente connesse? Possibile che vi siano due leggi in uno stesso cuore della natura? Quale interesse potrebbe avere un singolo consapevole di non essere causa delle sue azioni in una fitta trama in cui tutto è predestinato ad esistere, in un determinato modo, in un reticolato in cui la possibilità china il capo dinanzi alla necessità universale? Spinoza ci fornisce delle possibili risposte a questi quesiti, riducendo la sfera dell'azione etica dell'uomo nella natura alla sua capacità di conoscere Dio: colui «che usa bene il suo intelletto ed è elevato alla conoscenza di Dio, percepisce in se stesso una doppia legge, la quale è causata dalla comunione in cui si trova con Dio e dalla comunione con i modi della natura»⁸⁴. L'elevazione dell'intelletto è qui, ancora, condizione necessaria per un inserimento armonioso dell'uomo particolare nella relazione amorevole con il tutto di cui è partecipe. L'utilizzazione della sua parte migliore, l'intelletto, appunto, può consentirgli di superare la percezione in se stesso della «doppia legge».

Due leggi che si differenziano almeno per un tratto essenziale: quella causata dalla comunione in cui l'uomo si trova con Dio è «necessaria», dal momento che il particolare non può mai cessare di essere «unito» all'infinito e, in tal senso, l'uomo «deve

⁸⁴ KV II, 24, § 7, p. 329 (G, I, 26-30).

avere dinanzi agli occhi le leggi secondo le quali bisogna vivere per Dio e con Dio»⁸⁵; la legge che, invece, concerne la comunione dell'uomo con gli altri modi della natura, «non è affatto necessaria, poiché l'individuo può isolarsi dagli uomini»⁸⁶. Occorre, tuttavia, fare attenzione a non fraintendere il senso di questo «isolamento». In tutta la produzione filosofica di Spinoza viene escluso categoricamente che l'uomo possa vivere in maniera solipsistica, svincolato da un contesto naturale e sociale di riferimento. E ciò proprio in virtù di quella necessità e di quella utilità – già esposte in apertura del *Breve Trattato* e che saranno, poi, meglio espresse nella quarta parte dell'*Etica* – di ricercare, per quanto possibile, l'elevazione di ogni cosa in natura alla perfezione di Dio, senza esclusione alcuna, così da ricavare il massimo profitto proprio dalla collaborazione tra gli uomini⁸⁷.

Tornando, tuttavia, al tema della conoscenza di Dio, per mezzo della quale possiamo raggiungere la vera felicità, il filosofo di Amsterdam fornisce un chiarimento anche in merito alla modalità con cui Dio si fa conoscere dagli uomini e precisa se questo avvenga, o possa avvenire, per mezzo delle parole, oppure immediatamente e senza alcun intermediario. Spinoza esclude *tout court* che Dio possa manifestarsi all'uomo attraverso l'oralità, dal momento che, se si ammettesse la possibilità che l'ente perfettissimo utilizzi il codice linguistico per favorire la comunicazione con i singoli – che sono di lui partecipi –, dovremmo immaginare la preesistenza delle parole a Dio stesso, il che è evidentemente assurdo perché contraddirebbe la causalità prima del sommo bene. D'altra parte, anche l'uomo avrebbe dovuto conoscere il significato delle parole prima che fossero state manifestate da Dio stesso:

⁸⁵ KV II, 24, § 8, p. 329 (G, I, 32-35).

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Cfr. *Eth, IV, Pr.* 35-36 (G, II, 22-23 ; G, II, 28-30).

se Dio avesse detto agli Ebrei «io sono *Jehovah* vostro Dio», sarebbe occorso che gli Ebrei sapessero già, senza queste parole, che esiste un Dio, prima di poter apprendere, per mezzo loro, che era lui Dio. Essi, invero, sapevano bene in quel momento che questa voce accompagnata dal tuono e dal fulmine non era Dio, anche quando diceva di esserlo⁸⁸.

Spinoza sta, qui, evidentemente ponendo le basi per la critica alla profezia e alla funzione interpretativa dei profeti dell'Antico Testamento, critica che egli formalizzerà in maniera più lucida e approfondita nel *Trattato teologico-politico*. Ma ciò che viene detto per quanto riguarda la possibilità che Dio utilizzi parole per manifestarsi agli uomini, vale anche per i segni esteriori. Nella prospettiva del filosofo olandese, infatti, per conoscere il sommo bene «sono necessari soltanto l'esistenza di Dio e l'intelletto umano»⁸⁹, dal momento che soltanto l'intelletto è ciò che in noi deve conoscere l'ente perfettissimo. Il nostro intelletto è talmente unito a Dio, in modo immediato, che non può esistere né essere concepito senza di Lui: «niente può essere legato più strettamente all'intelletto che Dio stesso»⁹⁰.

Ma è altrettanto impossibile poter conoscere Dio attraverso qualcos'altro:

1. in quanto questa cosa dovrebbe essere più chiara di Dio; il che è affatto contrario a tutto quanto fin qui abbiamo chiaramente dimostrato – che Dio, cioè, è causa della nostra conoscenza e dell'esistenza delle cose particolari, di cui nessuna, senza di lui, può esistere né essere concepita.
2. Perché non possiamo mai giungere alla conoscenza di Dio per mezzo di qualche altra cosa, la cui essenza è necessariamente finita, foss'anche più nota. Come si potrebbe concludere da una cosa finita una cosa infinita e illimitata? Quand'anche nella natura vedessimo qualche azione o opera, la cui causa ci fosse ignota sarebbe impossibile concludere che, per produrre quest'effetto, sia necessaria una causa infinita e illimitata. Come potremmo noi sapere se, per

⁸⁸ KV II, 24, § 10, p.329 (G, I, 11-18).

⁸⁹ KV II, 24, § 11, p.329 (G, I, 22-23).

⁹⁰ *Ibidem*.

produrre questi effetti, più cause siano necessarie o se ne basti una sola? Chi potrebbe dircelo? Perciò, a buon diritto, concludiamo che, per farsi conoscere dagli uomini, Dio non può né deve servirsi di parole e di miracoli, né di alcun'altra cosa creata, ma soltanto di se stesso⁹¹.

Escludendo la possibilità che dal finito, da un singolo accadimento, si possa risalire all'infinità di Dio, o che Dio stesso possa rendersi manifesto in qualcosa di perituro e misero, quali sono le allucinazioni dei sogni, le profezie o i miracoli – delle quali le Scritture forniscono numerosissimi esempi per indurre gli animi ad una cieca obbedienza – Spinoza è intenzionato a mettere in evidenza che la sola conoscenza in grado di farci pervenire alla nostra beatitudine non può che essere, in ultima analisi, quella capace di annientare le passioni, anziché rinvigorirle, ovvero la conoscenza di quarto genere, e che, «senza la virtù, o meglio, la guida dell'intelletto, tutto è perduto: non possiamo vivere in pace e siamo al di fuori del nostro elemento»⁹².

È interessante, qui, porre attenzione non soltanto alla ricerca della pace eterna quale obiettivo primario per la salvezza⁹³, ma anche alla comprensione di ciò che l'autore del *Breve Trattato* intende per «elemento» all'interno del quale noi siamo, quando accogliamo l'intelletto come guida per la conoscenza di Dio. Al riguardo, richiamiamo l'esempio che il filosofo olandese suggerisce, in riferimento alla maniera con cui i teologi sono soliti disquisire relativamente alla vita eterna:

⁹¹ KV II, 24, §§ 12-13, pp. 329-331 (G, I, 31-35; G, I, 1-15).

⁹² KV II, 26, § 2, p. 333 (G, I, 25-26).

⁹³ Sul tema della salvezza in Spinoza è opportuno considerare A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, op. cit.; J. Lacroix, *Spinoza et le problème du Salut*, Presses Universitaires de France, Paris, 1970; P. Martinetti, *La religione di Spinoza. Quattro saggi*, a cura di A. Vigorelli, Edizioni Ghibli, Milano, 2002; H. Dumery, *Les deux saluts*, «Esprit», 39, pp.129-144; F. Alquiè, *Il razionalismo di Spinoza*, op. cit.; G. Campana, *Liberazione e salvezza dell'uomo in Spinoza*, Città Nuova, Roma, 1978; E.E. Harris, *Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*, Den Haag, 1973; P. Totaro, *Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Olschki, Firenze, 2009; I. Tonelli, *Libertà e religione nel Breve Trattato*, in *La ragione della parola. Religione, ermeneutica e linguaggio in Baruch Spinoza*, Il Prato, Padova, 2013.

quand'anche all'intelletto, in forza della conoscenza e dell'amore di Dio, come abbiamo affermato, venisse non una pace eterna, ma una pace passeggera, sarebbe ancora nostro dovere ricercarla, poiché è di tale natura che, quando se ne gioisce, non si vorrebbe cambiarla per nessuna cosa al mondo.

Se è così, è una grande assurdità dire, come fanno molti teologi che vanno per la maggiore, che, se la vita eterna non fosse la conseguenza del nostro amore per Dio, bisognerebbe ricercare il proprio interesse, quasi si potesse rinvenire qualcosa migliore di Dio; il che è tanto assurdo come se un pesce, il quale fuori dell'acqua non può continuare a vivere, dicesse: se per me non vi è vita eterna, io voglio uscire dall'acqua per vivere sulla terra. Che altro potrebbero dire quelli che non conoscono ancora Dio?

Vediamo così che per attingere la verità di ciò che diciamo sul nostro bene e la nostra pace, non abbiamo altro principio che ricercare il nostro utile, il che è connaturato a tutte le cose. Giacché, però, sperimentiamo che nella ricerca della sensualità, della voluttà e delle altre cose mondane è riposta non la nostra felicità e salvezza, ma la nostra rovina, noi dunque scegliamo l'intelletto come guida⁹⁴.

La ricerca dell'utile è connaturale ad ogni cosa esistente e, nel caso particolare, agli uomini, che possono ritrovare in Dio e nella pace che deriva dalla sua conoscenza intellettuale il proprio elemento naturale, esattamente come un pesce lo ritrova nell'acqua e sarebbe incapace di vivere e salvarsi al di fuori di quest'ultima. L'intelletto è, pertanto, nell'impianto spinoziano la guida necessaria per la beatitudine dell'uomo. Il suo progresso è intimamente connesso all'aver prima raggiunto l'amore di Dio per mezzo della sua conoscenza, dopo averlo cercato senza sosta e averlo riconosciuto come il migliore di tutti i beni. A questo punto «siamo obbligati ad arrestarci e riposare in lui, al di fuori del quale nulla può darci la salvezza: la nostra vera libertà è che noi siamo e rimaniamo incatenati dalle amabili catene del suo amore»⁹⁵.

Il terzo grado di conoscenza, quello della ragione, seppur più elevato rispetto ai due che lo precedono – che sono l'opinione, per il primo genere, e la credenza vera, per il

⁹⁴ *KV II*, 26, §§ 3-5, p. 333 (G, I, 31-33; G, I, 1-20).

⁹⁵ *KV II*, 26, § 5, pp. 333-335 (G, I, 27-30).

secondo genere – non può essere considerato il più perfetto dal momento che il ragionamento non garantisce una conoscenza tale da potersi considerare la nostra parte migliore, «ma solamente un gradino per mezzo del quale c’innalziamo alla meta desiderata, o una specie di spirito benefico che, al di fuori di ogni falsità e di ogni frode, ci reca notizia del bene supremo e ci invita a ricercarlo e a unirci a lui: la quale unione è la nostra suprema salvezza e beatitudine»⁹⁶. Ora, per mezzo dell’intelletto unito a Dio, la nostra libertà umana, che consiste proprio nell’esistenza salda che la nostra parte migliore acquisisce in virtù di tale unione con Dio, va intesa come l’assenza di qualsivoglia forma di sottomissione a una causa esterna. Da ciò derivano le idee vere nell’intelletto e atti «che siano ben in armonia con la sua natura, senza che i suoi effetti siano sottomessi a cause esterne che potrebbero cambiarli o trasformarli»⁹⁷.

Tale consapevolezza circa la possibilità o l’impossibilità di subire conseguenze o turbamenti da una cosa che concepiamo esterna dipende dal fatto che l’uomo oscilla sempre tra un certo grado di attività ed una certa passività, a seconda che la cosa da cui siamo affetti sia unita a Dio per una più grande o minor parte della sua essenza. Ma se teniamo in considerazione la perfezione del vero intelletto, che è unito a Dio, sappiamo che esso «non potrà mai perire perché non può avere in sé alcuna causa di distruzione»⁹⁸. E poiché esso non è prodotto da cause esterne, ma da Dio stesso, non può subire alcun mutamento. Dio è la sua causa interna e lo ha prodotto immediatamente tramite la sua attività eterna, rendendo l’intelletto a sua volta eterno e facendo sì che esso non perisca nel tempo. Ecco, allora, che «tutti gli effetti dell’intelletto, che gli sono uniti, sono i più eccellenti e devono essere stimati al di sopra di tutte le cose, poiché i

⁹⁶ KV II, 26, § 6, p. 335 (G, I, 32-35; G, I, 1-2).

⁹⁷ KV II, 26, § 9, p. 337 (G, I, 11-14).

⁹⁸ KV II, 26, § 8, p. 337 (G, I, 12-14).

prodotti interni di una causa sono i più eccellenti e sono necessariamente eterni perché la loro causa lo è essa stessa»⁹⁹. D'altra parte, «tutti gli effetti che produciamo al di fuori di noi sono tanto più perfetti quanto più essi sono capaci di unirsi a noi in modo da fare con noi una sola e stessa natura, giacché così diventano quasi degli effetti interni»¹⁰⁰.

Quanto detto va letto anche nell'ottica propria delle relazioni sociali tra i singoli, dal momento che

se, per esempio, insegno al mio prossimo ad amare i piaceri, gli onori, l'avarizia, a prescindere che anch'io li ami o no, è chiaro che ne subirò comunque le conseguenze. Ma non è così se il mio unico fine è godere dell'unione con Dio, produrre in me idee vere e comunicarle anche al mio prossimo. Infatti, possiamo essere tutti ugualmente partecipi di questo bene, come quando esso produce nel prossimo lo stesso desiderio che è in me e fa sì che la sua volontà sia una sola cosa con la mia, cioè che formiamo una sola e medesima natura, convenendo sempre in tutto¹⁰¹.

Da qui, si può comprendere meglio il senso del monito che Spinoza lancia ai destinatari del *Breve Trattato* in chiusura della sua opera, quando esorta i suoi amici a preoccuparsi della salvezza dei propri simili. La benevolenza verso il prossimo va intesa, infatti, come dimensione necessaria per favorire la partecipazione della comunità alla perfezione di Dio e godere insieme dell'unione dell'intelletto con la sua causa. Soltanto collaborando in questa prospettiva, in maniera sinergica e in vista dell'utilità propria e della conservazione della società, che ne consegue necessariamente, possiamo essere una cosa sola:

⁹⁹ *Ibidem.*

¹⁰⁰ *Ibidem.*

¹⁰¹ *Ibidem.*

mi resta, concludendo, da dire agli amici per cui scrivo: non vi stupite troppo per queste novità, poiché sapete che una cosa non cessa di essere vera per il fatto che non è accettata dai più. E, conoscendo l'epoca nella quale vivete, vi prego e vi scongiuro di prendere precauzioni nel comunicare queste idee agli altri. Non voglio dire che dovete tenerle per voi soltanto, ma solo che, se iniziate a svelarle, il vostro unico scopo deve essere la salvezza dei vostri simili, e dovete essere sicuri, d'altronde, più che potete, che non perderete il frutto del vostro lavoro. Infine, se nel leggere queste cose, sorgerà in voi qualche difficoltà contro ciò che ho posto per certo, vi prego di non affrettarvi a confutarlo, prima di averci riflettuto a lungo: se lo farete, sono sicuro che riuscirete a godere dei frutti che vi attendete da quest'albero¹⁰².

Tra gli scritti postumi di Spinoza è annoverato il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* che fornisce importanti spunti di riflessione, nonostante la sua stesura sia rimasta incompleta e lacunosa. In quest'opera, pubblicata soltanto nel 1677 dagli amici di Spinoza, ma che dovette essere stata scritta dall'autore, ancor giovanissimo, poco dopo la sua scomunica, viene delineato un percorso capace di giovare a qualsivoglia «onesto ricercatore della verità», a cui si fa riferimento nell'avvertenza al lettore. Sin dalle prime pagine del lavoro spinoziano emerge, ad ogni modo, in maniera decisiva quell'*iter* fenomenologico che dovette portare il giovane filosofo a riconoscere e inseguire qualcosa di valido, al fine di far gravitare intorno ad un simile bene tutta la propria vita. Il prologo con cui l'opera si apre delinea, infatti, la conversione di Spinoza alla filosofia e alla ricerca del vero bene:

dopo che l'esperienza mi ebbe insegnato come fossero vane e futili tutte quelle cose che capitano così frequentemente nella vita quotidiana; e vedendo che ciò che mi atterriva o che temevo, in sé non aveva niente né di buono né di cattivo se non in quanto l'animo ne veniva scosso, decisi infine di cercare se esistesse qualcosa di veramente buono e che fosse di per sé accessibile, e da cui solo, abbandonati tutti gli altri, l'animo potesse venire affetto; meglio ancora, se esistesse qualcosa che, una volta trovato e acquisito, mi facesse godere in eterno di una continua e somma letizia. Dico "decisi infine", perché in un primo momento sembrava assai

¹⁰² KV II, 26, § 10, p. 339 (G, I, 20-32 ; G, I, 1-6).

avventato voler lasciare il certo per qualcosa di ancora incerto. Vedevo infatti gli agi che s'acquistano con gli onori e le ricchezze, e mi pareva chiaro che avrei dovuto evitare di ricercarli se volevo dedicarmi seriamente ad altra e nuova impresa; mi accorgevo anche che se poi l'autentica felicità si fosse trovata in essi, io inevitabilmente ne sarei rimasto privo. Tuttavia, se avessi ricercato solo gli agi ma poi la felicità non si fosse trovata davvero lì, io ne sarei rimasto comunque escluso. Meditavo dunque se fosse mai possibile arrivare a una nuova regola di vita, o almeno alla certezza su quale fosse, pur non mutando l'ordine e l'impostazione abituale della mia vita, ma lo tentai spesso invano. Infatti, le cose che per lo più si incontrano nella vita e, almeno per ciò che si può dedurre dalle loro azioni, che vengono stimate dagli uomini come Sommo Bene, si riducono a queste tre: le ricchezze, gli onori e i piaceri dei sensi. La mente è così distratta da queste tre cose che non riesce in nessun modo a immaginare un qualche altro bene. Infatti, per quanto riguarda il piacere dei sensi, l'animo ne viene tanto rapito come se trovasse appagamento in un qualche bene, e ciò gli impedisce del tutto di pensare ad altro. Tuttavia, dopo il godimento di quel piacere segue una grande tristezza, che se non sospende del tutto la mente, la turba e la stordisce.

Anche perseguendo onori e ricchezze la mente si distrae non poco, soprattutto qualora onori e ricchezze siano cercati come fini in se stessi, perché allora li si suppone essere il Sommo Bene. Dalla ricerca degli onori, poi, la mente viene distratta molto di più, perché si ritiene sempre che essi siano dei beni di per sé e si considerano come fine ultimo al quale tutto viene indirizzato. Inoltre, al conseguimento di onori e ricchezze non consegue, come per i piaceri sensuali, la penitenza, ma quanto più se ne possiede di entrambi, tanto più si accresce la gioia e tanto più siamo incitati a darci da fare per accrescerli entrambi. Se invece in qualche caso la nostra speranza resta delusa, allora nasce in noi una grande tristezza.

Del resto, la ricerca degli onori è di grande impedimento giacché, per conseguirli, bisogna necessariamente prendere a modello di vita i più, evitando ciò che tutti gli altri evitano e cercando ciò che tutti cercano¹⁰³.

Da qui, si evince la necessità di individuare un fondamento sul quale edificare la propria condotta di vita e la ricerca della letizia in maniera tale da porre l'animo al riparo dai turbamenti che derivano da esperienze vane e futili. Come potrebbe un uomo navigare tra beni incerti, quali, ad esempio, onori, piaceri e ricchezze, senza avvertire, ad un tratto, la necessità di rinunciare ad ogni imperfezione che genera insoddisfazione e pericolo al fine di ottenere, piuttosto, un bene imperituro? La ricerca di un'eterna e

¹⁰³ *TIE*, §§ 1-5, pp. 111-113 (G, II, 1-28 ; G, II, 1-20).

somma letizia richiede, innanzitutto, la rinuncia agli agi, dal momento che la felicità non può trovarsi in qualcosa di così mutevole e il successo, il lusso e la ricchezza possono finire improvvisamente a causa dei mutamenti della fortuna. Neppure il piacere dei sensi può soddisfare nel caso specifico il giovane Spinoza e, più in generale, il filosofo «onesto ricercatore della verità», essendo il piacere un bene provvisorio, che distrae la mente dalla possibile immaginazione di un bene più alto. La mente, dopo la soddisfazione del piacere, ricade, infatti, in una tristezza che provoca di nuovo turbamenti. La sua distrazione dipende dal fatto che questi beni temporanei, come gli onori, ad esempio, sono ricercati dall'uomo come beni in sé, come fine ultimo al quale indirizzare la propria condotta di vita in conformità con quella altrui. Ma se il bene ricercato è incerto, anche il godimento che ne proviene non può che essere di simil fatta.

Ora, dinanzi all'evidenza dell'ostacolo che tali beni perituri rappresentano in funzione dell'adozione di una nuova regola di vita e considerato che tra questi stessi beni tutti sono contrari al raggiungimento di un bene sommo, il giovane Spinoza ritiene opportuno stabilire cosa gli sia più utile, nel lasciare un bene che gli sembra certo per uno incerto, «incerto non per sua natura, [...] ma solo quanto al suo conseguimento»¹⁰⁴. A questo punto, infatti, l'autore del *Trattato* dichiara che meditando a lungo sulla questione, arrivò alla conclusione che, purché avesse potuto decidersi completamente, avrebbe abbandonato dei mali certi per un bene certo. Vedeva, infatti, che versava in estremo pericolo e che era costretto a cercare con tutte le forze un rimedio, per quanto incerto; come uno colpito da una malattia mortale il quale, prevedendo una morte certa se non si apporti un rimedio, è costretto a cercarlo con tutte le forze, anche se incerto, perché in esso è riposta tutta la sua speranza. Ma quei presunti beni ai quali i più

¹⁰⁴ *TIE*, § 6, p. 113 (G, II, 28-30).

aspirano non solo non apportano nessun rimedio utile a conservare il nostro essere, ma anzi lo impediscono; e sono di frequente causa della rovina di chi li possiede e sempre causa della rovina di chi è da loro posseduto.

Il bene al quale il filosofo tende è, in realtà, preferibile a quei mali certi da cui è conveniente stia alla larga. Per conservare¹⁰⁵ il nostro essere è necessario allontanare tutto quanto sia in grado di impedire l'adozione di una regola di vita salvifica, poiché i presunti beni sono responsabili della miseria di moltissime «persone che hanno subito persecuzioni fino a morire, a causa delle proprie ricchezze, o che per acquisire ricchezze si sono esposte a così tanti pericoli da pagare infine a prezzo della vita la loro scelleratezza. Né sono meno coloro i quali, per conquistare o difendere l'onore, hanno sofferto nel modo più penoso. E sono poi innumerevoli gli esempi di quelli che con i loro stravizi si sono affrettati la morte»¹⁰⁶.

Ma da cosa dipende realmente la felicità o l'infelicità degli uomini che vivono come in bilico tra la miseria e la fugace soddisfazione dei bisogni? L'autore del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* è lucido nella sua risposta: «ogni felicità o infelicità risiede unicamente nella qualità dell'oggetto a cui l'amore ci unisce»¹⁰⁷. Come nel *Breve Trattato* è anche in questo caso la natura dell'oggetto con cui la mente si unisce a rendere la conoscenza, per mezzo dell'amore, vera fonte di stabilità o instabilità per l'animo umano. La salvezza, la redenzione, l'emendazione dipendono da questo amore intellettuale per il quale non si può che ottenere eterna letizia. Infatti, mentre «per ciò che non si ama non sorgeranno mai liti, non ci sarà tristezza se verrà a mancare, nessuna

¹⁰⁵ Cfr. *Eth. IV, Pr. 23*, p. 1467 (G, II, 28-31): «agire assolutamente per virtù non è altro in noi che agire, vivere, conservare il proprio essere (queste tre espressioni si equivalgono) sotto la guida della ragione, e ciò sul fondamento della ricerca del proprio utile».

¹⁰⁶ *TIE*, § 8, p. 113 (G, II, 9-16).

¹⁰⁷ *TIE*, § 9, pp. 113-115 (G, II, 16-19).

invidia se sarà posseduto da un altro, nessun timore, nessun odio; in una parola, nessun turbamento dell'animo; passioni, tutte queste, che certamente sono strettamente connesse all'amore di ciò che può perire, come sono tutti quei beni di cui abbiamo parlato»¹⁰⁸, nel caso dell'amore per una cosa eterna e infinita l'animo si nutrirà unicamente di letizia, priva di ogni tristezza; «cosa che è da desiderare in sommo grado e da ricercare con tutte le forze»¹⁰⁹. La ricerca di una nuova regola di vita, al riparo dai falsi beni conduce l'autore, lungo il suo cammino di redenzione, ad una grande consolazione.

Spinoza è, tuttavia, consapevole che nulla può definirsi in assoluto un male o un bene, dal momento che «bene e male si dicono solo in senso relativo, sicché una sola e medesima cosa può esser detta buona e cattiva a seconda dei diversi punti di vista, e lo stesso vale per perfetto e imperfetto. Niente considerato nella sua natura, si dirà perfetto o imperfetto, soprattutto dopo che avremo saputo che tutto ciò che accade, accade secondo un ordine eterno e secondo determinate leggi di Natura. Perché, però, l'umana debolezza non consente di arrivare a capire quell'ordine, nel frattempo l'uomo concepisce un'altra natura umana molto più forte della sua, e contemporaneamente, non vedendo ostacoli, è incitato a cercare i mezzi che lo conducano a quella tale perfezione: tutto ciò che può essere un mezzo per pervenirvi si chiama vero bene. Il Sommo Bene è il pervenirvi, di modo che egli con altri individui, se è possibile, goda di tale natura. A suo luogo, mostreremo quale sia questa natura, che corrisponde alla conoscenza dell'unione che la mente ha con tutta la Natura. Questo è dunque il fine al quale tendo: acquisire una tale natura e cercare che molti insieme a me l'acquisiscano; cioè fa parte della mia

¹⁰⁸ *TIE*, § 9, p. 115 (G, II, 19-24).

¹⁰⁹ *TIE*, § 10, p. 115 (G, II, 26).

felicità anche l'impegnarmi perché molti altri comprendano ciò che io ho compreso e perché il loro intelletto e i loro desideri si accordino con i miei»¹¹⁰.

L'impossibilità di concepire «bene» e «male» come valori assoluti, ma unicamente come forme di giudizio relative a particolari punti di vista, sarà una costante del pensiero di Spinoza. La necessità naturale, infatti, ordina ogni cosa esistente, trascendendo la capacità stessa dei singoli di comprendere in maniera totalizzante le leggi che governano il tutto. Gli uomini, allora, sono sospinti a figurarsi un modello di perfezione, molto più forte della loro condizione singolare, e si sforzano di pervenire ad una simile natura. Il Sommo Bene è il pervenirvi attraverso l'unione che la mente ha con tutta la Natura. Ma tale traguardo non può essere raggiunto dal solo sapiente, che in maniera solipsistica potrebbe sospingersi da solo in direzione di tale unione, ma mira, attraverso un'azione di cooperazione collettiva, a far sì che molti altri suoi simili acquisiscano tale natura perfetta.

Come nel *Breve Trattato*, anche nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, l'autore mette in luce l'importanza di una condivisione del sapere e della felicità che deriva proprio dalla conoscenza dell'unione della mente con la Natura e con Dio. Spinoza ha, infatti, ben presente il bisogno di scardinare le ragioni di elezione di un ristretto gruppo di individui nel mondo, a discapito di tutti gli altri – prerogativa questa del popolo ebraico come popolo eletto di Dio e solamente a lui fedele. Non può esserci una felicità che non sia condivisa, che non sia benefica verso tutti, che non sia comunicabile in qualche modo, che non derivi da un accordo comune dell'intelletto e dei desideri dei singoli. Ecco, allora, che, in questa prospettiva, diventa necessario predisporre un programma generale che consti dei seguenti punti:

¹¹⁰ *TIE*, §§ 12-14, pp. 115-117 (G, II, 11-32; G, II, 1-31).

in primo luogo capire della Natura quello che basta ad acquisire una simile natura umana; quindi fondare una società tale quale è da desiderare, affinché quanti più uomini è possibile vi giungano nella maniera più facile e sicura. Inoltre, in terzo luogo, occorre applicarsi alla filosofia morale e alle norme sull'educazione dei bambini. E poiché la salute non è piccolo mezzo per conseguire questo scopo, occorre predisporre, in quarto luogo, una scienza medica completa. E poiché poi molte cose difficili sono rese facili dalla tecnica, grazie alla quale possiamo guadagnare in vita molto tempo e molta comodità, in quinto luogo nemmeno la meccanica è affatto da disprezzare. Ma prima di tutto è necessario escogitare un modo per guarire l'intelletto e, per quanto è possibile all'inizio, per purificarlo, affinché conosca felicemente le cose, senza errore e quanto meglio possibile. Da tutto questo ognuno già potrà vedere che voglio dirigere tutte le scienze ad un unico fine e scopo: pervenire alla somma perfezione umana, di cui dicevamo. E così, tutto ciò che nelle scienze non ci fa affatto avanzare verso il nostro fine e scopo, sarà da abbandonare come inutile. Cioè, per dirlo in una parola, tutte le nostre azioni, come pure i pensieri, sono da dirigere a questo fine. Ma poiché, mentre ci curiamo di conseguirlo e ci diamo da fare per riportare l'intelletto sulla retta via, è pur necessario vivere, siamo pertanto costretti, innanzitutto, a supporre come buona qualche regola di vita, vale a dire queste:

1. Parlare al livello della gente comune, e fare tutte quelle azioni che non portano alcun impedimento al raggiungimento del nostro scopo. Infatti, possiamo ottenere da costoro non pochi vantaggi, solo che concediamo alla loro intelligenza ciò che è possibile concedere. Inoltre, in questo modo porgeranno orecchie propense ad ascoltare la verità.
2. Godere dei piaceri nella misura sufficiente a conservare la salute.
3. Infine, cercare denaro, o qualsiasi altra cosa del genere, quanto basta a conservare la vita e la salute, e conformarsi agli usi sociali non contrari al nostro scopo¹¹¹.

Lo sguardo di Spinoza, se da un lato è attento ad assicurare al singolo di vivere in tutta sicurezza, al riparo dalle conseguenze deleterie derivanti dal godimento dei falsi beni, dall'altro si impegna affinché il percorso intellettuale dell'onesto ricercatore della verità sia supportato adeguatamente da una società felice, in grado di garantire al maggior numero possibile di uomini il raggiungimento di una natura perfetta. Il percorso che l'autore traccia nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* va letto, in

¹¹¹ TIE, §§ 14-17, p. 117 (G, II, 32; G, II, 1-33).

effetti, secondo questa chiara finalità: predisporre un terreno sociale fecondo, capace di assicurare ai pensatori e a quanti intendono «guarire» il loro intelletto la facoltà di disporre di quegli strumenti che sono, in tal senso, necessari e che il solo godimento dei piaceri, degli onori e delle ricchezze non può in alcun modo offrire, a causa della tristezza che da tale godimento fugace inevitabilmente discende per la natura stessa dei falsi beni.

In questo quadro di pianificazione, funzionale all'acquisizione di una natura umana perfetta, il filosofo olandese inserisce anche il tema della «educazione dei bambini». È questo un aspetto da tenere alla mente, dal momento che l'infanzia stessa di Spinoza e la sua formazione culturale furono fortemente condizionate dallo studio che i rabbini della comunità sefardita di Amsterdam imponevano agli allievi. Lezioni sulla lingua ebraica e sullo studio della *Torah* venivano impartite con attenta meticolosità. L'autore del *De Intellectus Emendatione* si mise in evidenza per le sue doti intellettuali e per la sua inesauribile voglia di imparare. Giovane di intelligenza non comune, risultava «versatissimo nelle Scritture e nei loro principali commenti»¹¹². Nei suoi studi si misurava anche con le opere dei grandi filosofi ebrei, anche se «la sua conoscenza del Talmud [...] si può ritenere alquanto superficiale»¹¹³. Il giovane Baruch, infatti, non frequentò mai le classi superiori. Tuttavia, pur non nutrendo il desiderio di diventare un giorno rabbino della congregazione, non interruppe i suoi studi dopo il quarto livello delle scuole elementari. Nei primi anni Cinquanta frequentò sicuramente una delle

¹¹² Per un inquadramento del contesto storico in cui Spinoza è cresciuto e maturato, sulle relazioni con l'ebraismo e le sette ereticali cristiane cfr 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; ID., *Un libro forgiato all'inferno. Lo scandaloso «Trattato» di Spinoza e la nascita della secolarizzazione*, op. cit.; E. Giancotti, *Baruch Spinoza 1632-1677. La ragione, la libertà, l'idea di Dio e del mondo nell'epoca della borghesia e delle nuove scienze*, Editori Riuniti, Roma, 1985; A. Banfi, *Spinoza e il suo tempo*, a cura di L. Sichirolo, Vallecchi, Firenze, 1969.

¹¹³ S. Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., p. 104.

yeshivot della comunità, portando parallelamente avanti l'attività di mercante col fratello Gabriel. È presumibile che sia stato studente o allievo di Rabbi Mortera, in una delle *yeshivot* da lui tenute, ricevendo, comunque in parte, la stessa istruzione religiosa e filosofica degli allievi delle classi superiori della scuola. Ma tra il 1654 e i primi del 1655 l'educazione di Spinoza prese una svolta decisamente laica. Il giovane Baruch sentì forte il bisogno di cercare nella filosofia e nella scienza una conoscenza più ampia del mondo. Ecco che nel giro di pochi anni, Spinoza «deve aver provato un senso di crescente insoddisfazione per l'educazione ricevuta e deve aver incominciato a nutrire seri dubbi sul giudaismo, sia per gli aspetti dogmatici, sia per i risvolti pratici. Era ormai tempo di cercare illuminazione altrove»¹¹⁴.

Gli studi nei quali aveva investito tanto tempo gli apparivano, ormai, troppo angusti per soddisfare la sua innata sete di idee. Mosso da un profondo desiderio di verità, Spinoza prese definitivamente le distanze dalla tradizione giudaica, difesa “a spada tratta” dai rabbini della congregazione di Talmud Torah. La crisi spirituale e intellettuale indusse l'allora ventiduenne Spinoza a prendere lezioni di latino dall'ex gesuita Van den Enden¹¹⁵, imbattendosi per la prima volta in testi, idee e personalità assai importanti: «anche se Spinoza non svolse mai, quantomeno in via ufficiale, studi superiori sul Talmud, tali da consentirgli di diventare rabbino, al tempo in cui cominciò ad allontanarsi dalla comunità ebraica egli si era già notevolmente impraticato con la tradizione filosofica, letteraria e teologica ebraica. Questo è un aspetto che lo differenzia da tutti gli altri grandi filosofi di quel periodo. E, a quanto pare, Spinoza continuò a interessarsi di questa tradizione – anche se per scopi filosofici personali – vita natural

¹¹⁴ Ivi, p. 112.

¹¹⁵ Sull'insegnamento di Van Den Enden e sulla sua influenza sul giovane Spinoza cfr W. Klever, *Introduzione a F. Van den Enden, op. cit.*; F. Van Den Enden, *Free Political Propositions and Considerations of State*, translated by W. Klever, 2007.

durante»¹¹⁶. L'educazione di ebreo, ricevuta all'interno della congregazione fino ad allora, fu integrata con una formazione in letteratura classica, scienza e filosofia moderna. Altro elemento decisivo per la maturazione del suo pensiero fu la scelta di entrare in contatto con alcuni membri delle sette protestanti dissidenti locali. Proprio il confronto con la grande varietà di opinioni teologiche liberali, la partecipazione a dibattiti di carattere religioso, filosofico e politico, e la probabile frequentazione di circoli di liberi pensatori, che pullulavano allora nella città di Amsterdam, inquietarono i rabbini della congregazione.

Tornando al programma relativo all'emendazione dell'intelletto e alla istituzione di una comunità redenta di uomini affrancati dalla tristezza, occorre porre in luce l'incidenza su tale progetto sia dell'istruzione ricevuta presso la comunità sefardita, sia il contesto sociale di riferimento, nonché i primi contatti avuti dal pensatore con le sette ereticali cristiane e il *cherem* del 1656 a cui si è fatto riferimento. L'educazione dei bambini, inclusa tra i capisaldi dell'impianto spinoziano, va riletta proprio come tentativo di dare importanza ad una impostazione della didattica e della crescita intellettuale e morale dei fanciulli che prenda le distanze da quella di matrice ebraica. La ricerca della salute, per mezzo della scienza medica, lo sviluppo della tecnica e della meccanica, costituiscono l'altro risvolto – al contempo, teorico e applicativo – del metodo spinoziano. L'avanzamento della mente nello studio delle scienze risponde, oltre che ad esigenze di ordine pratico, con ricadute immediate sulla vita quotidiana degli uomini, anche ad altre di natura gnoseologica. Infatti, la conoscenza della natura può crescere in maniera esponenziale quando i saperi, le ricerche e i risultati dell'esperienza sono condivisi. In tal senso, tra i contatti prediletti da Spinoza, bisogna ricordare i

¹¹⁶S. Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, op. cit., p. 127.

membri della florida *Royal Society* inglese con cui il filosofo di Amsterdam intrattenne assidue corrispondenze.

L'ambizione dell'autore del *Trattato* di dirigere tutte le scienze ad un unico fine, che è, appunto, quello di «pervenire alla somma perfezione umana», per quanto tal fine sia nobile ed utile, deve pur sempre fare i conti con l'esigenza di regolamentare nell'immediato l'esistenza dei singoli nelle loro relazioni quotidiane. Parlare al livello della gente comune, godere dei piaceri in maniera moderata, guadagnare quanto basta per conservare la vita e la salute sono azioni che costituiscono il *minimum* per conseguire la felicità e riportare l'intelletto sulla retta via, senza precluderne in alcun modo la perfezione.

Il primo compito da assolvere, in tal senso, è di emendarlo, rendendolo «adatto a conoscere le cose nel modo che occorre per conseguire il nostro fine»¹¹⁷. Ma, da una accurata disamina, per conoscere qualcosa l'uomo dispone di quattro modi:

1. C'è una percezione che abbiamo per sentito dire o da qualche altro segno, che viene detto arbitrario.
2. C'è una percezione che abbiamo per esperienza vaga, cioè tramite un'esperienza non determinata dall'intelletto; viene chiamata così solo perché, essendoci offerta occasionalmente e non avendo noi nessun altro esperimento che la contrasti, essa continua a restare valida come non smentita.
3. C'è una percezione dove l'essenza della cosa si inferisce da un'altra cosa, ma non adeguatamente. Ciò accade o quando da un qualche effetto risaliamo alla sua causa, oppure quando si conclude da un qualche universale che è sempre accompagnato da una qualche proprietà.
4. Infine, c'è una percezione nella quale la cosa è percepita mediante la sua sola essenza, o tramite la conoscenza della sua causa prossima¹¹⁸.

¹¹⁷ *TIE*, § 18, p. 119 (G, II, 34-35 ; G, II, 1-2).

¹¹⁸ *TIE*, § 19, p. 119 (G, II, 9-21).

Spinoza precisa che il primo modo di percepire è quello per mezzo del quale conosciamo il giorno della nostra nascita, che riceviamo dai genitori e cose delle quali non abbiamo mai dubitato. Questo per quanto concerne la conoscenza «per sentito dire». Quella, invece, «per esperienza vaga» consente di sapere che si morirà, semplicemente perché abbiamo visto altri nostri simili morire, «sebbene non tutti abbiano vissuto per il medesimo tempo né siano morti per la stessa malattia»¹¹⁹. Ma grazie a questo modo di percepire, sappiamo in realtà quasi tutto ciò che serve alla vita quotidiana – ovvero «che l'olio è adatto ad alimentare la fiamma e che l'acqua è atta a estinguerla, [...] che il cane è un animale che latra e l'uomo è un animale dotato di ragione»¹²⁰. Secondo il terzo modo di percepire, invece, accade che traiamo conclusioni da un'altra cosa. Ad esempio, «avendo percepito chiaramente di sentire un tale corpo e nessun altro, da ciò, dico, ne ricaviamo l'evidente conclusione che l'anima è unita al corpo e che questa unione è la causa di tale sensazione; ma quale sia quella sensazione e quell'unione, non possiamo assolutamente comprenderlo»¹²¹. Per lo stesso meccanismo, ovvero per il fatto che da una cosa ne ricaviamo una conclusione, discende che, «conosciuta la natura della vista e, insieme, che sua proprietà è mostrare una medesima cosa più piccola se posta a grande distanza piuttosto che se osservata da vicino, ne concludiamo che il sole è più grande di quanto appaia»¹²².

A differenza di queste tre tipologie di percezioni, legate al «sentito dire» o alla «esperienza vaga» o ad una forma di conoscenza mediata comunque da altro, la conoscenza intuitiva (quarto genere) offre alle scienze il modello migliore per pervenire all'essenza delle cose e rispondere in maniera adeguata al fine preposto dalla filosofia

¹¹⁹ *TIE*, § 20, p. 119 (G, II, 25-26).

¹²⁰ *TIE*, § 20, pp. 119-121 (G, II, 28 ; G, II, 1-2).

¹²¹ *TIE*, § 21, p. 121 (G, II, 4-8).

¹²² *Ibidem*.

della salvezza di Spinoza: il perfezionamento dell'intelletto umano. L'esempio, che il filosofo olandese fornisce per avvalorare la tesi per la quale è da preferire una percezione che derivi dalla sola essenza della cosa che è da conoscere, è di natura matematica.

La cosa si conosce per sua sola essenza quando per il fatto che conosco qualcosa, so cosa sia conoscere qualcosa, oppure per il fatto che conosco l'essenza dell'anima, so che essa è unita al corpo. In questa maniera, noi conosciamo che due più tre fa cinque e che se si danno due linee parallele a una terza esse sono anche fra loro parallele, eccetera. Tuttavia, sono state assai poche le cose che fino ad ora ho potuto conoscere in questo modo.

Ma affinché tutto ciò si comprenda meglio, mi servirò di quest'unico esempio. Si danno tre numeri: se ne cerca un quarto che stia al terzo come il secondo al primo. A questo punto, qualsiasi mercante dice di sapere cosa bisogna fare per trovare il quarto, perché certamente non ha scordato l'operazione che ha ascoltato da sola e senza dimostrazione del maestro. Altri ricavano invece un assioma universale dall'esperienza di casi semplici, dove cioè il quarto numero è manifesto di per sé, come nella successione 2, 4, 3, 6, in cui sperimentano che moltiplicando il secondo per il terzo e dividendo per il primo ottengono per quoziente sei; e vedendo che si ottiene lo stesso numero che senza fare l'operazione sapevano proporzionale, ne concludono che l'operazione è adatta a trovar sempre il quarto numero proporzionale. Ma i matematici, in base alla dimostrazione della Prop. 19 del libro 7 degli *Elementi* di Euclide, sanno quali numeri sono tra loro proporzionali, cioè lo fanno in base alla natura della proporzione e alla sua proprietà, secondo la quale il numero che risulta dal prodotto del primo con il quarto è uguale al prodotto del secondo con il terzo. Tuttavia, non vedono l'adeguata proporzionalità dei numeri dati e, se la vedono, non la vedono in virtù di quella proposizione, ma intuitivamente, cioè senza fare alcuna operazione¹²³.

L'esempio del quarto proporzionale consente di cogliere la profonda differenza che passa tra i quattro modi di percepire di cui l'uomo dispone, secondo la prospettiva che Spinoza presenta nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*. A questo punto, però, l'autore ritiene opportuno anche illustrare quali siano i mezzi da considerare come

¹²³ TIE, §§ 22-24, pp. 121-123 (G, II, 13-25 ; G, II, 1-14).

necessari per conseguire il fine della purificazione e del perfezionamento della nostra parte migliore:

1. Conoscere esattamente la nostra natura, che desideriamo perfezionare, e pure della natura delle cose tanto quanto è necessario.
2. Affinché possiamo dedurne correttamente le differenze, le affinità e la contrarietà delle cose.
3. Affinché si conosca con esattezza che cosa esse possono o non possono sopportare.
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 pervenire¹²⁴.

Tra i quattro modi di conoscenza non può essere scelto quello della percezione dell'essenza della cosa per il solo «sentito dire», in virtù della incertezza che inevitabilmente ne proviene. Neppure il secondo modo potrà fornirci alcuna certezza, poiché delle cose naturali potrà farci percepire solo gli accidenti. Il terzo modo, invece, è in grado di indicarci l'idea della cosa e ci porta alla conclusione senza pericolo di errore, ma non può essere considerato come il mezzo ideale per conseguire la nostra perfezione. Pertanto, «solo il quarto modo comprende adeguatamente l'essenza della cosa e senza pericolo d'errore, perciò dovrà essere impiegato più di tutti gli altri»¹²⁵.

Il metodo per la ricerca del vero è un'indagine che non necessita di altri metodi intermedi, procedendo all'infinito, ma approda all'essenza di ciò che dobbiamo conoscere senza servirci di null'altro che di lui stesso e dei vari gradi di perfezionamento che l'intelletto consegue nella sua ricerca. Infatti,

come gli uomini all'inizio poterono fare cose facilissime con gli strumenti innati, per quanto faticosamente e imperfettamente, e fatte queste ne eseguirono altre più difficili con minore fatica e maggior perfezione, allo stesso modo, procedendo gradatamente dai lavori più semplici agli strumenti e dagli strumenti ad altri strumenti, arrivarono al punto di eseguire tanti e tanto difficili

¹²⁴ *TIE*, § 25, p. 123 (G, II, 17-24).

¹²⁵ *TIE*, § 29, p. 125 (G, II, 11-14).

lavori con poca fatica. Parimenti, anche l'intelletto con la sua forza innata si dota dei suoi strumenti intellettuali, con i quali acquisisce altre forze per altre opere intellettuali, e da queste opere si forma altri strumenti, cioè la possibilità di indagare ulteriormente; e così avanza gradatamente fino al culmine della sapienza¹²⁶.

Ma come possiamo pervenire alla certezza della sapienza, ovvero alla verità, senza temere che non si tratti di altra cosa dalla verità? A questo riguardo Spinoza è chiaro: l'«idea vera» è il solo segno di cui dobbiamo disporre per essere certi della verità. Per idea vera egli intende qualcosa di diverso dal suo ideato, dal momento che l'idea vera è «essenza oggettiva» e soltanto colui che perviene a tale essenza può sapere cosa sia la «somma certezza». In tale prospettiva, «non avendo bisogno la verità di alcun segno, ma essendo sufficiente, per eliminare ogni dubbio, avere le essenze oggettive delle cose o, che è lo stesso, le idee, ne segue che il vero metodo non consiste nel cercare il segno della verità dopo aver acquisito conoscenza delle idee, ma il vero metodo è la via attraverso cui cercare la verità stessa, o le essenze oggettive delle cose o le idee (questi termini hanno tutti lo stesso significato) nell'ordine dovuto»¹²⁷. Chi conosce idee vere non necessita di altro, dal momento che i segni sarebbero un ostacolo, anziché un vantaggio.

Ed è forse proprio questa la ragione principale dell'incapacità dell'autore olandese di accogliere come vere le rivelazioni dei profeti. Come si avrà modo di riscontrare nel *Trattato teologico-politico*, la conoscenza profetica, pur essendo espressione di un particolare grado di certezza – direttamente proporzionale alla inclinazione morale degli interpreti di sogni, visioni, allucinazioni quali i profeti stessi sono – non può essere adottata come fonte di idee vere. La conoscenza profetica, infatti, non può fare a meno dei «segni» e necessita di strumenti intermedi, che, tuttavia,

¹²⁶ TIE, § 31, p. 125 (G, II, 31-32; G, II, 1-7).

¹²⁷ TIE, § 36, p. 129 (G, II, 15-21).

anziché condurre l'intelletto alla verità, rischiano di fare impantanare la mente nella misera ignoranza, tipica dell'immaginazione¹²⁸, circa l'ordine della natura. Le cause delle cose sarebbero del tutto oscure, così come le loro essenze.

Il metodo per la perfezione dell'intelletto, ad ogni modo, «non è lo stesso ragionare per conoscere le cause delle cose, e ancor meno è il conoscere le cause delle cose; è piuttosto il conoscere che cosa sia l'idea vera, distinguendola dalle altre percezioni e investigandone la natura, al fine di poter conoscere la nostra capacità di intellesione, e costringere la mente a conoscere secondo quella norma tutto ciò che è da conoscere; dandole come aiuti determinate regole, e anche facendo in modo che la mente non sia affaticata da ricerche inutili. Se ne ricava che il metodo non è nient'altro che una conoscenza riflessiva, o idea di idea; e poiché non si dà l'idea dell'idea se prima non si è data idea, ne segue che non si dà metodo se prima non si dà idea»¹²⁹. È, allora, l'idea stessa, nella sua verità, a dirigere l'intelletto verso la sua perfezione. Tuttavia, non pare possibile parlare di perfezione e di idea vera senza includere in tale ricerca della mente ciò che è origine di ogni perfezione e verità, ovvero Dio stesso quale Ente perfettissimo:

sarà buono quel metodo che mostri come sia da dirigere la mente secondo la norma dell'idea vera data. Inoltre, poiché il rapporto che intercorre tra due idee è lo stesso che vi è fra le essenze formali di quelle idee, ne consegue che la conoscenza riflessiva dell'idea dell'Ente perfettissimo, sarà superiore alla conoscenza riflessiva delle altre idee; cioè sarà perfettissimo quel metodo che mostra come si debba dirigere la mente secondo la norma dell'idea data dell'Ente perfettissimo.

¹²⁸ Sul tema dell'immaginazione cfr. D. Bostrenghi, *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*, Bibliopolis, Napoli, 1996; F. Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1981.

¹²⁹ *TIE*, §§ 37-38, p. 129 (G, II, 22-30; G, II, 1-2).

Da ciò si comprende facilmente in che modo la mente, aumentando le sue conoscenze, acquisti nello stesso tempo altri strumenti con i quali avanzare più facilmente nella conoscenza¹³⁰.

Ma la vera garanzia della possibilità che la mente ha di procedere in questo graduale perfezionamento è innanzitutto la presenza, o meglio l'esistenza, in noi della «idea vera come strumento innato, conosciuta la quale si capisca contemporaneamente la differenza che c'è fra una tale conoscenza e tutte le altre»¹³¹. Ma per essere perfetta questa parte del metodo necessita che la mente conosca tanto meglio se stessa quanto più conosce della Natura e sarà tanto più perfetta quanto più conoscerà dell'Ente perfettissimo. In definitiva, «quante più cose la mente conosce, tanto meglio conosce sia le proprie forze sia l'ordine della Natura: quanto meglio poi conosce le sue forze, tanto più facilmente conosce l'ordine della Natura, e tanto più facilmente può astenersi da operazioni inutili»¹³². Conoscenza della mente, conoscenza dell'ordine della Natura, conoscenza dell'Ente perfettissimo sono intimamente correlate. Infatti, «affinché la nostra mente possa riprodurre completamente il modello della Natura, essa deve derivare tutte le sue idee da quella che riproduce l'origine e la fonte di tutta la Natura, di modo che questa sia anche fonte di tutte le altre idee»¹³³.

Data l'idea vera in noi come strumento innato¹³⁴, l'impianto gnoseologico di Spinoza esclude la possibilità che il metodo di perfezionamento dell'intelletto faccia leva

¹³⁰ *TIE*, §§ 38-39, p. 129 (G, II, 3-12).

¹³¹ *TIE*, § 39, p. 129 (G, II, 14-16).

¹³² *TIE*, § 40, pp. 129-131 (G, II, 21-25).

¹³³ *TIE*, § 42, p. 131 (G, II, 5-7).

¹³⁴ Occorre fare attenzione alla rilevanza del termine «innato», che Spinoza adopera nel *TIE* principalmente in quattro occasioni. L'autore, infatti, parla perlopiù di strumenti innati: *innatis instrumentis* (cfr *TIE*, § 31, p. 124)(G, II, 30), *innata instrumenta* (cfr *TIE*, § 32, p.126)(G, II, 10), *innatum instrumentum* (cfr *TIE*, § 39, p.128)(G, II, 14), *nostris innatis instrumentis* (cfr *TIE*, § 107, p.170)(G, II, 28-29). Quando il termine è utilizzato Spinoza si riferisce all'idea vera, che come strumento innato in noi ci consente di ricercare ciò che dobbiamo conoscere. L'intelletto se ne serve per perfezionare se stesso e pervenire alle essenze oggettive delle cose, conoscenza funzionale alla stessa conoscenza di Dio e alla nostra salvezza, la cui radice è, evidentemente, già presente in noi.

su idee false – dal momento che «nessuna finzione concerne le verità eterne»¹³⁵ e che «la mente ha tanta maggiore potenza di fingere, quante meno cose conosce e quante più tuttavia percepisce, e, parimenti, quante più cose conosce, tanto più quella potenza diminuisce»¹³⁶. In particolare, il filosofo olandese addita quegli uomini che non conoscendo affatto la natura, arrivano a figurarsi le cose più assurde, come, ad esempio, «che gli alberi parlino, che gli uomini si mutino all’istante in pietre o in fonti, che negli specchi appaiano spettri, che il niente diventi qualcosa, che anche gli dèi si mutino in bestie e in uomini, e altre infinite assurdità del genere»¹³⁷. Ma se la mente riesce a conoscere in modo chiaro e distinto, non c’è alcun motivo di temere che essa possa cadere in fallo, poiché non potrà fingere alcunché. Infatti, «quando si concentra su una cosa che è finta e falsa per sua natura, al fine di esaminarla e conoscerla, e ne deduce nel debito ordine ciò che è da dedurne, facilmente ne mostrerà la falsità; e se la cosa finta è per sua natura vera, quando la mente la prende in considerazione per conoscerla e inizia a dedurne nell’ordine dovuto ciò che ne segue, felicemente andrà avanti senza interruzione alcuna»¹³⁸.

L’intelletto è caratterizzato proprio da tale capacità discernente: illumina con la sua chiarezza l’essenza oggettiva delle cose, spazzando via la finzione e l’oscurità che dalla falsità ne conseguono. Dissolve, in definitiva, la concatenazione illogica delle cause, scardinando dal principio un possibile sistema di credenze ed opinioni false. In tal senso, «se per caso diciamo che gli uomini vengono mutati istantaneamente in bestie, ciò lo si dice in maniera assai generica, così che non c’è nella mente nessun concetto, cioè idea, vale a dire coerenza di soggetto e predicato: se infatti ci fosse, la mente vedrebbe anche

¹³⁵ *TIE*, § 54, p. 137 (G, II, 15-16).

¹³⁶ *TIE*, § 58, p. 141 (G, II, 13-15).

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *TIE*, § 61, p. 143 (G, II, 26-29 ; G, II, 1-3).

il mezzo e la causa del come e del perché avvenga una cosa del genere; infine, non si fa nemmeno attenzione alla natura di soggetto e predicato»¹³⁹. Non c'è motivo di temere che la finzione possa essere confusa con l'idea vera, neppure nel caso in cui la prima idea non sia finta e che da essa vengano dedotte tutte le altre idee, poiché, in tal caso «l'avventatezza a fingere poco a poco svanirà»¹⁴⁰. La scomposizione, da parte dell'intelletto, delle idee in idee semplici garantisce la chiarezza e la verità dell'idea stessa, ponendola al riparo da ogni possibile confusione. Ecco le ragioni che Spinoza adduce in tal senso:

poiché l'idea finta non può essere chiara e distinta, ma solo confusa, e ogni confusione procede dal fatto che la mente conosce solo in parte una cosa intera o composta di molte parti, e non distingue il noto dall'ignoto (e senza contare che prende contemporaneamente in considerazione i molti elementi che sono contenuti in ciascuna cosa, senza preoccuparsi di alcuna distinzione), ne segue, in primo luogo, che se l'idea è idea di una qualche realtà semplicissima, essa non può essere se non chiara e distinta, giacché quella cosa dovrà essere conosciuta non parzialmente ma tutta intera o per niente affatto. In secondo luogo, segue che se una cosa che è composta di molte parti viene divisa col pensiero in tutte le sue parti più semplici, e si prendono queste in esame, ciascuna separatamente, allora sparirà ogni confusione. In terzo luogo, segue che la finzione non può essere semplice, ma risulta dalla composizione di diverse idee confuse, che sono di diverse cose e azioni esistenti in Natura; o meglio risulta dall'attenzione simultanea (ma senza assenso) fatta a tali idee diverse. Infatti, se fosse semplice, sarebbe chiara e distinta, e quindi vera. Se risultasse dalla composizione di idee distinte, anche la loro composizione sarebbe chiara e distinta e quindi vera. Per esempio, conosciuta la natura del cerchio e anche quella del quadrato, non possiamo comporre quelle due idee e farne un cerchio quadrato, o un'anima quadrata e simili¹⁴¹.

Ma non c'è soltanto la natura logica a distinguere l'idea vera e l'idea falsa. A concorrere in tale distinzione interviene anche il loro grado di realtà, ovvero la corrispondenza del pensiero a qualcosa che sia reale. Ad esempio, «se un qualche

¹³⁹ *TIE*, § 62, p. 143 (G, II, 6-12).

¹⁴⁰ *TIE*, § 63, p. 145 (G, II, 13-14).

¹⁴¹ *TIE*, §§ 63-64, p. 145 (G, II, 15-31 ; G, II, 1-4).

costruttore concepisce correttamente una costruzione, sebbene essa non sia mai esistita, né esisterà, nondimeno il suo pensiero è vero, e il pensiero rimane lo stesso, che la costruzione esista o meno»¹⁴². Essendo, poi, il pensiero attività riflessiva dell'intelletto, esso si configura come un pensiero che implica obiettivamente l'essenza di un qualche principio che non ha causa e si conosce in sé e per sé. La forma del pensiero vero può risiedere, pertanto, soltanto nel pensiero stesso, senza relazione ad altro; né riconosce l'oggetto come causa, ma deve dipendere dalla stessa potenza e natura dell'intelletto.

Ma, allora, da dove scaturiscono tutte le idee false, la confusione della mente, le passioni e la tristezza che ne consegue? Dal fatto che siamo partecipi della Natura e, nel caso particolare, di un ente pensante, «alcuni pensieri del quale costituiscono la nostra mente in modo intero, altri solo in parte»¹⁴³. Inoltre, «gli uomini non capiscono gli elementi primi di tutta la Natura, quindi procedono senza ordine e confondendo la Natura con assiomi astratti, benché veri, confondono se stessi e sovvertono l'ordine della Natura»¹⁴⁴. Ma, procedendo il meno astrattamente possibile e cominciando dagli elementi primi, ovvero dalla fonte e dall'origine della Natura – in altri termini, da quell'ente che è unico e infinito, cioè è tutto l'essere e oltre ad esso non è dato alcun essere, ovvero Dio stesso –, non dovremo in alcun modo temere di confonderla con assiomi astratti.

La mente, oltre che da idee false, può essere affetta anche dal dubbio a causa della fallacia dei sensi:

uno sa che talvolta i sensi lo hanno ingannato, ma lo sa solo confusamente: infatti non sa come i sensi ingannino, e se dopo aver dubitato acquisterà una vera conoscenza dei sensi, e di

¹⁴² *TIE*, § 69, p. 149 (G, II, 17-21).

¹⁴³ *TIE*, § 73, p. 151 (G, II, 12-13).

¹⁴⁴ *TIE*, § 75, p. 153 (G, II, 32-35 ; G, II, 1).

come per mezzo di essi vengano rappresentate le cose a distanza, allora nuovamente il dubbio verrà tolto. Da ciò segue che non possiamo revocare in dubbio le idee vere, sotto l'ipotesi che forse esiste un qualche dio ingannatore, che ci inganni persino nelle cose più certe, se non quando non abbiamo nessuna idea chiara e distinta di Dio. Cioè, se ci volgiamo alla conoscenza che abbiamo dell'origine di tutte le cose, e non troviamo nulla che ci insegni che egli non sia ingannatore, evincendo ciò con quella stessa conoscenza con cui, esaminando la natura del triangolo, evinciamo che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, allora rimane il dubbio. Ma se di Dio abbiamo una conoscenza come quella del triangolo, allora ogni dubbio è tolto¹⁴⁵.

L'inganno dei sensi è tale che può essere superato facilmente da chi procede rettamente e si pone alla ricerca di ciò che dev'essere cercato per primo, senza interrompere la concatenazione delle cose. Il dubbio, infatti, nasce solo dall'esaminare le cose «senza ordine», ma «se si sa come vanno determinate le questioni, prima di accingerci alla loro conoscenza, non si avranno mai che idee certissime, cioè chiare e distinte»¹⁴⁶.

Ma ciò che viene inteso chiaramente, nella sua semplice essenza, sarà anche ricordato con maggiore incidenza dall'intelletto. Infatti, «la memoria si rafforza con l'ausilio dell'intelletto»¹⁴⁷, prestandogli, in un certo senso, anche soccorso, fissando ciò che merita di essere messo al riparo da falsità e dubbi. Se una cosa è intelligibile, facilmente viene ricordata, mentre, se la conoscenza che di essa abbiamo è oscura e confusa, allora con molta probabilità la dimenticheremo.

Ecco che emerge sempre più nel *Trattato* la biforcazione tra l'idea vera e le altre percezioni. Da un lato abbiamo idee finte, false e dubbie che traggono origine dall'immaginazione confusa e oscura, che ignora la concatenazione delle cose, per mezzo di sensazioni fortuite; a determinarle sono unicamente cause esterne che depotenziano la mente, lasciando spazio all'immaginazione come conoscenza vaga che rende l'anima

¹⁴⁵ *TIE*, §§ 78-79, p. 155 (G, II, 7-10).

¹⁴⁶ *TIE*, § 80, p. 155 (G, II, 27-30).

¹⁴⁷ *TIE*, § 81, p. 157 (G, II, 3-4).

passiva. Dall'altro, l'intelletto che è custode di idee vere e semplici, o di idee composte da idee semplici. È evidente che «quelle operazioni, dalle quali vengono prodotte le immaginazioni, avvengono secondo altre leggi completamente diverse dalle leggi dell'intelletto [...] e da ciò risulta anche quanto facilmente possono cadere in grandi errori coloro che non distinsero accuratamente tra immaginazione e intellesione»¹⁴⁸.

Spesso, tuttavia, è possibile che a fuorviarci sia il linguaggio stesso. Le parole, infatti, esattamente come l'immaginazione, possono generare grandi errori, perché sono arbitrariamente costruite dal volgo come segni delle cose. Gli uomini hanno coniato termini – quali «infinito», «incorporeo», «immortale» – che appartengono alla sfera positiva dell'intelletto, come contrari, in senso negativo, di ciò che attiene alla sfera dell'immaginazione. «Infinito» come «non finito», «incorporeo» come «non corporeo», «immortale» come «non mortale». Quando viene meno la distinzione tra queste due facoltà della mente, intellesione e immaginazione, due ambiti distinti vengono frantesi e la mente viene affetta da una grande confusione. Da quest'ultima derivano i turbamenti del corpo e le rovine per l'anima. Anteponiamo, infatti, ciò che è da posporre – le idee imperfette – e posponiamo ciò che merita di essere anteposto – come le idee vere, certe, chiare. La concatenazione dell'intelletto – quella che Spinoza chiamerà *ordo idearum* – non corrisponde, in questo caso, alla concatenazione della natura – *ordo rerum* – e lo scopo del perfezionamento della parte migliore di noi stessi viene così inevitabilmente smarrito con nostro grave danno. Viceversa, affinché tutte le nostre percezioni siano ordinate e unite e affinché la nostra mente possa riprodurre la Natura in massimo grado, «si richiede (e la ragione lo esige) che indaghiamo il prima possibile quale sia la causa di

¹⁴⁸ TIE, §§ 86-87, p. 159 (G, II, 32-35 ; G, II, 1-2).

tutte le cose»¹⁴⁹, così da pervenire alla sua essenza oggettiva come causa di tutte le nostre idee.

Ma il progresso delle nostre idee non può essere ricavato dalle cose singolari e mutevoli, dal momento che sarebbe impossibile, a causa della nostra umana debolezza, «abbracciare» la loro serie: «sia perché la loro moltitudine supera ogni numero, sia perché infinite circostanze, in una sola e medesima cosa, possono essere causa che essa esista o non esista, giacché la loro esistenza non ha nessuna connessione con la loro essenza, ossia (come già abbiamo detto) non è una verità eterna»¹⁵⁰. La conoscenza dell'intima essenza delle cose va desunta solo da ciò che è fisso ed eterno, ovvero dalle leggi della natura con i suoi codici, secondo cui tutte le cose singolari sono fatte e ordinate. Infatti, «queste cose mutevoli e singolari dipendono così intimamente ed essenzialmente (per così dire) da quelle fisse, che senza queste non possono né essere, né essere concepite»¹⁵¹. A loro volta, «queste cose fisse ed eterne, benché siano singolari, per la loro presenza in ogni dove e per la loro vastissima potenza, ci varranno come universali ossia generi delle definizioni delle cose singolari e mutevoli, e cause prossime di tutte le cose»¹⁵².

Per il conseguimento del fine preposto nel *Trattato*, l'autore riconosce, così, in ultima analisi, la necessità che la mente pervenga ad un fondamento e si concentri

su qualche pensiero per esaminarlo attentamente e dedurne in buon ordine ciò che è legittimo dedurne, se quel pensiero è falso ne scoprirà la falsità, se invece è vero allora felicemente seguirà senza alcuna interruzione a dedurne idee vere; ciò, dico, si richiede per il nostro scopo. Infatti, i nostri pensieri non possono essere determinati a partire da nessun altro

¹⁴⁹ *TIE*, § 99, p. 165 (G, II, 8-10).

¹⁵⁰ *TIE*, § 100, p. 167 (G, II, 24-29).

¹⁵¹ *TIE*, § 101, p. 167 (G, II, 3-9).

¹⁵² *Ibidem*.

fondamento. Perciò, se vogliamo ricercare la cosa che è prima di tutte, è necessario che si dia un qualche fondamento che vi diriga i nostri pensieri. Inoltre, poiché il metodo è la stessa conoscenza riflessiva, questo fondamento, dovendo dirigere i nostri pensieri, non può essere nient'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 fondamento dal quale dedurre i nostri pensieri, e la via attraverso la quale l'intelletto, per quel che gli consente la sua capacità, potrà giungere alla conoscenza delle cose eterne, tenuto appunto conto delle sue forze¹⁵³.

3. Libertà e virtù: la loro conquista nell'Etica

Lo scenario raffigurato nelle due opere fin qui considerate, il *Breve Trattato* e il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, costituisce il sostrato teorico sul quale il filosofo olandese innesta l'impianto concettuale dei lavori che saranno meglio definiti negli anni più maturi. Il progetto relativo alla possibilità di percorrere un *iter* di perfezionamento e di purificazione della mente in maniera lucida confluirà in quella che, a più riprese, nel *De Intellectus Emendatione* Spinoza denomina «la mia filosofia», ovvero il capolavoro dell'*Ethica more geometrico demonstrata*.

In quest'opera, i cui riferimenti sull'ontologia¹⁵⁴ sono in germe già presenti nel *Breve Trattato*, Spinoza delinea con stile e metodo rigoroso la sua visione del mondo e della Natura. Facendo, nello specifico, riferimento al tema che abbiamo finora preso in considerazione – quello della «salvezza dei simili» – nella principale opera del filosofo di Amsterdam va messo in luce quanto l'autore dichiara a proposito di coloro che possono

¹⁵³ *TIE*, §§ 104-105, p. 169 (G, II, 32-35; G, II, 1-12).

¹⁵⁴ Per uno studio completo del sistema spinoziano cfr P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, La Nuova Italia, Firenze, 1960.

dirsi «attivi»¹⁵⁵: «solo in quanto gli uomini vivono sotto la guida della ragione, s'accordano sempre necessariamente per natura»¹⁵⁶. In tale prospettiva

non si dà in natura nulla di singolo che sia più utile all'uomo dell'uomo che vive sotto la guida di ragione. Giacché è utilissimo all'uomo ciò che si accorda al massimo con la sua natura (per P31C), cioè (come è noto di per sé) l'uomo stesso. Ma l'uomo agisce assolutamente secondo le leggi della sua natura quando vive sotto la guida della ragione (per 3D2), e solo in questa misura egli si accorda sempre necessariamente con la natura di un altro uomo (per P35); dunque tra le cose singole nulla c'è di più utile all'uomo dell'uomo, ecc. *C.D.D.*¹⁵⁷.

Ma da quanto detto deriva anche che

quando ciascun uomo cerca al massimo per sé il proprio utile, allora gli uomini sono al massimo utili gli uni agli altri. Giacché quanto più ciascuno cerca il proprio utile e si sforza di conservare se stesso, tanto più è dotato di virtù (per P20), ossia, il che è la stessa cosa (per D8), tanto più è dotato di potenza per agire secondo le leggi della sua natura, cioè (per 3P3) per vivere sotto la guida della ragione. Ma gli uomini si accordano al massimo per natura quando vivono sotto la guida della ragione (per P35). Dunque (per P35C1) gli uomini saranno al massimo utili gli uni agli altri quando ciascuno cerca al massimo per sé il proprio utile. *C.D.D.*¹⁵⁸

Nulla è più utile all'uomo per la sua stessa conservazione che l'uomo guidato dalla ragione. Spinoza approda a questa certezza, o meglio riconosce tale evidenza, facendo riferimento, tuttavia, non soltanto al rigore delle dimostrazioni addotte nella struttura logica dell'*Etica*, ma anche a ciò che la vita quotidiana insegna, come egli stesso illustra nello Scolio seguente:

ciò che ho mostrato or ora è attestato ogni giorno con tante e sì chiare testimonianze dall'esperienza che quasi tutti hanno in bocca il detto: *l'uomo è un Dio per l'uomo*. Tuttavia, accade raramente che gli uomini vivano sotto la guida della ragione; e, invece, essi sono stati disposti in

¹⁵⁵ Sul tema dell'attività della mente cfr S. Levi, *Libertà e azione nell'etica di Spinoza*, LED, Milano, 2006.

¹⁵⁶ *Eth. IV, Pr.35 Dem.*, p. 1479 (G, II, 28-30).

¹⁵⁷ *Eth. IV, Pr.35 Cor.1.*, p. 1479 (G, II, 16-24).

¹⁵⁸ *Eth. IV, Pr.35 Cor.2.*, p. 1481 (G, II, 25-35).

modo da essere per lo più invidiosi e molesti gli uni verso gli altri. Ciò nondimeno a stento essi possono passare la loro vita in solitudine; sicché la nota definizione che l'uomo è un animale socievole è stata dai più assai approvata; e in realtà le cose stanno in modo che dalla comune società degli uomini derivano molti più vantaggi che danni. I Satirici si facciano dunque beffe quanto vogliono delle cose umane, e i Teologi le detestino, e i Melanconici lodino, quanto possono, la vita incolta e agreste, disprezzino gli uomini e ammirino i bruti; essi tuttavia, sperimenteranno che gli uomini possono procurarsi molto più facilmente con l'aiuto reciproco ciò di cui hanno bisogno, e che solo unendo le forze possono evitare i pericoli che incombono dappertutto, per tacere ora del fatto che è molto più pregevole e più degno della nostra conoscenza considerare gli atti degli uomini anziché, quelli dei bruti. Ma di ciò più diffusamente altrove¹⁵⁹.

Hominem homini Deum esse. L'enfasi con cui il filosofo olandese pone in rilievo l'importanza che l'altro uomo ha per ciascuno di noi è disarmante. Non è possibile per gli uomini vivere in uno stato di abbandono o di reclusione dai loro simili, dal momento che essi sono indispensabili gli uni agli altri. Come potrebbero resistere alle sciagure o ottemperare a tutti i bisogni quotidiani, se non fosse presente una cooperazione costante tra i simili? Sebbene essi siano per lo più invidiosi e molesti gli uni verso gli altri, Spinoza pone in evidenza l'impossibilità della solitudine come norma di vita e la necessità di adoperarsi affinché gli uomini vivano in società¹⁶⁰. Dalla comune unione tra i simili nascono, infatti, più vantaggi che svantaggi, come la sicurezza, ad esempio. Quando le forze di cui essi dispongono si uniscono, allora, l'utilità è posta in sommo grado ed è più agevole far fronte ai pericoli che li attanagliano dappertutto. Inoltre, essendo tutti partecipi della sostanza come entità, comunque, finite, gli individui non possono arrogarsi il diritto di sopprimersi vicendevolmente, poiché la potenza della *substantia* trascende quella dei modi particolari e non c'è nulla di più deleterio che

¹⁵⁹ *Eth. IV, Pr.35 Sch.*, p. 1481 (G, II, 11-18).

¹⁶⁰ Sul tema della transindividualità cfr. E. Balibar, *Spinoza, il transindividuale*, a cura di L. Di Martino e L. Pinzolo, Edizioni Ghibli, Milano, 2002.

supporre che Dio, come sostanza infinita, possa in qualche maniera disporre un depotenziamento di se stesso.

Preme, in questa sede, porre in risalto ancora un altro aspetto relativo al godimento degli individui del sommo bene: «il sommo bene di coloro che seguono la virtù è comune a tutti, e tutti ne possono ugualmente godere»¹⁶¹. La conoscenza di Dio è un bene comune, non esclusivo. Anzi, esso può essere posseduto ugualmente da tutti, in quanto tutti gli uomini sono della medesima natura. Coloro che seguono la virtù sono guidati dalla ragione e sanno che un bene è tale non quando è un privilegio di alcuni, ma quando è un bene comune. Ora dal momento che Dio stesso è da riconoscere ed è riconosciuto dal sapiente come Sommo Bene, la sua mente è perfetta in sommo grado quando è unita all'Ente perfettissimo e gode di tale bene insieme agli altri uomini il più possibile. Ecco che

chi per il semplice affetto si adopera affinché gli altri amino ciò che egli ama e vivano secondo il suo sentimento, agisce solo per impulso, e perciò è odioso specialmente a quelli che trovano piacere in altre cose e che, perciò, a loro volta, si curano e si sforzano con pari impeto affinché gli altri vivano secondo il loro sentimento. Inoltre, poiché il bene supremo che gli uomini appetiscono per affetto è spesso tale che uno soltanto può esserne padrone, ne deriva che coloro i quali amano non sono coerenti con se stessi, e, mentre trovano piacere nel raccontare le lodi della cosa che amano, temono di essere creduti. Chi, invece, si sforza di guidare gli altri secondo la ragione, agisce, non con impeto, ma umanamente e benignamente, ed è sommamente coerente con se stesso. Io riferisco alla religione tutti i desideri e tutte le azioni di cui siamo causa in quanto abbiamo l'idea di Dio, o in quanto conosciamo Dio. E chiamo moralità la cupidità di far bene, nata dal fatto che viviamo sotto la guida della ragione. Chiamo, poi, onestà la cupidità dell'uomo, che vive sotto la guida della ragione, di unire a sé gli altri in amicizia, e onesto ciò che è lodato dagli uomini che vivono sotto la guida della ragione, mentre chiamo turpe ciò che si oppone alla formazione dell'amicizia. [...] Il dettame della ragione di ricercare il nostro utile prescrive, bensì, di stringere rapporti di amicizia con gli uomini, ma non coi bruti o con le cose la cui natura è diversa dalla natura umana; noi, invece, in forza di tale dettame, abbiamo sui bruti il medesimo

¹⁶¹ *Eth. IV, Pr.36*, p. 1481 (G, II, 19-21).

diritto che essi hanno su di noi. Anzi, poiché il diritto di ciascuno è definito dalla virtù o potenza di ciascuno, gli uomini hanno sui bruti un diritto di gran lunga maggiore che i bruti sugli uomini. E tuttavia io non nego che i bruti sentano; ma nego che per questa ragione non sia lecito provvedere alla nostra utilità e servirci di essi a nostro piacere, e trattarli come meglio ci conviene, giacché essi non s'accordano per natura con noi, e i loro affetti sono per natura diversi dagli affetti umani (vedi 3P57S)¹⁶².

Da questo Scolio emerge una differenza – che sembrerebbe abissale – tra gli uomini onesti, che ricercano nell'amicizia e nella concordia la misura del godimento del Sommo Bene, in quanto guidati dalla ragione e da nessuna forma di rivalità, e i bruti, dominati soltanto dalle passioni. Ciò che, tuttavia, sembra colmare, in parte, tale distanza è proprio la ricerca dell'utile. Tale ricerca, come è evidente, accomuna tutti gli uomini e ogni cosa esistente, la cui potenza particolare è disposta da Dio a partecipare della sua infinità. Ma colui che vive realmente sotto la guida della ragione può essere davvero libero perché la sua sapienza è, in ultima analisi, meditazione della vita¹⁶³: «l'uomo libero, cioè l'uomo che vive secondo il solo dettame della ragione, non è guidato dalla paura della morte (per P63), ma desidera direttamente il bene (per P63C), cioè (per P24) desidera di agire, di vivere, di conservare il suo essere secondo il principio della ricerca del proprio utile; e perciò a nulla pensa meno che alla morte, ma la sua sapienza è una meditazione della vita»¹⁶⁴. In tal senso, «la sua virtù si rivela ugualmente grande tanto nell'evitare, quanto nel superare i pericoli»¹⁶⁵, nell'evitare i benefici degli

¹⁶² *Eth. IV, Pr.37 Sch.1*, pp. 1485-1487 (G, II, 7-35 ; G, II, 1-11).

¹⁶³ Cfr C. Vinti, *Spinoza: la conoscenza come liberazione*, Studium, Roma, 1984; ID., *La filosofia come «vitae meditatio». Una lettura di Spinoza*, Città Nuova, Roma, 1979.

¹⁶⁴ *Eth. IV, Pr.67 Dem.1*, p. 1529 (G, II, 4-10).

¹⁶⁵ *Eth. IV, Pr.69*, p.1531 (G, II, 10-12).

ignoranti¹⁶⁶. Gli uomini liberi mostrano gratitudine gli uni verso gli altri¹⁶⁷ e non agiscono mai in mala fede, ma sempre in buona fede¹⁶⁸.

Come già abbiamo verificato negli scritti giovanili di Spinoza, anche nell'*Etica* l'uomo libero – filosofo e sapiente – comprende che «nella vita, dunque, è anzitutto utile perfezionare l'intelletto o la ragione, per quanto possiamo, e in questo soltanto consiste la suprema felicità dell'uomo, ossia la beatitudine; giacché la beatitudine non è altro se non la stessa acquiescenza dell'animo che deriva dalla conoscenza intuitiva di Dio; ora, perfezionare l'intelletto non è altro che conoscere gli attributi di Dio e le azioni che seguono dalla necessità della sua natura. Quindi, il fine ultimo dell'uomo che è guidato dalla ragione, cioè la cupidità suprema mediante la quale egli si sforza di governare tutte le altre cupidità, è quella che lo porta a concepire adeguatamente sé e tutte le cose che possono essere oggetto della sua conoscenza chiara e distinta»¹⁶⁹. Tale conoscenza di Dio confluisce in una costante azione educativa del sapiente nei confronti dei suoi simili per portarli alla salvezza:

nessuno può accordarsi maggiormente con la natura di una cosa se non gli altri individui della medesima specie; e perciò non c'è nulla di più utile all'uomo per la conservazione del suo essere e per il godimento della vita razionale se non l'uomo che è guidato dalla ragione. Inoltre, poiché tra le cose singole nulla conosciamo che sia più eccellente dell'uomo guidato dalla ragione, in nulla dunque ciascuno può mostrare maggiormente quanto valga per abilità e per ingegno quanto nell'educare gli uomini in modo che vivano finalmente sotto il dominio proprio della ragione¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Cfr. *Eth. IV, Pr. 70*, p. 1531 (G, II, 31-33).

¹⁶⁷ Cfr. *Eth. IV, Pr. 71*, p. 1533 (G, II, 23-24).

¹⁶⁸ Cfr. *Eth. IV, Pr. 72*, p. 1533 (G, II, 10-11).

¹⁶⁹ Cfr. *Eth. IV, App. Cap. IV*, p. 1539 (G, II, 1-13).

¹⁷⁰ Cfr. *Eth. IV, App. Cap. IX*, p. 1541 (G, II, 20-26; G, II, 1-2).

Come tale impianto teorico si sviluppi, poi, in maniera più capillare nella quinta parte dell'*Etica* e, attraverso l'esaltazione della conoscenza intuitiva¹⁷¹ di Cristo e il *credo minimum* come via della salvezza nel *Trattato teologico-politico*, non è qui dato esaminare. Tuttavia, è proprio in tale direzione che sarà opportuno incamminarsi per cogliere appieno la valenza della soteriologia spinoziana, tenendo ben presente come il percorso esistenziale del giovane Spinoza si intrecci indissolubilmente con la sua vocazione alla filosofia e con le idee pedagogiche che appaiono in filigrana nei suoi scritti. Su quest'ultimo punto ci sia consentito far riferimento ad una considerazione di Adolfo Ravà che a proposito del filosofo olandese precisa che «non solo v'è nella sua filosofia quello che abbiamo chiamato un orientamento pedagogico; ma si può dire addirittura che essa tragga la sua vera significazione soltanto dalla possibilità di essere insegnata e diffusa, e dalla speranza, anzi dalla fiducia, che mediante la sua diffusione si ottenga un miglioramento generale dell'umanità, un maggiore adattamento dei singoli alla vita collettiva, un progresso verso la fratellanza e la pace fra gli uomini. Di tutto ciò l'autore del sistema ebbe piena coscienza, se anche non elaborò di proposito le sue dottrine pedagogiche, limitandosi a brevi osservazioni ed accenni, pur pienamente significativi»¹⁷².

¹⁷¹ Al riguardo è opportuno considerare P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Edizioni ETS, Pisa, 2009; G. D'Anna, *Uno intuito vedere. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Edizioni Ghibli, Milano, 2002; F. Del Lucchese - V. Morfino, *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politiche, estetica*, Edizioni Ghibli, Milano, 2003; P. Pozzi, *Visione e parola. Un'interpretazione del concetto spinoziano di scienza intuitiva. Tra finito e infinito*, Franco Angeli Edizioni, Milano, 2012.

¹⁷² A. Ravà, *Le idee pedagogiche di Spinoza*, in «Rivista pedagogica», Anno XXVI - fasc. 1, Società anonima editrice Dante Alighieri (Albright, Segati & c.), Milano, 1932, pp. 12-13. Sugli aspetti pedagogici della filosofia di Spinoza si veda anche G. Limiti, *Le vedute pedagogiche nella filosofia di Benedetto Spinoza*, La Tipografica, Roma, 1957.

II.

L'OLANDA DEL SEICENTO

1. *La fuga dei marrani dalla Penisola Iberica*

La sapienza dell'uomo libero è una meditazione della vita. Egli non teme nulla, tantomeno la morte, e la sua condotta non è turbata dalla potenza degli affetti, ma è orientata, invece, in direzione della ricerca dell'utile e della conservazione del suo stesso essere. L'uomo libero contempla le cose come necessarie e agisce secondo il solo dettame della ragione, poiché la paura della morte non determina la sua esistenza. A formulare queste tesi, in maniera chiara e distinta, come abbiamo visto, è l'eretico Spinoza, il pensatore di Amsterdam sul cui conto fiumi di inchiostro sono stati scritti nei trecentoquarant'anni che ci separano dalla pubblicazione delle sue *Opere Postume*, delle quali l'*Ethica more geometrico demonstrata* è considerata il vero capolavoro.

Ma come immergersi nel suo sistema di pensiero senza prima meditare sulla sua stessa vita e sullo scenario storico in cui è germinata la sua filosofia? Riteniamo necessario sostare ad esaminare, in questo capitolo, non soltanto le relazioni di amicizia che lo stesso Spinoza coltivò nella sua giovane vita, ma anche il suo contesto familiare ed educativo, nonché la sua rivendicazione della *libertas philosophandi* come diritto inalienabile degli individui. Come comprendere, altrimenti, il significato dell'espressione «meditare la vita» senza porre ascolto ai turbamenti dei difficili anni per la comunità

Sefardita di Amsterdam – che fu profondamente segnata dal *cherem* del 1656 – o come capire realmente il significato della religione e del Cristianesimo senza prestare attenzione alle accuse incalzanti di ateismo da parte dei suoi interlocutori e le risposte del pensatore olandese di cui fortunatamente ci danno testimonianza numerose epistole che ci sono pervenute?

Se Spinoza incarna un modello concreto di uomo libero nella storia del pensiero occidentale – in un tempo in cui la modernità ha conosciuto profonde innovazioni, ma è stata anche macchiata da sanguinosi conflitti in nome della verità religiosa, da una parte, e della verità scientifica, dall'altra – per comprendere in modo adeguato il valore del suo contributo filosofico è necessario, certamente, considerare la sua storia e l'educazione ricevuta nella sua giovinezza. Ma è fondamentale anche porre ascolto a quelle grida che da lontano risuonarono nelle orecchie della sua famiglia durante le manifestazioni antiebraiche che accompagnarono la fuga dalla Penisola Iberica. Quelle grida dovettero restare a lungo nel cuore dei *de Espinoza*, così come dovettero restare per molto tempo negli occhi dei familiari del giovane Baruch le persecuzioni perpetrate ai danni di uomini dal sangue marrano.

Siamo consapevoli di trovarci a parlare, forse senza nostro merito, di una delle icone più importanti della tradizione filosofica dell'Occidente, la cui personalità si dischiuse nel cuore di un Paese attraversato da forti tensioni, teatro di repentini stravolgimenti sociali e politici, ma che fu anche in grado di accogliere ad Amsterdam uomini desiderosi della sola libertà e della sicurezza di vivere al riparo dall'Inquisizione. Vivere sulle rive dell'Amstel ed essere Ebrei al tempo di Spinoza indica – come sostiene Henry Méchoulan - «abitare nella più libera e potente città del mondo del XVII secolo, significa vivere, innanzitutto, una sfida, una riconquista, una vittoria; si possono

finalmente smettere i panni di cripto-ebrei, divisi tra l'obbligo di compiere atti idolatrici – frequentando la Chiesa – e la volontà di conservare un ebraismo segreto, senza pratiche esteriori, senza insegnamento, a rischio dei propri beni e della vita»¹.

I cripto-ebrei furono impropriamente chiamati «marrani» – termine la cui origine indica una ingiuria che sta al pari dei «porci» - ma l'appellativo si prestò sia agli pseudo-cattolici che agli ebrei convertiti. Per scongiurare il rischio dell'uccisione gli Ebrei della Penisola Iberica dovettero richiedere, ad esempio, il battesimo cristiano. Ma tale conversione forzata non fu sufficiente ad evitare che i regni di Spagna e Portogallo fossero letteralmente suddivisi tra i vecchi cristiani e i nuovi *conversos* i quali rimasero ad ogni modo esclusi socialmente e non poterono, difatti, accedere alle cariche pubbliche nel Paese in cui vivevano. Episodi di discriminazione razziale interessarono tutto il territorio e si estesero a macchia d'olio, dalla città di Toledo, dove fu proclamata la *Sentencia Estatuto*, fino a Lisbona. In pratica, a partire dalla metà del Quattrocento, venne negato ai convertiti il potere dell'acqua battesimale e ciò scatenò il dilagare di episodi di fanatismo, odio e gelosia. Nel 1478 l'Inquisizione, messa in campo soprattutto dai domenicani, perseguì i cripto-ebrei e tutti quanti manifestassero un cattolicesimo di facciata. L'obiettivo di tale istituzione che fu introdotta in Spagna fu quello di salvaguardare l'integrità della fede dei cattolici spagnoli. Per garantire la purezza del sangue vennero perseguitati coloro che avessero avuto sangue non puro: «una sola macchia, cioè una goccia di sangue ebraico di qualunque grado si scovi nella genealogia, è sufficiente a fare del nuovo cristiano una preda potenziale per il Sant'Uffizio e un cittadino di seconda classe che ha perduto l'onore indispensabile all'accesso alle università, agli ordini militari o religiosi oltre che, come già abbiamo detto alle cariche

¹ H. Méchoulan, *Gli ebrei ad Amsterdam all'epoca di Spinoza*, ECIG Judaica, Genova 1998, p. 9.

pubbliche»². I regnanti spagnoli posero gli Ebrei di fronte alla scelta tra la conversione e l'esilio e in molti preferirono recarsi in Portogallo, ma da lì a breve le loro aspettative di salvezza furono deluse. Alla fine del Quattrocento anche nella loro nuova patria furono obbligati a convertirsi al cattolicesimo per mezzo del battesimo e a metà degli anni trenta del Cinquecento elaborarono un ebraismo nascosto, tant'è che il nome «Portoghese» divenne sinonimo di cripto-ebreo o nuovo cristiano. Questa pare essere la ragione per cui anche gli ebrei sefarditi di Amsterdam furono designati come «Portoghesi». Quando il potere dell'Inquisizione crebbe, particolarmente intorno alla metà del Cinquecento, in tutta la penisola iberica un sentimento di paura si fece dilagante. Fu sempre più frustrante per i cripto-ebrei convivere con i vecchi cristiani poiché le feste di origine ebraica furono totalmente vietate e la Spagna si cristallizzò come la patria del «sogno cattolico». Particolarmente incisiva sembra l'espressione adoperata ancora da Méchoulán, quando precisa che il cripto-ebreo era «dilaniato tra l'essere ebreo e apparire cattolico [...] Era quotidianamente costretto a delle rimozioni mentali»³. Tuttavia, benché sia credibile che i nuovi convertiti furono il bersaglio preferito dell'Inquisizione, interessata a purificare il territorio iberico dalle contaminazioni ebraiche, è possibile anche che la presenza di *conversos* sia stata strumentale alla stessa Inquisizione per accrescere un sentimento di superiorità socio-economica nei vecchi cristiani.

Diverse famiglie intere, esiliate prima in Portogallo, decisero di formare dei nuovi nuclei di commercianti di origine ebraica presso la capitale delle Province Unite. Amsterdam in breve tempo fu soprannominata la «Gerusalemme olandese». Il dominatore spagnolo fu, infatti, scacciato dalle Province a seguito di sanguinosi conflitti

² Ivi, pp. 12-13.

³ Ivi, p. 16.

grazie a Guglielmo d'Orange e al dilagare del Calvinismo ai danni del Cattolicesimo. Nel 1648 nacque la Repubblica delle Province Unite. Ricordiamo, infatti, che Amsterdam fu in quel tempo roccaforte del potere della Spagna, ma seppe ribellarsi alla dominazione spagnola e venne percepita dagli Ebrei come una nuova Israele.

Il territorio olandese venne, dunque, battezzato come un territorio prospero e decisamente accogliente all'alba del Seicento. Amsterdam divenne il centro mondiale delle merci e la capitale europea dal cuore più cosmopolita. L'«Altro» non costituì in questo ambiente un nemico, ma uno strumento per accrescere la ricchezza del territorio e gli stessi affari commerciali. Tutte le vittime dell'Inquisizione trovarono in quest'area florida un motivo per stabilizzarsi e godere dei frutti della tolleranza e della libertà: «essere ebrei ad Amsterdam al tempo di Spinoza significa, prima di tutto, godere di una sicurezza assoluta, ma anche mettere in pericolo l'unità di una religione la cui incerta rinascita era tanto fragile quanto a volte tenace, visto l'abisso che separava, per alcuni, la visione che avevano dell'ebraismo, dalla sua realtà»⁴. Ma come si organizzarono gli Ebrei una volta giunti nella Repubblica della liberalità, considerando, per un verso, che nella città di Amsterdam, ad esempio, giunsero contemporaneamente Sefarditi non soltanto dalla penisola iberica, ma anche dall'Italia e dal nord Africa, e, per l'altro, che gli Ebrei spagnoli non intendevano smarrire la loro identità culturale spagnola essendo fieri di esserlo?

La fuga dalla Penisola Iberica non fece dimenticare agli esuli la lingua castigliana, né quella portoghese che tanto negli affari, quanto nelle decisioni comunitarie rimase assolutamente in circolo. La memoria del legame con la terra di origine fu una costante in questa fase iniziale di approdo in Olanda. Eppure fin dentro il cuore di Amsterdam si

⁴ Ivi, p. 22.

intrufolarono le spie dell'Inquisizione che cercarono di individuare le famiglie di Ebrei trapiantati sulle rive dell'Amstel e per mezzo dei mercanti riuscirono a generare pene e tormenti nelle nuove comunità anche a distanza di centinaia di chilometri con apposite scomuniche, i cui testi furono preparati, ad esempio, presso le città di Venezia e di Madrid.

2. *Un difficile equilibrio ad Amsterdam: Spinoza tra Sefarditi, Calvinisti e sette ereticali*

Spinoza è vissuto in un periodo particolarmente intenso e florido per l'economia olandese. Nei Paesi Bassi si assiste nel Seicento ad un continuo proliferare di artisti, letterati e scienziati a tutto tondo. Ma il diciassettesimo secolo è stato, in particolare, un secolo di passioni e politica, di improvvisi stravolgimenti nelle convinzioni religiose. Tra i più celebri pensatori eterodossi del tempo e originari del Portogallo va annoverato, senz'altro, Uriel Da Costa, figlio di una cripto-ebrea e di un vecchio cristiano. Fu incoraggiato dalla madre a formarsi secondo la cultura ebraica e si interessò dell'*Antico Testamento*, ma giunto ad Amsterdam con la sua famiglia non poté fare a meno di osservare che l'ebraismo propinato dai rabbini delle comunità sefardite presenti nella Repubblica delle Province Unite dovette essere particolarmente rigido e rigoroso nello studio.

Uriel, infatti, patì particolarmente il disaccordo radicale tra l'ebraismo portoghese e quello olandese e, una volta entrato in contatto con il clero di Roma, denunciò i sapienti e i rabbini con cui era entrato in contatto, accusandoli di fariseismo e

negando l'immortalità dell'anima. Inoltre, denigrò la legge mosaica e sostenne fossero ridicoli i comportamenti degli Ebrei, «destinati più a terrorizzare i bambini e gli imbecilli che a permettere agli uomini di vivere nella saggezza e nell'armonia»⁵. Dopo numerosi scontri con la sua comunità ebraica di Amsterdam e qualche parentesi ad Amburgo Da Costa fu escluso con un *cherem* e divenne oggetto di numerose ingiurie e del disprezzo collettivo.

Ma la ritrattazione delle sue tesi fu particolarmente infamante per lui, sia da un punto di vista fisico che dottrinale. Dopo lo scandalo derivante dalle accuse di Da Costa contro gli ebrei, il rabbino più celebre di Amsterdam, Menasseh Ben Israel, lottò strenuamente in difesa dell'ortodossia, sviluppando una nuova affermazione dottrinale dell'ebraismo al fine di combattere in modo sistematico il sapere profano dei nuovi Ebrei. Ben presto le tre comunità ebraiche presenti ad Amsterdam furono accorpate tra loro e nacque la comunità di *Bet Israel* amministrata da un *ma'amad*, formato da sei *parnassim*, e da un tesoriere. Un fitto sistema di tasse ai danni dei membri della comunità mise in difficoltà la stessa famiglia di Spinoza. Il potere del *ma'amad* fu talmente notevole che non soltanto le decisioni di carattere amministrativo ed economico passavano per quest'organismo, ma fu in suo potere anche il provvedimento del *cherem*, considerato il più terribile tra tutti poiché consisteva nell'effettiva messa al bando della comunità. La sua durata poté variare a seconda dei casi e ad Amsterdam si fece abbondante uso di tale provvedimento di esclusione, benché fosse spesso revocato.

⁵ Ivi, p. 45.

Abbiamo già fatto riferimento, nel precedente capitolo del caso specifico di Spinoza e della scomunica che lo riguardò. Un recente volume⁶ ripercorre in maniera romanzata i difficili momenti del *cherem* pronunciato nei riguardi del ventiquattrenne Baruch e che sconvolse non soltanto l'eretico Spinoza, ma anche suo fratello e sua sorella, che dovettero troncare ogni rapporto con lui, come previsto dalla legge della comunità. Dopo la tragica fine di Uriel Da Costa, tutto l'Ebraismo europeo dovette fare i conti con un colpo particolarmente duro, poiché il bando che colpì Spinoza fu considerato tra i più pesanti mai pronunciato. Ciò che fu messo in discussione, come sappiamo, e come vedremo più da vicino nei prossimi capitoli, fu l'autorità stessa delle Scritture, la rivelazione divina dei libri sacri, l'autorità di Mosè e della Legge Ebraica, le ragioni dell'istruzione della cultura Ebraica e dell'elezione di Israele, l'immortalità dell'anima. La gravità del provvedimento adottato nei confronti di Spinoza fu pari all'azione del filosofo olandese di concedere gli Ebrei alle grinfie dei cristiani riformati e alle conseguenze di una instabilità problematica della comunità ebraica in una città attraversata da tensioni sociali e religiose senza precedenti.

Ma il caso Spinoza fu contestuale, in realtà, a quello di Juan de Prado con il quale il giovane Baruch fu in contatto. Anche lui fu un cripto-ebreo e smise la maschera di cattolico una volta giunto in Olanda. Si fece segnalare da Saul Levi Morteira per i suoi dubbi e le critiche relative alla fede mosaica in nome della ragione e della filosofia e conquistò presto la simpatia di Baruch Spinoza e di altri allievi che condividevano i suoi

⁶ I. Yalom, *Il problema Spinoza*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2012. Cfr. Id., *La distanza di un incontro mancato. Recensione a «Il problema Spinoza» di Irvin D. Yalom*, La Società degli Individui n.48/2013, Franco Angeli Editore, Milano, 2014, pp. 141-143.

insegnamenti. Tuttavia, esortato dai dirigenti della comunità fece pubblica ammenda e, seppure in modo ambiguo, richiese il perdono che gli fu concesso.

In questo scenario così sovversivo, il pensiero di Spinoza venne formandosi come un sussulto di libertà in una comunità chiusa e schiava di se stessa. La frustrazione degli amministratori che pronunciarono l'anatema dovette essere pari all'indifferenza che il giovane Baruch dovette mostrare realmente dinanzi ad un provvedimento che impediva a chiunque di accostarsi a lui, maledetto di giorno e di notte, durante il sonno e la veglia, all'uscita e al rientro, etc. Eppure Méchoulan sostiene

il *cherem* di Spinoza deve essere privato di ogni *pathos*. Sia l'escluso sia il *ma'amad* testimoniano di atteggiamenti sinceri. Se avesse voluto, Spinoza avrebbe potuto scegliere la strada del compromesso. Rompendo, invece, con la religione dei padri, Spinoza volle compiere un atto di universalità, ritenendo di dover respingere ogni particolarismo, compreso quindi quell'ebraismo che accuserà di settarismo egoista⁷.

Proprio il settarismo fu uno di quegli elementi che, in realtà, contraddistinsero l'Olanda del tempo, non soltanto le comunità ebraiche presenti nelle Province Unite, ma anche quelle tra i cristiani. Nel capitolo XIV del *Trattato teologico-politico* – che ci sia consentito richiamare di seguito – il filosofo di Amsterdam considera, infatti, proprio l'adattamento delle parole della Scrittura alle opinioni e all'empietà dei seguaci delle sette. Spinoza si esprime al riguardo in questo modo:

in Olanda è diventato ormai proverbiale il detto «ogni eretico ha il suo testo»? I libri sacri, infatti, non furono scritti da uno solo né per il volgo di una sola età, ma da molti, di diverso ingegno, e per uomini di diverse epoche, per cui, se volessimo computare il tempo di tutti, risulterebbero circa duemila anni e forse molto di più.

⁷ H. Méchoulan, *Gli ebrei ad Amsterdam all'epoca di Spinoza*, op. cit., p. 147.

Non vogliamo tuttavia accusare di empietà questi seguaci delle sette perché adattano le parole della Scrittura alle loro opinioni; come, infatti, essa un tempo fu adattata alle capacità del volgo, così è anche lecito a ciascuno adattarla alle sue opinioni, se vede in tal modo di poter ubbidire a Dio con un consenso più pieno dell'animo nelle cose riguardanti la giustizia e l'amore. Li accusiamo invece perché non vogliono concedere questa stessa libertà agli altri, ma perseguitano come nemici di Dio tutti coloro che, sebbene siano onestissimi e pratichino la vera virtù, non sono del loro stesso parere, mentre prediligono come eletti di Dio coloro che danno loro sempre ragione, sebbene siano del tutto incapaci di moderare le passioni, cosa della quale niente può essere escogitato di più scellerato e di più dannoso per lo Stato.

Affinché dunque risulti fin dove, in materia di fede, si estende la libertà di ciascuno di pensare ciò che vuole, e chi siamo tenuti a considerare fedeli, sebbene pensino cose diverse, è necessario determinare la fede e i suoi tratti fondamentali; cosa che mi sono proposto di fare in questo capitolo, e, insieme, di separare la fede dalla filosofia, che costituisce lo scopo principale di tutta l'opera⁸.

3. La rivendicazione della libertà di pensiero

Il rapporto di Spinoza con Amsterdam, non sembrò affatto compromesso dall'allontanamento dalla congregazione ebraica. Nonostante i suoi continui spostamenti prima a Rijnsburg, poi a Voorburg e all'Aia, la città natale continuò a costituire sempre un costante punto di riferimento per la maturazione del suo pensiero filosofico, costituendo la «culla dei suoi ideali politici»⁹.

L'Epistolario spinoziano, che raccoglie all'incirca ottanta epistole, testimonia, non soltanto il costante interesse di Spinoza per le vicende politiche del suo paese, ma, soprattutto, la grande risonanza del suo pensiero nel dibattito filosofico europeo del Seicento e dei secoli a venire. È, chiaramente, da rifiutare l'immagine mitologica, secondo la quale, dopo l'esclusione dalla sua comunità di appartenenza, il pensatore di

⁸ *TTP* XIV, pp. 971-973 (G, III, 16-33; G, III, 1-5).

⁹ P. Cristofolini, *Spinoza per tutti*, Feltrinelli, Milano 2000, p.80.

Amsterdam avrebbe vissuto il resto della sua vita nelle condizioni di un umile lavoratore, appartato in un laboratorio per la tornitura delle lenti, estromesso dalle disquisizioni filosofiche del suo tempo.

Nonostante le prime biografie intorno alla figura di Spinoza e le testimonianze di alcuni suoi contemporanei sembrano avvalorare tale tesi, risulta davvero difficile non prendere atto dell'infondatezza di tale concezione:

Nel tempo si è venuta formando, soprattutto nella testa dei biografi, la leggenda di uno Spinoza recluso, che vive e lavora alla sua filosofia in perfetta solitudine [...] Nulla potrebbe essere più distante dalla verità. Spinoza aveva in realtà parecchi amici, con i quali intratteneva ottime relazioni, e conosceva molte altre persone con le quali comunicava per corrispondenza, in maniera gioviale e discutendo anche volentieri di filosofia¹⁰.

Un profondo senso di libertà animò ogni sua scelta di vita. Immersa in una realtà sociale così complessa, l'esistenza di Spinoza non può essere ignorata se si vuole correttamente comprendere la reale portata del suo impianto filosofico. «Spinoza [...] era senz'altro consapevole di quanto gli sarebbe costata da un punto di vista materiale la scelta di una vita interamente dedicata alla filosofia, ma aveva già deciso, con ogni probabilità, che i vantaggi della ricchezza e dell'onore erano di nessun conto se paragonati a quelli della conoscenza, del sapere e [...] di una vita davvero degna di essere vissuta da un essere umano»¹¹. In tal senso, il pensatore di Amsterdam intese rivendicare la legittimità di un modo di vivere dedicato alla conoscenza filosofica, l'autonomia della ragione, il diritto del pensiero a svolgersi liberamente secondo le proprie regole. Questo è quanto traspare da alcune righe di una sua lettera inviata nel 1665 all'amico Oldenburg, nella quale l'Ebreo di Amsterdam lasciò che ciascuno vivesse

¹⁰ S. Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, op. cit., p.215.

¹¹ Ivi, p. 128.

a suo talento e chi vuol morire muoia pure in santa pace, purché a lui sia dato di vivere per la verità.

Possiamo addentrarci nella comprensione della sfida lanciata da Spinoza alle autorità del suo tempo con la rivendicazione della possibilità di vivere al riparo da pregiudizi e menzogne, nella ricerca assidua della verità della filosofia. «Prima di passare alla storia come il filosofo del *Deus sive Natura* e il fondatore di un razionalismo non metafisico, Spinoza è stato il difensore indomito della libertà di pensiero e di espressione»¹².

Scosso dalle vicende politiche del suo Paese e acceso da uno spirito indomito di fronte alle ingiustizie commesse dalle autorità del tempo, Spinoza fu animato dalla convinzione che fosse necessario garantire agli uomini la facoltà di esprimere liberamente il proprio pensiero per tutelare la pace dello Stato. Per comprendere in maniera adeguata la rilevanza di tale rivendicazione non possiamo fare a meno di considerare il *Trattato teologico-politico* «in cui sono contenute alcune dissertazioni con le quali si mostra che la libertà di filosofare non solo può essere concessa salve restando la religione e la pace dello Stato, ma non può essere tolta se non insieme alla pace dello Stato e alla stessa religione»¹³.

Le finalità del *Trattato* sono illustrate dallo stesso Spinoza nella lettera del 1665 inviata ad Oldenburg già presa in considerazione nel precedente paragrafo: «sto componendo un trattato sul mio modo di comprendere il senso della Scrittura; a scriverlo mi spingono: 1) i pregiudizi dei teologi; so, infatti, che essi impediscono massimamente che gli uomini possano dedicarsi alla filosofia; mi propongo quindi di svelarli e di rimuoverli dalle menti dei prudenti. 2) l'opinione, che di me ha il volgo, che

¹² S. Levi, *Libertà e azione nell'etica di Spinoza*, op. cit., p.11.

¹³ *TTP*, p. 629.

non cessa di accusarmi di ateismo: sono costretto dunque a stornare da me anche questa, per quanto mi è possibile. 3) La libertà di filosofare e di dire ciò che pensiamo: che io desidero difendere in tutti i modi possibili e che qui rischia di esser soppressa a causa dell'eccessiva autorità e invadenza dei predicatori»¹⁴.

La chiarezza delle intenzioni di Spinoza è estrema. Tuttavia, occorre notare che «in gioco non c'è solo la libertà di diffondere pubblicamente verità già scoperte, ma soprattutto la liberazione degli uomini, ottenebrati dai pregiudizi dei teologi»¹⁵. Il *Trattato teologico-politico* risponde, in effetti, all'intento di minare alla base ogni potere politico esercitato nella repubblica olandese dalle autorità ecclesiastiche calviniste. Il clero calvinista, infatti, attraverso i suoi rappresentanti più intransigenti, attuò a quel tempo una costante pressione sui magistrati civili affinché limitassero o proibissero determinati culti. L'atteggiamento di intolleranza adottato nei riguardi delle numerose sette cristiane liberali o ereticali presenti in Olanda sembrò pericolosissimo agli occhi di Spinoza. In nome della «verità» furono, infatti, commessi efferati delitti nei confronti dei pensatori eterodossi del tempo.

A tal proposito occorre osservare che la decisione di Spinoza di affrettare i tempi della pubblicazione del *Trattato teologico-politico* fu determinata dalla morte in prigione dell'amico Adriaan Koerbagh, avvenuta nel 1669. Critico nei confronti di ogni religione istituzionalizzata e delle superstizioni del cattolicesimo, Koerbagh fu certamente influenzato dal pensiero di Hobbes e Spinoza su tutti. Nel 1668 venne interrogato insieme al fratello Jan da un comitato di ufficiali comunali, con l'incoraggiamento e il pieno sostegno del concistoro calvinista, e condannato a dieci anni di prigione e a successivi dieci di esilio. Tuttavia, la prigionia nella sezione più dura delle carceri di

¹⁴ *Ep. XXX*, p. 1983 (G, IV, 20-31).

¹⁵ L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, op. cit., p.95.

Amsterdam, solitamente riservata a criminali e violenti costretti ai lavori forzati, contribuì a peggiorare rapidamente le sue condizioni di salute, cosicché, appena un anno dopo la condanna, nell'estate del 1669, gli sopraggiunse la morte. Lo scenario impresso nella mente di Spinoza, al tempo della composizione del *Trattato teologico-politico*, fu evidentemente macchiato dall'arroganza e dalla violenza dei teologi, i quali, «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 confronti»¹⁶.

Queste considerazioni di Spinoza vanno comprese, soprattutto, alla luce di quanto osservato in merito alle condanne di Uriel da Costa, Juan de Prado e Adriaan Koerbagh, menzionati in precedenza. Spinoza intende smascherare le «assurdità» della religione e la condotta violenta di coloro che si professano testimoni dell'amore e difensori della «verità»: «Mi sono spesso meravigliato che uomini, i quali si vantano di professare la religione cristiana, cioè l'amore, la gioia, la pace, la moderazione e la lealtà verso tutti, combattessero fra loro con tanta ostilità e nutrissero a vicenda, continuamente, un odio così feroce, da far riconoscere da queste cose, più facilmente che da quelle, la fede di ciascuno; le cose sono ormai arrivate al punto che quasi non si può riconoscere di chi si tratti – cioè se di un cristiano o di un turco o di un ebreo o di un pagano – se non dal modo di vestire e dal culto, o dalla Chiesa che frequenta o, infine, dall'opinione che segue

¹⁶ *TTP Praef.*, p. 643 (G, III, 31-35; G, III, 1).

e dal maestro sulla cui parola è solito giurare. Per il resto conducono tutti la stessa vita»¹⁷.

In effetti, il degenerarsi della «divina religione» appare evidente di fronte al diffondersi tra gli uomini di «grandi contese, invidie e odio». Secondo Spinoza, le radici di tale violenza vanno individuate, innanzitutto, nell'eccessiva autorità ed egoismo dei predicatori, nelle mani dei quali la religione è divenuta semplicemente uno strumento di coercizione nei confronti del popolo. La strenua difesa dell'ortodossia religiosa e l'atteggiamento di intolleranza mostrato dai teologi nei riguardi dei liberi pensatori del tempo finirono col mettere a repentaglio la stessa sicurezza dello Stato e il libero esercizio della filosofia: «E quanto ai conflitti che vengono suscitati col pretesto della religione, sicuramente essi hanno origine soltanto dal fatto che si emanano leggi intorno alle cose speculative e che le opinioni vengono incriminate e condannate come se fossero delitti; onde i sostenitori e seguaci di esse sono sacrificati non alla salute pubblica, ma soltanto all'odio e alla violenza degli avversari. Se, invece, in base al diritto dello Stato fossero perseguibili soltanto le azioni, e le parole rimanessero impunte, simili conflitti non potrebbero essere giustificati da nessun punto di vista giuridico, né le controversie si convertirebbero in conflitti»¹⁸.

Bersaglio delle critiche di Spinoza sono, dunque, innanzitutto, i teologi calvinisti, rei di ingannare gli uomini e camuffare col nome appariscente di religione la paura con la quale devono esser tenuti a freno. Risulta chiaro che ad esser mutato è il proposito dei dottori della Chiesa, il cui scopo primario non pare più esser quello «di istruire il popolo, bensì [quello di] condurlo all'ammirazione nei loro confronti, di denigrare

¹⁷ *TTP Praef.*, p. 641 (G, III, 1-10).

¹⁸ *TTP Praef.*, p. 639 (G, III, 13-18).

pubblicamente gli avversari e di insegnare soltanto cose nuove e insolite, che suscitassero la più grande ammirazione da parte del volgo»¹⁹.

Spinoza mette, così, in guardia i suoi lettori circa le credenze e i comportamenti superstiziosi che il clero stimola nei propri seguaci, giocando con le comuni emozioni umane. È, infatti, proprio attraverso i due principali stati d'animo degli uomini, ossia la Paura e la Speranza, che si è indotti a pregare, adorare, fare offerte votive, compiere sacrifici, e, in generale, aderire ai diversi riti della religione popolare. Nell'ottica spinoziana «il pregiudizio religioso o la stessa teologia, considerata come sistema della superstizione, è la fonte principale dell'umana schiavitù mediante l'esaltazione strumentale del timore di una pena eterna e della speranza di un premio eterno»²⁰: Richiamando Curzio Rufo, Spinoza ribadisce, infatti, che «niente riesce più della superstizione a dirigere la moltitudine; onde avviene che questa sia facilmente indotta, col pretesto della religione, ora ad adorare come dèi i loro re, ora ad esecrarli e a detestarli come una peste comune del genere umano. Allo scopo di evitare questo male ci si è 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»²¹.

Le osservazioni di Spinoza in merito alla superstizione conducono, in realtà, ad una riflessione ad ampio raggio sulla dimensione affettiva degli uomini e sull'esistenza miserabile e incerta che essi conducono. Schiavi delle passioni, gli esseri umani vivono, infatti, in una situazione di conflitto generalizzato e, di fronte alle avversità, sono disposti a credere a qualsiasi cosa, così da diventare prede della superstizione, che altro

¹⁹ *TTP Praef.*, p. 641 (G, III, 17-20).

²⁰ F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006, p.86.

²¹ *TTP Praef.*, p. 639 (G, III, 31-35; G, III, 1-2).

non è se non un insieme di pregiudizi. Questi ultimi, in effetti, «trasformano gli uomini da esseri razionali in bruti – in quanto impediscono del tutto che ciascuno si serva liberamente della propria facoltà di giudicare e distingua il vero dal falso – e sembrano escogitati proprio con l'intenzione di spegnere del tutto il lume dell'intelletto»²².

Per questo motivo, lo stato di diffusa angoscia e ignoranza in cui fluttuano gli uomini costituisce la condizione che favorisce il diffondersi della superstizione nel volgo: «Vediamo che [gli uomini] sono attaccatissimi ad ogni sorta di superstizione, soprattutto coloro che desiderano smoderatamente i beni incerti, e che tutti, specialmente quando si trovano in pericolo e non sono in grado di soccorrere se stessi, implorano con preghiere e lacrime da donnicciuola l'aiuto divino, e chiamano cieca la ragione (perché non sa mostrare la via certa per raggiungere le cose vane che essi desiderano) e vana l'umana sapienza; invece, i deliri della loro immaginazione, i loro sogni e le loro puerili sciocchezze li credono responsi divini, anzi, credono che Dio sia avverso ai sapienti e che abbia scritto i suoi decreti non nella mente, ma nei visceri degli animali, o che gli stolti, i folli e gli uccelli li annunzino per effetto dell'ispirazione divina e per istinto. Fino a tal punto il timore fa impazzire gli uomini!»²³. La *vana religio* nasce, allora, dal delirio dell'immaginazione degli uomini, i quali, atterriti di fronte ai pericoli dell'esistenza, cercano rifugio in credenze assurde, implorando l'intervento di Dio. Tutto questo, agli occhi di Spinoza, contribuisce semplicemente alla svalutazione della ragione, il cui potere «è di gran lunga inferiore a quello della superstizione, che guida e costringe nel suo dominio la maggior parte degli uomini»²⁴.

²² *TTP Praef.*, p. 643 (G, III, 24-28).

²³ *TTP Praef.*, p. 635-637 (G, III, 25-35).

²⁴ F. Mignini, *Introduzione a Spinoza, op. cit.*, p.86.

È questo lo scenario in cui affondano le radici la superstiziosa arroganza e lo sfrenato desiderio di potere dei teologi e delle autorità religiose, potere che si regge principalmente sul carattere sacro delle Scritture, nelle quali sarebbero nascosti profondissimi misteri che soltanto i teologi, interpreti della Parola di Dio, possono comprendere in maniera adeguata. Per ridurre il peso che essi esercitano sulla vita emotiva, intellettuale e fisica degli uomini occorre, allora, mostrare l'illegittimità della posizione di privilegio che essi rivendicano nei confronti della comunità dei fedeli attraverso una rigorosa analisi delle Scritture stesse. «La chiave per ridurre l'influenza del clero, di un clero che legittima i suoi abusi richiamandosi alla santità di un libro in cui sarebbe contenuta la parola di Dio, è quella di mostrare l'autentica natura delle Scritture e del loro messaggio, eliminando le inutili superstizioni della religione popolare e appoggiando quegli ideali e principi politici che costituiscono le fondamenta originarie di ogni società civile»²⁵.

L'intento di Spinoza fu, allora, quello di colpire al cuore il «sistema della superstizione» attraverso un riesame complessivo della Bibbia, mettendo così in questione la sacralità delle Scritture e, al contempo, l'autorità dei teologi. «All'interno del dibattito teologico-politico olandese, la funzione di sostegno ideologico assolta dalla storia biblica si regge in massima parte sulla ripetuta sottolineatura del carattere sacro degli eventi narrati, diretta conseguenza dell'ispirazione divina della Scrittura; tale sacralità, infatti, agisce nell'immaginario collettivo come garanzia della veridicità delle tesi avanzate dai predicatori calvinisti, i soli legittimati all'interpretazione dei Testi, e di conseguenza come elemento di consolidamento della loro *auctoritas* e del loro progetto

²⁵ S. Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, op. cit., p.298.

egemonico»²⁶. Per questo, nella prefazione del TTP, Spinoza dichiara di voler «esaminare di nuovo la Scrittura con animo libero e imparziale, e non affermare nulla intorno ad essa e non ammettere come sua dottrina nulla che non fosse da essa stessa chiarissimamente insegnato»²⁷.

Prima di prendere in considerazione la posizione del pensatore di Amsterdam in merito ad alcuni temi specifici della Bibbia discussi perlopiù nei primi capitoli del TTP, credo sia opportuno, innanzitutto, illustrare brevemente il criterio metodologico adottato da Spinoza nello studio delle Scritture. «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 discorrere 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 delle cose che superano la nostra capacità con la stessa sicurezza con cui discorriamo delle cose che conosciamo con il lume naturale»²⁸. A tal proposito, Cassirer osserva che, nell'ottica spinoziana, la Bibbia «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. [...] Il metodo per

²⁶ S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, op. cit., p.110.

²⁷ *TTP Praef.*, p. 145 (G, III, 22-25).

²⁸ *TTP VII*, p. 817 (G, III, 18-30).

comprenderla e interpretarla, per arrivare alla sua verità relativa, non può quindi consistere se non nel trattarla e interrogarla coi mezzi dell'indagine empirica»²⁹. Il principio della *cognitio Scripturae ab eadem sola* consiste, in effetti, nel «dedurre tutte le affermazioni dalla Scrittura, interpretandola per mezzo di se stessa e non per mezzo di dottrine estrinseche o di filosofie aliene, siano queste di Platone, Aristotele, Descartes o Spinoza stesso»³⁰. Per questo la regola universale dell'interpretazione della Scrittura consiste nel ricavare soltanto dalla Scrittura la conoscenza di tutte le cose contenute nei testi biblici. La storia, o l'indagine sistematica della Scrittura deve conformarsi a tre regole principali. 1. «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»³¹; 2. «Deve raccogliere le affermazioni di ciascun libro e ridurle a sommi capi, in modo che 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»³² per dedurne il senso e non per giudicare della loro verità; 3. «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 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 corpo»³³. Tuttavia, Spinoza mette in rilievo anche l'esistenza di alcune difficoltà che si oppongono a questo metodo.

²⁹ E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, Sansoni, Milano 2004, p.175.

³⁰ F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, op. cit., p.89.

³¹ *TTP VII*, p. 819 (G, III, 34-35).

³² *TTP VII*, p. 821 (G, III, 8-12).

³³ *TTP VII*, p. 823 (G, III, 26-34).

Occorre osservare, infatti, che per una corretta interpretazione delle Scritture bisogna far fronte alla costituzione ambigua della lingua ebraica; operazione questa non semplice, se si considera che gli antichi cultori della lingua ebraica non hanno trasmesso alla posterità nessuno dei fondamenti né la dottrina di essa. Non ci è pervenuto, infatti, alcun dizionario, nessuna grammatica o retorica da cui poter attingere senza temere di incappare in errori di comprensione e traduzione. Bisogna, poi, conoscere in maniera adeguata tutte le vicende dei Libri Sacri, che, invece, per la massima parte, ignoriamo. Infine, ciò che ci impedisce di intendere correttamente le Scritture è la mancanza di alcuni libri nella lingua in cui furono originariamente scritti: «il metodo per interpretare la Scrittura secondo la storia che di essa possiamo avere presenta dunque tutte queste difficoltà, che mi ero appunto proposto di esporre e che giudico così grandi da non esitare ad affermare che noi di molti passi della Scrittura o ignoriamo il vero senso oppure lo indoviniamo senza certezza»³⁴.

Dalle indicazioni di Spinoza si evince chiaramente che «la Bibbia va conosciuta e trattata come una cosa condizionata nel tempo»³⁵ e per questo il pensatore di Amsterdam può essere considerato come «colui che per primo concepì chiaramente il pensiero della storicità della Bibbia e lo svolse con fredda oggettività»³⁶. L'analisi delle Scritture condotta da Spinoza costituisce, allora, un momento decisivo nella storia della filosofia occidentale, rappresentando «il suo Trattato teologico-politico [...] il primo tentativo di una giustificazione filosofica della critica biblica»³⁷. La critica spinoziana dell'esegesi scritturale scardina, d'altra parte, l'impianto teorico dei teologi e dei predicatori, rei di distorcere il vero senso delle Scritture attraverso l'utilizzo di artifici

³⁴ *TTP* VII, p. 841 (G, III, 3-8).

³⁵ E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, op. cit., p.177.

³⁶ *Ivi*, p.174.

³⁷ *Ibidem*.

che eccitino più facilmente alla devozione l'animo dei fedeli. Ad essere messa in questione, infatti, è la «sacralità» della Scrittura e, al contempo, l'autorità stessa dei predicatori. In tal senso, «ciò che si considera nella concezione religiosa come la massima garanzia di ogni 'ispirazione' è invece per Spinoza la sua debolezza e inevitabile difetto. La violenza con cui prende e sottomette l'individuo, il modo in cui lo fa diventare uno strumento incosciente e senza volontà nelle mani di una potenza diversa e apparentemente superiore: tutto ciò annulla la possibilità della sua autentica verità»³⁸.

Ciò che più occorre evidenziare, ai fini del nostro discorso, sono, allora, le ripercussioni che le osservazioni sull'interpretazione delle Scritture implicano nella rivendicazione spinoziana dell'autonomia del pensiero di fronte all'ortodossia religiosa: «il nostro metodo di interpretare la Scrittura è il migliore. Se infatti ciascuno ha la massima autorità di interpretare la Scrittura, la norma dell'interpretazione non deve essere altro che il lume naturale comune a tutti, e non un lume soprannaturale né alcuna autorità esterna; neanche deve essere così difficile da poter essere praticato soltanto da filosofi acutissimi, ma adeguato al naturale e comune ingegno e capacità degli uomini, come abbiamo mostrato essere il nostro. Abbiamo visto infatti che le difficoltà che esso presenta sono nate dalla pigrizia degli uomini, e non dalla natura del metodo»³⁹.

Non riteniamo opportuno addentrarci oltre nell'analisi del *Trattato* dal momento che avremo occasione nel terzo capitolo di affrontare più da vicino ciò che è stato in questa sede soltanto accennato.

³⁸ Ivi, p. 177.

³⁹ *TTP* VII, p. 855 (G, III, 14-23).

III.

LE TRACCE DEL CRISTO NELLE OPERE SPINOZIANE

1. *Cosa Spinoza ha detto chiaramente di Cristo e del Cristianesimo?*

Tra le opere del filosofo olandese il *Trattato teologico-politico* è il componimento in cui maggiormente risultano evidenti, com'è noto, l'avversione di Spinoza verso i teologi e la distanza esistente tra la sua condotta di vita e i riti della tradizione giudaico-cristiana. Ma il *Trattato* è anche il luogo in cui si fa più matura e significativa la sua partecipazione al dibattito tra i cristiani delle sette ereticali olandesi sulla figura di Cristo. Una partecipazione che non sembra, tuttavia, essere segno di uno schietto interesse, da parte dell'autore, nei confronti del tema cristologico, al centro, di fatto, di numerose dispute in età moderna tra teologi e filosofi. In nessuna delle sue opere – e neppure negli scambi epistolari con i suoi corrispondenti in Olanda, in Inghilterra e in Italia – Spinoza ha dichiarato apertamente di volersi dedicare ad uno studio approfondito e sistematico sul Cristo. Ciononostante, la presenza di quest'ultimo nella sua filosofia è innegabile, per quanto costituisca un argomento spinoso sotto diversi aspetti per gli interpreti del pensiero spinoziano.

Ciò che l'autore ha detto in modo chiaro sul Cristo nei suoi scritti ha arricchito, certamente, una discussione accesa sul tema ed ha proiettato le argomentazioni del filosofo olandese all'interno dell'ampia cornice della cristologia moderna e delle comunità di fedeli, scienziati e uomini colti, frequentate sin da giovanissimo da Spinoza

stesso, come si è visto nel secondo capitolo del presente lavoro. Il filosofo di Amsterdam, infatti, «non proviene affatto da un ambiente chiuso»¹, come ha giustamente posto in luce, tra gli altri, Pierre-François Moreau: «egli è cresciuto all'interno di una comunità caratterizzata da una cultura sfaccettata, fra eredità spagnole e portoghesi, tracce di cattolicesimo, dibattiti con i calvinisti e le sette, affermazione dell'identità ebraica; un mondo ebraico originale, che è in rapporto con gli ambienti cristiani circostanti»².

Partiamo dalla constatazione che l'atteggiamento adottato da Spinoza non si configura come una rassegnata accettazione dei dogmi della Chiesa di Roma o protestante dal momento che egli «va a ricercare nella filosofia quello che altri cercavano nell'ortodossia e nell'eterodossia religiosa»³, come si è detto nel primo capitolo. Le sue tesi non soddisfano i dogmi del credo cristiano, né favoriscono la definizione di un profilo completo ed univoco del Cristo. Il tema cristologico apre, infatti, per l'autore del *Trattato teologico-politico* prospettive di senso e pone quesiti per una rilettura dello stesso spinozismo, interroga il filosofo e chiunque miri ad interpretare il suo pensiero, ma non necessariamente risolve le sue – e le nostre – inquietudini o scioglie definitivamente i dubbi sulla essenza e sulla esatta collocazione del Cristo nel sistema della natura. Non a caso di questi nell'*Ethica* quasi non v'è traccia. L'unico esplicito riferimento al Cristo da parte dell'autore si trova nella quarta parte, dedicata alla Schiavitù umana e alla forza degli affetti, come avremo occasione di vedere più avanti nel corso della trattazione che stiamo qui avviando.

Per ora ci basti osservare che non c'è posto per Cristo nel sistema etico di Spinoza. Ma per quale ragione? Si è forse annidato nell'autore il presentimento che la

¹ P.F. Moreau, *Spinoza e lo Spinozismo*, op. cit., p. 41.

² *Ibidem*.

³ *Ivi*, p. 42.

collocazione del Cristo nel suo dispositivo logico-deduttivo possa scardinare il suo impianto concettuale dalle fondamenta? O, piuttosto, il filosofo olandese è consapevole di quanto sia problematico e difficoltoso per un ebreo di origine definire e circoscrivere con esattezza la natura ed il ruolo di quello che le Scritture presentano in vario modo come il Messia, l'Unigenito di Dio, il Figlio dell'uomo, il Verbo incarnato, il Salvatore del mondo, la Luce vera, l'Agnello immolato sulla croce, il servo sofferente? O, ancora, Spinoza ha inteso, com'è evidente, d'altronde, combattere l'antropomorfismo di Dio, su un fronte, e destituire la concezione del Verbo incarnato, dall'altro? È stato, in definitiva, obiettivo del filosofo olandese spogliare, oltre che Dio, anche la figura del Cristo delle vesti e degli orpelli derivanti da un utilizzo smodato della facoltà immaginativa e da concezioni superstiziose sul suo conto, separando, in sostanza, la «bocca di Dio» dalla figura del Gesù storicamente esistito?

Quello che Spinoza presenta ai suoi lettori è un Cristo – modello di una sapienza universale e vera – restituito probabilmente nel sistema dell'*Ethica* soltanto sotto le mentite spoglie dell'uomo libero, ovvero all'interno di una cornice teoretica in cui prende corpo l'elogio di un esempio di uomo virtuoso, del quale la conoscenza e la condotta etica sono poste al riparo dai deliri e dai rischi della superstizione stessa.

L'introduzione esplicita del Cristo nel cuore della sua filosofia avrebbe costituito, con ogni probabilità, una minaccia troppo grande per la stabilità del sistema. Se è vero, infatti, che Cristo gode per Spinoza di una singolare condizione di straordinarietà – avendo, come vedremo, comunicato da mente a mente con Dio senza intermediazione di segni o parole – conferirgli una posizione esatta nel fitto reticolato di proposizioni e corollari, dimostrazioni e meccanismi di causa-effetto dell'*Ethica*, avrebbe significato correre il rischio di collocarlo oltre la natura stessa, in una posizione di assoluta

superiorità rispetto agli uomini e agli altri modi finiti. Ma dal momento che non si dà una possibilità altra di esistenza oltre la sostanza – unica, perfetta ed infinita – né tantomeno quella di riconoscere in via del tutto eccezionale un *imperium in imperio* soltanto per Cristo, quest'ultimo deve sottostare alle medesime leggi della natura indicate nell'*Ethica*. Questi non può, in definitiva, godere di un primato o di un privilegio da un punto di vista ontologico. Se così fosse si presenterebbe per il filosofo il rischio di ricondurre tutti i fantasmi della superstizione ed il bagaglio di immagini e storie che intorno al Gesù delle Scritture la religione ha costruito direttamente all'interno di quel sistema ordinato e asettico dell'*Ethica*, capolavoro in cui il rigore, l'evidenza e lo schematismo geometrico costituiscono l'asse portante del tutto e in cui è da tutelare ad ogni costo la perfezione cristallina di Dio come sostanza.

Ecco, allora, che, benché sia da intendersi come un sommo filosofo e sebbene, verosimilmente, incarni il modello di uomo libero dell'*Ethica*, è solo allontanandoci da questo capolavoro che possiamo ritrovare le tracce autentiche del Cristo di Spinoza e, più precisamente, in altri suoi testi come il *Breve Trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, il *Trattato teologico-politico*, il *Trattato politico* e in alcune epistole nelle quali si discute più chiaramente di questioni di argomento teologico o pedagogico.

Effettuando una ricerca attenta e capillare nell'intera produzione filosofica di Spinoza⁴ è possibile giungere all'evidenza che non poche sono, in realtà, le occorrenze testuali della parola "Cristo" e numerosi sono anche gli espliciti riferimenti ai cristiani e

⁴ Per uno studio completo delle opere di Spinoza si rimanda ai principali commentari: cfr. G. Boss, *L'Enseignement de Spinoza. Commentaire du Court Traité*, Editions du Grand Midi, Zürich, 1982; H. H. Joachim, *Spinoza's Tractatus De Intellectus Emendatione*, Clarendon Press, Oxford, 1940; P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. Tome 1-5*, PUF, 1994-1998; M. Gueret, A. Robinet, P. Tombeur, *Spinoza. Ética Concordances, index verborum, listes de frequencias, tables comparatives*, Louvain, LaNeuve, 1977; *Trattato teologico-politico*, introduzione di E. Giancotti-Boscherini, traduzione e commenti di A. Droetto e E. Giancotti-Boscherini, Torino, 1972.

alla religione che essi professano. Decisamente meno frequente, è, invece, l'utilizzo da parte del filosofo olandese dell'espressione "Figlio" o "Figlio di Dio" e soltanto due volte viene adoperato il nome "Gesù".

Prima di presentare, però, in maniera analitica i risultati della ricerca condotta preme porre in luce che per favorire uno studio complessivo sull'utilizzo dei termini su indicati si è ritenuto opportuno prendere in considerazione anche le epistole scritte da Spinoza e da alcuni suoi corrispondenti, in particolare da Henry Oldenburg, Albert Burgh, Niels Stensen, Simon Joosten De Vries, Willelm Van Blijenbergh, Lambert Van Velthuysen, Jacob Ostens, Jarig Jelles. Ciò che Spinoza ha detto sul Cristo si evince, infatti, in maniera più cristallina nell'Epistolario, piuttosto che nelle sue opere. In questi scritti, infatti, traspare l'intento dell'autore di fornire ai suoi interlocutori degli strumenti per affinare le proprie ricerche ed avere chiarimenti sulla sua filosofia e sui testi pubblicati al tempo dal filosofo olandese, o, ancora, per comunicare delle anticipazioni sugli studi in via di definizione, al fine di incamminarsi insieme sulla via della vera conoscenza e della beatitudine: «più che nei libri pubblicati, è nelle lettere che vediamo Spinoza immerso nella cultura del suo tempo, una cultura che, in quanto olandese, non può che essere, a sua volta, internazionale, giacché i Paesi Bassi sono in quel momento il centro della Repubblica delle Lettere»⁵.

Un altro documento importante ai fini della ricerca che intendiamo presentare è la *Prefazione*⁶ alle *Opere Postume* di Spinoza del 1677, a cura di Jarig Jelles – che redasse la versione originale in nederlandese – e Lodewijk Meyer – che la tradusse invece in latino. La decisione di prendere in considerazione questo testo deriva dal fatto che in

⁵ P.F. Moreau, *Spinoza e lo Spinozismo*, *op. cit.*, p. 33.

⁶ Anche in questo caso, si è deciso di utilizzare il testo presente nella raccolta B. Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano, 2010. *Prefazione 1677*, traduzione a cura di S. Follini.

esso sono contenute non soltanto informazioni di tipo biografico, scritte immediatamente dopo la morte dell'autore, ma chiavi di lettura interessanti sulla vicinanza tra l'insegnamento cristiano e quello di Spinoza stesso, nella maniera in cui la sua filosofia fu percepita da due testimoni privilegiati del suo circolo di amici. Oltre all'intenzione di porre al riparo le tesi del filosofo olandese dalle insistenti accuse di ateismo⁷, balza agli occhi del lettore della *Prefazione*, pertanto, l'intenzione dei due intimi amici di Spinoza di far convergere il suo discorso con il messaggio autentico del Vangelo, anche forzando talvolta il pensiero dello stesso autore⁸.

Ma chi erano, nello specifico, gli interlocutori con cui l'autore dell'*Ethica* e del *Trattato teologico-politico* era solito discutere e dai cui scambi epistolari emergono elementi interessanti per uno studio complessivo sulla cristologia di Spinoza e sul Cristianesimo in senso più generale? Ecco di seguito, in breve, qualche elemento relativo ai corrispondenti del filosofo olandese nominati poc'anzi, in ordine d'anno di nascita.

Henry Oldenburg (1618-1677), nato a Brema e laureatosi in teologia, si trasferì poi in Inghilterra, dove si recò come ambasciatore presso Oliver Cromwell. Entrò in contatto con i principali intellettuali del tempo, tra cui il chimico Boyle e contribuì alla fondazione della *Royal Society of London for the Improvement of Natural Knowledge*, di cui divenne segretario dal 1662 al 1677. Grazie al suo impegno furono possibili proficue

⁷ Sul tema si vedano in particolare gli studi condotti da S. Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, op. cit.; Id., *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, trad. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2005; Id., *Un libro forgiato all'inferno. Lo scandaloso «Trattato» di Spinoza e la nascita della secolarizzazione*, op. cit.

⁸ Il curatore della raccolta delle opere edita da Bompiani, Andrea Sangiacomo, nella nota di presentazione della *Prefazione 1677* precisa che quest'ultima «è animata da un forte intento apologetico nei confronti della filosofia spinoziana, che intende difendere contro le già ricorrenti critiche di ateismo rivoltele (cfr. tra le altre *Ep.* 42-43, 67, 67 bis). L'abbondanza delle citazioni scritturali ha precisamente questo fine: mostrare la convergenza tra il discorso del filosofo olandese e il più puro insegnamento cristiano-evangelico, anche a costo di forzare talvolta il pensiero dello stesso Spinoza in direzione di quella religiosità razionalistica del mennonita Jelles (cfr. *Ep.* 48a - 48), ma non estranea nemmeno al Meyer della *Philosophia S. Scripturae Interpres*» (B. Spinoza, *Tutte le opere*, op. cit., p. 2537).

relazioni internazionali tra i ricercatori di tutta Europa. Recatosi nei Paesi Bassi ebbe modo di incontrare il ventinovenne Spinoza nel 1661 con il quale iniziò una profonda amicizia come testimoniano i numerosi carteggi che ci sono pervenuti tra i due fino al 1676. Particolarmente interessanti, ai fini della nostra ricerca, sono le epistole in cui Oldenburg discute con Spinoza sul significato autentico del Cristo – «secondo lo spirito» e «secondo la carne» –, della redenzione, della incarnazione, della morte e della resurrezione nelle Scritture e nella filosofia dell'ebreo di Amsterdam.

Jarig Jelles (1620-1683), nacque ad Harlingen e dopo un iniziale interesse per gli affari commerciali ad Amsterdam, si dedicò presto agli studi filosofici e teologici, divenendo uno dei più attivi animatori della cerchia di amici riunitasi intorno a Spinoza. Di quest'ultimo curò in particolare, come si è detto, la prefazione agli *Opera Posthuma* del 1677. Finanziò anche la traduzione in nederlandese dei suoi scritti e compose la Prefazione dei *Nagelate Schriften*. Il suo principale lavoro fu, tuttavia, intitolato *Professione della fede universale*⁹. In esso emergono l'originalità dell'esegesi scritturistica e una nuova idea del sacro secondo gli orientamenti propri della teologia razionale e del processo di secolarizzazione della cultura. Il testo fu sottoposto anche a Spinoza per approvazione. Diverse sono comunque le epistole tra i due, sia di argomento scientifico, che teologico e politico.

Lambert Van Velthuysen (1622-1685), nacque ad Utrecht dove divenne dottore in medicina e in legge. Fu anche membro del consiglio cittadino e magistrato. Scrisse soprattutto in latino sotto il nome di Velthusius, occupandosi di argomenti di tipo filosofico e teologico. Sostenitore del pensiero cartesiano divenne corrispondente di Spinoza, come attestano alcune epistole, relative ad una critica del *Trattato teologico-*

⁹ Cfr. J.Jelles, *Professione della fede universale e cristiana*, contenuta in una lettera a N.N., A cura e con un saggio di Leen Spruit, Quodlibet, Macerata, 2004.

politico. Fu intenzione dell'ebreo di Amsterdam utilizzare tali critiche per dare corpo ad una nuova edizione dell'opera con la presenza di obiezioni e risposte.

Jacob Ostens (1625-1678), originario di una famiglia scappata dalle Fiandre in Olanda per via delle persecuzioni, fu fisico e predicatore della congregazione mennonita fiamminga a Rotterdam. Fu presto in pericolo insieme ai suoi confratelli a causa delle sue idee liberali. Antitrinitario, sostenitore delle dottrine dei collegianti, fece da intermediario tra Spinoza e Van Velthuysen. Lasciò la sua congregazione e si unì a quella mennonita dei Waterlanders sempre a Rotterdam, ma neppure in quest'ultima furono ben tollerate le sue idee liberali e fu accusato di Socinanesimo.

Lodewijk Meyer (1629-1681), originario di una famiglia luterana, nato e morto ad Amsterdam, fu un grande latinista, medico e lessicografo olandese. Frequentò l'università di Leida ed entrò in contatto con eminenti sostenitori del pensiero di Cartesio e con figure intellettuali di prestigio come Adriaen Koerbagh, Franciscus van den Enden e Oldenburg. Curò la pubblicazione spinoziana dei *Principi della filosofia cartesiana* di cui fu anche prefattore. Nel 1666 comparve il suo celebre testo bandito insieme al *Trattato teologico-politico* di Spinoza e al *Leviatano* di Hobbes dal titolo *Philosophia S. Scripturae interpres*. Dopo la morte di Spinoza si occupò dell'edizione latina degli *Opera posthuma*, traducendo, come già anticipato, anche il testo della prefazione nederlandese di Jelles.

Willem Van Blijenbergh (1632-1696), nato e vissuto a Dordrecht, coetaneo di Spinoza, fu dapprima commerciante di grano, poi divenne teologo calvinista. Avviò una corrispondenza filosofica con l'ebreo di Amsterdam relativamente al problema del male e al tema del determinismo. La corrispondenza tra i due consiste sostanzialmente di

alcune lettere, scritte tra il mese di dicembre 1664 e giugno 1665. Visitò anche la casa di Spinoza, dopodiché la loro corrispondenza terminò.

Simon Joosten De Vries (1633-1667) fu un altro diligente studioso degli scritti e della filosofia di Spinoza, del quale fu intimo amico e con il quale soggiornò, probabilmente, per qualche tempo presso Schiedam alla metà degli anni Sessanta. Fu tra le personalità più impegnate e attive del circolo dei suoi amici ad Amsterdam. Si offrì di sostenerlo anche economicamente, ma alla morte di Simon, Spinoza rifiutò lasciti come eredità in suo favore, accogliendo soltanto la proposta di usufruire di una pensione a vita di 300 fiorini. Ammirabile fu il costante impegno di De Vries nel favorire nel circolo azioni collegiali di studio degli scritti spinoziani.

Niels Stensen (1638-1686), nacque a Copenaghen, in Danimarca. Fu anatomista, scienziato e teologo e si convertì al cattolicesimo una volta giunto in Italia¹⁰. A Firenze entrò in contatto con la corte dei Medici. Incontrò Spinoza in Olanda quand'era giovane studente di medicina all'Università di Leida. Ebbe in comune con lui l'interesse per la filosofia cartesiana, dalla quale, però, entrambi presero le distanze. Sua è l'epistola 67 bis celebre per le dure critiche mosse contro il *Trattato teologico-politico* e in cui pose in luce la presunta falsità delle tesi spinoziane. La loro amicizia finì di fatto nel 1671.

Albert Burgh (1650-1708), originario di Amsterdam, provenne da una famiglia calvinista¹¹. Studiò a Leida e, giunto in Italia, in occasione di un viaggio, strinse amicizia con Stensen. All'età di ventidue anni entrò nell'ordine francescano, convertendosi, così, al cattolicesimo. Note sono le dure accuse che rivolse nei riguardi di Spinoza, del quale fu, però, amico prima della conversione. Le sue critiche riguardarono nello specifico il

¹⁰ Cfr. P. Totaro, *Ho certi amici in Ollandia?. Stensen and Spinoza – science verso faith*, in Niccolò Stenone. *Anatomista, geologo, vescovo*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 2002, pp. 27-38.

¹¹ Per un approfondimento cfr. Myriam Silvera, *Fonti ebraiche e fonti marrane nella lettera di Spinoza a Burgh*, in *La Rassegna Mensile di Israel* 3, 2008, pp. 113-145.

Trattato teologico-politico, ma Spinoza controbatté con assoluta fermezza, difendendo, anche con ironia, le proprie tesi.

2. *Conoscere «da mente a mente»: genere ed esclusività della conoscenza cristologica nella prospettiva del Trattato teologico-politico*

Se si considera il *Breve Trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*¹² come il primo tentativo di Spinoza di dare sostanza e forma alla sua filosofia, seppure in germe e in modo, di fatti, incompiuto rispetto all'*Ethica*, è interessante notare che già nella breve nota introduttiva o prefazione all'opera compare un chiaro riferimento al Cristo. Si legge, infatti, in queste poche righe non soltanto che il componimento fu «inizialmente scritto in latino da B. D. S. a beneficio dei suoi discepoli che volevano dedicarsi allo studio dell'etica e della vera filosofia»¹³, ma anche che fu «tradotto in nederlandese a beneficio degli amanti della verità e della virtù»¹⁴, con l'obiettivo di «tappare finalmente la bocca a coloro che se ne vantano al punto da mettere la loro feccia e la loro lordura nelle mani dei semplici come se fosse ambra grigia»¹⁵.

¹² La versione qui utilizzata è contenuta nel volume B. Spinoza, *Tutte le opere*, op. cit., pp. 185-362, con traduzione testuale a cura di A. Sangiacomo. È bene ricordare che il testo dell'opera in nederlandese comparve a quanto pare, per la prima volta, nel 1862 nella edizione delle opere spinoziane a cura di Van Vloten, *Ad Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia Supplementum. Continens Tractatus hucusque ineditum De Deo et homine, Tractatum de Iride, Epistolas nonnullas ineditas, et ad eas vitamque philosophi collectanea*, Amstelodami, 1862. (Edizione a cura di J. van Vloten, che pubblica per la prima volta la *Korte Verhandelng* da poco scoperta, ma seguendo il Ms. B, e corredandolo di una traduzione latina a fronte). Tuttavia, pare che già nel corso del Seicento e del Settecento siano comparsi alcuni manoscritti in lingua nederlandese della versione originale del componimento, scritto da Spinoza in latino e concluso verso la fine del 1661. L'originale, purtroppo, non fu mai ritrovato.

¹³ B. Spinoza, *Tutte le opere*, op. cit., p. 191.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

La stesura del *Breve trattato* fu determinata – stando alla prefazione – dalla intenzione di guarire i lettori della filosofia di Spinoza, evitando che fossero «profanati» Dio, loro stessi e la promozione del bene comune e affinché i malati nell'intelletto fossero «guariti con lo spirito di mitezza e tolleranza, secondo l'esempio di Cristo, nostro miglior maestro»¹⁶. Non possiamo immaginare affatto che tale annotazione sia stata inserita dall'autore del *Breve Trattato* originariamente, ovvero già in fase di composizione, ma dobbiamo ipotizzare che sia stata apposta dal traduttore che ne ha curato la versione nederlandese – verosimilmente Bouwmesteer – o comunque dobbiamo riconoscere in queste righe l'impronta di uno dei componenti della cerchia degli studiosi al tempo più vicini a Spinoza. A redigerle fu, pertanto, con ogni probabilità, Jarig Jelles, già autore della Prefazione agli *Opera Posthuma* del 1677, come si è detto in precedenza.

Il riferimento al Cristo va chiaramente riletto in quel modo peculiare di Spinoza di intendere la filosofia e la vita stessa come un invito da parte dell'onesto ricercatore della verità a farsi carico realmente dei simili, in questo caso dei suoi discepoli. L'esempio del Cristo-Maestro richiama, in sostanza, l'atteggiamento assunto dallo stesso Spinoza nei confronti della cerchia dei suoi amici. È innegabile che la filosofia dell'ebreo di Amsterdam abbia assunto sempre più le sembianze di una vera e propria pedagogia illuminata, che, come rileva giustamente il redattore della prefazione e come abbiamo tentato di mettere in luce nel corso del primo capitolo del presente lavoro, mira a creare le condizioni per una «guarigione»¹⁷ dell'intelletto. Ciò in coerenza con quanto viene detto anche nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, componimento in cui, come

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ La guarigione è da intendersi come emendazione dell'intelletto.

abbiamo visto, Spinoza racconta in modo autobiografico le difficoltà incontrate nel corso della sua conversione alla filosofia e durante il cammino di ricerca del sommo bene.

Lo spirito di mitezza e tolleranza viene, nella prefazione al *Breve Trattato*, individuato come “farmaco” guaritore per l’intelletto dei pazienti ammalati, di cui evidentemente Spinoza e la cerchia dei suoi lettori, nonché amici, intendono farsi carico, sull’esempio del miglior maestro che è, appunto, Cristo. Che sia questa una rilettura plausibile del pensiero spinoziano è confermato dall’importanza riconosciuta alla «mitezza» e alla «tolleranza» in altre sue opere. Nel *Trattato teologico-politico*, ad esempio, compaiono diversi riferimenti a queste due virtù. Nello specifico si parla di mitezza nel capitolo secondo, dedicato alla rivelazione profetica¹⁸, ma anche nel quinto¹⁹ in riferimento ai doni dello spirito²⁰. Non è, poi, affatto da dimenticare il richiamo alla celebre pagina evangelica del Discorso della montagna²¹, inserita da Spinoza nel suo *Trattato teologico-politico* come apoteosi della dottrina di Cristo²² e degli insegnamenti morali da seguire per godere del sommo bene e della beatitudine.

Della tolleranza, invece, non si discute pressoché mai in maniera esplicita nelle opere di Spinoza. Sarebbe, tuttavia, ingenuo sostenere che questa non sia una questione cara al filosofo, dal momento che lo stesso *Trattato teologico-politico* contiene di fatto «alcune dissertazioni con le quali si mostra che la libertà di filosofare non solo può

¹⁸ *TTP* II, 7.

¹⁹ *TTP* V, 20.

²⁰ Si legge in *TTP* V, 20 p. 782 «noi non possiamo conoscere nessuno se non dalle opere; chi dunque abonderà di questi frutti, cioè di carità, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, lealtà, mitezza e dominio di sé, di fronte ai quali (come dice Paolo in *Galati* 5, 22) non c’è Legge, costui, sia egli istruito dalla sola ragione o dalla sola Scrittura, in realtà è istruito da Dio, ed è pienamente beato».

²¹ *TTP* XI, 1

²² Cfr. *TTP* XI, 7 p. 939. In questa parte si legge: «sebbene la religione come veniva predicata dagli apostoli, cioè raccontando semplicemente la storia di Cristo, non rientri nel dominio della ragione, tuttavia, poiché nel suo complesso consiste essenzialmente di insegnamenti morali, come tutta la dottrina di Cristo, essa può essere facilmente appresa da ciascuno con il lume naturale» e la relativa nota XXVII «Cioè quella che Gesù Cristo aveva insegnato sulla montagna, e di cui si fa menzione in *Matteo* 5-6».

essere concessa salve restando la religione e la pace dello Stato, ma non può essere tolta se non insieme alla pace dello Stato e alla stessa religione»²³. Frequenti sono nel testo, infatti, i riferimenti alla «libertà di giudizio»²⁴, alla «libertà di ciascuno di pensare ciò che vuole»²⁵, alla «libertà di filosofare»²⁶, alla «libertà di ciascuno di conservarsi nel proprio stato»²⁷ e «dire e insegnare ciò che pensa»²⁸, alla «libertà di parola»²⁹. Questi temi sono, in realtà, ripresi anche in alcune epistole e nel *Trattato politico*, in cui compaiono, tra l'altro, espliciti richiami alla «libertà di preoccuparsi con sicurezza dei propri bisogni»³⁰ e alla «libertà di esprimere il parere senza alcun pericolo di ritorsioni»³¹. Cos'è la tolleranza se non la garanzia dell'esercizio della libertà del singolo entro i limiti della legge, senza che sia scalfita la sua dignità, né assoggettata alle volizioni di un uomo solo la propria ricerca del sommo bene e dell'accrescimento del *conatus*?

Se è bene precisare, dunque, che Spinoza non abbia utilizzato mai, in realtà, nel testo del *Breve Trattato* il termine «Cristo» se non nella breve prefazione, non è inopportuno notare anche che in qualche caso compare, invece, l'espressione «figlio» per designare la natura naturata universale o ciò che, in sostanza, è effetto, opera e immediata creazione di Dio. Ecco di seguito alcune occorrenze testuali:

Per quello che concerne la natura naturata universale, ossia i modi o le creature che dipendono immediatamente da Dio o sono da lui creati, non ne conosciamo più di due: il moto

²³ Così recita, in effetti, il sottotitolo del *Trattato* pubblicato anonimo da Spinoza nel 1670 e che tante accuse impetuose fece rivolgere nei suoi riguardi da parte dei teologi del tempo.

²⁴ Cfr. *TTP*, Praef. par. 7, 8, 12; *TTP* IX, par. 13, *TTP* XVIII par. 6, *TTP* XX par. 4, 9, XX par. 10, 14, 15.

²⁵ Cfr. *TTP*, XIV par. 2, XVI par. 1, *TTP* XX par. 4.

²⁶ Cfr. *TTP*, XIV par. 13, XVI par. 1, XX par. 9. Si guardi anche le epistole 13 e 30 indirizzate ad Henry Oldenburg e l'epistola 48 scritta a Fabritius.

²⁷ Cfr. *TTP*, XVI par. 13.

²⁸ Cfr. *TTP*, XX par. 4, 16. Il concetto è ripreso anche in TP VIII par. 46 e nell'epistola 30 trasmessa ad Oldenburg.

²⁹ Cfr. *TTP*, XX par. 11, ma anche TP VIII par. 46

³⁰ Cfr. TP VIII par. 12.

³¹ Cfr. TP VIII par. 27.

nella materia e l'intendere nella cosa pensante, i quali modi, diciamo, sono dall'eternità e sussisteranno per tutta l'eternità. Opera veramente grande, degna della grandezza del loro autore!

Circa il moto – come avvenga che sia esistito dall'eternità e sussista senza cambiamenti durante tutta l'eternità, sia infinito nel suo genere e non possa né esistere né essere concepito per se stesso, ma solamente per mezzo dell'estensione –, siccome appartiene più specificatamente alla scienza della natura che a questa, non ne tratteremo qui, ma diremo solo che è un figlio, opera o effetto immediatamente creato da Dio.

Quanto all'intendere nella cosa pensante, esso è pure, come il moto, figlio, opera, o immediata creazione di Dio, esistente dall'eternità e sussistente senza cambiamenti per tutta l'eternità. La sua unica proprietà è di comprendere tutte le cose in ogni tempo in modo chiaro e distinto, accompagnato da una gioia infinita, perfetta, immutabile, giacché non può agire diversamente da come agisce³².

Più avanti l'autore utilizza, invece, l'espressione «figlio di Dio» in riferimento all'intelletto infinito³³ che è eternamente nella natura: «l'intelletto infinito, da noi chiamato *Figlio di Dio* (corsivo mio), deve essere eternamente nella natura. Difatti, se Dio è dall'eternità, la sua idea deve essere dall'eternità nella cosa pensante, cioè in se stesso, la quale idea conviene oggettivamente con lui»³⁴.

Ora dal momento che nell'epistola 73 indirizzata da Spinoza all'amico Henry Oldenburg compare l'espressione «eterno figlio di Dio»³⁵ riferita al Cristo, è lecito, forse, ipotizzare che anche nel *Breve Trattato* l'intelletto infinito, eternamente nella natura, chiamato «Figlio di Dio», coincida del tutto, nelle intenzioni dell'autore, con lo Spirito di Cristo a cui fa riferimento l'epistola, ovvero alla «eterna sapienza di Dio che si è

³² KVI, 9, pp. 241-243.

³³ Spinoza introduce per la prima volta l'espressione «intelletto infinito» in KV I, 2 p. 201 quando analizza due proposizioni di seguito indicate: «nell'intelletto infinito di Dio non vi può essere alcuna sostanza più perfetta di quella che nella natura già esiste», «nell'intelletto infinito di Dio non vi è alcuna sostanza che non esista formalmente nella natura». La stessa espressione sarà riportata dall'autore anche nell'*Ethica* quando dimostrerà che «dalla necessità della natura divina devono seguire infinite cose, in infiniti modi (cioè tutto quello che può cadere sotto un intelletto infinito)» (cfr. *Eth*, I 16 p. 1175).

³⁴ KV II, 22 p. 321. Il riferimento è presente, nello specifico, al paragrafo 4 in nota.

³⁵ *Ep* LXXIII pp. 2177-2179. Il passo in questione recita così: «Affermo che per la salvezza non è assolutamente necessario conoscere Cristo secondo la carne, ma si deve pensare ben altro di quell'*eterno figlio di Dio* (corsivo mio), cioè dell'eterna sapienza di Dio che si è manifestata in tutte le cose e massimamente nella mente umana e più ancora di tutto in Gesù Cristo».

manifestata in tutte le cose e massimamente nella mente umana e più ancora di tutto in Gesù Cristo»³⁶.

Avremo modo di ritornare in seguito sul tema dello Spirito di Cristo e sulla distinzione di questi dal Cristo secondo la carne. Per ora, ci sembra sufficiente aver notato, in prima istanza, che nella prefazione al *Breve Trattato* risulta un chiaro riferimento al Cristo-Maestro e allo spirito di mitezza e tolleranza. In seconda istanza, abbiamo osservato che l'autore ha utilizzato l'espressione «figlio» per indicare gli effetti di Dio – come il moto e l'intendere – e «Figlio di Dio» per designare l'intelletto infinito di Dio e la sua sapienza eterna e, quindi, con ogni evidenza, Cristo stesso come testimonia l'epistola indirizzata a Oldenburg. Spinoza, tuttavia, nel *Breve Trattato* chiama in causa anche i Cristiani, ovvero quanti professano la religione nel nome di Cristo, nonché i fedeli delle altre religioni, nutriti, spesso, dall'odio che esercitano gli uni verso gli altri. Si dice, infatti, testualmente che «l'odio viene ancora dal sentito dire, come constatiamo presso i Turchi contro gli Ebrei e i Cristiani, presso gli Ebrei contro i Turchi e i Cristiani, e tra i Cristiani contro i Turchi e gli Ebrei. Infatti, quanto è ignorante la maggioranza di costoro dei culti e dei costumi degli altri!»³⁷.

Odio, ignoranza, e pratiche religiose sono elementi ricorrenti nelle dissertazioni del *Trattato teologico-politico*, l'opera in cui Spinoza, come abbiamo già anticipato, rende più che altrove manifesta la sua posizione nei riguardi del Cristo³⁸ e delle diverse confessioni e sulla condotta di vita dei fedeli come si evince dalla *Prefazione*:

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ KV II, 3, p. 257.

³⁸ Pina Totaro osserva che «non è affatto ovvio che nei testi spinoziani i riferimenti a Cristo siano tanto ricorrenti. Nel *Tractatus theologico-politicus*, dove si registra il maggior numero di occorrenze, vengono delineandosi due quadri interpretativi: l'uno fa riferimento, secondo una definizione della moderna storiografia, alla questione del 'Gesù storico', l'altro offre di Cristo una rilettura, specificamente spinoziana, "secundum Spiritum". Entrambe queste figure rielaborano i contenuti tradizionalmente associati al termine *Christus* ed esprimono in formule nuove enunciati che Spinoza vuole vincolati

Mi sono spesso meravigliato che uomini, i quali si vantano di professare la religione cristiana, cioè l'amore, la gioia, la pace, la moderazione e la lealtà verso tutti, combattessero fra loro con tanta ostilità e nutrissero a vicenda, continuamente, un odio così feroce, da far riconoscere da queste cose, più facilmente che da quelle, la fede di ciascuno; le cose sono ormai arrivate al punto che quasi non si può riconoscere di chi si tratti – cioè se di un cristiano o di un turco o di un ebreo o di un pagano – se non dal modo di vestire e dal culto, o dalla chiesa che frequenta o, infine, dall'opinione che segue e dal maestro sulla cui parola è solito giurare. Per il resto conducono tutti la stessa vita³⁹.

Lo sconcerto di Spinoza è un elemento che connette inevitabilmente il suo pensiero e la sua figura agli uomini del tempo, ovvero alle vittime della ferocia che ha contraddistinto in età moderna i provvedimenti adottati dai rabbini delle comunità ebraiche nei Paesi Bassi e a Venezia, così come l'operato dell'Inquisizione della Chiesa cattolica di Roma e della politica di conversione di ebrei e musulmani al Cristianesimo nella Penisola Iberica. Ma quel senso di meraviglia, di incredulità, di sgomento che il filosofo olandese confessa e rende manifesto nella prefazione al *Trattato teologico-politico* è anche motivo di riflessione per quanti oggi, come allora, sono evidentemente disorientati dalla mancanza di autentiche testimonianze di fede e inorridiscono per l'odio che l'ontologia della guerra ha contribuito a sprigionare come una forza irrefrenabile nella storia dalle conseguenze nefaste. Ciò a cui si assiste, tutt'oggi, è verosimilmente, il dispiegamento naturale di una violenta spirale di lotte di sopraffazione che culture e popoli diversi, posti l'uno di fronte all'altro in uno stesso

saldamente ai soli testi scritturistici. Nei vari riferimenti a Cristo presenti nelle sue opere, Spinoza richiama, per conseguenza, unicamente testi del *Novum Testamentum* benché egli conosca e citi anche fonti extrabibliche in relazione ad altri temi. Spinoza mostra cioè di voler restare ancorato unicamente alle fonti evangeliche: autori ebrei o pagani sono esclusi dalla trattazione, anche qualora quegli stessi autori si siano occupati di vicende storiche relative alla vita di Cristo» (P. Totaro, *Temi del Gesù storico nell'esegesi radicale di Spinoza*, in *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, a cura di A. Del Prete e S. Ricci, Le Lettere, Firenze, 2014, pp. 208-209).

³⁹ *TTP* Pref. p. 641.

abbraccio mortale, non cessano di mettere in moto e che perpetuano nel tempo senza sosta. Il dito teso contro il dissimile, le continue sfide per il controllo territoriale ed il mancato riconoscimento dei diritti – intesi sempre più come un privilegio piuttosto che come espressione di libertà inalienabili degli individui – mettono in corto circuito le possibilità per una convivenza pacifica anche all'interno di una stessa comunità – civile o religiosa –, come «il problema Spinoza» attesta.

L'atteggiamento dei Cristiani – così come quello degli Ebrei e dei Turchi – apre uno strappo nel tessuto – «umano» e «divino» al contempo – dell'insegnamento evangelico universale di Cristo. Ed è in questa fessura che si posiziona con la sua forza diromponente l'analisi del *Trattato teologico-politico*, posta in essere da parte di un Ebreo di origine il cui invito sembra essere quello di guardare in profondità le ragioni dell'odio tra i popoli e di mettere in discussione, da un punto di vista teologico, morale e politico, i concetti stessi di autorità e di conoscenza vera. Cos'è, in sostanza, da ricercare come fonte di perfezione e via della salvezza, al di là dei precetti e dei prodotti della immaginazione, che hanno sì una funzione sociologica per la comunità religiosa, ma non una validità sufficiente per chi intende onestamente godere di Dio in senso filosofico come bene imperituro?

Ecco, nello specifico, la risposta che Spinoza offre ai suoi lettori al riguardo, come si può leggere nel primo capitolo del *Trattato*:

credo che nessuno sia pervenuto a una così grande perfezione al di sopra degli altri se non Cristo, al quale i precetti di Dio che conducono gli uomini alla salvezza furono rivelati non con parole o visioni, ma immediatamente; cosicché Dio per mezzo della mente di Cristo si è manifestato agli apostoli, come una volta si era manifestato a Mosè mediante una voce aerea. E perciò la voce di Cristo, come quella udita da Mosè, si può chiamare voce di Dio. E in questo senso possiamo anche dire che la sapienza di Dio, cioè la sapienza superiore a quella umana, ha assunto in Cristo natura umana e che Cristo è stato la via di salvezza.

Ma qui è necessario avvertire che io non intendo affatto parlare di quelle cose che alcune chiese stabiliscono intorno a Cristo, e nemmeno negarle, giacché confesso senza difficoltà di non capirle. Ciò che ho affermato poco fa lo traggio dalla stessa Scrittura. Infatti, non ho letto da nessuna parte che Dio sia apparso a Cristo o gli abbia parlato, ma ho letto che Dio si è rivelato agli apostoli per mezzo di Cristo, che egli è la via di salvezza, e infine che l'antica Legge fu comunicata per mezzo di un angelo, e non immediatamente da Dio ecc. Sicché, mentre Mosè parlava con Dio faccia a faccia, come un uomo è solito parlare con un compagno (cioè con la mediazione dei loro due corpi), Cristo invece comunicò con Dio da mente a mente.

Affermiamo dunque che, all'infuori di Cristo, 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 vivida, come dimostrerò più chiaramente nel capitolo seguente⁴⁰.

I precetti di Dio che conducono gli uomini alla salvezza sono stati rivelati alla mente di Cristo immediatamente. Questo è il punto di forza della cristologia di Spinoza e l'elemento ricorrente nelle sue dissertazioni. Una comunicazione *da mente a mente* che gli garantisce, sulla base dell'autorità delle Scritture stesse, una superiorità assoluta rispetto alla conoscenza degli altri uomini e dei profeti, i quali ebbero bisogno, come attesta l'Antico Testamento, di parole o segni per ricevere una rivelazione divina. Ma la superiorità di Cristo è tale anche rispetto a Mosè, il Legislatore, che parlò con Dio da corpo a corpo, «faccia a faccia», come un compagno è solito parlare con un compagno e per mezzo della sola voce. Spinoza precisa anche che «sebbene intendiamo chiaramente che Dio possa comunicare se stesso immediatamente agli uomini – infatti egli comunica alla nostra mente la sua essenza senza usare mezzi corporei –, tuttavia, affinché un uomo possa percepire con la sola mente cose non contenute nei primi fondamenti della nostra conoscenza né deducibili da essi, dovrebbe necessariamente possedere una mente superiore e di gran lunga più eccellente della mente umana»⁴¹. Per il filosofo olandese

⁴⁰ *TTP* I p. 665.

⁴¹ *TTP* I, p. 663.

non è certamente questo il caso specifico dei profeti, dotati esclusivamente di una vivida immaginazione e neppure, in senso generale, dei Giudei, i quali, ignorandone le cause naturali, erano soliti riferire a Dio tutte le cose che superavano la loro capacità di comprensione⁴².

Soltanto Cristo ha comunicato da mente a mente con Dio e ha scorto in maniera chiara e immediata i precetti necessari per la salvezza. Ma occorrono due annotazioni. La prima: Spinoza è perentorio nel precisare di non intendere assolutamente quello che le altre chiese professano, pur non negandolo, ovvero – come dirà anche in una epistola a Oldenburg⁴³ – che Dio ha assunto forma umana. La seconda: Cristo è la sapienza di Dio che ha assunto natura umana nella sua mente. Spinoza non fornisce molti elementi circa l'umanità di Cristo e della Sapienza di Dio, essendo evidentemente interessato più alla sua conoscenza e ai suoi insegnamenti morali che alle sue vicende umane raccontate nei vangeli. Ora, è esattamente in questo iato tra un Dio non incarnato e la mente di Cristo sapienza incarnata che si sta collocando la presente indagine. Gli esiti teorici di quest'ultima non saranno probabilmente risolutivi, ma interrogarci sulla distanza esistente tra un Dio non umanizzato – ma che si esprime negli infiniti modi dell'attributo dell'estensione e del pensiero – ed un Cristo sapienza incarnata servirà a comprendere

⁴² Denso di significato e centrale anche in funzione di quanto Spinoza definirà nell'*Ethica* è il passo in cui precisa che i miracoli sono detti opere di Dio in quanto cose meravigliose: «in effetti, tutte le cose naturali sono opere di Dio, e soltanto per la potenza divina sono e agiscono [...] Se dunque le opere insolite della natura sono chiamate opere di Dio e gli alberi di insolita proporzione alberi di Dio, non c'è da meravigliarsi per niente del fatto che nella *Genesi* uomini fortissimi e di alta statura, sebbene empî ladroni e uomini dissoluti, siano chiamati figli di Dio. Gli antichi, non soltanto i Giudei, ma anche i pagani, erano soliti riferire a Dio assolutamente tutto ciò in cui qualcuno eccellesse sugli altri» (*TTP I*, p. 669)

⁴³ Si legge nell'epistola 73, già chiamata in causa in precedenza, «questa sapienza si manifestò soprattutto in Gesù Cristo, i suoi discepoli la predicarono così come fu da lui rivelata, e per questo Spirito di Cristo mostrarono di potersi gloriare sopra tutti gli altri. Per il resto ho detto espressamente di ignorare che cosa significhi ciò che alcune Chiese aggiungono, che cioè Dio abbia assunto forma umana; anzi, a dire il vero, mi sembrano affermazioni assurde, come quelle di chi mi dicesse che il circolo ha assunto la natura del quadrato».

in modo più adeguato possibili prospettive e criticità dello spinozismo stesso, come vedremo nel prossimo capitolo.

Esclusa la possibilità di concepire un Dio fatto uomo, per l'autore del *Trattato teologico-politico* bisogna concludere che è solo per un deficit di conoscenza che gli uomini hanno immaginato l'esistenza di un Dio a loro somiglianza: «siccome la Scrittura suole raffigurare Dio in forma umana e, per adattarsi alla debolezza del volgo, attribuire a Dio mente, animo e affetti dell'animo, nonché un corpo e un respiro, così 'Spirito di Dio' nei Libri Sacri è usato per dire mente, animo, affetto, forza, e alito della bocca di Dio»⁴⁴. Dio ha assunto forma umana soltanto secondo la miopia conoscitiva degli uomini. Ma nel dispositivo teorico dello spinozismo Dio non può essersi rivestito di umanità e di finitezza in un determinato momento storico. Per questo, verosimilmente, neppure Cristo può essere concepito come il Dio fatto uomo, pena la messa in discussione dell'autorità delle Scritture – chiamate a supporto dello studio condotto nel *Trattato* – e la coerenza dell'impianto concettuale di Spinoza.

Il rifiuto dell'antropomorfismo di Dio è elemento cardine dell'*Ethica*, ma è anche il principio per una adeguata comprensione della natura stessa della figura di Cristo nel *Trattato Teologico-politico* e nell'*Epistolario*. Quello di Spinoza non è un Dio incarnato. Non è un Dio dalle fattezze umane. È un Dio senza volto, senza patimenti, senza finitezza o delimitazione di alcuna sorta. Dio è causa libera e in quanto tale nulla può intervenire dall'esterno ad ostacolare la sua libertà, né la sua essenza libera. Dio è causa immanente e, pertanto, non può essere stato generato alcunché dalla sua sostanza, in modo da potersi distinguere ontologicamente da Dio stesso e svincolarsi arbitrariamente da questi, perché Dio è in tutte le cose. Eppure la mente umana, a causa della sua finitezza,

⁴⁴ *TTP I*, p. 673.

può cogliere dell'unica sostanza soltanto due dei suoi infiniti attributi: il pensiero e l'estensione. Per Spinoza è, dunque, Dio pensiero? Certamente. È anche estensione? Anche. Da quanto detto è lecito dedurre che il Cristo sia nient'altro che un modo infinito dell'attributo del pensiero, e che il Gesù storico, l'uomo di cui parlano i racconti delle Scritture, apparso ai discepoli, patito e morto sulla croce, abbia la stessa consistenza ontologica di un qualsiasi altro modo finito dell'attributo dell'estensione? Una risposta univoca a questo quesito sembra impossibile da fornire, data la natura complessa del tema e la mancanza di chiarezza da parte dello stesso Spinoza al riguardo.

Per ora, date tali premesse, è necessario limitarci a considerare ciò che il filosofo olandese rende noto, sempre sulla base dell'autorità delle sole Scritture, in merito alla conoscenza profetica e alle rivelazioni di Dio presenti nell'Antico Testamento:

avendo i profeti percepito le rivelazioni di Dio per mezzo dell'immaginazione, non c'è dubbio che essi abbiano potuto percepire molte cose oltre i limiti dell'intelletto; dalle parole e dalle immagini, infatti, si possono comporre molte più idee che dai principi e dalle nozioni su cui si basa tutta la nostra conoscenza naturale.

È inoltre chiaro il motivo per cui i profeti percepirono e insegnarono quasi tutto con parabole ed enigmi e per cui espressero materialmente tutte le cose spirituali: tutto ciò è infatti maggiormente conforme alla natura dell'immaginazione. Non ci meraviglieremo del fatto che la Scrittura o i profeti parlino dello Spirito o della mente di Dio in modo così improprio ed oscuro, come in *Numeri 11,17* e in *I Re 22,21* ecc.; né che Michea abbia visto Dio seduto, Daniele nella figura di un vecchio vestito di bianco, Ezechiele come un fuoco, e che i discepoli di Cristo abbiano visto lo Spirito Santo discendere in forma di colomba, gli apostoli in forma di lingue di fuoco, e che Paolo, infine, nel momento iniziale della sua conversione, abbia visto una gran luce. Tutte queste cose sono pienamente conformi alle immaginazioni volgari di Dio e degli spiriti⁴⁵.

È da queste raffigurazioni «volgari» di Dio che Spinoza intende prendere le distanze nel *Trattato teologico-politico*, così come da tutti quei deliri della

⁴⁵ *TTP I*, p. 679.

immaginazione e da ciò che ne consegue turbando l'animo umano in vario modo. Se il fine del dispositivo spinoziano è sempre pervenire alla salvezza, occorre tener presente l'inferiorità della conoscenza profetica rispetto alla conoscenza naturale e a quella di Cristo. Tuttavia, è da notare che anche i suoi discepoli – e tra questi anche Paolo, in una prima fase della sua conversione – hanno avuto secondo Spinoza delle rivelazioni tipiche della conoscenza immaginativa, ovvero hanno immaginato lo Spirito Santo apparire loro sotto forma di colomba, luce e lingue di fuoco.

Nel secondo capitolo del *Trattato*, Spinoza precisa che

i profeti avevano sempre qualche segno per il quale erano certi delle cose che immaginavano profeticamente, e perciò Mosè ammonisce (vedi *Deuteronomio 18,22*) di pretendere dal profeta un segno, cioè il verificarsi di un evento preannunciato. 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; infatti nel cap. 13 del *Deuteronomio* Mosè ammonisce che se un profeta vuole introdurre nuove divinità, sebbene confermi la sua dottrina con segni e miracoli, sia condannato a morte; perché, come soggiunge lo stesso Mosè, Dio fa segni e miracoli anche per tentare il popolo; e, di questo, Cristo mise sull'avviso anche i suoi discepoli, come risulta da *Matteo 24,24*⁴⁶.

È questo il primo caso in cui, nel *Trattato* spinoziano viene presentato esplicitamente Cristo come maestro e ammonitore dei discepoli, attraverso un richiamo al versetto del *vangelo di Matteo* in cui i suoi discepoli sono messi in guardia dai falsi cristi e dai falsi profeti che arriveranno dopo Cristo nei giorni della tribolazione. Il discorso di Spinoza è incardinato in quella critica sistematica della rivelazione profetica, per sua natura mutevole, adattata al volgo e certa solo da un punto di vista morale, e dei

⁴⁶ *TTP* II, p. 683.

segni su cui essa poggia essendo nient'altro che una conoscenza immaginativa di primo genere del tutto dissimile dalla conoscenza matematica, certa per sua natura:

secondo la disposizione dell'immaginazione, poi, la profezia variava nel senso che, se il profeta aveva buon gusto, percepiva il pensiero di Dio con uno stile elegante, se invece era confuso, in maniera confusa. Altrettanto si dica delle rivelazioni che venivano rappresentate per mezzo delle immagini: se il profeta era contadino, si rappresentava buoi e vacche ecc.; se era soldato, condottieri ed eserciti; se cortigiano, il trono reale e cose simili.

Infine la profezia variava secondo la diversità delle opinioni dei profeti: così, ai Magi (vedi *Matteo 2*), che credevano alle sciocchezze dell'astrologia, la nascita di Cristo fu rivelata tramite l'immaginazione di una stella sorta in Oriente⁴⁷.

La disposizione dell'animo del profeta è elemento decisivo per la raffigurazione che egli ha di Dio. La rivelazione della nascita di Cristo è stata adattata, ad esempio, alla capacità stessa dei Magi, che credendo alle «sciocchezze dell'astrologia» immaginarono il luogo indicato da una stella sorta in Oriente come quello in cui si sarebbe manifestato il Messia. Una simile comprensione nulla può avere in comune con quei modelli di conoscenza vera e di autorità che Spinoza ricerca nell'ottica di una salvezza universale. Se l'autorità può essere riconoscibile soltanto nell'insegnamento fondamentale della Scrittura – ovvero il comandamento dell'amore, come si vedrà –, è soltanto la sapienza di Dio, incarnata nella natura umana per mezzo della mente di Cristo, a poter essere considerata come conoscenza vera. Ma dal fatto che Dio ha adattato le rivelazioni alla capacità di conoscenza dei singoli profeti, non bisogna concludere necessariamente che tale conoscenza sia vana per gli uomini o che i profeti abbiano avuto un animo malvagio. È vero che Spinoza considera chiaramente che «i profeti poterono ignorare – e ignorarono di fatto – le cose riguardanti la sola speculazione [...] ed ebbero opinioni

⁴⁷ *TTP II*, p. 687.

contrastanti»⁴⁸, così come ritiene che «è del tutto fuori luogo cercare da loro la conoscenza delle cose naturali e spirituali»⁴⁹. Ciò detto, non bisogna affatto escludere che questa conoscenza sia frutto dell'animo di uomini ingiusti. L'autore del *Trattato* viceversa, pone in luce che si tratta di uomini inclini al bene e dall'animo retto e che non ignorarono affatto le cose riguardanti la carità e la pratica della vita. La loro funzione fu, infatti, principalmente legata a degli insegnamenti morali, avendo le loro rivelazioni l'obiettivo di correggere gli uomini nei comportamenti e di esortarli ad agire rettamente.

Anche Cristo ha adattato, in realtà, le sue rivelazioni *ad hominem*, ovvero alla capacità conoscitiva dei suoi interlocutori. E lo stesso fecero gli apostoli. Infatti, secondo Spinoza è evidente che «Cristo convinse i farisei di ostinazione e di ignoranza ed esortò i discepoli alla vera vita, cioè che adattò le sue ragioni alle opinioni e ai principi di ciascuno»⁵⁰:

per esempio, quando disse ai farisei: «e se Satana scaccia Satana, è in contrasto con se stesso; come potrà dunque reggersi il suo regno?» (vedi *Matteo 12,26*), non intese altro che confutare i farisei in base ai loro stessi principi, e non insegnare che esistono i dèmoni o un qualche loro regno; allo stesso modo, quando disse ai discepoli (vedi *Matteo 18,10*): «guardatevi dal disprezzare uno solo di questi piccoli, perché vi dico che i loro angeli in cielo ecc.», voleva soltanto insegnare a non essere superbi e a non disprezzare nessuno, e non le altre cose che sono contenute nelle sue argomentazioni, che sono addotte per meglio persuadere i discepoli.

La stessa cosa, infine, si deve assolutamente dire delle argomentazioni e dei segni degli apostoli. Ma non c'è bisogno di discorrere più a lungo di queste cose: se infatti dovessi enumerare tutti i luoghi della Scrittura che sono stati scritti *ad hominem*, ossia in conformità alle capacità di qualcuno, e che vengono interpretati, non senza grave danno per la filosofia, come dottrina divina, mi allontanerei molto dalla brevità che mi sono proposto: sia dunque sufficiente aver toccato alcuni punti e di carattere generale; il lettore interessato esaminerà da sé il resto.

⁴⁸ *TTP II*, p. 705.

⁴⁹ *TTP II*, p. 705.

⁵⁰ *TTP II*, p. 707.

D'altra parte, sebbene proprio queste cose che ho esposto intorno alla profezia e ai profeti riguardino in maniera particolare lo scopo a cui miro, cioè la separazione della filosofia dalla teologia, tuttavia, poiché ho impostato tale questione in termini generali, è opportuno indagare ancora se il dono della profezia fosse riservato soltanto agli Ebrei o fosse comune a tutte le nazioni, e che cosa si debba affermare della vocazione degli Ebrei. Su questi temi si veda il capitolo seguente⁵¹.

Concludendo il secondo capitolo Spinoza precisa che le cose esposte in merito alla rivelazione profetica sono funzionali alla separazione tra la teologia e la filosofia che il filosofo olandese si propone di sancire con il suo *Trattato* per porre al riparo la *libertas philosophandi* come diritto inalienabile di ciascuno. L'autore, in tale ottica, annuncia anche l'intenzione di trattare nel terzo capitolo dell'universalità della profezia. È, infatti, nel capitolo intitolato «Della vocazione degli Ebrei, e se il dono della profezia sia stato ad essi riservato» che Spinoza accoglie con favore la testimonianza di Paolo di Tarso per dimostrare che le suddette rivelazioni furono comuni a tante nazioni come attestano le Scritture stesse e che la beatitudine non è affatto un privilegio per pochi, ma un godimento senza esclusioni. L'insegnamento paolino rende manifesto, infatti, in prima istanza che «tutti, Giudei e Gentili, furono ugualmente sotto il dominio del peccato, e che il peccato non si dà senza il comandamento e senza la legge. Da qui risulta pertanto con evidenza che a tutti indistintamente (come abbiamo già sopra mostrato in *Giobbe 28,28*) fu rivelata la legge sotto la quale tutti vissero: la legge, cioè, che riguarda soltanto la vera virtù, e non quella stabilita come regola per la costituzione di uno Stato particolare e adatta all'indole di una sola nazione»⁵². In seconda istanza, «essendo Dio Dio di tutte le nazioni (cioè ugualmente benevolo verso tutti) ed essendo tutte state ugualmente soggette alla legge e al peccato, Dio mandò a tutte le nazioni il suo Cristo per liberarle

⁵¹ *TTP* II, p. 707.

⁵² *TTP* III, p. 729.

tutte, senza discriminazioni, dalla schiavitù della legge, affinché agissero bene non in base al comando della legge, ma in base alla ferma risoluzione dell'animo»⁵³.

È attraverso le parole di Paolo che diviene più chiaro il ruolo che Cristo assume nelle Scritture e nella filosofia stessa di Spinoza. Dal momento, infatti, che non c'è un reale motivo per ritenere che il popolo degli Ebrei fu eletto da Dio per l'eternità al di sopra di ogni altro – se non relativamente alla sicurezza e alla conservazione dello Stato – l'insegnamento cristologico, esteso a tutti senza distinzione alcuna, comprova ciò che Spinoza ha inteso dimostrare già nei suoi scritti giovanili, ovvero che la beatitudine è semplicemente godimento del sommo bene e non comporta affatto la rivendicazione di un privilegio a vantaggio di alcuni. Ritenere che un popolo soltanto sia depositario di una verità assoluta ed esclusiva, a differenza di altri, è motivo per l'insorgere di guerre e di rivalità accese⁵⁴ che nell'ottica di un potenziamento dell'unica sostanza non può avere alcun senso. Il perseguimento della vera felicità in maniera partecipata e collettiva è, viceversa, la condizione da ricercare in assoluto per la conservazione di tutti. In cosa consiste, dunque, la beatitudine, se non è affatto determinata da un «patto» stipulato tra Dio ed il suo popolo eletto? Nel *Trattato teologico-politico* si legge, al riguardo che

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 di un bene; colui che infatti si reputa più beato perché lui solo gode di un 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'essere 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

⁵³ *TTP* III, p.

⁵⁴ Nel *Trattato teologico-politico* si legge che a tenere unito il popolo ebraico è stato soprattutto l'odio da parte delle altre nazioni nei loro riguardi, determinato proprio da quegli stessi motivi che i Giudei definiscono elezione divina.

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 vita. Quando perciò 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 le capacità di coloro i quali, come abbiamo mostrato nel capitolo precedente e come attesta anche Mosè (vedi ivi *9,6-7*), non conoscevano la vera beatitudine.

Senza dubbio, infatti, essi non sarebbero stati meno beati se Dio avesse chiamato alla salvezza anche tutti gli altri; né Dio sarebbe stato loro meno benevolo, 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 rendere il culto a Dio, se Dio avesse distribuito tutti questi doni ugualmente a tutti⁵⁵.

Passando al quarto capitolo è possibile rilevare in questa parte una presenza considerevole del termine «Cristo». Ben dieci sono, infatti, le occorrenze testuali al riguardo nel capitolo del *Trattato* intitolato «Della legge divina». Qui l'autore si sofferma ad analizzare, su un nuovo terreno, la differenza tra Mosè e Cristo, relativamente alla maniera peculiare dei due di intendere gli eterni decreti divini. Dopo aver preso in considerazione la distanza esistente tra la rivelazione profetica e quella cristologica nei primi due capitoli dell'opera spinoziana, e avendo discusso il tema della impossibilità di prevedere l'esclusività della beatitudine a vantaggio di alcuni e del godimento del bene nel terzo, ecco che nel quarto capitolo il filosofo olandese focalizza la sua attenzione sul significato della Legge. Secondo Spinoza le Scritture attestano in modo indubitabile che mentre a Mosè gli eterni decreti di Dio furono rivelati come precetti secondo la sua capacità di comprensione e affinché fossero adattati alla rozza facoltà conoscitiva dei Giudei per indurli all'ubbidienza, Cristo percepì le cose rivelate in modo vero e adeguato:

⁵⁵ *TTP III*, p. 709.

Mosè percepì dalla rivelazione, o dai fondamenti a lui rivelati, il modo in cui il popolo d'Israele potesse essere ottimamente riunito in una determinata regione del mondo e formare una società non disunita, ossia erigere uno Stato; inoltre, anche il modo in cui quel popolo potesse essere ottimamente costretto all'ubbidienza; ma non percepì, né gli fu rivelato, che quel modo era il migliore, né che dalla comune ubbidienza del popolo in tale regione del mondo seguiva necessariamente lo scopo che si prefiggevano. Perciò Mosè percepì tutte queste cose non come verità eterne, ma come precetti e disposizioni, e le prescrisse come leggi di Dio; e di conseguenza avvenne che immaginasse Dio come reggitore, legislatore, re, misericordioso, giusto, ecc., benché tutti questi siano attributi della sola natura umana, che devono essere del tutto rimossi dalla natura divina. E questo, ripeto, va detto dei soli profeti che scrissero le leggi in nome di Dio, ma non di Cristo.

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* (corsivo mio). 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 adattò le sue rivelazioni alle opinioni di Cristo, quanto che Dio abbia in precedenza adattato le sue rivelazioni alle opinioni degli angeli, cioè di una voce creata e di 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 a insegnare ai soli Giudei, ma a tutto il genere umano, e perciò non era sufficiente che egli avesse la mente adattata 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.

Cristo percepì dunque le cose rivelate in maniera vera e adeguata. Se mai perciò le prescrisse come leggi, lo fece a causa dell'ignoranza e dell'ostinazione del popolo; per cui, in questo, egli fece le veci di Dio, perché si adattò all'indole del popolo, e perciò, sebbene abbia parlato alquanto più chiaramente di tutti gli altri profeti, tuttavia insegnò le cose rivelate in modo oscuro e spesso per mezzo di parabole, specialmente quando parlava a coloro ai quali ancora non era dato intendere il regno dei cieli (vedi *Matteo 13,10-11*); e, senza dubbio, a coloro ai quali era dato conoscere i misteri dei cieli insegnò le cose come verità eterne, e non le prescrisse come leggi, e in questo modo li liberò dalla schiavitù della legge, e nondimeno con questo confermò e stabilì ancor più la legge, e la scrisse nell'intimo dei loro cuori.

Anche Paolo sembra mostrare questo in alcuni luoghi, precisamente in 7,6 e 3,28 della *Lettera ai Romani*. Neppure lui, tuttavia, vuole parlare apertamente, ma, come egli stesso dice al 3,5 e al 6,19 della medesima Lettera, parla alla maniera umana, e lo dice espressamente quando chiama Dio giusto, e – senza dubbio anche a causa della debolezza della carne – attribuisce a Dio la misericordia, la grazia, la collera ecc., e adatta le sue parole alla mentalità del volgo, ossia (come egli stesso dice anche in *I Corinzi 3,1-2*) degli uomini carnali.

Infatti in *Romani 9,18* egli insegna in assoluto che la collera e la misericordia di Dio non dipendono dalle opere dell'uomo, ma soltanto dall'elezione di Dio, cioè dalla sua volontà; insegna inoltre che nessuno è giustificato dalle opere della Legge, ma soltanto dalla fede (vedi ivi 3,28), per la quale certamente non intende altro che il pieno consenso dell'animo; e, infine, che nessuno può essere beato se non ha in sé lo spirito di Cristo (vedi ivi 8,9), con il quale, appunto, sia in grado di percepire le leggi di Dio come verità eterne.

Concludiamo dunque che esclusivamente per le capacità del volgo e soltanto per difetto di pensiero Dio è presentato come legislatore o principe ed è chiamato giusto, misericordioso ecc., e che Dio in realtà agisce e dirige tutto per la necessità della sua sola natura e perfezione, e che, infine, i suoi decreti e le sue volizioni sono verità eterne e implicano sempre necessità⁵⁶.

Cristo è da considerarsi realmente la «bocca di Dio», piuttosto che profeta, dal momento che è irragionevole pensare che Dio abbia adattato le sue rivelazioni alle opinioni di Cristo e avendo quest'ultimo percepito le cose rivelate in maniera chiara, ovvero senza l'intermediazione di segni o parole. Inoltre, Cristo ha insegnato i decreti divini come verità eterne a vantaggio di coloro ai quali era dato di conoscere i misteri dei cieli e affinché questi fossero sottratti alla schiavitù della legge. Per mezzo dell'utilizzo di parabole o di discorsi più oscuri Cristo ha insegnato, invece, le cose rivelate al popolo, adattando i suoi insegnamenti alla sua capacità di comprensione. Il suo insegnamento è da considerarsi, pertanto, universale perché Cristo non fu inviato ai soli Giudei, ma all'intero genere umano. Bisogna riconoscere senza difficoltà che quando sembra aver prescritto i suoi insegnamenti come delle leggi ha soltanto tenuto in considerazione l'indole del popolo. Cristo ha fatto, dunque, le veci di Dio e ha confermato nell'intimo dei

⁵⁶ *TTP IV*, pp. 749-751.

cuori quello stesso amore che la legge prescrive come un comandamento al quale obbedire. Alla stessa maniera Paolo ha connotato Dio con caratteristiche tipiche del giudizio degli uomini solo per favorire più agevolmente la comprensione delle rivelazioni e ha parlato alla loro maniera presentando Dio come giusto, misericordioso o come legislatore per adattare gli insegnamenti divini alla capacità del volgo. Spinoza richiama, inoltre, le parole dell'apostolo che chiama beato chi possiede lo «spirito di Cristo» e percepisce, in virtù di tale spirito, le leggi di Dio come verità eterne.

Più oltre, sempre nel quarto capitolo del *Trattato*, compare un altro riferimento di Spinoza a Cristo, quando richiama un altro insegnamento di Paolo secondo il quale con il lume naturale tutti possono intendere l'eternità di Dio e la sua potenza, nonché comprendere adeguatamente cosa ricercare e cosa fuggire. Da questo insegnamento, che il lume naturale può comprendere senza alcuno sforzo, deriva anche la stretta relazione tra la malvagità e l'ignoranza, tra la benevolenza e la rettitudine. Infatti, nessuno può essere scusato per l'ignoranza, mentre potrebbe esserlo se parlasse del lume soprannaturale, della sofferenza carnale e della resurrezione di Cristo o di cose che non riguardano ciò che è in potere del lume naturale, comune a tutti gli uomini. Ecco il passo del *Trattato* al riguardo:

Non bisogna affatto qui trascurare il passo di Paolo (*Romani 1,20*), dove (come traduce Tremellio dal testo siriano) egli dice: «infatti, dalla creazione del mondo le cose occulte di Dio sono riconosciute nelle sue creature per mezzo dell'intelletto, come la sua potenza e la sua divinità eterna, per cui non hanno scampo». Parole con le quali Paolo, in modo abbastanza chiaro, vuole dire che tutti, con il lume naturale, intendono chiaramente la potenza di Dio e l'eterna divinità, dalle quali possono sapere e dedurre cosa debbano cercare e cosa fuggire, e perciò conclude che non c'è scampo per nessuno e che nessuno può essere scusato per l'ignoranza, mentre potrebbe esserlo se parlasse del lume soprannaturale, della sofferenza carnale e della resurrezione di Cristo ecc. E quindi poco dopo, al v. 24, continua così: «perciò Dio li abbandonò ai desideri impuri del

loro cuore» ecc., fino alla fine del capitolo, dove descrive i vizi dell'ignoranza e li presenta come i castighi dell'ignoranza stessa, cosa che concorda pienamente con quel proverbio di Salomone (16, 22) già citato: «e la stoltezza è il castigo degli stolti». Non fa perciò meraviglia che Paolo dica che i malvagi sono senza scusa: ciascuno, infatti, miete come ha seminato, e dai cattivi segue necessariamente il male, se non sono sapientemente corretti, e dai buoni il bene, se si accompagna la fermezza dell'animo.

La Scrittura raccomanda dunque il lume e la legge divina naturale⁵⁷.

Ricorrendo a Cristo e ai suoi insegnamenti per mezzo della testimonianza di Paolo, Spinoza porta a compimento anche un altro obiettivo che si è posto nel *Trattato*. Egli dimostra, infatti, che la Scrittura non sovverte, ma conferma la compatibilità tra legge divina e la beatitudine in senso filosofico, dal momento che ciò che è raccomandato è l'utilizzo del lume naturale. Con la sua dissertazione, il filosofo olandese ritiene di aver dimostrato anche a sufficienza che «colui 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 da schiavo, e vive sotto il potere di un altro»⁵⁸. Al sapiente, come insegna anche Salomone, la felicità e la tranquillità sono date come virtù interiori e non come comandi poiché è la scienza naturale che insegna la vera etica e la vera politica⁵⁹.

⁵⁷ *TTP IV*, p. 757.

⁵⁸ *TTP IV*, p. 751.

⁵⁹ Nello specifico l'autore del *Trattato* riprende i *Proverbi* di Salomone e ciò che è detto al cap. 2, in quanto ritiene che vi sia una chiara conferma del suo pensiero: «così incomincia infatti il v. 3 del medesimo capitolo: 'poiché, se invocherai la prudenza e chiamerai l'intelligenza [ecc.], allora comprenderai il timore di Dio e troverai la scienza di Dio' [o piuttosto l'amore, dato che la parola ebraica *jadah* significa entrambe le cose]; 'infatti, [NB.] Dio dà la sapienza: dalla sua bocca [emanano] scienza e prudenza'. Con queste parole Salomone mostra assai chiaramente in primo luogo che la sola sapienza, ossia l'intelletto, ci insegna a temere Dio con sapienza, cioè ad adorarlo con vera religione. In secondo luogo insegna che la sapienza e la scienza derivano dalla bocca di Dio e che è Dio a darle, cosa che anche noi abbiamo sopra mostrato, cioè che il nostro intelletto e la nostra scienza dipendono dalla sola idea ossia conoscenza di Dio. Il v. 9 continua poi a insegnare che questa scienza contiene, e da essa si deducono, la vera etica e la vera politica: 'allora intenderai la giustizia, il giudizio, l'equità e ogni retto sentiero'; e, non contento di ciò, prosegue: 'quando la scienza sarà entrata nel tuo cuore e la sapienza ti sarà dolce, allora la tua provvidenza veglierà su di te e la prudenza ti custodirà'. Tutto ciò concorda pienamente con la scienza naturale, la quale infatti insegna l'etica e la vera virtù dopo che abbiamo acquistato la conoscenza delle

Nel quinto capitolo compaiono diverse occorrenze testuali del termine «Cristo» e non pochi sono i riferimenti ai Cristiani. La dissertazione spinoziana in questione è dedicata nello specifico alla ragione per la quale furono istituite le cerimonie e alla fede nella storie. Spinoza riprende, in questa parte, però, nuovamente la funzione di Legislatore assolta da Mosè nei confronti dei Giudei. Egli non insegna come un maestro o un profeta, ma ordina di non uccidere, di non rubare e altre cose simili, senza dare conferme della loro validità con l'ausilio della ragione. In cambio dell'obbedienza ai precetti Mosè garantisce al popolo ebraico dei premi e in caso di disobbedienza dei castighi. È esattamente questo il meccanismo che alimenta la speranza ed il timore – posti a fondamento della superstizione e dello Stato ebraico – e da cui è a sua volta alimentato, come il filosofo olandese ha denunciato già nella prefazione al *Trattato*. Spinoza pone in luce anche la necessità che la gravità della pena muti a seconda dell'indole del popolo. Gli ordini della Legge non sono equiparabili agli insegnamenti morali, dal momento che questi ultimi richiedono anche il coinvolgimento dell'animo di ciascuno. Nello specifico Spinoza sostiene che gli ordini impartiti da Mosè agli Ebrei mirano soltanto a garantire l'interesse dello Stato e del potere, ovvero, in altri termini, la Legge assolve esclusivamente una funzione politica e concerne azioni esterne:

anche l'ordine di non commettere adulterio riguarda soltanto l'interesse dello Stato e del potere, poiché, se avesse voluto impartire un insegnamento morale riguardante non il solo interesse dello Stato, ma la tranquillità dell'animo e la vera beatitudine di ciascuno, Mosè non avrebbe condannato solo l'azione esterna, ma anche il consenso dell'animo, come fece Cristo, il quale impartì soltanto insegnamenti universali (vedi *Matteo 5,21 ss.*), e per questa ragione Cristo promette un premio spirituale, e non corporeo come Mosè.

cose e abbiamo gustato l'eccellenza della scienza. Perciò la felicità e la tranquillità di colui che coltiva l'intelletto naturale dipendono soprattutto, anche secondo il pensiero di Salomone, non dal potere della fortuna (cioè dall'aiuto esterno di Dio), ma dalla sua virtù interiore (cioè dall'aiuto interno di Dio), in quanto si conservano soprattutto vigilando, agendo e decidendo saggiamente» (*TTP IV*, p. 755).

Infatti Cristo, come ho detto, fu mandato non a conservare lo Stato e ad istituire leggi, ma soltanto ad insegnare la legge universale. Per cui 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 istruire gli Ebrei, quanto a costringerli⁶⁰.

In modo ancor più netto, rispetto ai precedenti capitoli del *Trattato*, Spinoza demarca nel quinto la differenza di campi di applicazione dell'insegnamento cristologico e della Legge mosaica. Nel primo caso, infatti, la legge si applica in maniera universale e inerisce nello specifico all'animo umano garantendo la virtù del godimento di un premio spirituale. Viceversa, nel secondo, le promesse di Mosè sono relative all'ottenimento di un premio corporeo e riguardano esclusivamente le azioni esterne e la costrizione degli Ebrei. Da questo Spinoza conclude che Cristo non intende affatto abrogare la Torah, dal momento che non aggiunge un comando ulteriore a quelli di Mosè o in sostituzione dei precedenti precetti, ma istruisce gli uomini come bocca di Dio, rivelando l'orizzonte della beatitudine come verità eterna per mezzo del suo stesso Spirito. La conoscenza vera di Cristo non è relativa ad un popolo specifico, non mira ad assicurare la sopravvivenza e la prosperità di uno Stato particolare o l'esercizio di un potere che sia disgiunto dal dominio di un animo retto. Nel *Nuovo Testamento*, infatti, «vengono impartiti soltanto insegnamenti morali, e per la loro osservanza si promette il regno dei cieli, mentre le cerimonie furono abbandonate dagli apostoli allorché il vangelo cominciò ad essere annunziato anche ad altri popoli che erano soggetti alla legge di un altro Stato⁶¹». L'insegnamento di Cristo se non ha abrogato la Legge, ha senz'altro allontanato i suoi discepoli dal vincolo della partecipazione alle cerimonie degli Ebrei, ormai svuotate del

⁶⁰ *TTP V*, p. 761.

⁶¹ *TTP V*, p. 763.

loro significato e della loro funzione socio-politica per coloro ai quali è promessa esclusivamente la beatitudine per la legge divina universale, anziché il benessere del corpo. È da precisare, pertanto, che gli stessi farisei, «se dopo la caduta dello Stato, conservarono le cerimonie, o almeno le conservarono in gran parte, lo fecero più con l'intenzione di contrapporsi ai cristiani che di rendersi graditi a Dio»⁶².

Le cerimonie degli Ebrei furono istituite per mezzo di Mosè, il quale introdusse la religione nello Stato, affinché il popolo facesse il suo dovere non per paura ma per devozione ed eseguisse i comandi per il solo arbitrio del detentore del potere. La prescrizione delle leggi, i segni sulle porte, sulle mani e sulla fronte miravano unicamente a favorire tra i Giudei il ricordo di continuo dell'ubbidienza. Spinoza, senza alcun timore, sostiene, infine, che «questo fu dunque lo scopo delle cerimonie: che gli uomini non facessero niente per propria deliberazione, ma facessero ogni cosa per ordine di un altro, e con il susseguirsi delle azioni e delle riflessioni ammettessero di non essere affatto autonomi, ma di essere interamente sottoposti ad un altro»⁶³. Le cerimonie, in definitiva, non sono affatto necessarie per la beatitudine.

Anche tra i cristiani, tuttavia, Spinoza riconosce l'esistenza di alcuni riti, che tuttavia, non è in grado di giudicare come realmente istituiti da Cristo stesso o dagli apostoli. Ciò non gli impedisce, ad ogni modo, di riconoscere loro una certa utilità – purché la religione cristiana sia tollerata senza difficoltà nello Stato in cui essa è presente. L'autore del *Trattato* dopo aver considerato abbondantemente le cerimonie degli Ebrei, seppur brevemente, analizza in poche righe il culto esterno della Chiesa universale nella maniera che segue:

⁶² *TTP V*, p. 763.

⁶³ *TTP V*, p. 771.

per quanto concerne poi le cerimonie dei cristiani – cioè il battesimo, la cena del Signore, le festività, le orazioni esterne e, se altre ancora, quelle che sono e furono sempre comuni a tutto il cristianesimo –, ammesso che esse siano state istituite da Cristo o dagli apostoli (cosa che ancora non mi risulta a sufficienza), furono istituite soltanto come segni esterni della Chiesa universale, e non come cose di qualche utilità per la beatitudine o contenenti in sé qualcosa di santificante. Perciò, sebbene queste cerimonie non siano state istituite in funzione dello Stato, furono tuttavia istituite soltanto in funzione della coesione della società. Colui che vive appartato, pertanto, non è affatto tenuto ad osservarle; anzi, colui che vive in uno Stato nel quale la religione cristiana è proibita, è tenuto ad astenersi da queste cerimonie, e nondimeno potrà vivere nella beatitudine.

Abbiamo un esempio di ciò nel regno del Giappone, dove la religione cristiana è proibita e gli Olandesi che vivono colà, per ordine della Società delle Indie Orientali, sono tenuti ad astenersi da ogni culto esterno.

Non ritengo di dover ora confermare ciò con un'altra autorità; e per quanto non sarebbe difficile dedurlo anche dai principi del Nuovo Testamento e inoltre mostrarlo forse con chiare testimonianze, preferisco tuttavia tralasciare queste cose perché altro mi preme.

Spinoza rileva nelle cerimonie dei cristiani una componente di grande utilità relativa alla coesione sociale. Infatti, sebbene neppure queste siano di per se stesse utili nell'ottica della beatitudine, è innegabile che possano tornare importanti per l'accrescimento del grado di unione tra i fedeli stessi. L'autore del *Trattato* è, infatti, consapevole che il desiderio di vivere in società è un ingrediente di grande utilità per la sicurezza collettiva, anzi è questa ricerca della collaborazione altrui un elemento assolutamente necessario. Il filosofo olandese precisa, al riguardo, che «se gli uomini non volessero aiutarsi reciprocamente l'un l'altro, mancherebbero loro sia la capacità sia il tempo per fare, nei limiti di quanto è in loro potere, ciò che serve al loro sostentamento e alla loro conservazione»⁶⁴. Chi meglio dell'Ebreo di Amsterdam poteva comprendere i benefici della vita comunitaria, essendo completamente inserito nella cornice sociale e intellettuale dell'Europa del tempo, a dispetto del *cherem* del 1656 e di alcune biografie che lo hanno raffigurato alla stregua di un uomo appartato e ripudiato

⁶⁴ *TTP V*, p. 765.

dalla sua comunità? Spinoza riconosce, infatti, non soltanto l'utilità della condivisione dei saperi, ma anche del frutto delle capacità pratiche che gli uomini possono mettere gli uni a disposizione degli altri per vivere insieme in maniera più agevole. Al riguardo osserva quanto segue:

non tutti sono infatti ugualmente idonei a tutto, né ciascuno sarebbe in grado di procurarsi quelle cose di cui egli, come singolo, ha maggiormente 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 sia.

Ora, se gli uomini fossero formati dalla natura in modo tale da non desiderare nient'altro se non ciò che indica la vera ragione, la società non avrebbe affatto bisogno di leggi, ma in assoluto sarebbe sufficiente impartire agli uomini i veri insegnamenti morali perché facessero spontaneamente, con animo puro e libero, ciò che è veramente utile.

Ma la natura umana è ben diversamente conformata: tutti cercano sì la propria utilità, ma in minima parte lo fanno secondo il dettame della retta ragione; invece per lo più desiderano le cose e le giudicano utili trascinati soltanto da ciò che piace e dalle passioni dell'animo, non tenendo così in alcun conto né il futuro né altre cose.

Perciò avviene 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.

La prospettiva spinoziana qui presentata meriterebbe senz'altro di essere approfondita e meglio contestualizzata anche alla luce di ciò che l'autore scrive nel *Trattato politico*, nonché operando un raffronto con le posizioni di altri grandi giusnaturalisti e pensatori del tempo come Hobbes, Grozio e Locke, solo per citarne alcuni. Tuttavia, siccome non è nostro obiettivo dedicare attenzione nello specifico al pensiero politico di Spinoza, riteniamo sufficiente fornire soltanto delle coordinate

generali per comprendere, in realtà, più da vicino il terreno in cui l'olandese inserisce le sue dissertazioni su Cristo ed il Cristianesimo nel contesto generale della sua produzione filosofica. Per tale ragione, per concludere la disamina relativa al quinto capitolo del *Trattato* ci limitiamo a riportare il paragrafo in cui è contenuto l'ultimo riferimento dell'autore a Cristo per quanto concerne il quinto capitolo.

Le narrazioni contenute nell'Antico e Nuovo Testamento sono più importanti di tutte le altre profane, e anche fra di loro alcune sono più importanti di altre in rapporto alle opinioni salutari che ne derivano. Sicché, se uno legge le storie della Sacra Scrittura e presta loro fede in tutto, ma non fa attenzione alla dottrina contenuta in tali storie e non corregge la propria vita, è come se leggesse il Corano o i lavori teatrali dei poeti, o tutt'al più le comuni cronache, con quell'attenzione che è usuale nel volgo. Al contrario, come abbiamo detto, colui che ignora completamente quelle storie, e nondimeno ha opinioni che giovano alla salvezza e segue la vera regola di vita, questi è senz'altro beato e ha realmente in sé lo spirito di Cristo.

I Giudei sono invece del parere esattamente contrario: essi affermano che le vere opinioni e la vera regola di vita non giovano affatto alla beatitudine finché gli uomini li abbracciano soltanto sulla base del lume naturale, e non come insegnamenti rivelati profeticamente a Mosè.

Spinoza introduce in questa parte del quinto capitolo la questione del senso e dei limiti della fede nelle storie narrate dalla Scrittura e dimostra che la loro funzione risponde sostanzialmente all'intenzione di insegnare una dottrina in modo più agevole a una intera nazione – come nel caso dell'*Antico Testamento* per gli Ebrei – o a tutto il genere umano – come nel caso del *Nuovo Testamento*. Ciò è possibile soltanto adattando i contenuti dell'insegnamento alla capacità del volgo, «il quale costituisce la grande maggioranza del genere umano»⁶⁵, ovvero per mezzo della sola esperienza – e per essa delle storie – che, seppure non è in grado di dare alcuna chiara conoscenza delle cose

⁶⁵ *TTP V*, p. 775.

riguardanti la sola speculazione⁶⁶, «può istruire e illuminare gli uomini quanto basta ad imprimere nei loro animi l'ubbidienza e la devozione»⁶⁷. Pertanto, per conoscere realmente la fede di qualcuno, non occorre affatto verificare la sua conoscenza delle storie scritturali o la sua partecipazione alle cerimonie religiose, quanto piuttosto il suo animo comprovato dalla bontà o dalla malvagità delle sue opere. Se di un uomo si considerano, infatti, i frutti di «carità, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, lealtà, mitezza e dominio di sé, di fronte ai quali (come dice Paolo in *Galati 5,22*) non c'è Legge, costui, sia egli istruito dalla sola ragione o dalla sola Scrittura, in realtà è istruito da Dio, ed è pienamente beato»⁶⁸.

Nel sesto capitolo, dedicato alla critica della credenza nei miracoli, è presente una sola occorrenza testuale del termine «Cristo». Nel caso specifico Spinoza rileva che qualora nella Scrittura compaiano alcune cose di cui ignoriamo le cause naturali e che contrastano apparentemente con l'ordine immutabile della natura, è necessario credere senza eccezione che ciò che è accaduto è avvenuto, ad ogni modo, in conformità con le leggi della natura stessa, benché nella loro descrizione sia stato usato uno stile poetico e siano state omesse delle circostanze particolari che – se fossero state indicate nel racconto – avrebbero facilitato senz'altro la comprensione dell'accadimento. Il filosofo olandese afferma, infatti, che

nei miracoli si trovavano molte circostanze, anche se non sempre sono riferite, specialmente quando essi sono narrati con uno stile poetico: circostanze, dico, che mostrano chiaramente come i miracoli richiedano cause naturali.

⁶⁶ Spinoza precisa al riguardo che «le cose riguardanti la sola speculazione che la Scrittura vuole insegnare sono principalmente queste: esiste Dio, cioè un ente che ha fatto tutte le cose e le dirige e conserva con somma sapienza, e che ha la massima cura degli uomini, naturalmente di coloro che vivono in maniera pia e onesta: gli altri, invece, li punisce con molti castighi e li separa dai buoni (Cfr. *TTP V*, p. 775).

⁶⁷ *TTP V*, p. 775.

⁶⁸ *TTP V*, p. 781.

Così, perché gli Egizi fossero contagiati dalla scabbia, fu necessario che Mosè gettasse in aria della fuliggine (vedi *Esodo 9,10*); anche le cavallette raggiunsero l'Egitto per un ordine naturale di Dio, cioè a causa di un vento orientale che spirò per un intero giorno e una notte, e lo lasciarono a causa di un vento violentissimo proveniente da Occidente (vedi ivi *10,14.19*). Con un identico comando di Dio il mare aprì la via ai Giudei (vedi ivi *14,21*), cioè il vento di Sud-Est che spirò violentissimo per tutta la notte. Per rianimare il fanciullo che era creduto morto, Eliseo dovette giacere più volte sopra di lui, finché, una volta riscaldato, non avesse infine riaperto gli occhi (vedi *II Re 4,34-35*). Così, anche nel *Vangelo di Giovanni*, al cap. 9, sono raccontate alcune circostanze di cui Cristo si servì per sanare il cieco.

Allo stesso modo si trovano nella Scrittura molte altre cose, le quali tutte mostrano a sufficienza che i miracoli richiedono qualcosa di diverso dall'assoluto – come dicono – comando di Dio. Per cui bisogna credere che, sebbene le circostanze dei miracoli e le cause naturali di essi non siano sempre né tutte narrate, i miracoli, tuttavia, non avvennero senza di esse⁶⁹.

L'episodio richiamato da Spinoza è relativo alla nota guarigione del cieco nato, il mendicante che nel *Vangelo di Giovanni* si racconta fu guarito da Gesù per mezzo del fango che questi fece sputando a terra e che applicò sui suoi occhi aprendoli. Una tecnica medica che prevede un impasto di terreno e saliva che non poteva affatto avere alcun valore scientifico per il recupero della vista. Tuttavia, nel passo evangelico si dice chiaramente che il cieco vide dopo essersi recato nella piscina di Siloe per sciacquare i suoi occhi dal fango. Finalmente poté aprire gli occhi e la sua guarigione destò l'incredulità dei vicini. La sua testimonianza fu resa davanti ai farisei, alla cui presenza l'uomo guarito fu condotto. Il mendicante, interrogato dai farisei – racconta l'evangelista – si limitò a comunicare loro che un uomo di nome Gesù gli aveva aperto gli occhi, ponendo su di essi del fango, di essersi poi lavato e, infine, di poter vedere. Null'altro riuscì, in effetti, a comunicare sulla azione che portò alla sua guarigione e poco si può evincere con chiarezza dal racconto circa le cause naturali della guarigione.

⁶⁹ *TTP VI*, p. 801.

Tuttavia, è interessante notare che il passo indicato da Spinoza nel sesto capitolo del *Trattato teologico-politico* è davvero molto denso di significato. In questo racconto, infatti, l'evangelista presenta una serie di temi molto interessanti per una comprensione maggiore della cultura giudaica e della profonda novità di Cristo. Ad esempio, risulta dal racconto la considerazione della cecità come peccato, attribuibile o all'uomo malato o ai suoi genitori. Viene alla luce dalla descrizione dell'evangelista anche la paura di questi ultimi di pronunciarsi in merito al prodigio avvenuto al figlio, così come emerge lo sconcerto dei farisei che non considerano possibile che un uomo abbia compiuto una operazione di sabato – il giorno del riposo – e neppure ritengono ammissibile che un peccatore – nel caso specifico Gesù – abbia compiuto un prodigio. L'attenzione si sposta, poi, nel corso del racconto, dall'episodio specifico del miracolo alla fede in Cristo da parte del cieco guarito e al giudizio di Cristo nei riguardi degli uomini. Risulta, infatti, profonda la distanza tra l'insegnamento di Gesù e le rigide posizioni dei farisei. Mentre Gesù comunica all'uomo guarito di essere venuto per giudicare, perché coloro che non vedono vedano e quelli che vedono diventino ciechi⁷⁰, i farisei restano ancorati alla Legge e non danno credito all'uomo perché la sua cecità è considerata secondo la loro cultura un peccato. I Giudei interpellano anche i suoi genitori, i quali – dice l'evangelista - «avevano paura dei Giudei»⁷¹ e per timore non si pronunciano sull'accaduto. Confermano che si tratta di loro figlio, che è cieco dalla nascita ed ha l'età per poter testimoniare sull'accaduto, non avendo essi assistito al prodigio e non sapendo chi fosse il suo guaritore. L'uomo cieco prima dichiara di non sapere di dove sia Gesù, poi discute

⁷⁰ Cfr. *Gv* 9,39.

⁷¹ Cfr. *Gv* 9,22-23. Il timore dei genitori è comprensibile e deriva dall'imbarazzo di rispondere alla domanda posta loro dai Giudei sull'identità di Gesù. Nel racconto giovanneo si legge, infatti, che «i Giudei avevano già stabilito che, se uno lo avesse riconosciuto come il Cristo, venisse espulso dalla sinagoga. Per questo i suoi genitori dissero: 'Ha l'età, chiedetelo a lui!'».

con i Giudei se Gesù sia un peccatore. Infine viene cacciato ed accolto da Gesù e riconosce in lui il Figlio dell'uomo. Si legge nel passo evangelico:

[24]Allora chiamarono di nuovo l'uomo che era stato cieco e gli dissero: «Dà gloria a Dio! Noi sappiamo che quest'uomo è un peccatore». [25]Quegli rispose: «Se sia un peccatore, non lo so; una cosa so: prima ero cieco e ora ci vedo». [26]Allora gli dissero di nuovo: «Che cosa ti ha fatto? Come ti ha aperto gli occhi?». [27]Rispose loro: «Ve l'ho già detto e non mi avete ascoltato; perché volete udirlo di nuovo? Volete forse diventare anche voi suoi discepoli?». [28]Allora lo insultarono e gli dissero: «Tu sei suo discepolo, noi siamo discepoli di Mosè! [29]Noi sappiamo infatti che a Mosè ha parlato Dio; ma costui non sappiamo di dove sia». [30]Rispose loro quell'uomo: «Proprio questo è strano, che voi non sapete di dove sia, eppure mi ha aperto gli occhi. [31]Ora, noi sappiamo che Dio non ascolta i peccatori, ma se uno è timorato di Dio e fa la sua volontà, egli lo ascolta. [32]Da che mondo è mondo, non s'è mai sentito dire che uno abbia aperto gli occhi a un cieco nato. [33]Se costui non fosse da Dio, non avrebbe potuto far nulla». [34]Gli replicarono: «Sei nato tutto nei peccati e vuoi insegnare a noi?». E lo cacciarono fuori.

[35]Gesù seppe che l'avevano cacciato fuori, e incontratolo gli disse: «Tu credi nel Figlio dell'uomo?». [36]Egli rispose: «E chi è, Signore, perché io creda in lui?». [37]Gli disse Gesù: «Tu l'hai visto: colui che parla con te è proprio lui». [38]Ed egli disse: «Io credo, Signore!». E gli si prostrò innanzi. [39]Gesù allora disse: «Io sono venuto in questo mondo per giudicare, perché coloro che non vedono vedano e quelli che vedono diventino ciechi». [40]Alcuni dei farisei che erano con lui udirono queste parole e gli dissero: «Siamo forse ciechi anche noi?». [41]Gesù rispose loro: «Se foste ciechi, non avreste alcun peccato; ma siccome dite: Noi vediamo, il vostro peccato rimane».

Che Spinoza stesso sia stato giudicato al tempo come un peccatore e sia stato ripudiato dalla comunità ebraica alla stregua del cieco nato è storia vera. Che i suoi occhi siano stati aperti per mezzo di Cristo, invece, non ci è dato dirlo con certezza. Tuttavia, non mancano indizi per presumere che verosimilmente il filosofo olandese abbia visto la luce per mezzo dello spirito di Cristo e che abbia ritrovato in questa descrizione del *Vangelo di Giovanni* qualche evidenza, non solo per approfondire la sua critica alla credenza nei miracoli, ma per ancorare maggiormente il tema della salvezza alla

beatitudine universale ed eterna che viene da Dio come la vera conoscenza attesta e le Scritture comprovano.

Spinoza, con lo studio pubblicato nel 1670 non intende distorcere il senso autentico delle Scritture, ma unicamente interpretarle correttamente per dimostrare che il loro insegnamento non differisce affatto da ciò che il lume naturale indica come vero e prescrive come necessario per la salvezza degli uomini, né intende piegare pubblicamente la verità delle Scritture a quella della sua filosofia. Per tali ragioni, nel settimo capitolo del *Trattato teologico-politico*, l'autore affronta il delicato tema dell'esegesi biblica, ponendo in luce che «quasi tutti spacciano per parola di Dio ciò che loro hanno escogitato e non badano ad altro che a costringere gli altri, col pretesto della religione, a pensare allo stesso modo»⁷². Nello specifico, il filosofo olandese mira ad esautorare i teologi, i quali – riprendendo le parole stesse di Spinoza – «si sono per lo più dati da fare per trovare il modo di estorcere alle Sacre Lettere e di accreditare con l'autorità divina le loro invenzioni e le loro opinioni; [...] in nessuna cosa essi 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 da essi calpestata e disprezzata»⁷³.

Secondo il pensatore di Amsterdam le mani dei teologi hanno alterato in più luoghi le Scritture e ricoperto di vergogna la sacralità del loro messaggio. Gli uomini, infatti, pur di difendere e imporre come vere le proprie opinioni, piuttosto di evincere dal testo scritturale solo ciò che esso insegna in modo chiarissimo, si sono ingegnati a

⁷² *TTP VII*, p. 815.

⁷³ *TTP VII*, p. 815.

distorcerlo al punto che «se gli uomini dicessero con animo sincero ciò che a parole attestano della Scrittura, allora avrebbero una regola di vita del tutto diversa, e i loro animi non sarebbero agitati da tante discordie, né si combatterebbero con tanto odio, e non sarebbero presi da un così cieco e avventato desiderio di interpretare la Scrittura e di escogitare cose nuove nella religione»⁷⁴.

Ciò che qui si chiama in causa è quello stesso senso di sconcerto che l'autore del *Trattato teologico-politico* aveva reso manifesto, come abbiamo visto, nella *Prefazione* quando aveva dichiarato di essersi spesso meravigliato che uomini che professano la gioia, l'amore e la pace conducano lotte così acerrime da non render possibile il riconoscimento della fede che professano, poiché tutti conducono, indistintamente, la stessa vita: Cristiani, Turchi ed Ebrei. Abbiamo anche visto che soltanto le opere consentono di riconoscere la rettitudine di ciascuno. A riprova di ciò la storia insegna che, anche di fronte alle Scritture «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 ciò che gli uomini hanno escogitato; anzi, al punto che la religione non consiste nella carità, ma nel seminare discordie fra gli uomini e nel propagandare un odio del tutto insensato, che viene camuffato sotto il falso nome di zelo divino o di ardente devozione»⁷⁵.

L'operazione che Spinoza intende compiere è illustrare ai suoi lettori il metodo di interpretazione delle Scritture, mettendo queste ultime al riparo dai pregiudizi dei teologi ed assicurando al lume naturale di ciascuno il suo libero esercizio nel pieno rispetto di ciò che lo Spirito Santo insegna. In tal modo, il filosofo olandese desidera disinnescare sul nascere le tante dispute sorte nei secoli sul significato scritturale. Ma

⁷⁴ *TTP* VII, p. 815.

⁷⁵ *TTP* VII, p. 815.

come è possibile garantire una oggettività dell'interpretazione del testo senza infastidire le autorità religiose che tradizionalmente detengono il diritto di dirigere le pratiche di culto e organizzare le attività della comunità intorno agli insegnamenti delle Scritture da loro stessi interpretate? Secondo la prospettiva di Spinoza il metodo che occorre individuare per esautorare i teologi ed offrire ai lettori delle Scritture il senso di queste ultime nudo e crudo, senza alcun artificio o contaminazione superstiziosa, così come esso è realmente, deve consistere nel considerare il testo come un documento storico e non come uno scrigno intangibile, la cui possibilità di interpretazione sia affare riservato a pochi eletti.

Se sono esatte queste premesse «il metodo di interpretazione della Scrittura non differisce dal metodo di interpretazione della natura, ma concorda del tutto con questo»⁷⁶. Accogliendo la filosofia di Bacone, Spinoza può riconoscere agevolmente che dal momento che «il metodo di interpretazione della natura consiste essenzialmente nell'apprestare la storia della natura, dalla quale, in quanto base di dati certi, deduciamo le definizioni delle cose naturali, così per interpretare la Scrittura è necessario allestire la sua storia genuina e dedurre 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 discorrere 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 delle cose che superano le nostre capacità con la stessa sicurezza con cui discorriamo delle cose che conosciamo con il lume naturale»⁷⁷.

⁷⁶ *TTP VII*, p. 817.

⁷⁷ *TTP VII*, p. 817.

La *cognitio Scripturae ab eadem sola* concorda evidentemente con il metodo di interpretazione della natura. La sua certezza e la sua unicità sono strettamente connesse al fatto che da la Scrittura da sola è in grado di insegnare la sua divinità, ovvero, in altre parole, è capace di fornire ai suoi lettori, senza difficoltà, quegli insegnamenti morali che sono alla base di una vita beata. Spinoza ha dimostrato nei precedenti capitoli del *Trattato* che la credenza dei miracoli non deve ostacolare la conoscenza naturale, secondo cui tutto è disposto nell'universo secondo gli eterni decreti divini in un ordine immutabile e necessario. Ha dimostrato anche che la certezza dei profeti è soltanto una certezza morale, non come quella matematica, e che la legge divina è universale. Tutte le storie e le rivelazioni che contengono i miracoli sono, poi, narrazioni di cose insolite della natura adattate alle opinioni ed ai giudizi degli storici che le scrissero. La conoscenza di quasi tutte queste cose contenute nella Scrittura, «deve essere ricavata dalla stessa Scrittura, come la conoscenza della natura dalla stessa natura»⁷⁸. E, ancora, se vogliamo provare senza pregiudizi la divinità della Scrittura, da essa sola ci deve risultare che rende manifesti i veri insegnamenti morali e la vera virtù, dal momento che «la regola universale dell'interpretazione della Scrittura è la seguente: non attribuire alla Scrittura come suo insegnamento niente che non ci risulti nella maniera più chiara dalla sua storia»⁷⁹.

Applicando questa regola Spinoza perviene agli «insegnamenti universalissimi» delle Scritture, che costituiscono quel fondamento raccomandato da tutti i profeti come dottrina eterna e «utilissima» per gli uomini. La Scrittura, nello specifico, insegna che

⁷⁸ *TTP VII*, p. 819.

⁷⁹ *TTP VII*, p. 819.

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, dico, 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 argomenti; 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.

Conosciuta dunque esattamente questa dottrina universale della Scrittura, bisogna procedere ad altre cose meno universali, che riguardano tuttavia la pratica comune della vita e che derivano come ruscelli da questa dottrina universale, quali sono tutte le azioni particolari esterne della vera virtù, le quali non possono compiersi se non quando ne sia data l'occasione. E tutto ciò che di oscuro o ambiguo si trovi a questo proposito negli Scritti Sacri, va spiegato e determinato sulla base della dottrina universale della Scrittura; se poi si trovano alcune cose che contrastano fra loro, bisogna vedere in quale occasione, in quale tempo e per chi siano state scritte⁸⁰.

È a questo punto che compaiono nel corso del settimo capitolo le prime occorrenze testuali del termine «Cristo» al fine di fornire ai lettori del *Trattato* degli esempi in cui le Scritture sembrano parlare in modo alquanto oscuro e, soltanto, per mezzo di uno studio accurato dei destinatari ai quali furono rivolte tali parole, attraverso un approfondimento del contesto in cui furono pronunciate e alla luce della dottrina universale che è conforme alla ragione naturale, Spinoza riesce ad interpretare il senso delle rivelazioni e dei racconti biblici in questione:

per esempio, quando Cristo dice: «Beati coloro che piangono, perché saranno consolati», da questo testo non sappiamo quali piangenti intenda; ma poiché in seguito insegna a non preoccuparci se non del solo regno di Dio e della sua giustizia – cosa che raccomanda come il sommo bene (vedi *Matteo 6,33*) –, ne segue che per piangenti egli intende solo quelli che piangono perché il regno di Dio e la giustizia sono trascurati dagli uomini: solo per questo, infatti, può

⁸⁰ *TTP VII*, pp. 825-827.

piangere chi ama soltanto il regno di Dio, ossia la giustizia, e disprezza tutto il resto che appartiene alla fortuna.

Si ha un altro esempio nelle seguenti parole di Cristo: «Ma a colui che ti percuote sulla guancia destra, porgi anche l'altra», e ciò che segue.

Se Cristo avesse imposto ciò come legge, come fa il legislatore con i giudici, avrebbe distrutto con questo precetto la legge di Mosè; cosa contro la quale egli apertamente ammonisce (vedi *Matteo 5,17*); per cui bisogna vedere chi disse queste cose, a chi e in quale tempo. Naturalmente, Cristo le disse non come un legislatore che istituiva leggi, ma come un maestro che impartiva insegnamenti, poiché, come abbiamo sopra mostrato, volle correggere non tanto le azioni esterne quanto la disposizione dell'animo. Inoltre, disse queste cose ad uomini oppressi, che vivevano in uno Stato corrotto, dove la giustizia era del tutto trascurata e del quale vedeva ormai imminente la rovina. E la stessa cosa che Cristo insegna qui nell'imminenza della rovina della Città, vediamo che l'aveva insegnata anche Geremia proprio in una circostanza simile, al tempo della prima distruzione della Città (vedi *Lamentazioni 3,25-30*).

Perciò, poiché i profeti hanno insegnato questo soltanto in un tempo di oppressione e da nessuna parte è proposto come legge, e poiché, al contrario, Mosè (che scrisse non in un tempo di oppressione, ma – nota bene – si dedicò ad istituire uno Stato ben ordinato), sebbene pure lui condannasse la vendetta e l'odio verso il prossimo, comandò tuttavia di ricambiare occhio per occhio, ne segue chiarissimamente, in base ai soli fondamenti della Scrittura, che questo insegnamento di Cristo e di Geremia circa la sopportazione delle offese e il perdono completo degli empì vale soltanto in situazioni nelle quali la giustizia è trascurata e in tempi di oppressione, ma non in uno Stato ben ordinato: anzi, in uno Stato ben ordinato, dove la giustizia è tutelata, ciascuno è tenuto, se vuole essere detto giusto, a chiedere la riparazione delle offese davanti al giudice (vedi *Levitico 5,1*), non per vendetta (ivi *19,17-18*), bensì nell'intento di difendere la giustizia e le leggi della patria e perché ai cattivi non convenga essere tali. Le quali cose sono tutte pienamente conformi anche alla ragione naturale⁸¹.

In questo passo Spinoza richiama la funzione di maestro assolta da Cristo, che ha impartito degli insegnamenti morali. In alcuni casi, tuttavia, sembra abbia parlato come un legislatore e se lo ha fatto è perché si rivolgeva ad uomini che trascuravano del tutto il regno di Dio o erano oppressi. Ciò che sembra essere insegnato come comando non contrasta in realtà con la giustizia, ma è detto in virtù della giustizia stessa. I comandi non sarebbero necessari in uno Stato ben ordinato, perché ciascuno saprebbe come

⁸¹ *TTP VII*, pp. 827-829.

agire secondo ragione e non obbedirebbe per costrizione o volere altrui, ma soltanto secondo la rettitudine del suo animo. Cristo stesso non ha agito in riferimento alle azioni esterne, per punire gli uomini con dei castighi, ma è intervenuto esclusivamente sulla disposizione dell'animo degli uomini.

Così l'autore del *Trattato*, per mezzo delle Scritture stesse, chiarisce ciò che di primo acchito sembra oscuro. In un certo senso il testo viene in soccorso di se stesso in un circolo virtuoso di auto-chiarificazione del testo. Spinoza mette in campo, in sostanza, una sorta di meccanismo di depurazione delle Scritture per mezzo delle Scritture stesse, la cui comprensione e i cui insegnamenti relativi alla pratica della vita non contrastano affatto con ciò che indica la conoscenza naturale, ma si accorda nella sostanza con questa. Ciononostante Spinoza riconosce l'esistenza di alcuni racconti scritturali – come le profezie – che sono di sola speculazione e interpretarli non è affatto facile perché «la via per queste cose è più stretta»⁸². Anche in questo caso l'autore ritiene necessario partire dallo studio di ciò che è universale al massimo grado, prendendo, ovvero, in considerazione ogni affermazione che la Scrittura presenta in modo chiaro. Occorre in sostanza interrogarsi su che cosa sia la profezia o la rivelazione e in che cosa principalmente consista; inoltre, che cosa sia il miracolo, e così di seguito fino a giungere alle cose «massimamente comuni»; proseguendo oltre e discendendo si potranno esaminare le opinioni di ciascun profeta, e da queste, infine, procedere al senso di ciascuna rivelazione o profezia, di ciascuna storia e di ciascun miracolo»⁸³.

Si conclude così che è stato esposto il modo di interpretare la Scrittura ed è stato dimostrata la via per pervenire ad una chiara comprensione del suo vero senso nella maniera più certa. Ciò nonostante, è da riconoscere che

⁸² *TTP VII*, p. 829.

⁸³ *TTP VII*, p. 829.

di tale senso sono a conoscenza coloro, se ce ne sono, che hanno ricevuto dagli stessi profeti la sua certa tradizione o vera spiegazione, come presumono i farisei, oppure coloro che hanno un Pontefice infallibile riguardo all'interpretazione della Scrittura, cosa di cui si vantano i cattolici romani. Tuttavia, poiché non possiamo essere certi né di quella tradizione né dell'autorità del Pontefice, non possiamo neppure fondare qualcosa di certo su tali cose: questa autorità fu infatti negata dai più antichi cristiani, quella tradizione dalle più antiche sette giudaiche⁸⁴.

Non possiamo entrare nel merito delle difficoltà inerenti il metodo storico-critico proposto da Spinoza, ma riteniamo di aver riportato e contestualizzato tutte le occorrenze testuali riferite a Cristo (cinque) e ai cristiani (una) presenti nel capitolo settimo del *Trattato*, come era nostro proposito. Per trovarne delle altre è necessario passare all'undicesimo capitolo in cui si cerca di comprendere se gli apostoli abbiano scritto le loro *Lettere* come apostoli e profeti o come dottori. Anche in questo caso una figura di riferimento è Paolo che in *I Corinzi 14,6* indica due generi di predicazione: una per rivelazione, l'altra per conoscenza. Mentre, infatti, i profeti erano soliti introdurre le rivelazioni ottenute per comando divino con l'espressione «così dice Dio», «dice il Dio degli eserciti», «è volere di Dio», gli apostoli hanno scritto le *Lettere* in maniera ben diversa e in modo più incerto. Spinoza, infatti, precisa al riguardo che

nelle Lettere degli apostoli non si legge nulla di simile; al contrario, in *I Corinzi 7,40* Paolo esprime una sua opinione. Anzi, in moltissimi luoghi ricorrono espressioni che denotano incertezza e perplessità, come «riteniamo dunque» (*Romani 3,28*) e «io infatti ritengo» (*ivi 8,18*), e molte altre espressioni del genere. Oltre a queste si trovano altre espressioni del tutto lontane dall'autorità profetica, come «ma io dico questo come uomo debole, e non per comando» (vedi *I Corinzi 7,6*), «dò questo consiglio come uomo, perché la grazia di Dio è fedele» (*ivi 7,25*), e molte altre simili.

⁸⁴ *TTP VII*, p. 831.

E si noti che quando nel capitolo citato Paolo dice di avere o non avere un precetto o un comando di Dio, non intende un precetto o un comando a lui rivelato da Dio, ma soltanto gl'insegnamenti che Cristo impartì ai discepoli sulla montagna⁸⁵.

Ciò che Spinoza pone in risalto nella sua trattazione è che gli apostoli di Cristo hanno argomentato quanto proferivano, sottoponendolo alla ragione di tutti i loro uditori, ovvero al loro giudizio arbitrale, mentre i profeti hanno comunicato le rivelazioni solo per comando divino. Nelle profezie, infatti, è solo Dio che decreta e l'autorità del profeta non tollera l'argomentazione razionale. I dogmi e i decreti non si prestano ad alcuna critica, ma vanno accettati come sono perché sono intimamente connessi alla volontà di Dio e non sono percepiti neppure dai profeti tramite il lume naturale. Ad esempio, «tutte le argomentazioni di Mosè presenti nel *Pentateuco* [...] non sono desunte dallo scrigno della ragione, ma sono soltanto modi di dire con i quali egli esprimeva più efficacemente e immaginava vividamente i decreti di Dio»⁸⁶. Raramente, per Spinoza, i profeti hanno utilizzato ragionamenti rigorosi, il che avrebbe avvicinato le loro argomentazioni al modo di procedere della conoscenza naturale. Perlopiù le rivelazioni che essi hanno comunicato fanno riferimento ad una conoscenza soprannaturale dal momento che enunciano puri dogmi o decreti. La critica di Spinoza incalza quando il filosofo olandese afferma che «il sommo profeta Mosè non fece alcun ragionamento rigoroso»⁸⁷, mentre le *Lettere* degli apostoli «furono scritte non per loro rivelazione e comando divino, ma soltanto sulla scorta del loro giudizio naturale, e [...] non contengono altro che ammonimenti fraterni uniti a un certo garbo nell'espressione»⁸⁸.

⁸⁵ *TTP XI*, pp. 929-931.

⁸⁶ *TTP XI*, p. 933.

⁸⁷ *TTP XI*, p. 933.

⁸⁸ *TTP XI*, p. 933.

Il modo eterogeneo di parlare degli apostoli, la molteplicità dei luoghi in cui si sono recati per predicare attestano che nella loro attività di insegnamento non sono stati sottoposti ad un comando divino che limitasse il loro giudizio naturale e le loro predicazioni sono state scritte per rivelazione soprannaturale come testimoniano – precisa Spinoza – le argomentazioni di Paolo contenute nella *Lettera ai Romani*. Si tratta perlopiù di «ammonimenti fraterni uniti a un certo garbo nell’espressione (dal quale rifugge del tutto l’autorità profetica) »⁸⁹. I segni che gli apostoli hanno presentato ai loro uditori sono, inoltre, da considerarsi come necessari per la conversione stessa delle nazioni alla religione cristiana e sono stati introdotti soltanto per confermarle in essa. Essi hanno operato, con ogni evidenza, da «dottori», dal momento che la loro vocazione è stata quella di predicare a tutte le nazioni, senza distinzione alcuna, e in modo universale per comando stesso di Cristo. Si legge, infatti, nel *Trattato* che

gli apostoli furono chiamati per predicare a tutte le nazioni senza distinzione, e per convertirle tutte alla religione. Perciò, dovunque andavano, eseguivano il comando di Cristo e non avevano bisogno che, prima di partire, fossero loro rivelate le cose che dovevano predicare: erano infatti discepoli di Cristo, ai quali egli stesso aveva detto: «E quando vi consegneranno nelle loro mani, non preoccupatevi di come o di cosa dovrete dire, perché vi sarà suggerito in quel momento ciò che dovrete dire» ecc. (vedi *Matteo 10,19-20*).

Concludiamo dunque che gli apostoli ricevettero per specifica rivelazione soltanto quelle cose che predicarono a viva voce e che, insieme, confermarono con segni (vedi ciò che abbiamo mostrato all’inizio del *capitolo II*), e che, invece, quelle cose che insegnarono, a viva voce o per iscritto, semplicemente – cioè senza servirsi della testimonianza di segni – le dissero o le scrissero per conoscenza (cioè, naturale); su questo vedi *I Corinzi 14,6*⁹⁰.

⁸⁹ *TTP XI*, p. 933.

⁹⁰ *TTP XI*, pp. 935-937.

L'autore del *Trattato*, inoltre, puntualizza che la religione – come è stata predicata dagli apostoli – non è compresa affatto per sua natura nel dominio della ragione, dal momento che si configura come riproposizione della storia di Cristo. Non rientrando, quest'ultima, nell'ambito specifico della conoscenza razionale, non può essere intesa come oggetto specifico dell'indagine spinoziana per l'individuazione della beatitudine filosofica dell'uomo libero dell'*Ethica*. Pertanto, la religione è unicamente un elemento che può essere considerato entro i confini di uno studio di tipo teologico-politico, relativo a quell'obbedienza e a quella pratica di vita utili per la società e abbondantemente esposte nel componimento del 1670 dal suo autore. Probabilmente questa considerazione fornisce una riprova del fatto che a Spinoza non interessa affatto conoscere in modo dettagliato la storia di Cristo. Anche alla luce dello scambio epistolare con Oldenburg sulla distinzione tra il Cristo secondo lo spirito e secondo la carne, è lecito per noi concludere che la riproposizione delle caratteristiche empiriche, del vissuto esistenziale e del racconto delle passioni del Gesù storicamente esistito, pervenutaci per mezzo delle epistole e degli Atti apostolici, non conduce ad una verità chiara per il filosofo. Ma non per questo la religione predicata dagli apostoli è vana ai fini della salvezza e dell'utilità comune. Gli insegnamenti morali che la predicazione apostolica innegabilmente veicola come dottrina di Cristo⁹¹ sono, infatti, elemento costitutivo della religione stessa e possono essere compresi agevolmente per mezzo del lume naturale benché ciascun apostolo abbia edificato la propria predicazione su un fondamento diverso, come Spinoza precisa nel lungo passo che riportiamo di seguito:

⁹¹ Nella annotazione XXVII si dice espressamente che la dottrina di Cristo è «quella che Gesù Cristo aveva insegnato sulla montagna, e di cui si fa menzione in *Matteo 5-6*» (*TTP XI*, p. 939).

sebbene la religione come veniva predicata dagli apostoli, cioè raccontando semplicemente la storia di Cristo, non rientri nel dominio della ragione, tuttavia, poiché nel suo complesso consiste essenzialmente di insegnamenti morali, come tutta la dottrina di Cristo, essa può essere facilmente appresa da ciascuno con il lume naturale.

Infine, gli apostoli non avevano bisogno di un lume soprannaturale per far sì che quella religione, che in precedenza avevano confermato con segni, si adattasse alla comune capacità di comprensione degli uomini in modo tale che ciascuno l'accogliesse sinceramente con facilità. E neppure avevano bisogno di tale lume soprannaturale per far sì che gli uomini fossero esortati alla religione.

Lo scopo delle Lettere è appunto quello di istruire ed esortare gli uomini nel modo che ciascun apostolo ha ritenuto migliore per confermare gli uomini nella religione: e qui va notato ciò che abbiamo detto poco fa, ossia che gli apostoli avevano ricevuto non solo la facoltà di predicare come profeti la storia di Cristo, cioè confermandola con segni, ma anche l'autorità di istruire e di ammonire gli uomini nel modo che ciascuno avesse ritenuto migliore.

Entrambi questi doni sono chiaramente indicati da Paolo in *II Timoteo 1,11* con queste parole: «nel quale sono stato costituito araldo e apostolo e dottore delle genti»; e in *I Timoteo 2,7* con queste parole: «del quale sono stato costituito araldo e apostolo (io dico la verità in Cristo, non mento), dottore delle genti nella fede [NB.] e nella verità». Con queste parole, dico, egli indica chiaramente la duplice prerogativa, cioè dell'apostolato e del dottorato. D'altra parte, l'autorità di ammonire chiunque e quando volesse è da lui dichiarata nella *Lettera a Filemone v. 8* con queste parole: «sebbene io abbia in Cristo piena libertà di comandarti ciò che è opportuno, tuttavia ecc.». Dove è da notare che se Paolo come profeta avesse ricevuto da Dio e come profeta fosse stato tenuto a comandare a Filemone ciò che era necessario, allora certamente non gli sarebbe stato lecito mutare un ordine di Dio in preghiere; perciò, bisogna necessariamente intendere che egli parlasse della libertà di ammonire che gli apparteneva come dottore e non come profeta.

Tuttavia, ancora non consegue in maniera sufficientemente chiara che gli apostoli potessero scegliere il modo d'insegnare che ciascuno avesse ritenuto il migliore, ma soltanto che essi, in quanto incaricati dell'apostolato, furono non solo profeti ma anche dottori: a meno che non vogliamo chiamare in aiuto la ragione, la quale insegna apertamente che chi ha l'autorità d'insegnare ha anche quella di scegliere il modo che preferisce.

Ma sarà sufficiente dimostrare la cosa sulla base della sola Scrittura. Da essa, infatti, risulta chiaramente che ciascuno degli apostoli scelse un modo proprio, e precisamente risulta da queste parole di Paolo che si trovano in *Romani 15,20*: «Mi sono fatto un punto di onore di non predicare se non dove non era invocato il nome di Cristo, per non costruire su un fondamento altrui». Senza dubbio, se tutti avessero seguito lo stesso modo d'insegnare e avessero edificato la religione cristiana sullo stesso fondamento, per nessuna ragione Paolo avrebbe potuto chiamare fondamenti altrui quelli di un altro apostolo, in quanto essi sarebbero stati anche i suoi; ma siccome li chiama fondamenti altrui, si deve concludere necessariamente che ciascuno edificò la

religione sopra un fondamento diverso, e che agli apostoli nel loro esercizio del dottorato accadde la stessa cosa che agli altri dottori, i quali seguono un proprio modo d'insegnare, e perciò desiderano sempre d'insegnare preferibilmente a coloro che sono del tutto ignoranti e che non hanno incominciato a imparare da nessun altro le lingue o le scienze, e perfino le matematiche, della cui verità nessuno dubita.

Inoltre, se scorriamo le Lettere con un po' d'attenzione, vediamo che gli apostoli erano bensì d'accordo sulla stessa religione, ma che non lo erano affatto sui suoi fondamenti. Infatti, Paolo, per confermare gli uomini nella religione e mostrare loro che la salvezza dipende soltanto dalla grazia di Dio, insegnò che nessuno può gloriarsi delle opere ma soltanto della fede, e che nessuno è giustificato per le opere (vedi *Romani 3,27-28*), e quindi insegnò tutta la dottrina della predestinazione. Giacomo, invece, nella sua Lettera insegna che l'uomo è giustificato per le opere e non per la sola fede (vedi *Giacomo 2,24*), e, messe da parte tutte quelle sottigliezze di Paolo, riassume in pochissimi punti tutta la dottrina della religione.

Infine, 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, al modo di pensare 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 accetti: per questo nessuno fra gli apostoli fu più filosofo di Paolo, che fu chiamato a predicare ai Gentili. Gli altri, invece, che predicarono ai Giudei, ossia a spregiatori della filosofia, si adattarono a loro volta al loro modo di pensare (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 superstizione⁹².

Anche nel capitolo dodicesimo del *Trattato*, dedicato alla sacralità della Scrittura, compaiono alcuni riferimenti a Cristo e alla religione cristiana. È possibile, infatti, ritrovare otto occorrenze testuali (qualcuna in meno rispetto al capitolo precedente). Spinoza dimostra che il metodo esegetico da lui adottato non ha scalfito in alcun modo la verità della parola eterna di Dio, né il patto, né la vera religione dal momento che, pur

⁹² *TTP XI*, pp. 939-943.

avendo il filosofo olandese posto in risalto delle incoerenze o degli errori delle Scritture, i suoi insegnamenti «sono divinamente scritti nel cuore degli uomini, cioè nella mente umana; [...] questa è il vero documento originale di Dio, al quale egli stesso appose il suo sigillo, ossia l'idea di sé, come immagine della sua divinità»⁹³. Mentre, infatti, ai Giudei e ai Sadducei fu necessario che la legge divina fosse scritta su delle tavole per adattarsi alla loro capacità di comprensione e dovettero combattere per difenderla adorando in modo empio la carta e l'inchiostro piuttosto che la parola di Dio, Spinoza riconosce come sacro e divino solo ciò che è funzionale alla pratica della pietà e alla religione ed è tale finché gli uomini agiscono rettamente. Se invece è adoperato per agire in modo empio, ciò che era considerato sacro è da intendersi come impuro e profano. In tale prospettiva, il tema della sacralità⁹⁴ risulta intimamente legato a quello della storicità e alla pratica della carità da parte degli uomini. Il sacro è interno al piano dell'esperienza comunitaria e non rimanda ad alcuna trascendenza sovrumana, dal momento che è connesso al cuore dell'uomo, ovvero alla sua mente, ed è radicato in esso, coerentemente alla visione spinoziana di intendere immanentemente la natura. Per Spinoza un grande valore assume l'interpretazione delle parole da un punto di vista, oseremmo dire, etico. Infatti, il filosofo olandese precisa che è solo in base all'uso che parole hanno un determinato significato: se leggendole l'animo degli uomini è disposto alla devozione possono essere considerate sacre e sacro sarà lo stesso libro scritto in cui compaia tale disposizione di parole; se viene meno il loro uso le stesse parole possono smarrire il loro significato autentico e se il libro è trascurato le sue parole non saranno di alcuna utilità, né motivo

⁹³ *TTP* XII, p. 943.

⁹⁴ Per uno studio sulla concezione del sacro nel pensiero contemporaneo cfr. Vattimo, Otto, Galimberti.

di santità; saranno da ritenere impure e profane anche quelle parole disposte in modo diverso rispetto al loro uso originario o considerate nel significato contrario.

È la Scrittura stessa a dimostrare con vari esempi che «niente ad eccezione della mente è in assoluto sacro o profano o impuro, ma soltanto in rapporto ad essa»⁹⁵. Il tempio, le tavole della legge e la Bibbia sono da considerarsi come sacri solo in funzione della devozione verso Dio, ma non sono tali se vengono trascurati o distrutti o se le azioni degli uomini risultano essere empie dopo che questi si sono «abbeverati» a questa sorgente. Il meccanismo di proiezione della sacralità all'esterno della mente umana⁹⁶ – luogo epifanico, invece, dell'idea di Dio – rende problematici il riconoscimento, la condivisione e la custodia del vero tra gli uomini ed è causa di tante liti, ire e invidie che i

⁹⁵ *TTP* XII, p. 947.

⁹⁶ È oggi esperienza comune la proiezione della verità in uno spazio virtuale e socialmente condiviso. La community che i network come *Facebook*, *Twitter* e *Instagram*, ad esempio, hanno accolto si presenta, infatti, come un nuovo spazio di credenze da conoscere, esplorare, interrogare ed interpretare per manifestare la propria fedeltà a ciò che l'autorità ha decretato come vero e necessario. I social favoriscono tra gli utenti la discussione, la comunione ed il riconoscimento della loro identità. Tuttavia, questo spazio costituisce anche un terreno di lotta tra gli individui e di distorsione della realtà. Che sia questo, ora, il nuovo regno in cui il volgo traspone il sacro e in cui vanno in scena quotidianamente cerimoniali e azzuffate di ogni specie sempre e comunque in nome della verità? Non è questo il luogo in cui il sacro è ricercato e adorato come qualcosa di necessario ed intangibile? Si ha spesso la sensazione che il tempio divino sia stato trasposto nella cornice dei *social* che tutto contiene. Qui, più che nelle chiese, i fedeli condividono intenzioni di preghiera e invocano il divino senza tregua, accendendo immagini di lumini, condividendo santini, richiedendo che siano esaudite le loro richieste attraverso la diffusione di imbarazzanti «catene di Sant'Antonio», confidando nella capacità di un "like" di determinare eventi prodigiosi. Sorprende, infine, la ferocia che si sprigiona in questo spazio di "condivisione" e di confusione a velocità irrefrenabili, come se la verità abitasse questo luogo da sempre e ciascuno dovesse battersi per difenderla con invettive, segnalando o "bannando" dal gruppo l'utente che la pensa diversamente e che, per questo, va allontanato dalla *community* come infedele e sacrilego. È questo lo spazio delle passioni, delle credenze, delle falsità o, in gergo, delle «bufale» a portata di "clic". E non è affatto difficile essere rapiti da questo vortice tuffandosi in un'area virtuale che crea dipendenza e in cui la realtà è ricostruita e stravolta del tutto secondo meccanismi sociologici che sfuggono alla capacità di comprensione del singolo, ma che ci sono in modo incontrovertibile e di cui necessariamente ciascuno partecipa. Non viviamo anche noi quello stesso senso di smarrimento, di sgomento e stupore che Spinoza ha confessato di avvertire nella *Prefazione al Trattato teologico-politico* di fronte alla condotta di vita degli uomini religiosi, pii nelle intenzioni, ingiusti nella condotta e violenti nel giudizio? Se l'intento del filosofo olandese è stato quello di custodire la mente umana come unico luogo autentico della rivelazione divina, che contiene l'idea di Dio, qualsiasi oggetto esterno ad una conoscenza razionale – come il tempio, le effigi, il vitello d'oro, il libro, nonché la stessa realtà virtuale che i *social network* propinano ai popoli come fonte di verità – una volta esaurita la sua funzione religiosa, sociale o politica, diviene elemento del tutto privo di sacralità. Per questo l'elemento esteriore della religiosità sociale, una volta desacralizzato, si configura soltanto come un corpo morto per il filosofo e si riduce esclusivamente in un motivo di dispute senza Dio, fonte di azioni empie e causa di contrasti. Viceversa, la conoscenza dell'idea di Dio in noi, favorisce la concordia tra gli uomini ed è da ricercare in sommo grado nella prospettiva spinoziana della salvezza dei simili.

popoli nella storia hanno scatenato e combattono tutt'oggi, ignorando, di fatti, la devozione, la pietà e lo Spirito Santo che si è incarnato come parola di Dio:

cessino dunque di accusarci di empietà, dato che non abbiamo detto nulla contro la parola di Dio né l'abbiamo alterata, 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. Inoltre, se, in conformità a quanto dice l'Apostolo in *II Corinzi 3,3*, hanno in sé la Lettera di Dio, scritta non con l'inchiostro ma con lo Spirito di Dio, e non su tavole di pietra ma sulle tavole di carne del cuore, cessino di adorare la lettera e di essere così preoccupati per essa⁹⁷.

Spinoza riconosce, senza difficoltà, che la Bibbia è realmente parola di Dio dal momento che insegna la vera religione ed il suo eterno autore è Dio stesso. Essa contiene predizioni delle cose che verranno come decreti divini e come attesta, ad esempio, la conoscenza profetica «coloro che ne furono gli autori insegnarono per lo più non sotto la guida del comune lume naturale, ma di un lume ad essi peculiare, e introdussero Dio che dice le stesse cose»⁹⁸. La suddivisione dei sacri volumi in *Antico Testamento* e *Nuovo Testamento* non concerne affatto la divinità del loro messaggio ma soltanto la distinzione delle caratteristiche della predicazione prima e dopo il magistero di Cristo. Infatti, «prima della venuta di Cristo i profeti erano soliti predicare la religione come legge della patria e in forza del patto stipulato al tempo di Mosè, mentre dopo la venuta di Cristo gli apostoli la predicarono a tutti come legge universale e in forza della sola passione di Cristo»⁹⁹. Senz'altro il termine «passione» è in questo caso adattato alla capacità di comprensione degli apostoli, poiché essendo Cristo bocca di Dio e non potendo Dio patire in alcun modo, è secondo ragione inaccettabile ritenere che Cristo, come Eterno Figlio di Dio, abbia patito in qualche maniera.

⁹⁷ *TTP XII*, p. 949.

⁹⁸ *TTP XII*, p. 951.

⁹⁹ *TTP XII*, p. 953.

I sacri volumi non risultano diversi per la dottrina, né perché in essi la legge sia cambiata: essa è eterna e la venuta di Cristo ha soltanto reso universale ciò che era nel mondo come luce vera, ma il mondo non l'aveva riconosciuta, come si precisa nel prologo del *Vangelo di Giovanni*. La religione universale fu nuova unicamente per coloro che non la conoscevano. Tuttavia, l'autore del *Trattato* precisa che mentre i libri dell'*Antico Testamento* furono selezionati tra molti, poi riuniti e approvati da un collegio di farisei, quelli del *Nuovo Testamento* furono ammessi nel canone in seguito ai decreti di alcuni concili, decreti per i quali parecchi altri, che da molti erano considerati sacri, furono esclusi come apocrifi. Ma «i membri di questi concili (sia dei farisei sia dei cristiani) non erano profeti, ma soltanto dottori ed esperti; e tuttavia bisogna ammettere necessariamente che in questa scelta essi abbiano avuto come norma la parola di Dio; e perciò, prima di approvare tutti i libri, dovettero conoscere necessariamente la parola di Dio»¹⁰⁰.

Un ulteriore riferimento alla storia di Cristo è presentato da Spinoza relativamente alla predicazione dei quattro evangelisti. I racconti presenti nei loro vangeli non sono da intendersi come una ripetizione di Dio, ma come la maniera particolare di ciascun autore di rendere più chiara tale storia, a seconda dei luoghi diversi in cui gli evangelisti si recarono per predicare. Si legge, infatti, nel *Trattato*:

chi potrebbe credere che Dio abbia voluto narrare quattro volte la storia di Cristo e comunicarla per iscritto agli uomini? E sebbene nell'uno si trovino molte cose che non ci sono nell'altro, e spesso l'uno giovi all'intelligenza dell'altro, da questo non bisogna tuttavia concludere che tutte le cose raccontate in questi quattro autori debbano essere necessariamente conosciute e che Dio li abbia scelti per scrivere affinché la storia di Cristo risulti più intelligibile; infatti ciascuno predicò il suo Vangelo in un luogo diverso e scrisse ciò che aveva predicato, e ciò semplicemente per raccontare chiaramente la storia di Cristo, e non per spiegare gli altri Vangeli.

¹⁰⁰ *TTP* XII, p. 955.

Se dal loro mutuo confronto talvolta essi sono intesi meglio e più facilmente, ciò avviene casualmente e soltanto in pochi passi, e, se anche li si ignorasse, la storia sarebbe tuttavia ugualmente chiara e gli uomini non sarebbero meno beati¹⁰¹.

Il significato della storia di Cristo contenuto in modo chiaro nei vangeli, così come l'intera legge della Scrittura, ci è pervenuto in maniera incorrotta dal momento che possiamo percepire senza difficoltà, né ambiguità che la sua essenza è amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come noi stessi. Un simile insegnamento non può essere falso, né può essere stato scritto frettolosamente o in modo incerto, poiché «se la Scrittura avesse mai insegnato un'altra cosa, avrebbe dovuto insegnare diversamente anche tutto il resto, dal momento che questo è il fondamento di tutta la religione, tolto il quale tutta la costruzione crolla d'un sol colpo»¹⁰². Dall'insegnamento fondamentale della religione che ci è pervenuto incorrotto si desumono chiaramente anche l'esistenza di Dio, la sua provvidenza, la sua onnipotenza e che ai pii spetta il bene, ai cattivi il male, che la nostra salvezza dipende dalla sua grazia e tutti gli altri insegnamenti di tipo morale che sono nello specifico: perseguire la giustizia, aiutare chi ha bisogno, non uccidere, non desiderare le cose che appartengono ad altri ecc. Spinoza sostiene l'impossibilità che la sostanza di tali insegnamenti sia mutata nel tempo o che il loro fondamento sia stato cancellato in qualche modo. Se così fosse, ciascuno di essi sarebbe stato di nuovo ripristinato per effetto del fondamento universale, e in primo luogo dall'insegnamento della carità, sommamente raccomandato ovunque nell'uno e nell'altro Testamento. È la natura umana che è costituita in modo che chiunque riconosce l'immutabilità della legge e se ha commesso un'azione turpe prova a convincere di non aver agito contro la giustizia e la decenza poiché nessuno per scusare i suoi delitti tenta di cancellare le leggi

¹⁰¹ *TTP* XII, p. 955.

¹⁰² *TTP* XII, p. 957.

o di introdurre come insegnamento eterno e salutare qualcosa di empio. Immutabile è lo stesso insegnamento di Cristo, che nel tempo, è stato tramandato senza alcuna corruzione del suo messaggio di salvezza e soltanto la circostanza della narrazione storica o della profezia può essere stata alterata nel corso dei secoli poiché i popoli tutti, per mezzo della Scrittura, fossero mossi dalla sola devozione verso Dio:

anche le azioni più importanti compiute da Cristo e la sua passione divennero rapidamente di dominio comune per tutto l'impero. Perciò non si può per niente credere, a meno che la maggior parte degli uomini non si trovasse d'accordo in ciò che è incredibile, che i posteri abbiano tramandato ciò che di queste storie è più importante in maniera diversa da come lo avevano ricevuto dai predecessori¹⁰³.

Nel tredicesimo capitolo del *Trattato teologico-politico* Spinoza rende manifesto, poi, il suo senso di stupore di fronte al tentativo di alcuni di vedere nella Scrittura misteri così profondi da non poter essere spiegati per mezzo della lingua umana. Una convinzione, quest'ultima, che è a fondamento della profonda confusione tra ciò che è da considerarsi come sola speculazione filosofica e ciò che è, invece, propriamente da intendersi come religione. Non essendo chiaramente delimitata la linea di confine tra l'«Accademia» e la «Chiesa», gli uomini sembrano pestarsi i piedi in merito alle cose speculative, così da diventare ferventi accusatori, gli uni verso gli altri, e danno luogo a dispute infinite confondendo le cose semplicissime delle Scritture con le filosofie pagane di matrice platonica o aristotelica. Per uscir fuori da tale condizione di conflitto e di instabilità per la stessa società il filosofo olandese ribadisce chiaramente che «il fine 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

¹⁰³ *TTP* XII, p. 959.

la disubbidienza, e non l'ignoranza»¹⁰⁴. L'amore del prossimo, inteso come adempimento della Legge, è, pertanto, segno dell'obbedienza a Dio ed elemento cardine di un nuovo paradigma soteriologico che, nell'ottica della salvezza spinoziana, riguarda propriamente la religione e gli ignoranti, la scienza della Scrittura ed i suoi insegnamenti.

Ciò che riguarda la vera conoscenza di Dio e delle cose naturali è, in realtà, separato dalla religione rivelata ed è concesso in dono solo a pochi: «gli uomini non sono obbligati a conoscere gli attributi di Dio, ma questo è un dono peculiare concesso solo ad alcuni credenti»¹⁰⁵. Singolare è il fatto che Spinoza parli in questo caso di «credenti», termine solitamente utilizzato per designare quanti affidano al Dio rivelato e alla superstizione il proprio animo con devozione, ignorando, in realtà, le vere cause che regolano la natura e ogni cosa che ad essa appartiene. Ma, andando oltre, il filosofo olandese fornisce qualche informazione aggiuntiva ai suoi lettori su chi siano i credenti di cui sopra, facendo riferimento a «uomini, donne e fanciulli». Non sta parlando, dunque, dei filosofi interessati alle cose speculative, ma del volgo e anche dei Patriarchi, come attestano le Scritture. Se il solo nome di Dio che compare nella Bibbia è *Jehova* e Dio dice a Mosè di non essere stato conosciuto dai Patriarchi con tale nome ne segue che questi ultimi «non conobbero nessun attributo di Dio che esprime la sua essenza assoluta, ma solo i suoi effetti e le sue promesse, cioè la sua potenza in quanto si manifesta per mezzo delle cose visibili»¹⁰⁶. Spinoza precisa, inoltre, che i Patriarchi non per questo furono uomini infedeli, ma al contrario ebbero una fede genuina pur non conoscendo Dio adeguatamente, né alla maniera di Mosè –che era solito parlargli corpo a

¹⁰⁴ *TTP* XIII, p. 963.

¹⁰⁵ *TTP* XIII, p. 965.

¹⁰⁶ *TTP* XIII, p. 965.

corpo, come si è soliti fare tra compagni. I Patriarchi, dunque, non conobbero l'essenza di Dio¹⁰⁷, il suo nome *Jehova*¹⁰⁸, ma «credettero tuttavia le promesse di Dio stabili e sicure, non come Mosè, il quale, sebbene avesse di Dio pensieri più elevati, dubitò tuttavia delle promesse divine e obiettò a Dio di aver mutato in peggio la sorte dei Giudei in luogo della promessa salvezza»¹⁰⁹.

La sapienza non è determinata, in definitiva, dall'obbedienza ad un obbligo poiché tutti possono sottostare ad un ordine e obbedire, ma non tutti possono conoscere veramente gli attributi di Dio. Per intendere è necessario vedere le cose invisibili per mezzo di dimostrazioni. Non è sufficiente, infatti, credere negli attributi di Dio. Si legge al riguardo:

se qualcuno dice che non è necessario intendere gli attributi di Dio, ma crederli del tutto semplicemente, senza dimostrazione, costui di sicuro vuole scherzare. Infatti, le cose invisibili e che sono oggetto della sola mente non possono essere viste con altri occhi se non per mezzo delle dimostrazioni; di conseguenza, coloro che non le possiedono non vedono proprio niente di tali cose, e pertanto tutto ciò che intorno ad esse riferiscono dopo averlo udito non tocca o rivela la loro mente più di quanto non facciano le parole di un pappagallo o di un automa, che parlano senza pensare e intendere¹¹⁰.

¹⁰⁷ In seguito tratteremo più da vicino della questione particolare dei Patriarchi che nell'*Ethica* si sostiene furono condotti dallo Spirito di Cristo e recuperarono la libertà che l'uomo aveva perduto. Non è ben chiaro in che modo uomini che non hanno conosciuto l'essenza di Dio e con una capacità conoscitiva inferiore a quella di Mosè, possano avere avuto una guida così straordinaria come Cristo che, invece, ha conosciuto da mente a mente gli eterni decreti divini con un sol colpo d'occhio, vedendo le cose invisibili che ai Patriarchi furono escluse senza dubbio. Al riguardo si veda il volume di P. Di Vona, *Uno Spinoza diverso*.

¹⁰⁸ Più avanti, sempre nel capitolo tredicesimo del *Trattato teologico-politico* Spinoza preciserà che «nella *Genesi* il Dio celebrato dai patriarchi è indicato col nome di *Jehova* non perché si era fatto conoscere da essi con questo nome, ma perché presso i Giudei questo nome era oggetto del massimo rispetto: questo, dico, bisogna necessariamente affermare, dal momento che nel citato testo dell'*Esodo* è detto espressamente che Dio non era conosciuto con quel nome dai patriarchi, e anche perché in *Esodo* 3,13 Mosè desidera conoscere il nome di Dio: ciò significa che se prima fosse stato noto, lo sarebbe stato almeno a lui. Bisogna dunque concludere come volevamo, cioè che i devoti patriarchi ignoravano questo nome di Dio e che la conoscenza di Dio è un dono, non un comando» (*TTP* XIII, p. 967).

¹⁰⁹ *TTP* XIII, p. 965.

¹¹⁰ *TTP* XIII, pp. 965-967.

Inoltre, la Scrittura rivela che Dio non ha richiesto agli uomini per mezzo dei profeti nessuna conoscenza dei suoi attributi, se non quelli relativi alla giustizia e alla carità, che sono nello specifico «attributi che gli uomini possono imitare con un certo modo di vivere»¹¹¹. La conoscenza intellettuale di Dio, invece, è d'altro genere poiché «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»¹¹². La fede e la religione rivelata, con ogni evidenza, non hanno in comune con la filosofia alcunché, dal momento che gli attributi che esse conoscono non riguardano l'essenza di Dio, ma soltanto quegli attributi relativi alla condotta di vita dei credenti che sono raccomandati dalla Scrittura. Quest'ultima, infatti, «non dà, in maniera esplicita, nessuna definizione di Dio, e non prescrive di accogliere altri attributi di Dio oltre quelli ora detti, né espressamente li raccomanda come questi»¹¹³. Per tali ragioni, gli uomini, «senza colpa», possono totalmente sbagliare riguardo alla natura in sé e i credenti, come raccontano le Scritture, hanno conosciuto Dio soltanto in modo improprio. Spinoza non è sorpreso, pertanto, dell'antropomorfismo di Dio, ovvero del fatto che nei libri sacri sia raffigurato con mani, piedi, occhi, orecchi, mente e moto locale, ma anche che siano descritti i suoi moti dell'animo, per cui sia geloso, misericordioso, ecc., piuttosto che dipinto «come un giudice che siede nei cieli come su un trono regale, con Cristo alla sua destra»¹¹⁴. La raffigurazione del Cristo alla destra di Dio è, pertanto, soltanto connessa ad una modalità conoscitiva inadeguata, che nulla dice realmente dell'essenza di Dio o della natura in sé. Ma tali raffigurazioni sono da

¹¹¹ *TTP* XIII, p. 967.

¹¹² *TTP* XIII, p. 969.

¹¹³ *TTP* XIII, p. 969.

¹¹⁴ *TTP* XIII, p. 969.

considerarsi utili al fine di disporre l'animo dei credenti in modo da indurli a praticare la carità e la giustizia.

Questa è la sola occorrenza testuale del Cristo presente nel capitolo tredicesimo. Essa è collocata dall'autore in quello che costituisce, senz'altro, uno degli snodi cruciali del *Trattato* e della sua critica alla teologia, che fa perno sulla considerazione che «i libri sacri parlano, evidentemente, secondo le capacità del volgo, che la Scrittura si propone di rendere ubbidiente, non dotto»¹¹⁵. Proseguendo nel suo discorso Spinoza rileva che una interpretazione metaforica di tutto quanto il lume naturale dei comuni teologi giudicava inadeguato alla natura divina sia da ritenersi inaccettabile, così come la pretesa di assumere alla lettera ciò che sfuggiva alla loro conoscenza. Conclude, infatti, che

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 piamente 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 in nessun luogo.

Perciò non bisogna per niente credere che le opinioni considerate in assoluto, senza riguardo alle opere, abbiano alcunché di pio o di empio, ma bisogna dire che un uomo crede a qualcosa piamente o empiamente 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

¹¹⁵ *TTP* XIII, p. 969.

sua giustizia e del suo amore, conoscenza che non è necessaria per la scienza, ma soltanto per l'ubbidienza¹¹⁶.

Altre occorrenze testuali riferite al Cristo sono presenti nel capitolo quattordicesimo, che si apre con la considerazione di Spinoza secondo cui la Scrittura è stata adattata non soltanto alla capacità immaginativa dei profeti, ma anche a quella del volgo e dei Giudei. Il mancato riconoscimento della distinzione tra ciò che nei libri sacri è stato adattato al volgo e ciò che, invece, è pura dottrina divina, determina negli uomini degli effetti deleteri. Infatti, viene accolto come insegnamento divino ciò che è solo opinione umana e pura invenzione dell'immaginazione. Tale abuso dell'autorità scritturale, di fatto, è «la causa principale per la quale i seguaci delle sette insegnano tante e così contrarie opinioni come insegnamenti della fede e le confermano con molti esempi tratti dalla Scrittura»¹¹⁷. La separazione necessaria tra la filosofia e la fede richiede che si tenga in considerazione il fine stesso dei libri sacri, che, come Spinoza ha precisato, è, in ultima analisi, la sola ubbidienza. Sia nell'*Antico Testamento* che nei *Vangeli* si ha la dimostrazione che gli Israeliti furono costretti da Mosè ad ubbidire a Dio per mezzo del patto, dei giuramenti, della promessa dei benefici e della minaccia di castighi; allo stesso modo, la dottrina evangelica non contiene altro che la semplice fede in Dio, creduto e adorato dai fedeli e indotti, pertanto, all'obbedienza verso di lui. Sia l'Antico che il Nuovo sono Testamenti dell'obbedienza a Dio e al comandamento dell'amore:

che cosa ciascuno debba fare per ubbidire a Dio, ancora la stessa Scrittura lo insegna in moltissimi luoghi in maniera quanto mai chiara: [...] tutta la Legge consiste solo nell'amore verso

¹¹⁶ *TTP* XIII, pp. 969-971.

¹¹⁷ *TTP* XIV, p. 971.

il prossimo; per cui nessuno può neppure negare che colui che ama il prossimo come se stesso per comandamento di Dio, è davvero ubbidiente e beato secondo la Legge, e colui che, al contrario, lo odia o lo disprezza, è ribelle e disubbidiente.

Infine, tutti riconoscono che la Scrittura fu scritta e divulgata non solo per i dotti, ma per tutti gli uomini di qualunque età e genere.

Ora, da queste sole cose segue in maniera evidentissima che noi, per ordine della Scrittura, non siamo tenuti a credere a nient'altro che a quanto è assolutamente necessario per eseguire questo comandamento.

Perciò questo medesimo comandamento è l'unico criterio di tutta la fede universale e per mezzo di esso soltanto bisogna determinare tutti i dogmi della fede che ciascuno è tenuto ad accogliere¹¹⁸.

Cosa Spinoza intenda qui per fede è definito poco oltre: «la fede non è altro che pensare di Dio cose tali che, se ignorate, si toglie l'ubbidienza verso Dio, e che, posta questa ubbidienza, sono necessariamente poste anch'esse»¹¹⁹. Il termine che l'autore utilizza e che viene tradotto con «pensare» è in latino *sentire*. Se la fede è legata ad un sentire che induce all'obbedienza, essa salva. Secondo la prospettiva spinoziana, infatti, «la fede dà la salvezza non per sé, ma soltanto in rapporto all'ubbidienza, ovvero, come dice *Giacomo 2,17*, la fede sola senza le opere è morta; [...] colui che è veramente ubbidiente, necessariamente ha la fede vera e salvifica, cosa che sempre lo stesso apostolo dice espressamente in *2,18*»¹²⁰.

La conseguenza, poste tali premesse, è per Spinoza che non è possibile giudicare la fede di qualcuno – e stabilire se sia credente o non credente – se non dalle opere. Se sono buone è credente; viceversa, se le opere sono cattive è non credente, e questo indipendentemente dal fatto che l'uomo in questione dissenta per i dogmi dagli altri credenti: «posta l'ubbidienza, necessariamente è posta la fede, e la fede senza le opere è

¹¹⁸ *TTP XIV*, pp. 973-975.

¹¹⁹ *TTP XIV*, p. 975.

¹²⁰ *TTP XIV*, pp. 975-977.

morta»¹²¹. Lo stesso evangelista Giovanni insegna espressamente che lo Spirito che ci è stato dato da Dio è amore e noi siamo in Lui e Lui è in noi: ha, pertanto, davvero lo Spirito di Dio chi ha l'amore. Anzi, «poiché Dio nessuno lo ha visto, ne conclude che nessuno percepisce o avverte Dio se non per mezzo dell'amore verso il prossimo, e che perciò nessuno può conoscere altro attributo di Dio all'infuori di questo amore, in quanto partecipiamo di esso»¹²². Poiché solo le opere consentono di comprendere se un uomo è credente, sono da considerarsi «veri anticristi» i persecutori degli uomini onesti che praticano la giustizia, ma dissentono da loro e non difendono gli stessi dogmi della fede: «infatti, sappiamo che coloro che amano la giustizia e l'amore sono, per ciò stesso, credenti; e chi perseguita i credenti è un anticristo»¹²³.

Come Spinoza precisa più avanti, è possibile che gli uomini per la semplicità del loro animo siano in errore e che non abbiano neppure l'ombra della verità. Tuttavia, sono credenti se praticano la giustizia e l'amore. La fede, infatti, piuttosto che «dogmi veri», richiede «dogmi pii» che inducano all'obbedienza e «confermino l'animo nell'amore verso il prossimo a motivo del quale soltanto (per parlare come Giovanni) ciascuno è in Dio e Dio è in ciascuno»¹²⁴. L'elogio che l'autore realizza riferendosi alla fede cattolica è sempre incardinato nell'apprezzamento dei dogmi funzionali all'obbedienza e all'esclusione delle liti e della instabilità sociale. Si legge, infatti:

alla fede cattolica, ossia universale, non appartengono dogmi intorno ai quali tra gli onesti possa darsi qualche controversia: infatti, i dogmi di tale natura possono essere pii per l'uno ed empî per l'altro, dato che devono essere giudicati solo in base alle opere.

Dunque, alla fede cattolica appartengono soltanto quei dogmi che l'ubbidienza verso Dio pone senz'altro, e ignorati i quali l'ubbidienza è assolutamente impossibile. Riguardo a tutti gli

¹²¹ *TTP XIV*, p. 977.

¹²² *TTP XIV*, p. 977.

¹²³ *TTP XIV*, p. 977.

¹²⁴ *TTP XIV*, pp. 977-979.

altri, ciascuno deve avere l'opinione che gli sembra migliore, dato che conosce meglio se stesso, al fine di confermarsi nell'amore della giustizia.

Credo che con questo criterio nella Chiesa non sia lasciato alcuno spazio alle controversie¹²⁵.

Ecco che, alla luce di tutto quanto detto finora, Spinoza è in grado di redigere il *credo minimo* che raccoglie i dogmi della fede cattolica e tutte le cose che tutti gli uomini devono conoscere, «nessuno escluso» – secondo il comando della legge sopra spiegato. Tali dogmi sono considerati dall'autore del *Trattato* come necessari affinché si ubbidisca a Dio e tolta una di queste cose è tolta anche l'ubbidienza:

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, con la quale dirige tutto, 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 deliberazione assoluta 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 coloro che ubbidiscono a Dio con questo modo di vivere sono salvati, mentre tutti gli altri, che vivono sotto il dominio del piacere, sono perduti. – Se gli uomini non credessero fermamente a 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 peccchi; 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

¹²⁵ *TTP* XIV, p. 979.

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 lui¹²⁶.

È proprio il settimo punto del *credo minimo* quello che maggiormente interessa ai fini della nostra indagine sul Cristo. Ma questo è anche uno di quelli che pone a noi più interrogativi. Si dice, infatti, che va riconosciuto come dogma la misericordia di Dio verso chi è pentito perché Dio è in grado di perdonare i peccati degli uomini. Si chiamano in causa, poi, anche la disperazione, la grazia e la salvezza. Ma, in particolare, l'autore precisa che chi crede fermamente nella misericordia di Dio e si accende di più nell'amore di Dio, «costui conosce davvero *Cristo secondo lo Spirito* (corsivo mio) e Cristo è in lui»¹²⁷. Abbiamo visto, finora, che conoscere il *Cristo secondo lo Spirito* significa nella prospettiva di Spinoza conoscere la bocca di Dio, ovvero la sapienza che si è rivelata alla mente di Cristo direttamente senza mediazione di immagini o parole, ovvero, conoscere il contenuto di quelle verità eterne che si sono rivelate a noi per suo tramite e che sono in noi soltanto come una impronta, come sigillo e idea di Dio. Significa conoscere un modello straordinario di sapienza, i cui insegnamenti sono conformi alla legge universale di Dio e a ciò che il lume naturale accoglie come vero, come giusto, come buono e utile. Ciò che si richiede agli uomini, per mezzo della testimonianza degli apostoli Paolo, Giacomo e Giovanni, chiamati in causa, a più riprese da Spinoza, è soltanto di obbedire al comandamento dell'amore, che è poi il cuore stesso delle Scritture, come riconosce il filosofo olandese senza timore. Ma cos'è l'amore se non il frutto autentico della sapienza? Cosa sono le opere se non ciò che comprova la bontà

¹²⁶ *TTP XIV*, pp. 979-981.

¹²⁷ *TTP XIV*, p. 981.

della fede e delle intenzioni dei credenti? Cosa ama più di tutto chi ha conosciuto il *Cristo secondo lo Spirito* ed ha Cristo in lui se non la misericordia di Dio, la sua giustizia e la sua infinita bontà dinanzi ai peccatori che hanno riconosciuto le proprie colpe?

È strano, tuttavia, immaginare che Spinoza abbia realmente inteso abbracciare questa dottrina. Ed è difficile ammettere che lo abbia fatto con piena convinzione, dal momento che inevitabilmente la colpa, il peccato, la disperazione degli uomini sono concetti su cui si regge da sempre il mondo della religione e da cui trovano linfa anche le pratiche per la devozione verso Dio messe in atto dai teologi. Può essere questo amore, oltre che principale insegnamento delle Scritture, anche il frutto di una sapienza, come quella di Cristo, di gran lunga più autentica e vera della conoscenza dei profeti e dello stesso Mosè? E soprattutto, può il filosofo dell'*Ethica*, rigoroso intenditore delle dimostrazioni di tipo geometrico e conoscitore delle vere leggi della natura, guardare davvero a Cristo come modello per lasciarsi invadere dal suo Spirito senza porre resistenza alcuna a quel radicamento di tipo religioso, che inevitabilmente riconduce l'insegnamento cristologico alle vicende in cui si è storicamente incarnato secondo le Scritture, ovvero lasciare che il dogma dello Spirito di Cristo sia tutt'uno con le miserie dei Giudei, i loro precetti, l'incarnazione, il rinnegamento di Pietro, la passione sulla croce, la morte e la resurrezione del corpo del Figlio di Dio? O lo Spirito di Cristo è in realtà ben altra cosa dal suo corpo?

Porsi questi interrogativi significa tentare di comprendere meglio la legge universale che governa ogni cosa nella natura in modo necessario e che Cristo, secondo Spinoza, ha veduto da mente a mente in Dio. Significa cercare di cogliere ciò che è oltre le cose visibili, oltre la sicurezza del corpo e aldilà dei piaceri effimeri dei beni perituri. Conoscere lo Spirito di Cristo significa essere come lui, disinteressati ad una condotta di

vita che non salva, significa porsi al riparo dalle miserie e dalle caducità dell'umano, riconoscerne le fragilità e mirare alla sola beatitudine. Significa, ancora, riconoscere Dio solo come sommo bene. Ma se sono vere le nostre considerazioni e se sono leciti i nostri interrogativi è senz'altro da chiedersi ancora come sia possibile che i peccatori, perdonati da Dio, possano considerarsi salvi e invasi per mezzo del solo Spirito di Cristo che ha comunicato da mente a mente con Dio senza il tramite di alcuna cosa. Come si colma in questo dogma la distanza tra la filosofia e la religione, tra la verità e la fede, tra i peccatori ai quali Dio mostra la sua misericordia e lo Spirito di Cristo se Spinoza intende in realtà definire i confini tra ciò che è sola speculazione e ciò che è sola devozione?

Non riusciamo per ora a trovare risposte convincenti al riguardo. Limitiamoci, pertanto, a riportare di seguito le conclusioni di Spinoza che definiscono la questione fondamentale del quattordicesimo capitolo del *Trattato*:

Lo scopo della filosofia, infatti, non è altro che la verità, mentre quello della fede, come abbiamo abbondantemente dimostrato, non è altro che l'ubbidienza e la pietà.

Inoltre, i fondamenti della filosofia sono le nozioni comuni, sicché essa deve essere ricavata dalla sola natura. Quelli della fede, invece, sono le storie e la lingua, ed essa deve essere ricavata dalla sola Scrittura e rivelazione, come abbiamo mostrato nel capitolo VII.

La fede, dunque, lascia a ognuno la massima 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 indurre alla ribellione, agli odi, alle contese e all'ira, e, al contrario, considera credenti soltanto coloro che, in proporzione alla forza della loro ragione e alle loro possibilità, esortano alla giustizia e all'amore¹²⁸.

Posto il fondamento per cui ciascuno è libero di pensare liberamente ciò che ritiene vero, senza intralciare in alcun modo la fede o i suoi dogmi, Spinoza sostiene che vada considerato eretico chi ha opinioni tali da rendere più instabile la società,

¹²⁸ *TTP* XIV, p. 985.

provocando odi, divisioni e ribellioni. Viceversa, chi esorta alla pratica della giustizia e della carità è da considerarsi credente. In altre parole, l'autore del *Trattato* difende se stesso dalle accuse di ateismo e finisce col considerare scismatici o eretici proprio quei teologi, che in nome di Dio e dei libri sacri, finiscono con abusare dell'autorità scritturale rifilando le proprie opinioni come verità divine e distorcendo il messaggio autentico della Bibbia che, semplicemente comanda agli uomini di amare il prossimo.

Non sono registrabili, poi, espliciti riferimenti al Cristo o ai Cristiani nel capitolo quindicesimo. Tuttavia, Spinoza dedica questa parte del *Trattato* ad un tema di grande interesse per portare a compimento quella critica alla religione che necessariamente deve riguardare anche i metodi di interpretazione delle Scritture adottati dai teologi come strumento di esercizio del loro potere sul volgo. Le ricadute di tali metodi non solo sul piano esegetico, ma anche su quello socio-politico, risultano, infatti, intimamente connesse alla questione dell'asservimento della teologia alla ragione e, viceversa, della ragione alla teologia, nonché al diritto di ciascuno di filosofare e al dovere di obbedire alle potestà supreme. Non potremo soffermarci oltremodo su questi argomenti, ma ci sia consentito fare riferimento all'assunto spinoziano secondo cui la Scrittura non insegna la filosofia, ma soltanto la pietà. Non può il filosofo olandese considerare lecito che sia confusa la prima con la seconda, né dichiarare che sia ammissibile il contrario o che ci possano essere interferenze tra le due, poiché chi vuole adattare i libri sacri alla filosofia finirà con attribuire le rivelazioni dei profeti a cose che questi non pensarono affatto ed interpreterà in modo erroneo il contenuto delle loro parole. Altresì, «chi [...] rende la ragione e la filosofia serve della teologia, costui è obbligato ad ammettere come cose divine gli antichi pregiudizi del volgo e a riempire la mente, accecandola, di questi

pregiudizi»¹²⁹. Le critiche di Spinoza si riferiscono, nello specifico, a Maimonide¹³⁰ e ad Alfakhar¹³¹ e sono relative alla maniera dei teologi di interpretare le Scritture come se fossero dei «dissennati», ogni qualvolta incappano in incoerenze testuali. Per non incappare in interpretazioni errate di questi passi e per non abusare dell'autorità

¹²⁹ *TTP XV*, p. 987.

¹³⁰ Nel capitolo settimo, dedicato al metodo corretto dell'interpretazione delle Scritture, il filosofo olandese ha mosso la sua critica a Maimonide ponendo in luce che questi «ritiene che ciascun passo della Scrittura ammetta sensi diversi, anzi contrastanti, e che noi non siamo certi del vero senso di alcuno a meno che non sappiamo che quel passo, nel modo in cui lo interpretiamo, non contiene niente che non concordi con la ragione o che ad essa contrario; qualora, infatti, il passo preso nel suo senso letterale risulti contrario alla ragione, ritiene che debba essere interpretato in altro modo, sebbene il senso letterale sembri chiaro» (*TTP VII*, p. 847) Più avanti, «egli suppone [...] che il senso della Scrittura non possa risultare dalla stessa Scrittura, poiché la verità delle cose non risulta dalla Scrittura (poiché essa non dimostra niente né insegna le cose di cui parla per mezzo di definizioni e delle loro cause prime); per cui, secondo l'opinione di Maimonide, neppure il suo vero senso può risultare da essa, e perciò neppure da essa dovrà essere ricavato. Ma che anche questo sia falso risulta dal presente capitolo, nel quale abbiamo mostrato, con la ragione e con esempi, che il senso della Scrittura risulta soltanto dalla stessa Scrittura e che da essa sola, anche quando si parla di cose note con il lume naturale, deve essere ricavato. Maimonide suppone infine che a noi 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. La quale licenza, invero, oltre ad essere diametralmente opposta alle cose che abbiamo dimostrato in questo e in altri capitoli, è, in maniera evidente per tutti, eccessiva e temeraria. Ma concediamogli questa grande libertà: che cosa otterrà alla fine? Niente di sicuro; le cose indimostrabili, infatti, che costituiscono la maggior parte della Scrittura, non potranno essere indagate in questo modo, né essere spiegate e interpretate con questa regola, mentre al contrario, seguendo il nostro metodo, possiamo spiegare molte cose di questo genere e discutere di esse con sicurezza, come abbiamo già mostrato con la ragione e con i fatti; d'altra parte, il senso delle cose che sono comprensibili per loro natura si trae facilmente, come abbiamo già mostrato, dal solo contesto dei discorsi. Perciò il metodo di Maimonide è del tutto inutile. Si aggiunga che esso elimina ogni certezza che del senso della Scrittura può avere il volgo da una sincera lettura e può avere chiunque seguendo un altro metodo. Respingiamo pertanto come nociva, inutile e assurda questa tesi di Maimonide» (*TTP VII*, p. 851).

¹³¹ Spinoza riassume il metodo interpretativo di Alfakhar con queste parole: «Alfakhar affermò, appunto, che la ragione deve essere al servizio della Scrittura e sottomettersi completamente ad essa; e non ritenne che qualcosa nella Scrittura dovesse essere interpretato metaforicamente perché il senso letterale è contrario alla ragione, ma soltanto perché è contrario alla stessa Scrittura, cioè alle affermazioni chiare di essa. E da qui egli trae questa regola universale: tutto ciò che la Scrittura insegna dogmaticamente e afferma esplicitamente, deve essere ammesso come assolutamente vero in base alla sua sola autorità; né si troverà nella Bibbia alcun'altra affermazione che sia direttamente contraria ad esso, ma soltanto di conseguenza, in quanto, cioè, i modi di esprimersi della Scrittura spesso sembrano supporre qualcosa di contrario a ciò che essa insegna espressamente: perciò, soltanto quei luoghi devono essere interpretati metaforicamente» (*TTP XV*, p. 987). Più oltre aggiunge «mi meraviglio che un uomo dotato di ragione s'ingegni a distruggerla. È vero che la Scrittura deve essere spiegata con la Scrittura, fintantoché ci occupiamo soltanto del senso dei discorsi e del pensiero dei profeti, ma,

dopo che abbiamo ricavato il vero senso, occorre servirsi necessariamente del giudizio e della ragione per dare ad esso l'assenso. Infatti, se la ragione, pur opponendosi alla Scrittura, deve essere tuttavia completamente ad essa sottomessa, tale sottomissione dobbiamo farla – chiedo – con la ragione oppure senza la ragione, come ciechi? Se lo facciamo senza ragione, abbiamo di certo agito sciocamente e senza giudizio. E se lo facciamo con la ragione? In tal caso è soltanto per comando della ragione che accogliamo la Scrittura, e pertanto non accoglieremmo quest'ultima se fosse contraria alla ragione. E chi, chiedo, può accogliere qualcosa con la mente se la ragione si oppone?, e cos'è, infatti, negare qualcosa con la mente se non che la ragione vi si oppone? (*TTP XV*, p. 989).

scritturale, Spinoza precisa che «è vero che la Scrittura deve essere spiegata con la Scrittura, fintantoché ci occupiamo soltanto del senso dei discorsi e del pensiero dei profeti, ma, dopo che abbiamo ricavato il vero senso, occorre servirsi necessariamente del giudizio e della ragione per dare ad esso l'assenso»¹³².

Spinoza dice, inoltre, di non essere sorpreso del fatto che alcuni abbiano operato la mortificazione della ragione sottomettendo alle «morte lettere [...] alterate dalla malizia umana»¹³³ la mente che è, piuttosto, da considerarsi come «massimo dono e luce divina¹³⁴», «vero testo della parola di Dio»¹³⁵, benché sia giudicata dai teologi in modo indegno.

Respingendo in sostanza sia la posizione di Maimonide che quella di Alfakhar, il filosofo olandese conclude che «né la teologia deve essere messa al servizio della ragione, né la ragione della teologia, ma ognuna possiede il proprio territorio»¹³⁶, ovvero «la ragione possiede il territorio della verità e della sapienza, la teologia quello della pietà e dell'ubbidienza»¹³⁷. Per tale ragione mentre il fondamento della conoscenza della Scrittura è la conoscenza della storia dei libri sacri, il senso della filosofia è da individuare nella storia universale della natura. E non dobbiamo cadere in errore – Spinoza precisa – se dopo aver trovato il senso della Scrittura ci accorgiamo che in qualche luogo essa sembra contrastare con ciò che è prescritto dalla ragione. Un esempio eclatante al riguardo è dato, a nostro avviso, dalla resurrezione carnale di Cristo, incomprensibile per la ragione – come Spinoza dirà ad Oldenburg nell'epistola 75 –, ma non per la fede. Infatti, «tutto ciò che di questo genere si trova nella Bibbia, o che

¹³² *TTP XV*, p. 989.

¹³³ *TTP XV*, p. 989.

¹³⁴ *TTP XV*, p. 989.

¹³⁵ *TTP XV*, p. 989.

¹³⁶ *TTP XV*, pp. 993-995.

¹³⁷ *TTP XV*, p. 995.

gli uomini possono ignorare fatta salva la carità, non riguarda la teologia o la parola di Dio; [...] di conseguenza, ognuno di queste cose può pensare ciò che vuole senza empietà»¹³⁸.

Qual è, pertanto, il limite della ragione? Con ogni evidenza è l'accoglimento della certezza che chiunque può essere beato purché obbedisca, anche «senza l'intelligenza delle cose», e che chi obbedisce si salva per mezzo della sua sola fede. L'obbedienza è ciò che prescrive, in sostanza, la teologia ed è la via per la salvezza. Quest'ultima non ha alcuna pretesa contro la ragione, dal momento che determina soltanto i dogmi della fede e non intralcia l'esercizio, d'altra parte, dell'organo della ragione che è sola luce della mente e che la libera dal rischio di vedere sogni e finzioni. Proprio della ragione è, in ultima analisi, «determinare in che modo essi [i dogmi della fede] debbano essere precisamente intesi in rapporto alla verità»¹³⁹.

La conclusione del quindicesimo capitolo del *Trattato* è dedicata, infine, al ruolo consolatorio svolto dalla Scrittura e alla consapevolezza che «per la beatitudine è sufficiente accogliere i decreti divini come leggi o comandi e [...] non è necessario concepirli come verità eterne»¹⁴⁰, ma questo lo sappiamo non per tramite della ragione, ma per la rivelazione contenuta nei libri sacri. D'altra parte, solo pochissimi indossano l'abito della virtù ed intendono chiaramente le leggi della natura. Si legge, infatti, che

non possiamo comprendere con il lume naturale che la semplice ubbidienza è via di salvezza*, ma soltanto la rivelazione insegna che ciò avviene per una singolare grazia di Dio che non possiamo raggiungere con la ragione, ne segue che la Scrittura ha portato un grandissimo conforto agli uomini. Infatti tutti, senza eccezione, possono ubbidire, mentre sono pochissimi, se confrontati con la totalità del genere umano, coloro che acquistano l'abito della virtù sotto la

¹³⁸ *TTP XV*, p. 995.

¹³⁹ *TTP XV*, p. 995.

¹⁴⁰ *TTP XV*, adn. p. 1003.

guida della sola ragione. E perciò, se non avessimo questa testimonianza della Scrittura, dubiteremmo della salvezza di quasi tutti¹⁴¹.

Per trovare altre occorrenze testuali riferite al Cristo è necessario effettuare un salto sino ai capitoli diciottesimo e diciannovesimo. Ma nel sedicesimo e nel diciassettesimo, dedicati alle questioni del diritto naturale e dei fondamenti dello Stato, nonché al caso particolare dello Stato Ebraico, ci sono degli espliciti riferimenti ai Cristiani. L'autore del *Trattato* si chiede, infatti, nella parte conclusiva del *capitolo XVI* come bisogna agire qualora la potestà sovrana dovesse comandare qualcosa contro la religione. Quale tra i due poteri dovrebbe prevalere, in tal caso, quello umano o quello divino? La risposta di Spinoza è che è assolutamente necessario obbedire a Dio se dovessimo avere avuto di lui una rivelazione certa e indubitabile e nessuno sarebbe tenuto ad obbedire al diritto dello Stato se quest'ultimo dovesse contraddire la fede di ciascuno. Ma, bisogna tener presente che in caso di contrasto del diritto dello Stato rispetto alla religione ognuno agirebbe in maniera del tutto deliberata e finirebbe col violare inevitabilmente il diritto stesso dello Stato. Da quanto detto segue che «alla sovrana potestà, alla quale soltanto spetta, sia per diritto divino sia per diritto naturale, di conservare e tutelare i diritti dello Stato, compete il diritto sovrano di stabilire, per quanto riguarda la religione, tutto ciò che crede, e che tutti sono tenuti ad ubbidire ai suoi decreti e comandi in tale materia, per la promessa fatta ad essa, che Dio vuole sia mantenuta»¹⁴². Nel caso in cui il potere sovrano dovesse essere detenuto da pagani il filosofo di Amsterdam precisa che o non bisognava stipulare con loro alcun patto o, una volta stipulato, è necessario sopportare le conseguenze estreme del patto e si è tenuti ad ubbidire loro. L'unica eccezione è rappresentata da colui al quale Dio abbia rivelato in

¹⁴¹ *TTP XV*, p. 1003.

¹⁴² *TTP XVI*, p. 1027.

modo chiaro la promessa di un particolare aiuto contro il tiranno o abbia voluto che fosse espressamente esentato. Dinanzi al riconoscimento del potere della sovranità suprema e al diritto dello Stato, nonché alla possibilità di alcuni di sottrarsi al diritto del sovrano se esentati da una specifica rivelazione divina contro il tiranno, è pur vero che Spinoza porta l'esempio degli Stati cristiani, i quali «non esitano, per la propria maggior sicurezza, a stringere patti con i Turchi e i pagani e a ordinare ai propri sudditi, che vanno a stabilirsi da loro, di non prendersi, nell'esercizio di qualcosa di umano o divino, maggior libertà di quella che hanno espressamente pattuito o di quella che quel potere concede, come è evidente dal contratto stipulato dagli Olandesi con i Giapponesi»¹⁴³. Da ciò si desume, quindi, che anche i seguaci di Cristo, benché ispirino la loro condotta di vita all'esempio del loro maestro, sono vincolati, di fatto, al diritto dello Stato e alle decisioni del sovrano al fine di vivere in sicurezza e al riparo dal rischio di mettere in pericolo la loro stessa vita.

Nel capitolo diciassettesimo troviamo, poi, come anticipato poc'anzi, un secondo riferimento ai Cristiani e più precisamente nell'annotazione XXXVIII relativa al paragrafo quattordicesimo nel quale Spinoza distingue l'autorità di Mosè da quella dei diversi capi delle tribù che amministravano parte dello Stato ebraico dopo la sua divisione. In questa parte si dice, infatti, che

Mosè scelse i capi delle tribù, perché ciascuno, dopo la divisione dello Stato, avesse cura della propria parte, cioè di consultare Dio per mezzo del sommo sacerdote intorno agli affari della sua tribù, di comandare il suo esercito, di fondare e fortificare città, di costituire giudici in ciascuna città, di combattere il nemico del proprio Stato particolare e di amministrare in assoluto tutte le cose relative alla guerra e alla pace. E non era tenuto a riconoscere altro giudice all'infuori* di Dio o di colui che Dio avesse espressamente inviato come profeta; altrimenti, se si fosse ribellato a

¹⁴³ *TTP XVI*, p. 1029.

Dio, le altre tribù non dovevano giudicarlo come suddito, ma dovevano attaccarlo come nemico che era venuto meno all'impegno assunto con il patto.

* Nota LXXXVIII. I rabbini immaginano che quello comunemente chiamato il Grande Sinedrio «Gran Consiglio» sia stato istituito da Mosè; e non soltanto i rabbini, ma anche molti cristiani, i quali, come i rabbini, dicono sciocchezze. Mosè si scelse bensì settanta coadiutori, che insieme a lui avessero cura dello Stato, non potendo da solo sostenere il peso di tutto il popolo; ma non emanò mai nessuna legge per l'istituzione di un Consiglio dei Settanta, bensì comandò, al contrario, che ciascuna tribù costituisse i giudici nelle città che Dio le aveva dato, con il compito di dirimere le liti secondo le leggi da lui emanate «e di punire i delinquenti», e se fosse capitato che gli stessi giudici avessero dei dubbi sulla legge, comandò di rivolgersi al sommo sacerdote (in quanto sommo interprete delle leggi) o al giudice al quale fossero stati soggetti in quel tempo (in quanto questi aveva il diritto di consultare il sommo sacerdote), affinché dirimessero la lite secondo la spiegazione del sommo sacerdote¹⁴⁴.

Dall'annotazione, si deduce, in sostanza, il giudizio non certo positivo di Spinoza su molti Cristiani, che, come i rabbini, dicono sciocchezze. È lecito chiedersi a cosa l'autore abbia pensato. Tuttavia, benché non sia dato saperlo con chiarezza non è inverosimile che l'autore si sia riferito, anche in questo caso, alle credenze sulla incarnazione di Dio nel suo Figlio e sulla resurrezione carnale di Cristo. Come si è già detto, infatti, Spinoza dichiara apertamente di non essere in grado di intendere ciò che le chiese professano al riguardo.

Passiamo, dunque, al capitolo diciottesimo dedicato agli insegnamenti politici che si possono ricavare guardando allo Stato ebraico e alla sua storia. Spinoza precisa che questo Stato non può essere considerato un modello politico valido universalmente, ma è adatto soltanto a pochi poiché bisognerebbe prevedere il trasferimento del diritto di tutti a Dio e la volontà di quest'ultimo di stringere un patto con un nuovo popolo. Richiamando, poi, l'insegnamento apostolico, il filosofo olandese ribadisce che il patto

¹⁴⁴ *TTP* XVII, pp. 1049-1051.

con gli Ebrei è stato scritto con l'inchiostro o sulle tavole di pietra, mentre il sigillo dello Spirito di Dio è stato posto direttamente nei cuori di tutti gli uomini. Una forma di governo, come quella degli Ebrei, inoltre, potrebbe essere utile soltanto a chi intendesse vivere in totale solitudine, segregandosi e chiudendosi entro i propri confini, ma non si addice ad una società in cui è presente la necessità di vivere le relazioni interindividuali in armonia e in cui, come sappiamo, ciascuno presta vicendevolmente aiuto all'altro. Dopo aver, poi, passato in rassegna le ragioni che portarono al disfacimento dello Stato Ebraico per mano dei sommi sacerdoti – ma anche a causa di altri fattori come la nascita delle sette, la corruzione della religione in sola superstizione, lo scontro tra i profeti e i re, le guerre civili, la ricerca della gloria dei regnanti anziché la pace e la concordia del popolo – Spinoza ricava alcuni principi dedotti da quanto detto sullo Stato ebraico. Tra questi c'è il danno, tanto per la religione quanto per lo Stato, derivante dalla concessione ai ministri del culto del diritto di legiferare o trattare degli affari pubblici. Per rendere più stabile la società e la religione il filosofo olandese ritiene necessario che siano tenuti a freno i ministri del culto, facendo in modo che non diano responsi su nulla se non interrogati, limitandosi ad insegnare e ad esercitare solo ciò che è ammesso ed è consueto nello Stato. Un altro pericolo è quello di riferire al diritto divino cose puramente speculative e legiferare relativamente alle opinioni sulle quali gli uomini possono o sono soliti disputare – è lo stesso motivo per cui è necessario distinguere i due territori di cui abbiamo parlato poc'anzi: della teologia, da una parte, e della filosofia, dall'altra. Spinoza rileva che «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, è soprattutto l'ira della plebe a regnare: cedendo all'ira della plebe, infatti, Pilato comandò di crocifiggere Cristo, che

aveva riconosciuto innocente»¹⁴⁵. La crocifissione diventa, in questo caso, l'emblema del comportamento sconsiderato del volgo, della sua ira furiosa, della incapacità stessa di Pilato di sottrarsi alla sentenza del popolo e di agire per salvare Cristo dal Calvario. La violenza si sprigiona in modo inarrestabile laddove ciascuno è privato del diritto di dire la propria opinione che viene, pertanto, intesa come crimine contro la religione e lo Stato. Pilato cede, dunque, all'ira del volgo, benché non riconosca in Cristo alcuna colpa ed ammetta la sua reale innocenza.

Il diciannovesimo è il capitolo in cui il filosofo olandese dimostra che il diritto circa le cose sacre appartiene interamente alle sovrane potestà e che il culto esteriore della religione deve essere adattato alla pace dello Stato se si intende obbedire in modo retto a Dio. In questa parte Spinoza fornisce altri elementi per uno studio sistematico della sua cristologia a partire dal testo stesso. Il capitolo, infatti, presenta un considerevole numero di occorrenze testuali relativamente al Cristo e ai Cristiani. Cinque volte l'autore utilizza il primo termine, sei volte il secondo. Vediamo più da vicino in che modo.

Come il diritto civile, anche il diritto sacro è detenuto dalle supreme potestà. Infatti, secondo Spinoza «la religione riceve forza di legge soltanto dal decreto di coloro che hanno il diritto di comandare, e [...] Dio non ha alcun regno particolare sugli uomini se non per mezzo di coloro che detengono il potere»¹⁴⁶. Questo sbilanciamento in favore dell'autorità politica è determinato anche dal fatto che il culto esteriore e l'esercizio della pietà vanno adattati alla pace e all'utilità dello Stato. Naturalmente non ci si riferisce al culto interiore e ai mezzi con cui la mente onora internamente Dio con animo sincero, poiché tale culto così come la pietà appartengono al diritto di ciascuno che non

¹⁴⁵ *TTP XVIII*, p. 1081.

¹⁴⁶ *TTP XIX*, p. 1089.

può essere trasferito a nessuna autorità. È questa la sostanziale differenza tra il culto interno e quello esterno. Il primo è di diritto di ciascuno, è non trasferibile e non condannabile. Il secondo concerne il diritto dello Stato e necessita, pertanto, che sia nelle mani del sovrano. Ciò è vero «sia che Dio insegni e comandi il vero culto della giustizia e della carità con il lume naturale, sia che lo insegni e comandi con la rivelazione: non ha alcuna importanza, infatti, in che modo quel culto sia stato rivelato, purché ottenga il supremo diritto e sia legge suprema per gli uomini»¹⁴⁷. Ora, benché nello stato di natura ciascuno – sia che segua il proprio appetito, sia che segua gli insegnamenti della ragione – ha diritto a tutto ciò che è in suo potere senza che vi sia peccato, giudizio di Dio o alcuna punizione, è soltanto nello Stato che la giustizia, la carità, la stessa religione ed il regno di Dio sono possibili per decreto di chi comanda e divengono legge per tutti. La privazione ed il trasferimento del diritto naturale di ciascuno è condizione per la definire la carità e la giustizia come legge. La legge, infatti, sia che sia stata rivelata per mezzo del lume profetico, sia tramite il lume naturale come vera religione, necessariamente deve essere detenuta nelle mani delle potestà supreme e riconosciuta come universale. Per tale ragione lo stesso patto stretto per mezzo di Mosè tra Dio e gli Ebrei come rivelazione profetica cessa di essere legge non appena viene distrutto lo Stato. In altre parole, ecco che «presso gli Ebrei la religione ricevette forza di legge soltanto dal diritto dello Stato, e che, distrutto questo, poté essere considerata non più come comando di uno Stato particolare, ma come insegnamento universale della ragione; dico “della ragione”, perché la religione universale non si era ancora fatta conoscere per rivelazione»¹⁴⁸. La religione degli Ebrei fu adattata, di fatto, allo Stato in virtù della sua sola utilità, della sua sicurezza e della concordia tra gli uomini. Si

¹⁴⁷ *TTP* XIX, p. 1089.

¹⁴⁸ *TTP* XIX, p. 1093.

comprende più agevolmente, adesso, il motivo per cui gli Ebrei si separarono dalle altre nazioni per comando di Dio e mantennero il potere assoluto sulle terre che avevano occupato, ovvero adattarono la loro religione al loro Stato particolare. Affinché, poi, conservassero la libertà raggiunta

fu detto loro: «Ama il tuo prossimo e odia il tuo nemico» (vedi *Matteo 5,43*); ma dopo che ebbero perso il loro Stato e furono condotti in schiavitù a Babilonia, Geremia insegnò loro che provvedessero all'incolumità anche del paese nel quale erano stati condotti in schiavitù, e Cristo, dopo aver visto che sarebbero stati dispersi per tutto il mondo, insegnò che praticassero la pietà verso tutti in assoluto; fatti, questi, che mostrano nella maniera più evidente come la religione sia stata sempre adattata all'utilità dello Stato.

Se uno ora chiede: con quale diritto, dunque, i discepoli di Cristo, essendo cittadini privati, predicavano la religione?, rispondo che essi lo facevano in virtù del potere di cacciare gli spiriti impuri, che avevano ricevuto da Cristo (vedi *Matteo 10,1*). Di sopra, infatti, alla fine del capitolo XVI, ho espressamente avvertito che tutti sono tenuti a rimanere fedeli anche al tiranno, ad eccezione di colui a cui Dio abbia promesso con una rivelazione certa un aiuto particolare contro il tiranno; per cui a nessuno è lecito prendere esempio da lì, se non ha anche il potere di compiere miracoli, cosa che risulta chiara anche dal fatto che Cristo disse pure ai discepoli di non temere quelli che uccidono i corpi (vedi *Matteo 10,28*). Ché, se questo fosse stato detto a tutti, invano sarebbe istituito lo Stato, e il detto di Salomone: «Figlio mio, temi Dio e il re» (*Proverbi 24,21*), sarebbe stato pronunciato empicamente, cosa che è ben lontana dal vero; e perciò bisogna riconoscere che quell'autorità che Cristo diede ai discepoli, fu loro data in via eccezionale né altri possono prendere esempio da lì¹⁴⁹.

Le parole di Spinoza rivelano che Cristo stesso ha insegnato agli Ebrei a praticare la pietà verso tutti in assoluto, adattando la religione all'esigenza dello Stato di tessere in modo universale delle relazioni tra i singoli, benché ci si ritrovi dispersi in territori diversi e distanti tra loro. Sia Geremia che Cristo, dinanzi alla sottomissione degli Ebrei ad un nuovo potere sovrano, una volta distrutto lo Stato ebraico, li esortano ad agire non più a favore soltanto del prossimo e contro il nemico, ma a vantaggio dell'incolumità del

¹⁴⁹ *TTP XIX*, pp. 1097-1099.

paese che li ospita e in modo congiunto secondo quanto prescrive l'insegnamento della pietà universale. Di fronte al potere dei tiranni la religione predicata dagli apostoli si caratterizza per il dono esclusivo a loro concesso da Cristo, che consente di cacciare gli spiriti impuri. Tale aiuto contro gli impuri e i tiranni dà agli apostoli una particolare autorità che è, d'altra parte, da intendersi come strumento per combattere anche il timore verso coloro che uccidono i corpi con efferatezza. Tale potere non può essere imitato da altri all'infuori di coloro ai quali Cristo stesso l'ha concesso e che lo detengono come un privilegio esclusivo.

Spinoza fa poi presente, a proposito del culto esterno, che dopo la morte di Mosè, i sommi sacerdoti finirono col detenere sia il diritto al principato che quello specifico di sommo sacerdozio e, pertanto, «il diritto circa le cose sacre appartenne in assoluto ai re [...] ad eccezione soltanto di questo: che non era lecito interferire nell'amministrazione delle cose sacre nel Tempio, poiché tutti coloro che non appartenevano alla stirpe di Aronne erano considerati profani, cosa che nello Stato cristiano non ha luogo»¹⁵⁰. Togliere autorità circa le cose sacre alle supreme potestà è deleterio per la conservazione dello Stato. Se è vero, infatti, che ciascuno pende dalle labbra di chi detiene il diritto sulle cose sacre, diviene impossibile portare a termine le contese tra i detentori di questo diritto e le supreme potestà – come accadde tra i sommi sacerdoti e i re dopo la morte di Mosè. Secondo Spinoza, se le supreme potestà sono private, infatti, del diritto circa le cose sacre, queste non possono neppure decretare alcunché, né sulla pace, né sulla guerra.

La religione ed il governo dei re costituiscono, pertanto, un anello delicato nello studio teologico-politico del filosofo olandese poiché è in gioco il dominio sugli animi e la

¹⁵⁰ *TTP* XIX, pp. 1009-1011.

conservazione dello Stato. Laddove i due diritti dovessero essere detenuti da autorità diverse diventerebbe inevitabile anche l'allontanamento dall'esercizio di quella pietà che sia il lume profetico che quello naturale prescrivono come legge in modo universale. Ecco, dunque, che «gli stessi re, soltanto per il fatto che questo diritto [circa le cose sacre] non competeva loro in assoluto, molto spesso si allontanarono dalla religione, e con loro quasi tutto il popolo, cosa che risulta essere avvenuta molto spesso, per lo stesso motivo, anche negli Stati cristiani»¹⁵¹. Anche qualora le supreme potestà dovessero agire in maniera indegna ed empia, a nessun privato spetterebbe il diritto divino alla pietà e alle cose sacre, dal momento che tale pretesa acuirebbe le divisioni nello Stato e metterebbe ancor più in pericolo la suprema potestà. Pertanto,

negando a chi detiene il potere questo diritto, non si ottiene assolutamente nulla, ma, al contrario, si aumenta ancor più il male, poiché per ciò stesso avviene che necessariamente (come i re degli Ebrei, ai quali non fu concesso in assoluto questo diritto) siano empì e, di conseguenza, che il danno e il male di tutto lo Stato da incerti e contingenti diventino certi e necessari.

Dunque, sia che consideriamo la verità della cosa, sia la sicurezza dello Stato, sia, infine, l'incremento della pietà, siamo costretti a stabilire che anche il diritto divino, ossia il diritto circa le cose sacre, dipende in assoluto dal decreto delle sovrane potestà, e che esse sono interpreti e garanti di tale diritto: da cui segue che sono ministri della parola di Dio coloro che insegnano al popolo la pietà per autorizzazione delle sovrane potestà, nel modo in cui essa è adattata per loro decreto alla pubblica utilità¹⁵².

La conclusione del capitolo diciannovesimo è dedicata ancora al diritto del potere politico sull'esercizio della pietà e, nello specifico, alla «causa per la quale nello Stato cristiano non si è mai cessato di disputare su questo diritto, mentre gli Ebrei [...] non hanno mai fatto questione di esso»¹⁵³. Spinoza, nota, infatti, che l'insegnamento della

¹⁵¹ *TTP* XIX, p. 1103.

¹⁵² *TTP* XIX, p. 1103.

¹⁵³ *TTP* XIX, p. 1105.

religione cristiana non fu amministrato da re, ma da privati cittadini. Da soli istruivano in luoghi nascosti, posti al riparo dall'autorità politica. Essi agivano, infatti, inizialmente ai danni dei potenti benché fossero loro sudditi e non tenevano in alcuna considerazione le cose dello Stato. Col tempo, però, quando la religione cristiana fu introdotta ufficialmente nello Stato, gli ecclesiastici cristiani istruirono gli stessi imperatori e furono da questi riconosciuti come interpreti e dottori. Dinanzi ai re cristiani mantennero la loro autorità con delle azioni preventive. Spinoza, nello specifico, scrive al riguardo:

potrebbe sembrare davvero strano che sia fatta sempre questione di una cosa così chiara e così necessaria, e che le sovrane potestà non abbiano mai tenuto questo diritto senza contestazione, anzi, se non con grande pericolo di ribellioni e a scapito della religione. Di sicuro, se non potessimo assegnare nessuna causa certa di questo fatto, mi persuaderei facilmente che tutto ciò che ho mostrato in questo capitolo è soltanto teorico, ossia del genere di quelle speculazioni che non possono mai essere di pratica utilità.

Ma a chi consideri le origini stesse della religione cristiana la causa di questo fatto si manifesta interamente. La religione cristiana, infatti, all'inizio non la insegnarono i re, ma uomini privati, i quali, contro la volontà di coloro che detenevano il potere e dei quali erano sudditi, per lungo tempo furono soliti pronunciare discorsi in chiese private, istituire gli uffici sacri, amministrare e ordinare, decretare tutto da soli, senza alcun riguardo per lo Stato. Quando poi, passati già molti anni, la religione cominciò ad essere introdotta nello Stato, dovettero insegnarla agli stessi imperatori così come l'avevano determinata, per cui poterono ottenere facilmente che fossero riconosciuti come dottori e interpreti di essa e, inoltre, come pastori della Chiesa e quasi come vicari di Dio; e, affinché in seguito i re cristiani non potessero prendere per sé questa autorità, gli ecclesiastici si garantirono nel migliore dei modi, vietando, cioè, il matrimonio ai supremi ministri della Chiesa e al sommo interprete della religione¹⁵⁴.

Da considerare, poi, è il proliferare dei dogmi in seno alle confessioni cristiane, al punto da confondere con grande facilità ciò che è teologia da ciò che è solo frutto di

¹⁵⁴ *TTP* XIX, p. 1105.

inutili speculazioni filosofiche, con la conseguenza di generare una crescente confusione in merito all'interpretazione delle cose divine. Gli ecclesiastici

avevano accresciuto il numero dei dogmi della religione fino a tal punto e l'avevano confusa con la filosofia in modo tale che il sommo interprete di essa dovesse essere sommo filosofo e teologo e dedicarsi a molte inutili speculazioni, cosa che può capitare solo a cittadini privati e che hanno molto tempo libero.

Presso gli Ebrei le cose andarono invece in maniera molto diversa, poiché la loro Chiesa cominciò insieme con lo Stato, e Mosè, che teneva il potere assoluto, insegnò la religione al popolo, istituì i sacri ministeri e ne scelse i ministri.

Da qui dunque avvenne, al contrario, che l'autorità regia avesse il più alto valore presso il popolo e che i re avessero al sommo grado il diritto circa le cose sacre¹⁵⁵.

Terminano, così, al capitolo diciannovesimo le occorrenze testuali che ci eravamo proposti di individuare nella nostra indagine sul *Trattato* del 1670. Nel prospetto di seguito riportato vengono indicati con esattezza i luoghi in cui è stato possibile ritrovare tracce esplicite del Cristo e dei Cristiani. La griglia si riferisce, in realtà, sia al *Trattato teologico-politico* che al *Breve Trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità* dal momento che nel presente paragrafo abbiamo avuto modo di fare qualche considerazione comparata su ambedue le opere di Spinoza. Ciò, ricordiamolo, a partire dall'utilizzo dell'equivalenza delle espressioni «Figlio di Dio»/«Eterno Figlio di Dio»/«Spirito di Cristo», utilizzate dall'autore per designare con ogni probabilità lo stesso soggetto della nostra indagine.

¹⁵⁵ *TTP* XIX, p. 1105.

Opera	Localizzazione	Numero di occorrenze di "Cristo"	Numero di occorrenze di "Gesù"	Numero di occorrenze di "cristian*"	Numero di occorrenze di "Figlio di Dio"
<i>Breve Trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità</i>	Prefazione	1	n.a.	n.a.	n.a.
	Parte 2, cap. 3 par. 8	n.a.	n.a.	3	n.a.
	Parte 2, cap. 22 par. 4	n.a.	n.a.	n.a.	1
<i>Trattato Teologico-Politico</i>	Prefazione par. 9	n.a.	n.a.	2	n.a.
	Cap. 1 par. 18, 19, 20, 29	11	n.a.	n.a.	n.a.
	Cap. 2 par. 3, 7, 19	3	n.a.	n.a.	n.a.
	Cap. 3 par. 10	1	n.a.	n.a.	n.a.
	Cap. 4 par. 10, 11, 12	10	n.a.	n.a.	n.a.
	Cap. 5 par. 3, 5, 13, 19	7	n.a.	5	n.a.
	Cap. 6 par. 14	1	n.a.	n.a.	n.a.
	Cap. 7 par. 7, 9	5	n.a.	1	n.a.
	Cap. 11 par. 2, 5, 7, 8, 10	10	n.a.	1	n.a.
	Cap. 12 par. 8, 9, 12	7	n.a.	1	n.a.
	Cap. 13 par. 9	1	n.a.	n.a.	n.a.
	Cap. 14 par. 7, 10	4	n.a.	n.a.	n.a.
	Cap. 16 par. 22	n.a.	n.a.	1	n.a.
	Cap. 17 par. 14 nota 38	n.a.	n.a.	1	n.a.
	Cap. 18 par. 6	1	n.a.	n.a.	n.a.

	Cap. 19 par. 12, 13, 14, 18, 20	5	n.a.	6	n.a.
--	---------------------------------------	---	------	---	------

3. *Potere e spirito di Cristo: Ethica e Trattato politico*

Come si è già anticipato, lo studioso del pensiero spinoziano che deciderà di imbattersi nell'*Ethica* vivrà inevitabilmente una certa esperienza di fallimento determinata, in effetti, dalla difficoltà di abbracciare unitamente con lo sguardo della mente e tradurre, in accezione ricoeuriana, un complesso e colossale sistema filosofico. Proprio nell'*Ethica*, infatti, il sistema di Spinoza trova la sua più matura organizzazione concettuale ed espositiva. Ma questo stesso sistema, a sua volta, risponde al tentativo di comprendere e descrivere la totalità dell'infinito naturale, ovvero, in altre parole, Dio come infinita sostanza che consta di infiniti attributi e di infiniti modi. Come può la mente abbeverarsi ad una sorgente infinita senza riconoscere contestualmente la propria ineludibile finitudine, la sua parzialità e inevitabile sconfitta?

Dopo la conversione di Spinoza alla filosofia, a cui si è fatto riferimento nel corso del primo capitolo a proposito del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, bisogna concludere che l'Ebreo di Amsterdam ha goduto di Dio e della beatitudine che deriva dalla vera virtù e ha vissuto una condizione di acquiescenza dell'anima. Dio dona, infatti, al filosofo assetato della sola verità quella linfa vitale e quel ristoro alla cui ricerca il pensatore si pone, proprio in quanto Dio solo costituisce il bene imperituro ed eterno di

cui egli intende godere. Tuttavia, occorre tener presente che la potenza della mente va commisurata alla sua capacità particolare di accogliere realmente l'idea di Dio che è radicata in modo indissolubile nella mente stessa. Ed è questa la ragione per cui Cristo, come idea di Dio, agisce direttamente con la mente degli uomini. Conoscere in modo adeguato gli insegnamenti di Cristo, significa, giocoforza, conoscere l'idea di Dio in noi e la sua impronta in quella che Spinoza considera la nostra parte migliore.

Ora, posta tale premessa, chiunque intenda effettuare una ricerca sistematica sulla cristologia spinoziana attraverso l'*Ethica* resterà probabilmente deluso nel verificare che in quello che è considerato il vero capolavoro del filosofo olandese non vi sia quasi traccia del Cristo. Soltanto nella quarta parte dedicata alla schiavitù umana, ossia alla forza degli affetti, compare l'unico riferimento esplicito al Cristo. Ci ritroviamo esattamente nel cuore di quel ritratto dell'uomo libero che tanto ha affascinato nei secoli gli interpreti del pensiero spinoziano. Nella proposizione 68 l'autore dell'*Ethica* si esprime così: «se gli uomini nascessero liberi, non formerebbero nessun concetto del bene e del male, finché fossero liberi»¹⁵⁶, concetti che Spinoza ha definito – insieme a quelli di «più perfetto» e «più imperfetto» – proprio nella prefazione alla quarta parte nella maniera che segue:

per quel che riguarda il bene e il male, neanche essi indicano qualcosa di positivo nelle cose, considerate cioè in sé, ed essi non sono altro se non modi di pensare, o nozioni che formiamo perché confrontiamo le cose tra di loro. Una sola e medesima cosa, infatti, può essere nello stesso tempo buona e cattiva, e anche indifferente. Per esempio, la musica è buona per il melanconico, cattiva per l'afflitto, e per il sordo non è né buona né cattiva. Tuttavia, benché le cose stiano così, dobbiamo conservare questi vocaboli. Poiché, infatti, desideriamo formare l'idea dell'uomo come un modello della natura umana, ci sarà utile conservare questi medesimi vocaboli nel senso che ho detto. Per buono, dunque, intenderò in seguito ciò che sappiamo con certezza essere un mezzo

¹⁵⁶ *Eth IV Pr. LXVIII*, p. 1529.

di avvicinarci sempre più al modello che ci proponiamo della natura umana. Per cattivo, invece, ciò che con certezza sappiamo ci impedisce di riprodurre tale modello. Diremo, poi, più perfetti o più imperfetti gli uomini, a seconda che si avvicinano più o meno a questo stesso modello. Si deve, infatti, notare soprattutto che quando dico che uno passa da una perfezione minore ad una perfezione maggiore, e viceversa, non intendo dire che costui si muti da un'essenza o forma in un'altra, giacché il cavallo, per esempio, si distrugge tanto se si muta in un uomo, quanto se si muta in un insetto; ma intendo dire che noi pensiamo che la potenza d'agire di tale individuo, in quanto è intesa come la sua natura, aumenta o diminuisce. Infine, per perfezione in generale intenderò, come ho detto, la realtà, cioè l'essenza d'una cosa qualunque in quanto esiste e opera in una certa maniera, senza tenere alcun conto della sua durata. Nessuna cosa singola, infatti, si può dire più perfetta di un'altra perché ha perseverato nell'esistenza per un tempo più lungo, giacché la durata delle cose non si può determinare dalla loro essenza; l'essenza delle cose, infatti, non implica alcun tempo certo e determinato di esistenza; ma qualunque cosa, sia più o meno perfetta, potrà sempre perseverare nell'esistenza con la medesima forza con cui incomincia ad esistere, sicché, in questo, tutte sono uguali¹⁵⁷.

Il buono viene definito, pertanto, come «ciò che sappiamo con certezza esserci utile»¹⁵⁸, mentre il cattivo è «ciò che sappiamo con certezza che ci impedisce di possedere un bene»¹⁵⁹. Ora, secondo la proposizione richiamata sopra, se gli uomini nascessero liberi, ovvero se fossero guidati dalla sola ragione, non formerebbero alcun concetto di bene e male, ma desidererebbero unicamente conservare il proprio essere senza essere condotti da alcuna paura della morte o da motivi di depotenziamento. Ma a quale modello di natura umana il filosofo fa riferimento nel passo su indicato? Qual è la sua idea di uomo guidato dalla ragione? È forse Cristo? È da intendersi l'etica spinoziana alla stregua di un percorso soteriologico che conduce gli uomini ad un livello superiore di sapienza e ad una comprensione chiara degli eterni decreti divini?

Spinoza, fedele alle ragioni pedagogiche della sua filosofia da noi esposte nel primo capitolo, intende evidentemente elevare gli uomini ad un livello di perfezione tale

¹⁵⁷ *Eth IV, Praef.*, p. 1437.

¹⁵⁸ *Eth IV, def. I*, p. 1437.

¹⁵⁹ *Eth IV, def. II*, p. 1437.

da non lasciarli sprofondare nell'ignoranza, nella sordida avarizia, nei deliri dell'immaginazione o abbandonarli a brancolare nelle opinioni e nei sogni, nelle affezioni del corpo e nei turbamenti delle passioni tristi che derivano inevitabilmente da una conoscenza inadeguata. Se il volgo è macchiato dalla superstizione e dal timore dei castighi, come abbiamo visto soprattutto nel *Trattato teologico-politico* in riferimento al rapporto tra Dio e gli Ebrei, nell'*Ethica* Spinoza intende redimerlo spianando, in particolare al filosofo, la strada per una conoscenza vera e adeguata delle leggi di Dio e fissando come termine *ad quem* una idea originale di sviluppo dell'umano. Quello di Spinoza è un uomo che partecipa della natura nella sua singolarità, ne accoglie la radice vitale e non cerca – invano d'altronde – di sciogliere le catene che lo legano al suo elemento originario. È, in quanto modo finito, un figlio della natura mai disgiunto dal ventre della sostanza madre. Se l'uomo è esortato, dunque, da una parte, ad elevarsi dall'opinione e da una condizione di miseria, a sciogliere le catene delle passioni, dall'altra per raggiungere il modello di natura umana – com'è auspicabile del resto – deve riconoscere di essere incatenato alla natura stessa di cui è parte per mezzo di un amore indissolubile. L'uomo libero di Spinoza, pertanto, «non si conforma a nessuno se non a se stesso, e fa solo ciò che sa essere più importante nella vita e che perciò desidera di più»¹⁶⁰. Nello specifico l'uomo libero, nella prospettiva dell'*Ethica*, «desidera di agire, vivere e conservare il suo essere secondo il principio della ricerca del proprio utile; e perciò a nulla pensa meno che alla morte, ma la sua sapienza è una meditazione della vita»¹⁶¹. L'uomo libero conosce la natura secondo i rapporti di causa ed effetto e secondo le leggi che la governano. Non ha necessità di formulare una distinzione tra bene e male,

¹⁶⁰ *Eth IV, pr. LXVI Sch.*, p. 1527.

¹⁶¹ *Eth IV, pr. LXVII Dem.*, p. 1529.

poiché sia il bene che il male, come si è visto, si dicono solo in senso relativo e non possono orientare la sua condotta di vita.

Benché nella dimostrazione della proposizione 68 Spinoza ribadisca che chi nasce libero rimane libero e non ha se non idee adeguate – quindi, non ha alcun concetto del male e conseguentemente neanche del bene, poiché il bene e il male sono correlativi – la libertà resta per l'uomo pur sempre una conquista difficile. Nelle Scritture, infatti, si narrano storie che danno la misura del rischio del fallimento della potenza umana rispetto alla potenza e alla infinità di Dio, che è la causa per cui l'uomo stesso esiste. Nello scolio si fa riferimento alla «celebre storia del primo uomo»:

in essa, infatti, non è concepita alcun'altra potenza di Dio se non quella mediante la quale egli creò l'uomo, cioè la potenza mediante la quale egli provvide soltanto all'utilità dell'uomo; e in questo senso vi si racconta che Dio proibì all'uomo libero di mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male, e che, appena l'uomo ne ebbe mangiato, subito temette la morte più di quanto non desiderò di vivere. Vi si narra poi che l'uomo, dopo che ebbe trovato la sposa che si accordava perfettamente con la sua natura, conobbe che nella natura non ci poteva essere nulla che gli potesse essere più utile di essa; ma, avendo creduto che gli animali gli fossero simili, subito incominciò ad imitare i loro affetti (vedi 3P27) e a perdere la sua libertà; libertà che fu poi recuperata dai Patriarchi, condotti dallo Spirito del Cristo, cioè dall'idea di Dio, e dalla quale soltanto dipende che l'uomo sia libero e che desideri per gli altri uomini il bene che desidera per sé, come abbiamo dimostrato sopra (per P37)¹⁶².

Spinoza dice espressamente che la libertà fu perduta dall'uomo: in primo luogo, perché mangiò dell'albero della conoscenza del bene e del male; in secondo luogo, perché ebbe paura della morte; infine, perché incominciò ad imitare gli affetti degli animali. Ecco, dunque, che quella libertà che Dio ebbe concesso originariamente all'uomo fu poi recuperata dai Patriarchi condotti dallo Spirito del Cristo, ossia dall'idea

¹⁶² *Eth. IV, pr. 68 dem.*, p. 1529.

di Dio. Per gli studiosi di Spinoza che abbiano esaminato il *Trattato teologico-politico* e che abbiano posto attenzione al capitolo tredicesimo, in realtà sorprenderà notare che nell'*Ethica* si dica chiaramente che i Patriarchi furono condotti dallo Spirito del Cristo.

Come abbiamo rilevato, infatti, nel precedente paragrafo le Scritture insegnano che i Patriarchi «non conobbero nessun attributo di Dio che esprime la sua essenza assoluta, ma solo i suoi effetti e le sue promesse, cioè la sua potenza in quanto si manifesta per mezzo delle cose visibili»¹⁶³. Si dice ancora che ebbero una fede genuina e, anche se non ebbero una conoscenza pari a quella di Mosè, credettero in modo più stabile del Legislatore alle promesse di Dio, pur senza mai conoscere il nome *Jehova*. Che tipo di conoscenza ebbero, allora, i Patriarchi? Fu una conoscenza realmente pari a quella di Cristo, che comunicò, come sappiamo, «da mente a mente» con Dio?

Certamente il lettore dell'*Ethica* non potrà cogliere nulla di così eclatante nello scolio della proposizione 68 della quarta parte se non avrà prima posto la dovuta attenzione a ciò che il filosofo olandese sostiene nel *Trattato teologico-politico* e che abbiamo richiamato poc'anzi. Nell'*Ethica* Cristo è del tutto assente, fatto salvo il riferimento in questo scolio. Non si dichiara mai espressamente nel capolavoro spinoziano il tipo di genere di conoscenza che Cristo ebbe, se fu di secondo o di terzo genere, cosa sia esattamente il suo Spirito e in che modo i Patriarchi furono guidati dal suo Spirito. Al contrario, si possono dire chiaramente queste quattro cose: 1) i Patriarchi ebbero tale Spirito e furono da lui guidati; 2) lo Spirito del Cristo è la stessa idea di Dio; 3) per mezzo dello Spirito del Cristo i Patriarchi recuperarono la libertà perduta; 4) soltanto dall'idea di Dio dipende che l'uomo sia libero e desideri per gli altri il bene che desidera per sé. Non è concesso desumere altro.

¹⁶³ *TTP* XIII, p. 965.

Emerge, dunque, una discrepanza considerevole tra l'abbondanza di indicazioni sul Cristo offerte da Spinoza ai suoi lettori nel *Trattato* del 1670, da una parte, e la scarsità di informazioni sul Cristo nell'*Ethica*. Ma se il *Trattato teologico-politico* è stato sicuramente pubblicato mentre il filosofo olandese era in vita e per sua chiara volontà – e, quindi, verosimilmente, anche in modo fedele alle indicazioni dell'autore – l'*Ethica* è senz'altro un'opera postuma. Come ha rilevato Piero Di Vona, in un recente studio¹⁶⁴, prima della pubblicazione dell'*Ethica* è necessario supporre che il testo sia passato tra le mani degli amici che ne curarono la versione definitiva – ragion per cui sulla paternità di ciò che ci è pervenuto potremmo manifestare delle perplessità. Anche lo scolio della proposizione che stiamo prendendo in considerazione potrebbe essere stato contaminato dall'intenzione di Jelles e Meyer di far coincidere il pensiero del filosofo olandese con gli insegnamenti cristiani. E, pertanto, si potrebbe ipotizzare che siano intervenuti, dopo la morte di Spinoza, proprio nello scolio in cui la conoscenza dei Patriarchi viene esplicitamente equiparata di fatto alla conoscenza del Cristo per mezzo del suo Spirito al fine di allineare in modo più esplicito il pensiero del maestro a quello cristiano.

Ora, se è bene essere cauti in merito alla paternità dello scolio della proposizione 68, bisogna riconoscere che un altro studio¹⁶⁵, sicuramente interessante, ovvero il Manoscritto¹⁶⁶ dell'*Ethica* rinvenuto presso la Biblioteca Vaticana e la cui scoperta e

¹⁶⁴ P. Di Vona, *Uno Spinoza diverso. L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici*, Morcelliana, Brescia, 2011.

¹⁶⁵ L. Spruit – P. Totaro, *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, Brill, Leiden-Boston, 2011.

¹⁶⁶ Circa le origini del testo ritrovato presso la Biblioteca Vaticana si tengano in considerazione alcune ricostruzioni dei curatori che si riportano di seguito: «the Vatican manuscript of the *Ethics* is written in a clear hand that can be identified with certainty as that of Pieter van Gent, known as the scribe of several copies of Spinoza's works, and as one of the friends involved in the edition of the *Opera posthuma*, with Johannes Bouwmeester, Lodewijk Meyer, and Georg Hermann Schuller. On the basis of an annotation on the final page and a document found some years ago in the historical Archive of the Roman Inquisition, it can further be established that the manuscript of Spinoza's *Ethics* was delivered to the Congregation of the Holy Office by the Danish scientist and theologian Niels Stensen, who had converted

pubblicazione sono state a cura di Leen Spruit e Pina Totaro, confermano che in una versione del 1675 dell'opera compare lo stesso riferimento al Cristo alla maniera in cui esso è stato riportato nelle opere postume del 1677. Non sembrerebbe, pertanto, possibile ipotizzare che il riferimento al Cristo nell'*Ethica* sia stato accidentale o ad opera di altri, ma dovremmo riconoscere che sia stata esplicita intenzione di Spinoza sostenere che i Patriarchi furono realmente guidati dallo Spirito del Cristo e recuperarono, per mezzo dell'idea di Dio, la libertà perduta. Se è verificata con assoluta certezza la paternità spinoziana del manoscritto e si assume come vero che i Patriarchi furono guidati dallo Spirito del Cristo, resta il problema di comprendere perché nel *Trattato teologico-politico* si dica che essi non conobbero gli attributi di Dio e la loro conoscenza fu inferiore a quella di Mosè e, dunque, di Cristo, quest'ultimo vero modello di sapienza per Spinoza. L'incompatibilità tra ciò che l'autore dichiara nel *Trattato* e ciò che, invece, è presente nell'*Ethica* in riferimento a Cristo è il vero problema.

Non è nostra intenzione decidere al riguardo o trarre conclusioni affrettate, che poco servirebbero ai fini della nostra ricerca. Ciononostante, dobbiamo riconoscere che l'ago della bilancia nell'analisi sul Cristo di Spinoza dovrebbe – e il condizionale è d'obbligo – attribuire un peso maggiore a ciò che il filosofo olandese intese comunicare in modo chiaro e sicuramente in maniera più esaustiva nel *Trattato teologico-politico*,

to Roman Catholicism about ten years earlier, in November 1667. Stensen stayed in Rome during the summer of 1677, when he was nominated Vicar Apostolic of Nordic Missions (North-Germany and Scandinavia) and elected bishop of Titiopolis (Isauria, m. Seleucia, Turkey). In the autumn of that year, he moved to the court of Johann-Friedrich of Brunswick in Hanover. He was then transferred to Munster as auxiliary bishop (1680-1683), and finally to Schwerin, where he died on 25 November (5 December, old style) 1686. Stensen is thus intimately linked to the history of the manuscript of the *Ethics*, as well as to the condemnation of Spinoza by the Church of Rome and the placing of his works on the Index of Forbidden Books. Stensen's delivery of the manuscript of the *Ethics* to the Congregation of the Holy Office and its eventual prohibition explain the presence of the manuscript in the Vatican Library. It seems safe to presume that the prohibition of Spinoza's works in 1678 was at least triggered by a preliminary examination of the manuscript of the *Ethics*. In other words, ironically enough, it was its inquisitorial examination that guaranteed the manuscript's preservation» (L. Spruit – P. Totaro, *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, Brill, Leiden-Boston, 2011, p.7).

piuttosto che nell'*Ethica*, dal momento che il primo venne pubblicato dall'Ebreo di Amsterdam mentre era ancora in vita. Non possiamo dire lo stesso dell'*Ethica*, la cui pubblicazione fu solo postuma e a cura degli amici di Spinoza, benché il testo fosse già pronto prima della morte dell'autore e sebbene non fosse stato dato alla stampa solo per non innescare ulteriori accuse di ateismo intorno al filosofo.

Non avendo altri elementi, al momento, su cui discutere, né essendoci nell'*Ethica* altre occorrenze testuali riferite al Cristo, ai Cristiani o a Gesù, prendiamo ora in considerazione un'altra opera dell'Ebreo di Amsterdam: il *Trattato politico*. In quest'ultimo lavoro, di fatto incompiuto a causa del sopraggiungere della morte dell'autore stesso, Spinoza considera le forme di governo senza deridere, biasimare o compiangere gli uomini. A differenza dei filosofi che intendono lodare una natura umana che non esiste e maledicono ciò che gli uomini sono realmente, il filosofo olandese adotta l'esperienza e gli scritti dei politici come guida maestra nella sua disamina delle forme di governo. Per far questo dichiara di voler soltanto comprendere le azioni umane attraverso lo studio degli affetti che competono alla natura umana, non come fossero dei vizi, ma come aspetti necessari e che hanno una causa certa. Pertanto, uno Stato solido non potrà reggersi sulla lealtà di qualcuno, ma «affinché possa durare la cosa pubblica dovrà essere ordinata in modo tale che coloro che la amministrano, o sono guidati dalla ragione, o non possono esser indotti dagli affetti ad agire in malafede, cioè male; né è rilevante per la sicurezza del governo in che modo gli uomini siano indotti ad amministrarlo rettamente, purché lo facciano: la libertà o la forza d'animo, infatti, sono virtù private, la sicurezza invece, è virtù del governo»¹⁶⁷. Inoltre, la ragione non determina i fondamenti naturali dei governi, ma sono da ricercare nelle consuetudini

¹⁶⁷ TP I, p.1635.

che gli uomini inevitabilmente intrecciano, sia che siano barbari che civilizzati. Il solo riferimento è, dunque, la comune natura o condizione umana.

La maniera di Spinoza di intendere la politica a partire dall'esperienza è tutt'uno con la sua concezione del diritto naturale. Infatti, se il punto di partenza è nell'indagine del *Trattato politico* la comune natura o condizione umana, anche il diritto naturale risulta intimamente connesso alla potenza di ciascuno di essere ed agire secondo le leggi della sua natura. È, pertanto, per sommo diritto di natura che un uomo abbia una determinata potenza. In tale prospettiva, sia il sapiente che l'ignorante, in quanto uomini, partecipano della natura ed agiscono soltanto in funzione delle sole leggi e regole della natura, cioè per diritto naturale. Dio stesso agisce con la stessa libertà con cui esiste e lo fa in modo assolutamente necessario.

Da quanto detto, Spinoza ricava che «come ciascuno ha nello stato di natura tanto potere quanto riesce a esplicarne, così anche ne hanno il corpo e la mente del governo, sicché ciascun cittadino o suddito ha tanto meno potere quanto più potente di lui è lo Stato stesso (per 2, § 16) e di conseguenza ciascun cittadino non può compiere nulla di diritto, né ha più diritto oltre a quello che può difendere per comune decreto dello Stato»¹⁶⁸. Per quanto attiene poi alla compatibilità tra le disposizioni della religione e la legge dello Stato, Spinoza ribadisce, come nel *Trattato teologico-politico*, l'autonomia della mente che si serve della ragione, la quale non è da considerarsi soggetta ai poteri sovrani, ma al proprio diritto. Più nello specifico, il filosofo olandese sostiene che

la vera cognizione e amore di Dio – come anche la carità verso il prossimo (per § 8) – non possono essere sottomesse a nessun governo. Se poi consideriamo che il sommo esercizio della carità è quello che agisce per perseguire la pace e favorire la concordia, non dubiteremo che avrà

¹⁶⁸ TP III, p. 1651.

davvero compiuto il suo dovere colui che avrà offerto tanto aiuto quanto ne consentono la tranquillità e la concordia, cioè le leggi dello Stato. Per quanto riguarda i culti esteriori, è certo che non possono né giovare né nuocere in alcun modo alla vera conoscenza di Dio e all'amore che necessariamente ne segue, sicché non bisogna considerarli così importanti da rendersi colpevoli di turbare a causa loro la pace e la tranquillità pubblica. Del resto, è certo che io per diritto di natura, cioè (per 2, § 3) per decreto divino, non sono un garante della religione: non ho affatto quel potere che un tempo ebbero i discepoli di Cristo di scacciare gli spiriti immondi e compiere miracoli, il qual potere è così necessario per diffondere la religione là dove è proibita, che, senza di esso, come si suol dire, non soltanto si perde l'olio e l'opera, ma si creano una valanga di fastidi, della qual cosa ogni epoca vide terribili esempi. Ciascuno, dunque, ovunque viva, può onorare Dio secondo la vera religione, e provvedere a se stesso, come è compito del privato cittadino. Del resto, il compito di diffondere la religione spetta a Dio o va lasciato ai poteri sovrani, sui quali soltanto pesa l'onere di prendersi cura della cosa pubblica¹⁶⁹.

Ecco il primo riferimento testuale al Cristo che compare nel *Trattato politico* di Spinoza. L'autore mostra per suo mezzo il riconoscimento dell'equivalenza tra «diritto di natura» e «decreto divino», dichiarando esplicitamente che non è in suo diritto scacciare gli spiriti immondi e compiere miracoli, come un tempo, invece, fecero i discepoli di Cristo per diffondere la religione laddove era ostacolata. Non essendo questo potere specifico nel diritto del filosofo olandese, questi riconosce di non essere garante della religione, né di avere un simile potere che o è in assoluto di Dio – che, come sappiamo, dal *Trattato teologico-politico* può concederlo in via eccezionale a degli uomini affinché, ad esempio, agiscano contro i tiranni e le ingiustizie – o è in potere proprio dei sovrani, i quali soltanto possono occuparsi delle decisioni e della salvaguardia dello Stato, pur senza intervenire sulla maniera privata di ciascun singolo cittadino di onorare Dio con la mente ed il cuore secondo la vera religione garantendo, comunque, la propria obbedienza alla suprema potestà e a ciò che è stato stabilito in comune.

¹⁶⁹ TP III, p. 1657.

Il secondo ed ultimo riferimento testuale al Cristo nel *Trattato politico* si trova esattamente negli ultimi paragrafi del settimo capitolo dedicati, nello specifico, allo studio dei fondamenti del governo monarchico istituito da una libera moltitudine. In questa parte il filosofo intende mantenere fede all'esigenza di garantire equilibrio e coerenza alla forma di governo monarchico, da una parte, assicurando per quanto possibile alla moltitudine una capacità di controllo sull'esercizio della potestà e, dall'altra, scongiurando il pericolo di un mutamento continuo delle forme di governo e degli stessi regnanti. Ad esempio, anche qualora il re dovesse cedere il regno, non potrebbe trasferire il suo potere ad un altro senza interpellare la moltitudine e ricevere il suo assenso o della sua parte migliore. In tale ottica, «nessuno può succedere al re per diritto se non colui che è designato dalla moltitudine, o, nel caso di una teocrazia quale si aveva al tempo degli ebrei, che Dio ha eletto per mezzo dei profeti»¹⁷⁰. A dare il sigillo al potere del sovrano è proprio la moltitudine: «la spada del re, ossia il diritto, è in realtà la moltitudine stessa dei suoi membri migliori»¹⁷¹ e «gli uomini forniti di ragione non cedono mai il loro diritto al punto da cessare di essere uomini, e quindi farsi trattare come pecore»¹⁷².

Quella istituita da una moltitudine è, secondo Spinoza, la miglior forma di governo monarchico, benché l'esperienza non offra esempi di una completa adozione dei fondamenti indicati da Spinoza. Tuttavia, un esempio significativo di questa tipologia di governo fu quello degli Aragonesi che il filosofo olandese elogia per aver mantenuto fedeltà verso i loro re, e con pari costanza riuscirono a mantenere inviolate le istituzioni del regno:

¹⁷⁰ TP VII, p. 1709.

¹⁷¹ TP VII, p. 1709.

¹⁷² TP VII, p. 1709.

non appena si liberarono dalla sudditanza al regime dei Mori, decisero di eleggere un re. Ma tra loro non raggiunsero un accordo soddisfacente e per questo decisero di consultare in merito il Sommo Pontefice di Roma. Costui, comportandosi in tale circostanza come un vero vicario di Cristo, li rimproverò aspramente perché volevano ostinarsi a chiedere un re, non ammoniti abbastanza dall'esempio degli Ebrei. Nel caso non avessero voluto cambiar idea, li persuase a non eleggere un re se non dopo aver stabilito regole sufficientemente eque e adatte al carattere delle loro genti, e, in primo luogo, di creare un consiglio supremo che si opponesse al re, come gli Efori agli Spartani, e avesse il diritto di dirimere le controversie che fossero sorte tra re e cittadini. Seguendo dunque questo consiglio, istituirono le leggi che gli sembrarono le più eque di tutte, il cui sommo interprete e quindi giudice supremo era non il re, ma un consiglio che chiamarono "Consiglio dei diciassette", il cui presidente lo chiamarono "Presidente di Giustizia". Il Presidente di Giustizia e i Diciassette, eletti a vita non per suffragio ma a sorte, avevano il diritto assoluto di revocare o annullare tutte le sentenze emanate contro un qualsiasi cittadino da altri tribunali, civili o ecclesiastici, e persino dal re stesso: in tal modo, ogni cittadino avrebbe avuto il diritto di convocare in giudizio innanzi ai Diciassette finanche il re in persona. Inoltre, un tempo avevano avuto anche il diritto di eleggere il re e privarlo del potere, sennonché, passati molti anni, re Don Pedro, detto "del pugnale", trafficando, largheggiando, promettendo, alla fine riuscì, con ogni genere di maneggi, a far decadere questo diritto (e non appena ottenuto ciò, si amputò una mano davanti a tutti, o, come crederei più facilmente, se la ferì, aggiungendo che non è lecito ai sudditi eleggere un re se non spargendo sangue reale). Tuttavia fu posta una condizione: che [i sudditi] avrebbero potuto e potevano prendere le armi contro chiunque volesse prendere il potere a loro danno, anzi, contro lo stesso re o il principe suo futuro erede, se avessero voluto prendere il potere in tal modo. E con tale condizione più che sopprimere hanno corretto il precedente diritto. Infatti (come s'è mostrato in 4, § 5 e § 6), il re può esser privato del comando non per diritto civile, ma per diritto di guerra, cioè ai sudditi è lecito respingere la sua violenza solo con la violenza. Oltre a questa, stipularono poi altre condizioni che ora non ci importano. Ma queste regole stabilite di comune accordo rimasero inviolate per un incredibile lasso di tempo, sempre con la stessa fedeltà dei sudditi verso il re e del re verso i sudditi. Dopo però che il regno di Castiglia passò in eredità a Ferdinando, che per primo fu detto "il Cattolico", una simile libertà degli Aragonesi iniziò a essere invisa ai Casigliani, che quindi non cessavano di esortare Ferdinando a sopprimere quei diritti. Ma egli, non ancora abituato al governo assoluto, non osò tentare nulla, e rispose così ai consiglieri: a parte il fatto che egli aveva ricevuto il regno degli Aragonesi a quelle condizioni che conoscevano, e che aveva giurato solennemente di mantenerle intatte, per non dire poi che è disumano tradire la parola data, egli era persuaso che il suo regno sarebbe stato stabile fino a che tanto il re quanto i sudditi avessero goduto della stessa sicurezza, in modo che né il re avesse prevaricato i sudditi, né i sudditi il re. Infatti, se una delle due parti fosse risultata più potente, la parte più debole avrebbe cercato non solo di recuperare l'antica uguaglianza ma di

rendere all'altra il male del danno subito, e ne sarebbe seguita la rovina di una o di entrambe. Parole sagge, che non potrei ammirare abbastanza se fossero state pronunciate da un re abituato a comandare dei servi e non degli uomini liberi. Gli Aragonesi mantennero dunque la libertà dopo Ferdinando, non già per diritto, ma per grazia dei re più potenti, fino a Filippo II che ebbe maggior fortuna nell'opprimerli, ma non minore crudeltà di quella con cui oppresse le Province Unite. E sebbene Filippo III sembra che abbia ripristinato ogni diritto nella sua integrità, gli Aragonesi tuttavia – i più desiderosi di assecondare i più potenti (infatti è sciocco prendere a calci il pungolo), e gli altri atterriti dalla paura –, della libertà non hanno conservato altro che vane parole e inutili rituali 49 . § 31. Concludiamo, dunque, che una moltitudine può conservare sotto un re una libertà abbastanza ampia, purché faccia in modo che sia unicamente la potenza della moltitudine a determinare la potenza del re e che questa sia mantenuta dalla potenza della moltitudine stessa.

Il riferimento al Cristo si esplicita nella funzione del Sommo Pontefice di Roma, il quale, in quanto suo vicario, impartì insegnamenti agli Aragonesi e li rimproverò, persuadendoli ad evitare di nominare nell'immediato un nuovo re, ma li esortò prima a disporre leggi eque e giuste che fossero adatte all'indole del popolo e a creare un Consiglio che fosse in grado di tenere testa al futuro re. In tal senso, il vicario di Cristo risulta agire in qualità di maestro e difensore della potenza stessa della moltitudine contro il rischio di un governo instabile e turbolento.

Nello schema di seguito riportato si indicano il numero e i luoghi delle occorrenze testuali presenti nell'*Ethica* e nel *Trattato politico*, analogamente a quanto fatto nel paragrafo precedente:

Opera	Localizzazione	Numero di occorrenze di "Cristo"	Numero di occorrenze di "Gesù"	Numero di occorrenze di "cristian*"	Numero di occorrenze di "Figlio di Dio"
<i>Etica dimostrata con metodo geometrico</i>	IV parte, Prop. 68 Dim. Scolio	1	n.a.	n.a.	n.a.
<i>Trattato Politico</i>	Cap. 3 par. 10	1	n.a.	n.a.	n.a.
	Cap. 7 par. 30	1	n.a.	n.a.	n.a.

4. Cristo era uomo? Incarnazione, resurrezione, redenzione nell'Epistolario

Una tra le questioni più delicate della cristologia che stiamo prendendo in esame è la comprensione dell'interpretazione che Spinoza ha dato dell'Eterno Figlio di Dio come modo finito dell'attributo dell'estensione e modo finito dell'attributo del pensiero. Non possiamo escludere, tuttavia, che nel caso specifico il Cristo di Spinoza scardini lo stesso dispositivo del parallelismo mente-corpo posto e cristallizzato dall'autore nell'*Ethica*. Non è chiaro, infatti, a nostro avviso, se il filosofo olandese intenda il Cristo realmente come un uomo dotato di un corpo e di uno spirito – in tal caso si tratterebbe del Gesù storicamente esistito, patito e morto sulla croce – o soltanto di uno spirito non meglio definito come modo infinito, sapienza di Dio, Verbo non incarnato, in una concezione che avvicinerrebbe il pensiero di Spinoza a quello dello gnosticismo cristiano e del docetismo, nonché alle teorie che circolavano nell'ambiente delle sette ereticali olandesi del tempo.

Elementi interessanti emergono sicuramente da una lettura più approfondita dell'*Epistolario* spinoziano. Esso contiene, infatti, diverse lettere intercorse tra il filosofo olandese e i suoi corrispondenti ai quali si è fatto riferimento in apertura del presente capitolo. La chiarezza di Spinoza riguardo al significato ed al ruolo attribuiti al Cristo sembra sia stata elusa fino al 1675, nonostante già nel *Trattato teologico-politico* e in alcune epistole precedenti a questa data l'autore abbia parlato della sua maniera di intendere il Cristo stesso. Di questo periodo, infatti, ci sono pervenute alcune lettere, davvero interessanti, scambiate con uno tra i suoi più assidui interlocutori, Henry Oldenburg¹⁷³, il quale sottopose all'amico Spinoza la richiesta di fornire ai suoi lettori dei chiarimenti su questo punto spinoso della sua riflessione filosofica e teologica. Dopo la pubblicazione in forma anonima del *Trattato teologico-politico*, il primo segretario della *Royal Society*, pregò l'autore del celebre libro forgiato all'inferno¹⁷⁴ di rendere esplicita la sua posizione in una nota lettera, trasmessa in data 15 novembre 1675, indirizzata all'ormai quarantatreenne Spinoza. Oldenburg provò, soprattutto, a mettere in guardia il filosofo olandese dalla considerazione che di lui avevano al tempo i Cristiani con queste parole:

a quanto vedo dalla tua ultima, è in pericolo la stampa del libro che volevi pubblicare. Non posso non approvare la decisione che mi dici, di chiarire e smussare quei punti che nel *Trattato teologico-politico* hanno tormentato i lettori. E questi penso che riguardino, in primo luogo, quelle nozioni che li sembrano ambigue, circa Dio e la natura: moltissimi ritengono che tu le confonda tra loro. Inoltre, a molti sembra che tu tolga autorità e valore ai miracoli: quasi tutti i cristiani sono persuasi che soltanto su di essi può essere fondata la certezza della divina rivelazione. Aggiungono inoltre che tu nascondi la tua opinione su Gesù Cristo, redentore del mondo e unico

¹⁷³ Relativamente al carteggio Spinoza-Oldenburg si consideri lo studio sul presunto stoicismo del filosofo olandese ed il valore delle citazioni paoline nei suoi scambi epistolari a metà degli anni Settanta del Seicento; Cfr. O. Proietti, *Agnostos theos. Il carteggio Spinoza-Oldenburg (1675-1676)*, Macerata, Edizioni Quodlibet, 2006.

¹⁷⁴ Cfr. S. Nadler, *Un libro forgiato all'inferno*, op. cit..

mediatore degli uomini, sulla sua incarnazione e sul suo sacrificio, e chiedono che tu esprima con chiarezza il tuo pensiero su questi tre punti. Se lo farai e se otterrai l'approvazione dei cristiani sinceri e ragionevoli, penso che sarai al sicuro. Ho voluto informarti in breve di queste cose, visto che ti sono affezionatissimo¹⁷⁵.

La premura di Oldenburg ed il suo tentativo di sottrarre Spinoza dalle accuse dei Cristiani e dai rischi ai quali pensatori e personalità illustri della società del tempo andarono incontro, rischiando e perdendo, talora, la loro stessa vita, dovettero fare i conti, d'altra parte, con la necessità di rendere giustizia alle teorie contenute nel *Trattato teologico-politico* pubblicato, appena cinque anni prima, dal filosofo olandese in maniera anonima. Ecco, dunque, che alle richieste dell'amico, Spinoza replicò in maniera perentoria:

per dirti chiaramente cosa penso di quei tre punti che noti, dico che, per quanto riguarda il primo, ho di Dio e della natura un'idea ben diversa da quella che sono soliti difendere i nuovi cristiani. Io, infatti, sostengo che Dio, come si dice, è causa immanente di tutte le cose, e non transitiva: con Paolo – e forse anche con tutti gli antichi filosofi, benché in altro modo, e oserei dire anche in accordo con tutti gli Ebrei, per quanto sia lecito congetturare da alcune tradizioni, sia pure adulterate in molte maniere – affermo che tutte le cose sono in Dio e si muovono in Dio. Tuttavia, coloro che ritengono che il fondamento del *Trattato teologico-politico* sia l'identità di Dio e Natura (che intendono come massa o materia corporea), sono totalmente fuori strada. Per quanto riguarda poi i miracoli, mi sono persuaso, al contrario, che la certezza della rivelazione divina si possa edificare soltanto con la sapienza e non anche con i miracoli, cioè con l'ignoranza, come ho mostrato abbastanza diffusamente nel *capitolo VI* sui miracoli. Qui aggiungo soltanto che io riconosco tra religione e superstizione questa differenza sostanziale: la seconda ha come fondamento l'ignoranza, la prima invece la sapienza. E credo che sia questa la causa del perché i cristiani si distinguono dagli altri, non per fede, né per carità, né per gli altri doni dello Spirito Santo, ma solo perché credono di distinguersi realmente, giacché, come tutti, si difendono con i soli miracoli, cioè con l'ignoranza, che è fonte di ogni malvagità, e dunque trasformano la fede, anche se vera, in superstizione. Ma dubito davvero che i regnanti troveranno mai un rimedio a questo male. Infine, per esporti chiaramente il mio pensiero anche circa il terzo punto, affermo che per la salvezza non è assolutamente necessario conoscere Cristo secondo la carne, ma si deve

¹⁷⁵ *Ep.* 71, p. 2173.

pensare ben altro di quell'eterno figlio di Dio¹⁷⁶, cioè dell'eterna sapienza di Dio che si è manifestata in tutte le cose e massimamente nella mente umana e più ancora di tutto in Gesù Cristo. Infatti, nessuno senza questa, può pervenire alla beatitudine, giacché essa sola insegna cosa sia il vero e cosa il falso, cosa il bene e cosa il male. E poiché, come dissi, questa sapienza si è massimamente manifestata grazie a Gesù Cristo, i suoi discepoli la predicarono così come fu da lui rivelata, e per questo Spirito di Cristo mostrarono di potersi gloriare sopra tutti gli altri. Per il resto, ho espressamente ricordato che io non so cosa significhi ciò che certe Chiese aggiungono, ossia che Dio assunse natura umana; anzi, a dire il vero, non mi sembra meno assurdo che se qualcuno mi dicesse che il cerchio ha assunto la natura del quadrato. E ciò credo sia sufficiente a spiegare cosa penso di quei tre punti. Se queste cose piaceranno ai cristiani che tu conosci, tu lo potrai sapere meglio di me¹⁷⁷.

Le tesi che Spinoza difende sono, quindi, relative: 1) all'immanenza di tutte le cose in Dio; 2) alla certezza della rivelazione divina per mezzo della sapienza, anziché per mezzo dei miracoli; 3) alla salvezza attraverso la conoscenza dello Spirito di Cristo. La salvezza, in sostanza, richiede che si conosca unicamente il Cristo secondo il suo Spirito, che è la sapienza stessa di Dio, quella che i suoi discepoli hanno predicato nella maniera in cui Cristo l'ha loro rivelata. È in virtù del suo Spirito che si può godere della beatitudine e conoscere la differenza tra vero e falso, bene e male; la beatitudine, però, ricordiamolo, non è premio della virtù, ma è la virtù stessa – come viene precisato nell'*Ethica*.

La lettera di Spinoza fornisce anche altri spunti di riflessione particolarmente interessanti ai fini della nostra indagine. Innanzitutto, la differenza tra ignoranza e sapienza determina quella tra la superstizione, che è alimentata dalla prima, e la religione, che si nutre, invece, della seconda. Ora, considerando la testimonianza del

¹⁷⁶ Anche nell'*epistola 15a* del 26 luglio 1663, indirizzata a Meyer, Spinoza utilizza in due occasioni l'espressione *Figlio di Dio*. Il filosofo olandese si rivolge all'amico per fornirgli dei chiarimenti sui *Principia* con queste parole: «chiedi se non sia da eliminare ciò che affermo nella *Seconda parte*, ossia che il Figlio di Dio è il Padre stesso. [...] Ritengo che segua in modo chiarissimo da questo assioma: le cose che coincidono in una terza, coincidono tra loro. Ma giacché non reputo di alcuna importanza questo punto, se ritieni che ciò possa offendere qualche teologo, fa come meglio ti sembra» (*Ep. 15a*, pp. 1881-1883).

¹⁷⁷ *Ep. 73*, pp. 2177-2179.

filosofo olandese, si evince che i Cristiani non eccellono affatto per fede o per carità, né per i doni dello Spirito, ma tendono a differenziarsi dagli altri fedeli credendo di avere validi motivi per farlo e si difendono soltanto attraverso i miracoli, che, invece, nel dispositivo del pensiero spinoziano denotano soltanto ignoranza e una assurda sovversione dell'ordine naturale. Una ignoranza che Spinoza ritiene materializzarsi, inoltre, nel tentativo delle chiese di concepire un Dio antropomorfizzato, che assuma natura umana. Ma Dio non potrebbe prendere su di sé una configurazione così estremamente vulnerabile e mutevole, che contraddirebbe l'infinità e l'onnipotenza dell'Essere perfetto.

Dio non potrebbe, in altre parole, essersi incarnato in un momento esatto della storia umana, rivestendosi della carne di un corpo umano, martoriato e trafitto sulla croce e che le chiese identificano nel Gesù morto e risorto il terzo giorno dal sepolcro. Esattamente come non potrebbe il cerchio assumere la natura del quadrato poiché sia l'essenza del cerchio che quella del quadrato sono tali per definizione e sarebbe assurdo ritenere possibile che l'essenza formale dell'uno possa arbitrariamente confluire in quella dell'altro. Dio come sostanza infinita resta pur sempre trascendente rispetto ai singoli modi che di lui partecipano e sarebbe inimmaginabile che possa confluire tutta la sua potenza in un Cristo-modo-finito, esattamente come assurdo sarebbe ammettere che la necessità della natura possa essere sovvertita dai miracoli come infrazione di un ordine causale disposto da Dio in eterno per correggere la sua precedente azione in un vorticoso *iter* di auto-modificazione della sostanza stessa dall'interno. Negare tale ordine significherebbe sovvertire i decreti divini della legge universale e l'eternità con la mutevolezza della storia, il che, naturalmente, risulta contro natura nella filosofia razionalistica di Spinoza.

L'eternità ontologica di Dio mal si concilia, infatti, con la concezione storica del divenire degli uomini e delle società. L'eternità della sostanza è altra cosa rispetto alla particolarità dei suoi modi. La sapienza di Dio, che si è resa manifesta eternamente in Cristo, è altra cosa dall'insieme delle fallaci conoscenze e delle mutevoli volizioni dei singoli individui. Così come è altra cosa il *Cristo secondo lo spirito* rispetto a quello *secondo la carne*, rappresentato nei racconti delle Scritture e nelle rivelazioni relative alla sua "umanità"; rivelazioni, queste, adattate alle opinioni del volgo, come la comprensione delle sue apparizioni testimonia. L'infinito è altra cosa dal finito. L'attributo del pensiero con i suoi modi infiniti, quale, ad esempio, è l'intelletto, è altra cosa dai modi finiti dell'estensione.

Se dunque Cristo è sommo filosofo perché ha comunicato da mente a mente con Dio, evidentemente la sua croce non è altro che la mistificazione dei deliri dell'immaginazione o della certezza – ma non della verità – delle sue apparizioni ai discepoli. Se poi si desidera discutere della possibilità dell'esistenza di uno studio compiuto relativamente ad un Gesù storico nella filosofia di Spinoza, occorre precisare che egli è "apparso" come uomo patito e morto sulla croce e come modo finito dell'attributo dell'estensione, soltanto per la miopia di coloro che non sono in grado di intendere in maniera intuitiva Dio, ovvero per l'ignoranza di coloro che non hanno conosciuto il *Cristo secondo lo spirito* come sommo filosofo e santo, ma sono stati affetti unicamente dalle passioni, al cui studio l'autore di Amsterdam ha dedicato celebri pagine in tutte le sue principali opere. Il loro *conatus* risulterebbe come depotenziato dai deliri della loro immaginazione e dalle volizioni della loro carne.

Tornando allo scambio epistolare tra i due amici, preme notare che Oldenburg, non sembrò, tuttavia, soddisfatto delle risposte dell'amico Spinoza e provò ad indagare

ancora per quale ragione non si potesse intendere ciò che dalle Scritture pare esser detto con chiarezza, ovvero che «Dio ha realmente assunto natura umana» o, ancora, che «il verbo divenne carne». E, in effetti, a suo dire, in questa carnalità di Dio per la salvezza dell'umanità sembra essere racchiuso tutto il significato del Vangelo: «il Figlio unigenito di Dio, il *Logos* (che era Dio e presso Dio), si è mostrato in forma umana, e ha pagato, con la sua passione e morte, il prezzo della redenzione per noi peccatori»:

quanto al chiarimento che mi hai fornito dei tre punti da me indicati, restano da spiegare queste difficoltà. In primo luogo, in che senso ritieni sinonimi ed equivalenti i miracoli e l'ignoranza, come sembri fare nella tua ultima: Lazzaro risuscitato dai morti e Gesù Cristo risorto dalla morte, superano ogni forza della natura creata e sembrano competere unicamente alla potenza divina, ma ciò che supera i limiti di un'intelligenza finita e costretta entro certi confini, non prova necessariamente una colpevole ignoranza.

[...] Inoltre, se confessi di non aver compreso in che modo Dio ha realmente assunto natura umana, sarà lecito chiederti come interpreti quei luoghi del nostro Vangelo e della *Lettera agli Ebrei*, dei quali il primo afferma che il verbo divenne carne; il secondo che non gli angeli, ma il seme di Abramo ha accolto il Figlio di Dio. E credo che tutto il senso dei Vangeli sia che il Figlio unigenito di Dio, il *Logos* (che era Dio e presso Dio) si è mostrato in forma umana, e ha pagato, con la sua passione e morte, il prezzo della redenzione per noi peccatori. Mi piacerebbe che mi chiarissi cosa si deve dire di queste e simili cose affinché il Vangelo e la religione cristiana, alla quale credo tu sia favorevole, abbia la sua verità¹⁷⁸.

Di fronte all'insistenza di Oldenburg, il quale trovò il pensiero del filosofo olandese favorevole alla religione cristiana, Spinoza non poté che ribadire la totale inconsistenza, in termini di verità, della credenza nei miracoli e la riduzione di questi ad un fardello di sola ignoranza:

assumo come equivalenti i miracoli e l'ignoranza perché chi si sforza di fondare l'esistenza di Dio e della religione sui miracoli, vuole mostrare una cosa oscura tramite un'altra ancora più

¹⁷⁸ *Ep.* 74, pp. 2179-2181.

oscura che ignora del tutto, e così porta un nuovo genere di argomentazione, cioè non la riduzione all'assurdo, come la chiamano, ma la riduzione all'ignoranza. Le altre mie tesi sui miracoli, se non sbaglio, le ho spiegate abbastanza nel *Trattato teologico-politico*. Qui aggiungo soltanto questo: se rifletti bene sul fatto che Cristo non apparve né al Sinedrio, né a Pilato, né ad alcuno degli infedeli, ma soltanto ai Santi, e che Dio non ha né destra né sinistra, né si trova in qualche luogo, ma ovunque secondo la sua essenza, e che la materia è ovunque la stessa, e che Dio non si manifesta in uno spazio immaginario fuori del mondo, come lo fingono, e che, infine, la compagine del corpo umano è mantenuta nei limiti dovuti dal solo peso dell'aria, vedrai facilmente che questa manifestazione di Cristo non è dissimile da quella con cui Dio apparve ad Abramo quando vide i tre uomini che invitò a pranzo. Ma dirai: tutti gli apostoli erano pienamente convinti che Cristo sia risorto dalla morte e realmente ascenso in cielo, il che io non nego. Infatti, anche Abramo stesso ha creduto che Dio pranzò con lui, e tutti gli Ebrei credono che Dio sia sceso dal cielo sul monte Sinai circondato dal fuoco. Ma tuttavia, queste e tutte le altre apparizioni o rivelazioni simili, furono adattate alla comprensione e alle opinioni di quegli uomini ai quali Dio volle rivelare la sua mente. Ne concludo, dunque, che la resurrezione di Cristo dai morti fu soltanto spirituale e che fu manifestata ai soli suoi seguaci, secondo la loro capacità di comprendere, cioè che Cristo ebbe in dono l'eternità e risorse dai morti ("morti" qui lo intendo nel senso in cui Cristo disse: lasciate che i morti seppelliscano i loro morti), in quanto diede esempio di eccezionale santità di vita e di morte, e risuscita dalla morte i suoi discepoli in quanto essi stessi seguono questo modello di vita e di morte. E non è difficile spiegare in questo modo tutto il Vangelo. Anzi, solo con questa ipotesi si può spiegare il capitolo 15 della *prima Lettera ai Corinzi*, e comprendere il discorso di Paolo, mentre invece, seguendo le altre ipotesi comuni, risulta poco solido e può essere facilmente confutato. Per non dire che i cristiani hanno interpretato spiritualmente tutto ciò che gli Ebrei intesero in senso carnale. Riconosco con te la debolezza dell'uomo. Ma permettimi di chiederti: noi, piccoli uomini, abbiamo abbastanza conoscenza della natura da poter determinare fin dove si estenda la sua forza e potenza e che cosa superi la sua forza? Poiché nessuno può presumerlo senza arroganza, sia dunque lecito, per quanto è possibile, spiegare senza vanterie i miracoli con cause naturali. E su ciò che non si può spiegare o non si può dimostrare come assurdo, bisognerà sospendere il giudizio, e fondare la religione, come ho detto, unicamente sulla sapienza della dottrina. Infine, credi che ciò che ho detto sia contrario a quei passi del *Vangelo di Giovanni* e della *Lettera agli Ebrei*, perché interpreti le espressioni delle lingue orientali secondo gli usi linguistici degli europei, e sebbene Giovanni abbia scritto il suo Vangelo in greco, tuttavia lo ebraizza. In ogni caso, credi forse che quando la Scrittura dice che Dio si è manifestato in una nube, o in un tabernacolo e abita nel tempio, Dio abbia davvero assunto la natura di una nube, del tabernacolo o del tempio? Cosa ancora più importante è quello che Cristo ha detto di sé, ossia di essere il tempio di Dio, e ciò, certamente, perché, come ho già detto prima, Dio si è manifestato massimamente in

Cristo, e Giovanni, per esprimerlo più efficacemente, ha detto che il verbo si è fatto carne. Ma di questo basta¹⁷⁹.

La riduzione all'ignoranza costituisce l'elemento che ostacola una comprensione adeguata dell'esistenza di Dio e della funzione stessa di Cristo quale manifestazione e modello della sua sapienza. Il sistema di credenze religiose, con il suo bagaglio di contenuti oscuri, relega Dio, infatti, in quello che Spinoza definisce un fittizio spazio immaginario fuori dal mondo, sebbene il luogo in cui Dio si manifesti realmente sia proprio la natura. Le Scritture forniscono, in tal senso, numerosi esempi di rivelazioni adattate sia alle capacità conoscitive dei profeti, uomini inclini al bene e dotati di una vivida immaginazione, sia alla disposizione del volgo in favore dell'obbedienza a semplici comandamenti di tipo morale che ben si conciliano con le opinioni di quanti ignorano la natura e le leggi da cui essa è governata in maniera necessaria.

Le apparizioni di Cristo, morto e risorto, sono tutt'uno con le convinzioni degli apostoli che hanno "creduto" con certezza – per riprendere l'esempio del filosofo olandese – nella sua resurrezione e ascensione al cielo. Cristo non è apparso agli infedeli e neppure al Sinedrio o a Pilato, ma soltanto i Santi hanno avuto l'opportunità di godere della sua manifestazione e fare esperienza della sua resurrezione – da intendersi esclusivamente in senso spirituale. Ciò che l'autore del *Trattato teologico-politico* intende, tuttavia, porre in luce in questa lettera indirizzata ad Oldenburg sembra essere il ruolo pedagogico del Cristo, esempio di eccezionale santità e di redenzione dell'umanità, modello del vivere e del morire per i suoi discepoli. Questi ultimi, risuscitarono con Cristo in senso spirituale perché accolsero la sua sapiente dottrina come fondamento della loro vita e della stessa azione apostolica. Tuttavia, Spinoza

¹⁷⁹ *Ep.* 75, pp. 2183-2185.

precisa che ciò che non può essere spiegato in modo chiaro, o che non può essere dimostrato come assurdo, evidentemente sfugge alla comprensione umana. In questi casi, dunque, va «sospeso» il giudizio. Risuona ancora forte, infatti, la domanda del filosofo olandese presente nell'epistola in questione: «noi, piccoli uomini, abbiamo abbastanza conoscenza della natura da poter determinare fin dove si estenda la sua forza e potenza e che cosa superi la sua forza? »¹⁸⁰.

Riteniamo che la stessa resurrezione di Cristo, che materialmente non può essere compresa dalla mente degli uomini, né può essere chiaramente dimostrata come assurda, benché ce ne parlino le Scritture, costituisca un punto delicato nell'analisi spinoziana e rimane, in tal senso, come un incompiuto della sua filosofia o, forse, come un «non-problema» perché chiaramente della resurrezione non è possibile discutere per mezzo del solo lume naturale. Ed è a partire da questa acquisizione che tutta la dottrina del Vangelo necessita di essere interpretata, semplicemente come un avvicinarsi di episodi legati alla figura di Cristo, ai suoi insegnamenti e alla predicazione degli apostoli, che talvolta possono essere indagati in modo adeguato per mezzo della conoscenza dell'intelletto, ma in altri casi l'intelletto deve sospendere il suo giudizio. Se si intende porre al riparo dai deliri dell'immaginazione e dall'ignoranza del volgo il nucleo più intimo del suo messaggio di salvezza universale che si dischiude nella sua rivelazione, è, dunque, a Cristo, come «tempio di Dio» e modello unico di sapienza, che il filosofo deve guardare. La manifestazione massima di Dio è proprio avvenuta in Cristo stesso. Giovanni, autore del vangelo considerato più gnostico rispetto ai sinottici, ha espresso tale manifestazione, a dire di Spinoza, in modo senz'altro efficace: «il verbo si è fatto carne».

¹⁸⁰ *Ep.* 75, p. 2185.

Spinoza non aggiunse altro in questa lettera: «Ma di questo basta!». Evidentemente, però, le sue risposte suscitarono ancora alcune domande in Oldenburg, il quale il 16 gennaio 1676 gli scrisse queste parole:

quella storia della passione, morte, sepoltura e resurrezione di Cristo, sembra descritta con colori tanto vivi e genuini, che oso chiedere alla tua coscienza: a patto che tu sia persuaso della sua verità, credi forse che essa debba intendersi in senso allegorico piuttosto che letterale? Quelle circostanze che sono trascritte in modo tanto chiaro dagli Evangelisti sembrano imporre che quella storia sia intesa in senso letterale¹⁸¹.

La replica di Spinoza all'epistola di Oldenburg rivela che la resurrezione di Cristo va intesa proprio in senso allegorico poiché in merito alle apparizioni di Cristo i discepoli potrebbero essersi ingannati e convinti che fossero reali, come un tempo i profeti stessi credettero che Dio si fosse loro rivelato per mezzo di segni e parole. Viceversa, tutto ciò che attiene alla storia carnale del Cristo e di cui i Vangeli danno testimonianza va inteso, senz'ombra di dubbio, in senso letterale:

sono d'accordo con te nell'intendere in senso letterale la passione, la morte e la sepoltura di Cristo, ma intendo allegoricamente la sua resurrezione. Confesso certo gli Evangelisti la raccontino con tali particolari che non possiamo negare che gli stessi Evangelisti credettero che il corpo di Cristo fosse risorto e asceso in cielo per sedere alla destra del Padre; e che anche gli infedeli avrebbero potuto vederlo se fossero stati negli stessi luoghi in cui Cristo apparve ai discepoli. Ma su ciò, tuttavia, fatta salva la dottrina del Vangelo, avrebbero potuto ingannarsi, come accadde anche agli altri profeti, cosa di cui ho dato esempi nella mia precedente. Paolo, infatti, al quale Cristo apparve dopo, si vanta di aver conosciuto Cristo non secondo la carne, ma secondo lo spirito¹⁸².

Il riferimento a Paolo è l'esempio emblematico che Spinoza adduce relativamente alle apparizioni di Cristo dopo la sua morte. Benché Paolo non abbia materialmente fatto

¹⁸¹ *Ep.* 77, p. 2195.

¹⁸² *Ep.* 78, p. 2199.

nella sua vita esperienza del Cristo secondo la carne – ovvero del Gesù storico di cui danno testimonianza i sinottici – la sola conoscenza possibile per l’apostolo di Tarso è, giocoforza, intellettuale e si riferisce al Cristo secondo lo spirito.

L’ultima epistola di Oldenburg sul tema è datata 11 febbraio 1676. Essa rivela l’incompletezza delle argomentazioni di Spinoza sul significato allegorico della resurrezione e dell’ascensione al cielo di Cristo, storie che le Scritture, invece, descrivono come fatti realmente accaduti e che sarebbero, quindi, secondo il segretario della *Royal Society*, da accogliere secondo il loro significato letterale:

affermi che la passione, morte e sepoltura di Cristo devono essere intese in senso letterale, mentre invece la resurrezione in senso allegorico, ma non mi sembra che tu porti alcun argomento a sostegno. Nei Vangeli sembra esposta in termini letterali tanto la resurrezione quanto il resto. E sul dogma della resurrezione poggia tutta la religione cristiana e la sua verità, e se essa è negata, la missione e la celeste dottrina di Cristo crollano insieme. Non può sfuggirti quanto Cristo, risorto dai morti, si sia adoperato per convincere i suoi discepoli della verità della sua resurrezione, intesa proprio così. Voler convertire tutto in allegoria è come voler distruggere tutta la verità del racconto evangelico.

Ho voluto farti ancora presente queste poche cose in nome della mia libertà di filosofare, ti prego sentitamente di accoglierle benevolmente¹⁸³.

L’incompletezza delle tesi di Spinoza è probabilmente significativa del motivo delle nostre stesse perplessità sulla sua cristologia. Essa rimane, nel pensiero dell’Ebreo di Amsterdam, come un territorio non delimitato dal momento che il filosofo olandese non fornì più alcuna risposta all’amico Oldenburg al riguardo e neppure vi sono tracce relative al tema di cui stiamo discutendo in altre sue opere a causa del sopraggiungere della tisi e della morte di Spinoza stesso. Il silenzio improvviso con cui si chiude lo scambio epistolare con l’amico Oldenburg racchiude, con ogni evidenza, il motivo

¹⁸³ *Ep.* 79, p. 2201.

sostanziale della intraducibilità perfetta del Cristo nel dispositivo razionale di pensiero del filosofo olandese.

Pur accogliendo l'ineludibilità del silenzio da parte dell'Ebreo di Amsterdam negli ultimi anni della sua vita e nei confronti del suo amico fedele d'Oltremanica, riteniamo opportuno ricercare meglio nell'*Epistolario* se vi siano altre tracce interessanti, ripercorrendo, seppur per sommi capi, alcune lettere scambiate tra l'autore dell'*Ethica* e i suoi corrispondenti in cui risultino espliciti riferimenti al Cristo e alla religione che i Cristiani professano. Naturalmente, come è stato fatto finora relativamente allo scambio epistolare con Oldenburg, daremo la parola non soltanto al filosofo olandese, ma anche ai suoi amici e ai suoi più accaniti accusatori per comprendere meglio anche il contesto in cui sono germogliate le sue convinzioni sul Cristo ed il Cristianesimo e le ragioni per cui la sua filosofia ebbe contro gran parte dei cristiani del tempo.

Ad esempio, nella lettera¹⁸⁴ del 24 febbraio 1663 De Vries scrisse a Spinoza in riferimento al circolo di studiosi che ad Amsterdam presero in esame gli scritti del filosofo. Si legge infatti:

per quanto concerne il circolo, è organizzato in questo modo: uno (ma a turno) legge, spiega secondo quanto ha capito, e poi dimostra tutto secondo la serie e l'ordine delle tue proposizioni. Quando accade che l'uno non possa soddisfare l'altro, abbiamo ritenuto importante annotare la questione e scriverti, affinché, se possibile, ci sia resa più chiara, e sotto la tua guida ci sia possibile difendere la verità contro chi è religioso o cristiano per superstizione, di modo che possiamo resistere all'assalto del mondo intero¹⁸⁵.

Si evince da queste poche parole quale dovesse essere il clima tra gli interlocutori con cui l'Ebreo di Amsterdam fu in contatto. Il circolo fu costituito da uomini impegnati

¹⁸⁴ *Ep.* 8, pp. 1839-1843.

¹⁸⁵ *Ep.* 8, p. 1839.

nello studio delle proposizioni e delle dimostrazioni geometriche di Spinoza che vennero sottoposte, talvolta, anche all'esame di altri matematici e scienziati, per una comprova della esattezza delle analisi condotte. Gli appartenenti al circolo di Amsterdam furono impegnati, tuttavia, anche nella difesa delle teorie del maestro dalle accuse dei cristiani e dei religiosi, accuse che, senz'altro, dovettero turbare non poco gli onesti ricercatori della verità interessati alla filosofia spinoziana che proliferavano in tutto il territorio delle Province Unite d'Olanda e in Inghilterra.

In un'altra epistola scritta da Van Blijenbergh a Spinoza il 16 gennaio 1665 l'autore espresse il suo dissenso nei confronti del filosofo di origini marrane e confutò le sue teorie facendo appello alla regola del Verbo rivelato da Dio. Nell'*incipit* dell'epistola, infatti, Van Blijenbergh precisò di porsi nei confronti della filosofia spinoziana alla stregua di un filosofo cristiano:

ho due regole generali secondo le quali cerco sempre di filosofare: la prima regola è il concetto chiaro e distinto del mio intelletto, la seconda è il Verbo rivelato da Dio, ossia la volontà di Dio. In virtù della prima cerco di essere amante della verità, in virtù di entrambe, invece, cerco di essere un filosofo cristiano; e quando, dopo un lungo esame, accadesse che la mia conoscenza naturale o sembri scontrarsi con questo Verbo, oppure convenire meno bene con esso, è tanto grande l'autorità che questo Verbo esercita su di me che inizierei a diffidare di quei concetti, che sono immaginati da me con chiarezza, piuttosto che collocarli al di sopra e contro quella verità che in quel Libro penso mi sia prescritta.

E quale meraviglia? Infatti voglio continuare a credere che quel Verbo è il Verbo di Dio, cioè che proviene da Dio supremo e perfettissimo, che comprende in sé più perfezioni di quante io ne possa comprendere¹⁸⁶.

Nella sua replica, Spinoza comunicò al suo interlocutore che la distanza tra di loro non riguardava tanto le conseguenze, ma gli stessi principi delle argomentazioni al

¹⁸⁶ *Ep.* 20, p. 1907.

punto da rendere difficile istruirsi a vicenda per mezzo degli scambi epistolari. Nel caso specifico illustrò al suo corrispondente quale fosse a suo avviso lo scopo primario della Scrittura e, per farlo, chiamò in causa l'autorità di Cristo:

anche gli altri profeti, per ordine di Dio, manifestarono al popolo la parola di Dio, servendosi di quel criterio come di un ottimo strumento, anche se non lo aveva richiesto Dio stesso, per condurre il popolo allo scopo primario della Scrittura che, secondo le parole dello stesso Cristo, consiste in questo: amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come se stessi. Le sublimi speculazioni, credo, non interessano affatto alla Scrittura. Per quanto mi riguarda non ho appreso, né ho potuto apprendere dalla Scrittura nessuno degli eterni attributi di Dio¹⁸⁷.

Seguì una risposta di Van Blijenbergh che prese atto degli aspri rimproveri di Spinoza ed espresse tutto il suo disappunto e la sua delusione per la mancanza di sentimenti sinceri di amicizia che potessero trasparire nelle parole a lui indirizzate. Il motivo della distanza tra i due, fu, come si è detto poc'anzi, in realtà, la differenza dei principi su cui si ressero le loro posizioni e i loro studi. Spinoza, infatti, in una lettera trasmessa il 13 marzo 1665 da Voorburg fece presente a Van Blijenbergh quale dovesse essere per lui la vera pietra di paragone per un filosofo:

poiché alla fine della tua seconda lettera, avevi scritto che tu speravi e cercavi solo di perseverare nella fede e nella speranza, e che il resto, del quale ci persuadiamo l'un l'altro grazie all'intelletto naturale, ti è indifferente, pensavo tra me, e lo penso ancora, che le mie lettere non avranno alcuna utilità, e che mi sia più consigliabile di non trascurare i miei studi (che già per tanti altri motivi sono costretto a interrompere), a causa di cose che non possono produrre alcun frutto. Né questo è smentito dalla mia prima lettera: perché lì ti consideravo un vero filosofo, che (come pure ammettono non pochi di quelli che si dicono cristiani), non ha altra pietra di paragone della verità che l'intelletto naturale, e non la teologia. Ma mi hai dimostrato che la cosa sta ben altrimenti e, contemporaneamente, hai mostrato che il fondamento sul quale intendevi costruire la nostra amicizia, non era stato gettato come credevo¹⁸⁸.

¹⁸⁷ *Ep.* 21, p. 1947.

¹⁸⁸ *Ep.* 23, p. 1959.

Si evidenziava, dunque, che anche coloro che si dicono cristiani debbano riconoscere che l'intelletto naturale, e non la teologia, costituisce, in realtà, la sola pietra di paragone della verità. E tale riconoscimento è, difatti, alla base della stessa instaurazione di legami virtuosi e di sinceri rapporti di amicizia tra gli uomini. Proprio per queste ragioni, il rapporto tra Spinoza e Van Blijenbergh dovette vacillare, non essendoci le condizioni per un comune sentire della filosofia, che è da porre al riparo dai pregiudizi e dalla teologia stessa. Le teorie del filosofo olandese sulla religione, che, nel frattempo, vennero meglio definite dall'autore, destarono sgomento anche in altri due studiosi, soprattutto per via dell'eco che si levò in Olanda e in Europa dopo la pubblicazione del *Trattato teologico-politico*. In una epistola del 24 gennaio 1671 trasmessa da Van Velthuysen a Ostens si legge una prima sintesi del pensiero di Spinoza sulle questioni più problematiche della religione. Ecco di seguito alcune delle osservazioni condivise con l'amico Ostens in cui compaiono espliciti riferimenti al Cristo e ai cristiani:

mi sfugge quale sia la sua origine o quale regola di vita egli segua, e nemmeno m'interessa saperlo. Il suo libro è la prova sufficiente di come egli non sia di cattivo ingegno, né abbia preso a trattare ed esaminare le dispute religiose che scuotono l'Europa cristiana, in modo trascurato o superficiale. L'autore si è persuaso che se si fosse liberato e avesse abbandonato ogni pregiudizio, sarebbe stato in grado di esaminare meglio le opinioni a causa delle quali gli uomini finiscono per dividersi in fazioni e partiti¹⁸⁹.

E più oltre, a proposito della diversità di insegnamenti all'interno delle stesse Scritture tra i profeti e tra gli apostoli stessi, vennero richiamate le dottrine della salvezza cristiana di Paolo e Giacomo relative alla giustificazione dai peccati. Van Velthuysen rielaborò il pensiero di Spinoza nella maniera che segue:

¹⁸⁹ *Ep.* 42, p. 2031.

[Spinoza] presuppone che Dio abbia permesso ai profeti la scelta degli argomenti, affinché usassero quelli che erano adatti ai tempi e alle persone, e che pensavano buoni ed efficaci secondo il loro giudizio.

E ritiene che nasca da qui il fatto che da alcuni degli autori sacri siano usati argomenti diversi da altri e spesso contraddittori tra loro: Paolo insegnò che l'uomo non è giustificato in virtù delle opere, Giacomo sostenne il contrario. Giacomo vedeva cioè, a quanto dice l'autore, che la dottrina della giustificazione per fede conduceva i cristiani su altre vie, e quindi sostiene in molti luoghi che l'uomo è giustificato per fede e per le opere. Comprendeva, infatti, dalla situazione dei cristiani del suo tempo, che quella dottrina sulle fede – in virtù della quale gli uomini si abbandonavano placidamente alla misericordia di Dio e non avevano alcuna ferma preoccupazione di compiere opere buone –, non era da predicare così tanto come faceva Paolo, che aveva a che fare con la situazione degli Ebrei, che riponevano per errore ogni giustificazione nelle opere della legge, che a loro era stata trasmessa in modo speciale da Mosè, in virtù della quale si elevavano sugli altri popoli, ritenendo che solo a loro fosse stata aperta la via della beatitudine, e rifiutavano la salvezza per fede che li eguagliava agli altri e li spogliava di tutti i privilegi. Poiché, dunque, entrambe le dottrine, sia quella di Paolo che quella di Giacomo, a seconda dei diversi tempi, delle motivazioni delle persone e delle circostanze, servivano egregiamente allo scopo di indurre gli uomini a coltivare la pietà, l'Autore ritiene che la prudenza suggerisse agli apostoli di adoperare ora questa ora quella.

E questa è la causa, tra molte altre, per cui il nostro Autore ritiene del tutto estraneo alla verità il voler spiegare il testo sacro con la ragione e fare di questa l'interprete della Scrittura, o interpretare un autore sacro con l'altro, quando hanno tutti la medesima autorità e le parole da essi adoperate vanno spiegate secondo la forma del linguaggio e le peculiarità del lessico familiare a ciascun autore: nell'investigare il vero senso della Scrittura, non si deve badare alla natura della cosa, ma soltanto al senso letterale.

Poiché, dunque, lo stesso Cristo e gli altri autori mandati da Dio, prescissero e mostrarono con il loro esempio e con la loro regola che gli uomini si avviano a conquistare la felicità grazie al solo esercizio della virtù, e non si curarono di nient'altro, l'Autore vuol quindi dedurre che il magistrato si debba preoccupare soltanto che nello Stato vigano la giustizia e l'onestà, mentre costituisce la minima parte del suo dovere, curarsi di cercare quali culti e quali dottrine siano più conformi alla verità; ma si deve occupare che non vengano in alcun modo sospettati di porre ostacoli alla virtù, anche secondo il parere di coloro che la professano; così il magistrato potrà facilmente tollerare nel suo Stato diversi culti sacri senza offesa per la divinità¹⁹⁰.

¹⁹⁰ *Ep.* 42, pp. 2043-2045.

E, infine, Van Velthuysen conclude rivolgendosi all'amico Ostens e denunciando senza mezzi termini la distruzione dell'autorità scritturale operata da Spinoza ed il suo assoluto ateismo:

Hai qui riassunta, degnissimo signore, la dottrina del Trattato teologico-politico, che a mio avviso distrugge e sovverte dalle fondamenta ogni culto e ogni religione, che promuove nascostamente l'ateismo o che si finge un Dio per la cui divinità gli uomini non sentono alcun timore reverenziale, essendo esso stesso sottomesso al fato, e non resta più alcuno spazio per parlare di governo o provvidenza divina, e ogni distribuzione di premi e di pene è soppressa. Questo, almeno, sembra risultare chiaramente dallo scritto dell'Autore: il suo ragionamento e i suoi argomenti infrangono totalmente l'autorità della Sacra Scrittura, che è menzionata solo occasionalmente dall'autore, giacché dai suoi principi si deve dedurre che anche il Corano è da ritenersi parola di Dio. Né all'autore resta un solo argomento per dimostrare che Maometto non fu un vero profeta, giacché anche i Turchi, seguendo le prescrizioni del loro profeta, osservano quelle virtù morali sulle quali non vi sono discussioni tra i popoli; e, secondo l'Autore, non è cosa insolita per Dio condurre all'obbedienza e alla ragione con altre rivelazioni anche altri popoli ai quali non ha affidato le profezie che ha rivelato a Ebrei e cristiani.

Ritengo dunque di non allontanarmi molto dalla verità, né di offendere l'Autore, se denuncio che egli, con i suoi argomenti celati e contraffatti, insegna il puro e semplice ateismo.

Secondo l'Autore, non è cosa insolita per Dio condurre all'obbedienza e alla ragione con altre rivelazioni anche altri popoli ai quali non ha affidato le profezie che ha rivelato a Ebrei e cristiani¹⁹¹.

Che Dio non abbia favorito alcun popolo sugli altri e a tutti abbia offerto lo Spirito di Cristo come legge universale è difatti confermato dallo stesso Spinoza in una epistola indirizzata proprio a Ostens, il corrispondente di Van Velthuysen al quale erano state fornite in sintesi, come abbiamo visto poc'anzi, le principali teorie del *Trattato teologico-politico*. Il filosofo olandese dichiara, infatti, che

¹⁹¹ *Ep.* 42, p. 2049.

per quanto concerne poi i Turchi e gli altri popoli, se essi adorano Dio con il culto della giustizia e la carità verso il prossimo, io ritengo che posseggano anch'essi lo spirito di Cristo e che siano salvi, a prescindere da ciò che per ignoranza credono di Maometto o delle profezie¹⁹².

Vi è poi la lettera di Jarig Jelles, curatore delle Opere Postume, il quale scrive a Spinoza per condividere con lui la sua opinione sulla religione, tentando di porre le proprie argomentazioni al riparo dalle accuse di cartesianesimo e raccogliendo in una professione di fede quelli che possono essere considerati i fondamenti stessi del cristianesimo da lui riletto:

Venerando Amico, ho accettato volentieri l'impegnativa richiesta di comunicarti per lettera la mia opinione sulla mia fede o religione, giacché affermi che il motivo che ti spinge a chiedermelo è proprio che alcuni cercano di far credere che i filosofi cartesiani (tra i quali ti piace annoverarmi) sostengano strane opinioni, che ricadono nel vecchio paganesimo e che le loro tesi e argomenti contrastino con i fondamenti della religione cristiana e della pietà ecc.

[...] Benché non mi sia proposto di scrivere un credo universale, o di stabilire quali siano gli articoli fondamentali e necessari della fede, ma solamente di comunicarti la mia opinione, tenterò comunque, per quanto possibile, di rispettare le condizioni che secondo il giudizio di Jacopo Aconcio sono richieste ad una professione di fede universale, condivisibile da parte di tutti i cristiani, ossia che contenga solamente: ciò che bisogna necessariamente sapere, ciò che è vero e certo, ciò che è attestato e confermato da testimonianze e, infine, ciò che, per quanto possibile, è espresso con le parole e i termini stessi usati dallo Spirito Santo.

[...] Eccoti quindi una Professione che mi sembra essere di questo tipo; leggila con attenzione, non giudicare con leggerezza e stai pur certo che, così come mi sono attenuto sempre alla verità, tenterò ora, anche in questa lettera, di ispirartela.

[... segue il testo della Professione ...]

Ecco la mia opinione in merito alla Religione Cristiana, e con essa le prove e gli argomenti su cui essa si fonda. Tocca a te giudicare, se coloro che costruiscono su tali fondamenti e che tentano di vivere secondo tali principi, siano cristiani o meno, e che ne sia delle dette notizie che alcuni ti hanno riferito a proposito delle mie opinioni¹⁹³.

¹⁹² *Ep.* 43, p. 2057.

¹⁹³ *Ep.* 48, pp. 2069-2071.

Della replica di Spinoza restano, tuttavia, soltanto dei piccoli frammenti raccolti attraverso alcune testimonianze. Da una parte queste ultime difendono la vera cristianità di Jelles e l'altezza del suo intelletto spirituale. Dall'altra, invece, offrono delle probabili annotazioni che Spinoza fece riguardo all'opuscolo di Jelles e relativamente all'inclinazione dell'uomo al male corretta, poi, per mezzo dello Spirito di Cristo.

{(J. RIEUWERTSZ): Tutti quelli che hanno conosciuto quale vita abbia condotto [Jarig Jelles] dovranno testimoniare che egli è stato un facitore di verità e che ha espresso con la sua vita ciò che riteneva esser degno di un vero cristiano. E benché alcuni, equivocando le sue opinioni, gli avessero attribuito un pensiero eterodosso, egli, ritenendo ciò degno più di compassione che di ira, continuò senza sosta a penetrare sempre più nell'amore e nella conoscenza di Dio. In questo progredì tanto, che si trovano pochi uomini elevatisi a un grado così alto di intelletto spirituale.

{(DR. HALLMANN): La data era 19 Aprile 1673 da L'Aia. La lettera era indirizzata a Jarig Jelles, che gli aveva spedito la sua *Professione di fede cristiana universale* e gli aveva chiesto il suo giudizio. In questa risposta Spinoza non gli faceva nessun elogio e nemmeno molte approvazioni, ma lo informava che «può sorgere un dubbio: a pag. 5 affermi che l'uomo è incline per natura al male, ma attraverso la grazia di Dio e lo Spirito di Cristo diventa indifferente al bene e al male. Ciò, tutta via, è contraddittorio, perché chi possiede lo spirito di Cristo è necessariamente spinto solo al bene»¹⁹⁴.

Vi è poi un'altra epistola, oltre a quelle già prese in considerazione, che Oldenburg indirizza a Spinoza, datata 8 giugno 1675. In questa breve lettera il segretario della *Royal Society* dichiara che il fine del filosofo olandese è consolidare la religione cristiana, nonché la filosofia senza arrecare danno alla vera religione. Si legge, infatti:

ho molte ragioni per pensare che tu sia tanto lontano dal macchinare qualche danno contro la vera religione e la solida filosofia, che, al contrario, il tuo sforzo è quello di raccomandare e consolidare il fine genuino della religione cristiana, nonché la divina preminenza ed eccellenza della fruttuosa filosofia¹⁹⁵.

¹⁹⁴ *Ep.* 48 bis, pp. 2073-2075.

¹⁹⁵ *Ep.* 61, p. 2123.

Troppo lungo sarebbe considerare da vicino tutti i riferimenti al Cristo e al Cristianesimo presenti in due celebri epistole indirizzate a Spinoza da parte di Burgh (Firenze – 3 settembre 1675) e da Niels Stensen. Tuttavia, le parole dei due interlocutori di Spinoza sono più eloquenti di qualsiasi nostro commento al riguardo. Ragion per cui lasceremo che Burgh e Stensen esprimano con il fervore delle loro parole quella che sembra, agli occhi dello studioso di Spinoza, una sprezzante “seconda” scomunica dell’olandese, posto, spalle al muro, di fronte al limite della incompatibilità della sua filosofia con il credo cristiano:

Così, dunque, se credi in Cristo crocifisso, riconosci la tua pessima eresia, pentiti della perversione della tua natura, e riconciliati con la Chiesa.

Che cosa dimostri di diverso, infatti, da quello che hanno fatto, che fanno e che faranno tutti gli eretici che uscirono, escono e usciranno dalla Chiesa? Tutti, infatti, come te, per fabbricare e stabilire i loro dogmi, si servono dello stesso principio, e cioè della sola Sacra Scrittura.

E non ti consoli il fatto che i Calvinisti o Riformati, né i Luterani, né i Mennoniti, né i Sociniani possano confutare la tua dottrina: tutti costoro, infatti, come già detto, sono miserabili come te, e al pari di te siedono all’ombra della morte.

Se invece non credi in Cristo, sei più miserabile di quanto io possa dire, ma tuttavia la soluzione è semplice: pentiti dei tuoi peccati, persuaditi dell’arroganza deleteria dei tuoi miseri e malati ragionamenti. Non credi in Cristo: perché? Dirai: perché la dottrina e la vita di Cristo non si accordano affatto con i miei principi, né la dottrina dei cristiani in merito allo stesso Cristo si accorda con la mia. Ma allora ti ripeto: forse che osi pensarti superiore a tutti quelli che mai nacquerò dalla Città o Chiesa di Dio, patriarchi, profeti, apostoli, martiri, dottori, confessori, vergini, santi innumerevoli, e anzi, bestemmiano, dello stesso Nostro Signore Gesù Cristo? Forse che tu solo sei superiore ad essi per dottrina, per santità di vita e per tutto il resto? Forse che tu, misero omiciattolo, vile verme di terra, anzi cenere ed esca dei vermi, pretendi di innalzarti con inaudita empietà al di sopra della Sapienza Incarnata e infinita del Padre Eterno? Forse che tu solo ti reputerai più prudente e più grande di tutti quelli che dall’inizio del mondo appartennero alla Chiesa di Dio e credettero o ancora credono nel Cristo che verrà o che è già venuto? Su qual fondamento si regge mai questa tua temeraria, insana, deplorabile e maledetta arroganza?

Negli Cristo figlio del Dio vivente, Verbo eterno della sapienza del Padre manifestatosi nella carne, che ha patito ed è risorto per il genere umano. Perché? Perché tutto ciò non soddisfa i tuoi

principi. Ma, a parte il fatto che, come ho già dimostrato, i tuoi principi non sono veri ma falsi, temerari e assurdi, adesso ti dico di più: se anche tu ti fossi basato e avessi costruito tutto su principi veri, non per questo, tuttavia, potresti spiegare con essi tutte quelle cose che sono, avvengono o avvengono nel mondo, né potresti essere così sfrontato da affermare che ciò che sembra contraddire quegli stessi principi, allora è qualcosa di realmente impossibile o di falso. Infatti, vi sono moltissime cose, anzi infinite, che non potrai minimamente spiegare, anche se fosse dato di conoscere con certezza qualcosa circa la natura.

[...] Se dunque non conosci né sei in grado di spiegare le cose suddette, perché tu, misero uomo, gonfio di diabolica superbia, ti azzardi temerariamente a giudicare della vita e della passione di Cristo, cose che, gli stessi cattolici che le insegnano, ritengono incomprensibili? E perché, poi, vai farneticando, in modo puerile e futile, degli innumerevoli miracoli e dei segni che, dopo Cristo, gli apostoli e i loro discepoli e poi qualche migliaia di santi diedero a testimonianza e a conferma, per l'onnipotente azione di Dio, della verità della fede cattolica, e che per la stessa onnipotente misericordia e bontà di Dio, ancora ai giorni nostri accadono senza numero in tutto il mondo? E se non li puoi contraddire, come di certo non potrai mai fare, perché strepiti ancor di più? Arrenditi, e pentiti dei tuoi errori e dei tuoi peccati, rivestiti di umiltà e rinasci! D'altro canto, bisogna giungere alla verità del fatto, ossia al reale fondamento della religione cristiana. In che modo oserai negare, se fai ben attenzione, l'efficacia del consenso di una tale moltitudine di uomini, migliaia dei quali ti superarono e ti superano di molte parasanghe per dottrina, erudizione, vero e solido acume, nonché perfezione di vita – i quali affermano tutti all'unanimità che Cristo è il Dio vivente incarnato, che ha patito il supplizio, è stato crocifisso ed è morto per i peccati del genere umano, ed è risorto, è stato trasfigurato e regna come Dio nei cieli con il Padre Eterno nell'unità dello Spirito Santo; e poi tutte le altre cose che a tal fine ci riguardano e che furono compiute e si compiono ancora nella Chiesa dallo stesso Signore Gesù, e in suo nome, poi, dagli apostoli, e gli innumerevoli miracoli compiuti da tutti altri santi grazie all'onnipotente virtù divina, che non solo eccedono l'umana comprensione, ma ripugnano anche al senso comune (dei quali ancor oggi restano innumerevoli prove materiali e segni tangibili sparsi in lungo e in largo per tutto l'orbe terrestre)?

[...] Considera poi, in terzo luogo, che la Chiesa di Dio, ricondotta dall'incarnazione di Cristo dal culto del Vecchio a quello del Nuovo Testamento, fondata dallo stesso Cristo, figlio del Dio vivente, fu ampliata dagli apostoli e dai loro discepoli e successori, che, secondo il mondo, erano uomini privi di cultura, ma che tuttavia confusero tutti i filosofi, benché insegnassero la dottrina cristiana che ripugna al senso comune e che supera e trascende ogni umano ragionamento.

Secondo il mondo erano uomini abietti, vili e ignobili, ai quali non servi la potenza dei re o dei principi della terra, ma che, al contrario, tormentati proprio da questi con ogni tribolazione, sopportarono tutte le altre avversità del mondo, e la loro opera si accrebbe tanto più quanto più era ostacolata dai potentissimi imperatori romani, che anzi si sforzavano di reprimerla, uccidendo con martiri di ogni genere quanti più cristiani potevano. E in questo modo, in breve tempo, la

Chiesa di Cristo si diffuse su tutta la terra: alla fine, convertiti alla fede cristiana lo stesso imperatore romano e i re e i principi d'Europa, la gerarchia ecclesiastica si sviluppò in quella vastità di potenza che si può oggi ammirare. E tutto ciò è conseguenza della carità, della mansuetudine, nella pazienza, della fiducia in Dio e delle altre virtù cristiane (non dello strepito delle armi, della forza dei numerosi eserciti, e della devastazione dei territori, con cui i principi del mondo estendono i loro confini): come Cristo promise, contro la Chiesa non prevalsero le porte dell'Inferno. E qui rifletti anche sulla pena terribile, di una severità incomprendibile, dalla quale gli Ebrei sono stati trascinati al grado più basso della miseria e della disgrazia, essendo stati gli autori della crocifissione di Cristo. Percorri, leggi e rileggi la storia di tutti i tempi, e nemmeno in sogno troverai che alcunché di simile sia successo a qualsiasi altra società.

Osserva, in quarto luogo, che sono incluse nell'essenza della Chiesa cattolica e, in realtà, sono proprietà inseparabili dalla chiesa: l'antichità, per la quale, subentrando alla religione ebraica, che ai suoi tempi era vera, assomma in sé, a partire da Cristo, sedici secoli e mezzo di storia, ed elenca la serie mai interrotta dei suoi Padri, e che fa sì che essa sola possieda i libri sacri, divini, puri, incorrotti, insieme alla tradizione del Verbo non scritto di Dio, ugualmente certa e incorrotta. L'immutabilità, con la quale la sua dottrina e l'amministrazione dei sacramenti, così come fu stabilita da Cristo stesso e dai suoi apostoli è inviolata e mantenuta nel suo vigore, come conviene.

L'infallibilità, con cui determina, con grande autorità, sicurezza e verità, tutto ciò che attiene alla fede, e decide secondo la potestà a essa elargita a tal fine da Cristo, e secondo la direzione dello Spirito Santo, di cui la Chiesa è sposa. L'irreformabilità, per cui risulta evidente che essa non ha bisogno di riforme, non potendo esser corrotta e ingannata e neppure ingannare. L'unità, per la quale tutte le sue membra credono la stessa cosa e insegnano la stessa fede, e condividono un unico altare e gli stessi sacramenti, e inoltre tendono ad uno stesso e medesimo fine, con obbedienza reciproca. L'inseparabilità, da essa, delle sue anime, sotto qualunque pretesto, per non incorrere nella dannazione eterna, a meno che prima di morire non si uniscano nuovamente a lei grazie alla penitenza: da ciò risulta che tutte le eresie sono uscite da essa, mentre essa resta sempre identica a sé e stabilmente ferma, giacché edificata sulla pietra. L'estensione vastissima, per la quale è visibilmente diffusa in tutto il mondo, cosa che non si può affermare di nessun'altra società scismatica o eretica o pagana, né di alcun organismo politico o dottrina filosofica, come del resto nessuna delle dette proprietà della Chiesa cattolica conviene o può convenire a nessun'altra società. E, infine, la perpetuità fino alla fine del mondo, assicurata dalla stessa Via, Verità e Vita, e che è anche dimostrata chiaramente dal saldo possesso delle suddette proprietà, che similmente le sono state promesse e consegnate dallo stesso Cristo per mezzo dello Spirito Santo.

Valuta poi, in quinto luogo, che l'ordine ammirevole con cui è diretta e governata una Chiesa così grande, indica chiaramente che quella dipende in modo particolare dalla provvidenza di Dio e che la sua amministrazione è mirabilmente disposta, protetta e diretta dallo Spirito Santo. Come l'armonia che si osserva in tutte le cose del mondo, esso indica l'onnipotenza, la sapienza e la

provvidenza infinita che tutto ha creato e conserva. In nessun'altra società, infatti, si conserva un ordine così bello, severo e ininterrotto.

Pensa, in sesto luogo, che tutti i cattolici – oltre alle innumerevoli persone di ambo i sessi (dei quali molti sono ancora vivi e alcuni li ho visti e conosciuti io stesso) che trascorsero la vita in esemplare santità, e operarono molti miracoli per grazia dell'onnipotenza di Dio e adorando il nome di Gesù Cristo, e ancora oggi ogni giorno, accadono moltissime conversioni improvvisate da una pessima vita a una migliore e veramente cristiana e santa –, in generale, quanto più sono santi e perfetti, tanto più sono umili e si reputano più indegni degli altri e cedono ad altri il merito di una vita più santa. Ma anche i peggiori peccatori, nondimeno, mantengono sempre il debito rispetto per le cose sacre, ammettono la propria malvagità, accusano i propri vizi e le proprie imperfezioni, vogliono liberarsene e così correggersi, a tal punto che, si può dire, l'eretico o il filosofo più perfetto merita a stento di essere considerato tra i cattolici più imperfetti. Da ciò segue anche, e con la massima evidenza, che la dottrina cattolica è sapientissima e ammirevole per profondità, e che, in una parola, supera tutte le altre dottrine di questo mondo, perché rende gli uomini migliori di qualsiasi altra società, insegnando e aprendo a essi la via sicura della serenità in questa vita e l'eterna salvezza dell'anima nell'altra.

In settimo luogo, rifletti seriamente sull'ostinazione di molti eretici incalliti e sulla confessione pubblica di molti serissimi filosofi, e cioè che, non appena accolsero la fede cattolica, videro e riconobbero subito di essere stati in precedenza miserabili, ciechi, ignoranti, anzi stolti e folli, quando, gonfi di superbia e colmi del vento dell'arroganza, erano falsamente persuasi di essere saliti di molto al di sopra degli altri per dottrina, erudizione e perfezione di vita. E alcuni di essi trascorsero poi santamente la vita, e lasciarono dopo di sé memoria di innumerevoli miracoli; altri affrontarono coraggiosamente e con grande gioia il martirio; e qualcuno, anche, tra i quali sant'Agostino, divennero acutissimi, profondissimi, sapientissimi, e quindi utilissimi dottori e quasi colonne della Chiesa.

E rifletti, infine, da ultimo, alla vita miserabile e inquieta degli atei, benché talvolta dimostrino una grande serenità di spirito, e vogliano dar l'impressione che la loro vita trascorra con gioia e immensa pace interiore. Ma soprattutto la loro morte infelicissima e orrenda, di cui ho visto io stesso qualche esempio e moltissimi, anzi, innumerevoli ne ho appreso con certezza dal racconto di altri e dalla storia: impara dal loro esempio a redimerti in tempo!

E vedi dunque così, o almeno spero che tu veda, quanto temerariamente tu ti affidi alle opinioni del tuo cervello (se infatti Cristo è il vero Dio e uomo a un tempo, il che è certissimo, guarda dove ti sei ridotto: perseverando, infatti, nei tuoi abominevoli errori e nei tuoi gravissimi peccati, che cos'altro ti puoi aspettare se non la dannazione eterna? E rifletti su quanto ciò sia orrendo); vedi quanti pochi argomenti tu abbia per irridere tutto il mondo a eccezione dei tuoi adoratori, quanto stoltamente tu divenga superbo e tronfio per l'eccellenza del tuo ingegno e per l'ammirazione della tua vanissima, falsissima ed empissima dottrina, quanto vergognosamente tu renda te stesso inferiore alle stesse bestie, privandoti della stessa libertà del volere, che tuttavia,

se in realtà non sperimentassi, non potresti nemmeno riconoscere, e allora come potresti illuderti pensando che la tua condotta sia degna della più alta lode e, anzi, della più fedele imitazione¹⁹⁶?

Invoco per te la stessa grazia celeste, che io stesso ho ottenuto, non per mio merito alcuno, ma unicamente in virtù della bontà di Cristo. E per unire l'azione alle preghiere, sono a tua disposizione, prontissimo per esaminare con te tutti quegli argomenti che ti piacerà di esaminare per trovare e mantenere la vera via della vera sicurezza. Benché i tuoi scritti rivelino che sei lontanissimo dalla verità, l'amore per la pace e la verità che un tempo vidi in te e che non si è ancora estinto in quelle tenebre, mi fa sperare che facilmente presterai ascolto alla nostra Chiesa, purché ti sia sufficientemente spiegato, cosa essa prometta a tutti coloro che volenterosi le si vogliono accostare.

Per quanto riguarda il primo punto – la vera sicurezza di tutti –, la Chiesa promette una sicurezza eterna, ossia la stabile pace unita all'infalibile verità, e, contemporaneamente, i mezzi necessari per conseguire un bene così grande: 1) il perdono certo delle azioni malvage, 2) una norma perfettissima delle buone azioni, 3) la perfezione pratica di tutte le azioni che si svolgono secondo questa vera norma. E questo non è offerto soltanto ai dotti, o a chi è dotato di un ingegno acuto o è libero dalle varie occupazioni, ma indifferentemente a tutti gli uomini, di tutte le età, sesso e condizione. E affinché questo non ti faccia meraviglia, sappi che al neofita certo si richiede, oltre alla non resistenza, la cooperazione, che, tuttavia, si realizza grazie all'azione interiore di chi pronuncia la parola esteriore aiutato dalle membra visibili della Chiesa. E benché egli dica al neofita che deve dolersi per i suoi peccati agli occhi di Dio, offrire agli occhi degli uomini il segno tangibile di questo dolore, credere tali cose su Dio, l'anima, il corpo, ecc., il senso di tutto questo non è che egli debba affrontarlo con le sue sole forze: non gli si chiede altro, infatti, che non rifiutare l'assenso e la cooperazione a quelle azioni e a quei precetti, il che è l'unica cosa che sia in suo potere, visto che il volerle e il metterle in pratica dipende dallo Spirito di Cristo, che previene, accompagna e perfeziona la nostra cooperazione. Non mi meraviglio se non hai ancora compreso queste cose, e non farò nulla, anzi, non è nelle mie forze fartele capire: tuttavia, affinché non ti sembrino del tutto estranee alla ragione, descriverò brevemente l'aspetto del regno dei cristiani, per quanto è possibile a un suo nuovo abitante, o piuttosto a uno straniero che è appena giunto ai suoi confini più esterni. Lo scopo di questo regno è che l'uomo diriga non soltanto tutte le sue azioni esteriori, ma anche i suoi più intimi pensieri secondo l'ordine decretato dall'autore dell'universo, ossia (è lo stesso) che l'anima in ogni sua azione contempli Dio, suo autore e giudice. Sotto questo aspetto, la vita di qualunque uomo contaminato dal peccato, si divide in quattro gradi. Il primo grado è quello in cui l'uomo si comporta e pensa sempre come se non fosse sottomesso a nessun giudice. Questo stato è quello o di chi non ha ancora ricevuto il battesimo, o di chi, dopo averlo ricevuto, si incallisce nel peccato. È il grado detto anche della cecità, perché

¹⁹⁶ Ep. 67, pp. 2135-2151.

l'anima, guardando se stessa, non si volge a Dio – come è detto in *Sapienza 2*: la loro malizia li accecò –; talora è anche detto della morte, giacché l'anima giace sepolta tra piaceri destinati a perire – in questo senso Cristo disse: lasciate che i morti seppelliscano i loro morti, e numerose altre cose di tal genere –.

Non è impossibile, in questo stato, esporre molte cose su Dio e l'anima, spesso anche vere, ma poiché se ne discorre come di oggetti lontani o esterni, a ciò si deve il permanere dei dubbi, le molte contraddizioni e i frequenti difetti, se non nelle azioni esteriori, almeno nei pensieri, e il fatto che l'anima, privata dello spirito che vivifica le azioni, come morta è mossa da ogni spirare dei desideri. Il secondo grado si ha quando l'uomo, non resistendo alla parola esterna o interna di Dio, inizia a volgersi verso chi lo richiama. Allora, alla luce di questa luce soprannaturale, riconoscendo che vi è molto di falso nelle sue opinioni e molto di vizioso nelle sue azioni, si affida totalmente a Dio, il quale somministrandogli i sacramenti per mezzo dei suoi ministri, gli concede la grazia invisibile mediante segni visibili. Questo grado di rinascita si chiama infanzia o fanciullezza e la parola di Dio, che gli si predica, è paragonata al latte. Il terzo grado si ha quando, dominando la concupiscenza attraverso l'esercizio continuo della virtù, l'animo è predisposto a comprendere i misteri nascosti nelle sacre lettere, che non sono comprensibili all'anima se non quando, col cuore ormai purificato, ascende al quarto grado, dove inizia a vedere Dio e consegue la sapienza dei perfetti. E a questo punto c'è la perpetua unione della volontà e talora l'unione mistica, della quale anche oggi ci sono degli esempi tra noi.

E così tutta l'istituzione cristiana tende a far passare l'anima dallo stato della morte allo stato della vita, ossia a far sì che l'anima, che prima aveva gli occhi della mente distolti da Dio e fissi nell'errore, li diriga ora, distolti da ogni errore, verso Dio, in ogni azione del corpo e della mente, volendo o non volendo la stessa cosa che il suo creatore (nonché creatore d'ogni ordine), avrà voluto o non voluto. Se dunque avrai esaminato tutto rettamente, solo nel cristianesimo troverai la vera filosofia, che insegna di Dio cose degne di Dio e degli uomini degne degli uomini, e che conduce i suoi cultori alla vera perfezione di tutte le azioni.

[...] Il perfetto cristiano è il filosofo perfetto, anche se sarà una vecchietta, o una serva dedita a umili occupazioni, oppure un idiota, al giudizio del mondo, che si guadagna da vivere lavando i panni. Insieme a San Giustino esclamerai allora: trovo che solo questa filosofia è sicura e utile. Se ti farà piacere, mi assumerò volentieri l'onere di mostrarti tanto la contraddittorietà quanto l'incertezza di ciò che allontana i tuoi dogmi dai nostri, benché preferirei che tu, riconosciuto l'uno o l'altro errore nei tuoi dogmi in virtù dell'evidenza della credibilità che contraddistingue i nostri, ti facessi discepolo dei suddetti dottori, e tra i primi frutti della tua penitenza offrissi a Dio la confutazione dei tuoi errori, che tu stesso avrai riconosciuto grazie all'irradiazione del lume divino, affinché, se i tuoi primi scritti hanno allontanato mille anime dalla vera notizia di Dio, la

loro palinodia, confermata dal tuo esempio, ne riconduca a Dio, con te, mille volte mille, come già accadde nel caso di Sant'Agostino. E questa grazia invoco per te con tutto il cuore. Sta' bene¹⁹⁷.

Come abbiamo dichiarato, si è ritenuto opportuno riportare soltanto in parte le argomentazioni dei due accusatori relative alla percezione della Chiesa nei confronti della maniera peculiare di Spinoza di intendere il Cristo e il Cristianesimo, senza tralasciare, tuttavia, nulla di particolarmente interessante ai fini della nostra indagine. Non aggiungeremo, pertanto, commenti alle singole accuse rivolte al riformatore della nuova filosofia da parte di Burgh, prima, e di Stensen, poi, tale è la limpidezza delle loro posizioni nei confronti di Spinoza. Preme, però, porre in luce soltanto la differenza del tono adottato dai due interlocutori nei confronti dell'autore del *Trattato teologico-politico*. Nella *epistola 67*, infatti, Burgh appare disgustato e inferocito, a causa delle abominevoli eresie da lui pronunciate, e non lascia spazio alla possibilità di un confronto in merito ai «falsi, temerari e assurdi princìpi» della filosofia spinoziana. L'ebreo di Amsterdam è giudicato, infatti, miserabile al pari dei Calvinisti o Riformati, dei Luterani, dei Mennoniti, dei Sociniani: insieme «siedono all'ombra della morte». Meno aspro è il giudizio di Stensen nell'*epistola 67 bis*, che non esclude la possibilità di istruire Spinoza e formula nei suoi riguardi la richiesta di riconoscere i propri errori e divenire così strumento per la conversione di tanti fedeli ai dogmi della Chiesa, come un tempo fece, ad esempio, Sant'Agostino.

Ci resta da considerare, infine, un'ultima epistola, che il filosofo olandese destinò proprio a Burgh, alle cui accuse replicò rivolgendosi con queste parole:

concederò che nella Chiesa romana si trovino più uomini eruditi e di vita esemplare che in qualsiasi altra Chiesa cristiana: infatti, giacché i membri di questa Chiesa sono i più numerosi,

¹⁹⁷ *Ep. 67 bis*, pp. 2151-2163.

saranno anche più numerosi gli uomini di ogni condizione che si trovano in essa. Se però con il senno non hai anche perduto la memoria, non potrai certo negare che in ogni Chiesa si trovano tanti uomini onestissimi, che venerano Dio con giustizia e carità. Di questo genere ne abbiamo conosciuti molti tra i Luterani, tra i Riformati, tra i Mennoniti e gli Entusiasti, e, per tacere degli altri, sai dei tuoi genitori, che al tempo del Duca d'Alba hanno sopportato con pari fermezza e serenità d'animo ogni genere di tormenti a causa della religione. Devi dunque concedere che la santità di vita non è peculiare della Chiesa romana, ma comune a tutti. E giacché soltanto per questo sappiamo che siamo in Dio e che Dio è in noi (per dirla con l'apostolo *Giovanni, I, 4, 13*), tutto ciò che distingue la Chiesa di Roma dalle altre è totalmente superfluo e quindi istituito unicamente per superstizione. Come ho detto con Giovanni, sono infatti la giustizia e la carità il segno unico e certissimo della vera fede universale e il vero frutto dello Spirito Santo, ovunque si trovano queste, lì davvero è Cristo, e ovunque mancano, manca Cristo. Infatti, soltanto dallo Spirito di Cristo possiamo esser spinti all'amore della giustizia e della carità. Se avessi voluto riflettere davvero su queste cose, non ti saresti perduto, né avresti gettato i tuoi genitori nel più profondo cordoglio, loro che ora piangono miseramente il tuo destino.

[...] Ciò che aggiungi sull'unanime consenso di miriadi di uomini e sull'ininterrotta successione della Chiesa, ecc., è la stessissima cantilena dei Farisei. Costoro, infatti, con non minore fiducia dei seguaci della Chiesa romana esibiscono migliaia di testimoni, i quali con la medesima pertinacia dei testimoni romani riferiscono ciò che hanno sentito come se l'avessero sperimentato essi stessi. Fanno risalire ad Abramo la loro discendenza, con pari arroganza si vantano che la loro Chiesa si è mantenuta solida e immobile, nonostante l'odio acerrimo dei pagani e dei cristiani, fino ad oggi. Più di ogni altra cosa, è l'Antichità che li difende. Strepitano ad una sola voce che soltanto loro conservano la parola divina scritta e non scritta, che da Dio stesso hanno avuto il compito di tramandare. Nessuno può negare che tutte le eresie siano uscite da loro e che essi, invece, siano rimasti inalterati per qualche migliaio di anni, senza la costrizione di nessun potere, ma per la sola efficacia della loro superstizione. Raccontano tanti di quei miracoli che batterebbero mille ciarlatori. Ma ciò che li insuperbisce di più è che contano di gran lunga più martiri di chiunque altro, o ogni giorno aumenta il numero di quelli che, a causa della fede, per quanto hanno potuto, hanno sopportato il martirio con singolare forza d'animo. E ciò è vero: io stesso, infatti, conosco tra gli altri di un certo Giuda, che chiamano il Credente, il quale, in mezzo alle fiamme, quando ormai lo si credeva morto, iniziò a cantare il salmo *A te, o Dio, offro la mia anima*, e spirò a metà del canto.

[...] Ammetto che l'ordinamento della Chiesa romana, che lodi tanto, ha un ottimo spirito politico ed è lucroso per molti. Sarei anche propenso a credere che non ve ne sia uno migliore per ingannare il popolo e sottomettere gli animi degli uomini, se non fosse per la Chiesa maomettana, che è di gran lunga migliore in questo. Infatti, da quando questa superstizione iniziò, nella loro Chiesa non sorsero mai scismi. Se dunque fai bene i conti, vedrai che a favore dei cristiani c'è soltanto ciò che noti in terzo luogo, ossia che uomini privi di cultura e di basso rango sociale

abbiano potuto convertire quasi il mondo intero alla fede di Cristo. Ma questa motivazione non vale soltanto a favore della Chiesa di Roma, ma per tutti quelli che professano il nome di Cristo.

[...] Per il resto, il fondamento del *Trattato teologico-politico*, ossia che la Scrittura si deve interpretare con la sola Scrittura, e che tu asserisci con tanta protervia e senza alcuna ragione essere falso, non è soltanto supposto, ma è anche dimostrato in modo apodittico come vero e solido (soprattutto nel *cap. 7*, dove si confutano anche le posizioni degli avversari; e aggiungi ciò che è dimostrato alla fine del *cap.15*). Se vorrai fare attenzione a queste cose, e poi esaminare le storie della Chiesa (delle quali ti vedo ignorantissimo), per vedere quante cose i pontefici tramandino in modo falso, e per quale destino e con che raggiri lo stesso pontefice romano acquistò il potere sulla Chiesa seicento anni dopo la nascita di Cristo, ebbene, non dubito che alla fine ti ravvederai. Ti auguro di cuore che ciò accada. Sta' bene¹⁹⁸.

Le osservazioni di Spinoza pongono in risalto, in particolare, che la diffusione del Cristianesimo fu resa possibile grazie a uomini di basso rango sociale, come i pescatori, ad esempio, o i mendicanti guariti da Cristo e convertiti per mezzo della loro fede. Tuttavia, non soltanto nella Chiesa di Roma, ma anche tra i Riformati eccelsero uomini particolarmente eruditi: la santità, infatti, sostiene Spinoza, non è prerogativa di alcuni, ma è comune a tutti e ovunque si trovino i frutti dello Spirito, la carità e la giustizia, lì c'è Cristo.

Si conclude così la nostra disamina dell'*Epistolario* spinoziano che, senz'altro, ha fornito alla nostra indagine elementi interessanti ed ha arricchito la nostra comprensione della sua cristologia attraverso le osservazioni, le domande, le accuse di alcuni tra i più importanti interlocutori del riformatore della nuova filosofia. Nel prospetto di seguito indicato, riportiamo, come fatto in precedenza, i luoghi in cui compaiono espliciti riferimenti al Cristo e alla religione che i Cristiani professano, distinguendo ciò che fu detto chiaramente da Spinoza e ciò che, invece, è rilevabile nelle lettere a questi indirizzate.

¹⁹⁸ *Ep. 76*, pp. 2187-2193.

Epistola	Mittente/Destinatario	Numero di occorrenze di "Cristo"	Numero di occorrenze di "Gesù"	Numero di occorrenze di "cristian*"	Numero di occorrenze di "Figlio di Dio*"
<i>Lettera 42</i>	Lambert Van Velthuysen a Jacob Ostens	1	n.a.	4	n.a.
<i>Lettera 48 a</i>	Jarig Jelles "Lettera di professione di fede a N.N."	n.a.	n.a.	4	n.a.
<i>Lettera 61</i>	Oldenburg a Spinoza	n.a.	n.a.	1	n.a.
<i>Lettera 67</i>	Burgh a Spinoza	24	4	9	n.a.
<i>Lettera 67 bis</i>	Niels Stensen al riformatore della nuova filosofia	4	n.a.	7	n.a.
<i>Lettera 71</i>	Oldenburg a Spinoza	1	1	2	n.a.
<i>Lettera 74</i>	Oldenburg a Spinoza	1	1	1	1
<i>Lettera 77</i>	Oldenburg a Spinoza	1	n.a.	n.a.	n.a.
<i>Lettera 79</i>	Oldenburg a Spinoza	3	1	1	n.a.

Epistola	Mittente/Destinatario	Numero di occorrenze di "Cristo"	Numero di occorrenze di "Gesù"	Numero di occorrenze di "cristian*"	Numero di occorrenze di "Figlio di Dio*"
<i>Lettera 15a</i>	Spinoza a Meyer	n.a.	n.a.	n.a.	2
<i>Lettera 21</i>	Spinoza a Willelm Van Blijenbergh	1	n.a.	n.a.	n.a.
<i>Lettera 23</i>	Spinoza a Willelm Van Blijenbergh	n.a.	n.a.	1	n.a.
<i>Lettera 43</i>	Spinoza a Ostens	1	n.a.	n.a.	n.a.
<i>Lettera 48 bis</i>	Spinoza a Jarig Jelles	2	n.a.	2	n.a.
<i>Lettera 73</i>	Spinoza a Oldenburg	4	2	3	1
<i>Lettera 75</i>	Spinoza a Oldenburg	8	n.a.	1	n.a.
<i>Lettera 76</i>	Spinoza a Burgh	6	n.a.	3	n.a.
<i>Lettera 78</i>	Spinoza a Oldenburg	5	n.a.	n.a.	n.a.

5. *La preziosa testimonianza della Prefazione alle Opere Postume del 1677*

Nel corso della nostra indagine abbiamo già fatto riferimento alle presunte radici cristiane della nuova filosofia di Spinoza, che si possono intravedere anche nella prefazione¹⁹⁹ agli *Opera Posthuma* a cura dei suoi amici ed estimatori Jelles e Meyer. Sono stati attraversati i suoi componimenti alla ricerca di quegli elementi in grado di fornirci la possibilità di comprendere cosa realmente fu detto, in modo chiaro e inequivocabile, dal Nostro sul Cristo e sulla religione che i Cristiani professano. Eppure, abbiamo dovuto arrestare il nostro giudizio in alcuni momenti della nostra analisi e abbiamo ritenuto importante prendere in considerazione anche le testimonianze presenti nell'*Epistolario*, dando voce al filosofo olandese e ai suoi corrispondenti, non sempre a lui favorevoli, soprattutto sul tema cristologico.

Tanti dubbi ci hanno accompagnati e assaliti nella lunga carrellata di riferimenti e occorrenze testuali, finora considerate, relative al Cristo. Abbiamo cercato, talvolta, di contestualizzare o rielaborare con altre parole le espressioni adoperate da Spinoza per comprenderne meglio il significato. Ma, abbiamo agito sempre con quella cautela di cui ogni onesto ricercatore della verità deve armarsi per giungere al traguardo che si è prefissato. Abbiamo già detto che non possiamo esser certi che tutto quanto ci è pervenuto per mano degli amici del filosofo olandese fu esattamente formulato alla stessa maniera dalla mente dell'Ebreo di Amsterdam. Diverse ragioni resero difficile la definizione e la pubblicazione di alcune opere di Spinoza stesso. Tra queste ragioni sicuramente vi furono: 1) l'adozione di un diverso approccio metodologico, soprattutto per quanto attiene alle modalità con cui il pensiero fluì negli scritti di carattere filosofico

¹⁹⁹ Viene qui utilizzata la versione tradotta in italiano che è presente, anche in questo caso, nel volume con testo a fronte, B. Spinoza, *Opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani.

del pensatore – ed il passaggio dal *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* al sistema dell'*Etica* è emblematico in tal senso; 2) le accuse di ateismo da parte dei teologi che scoraggiarono probabilmente l'autore dal diffondere oltremodo le sue teorie all'esterno della cerchia dei suoi amici; 3) la malattia ed il sopraggiungere della morte in modo prematuro, che impedirono, ad esempio, il completamento del *Trattato politico*.

Eppure non abbiamo motivi reali per dubitare che il senso vero della filosofia di Spinoza sia giunto incorrotto nelle nostre mani, tale è il valore degli insegnamenti e dei benefici che il suo pensiero riserva all'animo degli studiosi, anche a distanza di trecentoquarant'anni dalla sua morte. Utilizzando le illuminanti parole di Filippo Mignini che compaiono proprio nella prefazione alla riproduzione fotografica integrale degli *Opera Posthuma*²⁰⁰ a cura di Pina Totaro, riconosciamo tranquillamente che Spinoza è da considerare come «una delle grandi voci capaci di parlare all'umanità intera, per indicare anche oggi una via di liberazione»²⁰¹. Ed è senz'altro vero che il suo pensiero, per come ci è pervenuto, costituisce «una alternativa radicale alla cultura dominante dell'Occidente, in un certo senso alla cultura tendenzialmente dominante del pianeta; anche oggi esso è capace di promuovere riflessioni e orientamenti che tendono alla rinascita e alla rigenerazione: una possibilità offerta all'uomo contemporaneo, tra le poche capaci di non dividere e di non opporre individui e nazioni»²⁰².

Non dovette sfuggire ai suoi intimi amici la portata universale della sua filosofia, l'originalità delle sue dimostrazioni e la profondità delle sue riflessioni in ambito teologico. E gli *Opera Posthuma* costituiscono, senz'altro, un documento eccezionale, in tal senso, perché si tratta della prima versione che circolò in Olanda e in Europa di alcuni

²⁰⁰ *Opera posthuma*, a cura di P. Totaro, Quodlibet, Macerata, 2008.

²⁰¹ Ivi, p. 10.

²⁰² Ivi, p. 10.

capolavori del filosofo di Amsterdam, che segnarono, insieme ai *Principi di filosofia cartesiana* e al *Trattato teologico-politico*, un vero e proprio spartiacque nella storia del pensiero moderno. Il modo nuovo del fare filosofia e la consapevolezza dell'uomo di essere parte, ma non il fine, della natura attribuiscono al pensiero di Spinoza un posto tutto particolare nella storia del pensiero moderno. E se ciò fu possibile è proprio grazie al lavoro certosino dei suoi amici nel reperire, alla morte del filosofo sopraggiunta il 21 febbraio 1677, tutti i suoi scritti al fine di ricostruire non soltanto la sua disciplina, ma anche gli elementi per redigere una sua biografia e rendere un servizio alla verità: «non ci fu altro scopo nel pubblicarli se non che gli uomini ne fossero illuminati e la conoscenza della verità si divulgasse sempre più»²⁰³.

Ed è così che la *Prefazione alle Opere Postume* comincia con un racconto, seppur per sommi capi, della vita di Spinoza e della sua conversione alla filosofia. Il documento passa, poi, ad esaminare la genesi della sua produzione letteraria. Non è, tuttavia, nostra intenzione soffermarci su questi aspetti. Ci limiteremo, per brevità, unicamente a prendere in considerazione e riportare di seguito alcuni tra i paragrafi più significativi, da cui si possa evincere in modo più agevole, non soltanto il pensiero del Nostro – come dovette essere percepito nel 1677 dai suoi amici –, ma soprattutto ciò che a noi più interessa, ovvero quella vicinanza tra il pensiero di Spinoza e la religione Cristiana che a Jelles dovette apparire come un dato ineludibile, al punto da indurlo a sostenere che «non vi è nessuna discordanza con la Dottrina di Cristo e degli Apostoli»²⁰⁴. A suo avviso,

²⁰³ *Prefazione alle Opere Postume*, p. 2581.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 2547.

infatti, vi è una corrispondenza reciproca tra ciò che la ragione prescrive e le stesse cose che gli apostoli insegnarono²⁰⁵. Se si opera un confronto al riguardo

si vedrà che in essa sono perfettamente contenuti i dogmi morali della religione Cristiana: infatti, ciò che il nostro Salvatore e gli Apostoli insegnarono può brevemente riassumersi nel comandamento di amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come se stessi; ma è lampante che proprio questo stesso amore per Dio e per il prossimo è quello prescritto dalla ragione in ciò che il nostro Autore dimostra.

Da quanto già detto, appare chiaro il motivo per cui l'Apostolo, nella *Lettera ai Romani* (12, ver. 1), dice che la Religione Cristiana è razionale: perché appunto la ragione la impone ed è fondata sulla ragione²⁰⁶.

Ed anche il dominio dello Spirito sulla carne è un altro elemento interessante, in tale prospettiva, poiché tale dominio nient'altro significa che adottare unicamente i principi della ragione come guida della conoscenza e della condotta di vita. Come Jelles precisa, «vivere secondo i principi della ragione, non è in contrasto con la Sacra Scrittura né con i fondamenti della Religione Cristiana (come credono molti che si lasciano guidare più dalla lettera che dallo spirito o dalla ragione), ma in buona parte concorda con entrambe; ciò traspare, in primo luogo, da quei punti della Scrittura nei quali si nota e si raccomanda la meditazione e l'acquisizione della verità, della sapienza e della conoscenza, e da quei punti in cui la sapienza, la conoscenza e l'intelligenza sono stabilite come causa delle azioni salvifiche»²⁰⁷. Sia Spinoza che le Scritture, insegnano

²⁰⁵ In merito al tentativo di Jelles di far convergere lo spinozismo ed il cristianesimo in una stessa direzione si è espresso, tra gli altri, Letterio Mauro che osserva al riguardo quanto segue: «Velthuysen, Burgh e Oldenburg manifestarono le loro perplessità nei confronti della maniera spinoziana di intendere il Cristo. I temi principali dei loro attacchi o delle richieste di chiarimento nei confronti dell'autore del *Trattato* riguardavano nello specifico la sua incarnazione e la sua resurrezione dai morti. Anche il tentativo di Jarig Jelles, corrispondente e intimo amico di Spinoza, ha ritenuto di impostare in chiave apologetica la *Prefazione* da lui composta per l'edizione nederlandese delle opere postume del filosofo, sforzandosi di mostrare con abbondanza di riferimenti biblici la stretta convergenza tra il suo insegnamento e il cristianesimo» (L. Mauro, *La Cristologia di Spinoza*, in *La ragione della parola. Religione, ermeneutica e linguaggio in Baruch Spinoza*, a cura di F. Camera e A. Sangiacomo, Il Prato, Padova, 2013, p. 51).

²⁰⁶ Ivi, pp. 2549-2551.

²⁰⁷ Ivi, pp. 2551-2553.

poi che Dio infonde nella mente degli uomini le sue leggi e per mezzo di Cristo, quale mediatore, e dello Spirito sancisce una Nuova Alleanza ed è per questo che possiamo avere idee intellettuali che ci conducono alla salvezza. Il fine primario di Cristo nostro Salvatore è stato, infatti, insegnare agli uomini questo sapere affinché fossero guidati dalla luce della conoscenza:

la prima testimonianza è di Giovanni Battista, nel Vangelo secondo Giovanni (cap. 1, ver.17), dove dice: la Legge è stata data attraverso Mose, la grazia e la verità sono state trasmesse attraverso Cristo, cioè Mosè stabilì che gli uomini fossero guidati dalla legge o dai precetti e che agissero costretti dalla Legge o dai precetti; Cristo invece insegnò che gli uomini fossero guidati, vivessero e agissero secondo il lume della Grazia e della Verità.

Un'altra testimonianza è dello stesso Salvatore, il quale, avendogli chiesto Pilato se fosse un re, gli rispose per compiacerlo (vedi la versione siriana di Tremellio del *Vangelo di Giovanni*, cap. 18, ver. 37; e cap. 17 ver. 17): per questo sono nato e per questo sono venuto nel mondo, per rendere testimonianza della verità: e verità è la ragione o comprensione di Dio.

Mi servo del termine ragione, e non invece di Verbo; così infatti si traduce il vocabolo originale greco *logos*, e l'Apostolo Giovanni indica con quel termine il Figlio di Dio perché, in primo luogo, è molto meglio rendere la parola *logos* con il termine ragione che con Verbo, come mostrano Erasmo, nelle sue Annotazioni al verso 1 del cap.1 del *Vangelo di Giovanni*, e altri esperti in Lingue; inoltre, perché quello che Giovanni intende con la parola *logos*, può essere pensato o riferito in modo molto appropriato alla ragione interna o all'intelletto piuttosto che al Verbo e alle parole.

Questa ragione era in principio presso Dio, anzi essa fu Dio, cioè partecipò della natura divina, e senza di lui niente di ciò che è stato fatto sarebbe stato fatto, in questa fu la Vita e questa vita fu la luce degli uomini, come testimonia Giovanni nel Vangelo (*cap. 1, vers. 1, 2, 3, 4*)²⁰⁸.

Gli insegnamenti del *Vangelo di Giovanni* e soprattutto il contenuto delle epistole e dell'attività predicatoria di Paolo costituiscono, su tutto, gli elementi principali su cui si reggono le argomentazioni di Jelles e di Spinoza stesso. La terza testimonianza per quanto riguarda la conoscenza intellettuale di Dio e della sua volontà è, infatti, proprio

²⁰⁸ Ivi, p. 2555.

dell'apostolo di Tarso. Il curatore della prefazione commenta così la perfetta assonanza tra le parole di Paolo e quelle di Spinoza:

ciò che il nostro filosofo dimostra essere prescritto dalla stessa ragione, sulla regola del vivere bene e sul sommo bene dell'uomo, concorda precisamente con quello che il nostro Salvatore e gli Apostoli insegnarono: e che i dogmi morali della Religione Cristiana, cioè quelle cose che siamo tenuti a fare per salvarci, sono perfettamente compresi in essi; e infine che questa dedizione, con cui ci sforziamo di capire la verità dei dogmi della dottrina cristiana e secondo questi vivere e agire, concorda in tutto con la Sacra Scrittura e con la Religione Cristiana.

Se poi quelle cose che il Dottore delle Genti tramanda agli uomini sulla carne e sulle cose carnali, per i quali non sono da intendersi se non gli istinti animali o tali che non possiedono il controllo delle passioni, sono confrontate con le cose che il Filosofo dimostra nella quarta parte dell'Etica, sulle Forze degli Affetti e sull'umana impotenza a contenerli, non si troverà minore concordanza con quelle se non nel modo in cui sono espone.

Notino qui i Cristiani, come cosa notevolissima e degnissima di essere segnalata, fino a che punto il nostro Filosofo dimostra ciò che insegnano gli Scrittori Sacri e che corrisponde ai fondamenti della Religione Cristiana; e spiega la divinità e l'autorità delle Sacre Lettere, e contemporaneamente la verità della Religione Cristiana; di modo che attraverso questa dimostrazione siamo o possiamo essere certi di quelle cose, tanto che né il Giudeo, né il Pagano, né l'Ateo o chiunque altro possa metterle in dubbio²⁰⁹.

Ci sia consentito, poi, considerare ciò che Jelles aggiunge riguardo all'insegnamento della Religione Cristiana e alla divisione tra i fedeli in sette, ciò non a causa della falsità della dottrina del Cristo, ma determinato dal fatto che sostengono diverse opinioni tra loro sulla verità delle Sacre Pagine della Scrittura, benché la Verità sia e resti di fatto indivisibile:

sebbene i Cristiani si dividano in tante sette (che o tutti insieme o singolarmente difendono), sostengono con grande veemenza che i loro punti di vista, per quanto tra loro in gran parte discrepanti e contrapposti, siano i dogmi della Religione Cristiana; e che ciò che dagli uni è lodato come un dogma divino e come buono e santo, dagli altri è rinnegato perché diabolico, empio e cattivo; e, infine, che tutti questi disordini e dispute, sorti tra loro già molto tempo fa, continuano

²⁰⁹ Ivi, p. 2565.

ancora tutt'oggi: non ci fu altra causa o origine di tutto questo se non che si erano falsamente convinti che le loro idee sbagliate e le incerte convinzioni sul significato delle Sacre Pagine fossero la Scrittura stessa e il Verbo infallibile di Dio, la qual cosa, inoltre, hanno assunto come norma e pietra di paragone della verità e della falsità. Questi scismi e queste dispute dureranno, senza alcuna speranza che vengano corrette, tanto a lungo quanto più a lungo i Cristiani non baderanno né alla vera e infallibile norma del vero e del falso, né a ciò che concorda o discorda con la Sacra Scrittura e con la Religione Cristiana.

[...] Poiché la Verità, come la natura o l'essenza delle cose, è semplice e indivisibile, e poiché per ogni cosa non si può dare che un'unica verità e un solo vero significato, i Cristiani, in quanto comprendono la verità di ciò, saranno necessariamente uniti nello stesso pensiero e nello stesso giudizio.

[...] Il fatto, dunque, che i Cristiani, dal momento che sostengono diverse opinioni, si separino tra di loro, si considerino reciprocamente alla stregua di nemici di Dio, si chiamino vicendevolmente eretici, si segnino col carbone nero, si perseguitino e compiano delitti che i veri Cristiani aborriscono, non ha per fondamento nessuna verità ma necessariamente una falsa opinione²¹⁰.

Dobbiamo, giocoforza, tralasciare altre argomentazioni di Jelles, ma riteniamo di aver considerato sicuramente i nuclei più importanti ai fini della nostra indagine. Nel prospetto di seguito indicato, riportiamo in un *unicum* il risultato dello studio delle principali occorrenze testuali che abbiamo preso in esame nel presente capitolo:

²¹⁰ Ivi, pp. 2569-2573.

<i>AUTORE</i>	<i>OPERE</i>	<i>OCCORRENZE TESTUALI</i>			
		<i>Cristo</i>	<i>Gesù</i>	<i>Cristian*</i>	<i>Figlio di Dio</i>
SPINOZA	<i>KV</i>	1	0	3	1
	<i>TTP</i>	66	0	18	0
	<i>Eth</i>	1	0	0	0
	<i>TP</i>	2	0	0	0
	<i>Ep</i>	27	2	10	3
	<i>CM</i>	0	0	0	6
	tot. 1	97	2	31	10
ALTRI	<i>Ep</i>	35	7	29	1
	<i>Prefazione alle Opere Postume 1677</i>	39	6	35	7
	tot. 2	74	13	64	8
TOTALE	tot. 3	171	15	95	18

IV.

CRISTOLOGIE SPINOZIANE: TEMI, ORIENTAMENTI E PROSPETTIVE

ATTRAVERSO LE RILETTURE DI ALCUNI INTERPRETI CONTEMPORANEI DELLO SPINOZISMO

1. *Eccezionalità di Cristo ed elezione del popolo ebraico*

Considerare il ruolo dell'Eterno Figlio di Dio è stato uno dei punti più controversi per gli interpreti del pensiero di Spinoza negli ultimi decenni. L'indagine relativa al Cristo dei filosofi dell'età moderna e contemporanea ha incoraggiato, infatti, la pubblicazione di numerosi studi sul tema. Diverse ricerche sono state condotte sulla singolare maniera dei sapienti di raffigurare il Cristo¹. Dinanzi al Verbo incarnato e alla Sapienza di Dio i pensatori sono apparsi, talvolta, ammirati, concependo il Cristo come straordinario modello di conoscenza ed esemplare icona di carità. In altri casi, invece, hanno mosso critiche durissime all'odio e al risentimento² confluiti nella mano empia di Cristiani che hanno agito nel nome del suo Vangelo.

Ad ogni modo, la rivelazione cristologica si è resa presente e durevole nella filosofia, «per quanto con un volto deformato»³. Come ha osservato Xavier Tilliette⁴ nella

¹ Cfr. A. Del Prete e S. Ricci (a cura di), *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, Le Lettere, Firenze, 2014. Il volume raccoglie i contributi di numerosi studiosi che offrono nell'insieme un quadro interessante e variegato sulla maniera specifica dei filosofi moderni di raffigurare il Cristo come «mediatore ontologico» e «cerniera» tra finito e infinito, o anche come «ideale disincarnato di Saggezza». Cristo, infatti, «comportando la relazione tra natura umana e natura divina, ben si presta all'inserimento in un discorso non esclusivamente teologico, ma filosofico» (*Ivi*, p. 7).

² Cfr. F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del Cristianesimo*, Adelphi Edizioni, Milano, 2005.

³ X. Tilliette, *Che cos'è cristologia filosofica*, *op. cit.*, p. 11.

⁴ Padre Tilliette è considerato lo studioso che ha definito lo statuto epistemologico della cristologia filosofica. Quest'ultima, in un recente studio, è stata intesa come «un ambito che ci permette di ravvicinare

riflessione dell'uomo moderno pare che Cristo sia divenuto «moneta corrente»⁵, vero cuore pulsante e centro d'interesse nelle diverse forme del pensiero filosofico occidentale. In tale contesto abbiamo avuto modo di constatare che un esempio importante del Cristo visto dai filosofi⁶ è rappresentato dalla trattazione sul tema compiuta da Baruch Spinoza. La sua maniera di intendere il Cristo è davvero singolare, sebbene tra le opere del filosofo olandese del Seicento non compaia nessuno scritto⁷ realmente intitolato alla figura che, probabilmente, più di ogni altra, ha affascinato e allontanato tra loro teologi, pensatori e storicisti.

Sarebbe un grave errore trascurare la funzione dell'Eterno Figlio di Dio – come ebbe a chiamarlo in più circostanze l'ebreo di Amsterdam – nel suo impianto concettuale, a conferma del fatto che «anche il filosofo è libero di far posto al Cristo nei suoi pensieri, nel suo sistema, di raccogliere la sua ispirazione, addirittura di porlo in

pensiero moderno e cristianesimo e di guardare alla modernità con meno sospetto e con più apertura, senza cadere però, a nostra volta, nell'errore opposto di vedere nella modernità solo un tentativo di pensare le verità cristiane, anche se svuotandole della loro matrice teologico-rivelativa e riducendole o a verità di ragione o negando loro lo statuto della verità e della sostenibilità sul piano della ragione» (Cfr. A. Sabetta, *La cristologia filosofica nell'orizzonte della modernità*, Edizioni Studium, Roma, 2015, p. 46).

⁵ Tilliet, *Che cos'è cristologia filosofica*, op. cit., p. 7.

⁶ Al riguardo sono apparsi in italiano diversi testi del padre gesuita. Tra questi ci sia consentito rimandare, in particolare, a Id., *Filosofi davanti a Cristo*, Editrice Queriniana, Brescia, 1991; Id., *La cristologia idealista*, Editrice Queriniana, Brescia, 1993; Id., *Il Cristo dei non-credenti ed altri saggi di filosofia cristiana*, a cura di G. Lorizio, Editrice AVE, Roma, 1994; Id., *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica*, Editrice Morcelliana, Brescia, 1996; Id., *I filosofi leggono la Bibbia*, Editrice Queriniana, Brescia, 2003; Id., *La Settimana Santa dei filosofi*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2003; Id., *Eucaristia e filosofia*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2008; Id., *Gesù romantico*, a cura di A. Sabetta, Lateran University Press, Roma, 2014.

⁷ Ad onor del vero, occorre precisare che a Spinoza – o meglio allo *Spirito di Spinoza* – è stata ricondotta la composizione di un *pamphlet* che portò scandalo nell'Europa moderna, dal titolo *Trattato dei tre impostori. Mosè, Gesù, Maometto*. Il volume pubblicato nel 2010 da Piano B edizioni, con prefazione di Piergiorgio Odifreddi, problematizza la paternità di uno scritto rinvenuto in età moderna col quale «qualcuno ebbe il coraggio e la genialità di bollare i fondatori delle tre religioni monoteistiche mediorientali (Mosè, Gesù e Maometto) come 'tre impostori': un'espressione fortunata, nella sua concisa verosimiglianza, che attrasse immediatamente il plauso degli spiriti liberi e il disdegno di quelli coatti" (Lo Spirito di Spinoza, *Trattato dei tre impostori. Mosè, Gesù, Maometto*, Prato, Piano B Edizioni, 2010, p. 5). Diverse leggende non consentono, tuttavia, un'attribuzione attendibile del testo al filosofo olandese, nonostante diverse suggestioni portino a sostenere una certa vicinanza stilistica e contenutistica del testo alla nuova filosofia dell'età moderna che Cartesio, Spinoza e Leibniz difatti incarnano.

posizione chiave»⁸. E pare proprio esser stato questo naturale accoglimento del Cristo nel cuore dell'apparato filosofico dell'opera spinoziana l'elemento decisivo capace di dare nuova ispirazione ad un pensiero intriso di elementi tipici della cultura marrana⁹, ma anche distante da una adesione completa a qualsiasi professione di fede e, tantomeno, al credo Cristiano, se riteniamo che le argomentazioni di Jelles nella prefazione agli *Opera Posthuma* non convincano del tutto al riguardo e forzano, in un certo senso, le reali posizioni di Spinoza. La sua riverenza nei confronti della Sapienza di Dio risulta, ad ogni modo, intimamente connessa al suo travagliato sentire religioso¹⁰ nonché alla interessante interpretazione, in chiave pedagogica, del ruolo di Cristo in funzione di una possibile definizione dei percorsi di salvezza per gli onesti ricercatori della verità, da una parte, e della moltitudine, del volgo e degli ignoranti, dall'altra.

Iniziamo la nostra analisi, con la constatazione di Letterio Mauro, che pone in risalto che «se è facile rilevare negli scritti di Spinoza, soprattutto nel *Tractatus theologico-politicus*, una grande attenzione per la figura di Cristo, meno facile è definire con precisione chi sia per lui Cristo e quale posto occupi nell'economia del suo pensiero»¹¹. Una considerazione di cui abbiamo già avuto modo di discutere a lungo nel precedente capitolo e che riteniamo sia senz'altro giusta. Eppure alle spalle ci siamo lasciati, in realtà, ancora aperta la questione sulla reale identità ontologica del Cristo di

⁸ X. Tilliette, *Che cos'è cristologia filosofica*, pp. 12-13.

⁹ Si veda al riguardo, ad esempio, M. Silvera, *Fonti ebraiche e fonti marrane nella lettera di Baruch Spinoza a Albert Burgh*, in «La Rassegna Mensile di Israel, Vol. 74, No. 3 (Settembre-Dicembre 2008), Unione delle Comunità Ebraiche Italiane, Roma, pp. 113-145.

¹⁰ Oltre a L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, Laterza, Roma-Bari, 2003, si vedano, in particolare, le interessanti indagini di carattere storico condotte da Steven Nadler, autore di diversi studi dedicati al filosofo olandese. Tra questi si considerino S. Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2002; Id., *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, Torino, Giulio Einaudi editore, 2005; Id., *Un libro forgiato all'inferno. Lo scandaloso Trattato di Spinoza e la nascita della secolarizzazione*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2013; Id., *Spinoza filosofo morale*, a cura di M. Favareti Camposampiero, Editoriale Jouvence, Milano, 2015.

¹¹ L. Mauro, *La cristologia di Spinoza*, in *La ragione della parola. Religione, ermeneutica e linguaggio in Baruch Spinoza*, a cura di F. Camera e A. Sangiacomo, Il Prato, Padova, 2013, p. 49.

Spinoza. Riecheggia ancora quella domanda sulla umanità di Cristo alla quale in modo parziale abbiamo risposto facendo riferimento allo scambio epistolare Spinoza-Oldenburg: «Cristo era un uomo?». A tale quesito Mauro risponde affermativamente: «alla domanda chi sia Cristo per Spinoza la risposta non può che essere questa: Cristo è un uomo, un modo dell'infinita Sostanza che, come tutti i modi, fa parte della natura naturata; nondimeno, Spinoza gli riconosce, tra gli uomini, una condizione di assoluto privilegio»¹². Non gli riconosce, dunque, un privilegio al di sopra di tutti gli altri, privilegio che proietterebbe probabilmente il Cristo oltre il piano dell'immanenza in uno spazio di sola spiritualità, caratterizzata da una conoscenza extra-corporea ed extra-materiale. Condividendo pienamente l'insegnamento di un grande interprete del pensiero spinoziano, Zac, Mauro ribadisce il concetto dell'umanità di Cristo e sostiene l'adattamento dei Vangeli allo spinozismo:

per Spinoza, Cristo non è che un uomo e, in generale, tutta la sua cristologia non discende in alcun modo da quanto affermano i Vangeli, ma «da un adattamento del Vangelo allo spinozismo», da una trasposizione delle espressioni evangeliche cui egli dà un significato conforme al proprio orizzonte teorico. Pur facendo talora uso di formule o di termini che sembrano denunciare l'influsso dell'ambiente cristiano nederlandese del suo tempo, egli ritiene che quanto le religioni positive insegnano riguardo a Cristo non sia che mito, fantasticheria incomprensibile per il filosofo: esse, invece di cogliere lo spirito profondo della sua dottrina, hanno rivolto tutta la loro attenzione alla sua persona, divinizzandola, ed interpretando gli avvenimenti della sua vita in maniera letterale, senza scorgere in essi il profondo significato spirituale che nascondono. In questo senso si può dire che costituiscono un sostanziale travisamento dell'autentico significato della vicenda di Cristo [...] che pone a Spinoza degli interrogativi ai quali, per molti aspetti, egli non è in grado di dare risposta. Resta pur sempre, per lui, il mistero di quest'uomo che «solo tra gli uomini, ha dato un tipico esempio dell'amore autentico di Dio» e, per di più, in un modo e attraverso vie che sembrano precluse agli altri uomini. Resta da spiegare come questo amore abbia potuto realizzarsi, benché il fatto che si sia attuato testimoni che esso è, in qualche modo, possibile, ed è forse lecito ritenere che la filosofia spinoziana costituisca proprio un tentativo di

¹² Ivi, pp. 49-50.

ripercorrere con altri mezzi l'itinerario di perfezione e di saggezza che Cristo ha tracciato, una volta per sempre, per tutta l'umanità¹³.

Se Cristo fosse un uomo parteciperebbe, come tutti gli altri, alle disposizioni eterne e necessarie della natura, alle sue determinazioni e alle volizioni da cui tutti siamo affetti. Ciò è vero, a meno che non si voglia riconoscere soltanto per il Cristo uno statuto ontologico differente. Il Cristo di Spinoza non può, in realtà, a nostro avviso essere uomo, un modo finito come gli altri, ma soltanto un modo infinito dell'attributo del pensiero in grado di intendere e conoscere veramente l'essenza intima delle cose. Su questo punto credo concordi anche Pina Totaro che, a proposito del tema della incarnazione di Cristo, pone luce al fatto che Spinoza abbia respinto, in senso assoluto, la possibilità di concepire un Cristo al contempo uomo e Dio:

Spinoza nega ogni possibilità filosofica, oltre che teologica, al Cristo dell'incarnazione, al Dio fattosi uomo della dogmatica cristiana. Sin dal primo capitolo del *Tractatus* aveva del resto chiarito «io non intendo affatto parlare (nemmeno per negarlo) di quanto certe Chiese affermano a proposito di Cristo: ammetto infatti tranquillamente di non comprenderlo». L'idea di «incarnazione» viene respinta in quanto prodotto di speculazione e di interpretazione arbitraria delle Chiese. Essa non ha alcun riscontro nelle Scritture e appare perciò del tutto assurda al filosofo. Così come è esposta nel linguaggio delle Chiese l'incarnazione esprime l'assurdo logico-concettuale del Dio che si è fatto carne, equivalente sul piano della geometria, secondo l'efficace semplificazione di idea falsa di stampo cartesiano, a un cerchio che si sia fatto quadrato¹⁴.

Alla concezione tradizionale del Cristo, come unione di due nature, quella umana e quella divina, che segnerebbe la storia stessa degli uomini in un "prima" e in un "dopo", Spinoza sostituisce un modello che si riferisce esclusivamente ad una conoscenza disincarnata, non trattenuta da un corpo o dentro i confini della materia, ma una

¹³ Ivi, pp. 72-73.

¹⁴ P. Totaro, *Temi del Gesù storico nell'esegesi radicale di Spinoza*, in A. Del Prete – S. Ricci, *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, Le Lettere, Firenze 2014, p. 220.

conoscenza che si dispiega in un amore senza limiti e in un sapere universale offerto da Dio per mezzo dello Spirito stesso di Cristo. La «bocca di Dio», espressione con la quale nel *Trattato teologico-politico* l'autore si riferisce al Cristo, non è, quindi, costituita da una mera corporeità. Essa non individua un luogo esatto o un corpo specifico entro cui la sostanza possa prendere forma – in questo senso il corpo di Cristo – e neppure la bocca di Dio connette materialmente l'umano e il divino, perché Dio abita già da sempre, come idea innata, nella mente degli uomini e la sua sapienza non avrebbe bisogno di costringersi dentro un corpo dalle fattezze umane. Sull'utilizzo dell'espressione «bocca di Dio» Pina Totaro rileva quanto segue:

la conoscenza del Cristo *secundum spiritum* (TTP XIV, § 10) è il dispiegarsi dell'amore etico-politico nella costituzione delle leggi, come Spinoza scrive a Ostens nel 1671, un anno dopo la pubblicazione del *Tractatus*. [...] Svelando i pregiudizi, le lacerazioni e le logiche sottese al rapporto tra teologia e politica, Spinoza svincola la figura di Cristo da ogni concetto di avvicendamento o di inveramento della manifestazione definitiva di Dio. Questo specifico mandato attribuito a Cristo è esemplificato nell'espressione «bocca di Dio», *os Dei*: «Cristo, infatti, – scrive Spinoza – non fu tanto un profeta, quanto la bocca di Dio, Dio infatti rivelò alcune verità al genere umano attraverso la mente di Cristo [...] come precedentemente per mezzo degli angeli, cioè tramite una voce creata, visioni ecc. (TTP, IV, § 10). Il sintagma *os Dei* si presenta di difficile interpretazione in un testo denso di riferimenti impliciti e richiami alla tradizione teologica. Si può però tentare un approccio che ci è suggerito dal lessico stesso di Spinoza, il quale trasferisce in termini latini espressioni proprie di un contesto del tutto ebraico. «Bocca di Dio» è presente più volte nel Nuovo Testamento (ad esempio in *Matteo* 4.4 che riecheggia *Dt* 8.3-4: “Gesù rispose: è scritto. Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio” – e, nelle Scritture ebraiche, in contesti che rinviano a due diversi significati: l'uno come “bocca di Dio”, l'altro, di uso molto più frequente, come “ordine di Dio”. Lo stesso termine – indicherebbe quindi sia ordine che bocca. Questo duplice significato sembra suggerire che l'identificazione dei due termini ebraici *piy* e *pêh* ('ordine' e 'bocca') potrebbe indicare, se applicata al Cristo spinoziano, il rifiuto da parte di Spinoza di ogni teologia della sostituzione, di ogni tentativo, cioè, di individuare un percorso di evoluzione e per stadi successivi dei due Testamenti nella figura di Cristo. In questo senso, Cristo sarebbe il mediatore non tra il divino e l'umano, o tra il Vecchio e il Nuovo Testamento, ma rispetto a una realtà ultima, omogenea, non separata tra un un 'prima' fondato

sui precetti e un 'dopo' inteso come assenza dei precetti. Un Cristo 'bocca' di Dio' che parla alla realtà politica umana fornendo con la predicazione dell'amore gli utensili morali che verranno poi utilizzati nel pensiero politico moderno nella definizione delle costituzioni e delle leggi degli Stati. Il Cristo di Spinoza può tornare così, paradossalmente, a quanto caratterizza l'Antico Testamento rispetto al Nuovo, ovvero a una dimensione profondamente sociale. Cristo sembra offrire il modello per ripensare il rapporto tra teologia e politica. In questo contesto, una repubblica perfettamente organizzata si stabilisce soltanto laddove i suoi cittadini siano ispirati a principi di giustizia e carità, ovvero a quei pochi precetti della *religio catholica o universalis* validi per tutti e costitutivi di un dispositivo teologico-politico che assicuri pace e benessere. *L'optima respublica* si realizza infatti quando i suoi *cives* modellano le loro azioni sull'unico comandamento dell'amore, testimoniando così di questa partecipazione a un progetto politico che risponde, insieme, ai principi di una religione universale. E, viceversa, quando i loro governanti non sostengono dogmaticamente nessuna confessione religiosa, ma riconoscono nella religione universale il diritto di tutti come individui liberi in uno Stato che si costituisce al solo scopo di difendere e promuovere la libertà di ciascuno¹⁵.

La straordinarietà del Cristo è racchiusa, invece, secondo l'insegnamento di Xavier Tilliette, nell'elogio che Spinoza pare gli abbia riservato, attribuendogli il titolo di filosofo supremo¹⁶. Ciò che il Cristo rappresenterebbe per il filosofo olandese è il santo patrono dei filosofi. Nella rilettura del padre gesuita – tra i più grandi studiosi di quell'idealismo che ha guardato a Spinoza come ad un luminoso riferimento, ciò è vero in particolare per Hegel e Schelling – Cristo ha vissuto pienamente quell'esperienza di amore intellettuale di Dio e, pertanto, l'idea adeguata di Dio è il suo stesso Spirito:

in quanto filosofo supremo, dunque, incomparabile, egli ha percorso tutte le tappe del progresso spirituale. Vive *sub specie aeternitatis*. Egli è alla sommità. [...] Il Cristo ha vissuto in pienezza l'amore intellettuale di Dio. L'idea adeguata di Dio, nerbo della conoscenza di terzo genere, è lo Spirito del Cristo. [...] Egli è *comprehensor* e non più *viator*. Oseremo affermare che egli non è certo la chiave di volta del sistema o la sua canna d'oro, ma la grappa delle sue due epoche della ragione (*Epochen der Vernunft*), il *Trattato* e l'*Etica*¹⁷.

¹⁵ Ivi, pp. 220-222.

¹⁶ Cfr. Xavier Tilliette, *Il Cristo e la filosofia*, in *Che cos'è cristologia filosofica*, p.35

¹⁷ Ivi, pp. 40-41.

I segreti divini da lui conosciuti sono relativi alla salvezza mediante l'obbedienza e la carità. La sua – e Tilliette su questo non ha dubbi – è una conoscenza di terzo genere e va di pari passo con l'eternità. E benché la sua sapienza non sia stata acquisita da Dio per mezzo di segni o parole, ed è pertanto, tipica della scienza intuitiva, Tilliette ritiene opportuno riconoscere che Cristo è in possesso della via secondaria della salvezza – che è quella della salvezza per mezzo dell'obbedienza. E ciò è provato dal suo insegnamento e dalla sua predicazione, che garantiscono a quanti seguono le prescrizioni della religione, come a quelli che raggiungono la mistica razionale, la salvezza per due vie, ma in entrambi i casi soltanto perché mossi dallo Spirito del Cristo.

Anche Giuseppe D'Anna sembra favorevole a riconoscere che quella del Cristo di Spinoza sia da considerarsi una conoscenza del terzo genere. Lo studioso sostiene, infatti, che nel *Trattato teologico-politico* il filosofo olandese abbia caratterizzato le modalità conoscitive del Cristo con quelle stesse caratteristiche che nell'*Ethica* strutturano una conoscenza immediata, che non fa ricorso a parole o immagini e con un sol colpo d'occhio favorisce la rivelazione divina alla mente di Cristo. D'Anna esclude che quella dell'Eterno Figlio di Dio sia una conoscenza di tipo rappresentativo, o comunque legata ai deliri dell'immaginazione o all'utilizzo di mezzi particolari diversi dalla semplice e sola idea di Dio. In realtà, «Cristo è il *sapiens* dell'*Ethica*, il filosofo che nell'ultimo genere di conoscenza conosce e realizza la beatitudine»¹⁸. La comunicazione tra Cristo e Dio non è avvenuta per mezzo di altro all'infuori dell'idea stessa di Dio. Da mente a mente ed in modo immediato Dio si è rivelato a Cristo. La conoscenza di Cristo corrisponde alla conoscenza con cui Dio conosce se stesso attraverso il suo intelletto infinito. È opportuno far presente, però, che nella prospettiva di D'Anna e alla luce della

¹⁸ G. D'anna, *Uno intuitu videre. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Edizioni Ghibili, Milano, 2002, p. 211.

identificazione del Cristo con l'intelletto infinito di Dio, cosa che anche noi sosteniamo, «Cristo non può essere pensato come uomo perché l'infinità dell'idea di Dio verrebbe snaturata ontologicamente all'ordine di modo finito»¹⁹. La lucidità della sua analisi porta, tuttavia, lo studioso a considerare, d'altra parte, che, talvolta, la figura di Cristo è descritta come modo finito, nella sua umanità, come attesta, ad esempio, lo scambio epistolare con Oldenburg relativo all'accoglimento del senso letterale della passione, della morte e della sepoltura che sono descritte nei Vangeli con grande dovizia di particolari. Mentre la resurrezione è da intendersi in senso metaforico, l'esistenza umana di Cristo è intesa come un adattamento di una conoscenza alta alle capacità dei discepoli:

credere nella passione e nella morte di Cristo come a realtà storicamente accadute significa credere alla storicità di Cristo, nella sua umanità che, beninteso, per Spinoza, non rappresenta l'incarnazione di Dio in senso cristiano. Da una parte allora, in Spinoza si dà la figura di Cristo come idea di Dio, assimilato al concetto di intelletto infinito, dall'altra parte, il filosofo olandese dà prova di intendere il Cristo anche nella sua umanità, come modo finito: si presenta allora il problema della conciliazione di questa duplice natura della figura di Cristo. Probabilmente quando Spinoza parla di Cristo lo intende in entrambe le accezioni contestualizzandolo di volta in volta: il Cristo, o meglio lo Spirito di Cristo è l'idea di Dio, l'intelletto infinito che già nel *Breve Trattato* il filosofo olandese aveva denominato «figlio di Dio» ma Gesù Cristo è anche l'uomo, modo finito, che vive la sua passione e la sua morte. Mediante la scienza intuitiva la distanza tra la finitezza e l'infinità si riduce; si colma la frattura gnoseologica che caratterizza l'immaginazione e l'uomo si conosce come parte della totalità, dell'eterna sostanza, divenendo parte di essa. Il Cristo uomo conoscendo le cose mediante l'ultimo genere di conoscenza, comunicando con Dio mente a mente, si fa parte dell'intelletto infinito, divenendo egli stesso idea di Dio; in questo senso l'idea di Dio, il Cristo intelletto infinito, ed il Cristo modo finito, parte della sostanza, divengono una sola cosa. Ecco perché Spinoza può dire che l'importante è conoscere Cristo secondo lo Spirito e non secondo la carne, perché la mente del Cristo finito è una con l'idea di Dio ed è espressione di quella. Ciò che intendiamo dire è che Spinoza traccia una linea di continuità tra la mente di Cristo, che conosce le cose intuitivamente come modo finito, e il Cristo intelletto infinito di Dio: questa

¹⁹ Ivi, p. 213.

continuità è realizzata dall'ultimo genere di conoscenza e dalla sua immediatezza nella quale la mente dell'uomo si riconosce unita alla mente di Dio in una continuità che, se mantiene le differenze ontologiche, pone l'uomo come co-operatore della sostanza facendogli comprendere le cose con la stessa conoscenza mediante la quale Dio conosce se stesso»²⁰.

Da tenere però in considerazione è che l'elevazione di Cristo al di sopra della condizione umana non esclude la possibilità che altri individui possano imitarlo, poiché è proprio per mezzo della scienza intuitiva alla quale l'uomo può tendere che si realizza la perfezione di quest'ultimo e la vera beatitudine:

il Cristo uomo, allora, con la scienza intuitiva, abbandonata ogni normatività ed ogni legge ad esso esterna, penetra con la mente il divino e, quando Spinoza afferma che il Cristo si eleva al di sopra della condizione umana, non intende significare, a nostro modo di vedere, che egli è oltre la natura umana e che nessun uomo può eguagliarlo. La supraumanità del Cristo è da intendere nel senso in cui la intende il Breton, che scrive: "Spinoza riconosce la singolarità del Cristo. Tale singolarità non lo estrania affatto dall'essenza umana. Ma in un certo modo, lo eleva al di sopra della condizione umana. Questa eccedenza consiste, quanto all'essenziale, se ci si attiene alla sfera del religioso, in un superamento del profeta e del profetico". L'eccedenza del Cristo è da leggere in chiave umana: nella scienza intuitiva l'uomo realizza la sua perfezione, la sua massima essenza elevandosi al di sopra dello stato immaginativo che caratterizza la maggior parte degli uomini. Nella scienza intuitiva assistiamo alla divinizzazione del Cristo e nell'ultimo genere di conoscenza Cristo, conoscendo in Dio e mediante Dio, penetra nella natura divina, nella misura concessa dai limiti della sua umanità»²¹.

Piero Di Vona, invece, ritiene che la conoscenza di Cristo non sia, in realtà, del terzo genere, ma del secondo. Nel suo saggio intitolato *Uno Spinoza diverso. L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici* si pone in risalto, infatti, che la comunicazione degli insegnamenti di Cristo agli apostoli e ai discepoli avvenne per mezzo di parabole,

²⁰ Ivi, pp. 213-215.

²¹ Ivi, p. 219.

immagini e parole adattate alla loro capacità di comprensione. Sappiamo, infatti, che coloro che accolsero per primi il messaggio di salvezza di Cristo furono uomini di basso rango sociale, come si è detto anche in qualche epistola che abbiamo preso in considerazione. La legge universale che egli insegnò non abrogò la legge mosaica, non introdusse nuove leggi dello Stato, ma soltanto offrì insegnamenti morali che rientrano nel dominio della ragione. Per tale ragione Di Vona si esprime così al riguardo:

il nostro autore parla del Cristo mentre era vivo e si rivolgeva a persone dei suoi tempi. [...] Cristo fu inviato non per conservare lo Stato e promulgare leggi, ma per insegnare solamente la legge universale (*documenta universalia*). Da ciò è facile comprendere che Cristo non abrogò affatto la legge mosaica, perché non volle introdurre nuove leggi nello Stato, ma non si curò di null'altro che di impartire insegnamenti morali (*documenta moralia*) e di distinguerli dalle leggi dello Stato. Nonostante l'ambiguità dei discorsi di Spinoza sul Cristo, rivelata dagli studiosi, questo passo per noi dice con chiarezza che l'insegnamento del Cristo per Spinoza fu solamente morale e perciò contenuto nei limiti della ragione comune a tutti gli uomini, quindi a tutti comunicabile, senza che ci sia bisogno di far intervenire la scienza intuitiva

[...] Cristo non parlò come un legislatore che istituiva delle leggi, ma dava insegnamenti (*documenta*) come un dottore, perché non volle correggere tanto le azioni esterne, quanto l'animo. Egli disse quelle parole a uomini oppressi che vivevano in uno Stato corrotto, nel quale la giustizia era del tutto negletta e la cui rovina egli vedeva vicina. [...] Questa idea del Cristo che parla come un dottore, non come un profeta, porta anch'essa a ritenere, secondo noi, che Cristo per Spinoza ebbe la conoscenza di secondo genere e parlò secondo la conoscenza del primo genere, quando si espresse con parabole, ma non ebbe la conoscenza del terzo genere²².

Gli insegnamenti del Cristo e la sua sapienza costituiscono gli elementi per cui Alexandre Matheron ha distinto nettamente due vie della salvezza nella filosofia stessa di Spinoza, in accordo alla distinzione tra il Cristo secondo lo Spirito e secondo la carne a

²² P. Di Vona, *Uno Spinoza diverso. L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici*, Morcelliana, Brescia, 2011, pp. 25-26.

cui si fa riferimento nella nota epistola di Spinoza ad Oldenburg. Per meglio comprendere la principale tesi dello studioso francese, che proprio al Cristo di Spinoza ha dedicato un'importante monografia²³, ci sia consentito servirci ancora della maestria di Piero Di Vona che utilizza queste parole:

[Matheron] distingue in Spinoza il Cristo secondo la carne dallo spirito di Cristo, da lui inteso come la sostanza stessa dell'insegnamento morale di Gesù, astrazione fatta dal suo autore. Considerato in se stesso, questo spirito può benissimo (*fort bien*) manifestarsi indipendentemente da ogni rapporto col personaggio storico. Non c'è bisogno, per esserne animato, di aver sentito parlare dei Vangeli. I Patriarchi lo possedevano già e qualunque musulmano onesto ne partecipa. Lo spirito di Cristo è presente in chiunque pratichi la giustizia e la carità e non è il monopolio di nessuna confessione. [...] Matheron distingue due sensi dello spirito di Cristo di cui parla Spinoza. Per Matheron questo spirito è l'adesione vissuta al messaggio "essoterico" di Gesù: la pratica fervente della giustizia e della carità, fondata sulla sola ammissione dei sette articoli della fede universale insegnata da Spinoza nel capitolo XIV del *Tractatus Theologico-Politicus*. Ma l'autentico spirito di Cristo, inteso in senso forte e pieno in Spinoza, per Matheron è la conoscenza adeguata della verità svelata dal messaggio "esoterico" di Gesù. [...] Si può conoscere il Cristo secondo la carne senza aver parte al suo spirito. Lo spirito "essoterico" del Cristo si può manifestare indipendentemente da ogni riferimento al Cristo storico. I musulmani onesti lo posseggono, benché ignorino i Vangeli. In terzo luogo, lo spirito "essoterico" e lo spirito "esoterico" stanno in una relazione di implicazione che non è reciproca: chi possiede l'"esoterico" possiede anche l'"essoterico", ma l'inverso non è vero. Questo non significa che la semplice fede non lasci trasparire nessuna luce della Sapienza eterna di Dio. Il credo *minimum* espresso dai sette articoli ci dà un sapere mutilo, un frammento distaccato delle ragioni concepite dall'Intelletto Infinito che però indica ai giusti la via da seguire. In questo senso, per il Matheron, si può dire che i Patriarchi, benché non filosofi perché conoscevano Dio peggio di Mosè, erano condotti dal vero spirito di Cristo, cioè dalla Idea di Dio. In senso più generale, è vero che un semplice fedele, quando ama Dio, gli obbedisce e aderisce ai sette articoli, conosce il Cristo secondo lo spirito. Questa è una conoscenza del primo genere,

²³ A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, op. cit.

ma non una conoscenza falsa. L'essenziale è che l'ignorante onesto ha accesso alle conclusioni della Sapienza divina, ma non la coglie adeguatamente. Tra i due spiriti di Cristo del Matheron la discontinuità resta irriducibile. La Sapienza di Dio ha col Cristo storico un rapporto privilegiato. Essa si è manifestata soprattutto in Gesù Cristo. [...] La distinzione tra l'insegnamento "essoterico" e l'insegnamento "esoterico" del Cristo, fatta dal Matheron, duplica lo spirito di Cristo in Spinoza senza necessità e senza un appoggio inequivocabile ed incontrovertibile nel testo di Spinoza»²⁴

Accogliendo in parte l'interpretazione di Matheron, Amalia Bettini ha pubblicato un volume sul Cristo di Spinoza, ponendo la sua attenzione proprio sulla incommensurabilità tra la salvezza-obbedienze e la salvezza-saggezza. L'interprete della cristologia spinoziana ha anche mosso una critica alla chiave di lettura del francese, al quale rimprovera di aver introdotto nel sistema di Spinoza le idee di progresso/evoluzione e speranza, che, a suo dire, mal si conciliano con il pensiero originario del filosofo olandese. Ecco le sue considerazioni al riguardo:

il saggio e l'ignorante sono espressioni di universi incommensurabili. La giustificazione morale della possibilità per un individuo di appartenere eticamente allo Stato, secondo Spinoza, non implica la necessità futura di un regno di giustizia.

Matheron nel saggio dedicato al Cristo e al problema della salvezza degli ignoranti evidenzia la centralità di questa figura nel sistema filosofico spinoziano che, a suo avviso, simboleggia un percorso conoscitivo in grado di condurre tutti gli individui alla coscienza di appartenere all'essere. Cristo, insomma, secondo il filosofo francese, incarna la speranza di un futuro migliore per l'umanità, la possibilità per tutti gli uomini di passare dalla superstizione alla conoscenza. L'interpretazione, però, per quanto raffinata e suggestiva richiede l'introduzione di almeno due categorie estranee al sistema di Spinoza: il concetto di evoluzione e l'idea di speranza attribuita in qualche modo al filosofo che ha bisogno di credere nel successo della propria impresa.

L'unione dell'*Etica* e del *Trattato teologico-politico*, attraverso il Cristo non si realizza grazie al concetto di continuità. In altre parole, Spinoza affida alla storia il potere di congiungere l'umanità con la ragione assoluta, perché il percorso della saggezza è riservato a pochi, e tuttavia egli non esclude dall'essere gli ignoranti che attraverso l'obbedienza partecipano al tutto,

²⁴ P. Di Vona, *Uno Spinoza diverso. L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici*, op. cit., pp. 17-19.

superando la condizione di esseri finiti. Spinoza con la metabasi del Cristo presente una filosofia bifronte – della conoscenza e dell'obbedienza – e propone un sistema che funziona secondo un doppio movimento: dal tutto alla parte, attraverso la metafisica e la conoscenza necessaria; dalla parte al tutto attraverso l'obbedienza e la politica

[...] Il Cristo presentato da Spinoza nella lettera a Oldenburg non è soltanto un'idea che impone la separazione fra la *carne* e lo *Spirito*, ma distingue le modalità proprie dell'una e dell'altro per esprimere la relazione con il tutto. L'opposizione non produce conseguenze soltanto sul piano ontologico: la distinzione fra Cristo-uomo, modo finito e Cristo-Spirito, modo infinito immediato, implica anche un importante risvolto etico-pratico. Il Cristo secondo la carne e il Cristo secondo lo Spirito chiariscono che la relazione di appartenenza dello *Spirito* al tutto si svela attraverso la conoscenza, mentre quella della *carne* è limitata alla sola obbedienza e alla politica²⁵.

Se Cristo viene, in definitiva, inteso come straordinario modello di conoscenza e via della salvezza, lo stesso non può dirsi per un Ebreo. Come abbiamo avuto modo di constatare il giudizio di Spinoza è perentorio nei riguardi dei Giudei, affetti dalle sole passioni della paura del castigo e della speranza per l'ottenimento di un premio da parte di Dio. Senza voler ripetere quanto abbiamo già posto in luce nel corso del terzo capitolo ci preme soltanto concludere questo paragrafo con quest'ultima riflessione. Se il filosofo olandese esclude, di fatto, i motivi per l'elezione del popolo ebraico poiché Dio è ugualmente benigno verso tutti e non è possibile immaginare che nella natura si dia un *imperium in imperio* diverso da quello posto dall'Essere perfetto, come può Cristo, e soltanto lui, godere di una posizione così eccelsa rispetto agli altri modi della sostanza? In altre parole, se Spinoza sostiene una salvezza universale ed ha inteso la natura come un sistema in cui i modi godono di una stessa dignità ontologica, come può Cristo sovvertire le leggi poste dalla natura stessa ed elevarsi ad un livello superiore di conoscenza rispetto agli altri individui? E, ancora, la sua mente che tipo di relazione può avere avuto con il corpo di cui è idea?

²⁵ A. Bettini, *Il Cristo di Spinoza*, Edizioni Ghibli, Milano, 2005, pp. 10-12.

Gli studi e le risposte che sono stati forniti finora, nel presente paragrafo, danno soltanto un'idea di quanto complesso sia, in realtà, il tema per gli interpreti del pensiero spinoziano. Molto ci sarebbe ancora da dire, ma per brevità non possiamo prendere in considerazione, in questa sede, tutti i contributi comparsi al riguardo a noi noti. Non ci è consentito approfondire oltremodo la nostra indagine in questa sede, ma riteniamo di aver fornito, comunque, le principali linee teoriche a partire dalla straordinarietà del Cristo. Ci preme porre in luce, infine, che tanti sono gli studiosi che si stanno dedicando negli ultimi decenni a questi argomenti, rileggendo Spinoza in relazione, ad esempio, al pensiero protestante, ad altri filosofi dell'età moderna, o, anche, in riferimento alle dinamiche socio-affettive tra i singoli. Gli interpreti del pensiero cristologico stanno, così, affrontando il problema peculiare del Cristo di Spinoza nell'obiettivo di reinterpretare la sua intera filosofia da nuove prospettive, intendendola come un campo aperto alle manifestazioni della verità della sostanza, un campo in cui è lecito effettuare nuove incursioni per lo stesso pensiero critico dell'uomo contemporaneo.

2. Gli apostoli, i Patriarchi e lo Spirito di Cristo

Oltre alla figura del Cristo, gli interpreti del pensiero spinoziano hanno posto attenzione alla differente capacità conoscitiva degli apostoli e dei Patriarchi. Benché la nostra indagine condotta nel precedente capitolo abbia rilevato che, da parte di Spinoza, circa trenta siano le occorrenze testuali di termini riferiti ai Cristiani e alla religione che essi professano, Pina Totaro, ad esempio, ha posto in risalto che nella prospettiva del

filosofo olandese Cristo non è da considerarsi come il fondatore del Cristianesimo. Ecco nello specifico la sua analisi al riguardo:

i primi seguaci di Cristo sono chiamati 'discepoli', 'apostoli', 'evangelisti', ma mai 'cristiani'. Una scelta linguistica così definita è rivelatrice della volontà da parte di Spinoza di evitare l'uso di termini troppo storicamente connotati, come 'cristiani' e 'cristianesimo', i quali facevano riferimento alla particolare confessione religiosa che, diffusasi assai più tardi, si era incentrata sulla speculazione filosofica e sulle cerimonie del culto. Tali pratiche, per Spinoza, non contribuiscono in alcun modo alla beatitudine e non possiedono in sé alcuna sacralità.

[...] Spinoza non parla mai di 'cristianesimo' se non per indicare la confessione religiosa che, come oggi gli storici tendono a ritenere, si stabilì almeno due o tre secoli dopo la nascita di Cristo a seguito di drammatiche vicende politiche. Cristo non fonda il 'cristianesimo', ma insegna le 'verità rivelate' talora in modo oscuro, spesso facendo ricorso a parabole e, ma più raramente, presentandole come verità eterne. Per indicare tutto l'insieme dell'insegnamento di Cristo, Spinoza cita il termine religione, senza ulteriori attribuzioni»²⁶.

I seguaci di Cristo non conobbero per mezzo del terzo genere di conoscenza, ma seguirono unicamente l'esempio del maestro, ovvero furono guidati dal suo Spirito. La dottrina morale da lui insegnata fu alla base della loro attività di predicazione nel mondo e la legge universale fu rivelata per loro tramite. Tuttavia, benchè fossero considerati, talvolta, da Spinoza come uomini di basso rango, è da riconoscere che essi avviarono un processo imponente di conversione delle genti, operando tra loro come dottori e Dio concesse loro il potere di operare prodigi per comprovare la bontà della loro azione. Tra gli apostoli sappiamo bene quale fu il ruolo di Paolo, considerato il più filosofo tra di loro. E proprio a lui Spinoza guarda come modello di dottore tra le genti.

Ciò che gli apostoli predicarono fu una religione semplice, adattata ai popoli, perlopiù pagani, ai quali essi si riferivano. La religione non poteva, per questo, certo ispirarsi a princìpi particolarmente complessi. La loro predicazione ripeteva, infatti,

²⁶ P. Totaro, *Temì del Gesù storico nell'esegesi radicale di Spinoza*, pp. 212-213.

quelle vicende storiche del Cristo al sol fine di istruire i popoli e accomodare alle capacità del volgo i suoi insegnamenti che furono di tipo morale. Piero Di Vona conferma ciò con le seguenti parole:

la religione predicata dagli apostoli narrava la semplice storia di Cristo, la quale non cade sotto la ragione. Tuttavia, ognuno può facilmente comprenderne il nucleo essenziale (*summa*). Questo consta principalmente di insegnamenti morali 'come tutta la dottrina di Cristo'. Il Cristo per Spinoza insegnò ai suoi discepoli pochissimi e semplicissimi dogmi²⁷.

La sapienza di Cristo, se non è un sapere decontestualizzato dalla natura sociale degli uomini, va necessariamente collocato in un preciso tempo della storia e ciò può essere attestato, con ogni evidenza, soltanto dalla capacità dei suoi insegnamenti di attecchire e albergare nel cuore dei discepoli ai quali egli si rivolgeva. La forza degli apostoli viene inevitabilmente da Cristo e, come giustamente precisa Di Vona al riguardo, il Cristo al quale fa riferimento Spinoza ha insegnato come un maestro mentre era vivo e si rivolgeva a persone dei suoi tempi.

Vogliamo, a questo punto, porci una domanda. Nell'*Ethica* l'autore puntualizza che i Patriarchi furono guidati dallo stesso Spirito di Cristo, ovvero dalla idea di Dio, come abbiamo visto nel precedente capitolo. Lo scolio che segue alla dimostrazione della proposizione 68 della quarta parte del capolavoro spinoziano ci impone di interrogarci ancora sul valore della loro conoscenza. Che differenza possiamo scorgere tra gli Apostoli e i Patriarchi?

Da una parte i discepoli predicarono in qualità di dottori tra le genti e ammaestravano le folle parlando del Cristo con coraggio, individuando, di volta in volta,

²⁷ P. Di Vona, *Uno Spinoza diverso. L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici*, op. cit., p. 27.

i registri stilistici migliori e un fondamento diverso per far sì che la parola rivelata fosse accolta positivamente dagli uomini, in modo da indurli a vivere secondo il comandamento cristiano dell'amore e ad agire rettamente nella massima concordia. Dall'altra parte, i Patriarchi possedevano lo Spirito di Cristo e recuperarono – si dice nell'*Ethica* la libertà perduta per via del peccato di Adamo. In realtà, sappiamo che Spinoza sostiene che essi conoscevano Dio peggio di Mosè e pertanto il loro genere di conoscenza dovette essere relativo al primo genere, ovvero all'immaginazione o all'opinione. Ora anche qualora un fedele, dovesse amare Dio ed obbedire al comandamento della carità e della giustizia, la sua conoscenza risulterebbe comunque inadeguata, benché non falsa.

se una libertà fu loro promessa da Dio, questa fu la libertà politica con i conseguenti beni temporali, ma non certo la libertà della mente. [...] I Patriarchi sacrificarono a Dio per incitare maggiormente alla devozione il loro animo avvezzo fin dall'infanzia ai sacrifici in virtù della consuetudine di tutti gli uomini [...] e non in obbedienza a un qualche precetto divino, o perché istruiti dai fondamenti universali della legge divina. E se lo fecero per mandato di qualcuno, quel mandato non fu altro che il diritto dello Stato nel quale vivevano.[...] In quel che dice Spinoza sui Patriarchi nel *Tractatus Theologico-Politicus* non c'è nulla che ci porti allo scolio della proposizione 68 della parte IV dell'*Ethica* e a quanto dice questo scolio sugli uomini che uscirono dalla vita animale perché i Patriarchi recuperarono la libertà condotti dallo Spirito di Cristo che è identico con l'idea di Dio. Infatti, per il *Tractatus Theologico-Politicus* ai Patriarchi furono promessi da Dio solamente beni temporali e null'altro²⁸.

Per le ragioni suddette, risulta davvero difficile per gli interpreti del pensiero spinoziano accogliere senza difficoltà che i Patriarchi possano essere stati condotti realmente dallo Spirito di Cristo e aver conosciuto l'essenza eterna di Dio come, invece,

²⁸ Ivi, p. 34.

Cristo ha fatto, contemplando da mente a mente gli eterni decreti con cui le cose sono disposte ad esistere senza alcuna promessa di ricompensa, immagini o parole. Riteniamo, pertanto, opportuno proseguire la nostra analisi nel prossimo paragrafo dedicato al tema della paternità degli *Opera Posthuma* di Spinoza.

3. Autenticità della cristologia di Spinoza nelle Opere Postume

Abbiamo già avuto modo di affrontare il delicato tema della paternità degli scritti pervenutici per mano degli amici di Spinoza. Nello specifico abbiamo posto in risalto la difficoltà di accogliere lo scolio della dimostrazione alla proposizione 68 della quarta parte dell'*Ethica* come prodotto autentico della filosofia del pensatore olandese. Le ragioni sono state esposte nel precedente paragrafo, ma anche nel capitolo precedente. Non ci dilungheremo, pertanto, nel riesporre quanto già detto. Tuttavia, riteniamo importante porci in ascolto della lezione di Piero Di Vona, da una parte, e di Jarig Jelles, dall'altra. In tal senso, riteniamo opportuno proseguire la nostra indagine sulla conoscenza dei Patriarchi più da vicino.

Lo studioso salernitano precisa che la conoscenza di Dio che ebbero i Patriarchi, secondo il *Trattato teologico-politico* fu del tutto comune a quella degli Ebrei e degli stessi profeti. Tale conoscenza non sarebbe, dunque, equiparabile affatto a quella di chi è in possesso dello Spirito di Cristo e detiene come verità eterne i decreti di Dio in virtù della idea di Dio. Una conoscenza basata su promesse o su delle convinzioni, come quella di Abramo, che nell'epistola 75 indirizzata da Spinoza a Oldenburg, si dice che

credette realmente di aver pranzato con Dio. Fu forse la conoscenza di Cristo basata su sole convinzioni?

Di Vona non considera neppure possibile che l'idea di Dio nei Patriarchi condotti verso la riconquista della libertà possa essere la stessa idea di Dio innata in tutti gli uomini e che costituisca la ragione stessa per la rivelazione divina nella nostra parte migliore. L'idea di Dio in noi è garanzia della conoscenza di quelle nozioni che favoriscono l'apprendimento della pratica della vita ed è condizione necessario affinché possiamo comprendere qualcosa con chiarezza e distinzione. In nessuna delle due opere, né nell'*Ethica* né nel *Trattato* del 1670 troviamo traccia di riferimenti espliciti della presenza di questa idea di Dio nei Patriarchi. Tutti possono percepire la scienza naturale e abbracciarla con certezza e dignità, non per sola fede. Pertanto, questa conoscenza non ha neppure a che fare con quella dei profeti. Spinoza sembra, pertanto, escludere del tutto che i Patriarchi possano considerarsi beati per la loro conoscenza, legata esclusivamente alla immaginazione. Non può esserci acquiescenza dell'animo per chi intende le cose in modo oscuro. Viceversa, chi è in grado di intendere in modo chiarissimo gode della beatitudine a cui si fa riferimento nella quinta parte dell'*Ethica*.

D'altra parte, lo studioso della cristologia spinoziana, si imbatte anche in un'altra difficoltà, di non poco conto, ovvero l'impossibilità di ipotizzare che lo Spirito di Cristo sia stato posseduto dai Patriarchi, prima ancora che Cristo stesso si manifestasse storicamente agli uomini. Ogni onesto ricercatore della verità non potrà fare a meno di riconoscere l'assurdità di tale questione. E neppure si potrebbe ipotizzare che i Patriarchi abbiano goduto della libertà e della beatitudine perché obbedirono al credo minimo di Spinoza, che è debitore proprio agli insegnamenti delle Scritture e alla testimonianza di Cristo stesso che ne ha inverato il senso autentico nel noto Discorso

della Montagna. Non possiamo, pertanto, che accogliere come esatta la considerazione di Di Vona che ritiene impossibile che i Patriarchi abbiano beneficiato della guida dello Spirito di Cristo prima che Cristo stesso fosse e stabilisse la religione universale in sette articoli, come si evince dal quattordicesimo capitolo del *Trattato teologico-politico*.

Per quanto riguarda poi la fede nelle narrazioni storiche, sappiamo che essa non rende beati, ma ha utilità solo in ragione della dottrina. I benefici che possono derivare dalla lettura delle storie sacre dell'Antico Testamento non sono connessi alle storie stesse, ma esclusivamente dalla dottrina insegnata nelle Scritture che è, viceversa, salutare in assoluto. Ha, infatti, lo Spirito di Cristo non chi conosce le suddette storie, ma chi adotta la vera regola di vita. Anche nel regno animale chiunque avrebbe potuto beneficiare dello Spirito di Cristo anche senza che i Patriarchi recuperassero la libertà perduta. Se nessun merito ebbero dunque questi ultimi e nessuna beatitudine fu loro assicurata per mezzo dello Spirito di Cristo le difficoltà che la loro conoscenza pone allo studioso della cristologia spinoziana restano di fatto insolute.

Non ci sembra, pertanto, inopportuno sostenere che il vero problema per gli interpreti della maniera singolare di Spinoza di intendere il Cristo sia racchiuso in questo nodo del suo pensiero. *L'Ethica* e il *Trattato teologico-politico* si scontrano in questo punto senza possibilità di soluzione ed è davvero improbabile che un filosofo dell'ingegno raffinato quale senz'altro fu quello di Spinoza dovette lasciare con simile leggerezza aperto questo campo per una battaglia infinita sulla sua cristologia. Accogliamo, pertanto, le profonde riflessioni di Piero Di Vona al riguardo, pur consapevoli che il manoscritto dell'*Ethica* rinvenuto presso la Biblioteca Vaticana riporti fedelmente la stessa espressione sui Patriarchi presente negli *Opera Posthuma*. Possiamo errare, certamente, ma sembra tale la completezza dell'argomentazione di Di

Vona, nonché il suo spessore intellettuale che non troviamo una ragione sufficiente per dubitare della sua bontà. Lasciamo, per questo, direttamente all'autorità del testo il compito di fornire agli interpreti della cristologia di Spinoza l'evidenza delle conseguenze di tale studio, che trova il nostro assoluto compiacimento e la nostra profonda gratitudine:

riteniamo che siano stati i suoi amici ed editori cristiani che si servirono dell'espressione 'guidati dallo Spirito di Cristo, ossia dell'idea di Dio', riferendola ai Patriarchi e corressero e integrarono il passo di *Ethica*, IV, proposizione 68 scolio. Non è rilevante osservare che nel passo menzionato 'Spirito di Cristo' precede 'idea di Dio'. Riferendo tale espressione ai Patriarchi, gli editori cristiani insinuarono che lo Spirito di Cristo era prima che esistesse l'Uomo Gesù e che quindi fosse il Verbo, seconda persona della Trinità. Un tipico procedimento delle religioni monoteiste, e non del solo Cristianesimo, è quello di pretendere che il loro fondatore fosse già all'inizio dei tempi presso Dio. Per il Cristianesimo l'abbiamo veduto nei passi citati sopra, nei quali gli evangelisti attribuiscono al Cristo i detti che prima che Abramo fosse egli era e che i cieli e la terra passeranno, ma le sue parole non passeranno. Ma nelle Lettere ad Oldenburg ed a Burgh Spinoza era stato ben fermo nel negare l'incarnazione e l'eucaristia, in coerenza con quanto aveva scritto nel *Tractatus Theologico-Politicus* nei luoghi da noi già esaminati. Non c'è dubbio che Spinoza le negò sul fondamento della definizione di Dio da lui data all'inizio dell'*Ethica*: Dio è l'ente assolutamente infinito e la sostanza che consta di infiniti attributi. Egli non può diventare una *res finita* come Gesù, vissuto in un dato tempo e in un dato luogo, e diventare la particola eucaristica. Inoltre, l'ordine dato da Spinoza alle proposizioni dell'*Ethica* non è indifferente e non è casuale. L'ordine delle proposizioni è speculativo come provano i rimandi interni alle loro dimostrazioni. Non è un caso che lo scolio della proposizione 68 sia immediatamente seguito dalle proposizioni 69-73 della parte IV che trattano della figura spinoziana dell' *uomo libero*. L'asserzione dello scolio suddetto che furono i Patriarchi a recuperare la libertà agli uomini ridotti alla vita animale e che lo fecero condotti dallo Spirito di Cristo, si riflette inevitabilmente sulle proposizioni successive 69-73. Coloro che scrissero nello scolio che furono i Patriarchi a recuperare agli uomini la libertà ottennero che per conseguenza lo

Spirito di Cristo si riflettesse anche sull'*uomo libero* spinoziano, facendo della libertà spinoziana della mente una figura della libertà cristiana.

Siamo personalmente certi che il passo sui Patriarchi e sullo *Spiritus Christi* di *Ethica*, IV, 68 scolio, sia una aggiunta apocrifa. Se questa nostra convinzione è fondata, si può pensare che gli editori cristiani prima scrissero *Spirito di Cristo* e poi, assolto il loro creduto dovere verso il Cristianesimo, soggiunsero *ossia l'idea di Dio* per dare un sapore spinoziano al loro intervento. Per noi il confronto col *Tractatus Theologico-Politicus* è decisivo perché questo libro fu pubblicato dallo stesso Spinoza e quindi la sua dottrina è schietta dottrina di Spinoza. *L'Ethica*, invece, è postuma e pubblicata dagli amici cristiani di Spinoza che avevano ben manifestato le loro intenzioni col pubblicare le *Opere Postume* del filosofo. Secondo noi non si può attribuire a Spinoza l'idea che lo Spirito di Cristo fosse prima che Gesù Cristo fosse e insegnasse la morale universale che gli attribuisce Spinoza. Affermare che Spinoza lo pensasse, è quanto dire che, per Spinoza, prima di Gesù Cristo e nei tempi tanto remoti dei Patriarchi, vi furono dei cristiani. Non credo proprio che simili idee si possano attribuire a Spinoza, anche se appartengono a certi spinozisti a lui posteriori ed è ovvia, ma pur vera, l'osservazione che i Patriarchi e i loro successori anche per Spinoza furono dei devoti ebrei e non dei cristiani²⁹.

²⁹ Ivi, pp. 39-40.

CONCLUSIONE

Il Cristo. Lati oscuri e prospettive dello spinozismo. Abbiamo ripercorso, passo dopo passo, gli snodi cruciali della cristologia di Spinoza, ponendo spesso degli interrogativi che sono rimasti senza risposta. Abbiamo preso innanzitutto consapevolezza della mancanza di un'opera dedicata interamente al tema specifico nella produzione filosofica di Spinoza, ma il *Trattato teologico-politico* e le *Epistole*, in particolare, ci hanno consentito di raccogliere comunque degli elementi importanti. Si è visto che sebbene Cristo non appartenga, almeno apparentemente, al sistema etico di Spinoza, non essendocene tracce esplicite nel capolavoro del filosofo olandese, l'autore sembra profondamente segnato dalla sua figura, al punto da posizionarlo al vertice della scala dei saperi. Nella mente di Cristo la verità degli eterni decreti di Dio trova accogliamento.

La nostra indagine sulle occorrenze testuali ha mostrato che sistematicamente Spinoza si è interessato a Cristo, a partire da quegli scritti giovanili che raccontano una l'esperienza di una conversione sincera alla filosofia da parte di un Ebreo espulso dalla sua comunità di appartenenza in tenera età, ma già vicino a tanti liberi pensatori del tempo. Ad appena ventiquattro anni Spinoza ha dovuto rivedere il suo percorso esistenziale, prendendo sempre più le distanze dai calunniatori della vera religione. Il filosofo olandese ha così trovato nell'esempio di Cristo e nei suoi insegnamenti una possibilità concreta per rendere umano quel sapere che altrimenti sarebbe rimasto racchiuso soltanto nelle pagine della sua *Etica* e nelle intime pieghe della natura. Cristo

ha dato voce al sentire di Spinoza, ponendolo di fronte alla verità tutta compiuta nelle sue parole.

Esattamente come Pietro, l'apostolo descritto nei Vangeli, anche Spinoza, ha negato di essere «uno di quelli», ovvero un Cristiano. Spinoza non è un Cristiano, ma in cuor suo forse ha ceduto alla tentazione di seguirlo. Ma non ha potuto abbracciare ciò che la storia ha costruito nei secoli tra Cristo e lui stesso. Spinoza non ha digerito l'ingerenza della Chiesa, l'eccessiva autorità dei teologi, le cerimonie, le storie, i sacramenti, i riti... Non ha potuto sopportare il sangue versato in nome di Cristo. Non ha potuto credere, con ogni evidenza, che Cristo fosse risorto nel corpo dai morti o che il Verbo di Dio abbia potuto rivestirsi di carne e darsi in pasto per gli uomini.

Ha però apprezzato l'intento pedagogico del messaggio di salvezza universale di Cristo. Ha accolto le sue parole. Si è confrontato con lui da uomo libero, privo di etichette e di padroni. Da uomo libero ha guardato la verità dischiusa nelle beatitudini dei semplici. Non ha avuto timore di farne un tesoro per muovere una critica radicale all'ortodossia religiosa degli Ebrei e dei Cristiani stessi. Ha dialogato con le sette ereticali, con i convertiti al Cristianesimo, con gli scienziati del suo tempo. E ha dedicato al tema cristologico pagine dense del suo *Trattato* scritto nel 1670. Pur non essendo «uno di quelli» Spinoza ha utilizzato per ben novantasette volte il suo nome, ben trentuno volte ha fatto riferimento ai Cristiani e alla religione che essi professano, e dodici volte ha fatto riferimento a Gesù o al Figlio di Dio. Un dato, messo in luce nella nostra indagine, che va oltre i numeri stessi e che rivela un interesse reale di Spinoza per Cristo, benché nell'*Etica* non ve ne sia sostanzialmente traccia.

A partire dalle coordinate offerte sulla maniera spinoziana di intendere il Dio Natura ed il Cristo proviamo, dunque, a porre, brevemente, alcune questioni dalle quali

possano derivare conseguenze per lo spinozismo relative ad argomenti di tipo esegetico, etico, ontologico e politico.

Questioni esegetiche. La Scrittura dice probabilmente altro da ciò che è indicato in maniera chiara dal testo stesso. La *cognitio Scripturae ab eadem sola*, indicata da Spinoza quale metodo naturale per una comprensione adeguata della Bibbia e del suo principale insegnamento – che è l'esortazione ad obbedire al comandamento dell'amore, come il lume naturale dimostra – sembra, infatti, un metodo non del tutto applicabile per l'intendimento di alcuni passi biblici. La critica del Verbo incarnato, ad esempio, ed il riesame di tutti i relativi testi delle Scritture che fanno riferimento all'incarnazione, ai miracoli, alla resurrezione o, in generale, al Gesù storicamente esistito, necessitano, infatti, di una sospensione di tale metodo, il che è testimoniato dallo scambio epistolare con Oldenburg.

Tale metodo, che consiste nel conoscere unicamente le Scritture per mezzo delle indicazioni delle Scritture stesse come dati naturali in esse presenti, sembra perdere la sua validità scientifica ed essere notevolmente ridotto il suo campo di applicazione laddove si renda necessaria una comprensione allegorica o extra-testuale di ciò che è chiaramente detto dall'autore del libro. Spinoza sembra disobbedire al suo stesso metodo, dal momento che la chiarezza e l'evidenza del testo non sono sufficienti per una corretta interpretazione dei passi riferiti alla figura di Cristo. Si rende, cioè, necessario un *surplus* di delucidazione da parte dello stesso filosofo olandese per chiarire ciò che chiaro non è a suo avviso.

Ciò che pare evidente, invece, è che lo studio dell'*Etica* ed il messaggio scritturale debbano confluire necessariamente in uno stesso sistema filosofico che è lo spinozismo

come via per la salvezza dell'umanità. È lecito, a questo punto, chiedersi se Spinoza stesso – incoronatosi di un'autorità extra-testuale – sia il Cristo della filosofia, illuminato da Dio. O, piuttosto, è consentito supporre che il *Cristo secondo lo Spirito* sia, in ultima analisi, un discepolo di Spinoza e profondo conoscitore dell'*Etica*? È ammissibile ricercare somiglianze tra queste due figure – Cristo e Spinoza – o è preferibile uscire da questo imbarazzo ammettendo che la fallacia del metodo esegetico del *Trattato teologico-politico* consista, evidentemente, nella riduzione arbitraria della sua applicabilità esclusivamente all'interpretazione dell'*Antico Testamento*?

Alla base di questo imbarazzo vi è probabilmente un equivoco riconducibile ad un problema di natura lessicale e di utilizzo di immagini. Spinoza ricava continuamente dalla tradizione teologica e filosofica, nonché dalla stessa storia giudaico-cristiana, una infinità di vocaboli, concetti, personaggi, fatti ed esempi che vengono, però, completamente svuotati del loro originario significato, e manipolati a piacimento dal filosofo secondo le esigenze del sistema costruito dall'autore stesso nell'*Etica*. Spinoza, come un abile mercante, non riconoscendo più in un oggetto o in un concetto il suo valore originario di cui è ormai svuotato, lo riutilizza a suo piacimento, facendogli acquisire una nuova identità e conferendogli una connotazione nuova secondo le esigenze particolari del sistema della sua filosofia. Nel caso specifico preso in esame l'autore del *Trattato teologico-politico* concepisce in una nuova accezione il Cristo delle Scritture e lo “restituisce” in pasto ai suoi amici come il frutto naturale delle sue posizioni filosofiche. Le sue vedute sono però anche influenzate dal contatto con le sette cristiane ereticali presenti in Olanda nel Seicento, che ebbero sicuramente ampia risonanza nel suo pensiero, insieme alle concezioni tipiche della dottrina docetica e gnostica, confluite nella sua interpretazione dell'Eterno Figlio di Dio.

In conclusione, le Scritture sembrano rimodellate in funzione delle acquisizioni della filosofia spinoziana. Agli occhi del sapiente lo stesso Cristo, anziché come Verbo incarnato, si presenta, piuttosto, come puro *spiritus* denudato della carne, privo di ogni consistenza corporea. Un sapere enciclopedico, degno di un esperto conoscitore e autorevole interprete del sistema di definizioni, assiomi e corollari che il filosofo di Amsterdam ha fissato nelle sue ricerche in riferimento alle leggi che governano la natura. Il Gesù storico si dissolve, allora, del tutto e la sua immagine sprofonda nella superstizione stessa del volgo. Viceversa, il Cristo secondo lo Spirito viene proiettato in una cornice indelebile di santità filosofica e perfezione, modello di una conoscenza vera e perciò esemplare. Il Cristo, sommo filosofo, conosce il Dio-natura alla stregua di un fisico, di un geometra, di un ingegnere o un architetto. Un universo matematico riconducibile ad un ordine che non lascia nulla fuori di sé, ma tutto governa in maniera necessaria per eterno decreto divino.

Questioni etiche. Elementi per uno studio di tipo etico e pedagogico a partire dalla figura di Cristo sembrano essere presenti nel *Trattato Teologico-politico*, soprattutto in riferimento all'elogio che il filosofo olandese ha suggerito del Maestro nel noto Discorso della Montagna. Quello di Cristo è un parlare ai semplici e ai puri di cuori, ma anche un esortare ciascun uomo a farsi carico del suo prossimo. È l'avvio di un circolo virtuoso tra simili che Spinoza sembra aver preso in esame già in alcuni dei suoi scritti giovanili, come testimoniano il *Breve Trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità* ed il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*. In queste opere, realizzate poco dopo la sua scomunica dalla comunità Sefardita di Amsterdam, non c'è, tuttavia, un frequente ed esplicito rimando alla figura dell'Eterno Figlio di Dio. Eppure sembra evidente che il sostrato

soteriologico dei primi lavori di Spinoza ponga le premesse per l'esaltazione dell'uomo libero della quarta parte dell'*Etica* e sia funzionale all'elogio dello Spirito di Cristo stesso come via della salvezza universale per gli uomini delineato nel *Trattato Teologico-politico* e nell'*Epistolario*.

La conoscenza della Natura e delle leggi che la governano – oggetto proprio dell'analisi spinoziana – rappresenta la ragione che anima lo sforzo del filosofo olandese di adoperarsi in favore della costruzione di una comunità felice, nella quale il ruolo dei sapienti sia funzionale alla elevazione morale dei singoli. La filosofia può essere intesa, in ultima analisi, come ricerca instancabile della verità, ricerca che non può essere interpretata come un percorso in grado di condurre soltanto il sapiente verso la salvezza. Il godimento della beatitudine attraverso un cammino virtuoso per la libertà è reso possibile, infatti, dalla vera conoscenza della mente, un godimento che è correlato ad uno sforzo di affrancamento dalle passioni di cui tutta l'umanità deve rendersi partecipe. In questa prospettiva il ruolo del filosofo deve essere quello di incoraggiare gli uomini a ricercare la verità, ad amarla, attraverso una unione intima con Dio al di sopra di ogni cosa.

Nel *Breve Trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità* è significativo che Spinoza consideri l'uomo perfetto la cosa migliore tra tutti gli oggetti conosciuti. Ecco allora che «il meglio per noi e per tutti gli altri uomini è che tentiamo di innalzarli a questa perfezione, poiché allora ricaveremo da loro il più 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 non ci condurrà mai alla rovina, ma al contrario alla nostra beatitudine e alla nostra salvezza». La nostra buona coscienza alimenta, difatti, il fuoco vivo della ricerca della perfezione umana, che non significa affatto divenire altra cosa da

ciò che siamo. Piuttosto significa sprofondare nella nostra condizione umana, radicandoci nella nostra naturalità: «noi siamo, in verità, i servi e gli schiavi di Dio, ed esserlo necessariamente è la nostra più grande perfezione. Infatti, se dipendessimo soltanto da noi stessi e non da Dio, vi sarebbe ben poco o nulla che avremmo la capacità di fare, e ciò attualmente vediamo. Invero, dipendiamo a tal punto dall'ente più perfetto che siamo come una parte del tutto, e contribuiamo all'adempimento di tante opere meravigliosamente ordinate e perfette che dipendono da Dio». Dobbiamo, quindi, agire in funzione del nostro progresso e miglioramento, che derivano da una condotta stabile dell'intelletto da porre al riparo dalle tribolazioni delle passioni. Tutto ciò che si trova in natura va innalzato ad una perfezione tale da garantire al sapiente e alla società intera di beneficiare di quel bene che naturalmente ne proviene in modo necessario. L'uomo perfetto è per noi, tra tutte le cose conosciute, quella da ricercare ad ogni costo. Tuttavia, nulla può l'uomo da se stesso, in quanto è parte della Natura. La perfezione è già nella Natura e al sapiente spetta il compito di contribuire alla sua perfezione, migliorando ogni cosa esistente.

La dimensione della socialità in questo iter di perfezionamento dell'intelletto è sempre presente. La consapevolezza, infatti, della necessità di considerare l'altro singolo come indispensabile per l'elevazione del filosofo nella conoscenza di Dio quale sommo bene e gli uomini quali partecipi di tale sommo bene garantisce un progresso non soltanto gnoseologico, ma anche sociale, etico e politico in termini di reciproco aiuto: «suscitando in noi il vero amore del prossimo, [tale conoscenza] fa sì che non proviamo mai per lui né odio, né collera, ma, al contrario, desideriamo soccorrerlo e migliorare la sua condizione: il che è proprio degli uomini che hanno guadagnato un'alta perfezione o essenza». Tutto ciò è estremamente utile, non soltanto in vista della perfezione

dell'intelletto, ma anche del bene e dell'ordine pubblico, della stabilità della società e della sua regolamentazione, poiché, aiutando il prossimo, «nessun giudice favorirà una parte a danno dell'altra e, obbligato a punire l'uno e a compensare l'altro, lo farà con l'intenzione di soccorrere o di migliorare il primo così come il secondo».

Nel *Trattato sull'Emendazione dell'Intelletto* Spinoza ha espresso, poi, la necessità di individuare un fondamento sul quale edificare la propria condotta di vita e la ricerca della letizia in maniera tale da porre l'animo al riparo dai turbamenti che derivano da esperienze vane e futili. Determinante, in tal senso, è la natura dell'oggetto con cui la mente si unisce, rendendo la conoscenza, per mezzo dell'amore, vera fonte di stabilità per l'animo umano. L'emendazione della mente, la salvezza dell'uomo e la redenzione della società dipendono da questo amore intellettuale per mezzo del quale non si può che ottenere eterna letizia. Infatti, mentre «per ciò che non si ama non sorgeranno mai liti, non ci sarà tristezza se verrà a mancare, nessuna invidia se sarà posseduto da un altro, nessun timore, nessun odio; in una parola, nessun turbamento dell'animo; passioni, tutte queste, che certamente sono strettamente connesse all'amore di ciò che può perire», nel caso dell'amore per una cosa eterna e infinita l'animo si nutrirà unicamente di letizia, priva di ogni tristezza, «cosa che è da desiderare in sommo grado e da ricercare con tutte le forze». La ricerca di una nuova regola di vita, al riparo dai falsi beni conduce l'autore, lungo il suo cammino di redenzione, ad una grande consolazione. In tale ottica, necessaria è la condivisione del sapere e della felicità che derivano dalla conoscenza dell'unione della mente del sapiente con la Natura e con Dio stesso. Spinoza ha, infatti, ben presente il bisogno di scardinare le ragioni relative alla elezione di un ristretto gruppo di uomini nel mondo, a discapito di tutti gli altri – prerogativa questa degli Ebrei come popolo eletto di Dio e solamente a lui fedele. Non può esserci una

felicità che non sia condivisa e benefica verso tutti, che non sia comunicabile in qualche modo e che non derivi da un godimento comune del bene.

L'atteggiamento del sapiente sembra rispondere fedelmente all'invito ad agire in maniera caritatevole verso il prossimo, esattamente come Cristo stesso ha comunicato all'umanità. La carità, infatti, diventa negli ultimi capitoli del *Trattato Teologico-politico* il tratto distintivo di quanti operano in modo virtuoso perché è in loro lo Spirito di Cristo. Questo prodigarsi in favore del proprio simile e in particolare nei confronti degli umili è prassi assai cara al sapiente, spronato da Spinoza stesso ad agire in favore della comunità. Anche nell'*Etica* Spinoza ha sostenuto che nulla è più utile all'uomo per la sua stessa conservazione che l'uomo guidato dalla ragione e che *hominem homini deum esse*. Non è possibile per gli uomini vivere in uno stato di separatezza o di reclusione dai loro simili, dal momento che essi sono indispensabili gli uni agli altri. Tutti gli uomini sono della medesima natura. Coloro che seguono la virtù sono guidati dalla ragione e sanno che un bene è tale non quando è un privilegio di alcuni, ma quando è un bene comune. Ora dal momento che Dio stesso è da riconoscere ed è riconosciuto, di fatto, dal sapiente come il migliore dei beni, la sua mente è perfetta in sommo grado quando è unita all'Ente perfettissimo e gode di tale bene insieme agli altri uomini il più possibile. Ecco dunque che la conoscenza di Dio confluisce in una costante azione educativa del sapiente nei confronti dei suoi simili per portarli alla salvezza.

Il percorso esistenziale del giovane Spinoza si intreccia, d'altronde, indissolubilmente con la sua vocazione alla filosofia. Quest'ultima da intendersi come «meditazione della vita» e strumento da adottare per scardinare dalle fondamenta la tradizione dell'ortodossia religiosa in funzione della rivendicazione della *libertas philosophandi* quale diritto inalienabile degli individui. Resta, tuttavia, insoluto

l'interrogativo di partenza: qualora non fosse un uomo, come potrebbe Cristo essere maestro e sapiente, pedagogo e sommo filosofo, senza essere ricoperto di carne? O meglio, come potrebbe la mente essere totalmente slegata dal corpo e consistere di un mero sapere enciclopedico?

Questioni ontologiche e politiche. L'elogio del Cristo, sapiente e maestro, sembra rispondere ad una esigenza primaria dell'impianto filosofico spinoziano: garantire le condizioni per un accrescimento costante della potenza stessa della collettività nella sua totalità. Lo studio che il filosofo olandese suggerisce nel *Trattato teologico-politico* e nell'incompiuto *Trattato politico* va inquadrato, infatti, nell'ottica del tentativo di rendere possibile la partecipazione positiva dei singoli alla vita attiva dello Stato. E per farlo, Spinoza assume quale elemento fondativo di ogni forma di governo la natura comune dei modi. Essendo compartecipi dell'unica sostanza, i singoli modi godono di una stessa dignità ontologica. La loro uguaglianza in relazione alla infinità della natura è colta in maniera adeguata dal sapiente, che cerca di moderare le passioni da cui è affetto il volgo, in funzione della concordia tra le parti e della istituzione della democrazia quale forma migliore di governo possibile.

La distanza antropologica tra l'ignorante e il sapiente, tra il volgo e il filosofo, non va, tuttavia, interpretata necessariamente come una bipolarità negativa o come la ragione di un contrasto insanabile tra coloro che obbediscono alle volizioni del corpo e conoscono attraverso il primo genere di conoscenza, da un lato, e i pochi che conoscono adeguatamente le leggi della natura, dall'altro. Spinoza, infatti, conosce bene i deleteri effetti dell'immaginazione e del profondo radicamento dei pregiudizi e della superstizione negli uomini, soprattutto alla luce degli incresciosi crimini commessi in

Olanda nel 1672. Sa che per la stabilità della società occorre arginare, per mezzo della condotta della ragione, le passioni e gli impulsi della moltitudine. I rapporti sociali e politici devono essere strategicamente organizzati, affinché sia accresciuta la potenza della collettività, ma anche scongiurata la possibile rovina dello Stato per mano di chi è smisuratamente guidato dalla sola forza delle passioni.

Il filosofo di Amsterdam suggerisce, quindi, *l'imperium democraticum* come ottimale per l'inclusione attiva dei singoli nella società, garantendo la democrazia la partecipazione attiva di tutti all'ordinamento politico istituito. Infatti, ciò che viene decretato dalla suprema potestà diviene nel governo democratico il frutto di una decisione comune e nessuno può fare a meno di riconoscere nella legge dello Stato una legge alla quale lui stesso non abbia dato il proprio consenso. La forma di governo più naturale tra tutte, con ogni evidenza, è quella che intende, quindi, tenere in massima considerazione la collettività, in virtù della necessità di preservare la potenza dei singoli senza esclusioni, esattamente come la potenza della natura non è escludente, ma include la potenza di tutti i modi della sostanza. Ciò che è valido da un punto di vista ontologico deve esserlo anche da un punto di vista sociale e politico, se è vero che l'obiettivo reale del sapiente non è soltanto il suo utile e la sua salvezza personale, ma anche la salvezza e l'utile dei suoi simili.

Nell'ordinamento democratico nessuno trasferisce all'altro il proprio diritto, senza che gli sia riconosciuto il vantaggio di partecipare ad un bene comune più grande. Venir fuori dalla povertà della propria singolarità è lo sforzo che la democrazia realizza affinché si conservi e si accresca la potenza di ciascuno dei modi della sostanza. Dove, d'altronde, se non nello Stato democratico, potrebbe sentirsi veramente libero l'uomo guidato dalla ragione? Anche il sapiente vive, infatti, liberamente e al sicuro da ogni

pericolo soprattutto laddove è consentito vivere nella massima concordia e le decisioni sono prese per decreto comune, senza che nessuno ostacoli la libertà di parola dell'altro. Vivrebbe forse meglio il saggio e più liberamente in una condizione di estrema solitudine, dove obbedirebbe soltanto a se stesso e, come un incapace, non riuscirebbe probabilmente neppure a procurarsi cibo, acqua, calore, un riparo o qualunque altra cosa necessaria per la sua conservazione?

Quello di Spinoza per gli uomini è un richiamo concreto a venir fuori dalla povertà della propria singolarità, evitando che sia perduto – ma, anzi, riconosciuto e rafforzato – il proprio diritto a costruire legami virtuosi sul terreno stesso della democrazia. È questo un assunto determinante della filosofia di Spinoza, che ha animato quello stesso sentimento di riconoscenza che l'autore olandese ha nutrito nei confronti dei suoi amici, come gran parte degli scambi epistolari pervenutici attestano. Lo sforzo di collaborare alla salvezza dei simili attraverso la conoscenza delle *res singulares* e la tensione verso l'*optimum* del governo democratico si incontrano in uno stesso fare etico che risponde ad una incontrovertibile legge di natura: «il bene che ognuno che segue la virtù appetisce per sé, lo desidererà anche per gli altri uomini, e tanto più quanto maggiore sarà la conoscenza che avrà di Dio» (*Eth 4, pr. 37*). La sapienza si esprime, infatti, nell'azione di chi agisce in maniera virtuosa verso il comune, oltre l'individualismo e si sforza di adottare una condotta di vita tesa al miglioramento della società tutta, contribuendo, difatti, ad un progresso costante della natura e dell'umanità che ne partecipa.

È, dunque, quello della separatezza assoluta tra il regno dei perfetti sapienti, da una parte, e dei perfetti ignoranti, dall'altra, un problema evidentemente mal posto. Se è vero, infatti, che l'obbedienza caratterizza per lo più la pratica di vita di chi è guidato

dall'immaginazione e dalle volizioni del corpo, mentre la conoscenza intuitiva o razionale contraddistingue la condotta di chi coglie le leggi della natura in modo intuitivo o mediante ragionamento logico-deduttivo, coesistono e vivono come prossimi gli uni e gli altri. Sia i sapienti che gli ignoranti vivono in uno stesso sistema naturale nel quale sono chiamati a coesistere in maniera sinergica. Lo Stato democratico di Spinoza e la teoria della salvezza dei simili come progetto comune dei sapienti scardinano, infatti, dalle fondamenta quelle logiche di elezione dei pochi a discapito dei molti. In tal senso, la tolleranza sul piano politico e l'amore sul piano etico costituiscono le soluzioni per il superamento e la sintesi positiva delle diversità tra i singoli, la sola via per rendere concreto l'unione dei modi della sostanza con Dio in un processo continuo e solidale di perfezionamento reciproco, che è in grado di scongiurare l'irrigidimento delle due vie per la salvezza: l'obbedienza, da una parte, e la conoscenza, dall'altra.

Affinché la comunità civile sia più stabile e felice è necessario che siano armoniose e favorevoli tra loro le relazioni tra gli uomini, così come perfette – a livello ontologico – sono le relazioni e le connessioni di interdipendenza dei modi della natura con Dio. Se è vero che la forma politica migliore tra tutte è quella che nasce da un accordo razionale tra esseri ragionevoli, è pur vero, d'altra parte, che l'obbedienza al comandamento dell'amore verso il prossimo rappresenta già in sé un valido strumento in grado di contribuire a rendere più proficue e virtuose le relazioni transindividuali su un piano sociale. La carità verso i simili è, infatti, la linfa per una società durevole e al riparo dal rischio della sua rovina. È in tal senso, che la religione svolge una funzione positiva. Essa riveste, infatti, un importante ruolo di mediazione degli affetti e dispone l'animo dei fedeli all'obbedienza all'amore come regola di vita funzionale all'accrescimento stesso della potenza della comunità. I rapporti solidali e le azioni

virtuose, che dall'esercizio della carità possono derivare, sono tanto il segno distintivo dell'azione etica del sapiente che si fa carico dei suoi simili, quanto del fedele che riconosce nella sacralità del comandamento dell'amore la legge per la salvezza della società.

Cosa è dunque da ricercare per la potenza della pace dello Stato se non lo Spirito stesso di Cristo, come esortazione ad uscire dalla logica dell'uomo contro l'uomo, e a rispondere in maniera incondizionata ad una forza ontologica, collettiva che nulla ha a che fare con l'idea che dell'amore si è fatto l'individualismo possessivo? Una domanda e una sfida niente affatto superate nel tempo attuale dello scontro di civiltà che attraversiamo, ma che in Cristo può ritrovare un elemento di coesione delle singolarità, che come modi della natura contribuiscono, con la cooperazione, all'esercizio e all'accrescimento dell'unica sostanza.

BIBLIOGRAFIA

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.

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.

Opere, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano, 2015.

Opera posthuma, a cura di P. Totaro, Quodlibet, Macerata, 2008.

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.

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

Etica, a cura di G. Gentile e G. Radetti, Bompiani, Milano 2007.

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

Tractatus theologico-politicus, Trattato teologico-politico, a cura di P. Totaro, Bibliopolis, Napoli, 2007.

Trattato teologico-politico, introduzione di E. Giancotti-Boscherini, traduzione e commenti di A. Droetto e E. Giancotti-Boscherini, Torino, 1972

Trattato politico, a cura di L. Pezzillo, Laterza, Roma-Bari, 1995.

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

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

Strumenti lessicali

E. Giancotti-Boscherini, *Lexicon spinozanum*, La Haye, Nijoff, 1970.

Letteratura secondaria

AA.VV., *Spinoza. L'eresia della pace*, Ghibli, Milano, 2005.

AA.VV., *Spinoza: individuo e moltitudine*, Il Ponte Vecchio, Cesena, 2007.

F. Alquiè, *Il razionalismo di Spinoza*, trad. it. di M. Ravera, Mursia, Torino, 1987.

L. Amoroso, *Scintille Ebraiche*, ETS, Pisa, 2004.

E. Balibar, *Spinoza, il transindividuale*, a cura di L. Di Martino e L. Pinzolo, Edizioni Ghibli, Milano, 2002.

A. Banfi, *Spinoza e il suo tempo*, a cura di L. Sichirrollo, Vallecchi, Firenze, 1969.

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

F. Biasutti, *La dottrina della scienza in Spinoza*, Pàtron Editore, Bologna, 1997.

I. Biffi – C. Marabelli, *La teologia dal XV al XVII secolo. Metodi e prospettive*, Jaka Book, Milano, 2000.

R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano, 2010.

G. Boss, *L'Enseignement de Spinoza. Commentaire du Court Traité*, Editions du Grand Midi, Zürich, 1982.

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 Lucchese, Edizioni Ghibli, Milano, 2002.
- S. Breton, *Spinoza: teologia e politica*, a cura di E. De Dominicis, Cittadella editrice, Assisi, 1979.
- F. Camera-A. Sangiacomo, *La ragione della parola. Religione, ermeneutica e linguaggio in Baruch Spinoza*, Il Prato, Padova, 2013.
- R. Caporali, *La pazienza degli esclusi. Studi su Spinoza*, Mimesis, Milano-Udine, 2012.
- U. Cappelli, *Cristo secondo Spinoza*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», Vol. 30, No. 5/6 (Settembre-Novembre 1938-XVII), Vita e Pensiero, Milano, pp. 540-545.
- E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, Sansoni, Milano, 2004.
- H. A. Cavallera, *Spinoza: la saggezza dell'Occidente*, Paideia, Lecce, 2014.
- Id., *Del retto agire: Spinoza e l'educazione*, Il Segnalibro, Torino, 1996.
- F. Cerrato, *Un secolo di passioni e politica. Hobbes, Descartes, Spinoza*, Derive Approdi, Roma, 2012.
- M. Chamla, *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, Franco Angeli Editore, Milano, 1996.
- H. Cohen, *Spinoza. Stato e religione, ebraismo e cristianesimo*, a cura di R. Bordoli, Morcelliana, Brescia, 2010.
- J. Colerus – J.M. Lucas, *Le vite di Spinoza*, a cura di R. Bordoli, Quodlibet, Macerata, 2015.
- P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Edizioni ETS, Pisa, 2009.
- Id., *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*, Edizioni ETS, Pisa, 2007.
- Id., *Spinoza per tutti*, Feltrinelli, Milano, 2000.
- G. D'anna, *Uno intuito vedere. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Edizioni Ghibli, Milano, 2002.
- F. Del Lucchese, V. Morfino, *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politiche, estetica*, Edizioni Ghibli, Milano, 2003.
- F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano, 2004.

Id., *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, Derive Approdi, Roma, 2009.

A. Del Prete - S. Ricci (a cura di), *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, Le Lettere, Firenze, 2014.

A. Di Giovanni, *Spinoza. Chemistry, Christ & Salvation*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014.

P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, La Nuova Italia, Firenze, 1960.

Id., *La conoscenza «sub specie aeternitatis» nell'opera di Spinoza*, Loffredo Editore, Napoli, 1995.

Id., *Baruch Spinoza*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1975.

Id., *Uno Spinoza diverso. L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici*, Morcelliana, Brescia, 2011.

G. Dilthey, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, La Nuova Italia, Firenze, 1974.

H. Dumery, *Les deux saluts*, «Esprit», 39, pp.129-144.

C. Gallicet Calveti, *Il «calvinismo» di Spinoza*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», Vol. 60, No. 4/5 (Luglio-Ottobre 1968), Vita e Pensiero, Milano, pp.377-409,

S. Ferlini, *In spirito e carità: lo spirito di Dio in Spinoza*, in *In spirito e verità: letture di Giovanni 4, 23-24* (a cura di P. C. Bori), EDB, Bologna, 1996, pp.195-204.

E. Giancotti, *Baruch Spinoza 1632-1677. La ragione, la libertà, l'idea di Dio e del mondo nell'epoca della borghesia e delle nuove scienze*, Editori Riuniti, Roma, 1985.

Id., *Studi su Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Napoli, 1995.

Id., *Che cosa ha detto veramente Spinoza*, Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1972.

G. Giannetto, *Fondamento e mondi possibili in Leibniz*, Loffredo Editore, Napoli, 2005.

M. Greengrass, *Christendom Destroyed. Europe 1517-1648*, Penguin, 2015.

M. Gueret, A. Robinet, P. Tombeur, *Spinoza. Etica Concordances, index verborum, listes de frequencis, tables comparatives*, Louvain, LaNeuve, 1977.

E.E. Harris, *Salvezza dalla Disperazione. Rivalutazione della filosofia di Spinoza*, a cura di G. Rinaldi, Guerini e Associati, Milano, 1991.

G. Hunter, *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*, Aldershot, Ashgate, 2005.

J. Israel, *The Dutch Republic: its rise, greatness and fall 1477 – 1806* / Jonathan Israel, Oxford University Press, Oxford, 1995.

Id., *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Einaudi, Torino, 2011.

Id., *Gli Ebrei d'Europa nell'età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1991.

C. Jaquet, *L'unità del corpo e della mente. Affetti, azioni e passioni in Spinoza*, Mimesis, Milano 2013.

K. Jaspers, *Spinoza*, Castelvecchi, Roma, 2015.

H. H. Joachim, *Spinoza's Tractatus De Intellectus Emendatione*, Clarendon Press, Oxford, 1940.

G. Jossa, *Dal Messia al Cristo. Le origini della cristologia*, Paideia Editrice, Brescia 2000.

F. Kaplan, *Le salut par l'obéissance et la nécessité de la révélation chez Spinoza*, in *L'Éthique de Spinoza et la méthode géométrique*, Flammarion, Paris, 1998.

M. J. Kisner, *Spinoza on human freedom: Reason, Autonomy and the Good Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

W. Klever, *Introduzione a F. Van den Enden, Vrije Politieke Stellingen*, Amsterdam, 1992.

J. Lacroix, *Spinoza et le problème du Salut*, Presses Universitaires de France, Paris, 1970.

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

E. Lévinas, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'Altro*, Jaca Book, Milano, 2002.

Id., *Difficile Libertà*, Jaca Book, Milano, 2004.

G. Limiti, *Le vedute pedagogiche nella filosofia di Benedetto Spinoza*, La Tipografica, Roma, 1957.

G. Lissa, *Etica della responsabilità e ontologia della guerra. Percorsi levinasiani*, Guida, Napoli, 2003.

K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli Editore, Roma, 2000.

P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. Tome 1-5*, PUF, 1994-1998.

- P. Martinetti, *La religione di Spinoza. Quattro saggi*, a cura di A. Vigorelli, Edizioni Ghibli, Milano, 2002.
- R. Mason, *The God of Spinoza. A philosophical study*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier, Paris, 1971.
- L. Mauro, *La Cristologia di Spinoza*, in *La ragione della parola. Religione, ermeneutica e linguaggio in Baruch Spinoza*, a cura di F. Camera e A. Sangiacomo, Il Prato, Padova, 2013, pp. 49-75.
- H. Méchoulan, *Gli ebrei ad Amsterdam all'epoca di Spinoza*, ECIG Judaica, Genova 1998.
- K.O. Meinsma, *Spinoza et son circle*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2006.
- Y. Y. Melamed, *Christus secundum spiritum: Spinoza, Jesus and the Infinite Intellect*, in Neta Stahl (ed.), *Jesus among the Jews: Representation and Thought*, Routledge, 2012.
- F. Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1981.
- Id., *Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul "Breve Trattato" di Spinoza*, (a cura di), Japadre Editore, L'Aquila, 1990.
- Id., *Introduzione a Spinoza*, Edizioni Laterza, Roma-Bari, 2006.
- R. Misrahi, *Spinoza face au christianisme*, in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 167, No. 2, *Spinoza (I) (Avril-Juin 1977)*, pp. 233-268, Presses Universitaires de France.
- P.F. Moreau, *Spinoza e lo Spinozismo*, Morcelliana, Brescia, 2007.
- F. Motta, *La fede e la spada. Conflitti confessionali e pace civile nell'Europa del '600*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2013.
- 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*, trad. it. di D. Tarizzo, Biblioteca Einaudi, Torino, 2005.
- Id., *Un libro forgiato all'inferno. Lo scandaloso «Trattato» di Spinoza e la nascita della secolarizzazione*, trad. it. di L. Giacone, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2013.
- Id., *Spinoza filosofo morale*, a cura di M. Favaretti Camposampiero, Jouvence, Venezia, 2015.

- A. Negri, *Spinoza e noi*, Mimesis, Milano-Udine, 2012.
- Id., *Spinoza*, Derive Approdi, Roma, 2006.
- M. Pesce – C. Augias, *Inchiesta su Gesù. Chi era l'uomo che ha cambiato il mondo*, Mondadori, Milano, 2006.
- M. Pesce – A. Destro, *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Mondadori, Milano, 2008.
- Id., *La morte di Gesù. Indagine su un mistero*, Rizzoli, Milano, 2014.
- Id., *Il racconto e la Scrittura*, Carocci Editore, Roma, 2015.
- P. Pozzi, *Visione e parola. Un'interpretazione del concetto spinoziano di scientia intuitiva. Tra finito e infinito*, Franco Angeli Edizioni, Milano, 2012.
- M. Prak, *The Dutch Republic in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- J. S. Preus, *Spinoza e la Bibbia. L'irrilevanza dell'autorità della Bibbia*, Paideia Editrice, Brescia, 2015.
- O. Proietti, *Agnostos theos. Il carteggio Spinoza-Oldenburg (1675-1676)*, Quodlibet, Macerata, 2006.
- B. Pullan, *Gli Ebrei d'Europa e l'Inquisizione a Venezia dal 1550 al 1670*, trad. di G. Cengiarotti, Il Veltro Editrice, Roma, 1985.
- A. Ravà, *Le idee pedagogiche di Spinoza*, in «Rivista pedagogica», Anno XXVI - fasc. 1, Società anonima editrice Dante Alighieri (Albright, Segati & c.), Milano, 1932.
- M. Ricchiari, *La «salvezza dei simili» come progetto comune dei sapienti negli scritti del giovane Spinoza*, in *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche*, volume CXXV – Anno 2015, Giannini Editore, pp. 59-102.
- Id., *La rivendicazione spinoziana della «Libertas Philosophandi» nella prospettiva del Trattato teologico-politico*, Foglio Spinoziano on line – Periodico di informazione sulla filosofia di B. Spinoza, Anno XIII, aggiornato ad Agosto 2013.
- Id., *L'educazione spinoziana alla libertà tra saggezza e obbedienza*, Foglio Spinoziano on line – Periodico di informazione sulla filosofia di B. Spinoza, Anno XI n. 58, aggiornato a Novembre 2011.

- Id., *La distanza di un incontro mancato. Recensione a «Il problema Spinoza» di Irvin D. Yalom*, *La Società degli Individui* n.48/2013, Franco Angeli Editore, Milano, 2014, pp. 141-143.
- P. Ricoeur, *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D. Jervolino, Morcelliana, Brescia, 2002.
- A.Russo, *La verità crocifissa. Verità e rivelazione in tempi di pluralismo*, Edizioni San Paolo, Milano, 2005.
- A. Sabetta, *La cristologia filosofica nell'orizzonte della modernità*, Edizioni Studium, Roma, 2015.
- Id., *Passione educativa. Un itinerario tra i maestri del pensiero*, Città Nuova, Roma, 2012.
- A. Sangiacomo, *Homo liber. Verso una morale spinoziana*, Edizioni Ghibili, Milano, 2012.
- M. Scribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Franco Angeli Editore, Milano, 1988
- R. Shorto, *Amsterdam. A History of the World's Most Liberal City*, Abacus, 2014.
- M. Silvera, *Fonti ebraiche e fonti marrane nella lettera di Baruch Spinoza a Albert Burgh* in «La Rassegna Mensile di Israel, Vol. 74, No. 3 (Settembre-Dicembre 2008), Unione delle Comunità Ebraiche Italiane, Roma, pp. 113-145.
- L. Simonutti, *Religious Obedience and Political Resistance in the Early Modern World: Jewish, Christian and Islamic Philosophers Addressing the Bible // Obbedienza religiosa e resistenza politica nella prima età moderna. Filosofi ebrei, cristiani e islamici di fronte alla Bibbia*, Thurnhout, Brepols, 2014.
- G. Smilevski, *Il sogno di Spinoza*, Guanda, Parma, 2014.
- L. Spruit – P. Totaro, *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, Brill, Leiden-Boston, 2011.
- M. Stewart, *Il cortigiano e l'eretico. Leibniz, Spinoza e il destino di Dio nel mondo contemporaneo*, Feltrinelli, Milano, 2007.
- L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, a cura di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari, 2003.
- Id., *Il testamento di Spinoza*, a cura di R. Caporali, Mimesis Edizioni, Milano, 2016.
- X. Tilliette, *Spinoza devant le Christ*, in *Gregorianum*, 58, 1977, pp. 221-237.

- Id., *La Cristologia idealista*, Queriniana, Brescia, 1993.
- Id., *Il Cristo dei non-credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, a cura di G. Lorizio, Editrice AVE, Roma, 1994.
- Id., *I filosofi leggono la bibbia*, Queriniana, Brescia, 2003.
- Id., *La Settimana Santa dei filosofi*, Morcelliana, Brescia, 2003.
- Id., *Che cos'è cristologia filosofica*, Morcelliana, Brescia, 2004.
- I. Tonelli, *La ferita non chiusa. La ricezione ebraica di Spinoza nel Novecento*, Edizioni Dell'Orso, Alessandria, 2003.
- Id., *Libertà e religione nel Breve Trattato*, in *La ragione della parola. Religione, ermeneutica e linguaggio in Baruch Spinoza*, Il Prato, Padova, 2013.
- Id., *La ferita non chiusa. La ricezione ebraica di Spinoza nel Novecento*, Editori dell'Orso, Alessandria, 2003.
- P. Totaro, *Temi del Gesù storico nell'esegesi radicale di Spinoza*, in A. Del Prete – S. Ricci, *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, Le Lettere, Firenze 2014, pp. 206-222.
- Id., *Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Olschki, Firenze, 2009
- Id., "Obedientia" in Spinoza, in L. Simonutti, *Religious Obedience and Political Resistance in the Early Modern World. Jewish, Christian and Islamic Philosophers Addressing the Bible*, Thurnhout, Brepols, 2014.
- Id., *Ho certi amici in Olandia?. Stensen and Spinoza – science verso faith*, in Niccolò Stenone. *Anatomista, geologo, vescovo*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 2002, pp. 27-38.
- W. van Bunge, *Philosopher of Peace. Spinoza, Resident of The Hague*, Gemeente Den Haag, 2008.
- F. Van Den Enden, *Free Political Propositions and Considerations of State*, translated by W. Klever, 2007.
- C. Vinti, *Spinoza. Conoscenza come liberazione*, Edizioni Studium, Roma, 1984.
- Id., *Il problema della salvezza in Spinoza*, in *Il problema della salvezza. Atti del XXIII Convegno di assistenti universitari di filosofia, Padova 1978*, Ed. Gregoriana, Padova, 1979, pp. 255-270.

Id., *La filosofia come "vitae meditatio". Una lettura di Spinoza*, Città Nuova Editrice, Roma, 1979.

S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Edizioni ETS, Pisa, 2001.

I. Yalom, *Il problema Spinoza*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2012.

Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 2 voll., Princeton University Press, New Jersey, 1989.

S. Zac, *Esssais Spinozistes*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1985.

Id., *La morale de Spinoza*, Presses Universitaires De France, Paris, 1959.

RINGRAZIAMENTI

La fine di un percorso non esaurisce mai del tutto le emozioni che lo hanno accompagnato, né smarrisce il loro senso. Le emozioni sono una parte significativa della vita di chi si è messo in cammino da sempre. Sono stati anni importanti e difficili. Non sono mancati momenti di sconforto, ma la vita ha saputo riservarmi, nonostante tutto, delle gratificanti opportunità, dandomi il coraggio di tenere duro e stringere i denti quando il timore di non essere all'altezza stava prendendo in me il sopravvento. Vorrei, pertanto, dire sinceramente «grazie» a quanti hanno vissuto con me questi tre anni di sacrificio, di impegno e di trepidante attesa.

Il primo grazie lo devo al prof. Giuseppe Antonio Di Marco, che ha creduto in me. Ha visto sbocciare, poco a poco, il mio interesse per la filosofia di Spinoza, pensatore «incontrato» sorprendentemente in occasione di un corso di Filosofia della storia tenuto nel 2006 dal docente che sarebbe divenuto, a breve, relatore della mia tesi di laurea triennale e della tesi di laurea specialistica e, infine, Tutor del mio percorso di Dottorato in Scienze Filosofiche. In quel periodo ho avuto modo di avviare un confronto ravvicinato con il testo spinoziano, in un costante e attento dialogo mai cessato da allora. Ho affrontato la difficoltà di ricercare nel pensiero del filosofo olandese qualcosa che fosse in grado di parlare al mio cuore, sospendendo ogni possibile pregiudizio nei confronti di un pensatore che la storia della filosofia, troppo frettolosamente, ha raffigurato come «eretico». Ho così ritrovato nella ammirazione di Spinoza per Cristo un possibile punto di contatto tra noi due, tra me e Baruch. Abbiamo dialogato, interrogandoci insieme sulla verità, l'educazione, la giustizia, il male, la socialità, l'etica,

la religione. Ho fatto perno su questo elogio spinoziano della figura che più di ogni altra ha segnato la storia dell'Occidente, Cristo, riscoprendo nella salvezza dei simili come progetto comune dei sapienti una sfida che è la mia sfida, che è quella dei filosofi. Ho guardato il mondo attraverso le lenti di Spinoza ed il mio percorso l'ho riletto in una luce nuova.

Perché non può esserci sapere che non sia impegno vero, che non sia un atto di dedizione solidale verso gli altri, un contributo reale a rendere migliore questa umanità lacerata da guerre di sopraffazione e violenze sanguinose. Non può esserci un sapere, che non sia, in ultima istanza, un'uscita dalle proprie certezze, per fare posto allo «straniero» e fare poi ritorno a casa insieme più rigenerati e forti. Se questo percorso di crescita e di formazione è stato possibile lo devo alla fiducia del prof. Di Marco e al caro Roberto Evangelista, fratello maggiore che ha seguito, passo dopo passo, con le sue competenze, il mio orientarmi – e, talvolta, disorientarmi – nella filosofia stessa di Spinoza.

Grazie anche a chi ha sostenuto e incoraggiato umanamente e professionalmente il mio percorso di studi: il prof. Cacciatore ed il prof. Massimilla – coordinatori del corso di Dottorato in Scienze Filosofiche in questi anni; i professori Simona Venezia e Alessandro Arienzo, sempre disponibili, attenti alle esigenze di noi dottorandi, consapevoli delle difficoltà che un «senza borsa» affronta, giorno dopo giorno; il prof. Giannetto e i docenti che hanno posto ascolto a noi giovani ricercatori, per conoscere lo stato di avanzamento delle nostre ricerche *in fieri*; i valutatori esterni, i professori Giuseppe D'Anna e Francesco Piro, che hanno prestato grande attenzione a quanto ho scritto e hanno fornito chiavi di lettura per risistemare al meglio, e nei limiti del

possibile, il mio lavoro di tesi, donando alla mia ricerca maggiore solidità in senso scientifico.

Grazie anche ai miei amici di vecchia data, conosciuti proprio in Dipartimento, senza dimenticare i veri compagni di questa avventura, gli altri corsisti di Dottorato in Scienze Filosofiche scoperti, purtroppo, tardi, ma che sono diventati in breve tempo senz'altro per me esempio di ciò che Spinoza intendeva riferendosi agli «onesti ricercatori della verità»: grazie alla vostra onestà, ragazzi! Grazie ad Angela Meoli, donna coraggiosa e capace. Grazie ad Alfonso Lanzieri, uomo pragmatico e affidabile. Grazie a Teresa Caporale, sensibile e responsabile. Insieme abbiamo condiviso tre anni che non dimenticherò mai. Al traguardo ci arriviamo finalmente insieme.

Un ringraziamento va, poi, a tutti gli amici della *Societas Spinozana* e agli studiosi conosciuti in Olanda, che con le loro competenze hanno arricchito i miei studi sulla filosofia di Spinoza e con i quali ho avuto anche modo di visitare la casa di Spinoza a Rijnsburg.

Grazie ai miei datori di lavoro e ai colleghi per la pazienza e la stima che avete nutrito nei miei riguardi. Grazie a tutti coloro che hanno contribuito alla mia crescita umana e professionale in questi anni e che hanno apprezzato il mio impegno, dentro e fuori l'ufficio, incoraggiandomi a tener duro per affrontare le spese di iscrizione al Dottorato e i costi delle visite-studio all'estero con più fiducia. Grazie al progetto «Musica nei luoghi sacri», parte di me, e alla musica celestiale delle orchestre, alla bellezza dell'arte che imparato ad apprezzare in occasione dei concerti, alla tenerezza dei bambini del progetto «Canta, suona e cammina», che in questi tre anni hanno compiuto passi da giganti insieme ai loro maestri, ai parroci e ai genitori. Siamo tutti cresciuti un po' di più insieme. Grazie all'entusiasmo per un'attività educativa

entusiasmante e innovativa, come la *Philosophy for Children*: grazie allo staff di docenti e ai miei piccoli filosofi del 48° Circolo Didattico di Barra, che hanno imparato con me ad apprezzare la filosofia già in tenera età, conoscendo il significato dell'ascolto, della partecipazione, della ricerca filosofica, del senso autentico delle parole, dell'essere comunità.

Grazie ai miei affetti più puri. Tra questi i miei amici di sempre, presenti anche nei momenti di distanza fisica, perché ventiquattro ore non bastano per incollare tutti i pezzi delle mie giornate, ma il cuore sa, il cuore non dimentica e sa leggere completamente il valore del tempo prezioso condiviso insieme e anche quello perduto. Grazie al Centro Ester e agli educatori che hanno contribuito, nei miei trentadue anni festeggiati ieri, a rendermi quel che sono, lasciando che fiorissi in un terreno di periferia, accogliendo la fragilità dei miei petali e incitando le mie radici ad andare sempre più in profondità come fanno gli alberi che imparano a resistere al vento nei giorni di tempesta. Grazie agli amici della Pastorale Universitaria, alle nostre scalate in montagna per arrivare insieme in cima sulle Dolomiti del Trentino, grazie alle nostre passeggiate e alle notti insonni su di un prato baciato dalle stelle ad ammirare un cielo unico e indimenticabile, per ritornare, poi, a valle più forti e più sognatori che mai.

Grazie alla mia famiglia, che ha patito con me da sempre le incertezze per il mio futuro, le fatiche di questo percorso di sacrificio tra un lavoro forsennato e l'altro e le ore notturne di studio. Grazie a loro, che hanno donato sollievo ai miei tramonti nei giorni del crepuscolo. Grazie per aver mantenuto sempre accesa nel mio cuore la luce per un domani tutto ancora da costruire e per il quale sto resistendo, continuando a maturare esperienze importanti e affrontando le sfide del quotidiano con sempre maggior coraggio e più consapevolezza nei miei mezzi e nelle mie possibilità. Grazie, a zia Luisa,

donna coraggiosa, che da un letto antidecubito, all'età di novantasei anni, è capace ancora di donarmi sorrisi e abbracci, porto sicuro nei momenti del naufragio. Grazie a zia Teresa e a mia madre, rocce vere e donne inaffondabili. A loro devo tutto, la mia generosità e il mio sentire. Grazie alle mie sorelle e ai miei cognati, per la loro vicinanza ed il loro esempio. Grazie ai miei amati nipotini, Michele e Paolo: sono piccole luci che brillano e danno colore alla mia esistenza con i loro abbracci.

Grazie ad Emanuela, che ha condiviso questi anni con me al suo fianco, seminando lungo il cammino, gioie, sogni e speranze, da raccogliere un domani insieme, lasciando sempre intatti il nostro rispetto e il nostro amore. Senza le sue braccia rassicuranti, le sue carezze, la sua comprensione, i suoi occhi, oggi non sarei quel che sono. Mi ha completato, condividendo con me il frutto delle mie ricerche, ascoltando in anteprima i miei interventi, leggendo bozze su carte sparse di saperi in divenire. Grazie per esserci stata sempre. Grazie infinite alla sua famiglia per avermi accolto nella loro casa, facendomi sentire parte di una storia ancora da scrivere.

Grazie, infine, alla natura, alla musica, all'arte, alla fede, al sapere, alla ricerca, all'impegno, all'amore e alla bellezza: sono le note di una melodia, che giorno per giorno, rende il pentagramma della mia vita più armonioso e colorato. Il mio «grazie», oggi, raggiunga mio padre in cielo, che tutto conosce, tutto perdona, tutto dispone, spianando per me vie nel deserto, regalandomi sentieri fioriti, soffiando venti di vita nuova, per una primavera che non conosca fine.