

Si salus in promptu esset. La mistica eretica di Baruch Spinoza

Stefano Pelizzari

Libero da metafora e da mito
intaglia un arduo vetro: l'infinito
ritratto di Chi è tutte le Sue stelle
(J. L. BORGES)

I - Premessa

Se per tanto tempo Spinoza è stato trattato, per dirla con Lessing, wie ein toter Hund, coloro che lo hanno tacciato di ateismo e gli hanno mosso una guerra implacabile, sapevano bene che Spinoza non era solo un astratto o un innocuo metafisico¹. L'accusa di eresia che immancabilmente è stata rivolta al filosofo marrano rende conto di un pensiero che da sempre ha scosso gli animi per la sua dirompente radicalità, per la sua capacità eversiva di svuotare dalle fondamenta alcune delle convinzioni fondamentali della tradizione occidentale, e per la forza corrosiva e terremotante nei confronti di ogni superstizione e pregiudizio. Per il vigore teoretico con cui diverge dalla tradizione religiosa, mi sembra che Spinoza non vada considerato semplicemente come un autore di frattura, ma piuttosto più risolutamente come un pensatore stricto sensu «eretico», nel senso più autentico del termine, e cioè quello di colui che liberamente compie una ἀίρεσις, una scelta, un atto radicale nel senso del latino ex-ligere, per cui si sceglie una parte escludendo l'altra, impegnandosi a tutte le conseguenze del caso, e affermando implicitamente nel contempo la propria autonomia e libertà di pensiero.

Personalmente, ho sempre provato una certa simpatia per gli eretici, perché nella storia del pensiero sono in fondo coloro che, di contro all'orto-doxia

¹ Cfr. R. Cantoni, Introduzione a B. Spinoza, *Etica – Trattato teologico politico*, a cura di R. Cantoni e F. Freggiani, Torino, Utet, 2013.

dominante, autodefinitasi come tale, e spesso a rischio della loro stessa vita, non obbediscono tuttavia ad altri che a se stessi e alla loro ragione, e che nel rapportarsi alla tradizione, senza alcun timore reverenziale o ideologico nei confronti di qualsivoglia auctoritas, scelgono da sé, per così dire, le proprie compagnie.

Quel che mi propongo di mostrare in questo piccolo lavoro è proprio come Spinoza nella costruzione del suo sistema si dimostri «eretico» non solo nei confronti della tradizionale immagine di Dio e del mondo, ma su tali basi anche rispetto a tutta la tradizione mistica precedente. Il presunto esito mistico in cui sfocerebbe l'Etica è, come ben noto, un punto molto controverso, sul quale la critica si è approfonditamente concentrata, dando vita ad un ampio e fecondo dibattito e talvolta a un vero e proprio «conflitto delle interpretazioni»². Mantenendomi, per così dire, sul crinale delle possibili letture, intendo qui solo individuare alcuni dei presupposti che possono giustificare e legittimare una lettura di tal sorta, cercando tuttavia di precisare il senso profondamente nuovo e diverso che in ogni caso il misticismo viene ad assumere nella cornice di un pensiero così rivoluzionario. Se Rensi ebbe a parlare di «misticismo ateo», quale culmine di una filosofia che doveva condurre ad una «visuale complessiva del Tutto», alla contemplazione dell'«Essere come causa immanente di tutte le cose» e delle «cose come forme eterne»³, mi sembra che oggi, alla luce degli studi più recenti, potremmo anche più propriamente parlare, nel caso di Spinoza, di un misticismo eretico, e questo non solo in riferimento all'oggetto della visione intuitiva, ma anche proprio per quanto riguarda le forme e modalità specifiche del misticismo stesso.

² La natura della scienza intuitiva è uno dei temi più controversi e dibattuti nella letteratura spinoziana. Per una rassegna delle principali posizioni: cfr. M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza*, Milano, 1990, pp. 246-254; oppure anche P. Pozzi, *Visione e parola. Un'interpretazione del concetto spinoziano di scientia intuitiva. Tra finito e infinito*, Franco Angeli, 2012, pp. 25-35. Per un'interpretazione in termini di mistica di tipo orientale si veda: J. Wetlesen, *Body Awareness as a Gateway to Eternity: a Note on the Mysticism of Spinoza and its Affinity to Buddhist Meditation*, in Aa.Vv., *Speculum Spinozianum 1677-1977*, a cura di S. Hessing, London-Henley-Boston, 1977, pp. 479-494; Id., *The Sage and the Way*, cit.; In disaccordo con questo autore, pur non rifiutando l'idea che Spinoza utilizzi preferibilmente fonti mistiche è H.G. Hubbeling, *The Logical Experiential Roots of Spinoza's Mysticism. An Answer to Jon Wetlesen*, in *Speculum Spinozianum*, cit., pp. 323-329.

³ G. Rensi, *Spinoza*, a cura di A. Montano, Milano 1993, p. 96; p. 131.

II - Deus sive Substantia. Una compiuta filosofia dell'immanenza

Come scrive Gershom Scholem⁴, la mistica è una sorta di religione a sé, fondata su un rapporto con Dio immediatamente percepito, su una esperienza diretta e quasi tangibile della presenza divina, una *cognitio Dei experimentalis*⁵ acquisita attraverso un'esperienza viva del divino e della realtà metafisica. Mi sembra che tale definizione corrisponda abbastanza bene a quel momento culminante dell'ascesi etica e conoscitiva dell'uomo che Spinoza chiama scienza intuitiva, nel quale, secondo il filosofo, si giunge a fare esperienza – uno intuito – della realtà divina. Ma per comprendere rettamente la peculiarità di questo genere di conoscenza, ciò che la differenzia profondamente da ogni altra forma precedente, e che la rende «eretica» in una prima forte accezione, è necessario in primo luogo considerare quale sia propriamente la concezione di Dio del filosofo olandese.

Qual è il Dio del quale, secondo Spinoza, si può arrivare ad avere esperienza, del quale possiamo avere una conoscenza, come dice Tommaso, sperimentale?

Vi è a questo proposito una prima curiosa paradossalità. Tutti sanno che Spinoza è stato giudicato da molti suoi contemporanei e poi anche dalla tradizione nata da lui come un pensatore ateo, come un pensatore, potremmo anche dire, sostanzialmente naturalista; Deus sive Natura è il celebre motto spinoziano che è ricordato da tutti. Eppure è altresì vero che se uno sfoglia l'Etica non si fa che parlare di Dio, lo si fa in continuazione, al punto che Jacobi, ad esempio, poté parlare di Spinoza come di un filosofo «ebbro di Dio»⁶. La chiave di risoluzione di questo paradosso, evidentemente, non può

⁴ G.G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1993.

⁵ Scholem in questo contesto, confrontandosi con la definizione di mistica data da Rufus M. Jones (cfr. R. Jones, *Studies in mystical religion*, Macmillan, 1919) cita questa definizione di Tommaso d'Aquino, *cognitio Dei experimentalis*, senza tuttavia segnalare dove esattamente si trovi (op. cit. p. 73). Sulla validità di questo riferimento si veda E. Ortigues, «Que veut dire 'mystique'», in *Reveu de Métaphisique et de Morale* 89 (1954), p. 69. Della citazione di Scholem si troverebbe traccia solo in Tommaso, II – II, q. 97, art. 2, ad secundum, dove l'Aquinate parla di una *cognitio divinae bontatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis*: una conoscenza affettiva o sperimentale della bontà o della volontà divina.

⁶ Cfr. F.H. Jacobi, *Sulla dottrina dello Spinoza*, trad. it. di F. Capra, Bari, Laterza, 1969 (II ed. riveduta da V. Verra). Come ricorda Gebhardt, in un suo studio dedicato alla “religione di Spinoza”, anche molti altri, specie in epoca romantica, interpretarono Spinoza nella stessa direzione. Goethe ad esempio lodò Spinoza come *philosophus theissimus*, Schleiermacher ne parlò come di un uomo «pieno di religione», Novalis scrisse che era un pensatore «intossicato di Dio», e che aveva fatto della teologia la sede di ogni altra attività intellettuale. (cfr. C.

che trovarsi nel significato che Spinoza attribuisce appunto alla parola “Dio”. Come già aveva fatto notare Leibniz⁷ infatti, Spinoza ha un concetto di Dio radicalmente diverso dal nostro, che rompe drasticamente con tutta la tradizione giudaica cristiana, e che lo rende un pensatore del tutto anomalo sotto questo punto di vista; perciò non sorprende affatto che l'accusa che più di frequente gli sia stata rivolta sia stata proprio quella di ateismo.

Per Spinoza Dio è uguale alla Sostanza, ossia ciò che è in sé e per sé è concepito, ciò che cioè gode di una completa autonomia ontologica e concettuale e la cui essenza implica perciò necessariamente l'esistenza. In ciò segue certo le orme di Anselmo e di Cartesio, ma una prima grande rivoluzione risiede già nel fatto che questa sostanza, essendo unica e infinita, coincide con tutto ciò che esiste. Spinoza parte dalle tradizionali definizioni di sostanza e di causa di sé, ma le radicalizza portandone all'estremo tutte le dirimpenti conseguenze. Non ricerca tanto la novità della definizione quanto piuttosto l'assoluto rigore nel trarre tutte le conseguenze che tali definizioni implicano. Nel momento stesso in cui accettiamo certe premesse – ci dice Spinoza – è come se ci impegnassimo automaticamente anche alle conclusioni che esse implicano, che non possiamo né ignorare né sottacere. Così se esiste un'unica sostanza assolutamente infinita, nell'universo non vi sarà spazio per qualcosa che non sia in Dio, perciò qualunque cosa infinita nel suo genere sarà espressione dell'unica Sostanza, mentre qualunque cosa finita ne sarà una modificazione particolare. E se Dio è causa sui, allora vi sarà una sorta di simultaneità tra l'atto auto-poietico attraverso cui si produce e l'atto attraverso il quale produce l'universo, e quindi non avrà bisogno di essere pensato attraverso gli schemi, le categorie, della creazione o dell'emanazione perché in un certo senso compenetra il mondo intero e “traspare” in esso.

Gebhardt, *Die Religion Spinozas*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 41 (1932), pp. 339-362).

⁷ Nella lettera al langravio del 1683 ne parla i questi termini: «Il Dio di cui faceva mostra non è come il nostro» (*Sämtliche Schriften und Briefe*, 2, I, p. 535). Questo aspetto di *pensée sauvage* viene colto da Leibniz con un certo anticipo rispetto alla critica. Ad ulteriore testimonianza di ciò, basti ricordare come, nell'ambito della discussione intorno al «cripto-spinozismo» di Wachter, egli si pronunci apertamente contro il tentativo di quest'ultimo di conciliare Spinoza con il cristianesimo, ritenendolo una vera e propria distorsione della metafisica spinoziana. Per un approfondimento circa i rapporti che Leibniz intrattene con Spinoza: E. Pasini, *Leibniz alla caccia di Spinoza*, in *Linguaggio, mente, conoscenza. Intorno a Leibniz*, a cura di S. Gensini, Roma, Carocci, 2005, pp. 59-86.

Con ciò, vale la pena di notare, l'empio Spinoza distrugge dalle fondamenta la «premessa maggiore»⁸ su cui si poggiano tutte e tre le religioni del Libro: se infatti la potenza di Dio e la potenza della natura coincidono, allora l'atto della creazione non è affatto un atto di separazione, ma è un atto, potremmo dire, di auto-poiesi. I due racconti della creazione del mondo nella Torah, ai quali si riferiscono le tre religioni monoteiste, raccontano in modo del tutto erroneo l'atto creatore di Dio come un atto di allontanamento. Nel pregiudizio per cui la creazione sarebbe una separazione, prosegue anzi Spinoza, risiede una delle radici più profonde della servitù umana. Infatti laddove vi è separazione, dualità vi è il bisogno di una mediazione, di un intermediario, che si collochi tra i fedeli e Dio, e che indichi loro il giusto cammino da percorrere verso il divino. Ora, per Spinoza non vi è separazione, Dio è causa immanente e non trascendente del mondo, e dunque non vi è alcuna ragione di istituire una mediazione. Di conseguenza, tutti i sacerdoti, tutti i chierici, tutte le gerarchie religiose, non sono che delle usurpazioni di potere che si fondano sul consolidato pregiudizio che ab origine l'atto di creazione sia stato un atto di separazione. Ogni individuo come singolo invece, secondo Spinoza, essendo un *modus* degli attributi divini è in qualche modo *capax dei*, ed è di per sé in grado di giungere autonomamente alla conoscenza intuitiva di Dio, senza il bisogno né di una guida esterna, né di un intervento super-erogatorio della Grazia divina. E' lo stesso presupposto monistico infatti, svolto nel suo massimo rigore, a comportare la nostra naturale unione a Dio.

Una seconda importante rivoluzione, che è una sorta di diretto corollario delle osservazioni fatte finora, riguarda l'impersonalità di Dio e il carattere specifico dei suoi attributi essenziali. Questa concezione di Dio come sostanza assolutamente unica e infinita si accompagna infatti inscindibilmente al deciso rifiuto di ogni antropomorfismo, della tradizionale idea di un Dio provvidente e dai tratti personali, avente cura e interesse per le cose degli uomini, libertà, e desiderio di essere onorato, di un Dio, insomma, a completa misura umana. Questa idea, secondo il filosofo marrano, è figlia del più profondo pregiudizio finalistico, per cui l'uomo, credendo nell'esistenza delle cause finali e vedendo che in natura esistono molte cose che gli sono utili, si convince del fatto che il mondo, sia stato creato da un ente superiore, dotato come l'uomo di libertà, e

⁸ cfr. Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, Princeton University Press, 2 voll., 1992 [vol.I: *The Marrano of Reason*; vol.II: *The Adventures of Immanence*], vol II, p.9

che ha tutto disposto in favore dell'uomo, per essere da questi lodato e onorato⁹.

In realtà Dio non agisce affatto in vista di un fine, né tantomeno all'uomo pertiene il presunto status ontologico di creatura privilegiata che la tradizione gli ha sovente assegnato. Da Dio le cose seguono semplicemente e ugualmente con la stessa necessità per cui dalla definizione del triangolo segue che la somma dei suoi angoli interni è uguale a due retti, non è dotato di una vera e propria volontà, e può dirsi libero solo nel senso che non è determinato da altro ad agire e operare.

I suoi attributi infine non sono i classici attributi che la tradizione giudaico-cristiana aveva individuato come costituenti l'essenza divina – immensità, eternità, immutabilità, onniscienza, onnipotenza, bontà etc. – ma sono esclusivamente quelli che Cartesio aveva individuato come attributi delle sostanze create: l'estensione e il pensiero. Sono questi gli unici due attributi di Dio che possiamo conoscere perché sono gli unici dei quali la nostra natura partecipa. Gli attributi divini di cui ha parlato la tradizione teologica, o non esistono, come gli attributi morali, o non ne esprimono la natura ma si riferiscono alla sua sola operazione esterna e vanno quindi in ogni caso radicalmente re-interpretati¹⁰.

In tutti questi sensi potremmo quindi dire in sintesi che Spinoza abbia mosso l'eretico tentativo di costruire quella che, con Yovel, possiamo chiamare una «compiuta filosofia dell'immanenza»¹¹, che grazie all'equiparazione di Dio e Natura inverte il rapporto «asimmetrico» tra Dio sovrannaturale e mondo in quello paritario tra natura naturans e natura naturata¹², liquidando la creatio ex nihilo, distruggendo il pregiudizio antropocentrico, e rigettando ogni teleologia cosmica e dimensione escatologica¹³. Sotto ogni aspetto risulta dunque evidente che il rovesciamento rispetto alla tradizione non poteva essere più radicale sul piano filosofico, eversivo sul piano politico, eretico su quello teologico. E' a partire da tali basi, che costituiscono gli empi fondamenti di tutto il suo sistema, che mi sembra ci

⁹ Cfr. Etica, Parte I, Appendice

¹⁰ cfr. E. Scribano, Guida alla lettura *dell'Etica di Spinoza*, Laterza, 2008, p. 21

¹¹ cfr. Y. Yovel, op.cit.

¹² Su ciò si veda soprattutto Etica, Parte I, Prop. XXIX, Scolio; sull'origine dei termini natura naturans e natura naturata, cfr. H. Siebeck, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», III, 1890, pp.370 sgg.

¹³ cfr. K. Löwith, Spinoza. Deus sive Natura, a cura di O. Franceschelli, Roma, Donzelli Editore, 1999, p.54.

si debba sforzare di comprendere l'innovatività e la portata rivoluzionaria della sua proposta filosofica e gnoseologica.

III – Conoscenza e immanenza: la mistica eretica dell'unità

L'immanentismo è dunque il primo presupposto di base che dobbiamo tenere presente, se vogliamo rettamente comprendere la peculiare specificità del misticismo di Spinoza. Le conseguenze che esso implica sul piano conoscitivo nel suo complesso sono infatti enormi. In primo luogo, il graduale processo che sfocia nella visio dei non può più essere pensato come un progressivo avvicinamento ad una divinità trascendente e radicalmente altra, che al termine di un'ascesa spirituale si concede al fedele in un momento culminante di estatica ineffabilità. Esso si configura ora piuttosto come una progressiva presa di consapevolezza della propria naturale inserzione nell'ordine cosmico, della propria personale adesione alla pulsazione dell'intero universo, della propria intima ed essenziale partecipazione alla vita e al respiro della divinità stessa. L'esperienza dell'unio mystica, insomma, nell'ambito del suo monismo immanentistico, non può più essere concepita nei tradizionali termini di un istantaneo superamento dell'abissale distanza che ci separa da Dio, dall'assolutamente-altro, ma ha più il carattere di una epifanica presa di coscienza di una propria primigenia unione a Dio in Dio. L'unione, in altri termini, non è più un qualcosa che propriamente si raggiunge, a cui si perviene in un momento di privilegiata immediatezza, ma si configura piuttosto come un dato di natura, un già-da-sempre dato, anche se magari finora mai realmente esperito. Non l'unione, ma la coscienza dell'unione risulta essere la vera meta dell'ascesi gnoseologica spinoziana. Ed è precisamente nel raggiungimento di questa viva consapevolezza, nella piena scoperta della propria unione al divino, che si realizza e giunge a pieno compimento la conoscenza "sperimentale" di Dio.

Per Spinoza sono principalmente tre i gradini della scala che conducono a questa speciale cognizione sperimentale, a questa mistica dell'unità, che per il pensatore eretico coincide anche con la nostra più perfetta beatitudo¹⁴.

¹⁴ E' Spinoza stesso che nel *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, riferendosi alla ragione, richiama l'immagine della scala apparsa in sogno a Giacobbe, che, secondo il racconto biblico, conduce alla beatitudine chi la percorre: «il ragionamento non è in noi la cosa più eccellente, ma è soltanto come una scala lungo la quale ci innalziamo al luogo desiderato, o come un buono spirito che, fuori da ogni falsità e frode, ci informa del bene

Il primo gradino della conoscenza coincide con quello che Spinoza chiama lo stadio dell' «immaginazione», nel quale il mondo viene esperito nel suo aspetto immediato, e nel quale l'uomo è preda della cieca pulsione, delle passioni, sia a livello cognitivo che a livello etico e politico-religioso. Esso è caratterizzato dal pregiudizio finalistico, dall'illusione della libertà del volere, e più in generale da tutte quelle idee «mutili e confuse», dalle quali siamo mossi e agitati – dice Spinoza – come le onde del mare dai venti contrari¹⁵. Si tratta di una conoscenza inadeguata in senso letterale “volgare”, cioè dell'approccio comunemente adottato dalla maggior parte degli uomini nel loro commercio spontaneo con le cose.

Il secondo momento si caratterizza per il passaggio alla dimensione della razionalità e dell'universalità, ed è considerato, insieme con il terzo, come necessariamente vero. Si tratta di una conoscenza razionale e geometrica delle leggi universali che regolano la successione delle cose secondo un nesso necessario di causa ed effetto. Come ben si vede è per definizione una conoscenza *more geometrico*, e corrisponde piuttosto bene a ciò che noi oggi chiamiamo “scienza dalla natura”. Essa ci consente di capire la logica sottesa ai fenomeni e di cogliere le leggi che governano le apparenze. Si tratta dunque di una forma di cognizione ben superiore alla prima ed è chiaramente accessibile solo ad alcuni ristretti circoli (gli scienziati).

Il terzo gradino, a cui tuttavia pochissimi hanno accesso, quelli che Spinoza chiama i saggi o i savi, consiste nella più perfetta intuizione di Dio, che è conoscenza, amore e religione allo stesso tempo. Questa esperienza per Spinoza è il mistico. Essa non consiste però in un rovesciamento dell'ordine razionale, ma piuttosto in un rovesciamento dell'evidenza sensibile immediata che caratterizzava lo stadio dell'immaginazione. A tal proposito sia il primo momento quanto il terzo sono individuali: ma mentre il primo è caratterizzato da un'individualità chiusa in se stessa, egoistica, conflittuale, attaccata ai suoi bisogni e sensazioni immediate, il terzo è connotato da un'individualità che, sperimentando e ri-conoscendo la sua unione a Dio, diviene compiutamente *toti se inserens in mundo*, e che superando la limitatezza dell'io parziale, particolare, egocentrico, giunge finalmente a conquistare la prospettiva

supremo per spronarci, con ciò, a cercarlo e a unirci con esso: unione, che è la nostra suprema salute e beatitudine». (*Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, in B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, 2007, II 26,6, p.192).

¹⁵ «Da ciò risulta che noi siamo agitati in molti modi da cause esterne, come le onde del mare dai venti contrari, e fluttuiamo ignari della nostra sorte e del nostro destino». (*Etica*, Parte III, Prop. LIX, Scolio).

adeguata dell'universalità e dell'eternità. *Sentimus experimurque nos aeternos esse*¹⁶, dice Spinoza: la mistica dell'unità fa sì che l'io individuale, cogliendosi intuitivamente nell'onnicomprendività della divina Sostanza, si tramuti alla fine dell'ascesi gnoseologica in un nos.

Non per questo dobbiamo però sentirci autorizzati a parlare di annullamento mistico nel caso di Spinoza. Anche sotto questo aspetto, infatti, egli si rivela pienamente «eretico» nei confronti della tradizione che lo aveva preceduto. Non di annullamento della personalità individuale si tratta, né di un graduale processo di spoliatura dal sé, di *Abgeschiedenheit*, bensì di un pieno riconoscimento della propria individualità come modulazione singolare dell'unica Sostanza, come espressione particolare e unica dell'eterno e dell'immutabile. La scienza intuitiva schiude a una più alta e consapevole conoscenza delle particolarità in genere¹⁷, della delimitazione e dell'articolazione tra le parti, e si realizza nella conoscenza immediata del Dio-vivente così come si esplica attraverso la propria singolarità. Da questo genere di comprensione l'individuo non viene annullato ed estinto, ma potenziato e valorizzato per ciò che in esso vi è di eterno e di immutabile.

Il fatto stesso questo supremo genere di conoscenza si ponga poi come un mistico riconoscimento della propria unità con il divino ha, a mio modo di vedere, alcune altre rilevanti conseguenze. In primo luogo, se di unione si parla, allora in senso proprio non ha più senso distinguere tra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto, come se si trattasse di due cose diverse e distinte. Se entrambi sono una e una medesima cosa allora ciò significa che non è semplicemente l'uomo che giunge a conoscere Dio, ma che è in un certo senso Dio stesso che attraverso ciò che di eterno vi è nell'uomo giunge alla conoscenza adeguata di sé. Quando Spinoza dice che la nostra mente nella conoscenza intuitiva diviene parte dell'eterno e infinito intelletto di Dio non vuole dire nient'altro che questo¹⁸. E per la stessa ragione, allora, l'amore intellettuale che l'uomo della ragione giunge infine a provare nei confronti di Dio, non si rivela essere altro che parte dell'infinito amore con cui Dio –

¹⁶ *Etica*, Parte V, Prop. 23, Scolio.

¹⁷ Possiamo osservare in limine che in ciò Spinoza si distacca nettamente da Aristotele e da tutta la tradizione aristotelica, che negava che si potesse dare una "scienza del particolare". Anzi afferma *claris verbis* che: «*Quo magis res singulares intellegimus, eo magis Deum intellegimus*» (*Etica*, Parte V, Prop. XXIV).

¹⁸ *Etica*, Parte V, Prop. 40, Scolio.

attraverso l'uomo – ama se stesso¹⁹. Questo è un punto di fondamentale frattura rispetto al passato. Rovesciando tutta la tradizione mistica precedente, infatti, risulta paradossalmente ad essere l'uomo, il saggio, che fa grazia di sé al Dio-natura, e non viceversa²⁰.

Vi è un ultimo aspetto «eretico» che mi preme sottolineare nel procedimento mistico che viene adottato dal filosofo marrano. Spinoza toglie alla mistica il suo tradizionale carattere di irrazionalità. Dio, la radice di tutte le radici, ciò che tradizionalmente veniva chiamato come *Ain Sof*, l'inafferrabile, non è più visto come una verità assolutamente inaccessibile, di per sé preclusa alla mente e all'intelligenza dell'uomo. Egli muove l'eretico tentativo di rendere l'Inafferrabile afferrabile per il solo mezzo della ratio. Tutta la progressione nella conoscenza, nella sua prospettiva, consiste in un graduale incremento di razionalità, in un progressivo allargarsi della conoscenza adeguata a livelli esplicativi sempre più ampi, sempre più onnicomprensivi, fino a giungere a quell'illuminazione ultima che è l'unione gioiosa e intuitiva della mente con la Natura. E' certo vero che, come nota Nadler, una dottrina di questo genere esprime una «fiducia incrollabile nelle facoltà cognitive dell'essere umano»²¹, ma ciò è solo una derivazione coerente dell'impostazione metafisica del sistema spinoziano, in cui nessuna differenza ontologica e nessuna forma di trascendenza vengono a porsi quali ostacoli insuperabili all'impresa conoscitiva. Il suo «misticismo della ragione»²² è emblematico di un secolo che ha massimamente esaltato i poteri della ragione umana ed esteso gli ambiti ai quali essa può applicarsi a territori che fino a quel momento erano considerati inviolabili: da Dio alle passioni, dall'anima alla teoria morale.

¹⁹ Nell'espressione latina che Spinoza usa per descrivere questo supremo stato di letizia – amor dei intellectualis – il genitivo va perciò interpretato sia come soggettivo che come oggettivo. Particolarmente significativa a questo proposito è la Prop. 36 della Parte V dell'Etica: «L'amore intellettuale della mente verso Dio è lo stesso amore di Dio, col quale Dio ama se stesso». E il corollario alla stessa proposizione: «Da qui segue che Dio, in quanto ama se stesso, ama gli uomini, e conseguentemente che l'amore di Dio verso gli uomini e l'amore intellettuale della mente verso Dio sono una sola e medesima cosa»

²⁰ cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza e felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 350.

²¹ Cfr. S. Nadler, *L'eresia di Spinoza*, Torino, Einaudi, 2004.

²² Secondo l'efficace espressione di Piero Martinetti: cfr. P. Martinetti, *La religione di Spinoza. Quattro saggi*, a cura di A. Vigorelli, Ghibli, 2002. Egli parlava, in riferimento alla filosofia di Spinoza, di una vera e propria «religione filosofica», e di una «religiosità da razionalista». Per approfondire la posizione di questo interprete si può vedere l'introduzione di Amedeo Vigorelli alla stessa opera.

Un'ultima nota. Dire che Spinoza cerchi di togliere il carattere di estraneità e irrazionalità alla mistica, non vuole però certo dire che egli neghi o svaluti l'importanza della componente affettiva ed emozionale. Anzi, in accordo con tutta la tradizione mistica precedente Spinoza riconosce il desiderio come vera vis propulsiva della conoscenza, e descrive l'esperienza intuitiva come puro amore e suprema acquiescentia. Ben lungi dall'essere due dimensioni reciprocamente esclusive e antitetiche però, la vita razionale e la vita emotiva si presuppongono e si integrano vicendevolmente, e si pongono – potremmo dire – come due attributi paralleli della medesima sostanza “conoscenza”. L'amore non annulla la conoscenza razionale, non si apre in successione allo scacco dell'intelletto, ma, accompagnandosi e sorgendo insieme ad essa, la integra e la perfeziona. Non vi è alcun *excessus mentis* al culmine dell'impresa conoscitiva, quando l'amore per Dio scaturisce nella sua massima purezza. L'amor di cui parla Spinoza rimane pur sempre un *amor intellectualis*, ossia una suprema gioia che nasce dall'idea di Dio come causa. In corrispondenza della progressione nella conoscenza e dell'aumento del numero di idee adeguate nella nostra mente, Spinoza prospetta anzi un cammino di liberazione dalle componenti irrazionali delle passioni e un'ascesi emotiva ad una gioia sempre più alta e consapevole, che portando a contemplare tutte le cose *sine ira et studio*, schiuda infine al *sapiens* le porte supreme della *salus* e della *beatitudo*.

IV – Salus e beatitudo. Lo spinozismo come dottrina soteriologica

Fino a questo momento si intende bene, mi sembra, perché il misticismo di Spinoza possa essere definito – nelle forme e nella sostanza – come sostanzialmente «eretico» rispetto a tanta parte della tradizione precedente. Ma vi è anche un altro e importante aspetto, che mi sta particolarmente a cuore, che rende la sua dottrina del tutto rivoluzionaria e che conferisce un che di intrepido e di audace a tutto il suo pensiero.

La sua mistica dell'unità, come abbiamo visto, si pone esplicitamente come un vero e proprio itinerario alla salvezza e alla beatitudine. Quella ricerca della beatitudo che nel Breve Trattato era stata annunciata come finalità ultima della nostra esistenza, può infatti trovare il suo compimento terreno e definitivo nella cognizione sperimentale di Dio al culmine del processo conoscitivo. Da questo punto di vista mi sembra quindi che potremmo anche pensare al

misticismo spinoziano come un tipo del tutto speciale di dottrina soteriologica, che riserva una salvezza alternativa a quella offerta dalle religioni tradizionali²³. Spinoza, infatti, pur annullando il riferimento a qualsiasi dimensione escatologica ultra-terrena, prospetta la possibilità di una salvezza tutta intramondana, da realizzarsi nell'“aldiqua”, grazie al graduale cammino che la ragione e la conoscenza possono schiudere²⁴. Salus e beatitudo, così, non sono più collocate in un orizzonte extra-mondano, in un aldilà meta-temporale, come premio che attende l'uomo dopo la morte del corpo, ma risultano essere alla portata di tutti, perseguibili in questa vita e con i mezzi che ogni uomo ha di per sé a disposizione. Ognuno, secondo il filosofo marrano è di per sé capace, in senso agostiniano, della fruizione di Dio. Per avervi accesso non è più necessario obbedire ai precetti comandati in un libro o da una certa istituzione religiosa. E' la realtà, come unico orizzonte

²³ Su questo punto di grande interesse è la linea interpretativa di Yirmiyahu Yovel. Egli considera Spinoza come un “marrano della ragione”, il cui interesse, nella delineazione della scientia intuitiva, sarebbe proprio quello di gettare le basi di una conoscenza che conduca alla salvezza. Si veda: Y. Yovel, *The third kind of knowledge as alternative salvation*, in E. Curley, P.F. Moreau (eds.), *Spinoza issues and directions: the Proceedings of the Chicago Spinoza Conference* [1986], Brill, 1990, pp.157-175; cfr. anche Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, cit. alle nt. 8,10; S. Feldman, *Spinoza: a marrano of Reason?*, in «Inquiry» 35 (1992), pp. 37-48; H.E. Allison, *Spinoza and the Philosophy of Immanence: A Reflection on ovel's *The Adventures of Immanence**, «Inquiry» 35 (1992), pp. 55-67; R. Schacht, *Adventures of Immanence Revisited*, «Inquiry» 35 (1992), pp. 69-80; Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics: Reply to Critics*, «Inquiry» 35 (1992), pp. 81-112. Nello stesso orizzonte interpretativo si colloca Di Vona, che rivendica alla Pars Quinta dell'*Ethica* e alla scientia intuitiva un valore escatologico, sottolineando la centralità dell'obiettivo della salvezza. D'altra parte, secondo Di Vona, il discorso spinoziano, più che collocarsi sul piano della scienza naturale, rivela possibili agganci con la tradizione sapienziale, anche di impronta esoterica. Centrale, a suo avviso è la prospettiva dell'eternità della mente, che non può essere risolta solo in senso teoretico: «per Spinoza si tratta di diventare sapiente, non già di divenire soltanto filosofo». Cfr. P. Di Vona, *La Parte V dell'“Ethica”*, in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, a cura di E. Giancotti, Napoli, 1985, pp.237-248, la cit. a p. 247; cfr. anche Id., *Baruch Spinoza*, Firenze, 1975, pp.113-128.

²⁴ Antonio Damasio rileva nella soluzione offerta da Spinoza un carattere di tipo compensatorio. Mi sembra una soluzione particolarmente interessante, che, al di là del discorso scientifico, coglie l'essenziale idea che Spinoza intendesse proporre un'alternativa reale al cammino di salvezza prospettato dalle religioni. Egli parte dalla considerazione neuroscientifica che ogni progetto di salvezza debba far fronte all'angoscia che, provocata dalla prospettiva o dal pensiero della morte e della sofferenza, disintegra, da un punto di vista biologico, l'omeodinamica. Ogni progetto dunque deve contemplare in primo luogo il modo di resistere all'angoscia e in secondo luogo trovare il modo di sostituirla con la gioia. Anche le religioni in tal senso si configurano, dal suo punto di vista, come dei correttivi omeostatici. Avendo però respinto la via indicata da esse Spinoza, secondo il neurobiologo, si vide costretto a trovarne un'altra. L'opera a cui sto facendo riferimento è: A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Milano, Adelphi, 2003. Si veda p. 320.

dell'essere, a divenire l'unica vera risorsa di normatività, in quanto i decreti di Dio non sono scritti nella Bibbia, ma nelle sole leggi della ragione naturale. E' unicamente ad essa che siamo chiamati a conformarci, liberandoci da ogni superstizioso pregiudizio e da ogni residuo preconetto.

Questo significa che non dobbiamo orientare tutta la nostra esistenza in funzione di un orizzonte ultra-terreno, né tantomeno avere timore di Dio, giacché egli non punirà mai. E non occorre nemmeno faticare nella speranza di essere premiati da una tal divinità, poiché da essa non giungerà premio alcuno²⁵. L'unica cosa che si possa davvero temere è il proprio comportamento. Quando non siamo gentili con gli altri, quando siamo invidiosi, tristi o malinconici, in quel preciso istante siamo noi che puniamo noi stessi, e ci neghiamo di raggiungere la pace, la serenità interiore, e la possibilità di conoscere Dio. Se invece non ci accontentiamo della nostra visione chiusa e parziale e accettiamo di intraprendere il cammino della ragione, la nostra sofferenza svanisce, e, liberandoci progressivamente dalle nostre servitù, ci apriamo la via verso la pienezza della beatitudine e della salvezza.

Sotto questo aspetto la mistica eretica del filosofo marrano ci appare in tutta la sua potenzialità rivoluzionaria e in tutta la sua lucida radicalità. Egli demolisce letteralmente dalle fondamenta tutte le credenze sulle quali le religioni rivelate pretendevano di fondarsi e di trovare la loro ragion d'essere, proponendo un'idea di salvezza e di beatitudine totalmente nuova ed inedita, che restituisce preminenza assiologica alla vita terrena e al ruolo eudemonistico della conoscenza, scardinando in maniera dirompente tutto il tradizionale e sedimentato sistema di valori.

²⁵ Spinoza in una lettera molto eloquente a Jacob Ostens aveva molto esplicitamente deplorato chi, nella condotta morale, si fosse lasciato guidare unicamente dalla prospettiva del premio o della punizione dopo la morte: «Egli [...] vivrebbe volentieri secondo l'impulso delle sue passioni, se non glielo impedisse il solo fatto che ha paura del castigo. Egli si astiene dunque dalle male azioni e osserva i divini comandamenti con la medesima riluttanza di uno schiavo e con animo titubante; e in cambio di questo servizio attende di essere colmato da Dio con ricompense assai più ambite dello stesso divino amore, e tanto più quanto più è riluttante e mal disposto a fare il bene che fa». La persona citata è Lambertus van Velthuysen. (B. Spinoza, Ep. XLIII, in Epistolario, a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1974). Cfr. anche Etica, Parte V, Prop. XVI, Scolio.

V – Conclusione

Sotto tutti questi aspetti dunque l'eretico e il perseguitato Spinoza ci appare come un vero e proprio «eroe della ragione pensante», di statura paragonabile a quella del Socrate platonico, che in nome della sua dedizione al vero, non ha avuto timore di contrapporsi a un sistema forte di credenze, e di ergersi in solitudine di fronte a un'intera millenaria tradizione che aveva fatto della trascendenza e dell'inaccessibilità di Dio i suoi due punti cardinali.

Spinoza non ha negato l'esistenza di Dio, ma non ha temuto di rivoluzionarne totalmente il concetto, demolendo l'immagine tradizionale di un Dio trascendente e pantocratore, per secoli oggetto di culto superstizioso e strumento ideologico di dominio. E tuttavia non si è fermato alla costruzione metafisica e al momento critico-negativo: la sua proposta filosofica, intrisa di sostanza etica e di ben più ampio respiro morale, attraverso la delineazione eretica di un nuovo tipo di misticismo, intendeva proporsi complessivamente come una vera religio, in grado di guidare gli uomini verso l'autentica libertà, e di schiudere su questa terra le porte celesti della beatitudine e della più alta e compiuta realizzazione umana.