

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “FEDERICO II”



FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Corso di laurea triennale in filosofia

TESI DI LAUREA

LA RIVENDICAZIONE SPINOZIANA  
DELLA *LIBERTAS PHILOSOPHANDI*  
NELLA PROSPETTIVA  
DEL TRATTATO TEOLOGICO-POLITICO

Relatore:

Ch.mo

Prof. Giuseppe Antonio Di Marco

Candidato:

Massimo Ricchiari

matr. 544000665

Anno accademico 2006-2007

## INDICE

1. <i>I sefarditi di Amsterdam e la nascita della congregazione «Talmud Torah»</i> .....	1
2. <i>«Vivere per la verità»: la sfida di Spinoza e il «cherem» del 1656</i> .....	6
3. <i>La rivendicazione spinoziana della «libertas philosophandi» nella prospettiva del Trattato teologico-politico</i> .....	14
Bibliografia.....	37

*Al mio amato papà,  
luce costante nel cammino della vita,  
e al mio tenero nipotino Michele,  
il più bel fiore  
sbocciato nel giardino  
della mia esistenza*

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

(B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*)

1. *I sefarditi di Amsterdam e la nascita della congregazione «Talmud Torah»*

Spinoza è senz'altro uno dei pensatori più discussi della storia della filosofia. Si è scritto molto su di lui e altrettanto verrà fatto sul suo conto. Ma occorre notare che, al di là delle questioni di carattere puramente filosofico presenti nei suoi scritti, ciò che da sempre è stato al centro dell'attenzione degli studiosi del suo pensiero è la specificità di Spinoza come uomo, ancor prima che come autore. La sua riflessione filosofica, infatti, si innesta in un intricato vissuto personale e può essere compresa solo alla luce delle tumultuose vicende storiche che sconvolsero l'Olanda del XVII secolo. Per questo credo sia necessario prendere, innanzitutto, in considerazione lo sfondo sociale in cui il suo pensiero è maturato, facendo attenzione al costituirsi ad Amsterdam della congregazione ebraica «Talmud Torah» dalla quale Spinoza venne espulso ancor giovanissimo.

Nel corso del Cinquecento e del Seicento nei Paesi Bassi si registrò l'arrivo di numerosi mercanti provenienti dalle più disparate regioni europee. Tale fenomeno contribuì in maniera decisiva alla rapida ascesa economica di Amsterdam. Ma non tutti coloro che si insediarono nella florida città olandese furono mossi dalla speranza di trovar miglior fortuna negli affari economici. Alcuni di essi, infatti, furono costretti ad abbandonare la propria terra d'origine soprattutto per questioni di carattere religioso. Essi cercarono, in effetti, di sottrarsi alle persecuzioni esercitate dai sovrani del loro paese nei confronti di quanti fossero sospettati di essersi allontanati dall'ortodossia religiosa della nazione.

È questo il caso degli esuli provenienti dalla Penisola iberica. Sotto la pressione delle autorità spagnole, prima, e portoghesi, poi, gli ebrei furono messi di fronte alla difficile scelta di convertirsi al Cristianesimo o di lasciare per sempre il proprio paese. Coloro che scelsero la strada della conversione non ebbero vita facile, pur restando nella propria terra d'origine. I «nuovi cristiani» finirono col venire sospettati dai «vecchi cristiani» di non essere mossi da una fede sincera:

Parecchi «conversos» divennero senza dubbio cristiani autentici. Altri, invece, continuarono a rispettare in segreto la religione ebraica. Questi «nuovi cristiani» di origine ebraica divennero assai abili nel dissimulare le loro pratiche, cosicché divenne impossibile per gli osservatori esterni (e per le spie) capire che cosa si celasse dietro le apparenze della loro conversione<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Steven Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2002, p.4.

Coloro che si convertirono al cristianesimo continuarono a patire l'incredulità dei loro vicini e furono sottoposti, per questo, a veri e propri atti di violenza. Vennero etichettati con il termine dispregiativo di «marrani» (il cui significato originario sembra essere stato «porci») perché sospettati di restare ancora segretamente legati al credo ebraico. La perdita dell'identità e la scissione interiore generarono nei *conversos* atteggiamenti di critica e di distacco nei confronti di ambedue le religioni. Ben presto i «nuovi cristiani» divennero preda della ferocia spietata dell'Inquisizione, sempre a caccia di eretici, cosicché un numero crescente di essi decise di lasciare per sempre la Penisola iberica:

[I *conversos*] dopo essersi rifiutati di diventare cristiani sinceri e devoti, sia in Portogallo sia in Spagna, desideravano soltanto trovare un luogo in cui fosse possibile, se non dichiararsi apertamente ebrei, almeno rispettare in segreto il proprio credo, senza i continui tormenti subiti nella penisola iberica<sup>2</sup>.

Sin dal 1512 i *conversos* portoghesi cominciarono a stabilirsi nei Paesi Bassi, ma il loro numero crebbe col tempo, soprattutto nel corso del XVII secolo. Gli esuli furono attratti principalmente dalle garanzie di tolleranza religiosa offerte loro dall'articolo 13 dell'Unione di Utrecht, secondo cui «ogni uomo deve restare libero nelle proprie scelte religiose e non deve essere mai molestato o interrogato circa il culto divino». Diversamente da quanto accaduto nella penisola iberica, in questa terra della tolleranza nessuno poté essere perseguitato per il proprio credo religioso, sebbene in pubblico non fosse consentito svolgere liturgie difformi da quelle calviniste.

La minaccia delle persecuzioni sembrò scampata, anche se i rapporti tra ebrei e olandesi, nel primo scorcio del XVII secolo, non furono dei più idilliaci. Gli esuli ebrei furono ben consapevoli che il loro insediamento in terra straniera avrebbe richiesto del tempo per garantire loro una situazione di stabilità e benessere. Il loro destino sarebbe dipeso, giocoforza, dal beneplacito della comunità ospitante che aveva offerto loro riparo e protezione. Prima di conquistarsi la fama di «Gerusalemme olandese», «la città di Amsterdam ci mise molto tempo a riconoscere gli ebrei come comunità religiosa, consentendo loro di praticare apertamente la propria religione e di rispettare le sue leggi, benché fosse abbastanza ovvio che tollerava l'esistenza di pratiche religiose segrete<sup>3</sup>».

---

<sup>2</sup> Ivi, p.7.

<sup>3</sup> Ivi, p.14.

Nel 1615 gli Stati Generali, il principale organo legislativo delle Province Unite, formato dai rappresentanti di ogni provincia, autorizzò gli ebrei residenti a praticare liberamente la propria religione. Tuttavia, ad Amsterdam restò in vigore il divieto di svolgere liturgie in pubblico. L'anno successivo, le autorità comunali della città, sotto la pressione del clero calvinista, ordinarono agli ebrei di astenersi dal criticare la religione cristiana o dal cercare di convertire i cristiani al giudaismo. Un primo passo in avanti si registrò nel 1619, quando il consiglio della città concesse ufficialmente agli ebrei il diritto di praticare la propria religione. Ad ogni modo, si cercò di impedire il matrimonio e altre attività sociali tra gli ebrei e i cristiani. Soltanto nel 1657 gli Stati Generali proclamarono gli ebrei cittadini olandesi a tutti gli effetti e prima di allora essi furono sempre considerati un «gruppo di stranieri» in terra olandese.

La riluttanza della città di Amsterdam nei confronti degli ebrei affondava le proprie radici nella profonda crisi interna che interessò il calvinismo negli anni Venti e Trenta del Seicento. Le ostilità si accesero tra i rimostranti arminiani<sup>4</sup> e i controrimostranti ortodossi:

Gli arminiani, detti pure «rimostranti», prendevano apertamente le distanze dalle dottrine calviniste della grazia e della predestinazione. Il loro credo era che ciascuno, con le sue azioni, potesse contribuire alla propria salvezza. E pensavano inoltre che le faccende spirituali non dovessero essere confuse con quelle politiche, sconfessando in tal modo le ambizioni politiche dei loro avversari ortodossi. Alla stregua di molti altri riformatori religiosi, gli arminiani scorgevano nella loro crociata una missione morale: ai loro occhi, il vero spirito della Riforma era andato perduto per colpa dei capi della Chiesa riformata, sempre più dogmatici, gerarchici e intolleranti<sup>5</sup>.

La disputa si risolse con l'espulsione degli arminiani dalla Chiesa calvinista. Ma, col tempo, le mire del clero calvinista non riguardarono più soltanto i dissidenti rimostranti, vittime di frequenti e, talvolta, violente persecuzioni, ma tutti coloro la cui condotta non fosse conforme all'ortodossia dei capi della Chiesa riformata. Gli ebrei di Amsterdam furono scossi, senz'altro, da tali avvenimenti e un senso di dilagante insicurezza avvolse la comunità di mercanti portoghesi, da poco rifugiatisi in Olanda. Il timore che la furia del clero calvinista si potesse abbattere improvvisamente su di loro prese il sopravvento.

---

<sup>4</sup> Nel 1610 un gruppo di quarantaquattro religiosi, tutti seguaci di Jacobus Arminius, libero docente di teologia all'Università di Leida, pubblicava una «Rimostranza» in cui veniva esposto un punto di vista non ortodosso su alcune spinose questioni teologiche. Prevedendo una reazione ostile, i religiosi chiedevano ufficialmente la protezione degli Stati d'Olanda.

<sup>5</sup> Steven Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., p.16.

Per far fronte all'intolleranza delle autorità della Chiesa calvinista, alla comunità sefardita di Amsterdam non restò altro da fare che cercare di mantenere, il più a lungo possibile, una parvenza di ordine tra i suoi componenti. Un provvedimento che fu preso, in tal senso, dagli ebrei fu quello di impedire disordini all'interno della comunità, punendo coloro che avessero potuto destabilizzare la quiete pubblica e provocare, così, la reazione feroce dei capi della Chiesa calvinista. Pertanto, di fronte al senso di profonda inquietudine e all'insofferenza della cultura marrana verso i dogmatismi, le autorità ebraiche considerarono essenziale, per la sopravvivenza della comunità, difendere a tutti i costi l'ortodossia, mettendo al riparo dai loro attacchi la tradizione rabbinica, minacciata dai liberi pensatori del tempo.

Fu avviato, così, un processo di riorganizzazione della comunità sefardita, il cui scopo primario fu quello di ricondurre in seno all'ortodossia giudaica le norme e le pratiche degli ebrei, profondamente alterate da riti, simboli e credenze del cattolicesimo. Non va trascurato, infatti, che i padri fondatori, insediatisi per primi ad Amsterdam, erano o *conversos* riconvertiti al giudaismo o «nuovi cristiani» giudaizzanti, che, ora, per la prima volta nella loro vita, avevano la possibilità di praticare liberamente la propria religione, senza dover fare i conti col terrore dell'Inquisizione. Consideravano, infatti, necessario riconquistare la propria identità religiosa, recuperando, così, il vero spirito della tradizione ebraica, andato smarrito nel corso degli anni.

Il forte bisogno di un ordinamento più centralizzato, che garantisse maggiore sicurezza ai sefarditi residenti ad Amsterdam, portò nel 1638 alla stipulazione di un accordo sulla fusione delle tre congregazioni – Beth Jacob, Neve Shalom e Beth Israel – in una sola, il cui nome fu «Talmud Torah»:

Ogni ebreo «di nazionalità portoghese o spagnola» che risiedesse ad Amsterdam nel 1638 o che vi si stabilisse dopo tale data diventava automaticamente un membro della congregazione unita; gli ebrei non sefarditi non potevano invece farne parte e potevano seguire le liturgie solo a patto di ottenere un permesso speciale<sup>6</sup>.

Venne, così, a costituirsi, all'interno della comunità ebraico-portoghese di Amsterdam, un vero e proprio corpo istituzionale, composto da un nuovo gruppo dirigenziale, il *ma'amad*, e dai rabbini, che avevano incarichi di carattere prettamente religioso ed erano responsabili dell'istruzione degli ebrei:

---

<sup>6</sup> Ivi, p.63.



I rabbini delle tre congregazioni divennero tutti *chachamim* («saggi») di Talmud Torah [...] I rabbini non erano, ad ogni modo, i dirigenti della comunità. Non era compito loro gestire gli affari quotidiani della congregazione, non avevano voce in capitolo nelle questioni mondane, e neppure dirigevano la vita religiosa della comunità. Tutti i poteri, quello esecutivo, quello legislativo e quello giudiziario non relativo alla *halacha*<sup>7</sup>, erano nelle mani di un consiglio composto di soli laici. Con la fusione, i quindici *parnassim* delle tre congregazioni si riunirono in un solo *ma'amad* composto di sette individui: sei *parnassim* e un *gabbai*, cioè un tesoriere<sup>8</sup>.

L'autorità del *ma'amad* era indiscussa e insindacabile. Nessuno poteva in alcun modo sottrarsi alle sue decisioni. Tutti coloro che avessero trasgredito una qualsiasi delle norme ebraiche sarebbero stati puniti sia con multe sia, nei casi più gravi, con la scomunica. «La pubblica espressione (a voce o per iscritto) di idee eretiche o blasfeme – quali la negazione dell'origine divina della Torah, la negligenza di un qualsiasi precetto della legge divina, o lo svilimento dell'onore del popolo ebraico – era anch'essa soggetta al bando<sup>9</sup>».

Il *cherem* ad Amsterdam era utilizzato, innanzitutto, come strumento di disciplina interna, in quanto mirava a «mantenere la coesione religiosa di un gruppo di ebrei la cui fede e le cui pratiche erano ancora piuttosto instabili e spesso offuscate da credenze eterodosse<sup>10</sup>». Era necessaria, infatti, l'imposizione di un comportamento sociale, religioso ed etico, giudicato conforme a una genuina comunità ebraica, per dissuadere chiunque da qualsiasi deviazione, non solo in campo liturgico, ma anche nella sfera delle azioni quotidiane e del pensiero. Tuttavia, ad essere implicate nell'utilizzo del *cherem* non erano soltanto ragioni di carattere religioso, ma anche politico. Come abbiamo già notato in precedenza, il destino degli ebrei era strettamente legato al volere della nazione ospitante, le cui autorità si mostravano molto attente agli sviluppi delle vicende interne della congregazione di Amsterdam. Alla comunità ebraica era richiesto che fosse garantito che ogni suo membro si comportasse in maniera appropriata e serbasse una stretta osservanza della legge ebraica così da risultare ben controllata, ben ordinata e ortodossa.

Per far sì che gli ebrei non creassero disordini all'interno della comunità e affinché si comportassero in maniera adeguata secondo la massima disciplina, risultò,

---

<sup>7</sup> Si tratta del complesso delle norme codificate della legge ebraica che deriva dalla codificazione delle regole del Talmud.

<sup>8</sup> Steven Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., p.64.

<sup>9</sup> Id., *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, Biblioteca Einaudi, Torino 2005, p.15.

<sup>10</sup> Ivi, p.17.

inoltre, necessario un sistema educativo rigoroso. L'istruzione costituiva, di fatto, un momento cruciale nella formazione personale di ogni ebreo:

Nella scuola della comunità portoghese, l'istruzione era suddivisa in sei classi. Le quattro classi inferiori, generalmente per bambini tra i sette e i quattordici anni, frequentata da tutti, forniva le basi religiose, culturali e letterarie che ogni ebreo istruito doveva possedere. [...] Il quinto grado di istruzione prevedeva anche che gli studenti, ormai giovanotti, imparassero le direttive della halacha sulle festività ebraiche<sup>11</sup>.

A tutti gli studenti i rabbini impartivano in maniera accurata la conoscenza della lingua ebraica e lo studio della Torah, mentre soltanto agli studenti più avanzati veniva insegnato il Talmud, allo scopo di farne dei futuri rabbini. Responsabile di tale insegnamento, rivolto unicamente agli studenti giunti al sesto grado di istruzione, era Rabbi Saul Mortera, di Beth Jacob, divenuto rabbino capo dell'intera congregazione e direttore della scuola. Il suo fu un ruolo di assoluto valore all'interno della comunità sefardita di Talmud Torah:

Mortera non era poi qualcuno di molto liberale quando si trattava della corretta interpretazione della legge ebraica. La sua visione della *halacha*, della moralità e della religione in genere era rigorosa, sobria e altamente intellettuale. [...] La sua adesione all'ortodossia religiosa non gli impedì tuttavia di interessarsi alle idee filosofiche e scientifiche che andavano allora per la maggiore. [...] La cultura di Mortera non si limitava certo ai testi della tradizione ebraica. [...] Egli era inoltre favorevole a un dialogo teologico e a uno scambio intellettuale con i cristiani<sup>12</sup>.

Mortera è descritto come un insegnante ligio, ma alla portata di tutti. Si dedicava a fondo ai suoi allievi, i quali davano l'impressione di essergli davvero affezionati. L'impegno di Rabbi Mortera era rivolto, oltre che agli studenti delle classi superiori della scuola pubblica della congregazione, anche a quelli di alcune delle *yeshivot*<sup>13</sup> della comunità. Nel 1643 era a capo del gruppo di «Keter Torah» («Corona della Legge»), dedito soprattutto allo studio della Legge ebraica. È probabile che tra i suoi allievi di allora ci fosse anche un giovane mercante di Amsterdam, il cui nome era Baruch Spinoza.

## 2. «Vivere per la verità»: la sfida di Spinoza e il «cherem» del 1656

Figlio di genitori marrani di origine portoghese, Baruch fu allevato all'interno della comunità sefardita di Amsterdam e istruito, come gli altri ebrei, nello studio

---

<sup>11</sup> Steven Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., pp.70-72.

<sup>12</sup> Ivi, pp.102-103.

<sup>13</sup> Le *yeshivot* erano gruppi di studio per adulti, che si concentravano soprattutto sulla religione e la letteratura, guidati dai *chachamim* della comunità.

delle Scritture e della lingua ebraica. Si mise in luce per le sue doti intellettuali e per la sua inesauribile voglia di imparare. Giovane di intelligenza non comune, Spinoza risultò «versatissimo nelle Scritture e nei loro principali commenti<sup>14</sup>». Nei suoi studi si era misurato anche con le opere dei grandi filosofi ebrei, anche se «la sua conoscenza del Talmud [...] si può ritenere alquanto superficiale<sup>15</sup>». Il giovane Baruch, infatti, non frequentò mai le classi superiori. Tuttavia, pur non nutrendo il desiderio di diventare un giorno rabbino della congregazione, Spinoza non interruppe i suoi studi dopo il quarto livello delle scuole elementari. Nei primi anni Cinquanta frequentò sicuramente una delle *yeshivot* della comunità, portando parallelamente avanti l'attività di mercante col fratello Gabriel. Come detto pocanzi, è presumibile che fosse 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:

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<sup>16</sup>.

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 Enden<sup>17</sup>, 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 qualcosa che lo differenzia da tutti gli altri grandi filosofi di quel periodo. E, a quanto pare, Spinoza

---

<sup>14</sup> Steven Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., p.103.

<sup>15</sup> Ivi, p.104.

<sup>16</sup> Ivi, p.112.

<sup>17</sup> Van den Enden guidò Spinoza nello studio dei classici latini e dei pensatori del Cinquecento e del Seicento. L'interesse del giovane Baruch per questioni di carattere politico e teologico va senza dubbio ricollegato al fatto che Van den Enden, grande esperto di storia del pensiero politico, lo avviò presumibilmente alla lettura di Machiavelli, Hobbes, Grozio, Calvino e Thomas More.

continuò a interessarsi di questa tradizione – anche se per scopi filosofici personali – vita natural durante<sup>18</sup>.

L'educazione di ebreo, ricevuta all'interno della congregazione fino 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. Gli equilibri tra i leaders della comunità e il giovane Baruch si incrinarono del tutto anche a causa del mancato pagamento delle tasse alla congregazione per conto della sua famiglia e della società gestita col fratello.

Fu così che il 27 luglio 1656, di fronte alla volta della sinagoga di Amsterdam, i *parnassim* riuniti nel *ma'amad* della comunità pronunciarono il discorso di scomunica di Spinoza:

I signori del *ma'amad*, da lungo tempo a conoscenza delle opinioni e delle azioni malvagie 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 serie sulle abominevoli eresie che egli ha compiuto e insegnato nonché sui suoi atti mostruosi, e avendo numerosi testimoni credibili di tutto questo che hanno depresso e testimoniato 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*, hanno deciso, con il 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 Espinoza, con il consenso di Dio, sia Egli lodato, e con il 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 maledizione con cui Elisha maledisse i 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 risparmierà: 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'oggi<sup>19</sup>.

Il documento si concludeva con l'avvertimento: «nessuno comunichi con lui, neppure per iscritto, né gli accordi alcun favore, né stia con lui sotto lo stesso tetto, né

---

<sup>18</sup> Steven Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., p.127.

<sup>19</sup> Ivi, pp.133-134.

si avvicini a lui più di quattro cubiti; né legga alcun trattato composto o scritto da lui». Secondo Steven Nadler, «possiamo solo speculare su ciò che si cela dietro la condanna di Spinoza». L'enigma intorno alle reali motivazioni di tale scelta da parte dei membri della stessa comunità sefardita alla quale il filosofo di Amsterdam apparteneva resta ancora irrisolto, soprattutto, se si considera che fino ad allora non compariva ancora alcun trattato scritto o pubblicato col suo nome. Dal discorso di *cherem* non pare chiaro quali fossero «le sue opinioni e azioni malvagie» o quali «abominevoli eresie» egli avesse insegnato, o quali «atti mostruosi» avesse commesso.

Allora, per comprendere a pieno il provvedimento del 1656 occorre, ancora, qualche delucidazione sull'origine giudaica del *cherem*:

Un *cherem* è una misura punitiva o coercitiva adottata da una comunità ebraica nei confronti dei suoi membri recalcitranti o ribelli [...] Originariamente, *cherem* designa nella Bibbia qualcosa o qualcuno che risulta separato dal mondo ordinario e con cui non si può entrare in contatto. Può significare anche «distrutto». La ragione della separazione può essere dovuta al fatto che l'oggetto o l'individuo in questione è sacro o santo; oppure – ed è questa la radice della distruzione – al fatto che è contaminato e abominevole agli occhi di Dio<sup>20</sup>.

Per un ebreo osservante, essere colpito da *cherem* era un fatto grave, che intaccava la vita di una persona e della sua famiglia sotto ogni profilo. La persona colpita da *cherem* era tagliata fuori, in modo più o meno netto, dai rituali della comunità e dunque da tutti quei compiti che agli occhi di un ebreo rendono la vita degna di essere vissuta<sup>21</sup>.

La particolarità del bando di Spinoza risiede nel fatto che la sua espulsione non fu decretata dalle autorità ecclesiastiche, ma dalla sua stessa comunità d'appartenenza. E «ciò che gli fu vietato non fu solo di partecipare a talune cerimonie liturgiche. Ciò che gli fu vietato, in effetti, fu di essere ebreo<sup>22</sup>».

I capi della congregazione sefardita di Amsterdam fecero ampiamente uso del bando per mantenere l'ordine e la disciplina all'interno della comunità. Tuttavia, non sembra esserci stato, a quel tempo, alcun testo di scomunica da cui trasudi la stessa collera del *cherem* di Spinoza. Nel documento del provvedimento del 1656 non sembra esserci traccia di possibili misure che egli avrebbe potuto adottare per dimostrare di essersi pentito e riconciliarsi con la congregazione. In effetti, da quel momento in poi il giovane Baruch non ebbe più alcun rapporto con la congregazione, diversamente da quanto accadde per altri due marrani, Uriel da Costa e Juan de Prado,

---

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Id., *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, cit., p.10.

<sup>22</sup> Ivi, p.7.

ai quali venne concesso il reinserimento tra gli ebrei di Amsterdam. È necessario, allora, considerare, per un istante, con quali accuse vennero messi al bando questi due pensatori eterodossi e con quali modalità venne disposto dalle autorità ebraiche il loro reintegro nella comunità sefardita.

Uriel da Costa, marrano di origine, si trasferì ad Amsterdam con l'intento di professare apertamente l'ebraismo, convinto che nella Legge di Mosè fosse contenuta la Parola di Dio nella sua purezza originaria. Ma le sue aspettative andarono deluse: la religione ufficiale e la tradizione ebraica gli sembrarono ben lontane dal giudaismo originario. Iniziò, così, a manifestare seri dubbi sull'immortalità dell'anima e sull'esistenza di una vita dopo la morte.

Le critiche che rivolse all'autorità dei rabbini e alla Legge orale del Talmud provocarono la sua espulsione dalla comunità. Venne, infatti, messo al bando prima a Venezia, poi ad Amburgo, dove nel 1616 aveva pubblicato il suo *Propostar contra a Tradicao*, e, infine, ad Amsterdam nel 1623. Visse per qualche anno nell'isolamento e nella miseria; poi, dopo la sua ritrattazione, fu riaccolto all'interno della comunità. Tentò per qualche tempo di uniformarsi all'ortodossia ebraica, ma, ben presto, iniziò a credere che la Legge non fosse altro che una semplice invenzione degli uomini. Nel 1633 venne scomunicato nuovamente, e nel 1640 venne riammesso dopo essere stato pubblicamente sottoposto a flagellazione e, sdraiato nell'ingresso della sinagoga, calpestato dalla comunità dei fedeli che usciva dal tempio. Dopo pochi giorni dal suo umiliante reintegro nella comunità ebraica di Amsterdam decise, infine, di togliersi la vita:

Spinoza, che all'epoca del suicidio di Da Costa aveva solo otto anni, non poteva certo capire ancora i dubbi e i pensieri eretici che tormentavano lo spirito di Uriel. Nondimeno, le tesi di Da Costa sull'immortalità dell'anima, sullo statuto della Torah [...] e sulla natura superstiziosa delle religioni istituzionalizzate furono discusse ampiamente e rimasero a lungo nella memoria della comunità, influenzando certamente la crescita intellettuale di Spinoza<sup>23</sup>.

Ma un altro avvenimento scosse gli equilibri della comunità sefardita di Amsterdam ed ebbe ripercussioni anche sul pensiero del giovane Baruch: l'arrivo nella città di Juan de Prado nel 1655. Apparente adepto della religione ebraica, credeva, in realtà, che ogni religione fosse in grado di garantire la salvezza ai suoi aderenti e di risvegliarli all'amore di Dio. Per questo motivo il giudaismo non andava privilegiato rispetto al cristianesimo o all'islamismo. Proprio al tempo del *cherem* di

---

<sup>23</sup> Steven Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., p.81.

Spinoza venne ammonito dal *ma'amad* e fu invitato a ritrarre, facendo pubblica ammenda, salendo sulla *thebà* della sinagoga:

Avendo nutrito opinioni malvagie e avendo mostrato poco zelo nel servizio di Dio e della Santa Legge, io monto su questa piattaforma su ordine dei *Senhores* del *ma'amad* e confesso di mia spontanea volontà, al cospetto di Dio benedetto e della Santa Legge, e al cospetto di questa santa comunità, che ho peccato e sbagliato, in parole e in azioni, contro Dio benedetto e la sua Santa Legge, dando scandalo nella sua santa comunità. Mi pento assai di questo e chiedo umilmente perdono a Dio e alla sua Santa Legge, e a tutti coloro che fanno parte di questa santa comunità per lo scandalo che ho dato. Mi sottometto volontariamente alla pena stabilita dai rabbini e prometto di non ricadere mai più in simili peccati. Vi prego di chiedere al Signore dell'universo di perdonare i miei peccati e di avere pietà di me. Che la pace sia con Israele<sup>24</sup>.

Tuttavia, la sua ritrattazione non fu sincera, tanto che nel 1658 un *cherem* fu proclamato contro di lui. Prado negava l'immortalità dell'anima e considerava la Legge mosaica non differente dalle leggi osservabili dalle altre religioni. Tali leggi dovevano essere tutte concepite per bambini o persone che non avevano raggiunto un sufficiente livello di intelligenza e senno. Viceversa, la sola autorità da seguire per adulti liberi e responsabili era rappresentata dalla ragione. Prado negava, inoltre, l'origine divina della legge orale e di quella scritta: le Scritture dovevano essere, semmai, una compilazione di scritti umani. Egli ricusava anche il racconto biblico della creazione, non essendoci prova alcuna di un inizio temporale del mondo, e, quindi, anche l'idea di un Dio creatore, governatore e giudice dell'universo. Egli credeva che Dio esistesse soltanto «in un senso filosofico».

Le tesi eretiche di Prado e Da Costa trovarono eco nelle opere mature del pensatore di Amsterdam. La convergenza del loro pensiero su importanti questioni religiose non va trascurata se si vuole comprendere l'origine del presunto odio viscerale nutrito da Spinoza nei confronti delle autorità ebraiche e la foga delle accuse rivolte contro di lui in occasione del *cherem* del 1656. In tal senso, sarà interessante soffermarsi sulle concezioni spinoziane della libertà di Dio, dell'immortalità dell'anima e della verità della Torah, contenute nei capolavori dell'*Etica* e del *Trattato teologico-politico*. Questo lo faremo in seguito. Per il momento, continuiamo la nostra analisi prendendo in considerazione la reazione di Spinoza dopo l'espulsione dalla congregazione ebraica di Amsterdam.

Innanzitutto, occorre notare che il provvedimento del 1656 non fu sufficiente a “sedare” l'impeto del pensatore olandese, né, tanto meno, servì a spegnere in lui il desiderio di confrontarsi con i diversi gruppi religiosi presenti in Olanda nella

---

<sup>24</sup> Ivi, p.158.

seconda metà del Seicento. Spinoza continuò a vivere immerso in una complessa trama di influssi intellettuali e spirituali, intensificando i rapporti con molti amici tra le sette cristiane dei sociniani<sup>25</sup> e dei mennoniti<sup>26</sup>. Tra i suoi amici intimi di allora, infatti, alcuni frequentavano le riunioni dei collegianti<sup>27</sup>, i quali aspiravano a una forma meno dogmatica e gerarchica di confessione religiosa. Spinoza non poté che maturare «una sensibilità tutta particolare per le persecuzioni delle minoranze eterodosse e dei liberi pensatori»<sup>28</sup> del tempo, impegnandosi costantemente per il riconoscimento della libertà individuale.

Evidentemente 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»<sup>29</sup>.

L'*Epistolario*<sup>30</sup> spinoziano, che raccoglie all'incirca ottanta epistole, testimonia, infatti, 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 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.

---

<sup>25</sup> Il termine «sociniani» designa il movimento religioso degli antitrinitari, ispirato alle dottrine di Fausto Socino (1539-1579) che divenne la guida spirituale della generazione più giovane degli antitrinitari polacchi. Negando il dogma della Trinità, Socino non ammetteva che Cristo fosse Dio: Gesù doveva essere considerato un uomo ripieno di virtù divine, la cui sequela, unita alla fede in Dio, era in grado di condurre alla salvezza. Riteneva inoltre che la rivelazione biblica non fosse in contrasto con la ragione, e sosteneva la più ampia libertà di coscienza in materia di religione. Espulsi dalla Polonia nel 1658, i sociniani si rifugiarono in vari paesi, tra cui l'Olanda. Qui essi esercitarono una forte influenza sui movimenti di opposizione al rigido calvinismo.

<sup>26</sup> I seguaci di Menno Simone (1496-1561) si richiamavano alle concezioni religiose degli anabattisti. Nelle loro comunità si era ammessi soltanto mediante il battesimo degli adulti. Pur ammettendo la giustificazione per fede, insistevano sulla necessità delle buone opere. Respingevano l'uso delle armi, il servizio militare e la guerra.

<sup>27</sup> Erano così chiamati dal nome delle loro riunioni, «collegi», in cui pregavano, leggevano e interpretavano le Scritture, discutendo liberamente della propria fede. I collegianti sostenevano che il Cristianesimo autentico fosse profondamente anticonfessionale: consisteva semplicemente nell'amore evangelico per il prossimo e per Dio, così come nell'obbedienza al messaggio originale di Gesù Cristo, non ancora mediato a un qualche commento teologico.

<sup>28</sup> Stefano Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Edizioni ETS, Pisa 2001, p.22.

<sup>29</sup> Paolo Cristofolini, *Spinoza per tutti*, Feltrinelli, Milano 2000, p.80.

<sup>30</sup> Baruch Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Giulio Einaudi editore, Torino 1951.



Nonostante le prime biografie intorno alla figura di Spinoza e le testimonianze di alcuni suoi contemporanei sembrino 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 filosofia<sup>31</sup>.

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<sup>32</sup>».

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<sup>33</sup> inviata nel 1665 alla amico Oldenburg<sup>34</sup>:

Lascio, dunque, che ognuno viva a suo talento e che chi vuol morire muoia in santa pace, purché a me sia dato di vivere per la verità.

Possiamo, adesso, 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<sup>35</sup>».

---

<sup>31</sup> Steven Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., p.215.

<sup>32</sup> Ivi, p.128.

<sup>33</sup> Si tratta della lettera XXX dell'*Epistolario* spinoziano, cit., p.164.

<sup>34</sup> Henry Oldenburg (1619-1677) fu uno dei fondatori della «Royal Society» inglese e suo attivissimo segretario. Intrattene con Spinoza un fitto scambio epistolare a partire dal 1661 fino al 1676. I due furono accomunati dall'interesse riguardo a questioni di carattere filosofico e scientifico. Le lettere scambiate tra i due forniscono elementi importanti per una migliore comprensione del pensiero spinoziano e la ricostruzione della cronologia delle opere del pensatore di Amsterdam.

<sup>35</sup> Sergio Levi, *Libertà e azione nell'etica di Spinoza*, LED, Milano 2006, p.11.

3. *La rivendicazione spinoziana della «libertas philosophandi» nella prospettiva del Trattato teologico-politico*

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 soffermarci ad analizzare il *Trattato teologico-politico*<sup>36</sup> «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<sup>37</sup>». Le finalità del *Trattato* sono illustrate dallo stesso Spinoza nella lettera del 1665 inviata ad Oldenburg, già presa in considerazione nel precedente paragrafo:

Sto ora componendo un trattato intorno al mio modo di intendere la Scrittura; e a farlo mi muovono: 1) i pregiudizi dei teologi, perché so che essi più di ogni altra cosa impediscono agli uomini di applicare il loro intelletto alla filosofia, e mi propongo perciò di svelarli e di rimuoverli dalla coscienza dei saggi; 2) l'opinione che di me ha il volgo, il quale non cessa di dipingermi come ateo, onde pure mi vedo costretto a rintuzzarla per quanto mi è possibile; 3) la libertà di filosofare e di dire quello che sentiamo: libertà che io intendo difendere in tutti i modi contro i pericoli di soppressione rappresentati ovunque dall'eccessiva autorità e petulanza dei predicatori<sup>38</sup>.

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<sup>39</sup>». Il TTP 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

---

<sup>36</sup> La prima tiratura dell'opera di Spinoza venne realizzata verso la fine del 1669 o l'inizio del 1670 ad Amsterdam da Jan Rieuwertsz e recava sull'intestazione il nome di un falso editore e un falso luogo di pubblicazione: «Amburgo, opera di Heinrich Künrath», mentre il nome dell'autore non appariva affatto.

<sup>37</sup> Baruch Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di Alessandro Dini, Bompiani editore, Milano 2001, p.37. D'ora in poi, nel corso dell'elaborato, useremo la sigla TTP in luogo di Trattato teologico-politico.

<sup>38</sup> Baruch Spinoza, *Epistolario*, cit., p.164.

<sup>39</sup> Leo Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, Editori Laterza, Roma-Bari 2003, p.95.

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 TTP 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 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 TTP, 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<sup>40</sup>». 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 e dal maestro sulla cui parola è solito giurare. Per il resto conducono tutti la stessa vita<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., p.49.

<sup>41</sup> Ivi, p.47.

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<sup>42</sup>.

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 essere quello «di istruire il popolo, bensì [quello di] condurlo all'ammirazione nei loro confronti, di denigrare pubblicamente gli avversari e di insegnare soltanto cose nuove e insolite, che suscitassero la più grande ammirazione da parte del volgo<sup>43</sup>».

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<sup>44</sup>»:

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

---

<sup>42</sup> Ivi, p.45.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Filippo Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006, p.86.

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<sup>45</sup>.

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 non è se non un insieme di pregiudizi. Questi ultimi, in effetti, «trasformano gli uomini da esseri razionali in bestie – in quanto impediscono del tutto che ciascuno si serva liberamente della propria facoltà di giudicare e distingua il vero dal falso – e sembrano escogitati a bella posta per spegnere del tutto il lume dell'intelletto<sup>46</sup>». 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!<sup>47</sup>.

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<sup>48</sup>».

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

---

<sup>45</sup> Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., p.43.

<sup>46</sup> Ivi, p.49.

<sup>47</sup> Ivi, p.41.

<sup>48</sup> Filippo Mignini, *Introduzione a Spinoza*, cit., p.86.

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<sup>49</sup>».

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 egemonico<sup>50</sup>».

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<sup>51</sup>».

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

---

<sup>49</sup> Steven Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., p.298.

<sup>50</sup> Stefano Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, cit., p.110.

<sup>51</sup> Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., p.51.

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<sup>52</sup>.

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 comprenderla e interpretarla, per arrivare alla sua verità relativa, non può quindi consistere se non nel trattarla e interrogarla coi mezzi dell'indagine empirica<sup>53</sup>». 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<sup>54</sup>».

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<sup>55</sup>»; 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<sup>56</sup>» 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

---

<sup>52</sup> Ivi, pp.279-281.

<sup>53</sup> Ernst Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, Sansoni, Milano 2004, p.175.

<sup>54</sup> Filippo Mignini, *Introduzione a Spinoza*, cit., p.89.

<sup>55</sup> Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., p.285.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

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<sup>57</sup>».

Tuttavia, Spinoza mette in rilievo anche l'esistenza di alcune difficoltà che si oppongono a questo metodo. 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<sup>58</sup>.

Dalle indicazioni di Spinoza si evince chiaramente che «la Bibbia va conosciuta e trattata come una cosa condizionata nel tempo<sup>59</sup>» 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<sup>60</sup>». 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<sup>61</sup>». 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 che eccitano 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

---

<sup>57</sup> Ivi, p.289.

<sup>58</sup> Ivi, p.311.

<sup>59</sup> Ernst Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, cit., p.177.

<sup>60</sup> Ivi, p.174.

<sup>61</sup> *Ibidem*.



incosciente e senza volontà nelle mani di una potenza diversa e apparentemente superiore: tutto ciò annulla la possibilità della sua autentica verità<sup>62</sup>.

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<sup>63</sup>.

Comprendere cosa effettivamente Spinoza intenda per «lume naturale» sarà un momento di cruciale importanza nel nostro discorso sulla rivendicazione della *libertas philosophandi*. Spostiamo, pertanto, la nostra attenzione sui primi capitoli del TTP, in cui Spinoza cerca di smascherare il più profondo pregiudizio teologico, ossia quello relativo al primato della conoscenza rivelata su quella naturale.

Per far questo, bisogna comprendere prima la distinzione spinoziana fra «conoscenza profetica» e «conoscenza naturale»:

Profezia o rivelazione è la conoscenza certa, rivelata da Dio agli uomini, di qualcosa. E profeta è colui che interpreta le rivelazioni di Dio per coloro che non possono averne una conoscenza certa e che perciò, soltanto con la pura fede possono accogliere le cose rivelate. [...] La conoscenza naturale si può chiamare profezia. Infatti, le cose che conosciamo con il lume naturale dipendono dalla sola conoscenza di Dio e dei suoi eterni decreti. Ma poiché tale conoscenza naturale è comune a tutti gli uomini – si basa infatti su fondamenti comuni a tutti gli uomini – per questo essa è tenuta in poco conto dal volgo, il quale aspira sempre a cose insolite ed estranee alla sua natura e disprezza i doni naturali, e perciò, quando parla di conoscenza profetica, vuole che sia esclusa la conoscenza naturale<sup>64</sup>.

I profeti non vanno considerati come uomini provvisti di chissà quale talento intellettuale, bensì come individui pii, magari anche superiori sotto il profilo morale, ma dotati, soprattutto, di una vivida immaginazione e di un animo incline al bene e all'equità. I profeti dell'Antico Testamento, erano, infatti, persone in grado di afferrare la rivelazione di Dio soltanto per mezzo di parole o figure, reali o immaginarie. L'immaginazione, da cui si origina la conoscenza profetica, è, tuttavia, qualcosa di volubile e incostante, che riflette nient'altro che lo stato d'animo dei

---

<sup>62</sup> Ivi, p.177.

<sup>63</sup> Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., p.327.

<sup>64</sup> Ivi, pp.67-69.

profeti. Dalle Scritture si evince, infatti, una grande varietà di rivelazioni, segni, stili, opinioni nelle raffigurazioni divine dei diversi profeti. Alcuni di essi immaginano Dio irato e geloso, altri lo raffigurano come un Padre misericordioso, altri ancora lo considerano vendicativo, e così via. Questo testimonia il fatto che la profezia non è frutto di un'intuizione più perfetta della natura di Dio. Ed è per questo che, secondo Spinoza, i profeti non insegnano niente di eccezionale intorno agli attributi divini; tuttavia, essi sono tanto stimati e lodati, non per la superiorità del loro ingegno, ma, soltanto per la loro pietà e fermezza d'animo. Alla luce di quanto è stato detto fino a questo momento, possiamo comprendere le motivazioni che hanno spinto Spinoza a rifiutare il pregiudizio del primato della conoscenza profetica sulla conoscenza naturale:

Le profezie, pur traendo origine dalla potenza di Dio [...] non offrono una conoscenza privilegiata dei fenomeni naturali e spirituali: non ci si deve cioè fidare necessariamente dei profeti quando le questioni sul tappeto sono di carattere intellettuale e riguardano la filosofia, la storia o la scienza; né si devono trasformare le loro affermazioni in altrettanti parametri di giudizio per decidere ciò che si deve credere o non credere riguardo al mondo naturale, che noi possiamo invece conoscere grazie alle nostre facoltà razionali<sup>65</sup>.

Spinoza giunge, così, alla conclusione che le rivelazioni divine riguardano soltanto l'ubbidienza dei fedeli al comandamento dell'amore. Lo stesso Mosè non agì da filosofo bensì da legislatore, imponendo con la forza della legge semplici norme di vita, affinché gli Ebrei, abituati alla schiavitù dell'Egitto, vivessero in perfetta armonia tra loro. E poiché essi non sapevano riconoscere né la forza della ragione né quella della sola legge, Mosè li dominò con minacce di pena e con speranze di premi, tenendo a freno il popolo ebraico con l'autorità della Legge e coltivando, al contempo, la sua superstizione. Tutto questo spiega abbastanza bene il motivo per cui, nell'ottica spinoziana, «non si devono ricercare nei libri dei profeti, né la scienza né la conoscenza universale delle cose naturali e spirituali; ma solo norme di vita pratica, adatte a luoghi, a tempi e a individui determinati, aventi come fine l'esercizio della giustizia e della carità<sup>66</sup>»:

Dalle cose dette risulta dunque più che a sufficienza quanto ci eravamo proposti di mostrare – ossia che Dio ha adattato le rivelazioni alla capacità e alle opinioni dei profeti, e che i profeti poterono ignorare – e ignorarono di fatto – le cose riguardanti la sola speculazione (ma non quelle riguardanti la carità e la pratica della vita) e che ebbero opinioni contrastanti. Perciò è del tutto fuori luogo cercare da loro la conoscenza delle cose naturali e spirituali. Concludiamo dunque che noi siamo tenuti a credere ai profeti

---

<sup>65</sup> Steven Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., p.303.

<sup>66</sup> Filippo Mignini, *Introduzione a Spinoza*, cit., p.91.

soltanto in ciò che costituisce il fine e la sostanza della rivelazione; nel resto ciascuno è libero di credere come gli piace<sup>67</sup>.

Con queste considerazioni Spinoza intende sradicare dalla mente dei saggi, veri destinatari del TTP, il pregiudizio relativo ai motivi di elezione e di primato del popolo di Israele, conseguenti al presunto possesso speciale della profezia, della legge divina, dei riti e dei miracoli. Nell'ottica spinoziana, infatti, la vera felicità e beatitudine di ciascuno consistono soltanto nel godimento del bene, nella sapienza e nella conoscenza della verità, e non nel vantarsi di essere il solo popolo a godere del bene, ad esclusione di tutti gli altri. Spinoza condanna l'atteggiamento infantile degli Ebrei, poiché essi non erano superiori alle altre nazioni in fatto di saggezza o di prossimità a Dio, né tanto meno lo erano sotto il profilo morale o intellettuale. Per questo motivo, «si può dire che essi furono scelti solo tenendo conto del loro ordinamento sociale e della loro buona sorte politica<sup>68</sup>».

Il sistema di leggi dato loro da Dio e la sua osservanza da parte del popolo garantì agli ebrei il mantenimento dell'ordinamento politico per tanti anni. La validità dei precetti della Torah e della legge rituale del popolo di Israele è limitata nel tempo alla particolare realtà degli Ebrei di quel tempo. La legge divina, infatti, non impone riti o cerimonie particolari, come i sacrifici, le diete o le festività, ma intima unicamente la conoscenza e l'amore di Dio, assieme alle azioni utili a raggiungere questo scopo. Nulla, dunque, hanno a che vedere le leggi ebraiche e le sue cerimonie con la vera beatitudine degli uomini, in quanto esse furono istituite soltanto per indurre i fedeli ad una maggiore devozione verso Dio e, al contempo, ad una maggiore obbedienza nei riguardi delle autorità religiose. Spinoza mostra, inoltre, che il dono della profezia non è stato riservato soltanto agli Ebrei, ma ogni nazione ha avuto i suoi profeti, che hanno insegnato a praticare la virtù e a raggiungere la beatitudine. In tal modo, «Spinoza ricusa il particolarismo che molti – inclusi i rabbini sefarditi di Amsterdam – ritenevano essenziale al giudaismo<sup>69</sup>».

Per mostrare l'universalità della vera pietà e della beatitudine – accessibili a chiunque a prescindere dal credo religioso professato – Spinoza chiama in causa

---

<sup>67</sup> Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., p.133.

<sup>68</sup> Steven Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., p.302.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

Paolo di Tarso, il quale «vuole principalmente insegnare [...] che Dio è Dio dei Giudei e dei Gentili<sup>70</sup>»:

Paolo dice 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 [...] 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 adeguata all'indole di una sola nazione. Infine, Paolo conclude che, essendo Dio Dio di tutte le nazioni (cioè ugualmente propizio verso tutti) ed essendo tutte state ugualmente soggette alla legge e al peccato, Dio mandò a tutte le nazioni il suo Cristo per liberarle tutte, senza discriminazioni, dalla schiavitù della legge, affinché agissero bene non in base al comandamento della legge, ma in base al fermo decreto dell'animo<sup>71</sup>.

Altro momento cruciale nel progetto spinoziano di liberazione degli uomini dai pregiudizi della religione è quello relativo al rifiuto della credenza nei miracoli. Abbiamo già notato, fino a questo momento, che nell'ottica spinoziana «le Scritture parlano in modo tale da colpire l'immaginazione della gente comune e costringere tutti all'obbedienza<sup>72</sup>». Gli autori delle Scritture, infatti, piuttosto che illustrare le vere cause dei fenomeni e la concatenazione delle cose, narrano eventi straordinari che possano indurre più facilmente alla devozione il volgo, assuefatto dalla superstizione. Il volgo, pertanto, ignora del tutto «l'ordine fisso e immutabile della Natura» che altro non è se non il dispiegamento della potenza stessa di Dio. *L'ordo rerum* è per sua stessa essenza inviolabile, essendo la serie degli eventi naturali nient'altro che la diretta conseguenza degli attributi divini:

Le leggi universali della natura non sono se non decreti di Dio che seguono dalla necessità e dalla perfezione della natura divina. Se dunque in natura avvenisse qualcosa che ripugna alle sue leggi universali, ciò ripugnerebbe necessariamente al decreto, all'intelletto e alla natura di Dio; ovvero, se qualcuno affermasse che Dio opera qualcosa contro le leggi della natura, costui sarebbe, insieme, costretto ad affermare pure che Dio agisce contro la propria natura, cosa della quale niente è più assurdo<sup>73</sup>.

Ed è per questo che nell'ottica spinoziana «parlare di miracoli è negare Iddio<sup>74</sup>». Per «miracoli» possiamo soltanto intendere l'esistenza di eventi di cui ignoriamo le cause. Andando più a fondo possiamo osservare che la causa principale della fede nei miracoli consiste nel fatto che «gli uomini immaginano due potenze numericamente distinte l'una dall'altra, cioè la potenza di Dio e la potenza delle cose

---

<sup>70</sup> Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., p.163.

<sup>71</sup> Ivi, pp.163-165.

<sup>72</sup> Steven Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., p.303.

<sup>73</sup> Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., pp.239-241.

<sup>74</sup> Ernst Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, cit., p.178.

naturali, sebbene questa sia in un certo modo determinata o (come oggi la maggior parte preferisce ritenere) creata da Dio<sup>75</sup>».

Per comprendere in maniera adeguata da cosa sia originata la credenza nei miracoli, possiamo fare ricorso all'*Etica* – più precisamente allo scolio della terza proposizione della seconda parte – in cui Spinoza chiarisce cosa il volgo intenda per potenza di Dio:

Per potenza di Dio il volgo intende la libera volontà e il diritto di Dio su tutte le cose che sono e che, perciò, comunemente vengono considerate come contingenti. Dicono, infatti, che Dio ha il potere di distruggere tutte le cose e di ridurle a nulla. Inoltre molto spesso paragonano la potenza di Dio alla potenza dei re. Ma [...] la potenza di Dio non è nulla altro che la sua attuosa essenza, e perciò ci è tanto impossibile concepire che Dio non agisca quanto concepire che Dio non sia. [...] Quella potenza che il volgo attribuisce a Dio non soltanto è umana (il che dimostra che il volgo concepisce Dio come un uomo o a somiglianza dell'uomo), ma implica anche impotenza<sup>76</sup>.

Nell'ottica spinoziana, Dio non può essere assolutamente considerato alla stregua di un re che governa un mondo contingente, totalmente sottomesso alle sue decisioni; né, tanto meno, è possibile ammettere che Dio possa infrangere l'ordine della natura in cui si esplica la sua potenza. L'Ente Sommo agisce, infatti, in maniera necessaria, unicamente in conformità alla sua stessa natura:

Dio esiste necessariamente [...] è unico [...] è ed agisce per la sola necessità della sua natura [...] è causa libera di tutte le cose [...] tutte le cose sono in Dio e dipendono da lui, in modo tale che senza di lui non possono né essere, né essere concepite [...] e tutte le cose sono state predeterminate da Dio non secondo la libertà della sua volontà, ossia per suo assoluto beneplacito, ma secondo la sua assoluta natura ossia infinita potenza<sup>77</sup>.

La vera conoscenza di Dio non risulta affatto essere qualcosa di oscuro o misterioso. Il lume naturale, comune a tutti gli uomini, consente loro di giungere ad una conoscenza certa di Dio, e, soprattutto costituisce l'unico mezzo per opporsi al pervertimento della religione e ai conflitti sanguinosi che la superstizione ha generato nei secoli. Ed è proprio la “riabilitazione” del lume naturale, da fonte di empietà a strumento di “redenzione” per gli uomini, che consente a Spinoza di porsi di fronte alle Scritture e alle autorità religiose del tempo con un animo libero da pregiudizi. «Spiegando la profezia come il frutto di una vivida immaginazione, l'elezione del popolo ebraico come una fatalità politica, il rito come un espediente sociale e politico, e la fede nei miracoli come un atto di ignoranza della necessaria causalità operativa della natura, Spinoza naturalizzava (e così demistificava) alcuni principi portanti del

---

<sup>75</sup> Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., p.236.

<sup>76</sup> Id., *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, a cura di Emilia Giancotti, Editori Riuniti, Roma 2004, pp.125-126.

<sup>77</sup> Ivi, p.116.

giudaismo e di altre religioni, minando alla base i loro riti superstiziosi e superficiali<sup>78</sup>».

Le considerazioni dell'*Etica* sulla natura di Dio e sulla potenza dell'Intelletto umano, insieme alle osservazioni del TTP, relative all'interpretazione delle Scritture e alla tradizione ebraica, costituiscono i veri pilastri del discorso spinoziano sulla Libertà. Dopo aver posto l'attenzione su scottanti questioni di carattere religioso, è giunto il momento di comprendere con maggiore precisione cosa Spinoza intenda davvero per «libertà».

Prendiamo allora in considerazione una prima definizione di *res libera*, presente in una delle sue epistole:

Io dico libero ciò che esiste e opera per la sola necessità della sua natura; costretto, invece, ciò che a esistere e a operare è determinato da altro secondo una certa e determinata ragione. Per esempio, Dio, per quanto necessariamente, esiste tuttavia liberamente, perché esiste per la sola necessità della sua natura. E così pure, Dio intende se stesso e tutte le cose in modo assolutamente libero, perché ciò discende dalla sola necessità della sua natura. [...] Io pongo la libertà, non nel libero arbitrio, ma nella libera necessità<sup>79</sup>.

La concezione spinoziana della libertà di Dio dovrebbe già risultare chiara da quanto detto pocanzi. Tuttavia, è il caso di interrogarsi se tale parametro di libertà possa essere ugualmente valido per gli uomini. «A prima vista, la rigida necessità dell'azione divina non lascia alcuna libertà alle cose finite; queste non sono sostanze, ma semplici modi dell'infinita sostanza chiamata Natura. È vero che anche Dio esiste e agisce in modo necessario, ma ciò non gli impedisce di esistere e agire liberamente. Tuttavia, mentre nel caso di Dio la necessità della sua esistenza non comprime la libertà della sua azione, nel caso delle creature la dialettica fra libertà e necessità è più complicata<sup>80</sup>». Per intendere, allora, chiaramente quali siano le origini del determinismo delle cose create, e se sia possibile attribuire agli uomini la libertà di agire in maniera autonoma, sottraendosi così alla necessità dell'ordine naturale, Spinoza suggerisce di pensare ad una cosa semplicissima, una pietra in movimento:

Una pietra riceve una certa quantità di movimento da una causa esterna che la spinge, per la quale, cessato l'impulso della causa esterna, continua necessariamente ad esser mossa. Dunque, questo persistere della pietra nel movimento è coatto, non perché necessario, ma perché deve essere definito dall'impulso di una causa esterna. E ciò che si dice qui della pietra deve intendersi di qualunque cosa particolare, per quanto complessa e adatta ad una molteplicità di usi, perché ciascuna cosa, cioè, è necessariamente

---

<sup>78</sup> Steven Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., p.304.

<sup>79</sup> Baruch Spinoza, *Epistolario*, cit., p.248.

<sup>80</sup> Sergio Levi, *Libertà e azione nell'etica di Spinoza*, cit., p.19.

determinata a esistere e a operare da una qualche causa esterna, secondo una certa e determinata ragione.

Inoltre, poniamo ora, se vogliamo, che la pietra, mentre continua a muovere, pensi, e sappia di sforzarsi per quanto può di persistere nel movimento. Davvero questa pietra, in quanto è consapevole unicamente del suo sforzo, al quale non è affatto indifferente, crederà di essere liberissima e di non persistere nel movimento per nessun altro motivo se non perché lo vuole. Proprio questa è quell'umana libertà, che tutti si vantano di possedere e che solo in questo consiste, che gli uomini sono consapevoli del loro istinto e ignari delle cause da cui sono determinati. Così, il bambino crede di desiderare liberamente il latte, il fanciullo rissoso la vendetta, e il timido la fuga. L'ubriaco crede di dire di sua libera spontaneità quelle cose che poi da sobrio preferirebbe di aver taciuto. Così il delirante, il chiacchierone e molti altri di simil risma credono di agire di libera iniziativa anziché di essere trasportati da un impulso. E poiché questo pregiudizio è innato in ogni uomo, è difficile liberarlo<sup>81</sup>.

Con questo esempio, Spinoza sembra escludere definitivamente la possibilità per gli uomini di agire in maniera libera secondo il proprio volere. Le sue argomentazioni mostrano chiaramente che la libertà di cui essi credono di essere in possesso è, in realtà, nient'altro che una mera illusione. «La dottrina spinoziana della libera necessità dell'agire relativizza il nostro consapevole potere e volere in un dovere involontario, al fine di far emergere nella singola parte che noi siamo l'universale e assoluta totalità e la potenza e la forza infinita che essa ha in quanto *causa immanens e sui*<sup>82</sup>». La credenza comune tra gli uomini che tutto accada in vista di uno scopo e che l'uomo sia lo scopo ultimo di tutto non è altro, allora, che frutto di un pregiudizio, che, nell'Appendice alla prima parte dell'Etica, Spinoza ha cercato di comprendere con cura:

Tutti gli uomini nascono ignari delle cause delle cose, mentre tutti appetiscono la ricerca del proprio utile, cosa della quale sono consapevoli.

Da questa condizione segue in primo luogo che gli uomini ritengono di essere liberi poiché sono consapevoli delle proprie volizioni e dei propri appetiti, mentre non pensano neppure lontanamente alle cause dalle quali sono disposti a appetire e a volere, poiché di queste cause essi sono ignari. In secondo luogo, segue che gli uomini fanno tutto in vista di un fine, e cioè in vista dell'utile che appetiscono; per cui avviene che aspirano sempre a conoscere soltanto le cause finali delle cose condotte a termine e che si acquietano appena le hanno apprese; senza dubbio perché non hanno più alcun motivo di dubitare. Al contrario, se non possono apprenderle da altri, non resta loro che rivolgersi verso se stessi e riflettere sui fini dai quali essi stessi sono soliti essere determinati ad agire similmente, e così necessariamente giudicano l'altrui indole in base alla propria. Inoltre, poiché sia in se stessi sia al di fuori di sé trovavano non pochi mezzi che li conducono non poco al perseguimento del proprio utile, come per esempio gli occhi per vedere, i denti per masticare, le erbe e gli animali per nutrirsi, il sole per illuminare, il mare per nutrire i pesci [NS: e così con tutte le altre cose delle cui cause naturali essi non hanno alcun motivo di dubitare] è accaduto che considerano tutte le cose naturali come mezzi per raggiungere il proprio utile; e poiché sanno di aver trovato quei mezzi, ma non di

---

<sup>81</sup> Baruch Spinoza, *Epistolario*, cit., pp.248-249.

<sup>82</sup> Karl Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli editore, Torino 2000, p.177.

averli essi stessi predisposti, hanno avuto motivo di credere che sia stato un altro a predisporre quei mezzi per il loro uso. Infatti, poiché avevano considerato le cose come mezzi non hanno potuto credere di averle fatte essi stessi; ma, in analogia ai mezzi che essi sono soliti procurare a se stessi, hanno dovuto concludere che esistono uno o alcuni rettori della natura, forniti di libertà umana che hanno curato ogni cosa per loro e che hanno fatto ogni cosa per il loro uso. E poiché non avevano mai avuto alcuna notizia circa l'indole di questi rettori, sono stati portati a giudicarne in analogia alla propria, e così hanno stabilito che gli dei dirigono tutto in vista dell'uso che gli uomini possono farne, per legare a sé gli uomini ed essere tenuti da essi in sommo onore; per cui avvenne che ciascuno, a seconda della propria indole, ha escogitato diversi modi di onorare Dio, affinché Dio lo prediligesse al di sopra degli altri e dirigesse tutta la natura a vantaggio della sua cieca cupidità e della sua insaziabile avidità. E così questo pregiudizio si è mutato in superstizione radicandosi profondamente nelle menti; il che fece sì che ciascuno si sforzasse con il massimo impegno di intendere e spiegare le cause finali di tutte le cose<sup>83</sup>.

Da ciò deriva che «la dottrina finalistica misconosce che nella Natura ogni cosa procede con una necessità e una perfezione sempre uguali e che la nostra valutazione delle cose [...] si basa su una prospettiva troppo umana, che scambia la natura delle cose con le nostre condizioni affettive e con le nostre immaginazioni<sup>84</sup>». La critica radicale di Spinoza alla concezione finalistica della natura comporta, allora, la demolizione delle libertà fittizie di cui gli uomini si vantano di godere. Infatti, «quella necessità che in Dio arriva addirittura a coincidere con la libertà della sua autocomprensione, nel mondo delle cose finite viene a significare coazione, cioè mancanza di libertà<sup>85</sup>».

Ad ogni uomo, allora, sembra essere preclusa per sempre ogni sorta di libertà. La libertà, per gli uomini, non è, infatti, un dato naturale, ma il risultato di uno sforzo attivo, sforzo che consiste in una tensione alla esplicazione della potenza individuale e alla rottura dei limiti che la contengono. Ma tale potenza può esplicarsi soltanto attraverso la liberazione degli uomini dalla condizione di schiavitù delle passioni:

Chiamo Schiavitù l'impotenza umana nel moderare e tenere a freno gli affetti; l'uomo che è soggetto agli affetti, infatti, non è padrone di sé, ma in balia della fortuna nel cui potere è a tal punto che spesso è costretto, sebbene veda il meglio, a seguire tuttavia il peggio<sup>86</sup>.

In tal modo, Spinoza intende capovolgere le comuni concezioni del volgo intorno a ciò che si considera "schiavo" o "libero":

Si ritiene che sia schiavo colui che agisce per comando e libero colui che asseconda la propria volontà; il che non è vero in assoluto, poiché, in realtà, è in sommo grado servo colui che è trascinato dal suo piacere al punto da non poter vedere né fare ciò che per lui

---

<sup>83</sup> Baruch Spinoza, *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit., pp.117-118.

<sup>84</sup> Karl Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p.177.

<sup>85</sup> Sergio Levi, *Libertà e azione nell'etica di Spinoza*, cit., p.20

<sup>86</sup> Baruch Spinoza, *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit., p.231.



è utile, e libero soltanto colui che vive con tutto l'animo soltanto sotto la guida della ragione<sup>87</sup>.

È così che per non rimanere nella condizione di schiavitù gli uomini devono seguire unicamente i dettami della ragione: «essa esige che ognuno ami se stesso, cerchi il proprio utile, quel che è realmente utile, e ricerchi tutto ciò che conduce realmente l'uomo ad una maggiore perfezione e, assolutamente che ognuno si sforzi di conservare il proprio essere per quanto è in sé<sup>88</sup>». In tal senso, «solo quando agiamo razionalmente, riusciamo a vincere la tirannia delle forze esterne: solo quando intendiamo il vero, affermando, per esempio, che gli angoli di un triangolo sono uguali a due retti, riusciamo a sottrarci agli ondeggiamenti della necessità coatta per attingere e quasi partecipare della necessità libera di cui gode Dio<sup>89</sup>».

La potenza “salvifica” della ragione consente all'uomo di acquistare una conoscenza chiara della generale concatenazione di tutta la realtà e comprendere la sua naturale posizione all'interno della serie di cause. In tal modo, egli razionalizza i suoi impulsi, li spiega come momenti necessari di una vicenda cosmica articolata necessariamente. Non è più dominato dalle passioni, ma le comprende e le domina. Acquisita così la libertà, agisce sui suoi impulsi, sui suoi affetti e non li subisce più ciecamente. È questa, dunque, una tappa decisiva nel percorso che gli uomini devono imboccare per sottrarsi ad ogni «finzione di libertà» e incamminarsi alla conquista della «vera libertà».

Ma il raggiungimento di tale libertà è tutt'uno con l'esplicarsi della reale potenza dell'uomo in uno sforzo di conservazione del proprio essere, il *conatus sese conservandi*, che costituisce il primo e unico fondamento della virtù:

Quanto più ciascuno si sforza di cercare il proprio utile, cioè di conservare il proprio essere, e può farlo, tanto più è fornito di virtù; e, al contrario, in quanto trascura il proprio utile, e cioè di conservare il proprio essere, in tanto è impotente<sup>90</sup>.

Nell'ottica spinoziana «virtù» e «potenza» non sono altro che la stessa cosa, cioè agire secondo le leggi della propria natura. La virtù va ricercata per se stessa e non in vista di altro. Da essa derivano, infatti, la felicità, consistente nel fatto che l'uomo può conservare il proprio essere, e la libertà intesa come somma perfezione:

---

<sup>87</sup> Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., p.531.

<sup>88</sup> Id., *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit., p.245.

<sup>89</sup> Sergio Levi, *Libertà e azione nell'etica di Spinoza*, cit., p.86.

<sup>90</sup> Baruch Spinoza, *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit., p.246.

La libertà è una virtù, ossia una perfezione; quindi tutto ciò che nell'uomo è indizio di impotenza non può essere posto in relazione con la sua libertà. Perciò l'uomo non può affatto dirsi libero perché può non esistere, ma solo in quanto ha il potere di esistere e di operare secondo le leggi della Natura<sup>91</sup>.

In tal senso la libertà per l'uomo è azione consapevolmente inserita nel sistema della necessità e liberazione dalle passioni conseguente a tale consapevolezza, e non possibilità di fare o non fare una determinata cosa, sottraendosi al processo di determinazione di cui Dio è causa prima e immanente che agisce attraverso la molteplicità delle cause finite. Infatti, è proprio quando l'uomo ha compreso che egli stesso con la sua vita intellettuale ed etica è inserito nell'ordine razionale del Tutto che aderisce al Tutto amandolo. In questa perfetta identificazione l'uomo realizza la sua più alta e piena libertà. La conoscenza della necessaria concatenazione che lega ogni singola cosa alla realtà del tutto produce nell'uomo un amore per il Dio Natura, definito da Spinoza *Amor Dei intellectualis*:

Dalle cose dette comprendiamo chiaramente, in che cosa consiste la nostra salvezza, ossia beatitudine, ossia Libertà, e cioè nel costante e eterno Amore verso Dio, ossia nell'Amore di Dio verso gli uomini<sup>92</sup>.

In questa *beatitudo*, che «non è premio della virtù, ma la virtù stessa<sup>93</sup>», consiste il momento più alto della conoscenza. Essa, infatti, consente un'apprensione unitaria e globale dell'ordine geometrico operante in tutto l'universo. Solo in questo modo l'uomo si solleva dal particolarismo conoscitivo e dall'individualismo etico. Ma questa adesione al tutto non è la mistica comunione neoplatonica in cui l'individuo si perde nel tutto, ma è una adesione che è comprensione della realtà, realizzata però senza perdere la consapevolezza di sé; è un atto di perfetta intellesione intuitiva del tutto simile all'atto con il quale il matematico, dopo aver scorso ripetutamente tutti i passaggi di un problema, li abbraccia con un solo colpo d'occhio. Solo a questo punto l'uomo conquista la vera libertà, che consiste, in definitiva, nel comprendere l'ordine necessario dell'universo e nell'aderire ad esso con la perfetta consapevolezza della sua immutabilità.

È così che, dopo aver esaminato accuratamente le riflessioni di Spinoza sulla religione nella prospettiva del *Trattato teologico-politico* ed esserci interrogati, in

---

<sup>91</sup> Id., *Trattato politico*, testo e traduzione a cura di Paolo Cristofolini, Edizioni ETS, Pisa 2004, p.41.

<sup>92</sup> Id., *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit., pp.312-313.

<sup>93</sup> Ivi, p.317.

queste ultime pagine, sul senso della «vera libertà» alla luce delle valutazioni dell'Etica, poniamo adesso attenzione ai risvolti politici di tali considerazioni.

Innanzitutto, occorre ribadire, ancora una volta, che «dietro la sua decisione di mettersi a scrivere il *Trattato* c'erano stati sin dall'inizio motivi di carattere più o meno politico, dato che il suo attacco era diretto soprattutto alle autorità ecclesiastiche che a quel tempo si immischiavano degli affari pubblici<sup>94</sup>». Per questo motivo, dopo aver provveduto a separare la filosofia dalla teologia e aver mostrato la libertà di filosofare che quest'ultima consente a ciascuno, il pensatore di Amsterdam crede sia giunto il momento di «ricercare fino a che punto si estenda, in uno Stato ben ordinato, questa libertà di pensare e di dire ciò che ciascuno pensa<sup>95</sup>». È così che «al capitolo XVI Spinoza formula [...] i principi universali della sua teoria politica, offrendo una spiegazione dettagliata della genesi della società attraverso un uso peculiare dell'impianto concettuale giusnaturalistico; già prima, però, al capitolo V, sono presenti alcune importanti indicazioni circa il carattere necessario della *societas*<sup>96</sup>»:

La società è di grande utilità, anzi assolutamente necessaria, non solo per vivere con sicurezza rispetto ai nemici, ma anche per essere dispensati da molte cose. Se infatti gli uomini non volessero aiutarsi reciprocamente l'un l'altro, mancherebbero loro sia l'abilità sia il tempo per fare, nei limiti di quanto è in loro potere, ciò che serve al loro sostentamento e alla loro conservazione. Non tutti sono infatti ugualmente idonei a tutto, né ciascuno sarebbe in grado di procurarsi quelle cose di cui egli da solo ha bisogno. Mancherebbero a ciascuno, dico, le forze e il tempo, se da solo dovesse arare, seminare, mietere, macinare, cuocere, tessere, cucire e compiere moltissime altre cose necessarie per vivere, per non dire delle arti e delle scienze, le quali pure sono estremamente necessarie per perfezionare la natura umana e per la sua beatitudine<sup>97</sup>.

A tal proposito, è giusto osservare che «per Spinoza la *societas* [...] non rappresenta soltanto il tentativo dei singoli individui di trovare un sostegno esterno alla loro esistenza materiale, ma ha piuttosto il carattere della necessità, come se non fosse possibile definire l'esistenza umana se non all'interno di una collettività<sup>98</sup>». La società civile costituisce, infatti, lo spazio comune nel quale gli uomini sviluppano le relazioni individuali, di mutuo sostegno come di conflittualità, più o meno accentuata. Ciascuno di essi ha, in effetti, bisogno degli altri sia per esistere sia per portare a

---

<sup>94</sup> Steven Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., p.310.

<sup>95</sup> Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., p.517.

<sup>96</sup> Stefano Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, cit., p.150.

<sup>97</sup> Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., pp.214-215.

<sup>98</sup> Stefano Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, cit., p.150.

compimento i propri desideri personali. L'origine di tale condizione di conflittualità generalizzata va ricercata nel fatto che «ciascuno giudica secondo il proprio affetto cosa sia buono e cosa peggio<sup>99</sup>» per cui «gli uomini possono variare tanto nel giudizio quanto negli affetti<sup>100</sup>». Non è, dunque, affatto semplice costituire un'associazione stabile tra di essi. Abbiamo, infatti, già avuto modo di osservare in precedenza quanto sia difficile, e in un certo senso improponibile, tentare di sottrarre in maniera definitiva gli uomini all'incertezza dell'esistenza derivante dal fluttuare dei loro animi tra il timore e la speranza. La diversità di giudizio tra gli uomini rende, in effetti, assai difficile il raggiungimento di una mediazione tra i desideri e gli interessi particolari. Per questo motivo «è necessario che la legge naturale sia implementata da quella artificiale dello Stato<sup>101</sup>»:

Se gli uomini fossero costituiti 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 integrità e liberalità d'animo, 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 dal piacere e dagli affetti 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<sup>102</sup>.

Per colmare il divario esistente tra la condizione di miseria in cui gli uomini imperversano nello stato di natura e la costituzione di un'associazione collettiva stabile è necessaria, allora, l'istituzione di un potere sovrano al servizio del consolidamento della società umana. Ma occorre prendere coscienza che nell'ottica spinoziana «la natura umana non sopporta la costrizione assoluta, e nessuno, come dice Seneca tragico, conservò a lungo il potere fondato sulla violenza: soltanto un potere moderato si mantiene<sup>103</sup>». Per questo «è insensato parlare di una coazione assoluta, che impedisca i contatti tra gli individui e lo sviluppo armonico dei loro *ingenia*<sup>104</sup>»:

Infatti, finché gli uomini agiscono soltanto per paura, fanno ciò che proprio non vogliono fare e non si attengono al criterio dell'utilità o della necessità della cosa da

---

<sup>99</sup> Baruch Spinoza, *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, cit., p.208.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> Stefano Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, cit., p.152.

<sup>102</sup> Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., p.215.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> Stefano Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, cit., p.153.

farsi, ma si preoccupano esclusivamente di non essere condannati a morte o alla tortura. Anzi, essi non possono che rallegrarsi del male o delle disgrazie di chi detiene il potere (anche se ciò comporta un grave danno per loro), e desiderare per lui ogni male, e, se possono, procurarglielo<sup>105</sup>.

Essendo, dunque, impossibile assicurare la stabilità necessaria ad uno Stato attraverso l'istituzione di un potere coattivo e violento, risulta evidente che «l'unico ordinamento politico capace di garantire un'esistenza duratura alla società è quello che trae la propria forza dal contributo attivo dell'intera collettività»:

Tutta la società, se è possibile, deve detenere collegialmente il potere, in modo che tutti servano se stessi e nessuno sia tenuto a servire il suo uguale. [...] Poiché l'ubbidienza consiste nell'eseguire i comandi in base alla sola autorità di chi detiene il potere, ne segue che essa non ha luogo in una società nella quale il potere è nelle mani di tutti e le leggi sono stabilite sulla base del comune consenso: in una tale società, sia che le leggi aumentino sia che diminuiscano, il popolo rimane ugualmente libero, poiché non agisce sulla base dell'autorità di un altro, ma sulla base del proprio consenso<sup>106</sup>.

Affinché, dunque, una società resti stabile, senza correre il rischio di essere scossa da sconvolgimenti improvvisi di carattere politico, è necessario, secondo Spinoza, che il potere sia mantenuto sulla base del «consenso comune». In tal modo, ogni membro della società può contribuire alla produzione legislativa, impedendo, al contempo, «che la distinzione tra governanti e sudditi si polarizzi fino a produrre una frattura insanabile<sup>107</sup>». Appare chiaro, dunque, che il progetto politico spinoziano supera ogni parvenza di incompatibilità logica tra l'obbedienza alla legge da parte dei sudditi e quella libertà che il *populus* rivendica quale suo diritto ineliminabile. «In tal senso, se per il singolo la difesa del proprio spazio determinato di libertà (poiché non esiste per un modo finito una libertà assoluta) può talvolta implicare la necessità di sottomettere il proprio *ingenium* alle leggi vigenti, nel caso di una collettività organizzata la libertà non può che manifestarsi attraverso le leggi, essendo queste l'esatta misura del grado di partecipazione e di consenso<sup>108</sup>».

Le riflessioni di Spinoza del capitolo V del *Trattato*, prese in considerazione fino a questo momento, costituiscono, in effetti, un importante riferimento per una comprensione adeguata dei fondamenti dello Stato, vero e proprio cuore tematico del capitolo XVI, nel quale il pensatore di Amsterdam illustra, in primo luogo, cosa egli intenda per diritto naturale:

---

<sup>105</sup> Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., p.215.

<sup>106</sup> Ivi, p.217.

<sup>107</sup> Stefano Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, cit., p.154.

<sup>108</sup> Ivi, p.155.

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

È certo infatti che la natura, considerata in assoluto, ha il supremo diritto a tutte le cose che può, cioè che il diritto della natura si estende fin dove si estende la sua potenza, e la potenza della natura è la stessa potenza di Dio, il quale ha il supremo diritto a tutte le cose. Ma poiché la potenza universale di tutta la natura non è altro che la potenza di tutti gli individui messi insieme, ne segue che ciascun individuo ha il supremo diritto a tutto ciò che può, ossia che il diritto di ciascuno si estende fin dove si estende la sua determinata potenza. E poiché la legge suprema della natura è che qualunque cosa si sforzi di perseverare per quanto è in lei nel proprio stato, e ciò non in ragione di un'altra cosa ma soltanto di se stessa, ne segue che ciascun individuo ha il supremo diritto a ciò, ossia ad esistere ed operare a seconda di come è naturalmente determinato<sup>109</sup>.

In definitiva, nell'ottica spinoziana il diritto naturale non è altro che «il potere inerente a ciascun individuo, in quanto [...] determinato dalla sua natura, cioè dalla perfezione della sua essenza, a esistere e a operare in modo necessario<sup>110</sup>». Da quanto detto deriva che «è la potenza individuale [...] a costituire il fondamento ontologico dello *jus*: una potenza che, come sottolinea Spinoza nella I parte dell'*Etica*, equivale a “poter esistere (*posse existere*)”, alla capacità attuale dell'individuo a perseverare nell'esistenza<sup>111</sup>». Tuttavia, il pensatore di Amsterdam tiene a precisare che «non conosciamo alcuna differenza tra gli uomini e gli altri individui della natura, né tra gli uomini dotati di ragione e gli altri che ignorano la vera ragione, né tra gli sciocchi, i pazzi e i sani<sup>112</sup>». In tal senso, «l'egalitarismo spinoziano si radica sull'indifferenza delle specificità individuali rispetto alla comune appartenenza dei *conatus* singolari alla *potentia Dei*<sup>113</sup>». Il diritto naturale non dipende, in definitiva, dalla retta ragione, ma unicamente dal desiderio e dalla potenza degli individui:

Ora, poiché abbiamo già mostrato che il diritto naturale di ciascuno è determinato dalla sola potenza, segue che quanto della sua potenza ciascuno trasferisce ad un altro con la forza o spontaneamente, altrettanto cede necessariamente all'altro del suo diritto, e che ha il supremo diritto su tutti colui che ha la suprema potestà con la quale può costringere tutti con la forza e tenerli a freno con la paura del supremo castigo, temuto da tutti senza eccezione; e manterrà questo diritto fintantoché conserverà questa potenza di fare ciò che vuole: altrimenti comanderà in maniera precaria, e nessuno che sia più forte di lui sarà tenuto ad ubbidirgli, se non vuole<sup>114</sup>.

---

<sup>109</sup> Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., p.517-519.

<sup>110</sup> Filippo Mignini, *Introduzione a Spinoza*, cit., p.102.

<sup>111</sup> Stefano Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, cit., p.157.

<sup>112</sup> Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., p.519.

<sup>113</sup> Stefano Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, cit., p.160.

<sup>114</sup> Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., p.527.

In tal modo «la logica del trasferimento del diritto naturale fa [...] il suo ingresso nel TTP<sup>115</sup>», ridisegnando la natura dei rapporti interindividuali. Come abbiamo già notato in precedenza, affinché sia garantita maggiore stabilità alla società, è necessario che il diritto non venga trasferito a uno o più individui reali, producendo un'ambivalenza affettiva dei sudditi nei riguardi delle supreme potestà, ma ad un soggetto che coincida con l'intera collettività, ovvero alla *societas* tutta. È in tal caso che «l'*imperium* [...] prende il nome di *democrazia*, termine con il quale Spinoza non indica una forma particolare, bensì l'essenza stessa di un'aggregazione politica<sup>116</sup>»:

In questo modo, dunque, senza alcun contrasto col diritto naturale, la società può essere formata e ogni patto può essere sempre mantenuto con suprema fedeltà; soprattutto se ciascuno trasferisce tutta la sua potenza alla società, la quale soltanto, perciò, terrà il supremo diritto di natura su tutto, cioè il supremo potere, a cui ciascuno sarà tenuto ad ubbidire o liberamente o per timore del supremo castigo.

Questo diritto della società si chiama democrazia, la quale, perciò, si definisce come l'associazione di tutti che ha collegialmente il diritto a tutto ciò che può<sup>117</sup>.

Il vero fine del governo democratico è, in effetti, «quello di evitare le cose assurde dell'appetito e di contenere gli uomini, per quanto è possibile, entro i limiti della ragione, perché vivano in pace e in concordia: e se si toglie questo fondamento, facilmente crollerà tutto l'edificio<sup>118</sup>». Il governo democratico appare, per questo, agli occhi di Spinoza, il più naturale e il più conforme alla libertà che la Natura consente a ciascuno, perché «in esso [...] nessuno trasferisce il proprio diritto naturale ad un altro in modo che in seguito non sia più consultato, ma lo trasferisce alla maggior parte di tutta la società della quale è membro; e in questo modo tutti rimangono uguali, come lo erano prima nello stato di natura<sup>119</sup>». La democrazia, emettendo leggi basate sulla sola ragione e facendo sì che il popolo obbedisca soltanto ad essa, può essere considerata, allora, la forma di governo meno soggetta ad abusi di potere.

Ed è proprio l'intento di mettere a nudo le ingiustizie commesse dalle autorità del suo tempo ad aver spinto Spinoza ad illustrare nel Trattato teologico-politico quali siano i reali fondamenti dello Stato, il cui «fine ultimo non è dominare né tenere a freno gli uomini con la paura e renderli di diritto di un altro, ma, al contrario, liberare

---

<sup>115</sup> Stefano Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, cit., p.163.

<sup>116</sup> Ivi, p.167.

<sup>117</sup> Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., p.529.

<sup>118</sup> Ivi, p.531.

<sup>119</sup> Ivi, p.533.

ciascuno dalla paura, affinché viva, per quanto è possibile, con sicurezza, cioè affinché conservi nel migliore dei modi il suo diritto naturale ad esistere e ad operare senza danno né suo né degli altri<sup>120</sup>»:

Il fine dello Stato, dico, non è cambiare gli uomini da esseri razionali in bestie o automi, ma, al contrario, fare in modo che la loro mente e il loro corpo compiano nella sicurezza le loro funzioni e che essi si servano della libera ragione e non combattano con odio, ira o inganno, né si comportino l'un verso l'altro con animo ostile.

Il fine dello Stato, dunque, è la libertà<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> Ivi, p.653.

<sup>121</sup> *Ibidem*.



## BIBLIOGRAFIA

### *Letteratura primaria*

Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, a cura di Alessandro Dini, Bompiani editore, Milano 2001.

Id., *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, a cura di Emilia Giancotti, Editori Riuniti, Roma 2004.

Id., *Trattato politico*, testo e traduzione a cura di Paolo Cristofolini, Edizioni ETS, Pisa 2004.

Id., *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Giulio Einaudi editore, Torino 1951.

### *Letteratura secondaria*

Paolo Cristofolini, *Spinoza per tutti*, Feltrinelli, Milano 2000.

Filippo Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006.

Leo Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, Editori Laterza, Roma-Bari 2003.

Steven Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2002.

Id., *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, Biblioteca Einaudi, Torino 2005.

Stefano Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Edizioni ETS, Pisa 2001.

Sergio Levi, *Libertà e azione nell'etica di Spinoza*, LED, Milano 2006.

Karl Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli editore, Torino 2000.

Ernst Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, Sansoni, Milano 2004.

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