

Baruch Spinoza

La terra promessa, la beatitudine e il volo
interrotto

Indice

Voci

Baruch Spinoza: la terra promessa, la beatitudine e il volo interrotto 1

Presentazione 3

Presentazione 3

Primo capitolo 6

Primo capitolo 6

Secondo capitolo 34

Secondo capitolo 34

Terzo capitolo 79

Terzo capitolo 79

Note

Fonti e autori delle voci 104

Fonti, licenze e autori delle immagini 105

Licenze della voce

Licenza 107

Baruch Spinoza: la terra promessa, la beatitudine e il volo interrotto

Questo libro è un adattamento per Wikibooks di una tesi di laurea incentrata sulla vita e sul pensiero di Baruch Spinoza. Autore della tesi, così come del presente adattamento, è Spinoziano. L'opera è un commento, che non vuole costituire un punto di vista del contribuente, bensì delle fonti e degli studi citati, secondo una prospettiva multilaterale.

Sommario

Presentazione

1. La vita di Spinoza come ricerca della terra promessa
 1. Gli ebrei di Amsterdam
 2. Un fanciullo perspicace
 3. Uno studente dubbioso
 4. Maledetto dagli uomini
 5. Benedetto da Dio
 6. L'esodo
 7. La terra promessa
 8. La coerenza del filosofo
 9. Il prezzo della verità
 10. Rose selvatiche
 11. Una morte mai chiamata
 12. Una biblioteca all'asta
 2. La filosofia di Spinoza come ricerca della beatitudine
 1. L'emendazione dell'intelletto
 2. Il compito sociale della filosofia
 3. La scala verso Dio
 4. Diavoli e demoni
 5. Spettri e fantasmi
 6. Dalla paura alla violenza
 7. La libera repubblica
 8. Scandalo e delicatezza
 9. L'inganno dei miracoli
 10. Una fede anticlericale
 11. Verso una religione razionale
 12. Il pregiudizio dei fini e la norma delle cause
 13. Un'altra idea di libertà
 14. Un'altra idea di virtù
 15. La misericordia dei virtuosi e la falsa virtù degli invidiosi
 16. Il diritto alla gioia
 17. Una filosofia non della morte ma della vita
 18. La prospettiva della morte
 19. L'eternità della mente
 20. Dio e l'amore
 3. La vita e la filosofia di Spinoza come un volo interrotto
-

1. Le ali si sciolgono
2. La caduta pessimista e lo sguardo pratico
3. Una sicurezza cruenta
4. Dalla pace alla guerra
5. Il circolo della paura
6. La democrazia impossibile
7. Un cuore in frantumi
8. Il giudizio sulle donne
9. Ricerche e torture sugli animali
10. Tat twam asi
11. L'esempio di Bruno
12. Spinoza tra Oriente e Occidente

Conclusione

Bibliografia essenziale

Altri progetti

-  **Wikisource** contiene opere originali di o su **Baruch Spinoza**
-  **Wikiquote** contiene citazioni di o su **Baruch Spinoza**
-  **Commons** contiene file multimediali su **Baruch Spinoza**
-  **Wikipedia** contiene una voce riguardante **Baruch Spinoza**

Presentazione

Presentazione

Presentazione

Nel presentare questo lavoro si deve rispondere anzitutto a due interrogativi: perché parlare della vita di Spinoza e perché parlarne in relazione alla filosofia, sì da delineare la sua vita come una ricerca della terra promessa, la sua filosofia come una ricerca della beatitudine ed entrambe — vita e filosofia — come un volo interrotto?

Rispondendo alla prima domanda, veniamo incontro in buona parte anche alla seconda: perché — come si evincerà — nel caso di Spinoza la vita può essere considerata già in se stessa un'opera filosofica, di cui le opere scritte rappresentarono coerentemente la chiarificazione su carta. In tal senso possiamo considerare il pensiero di Spinoza come un'etica filosofica pienamente attendibile, in quanto non costituita soltanto da parole, ma anche e soprattutto da un esempio di vita che le sta dietro e al tempo stesso la precede.

Da ciò nasce l'esigenza di dedicare un primo capitolo agli episodi più significativi ed emblematici della vita di Spinoza, per soffermarci poi nel secondo capitolo su una analisi dei concetti principali della sua filosofia; nel terzo capitolo cercheremo infine di ricompattare il profilo dell'uomo-Spinoza con quello dello Spinoza-filosofo.

In sintonia con le testimonianze offerte dai suoi biografi — che scorsero in Spinoza una personalità originale, al di fuori degli schemi e coraggiosamente protesa, nel bene o nel male, a smascherare le ipocrisie — leggeremo la sua vita come un assiduo percorso di ricerca della verità e della libertà, le quali si compendiano — secondo la visione biblica, familiare alla formazione ebraica di Spinoza — nell'immagine della terra promessa. Una terra promessa che, negli scritti filosofici del nostro autore, assume la forma di quella beatitudine che si conquista compiendo un "esodo" dal pregiudizio e al tempo stesso compiendo, in positivo, un cammino di ragione attraverso il deserto ch'è spesso tracciato intorno dai limiti culturali della propria epoca. Un percorso eversivo, quindi, che porterà Spinoza a compiere un volo ambizioso che — come osserveremo — assurgerà persino a vene di misticismo per poi ripiombare in una visione pratica del reale quale Spinoza rielaborerà negli ultimi anni della sua vita, non senza aver sperimentato su di sé diverse delusioni di carattere personale. Sarà nostra cura costante leggere la filosofia e la vita di Spinoza come reciprocamente chiarificanti, perché Spinoza stesso — come vedremo — ci inviterà a farlo, il che peraltro risulterà utile al fine di affrontare i nodi che s'incontreranno durante il corso del lavoro, specie nel terzo capitolo.

Se per analizzare la filosofia di Spinoza ci basterà scorrere le pagine delle sue opere — nessuna delle quali lasceremo da canto, attingendo abbondantemente da studi già operati da spinozisti italiani, francesi e di lingua inglese — dovremo invece ricorrere, per quanto concerne l'indagine delle vicende biografiche, oltre che all'*Epistolario*, a fonti meno sicure. Sono giunte a noi due opere complete che narrano la vita di Spinoza, pubblicate entrambe agli inizi del Settecento: la prima è anonima, ma fu composta probabilmente da Jean-Maximilien Lucas, che conobbe



Baruch Spinoza (particolare del volto da un ritratto del 1665 ca.)

personalmente Spinoza, mentre la seconda fu redatta dal pastore luterano Johannes Colerus, che svolgeva la propria missione all'Aja (dove Spinoza morì) e si sentì in dovere di investigare intorno al noto individuo accusato da più parti di aver diffuso idee eretiche, o perfino atee, nella sua città. Possiamo inoltre usufruire di alcune notizie (in parte attinte da quanto precedentemente scritto da Jarig Jelles, seguace di Spinoza, nella *Prefazione* del 1677 alle *Opere postume* del suo maestro) riferite dall'enciclopedista Pierre Bayle nella voce *Spinoza*, redatta nel 1697 per il suo *Dizionario storico e critico*. Per parlare della vita di Spinoza ci affideremo dunque all'attendibilità dei suddetti testimoni, da cui attinge anche la recente ricostruzione biografica di Steven Nadler, che ha il merito di contestualizzare la storia di Spinoza in quella più ampia dell'Olanda del Seicento.

Va notato che Colerus — pur riferendo parecchi episodi edificanti sulle abitudini quotidiane di Spinoza — palesava di nutrire verso la filosofia del suo defunto concittadino il più netto disprezzo, definendola:

« il peggior ateismo che sia mai venuto alla luce.^[1] »

Bayle, allo stesso modo, per quanto ammirato dalla onesta sobrietà della vita di Spinoza, ne definiva il sistema filosofico come

« l'ipotesi più mostruosa che si possa immaginare.^[2] »

Stando a Bayle, il termine "spinozista" era a quel tempo divenuto un epiteto per bollare coloro che apparivano privi di ogni coscienza religiosa:



Pierre Bayle

« secondo l'opinione comune si chiamano spinozisti coloro che non seguono alcuna religione e che d'altronde non si preoccupano molto di nascondere.^[3] »

Così, nella biografia di Lucas — che di Spinoza non nascondeva di stimare anche le idee — troviamo fra le prime righe una palpabile tensione, come se, nello scrivere, la mano dell'autore stesse impugnando non una penna, ma un coltello, sentendo fra i polpastrelli quello stesso freddo sudore che si prova quando si è in procinto di commettere un efferato delitto:

« Baruch o Benoit Spinoza s'è acquistato nel mondo una reputazione così poco onorevole a causa della sua dottrina e della singolarità delle sue concezioni in maniera di religione che [...] bisogna, se si vuole scrivere di lui o in suo favore, nascondersi con tanta cura e usare tante precauzioni come se si fosse in procinto di commettere un delitto.^[4] »

Crediamo che oggi non vi sia più motivo di provare timore nell'avvicinarsi a Spinoza, soprattutto dopo che la modernità ci ha insegnato — nella spregiudicata figura di Raskol'nikov — che

« tutti gli uomini, non dico già grandi, ma che appena escano dalla carreggiata comune, cioè che appena siano capaci di dire qualcosa di nuovo, devono immancabilmente, per la natura loro, essere delinquenti — più o meno, s'intende.^[5] »

Andiamo quindi alla scoperta di Spinoza senza remore, e vedremo se infine ci saremo realmente sporcati le mani di sangue!

Verrà da chiedersi se egli davvero tentò di uccidere Dio (sarebbe meglio usare il termine "negare" — visto che il tema della morte di Dio si sviluppa ben dopo Spinoza — ma rimaniamo sulla metafora del delitto, suggeritaci da Lucas) o se al contrario intese salvare quel poco di amore razionale per Dio che gli uomini del Seicento ancora non avevano sommerso fra le spire delle guerre di religione.

In sintonia con l'argomento trattato — la figura di un pensatore le cui idee non annoiarono né addormentarono, bensì scossero e pungolarono i lettori di allora — lo stile adottato sarà il più possibile narrativo, non disdegnando di concedersi di tanto in tanto all'ironia, allo scopo di rendere le seguenti pagine accessibili e piacevoli finanche ad eventuali lettori occasionali, che in Spinoza potrebbero non essere ancora incappati, e nei quali ci auguriamo possa sorgere l'interesse — magari proprio attraverso questo wikibook — di farne nuova e gradita conoscenza.

Buona lettura!

Note

- [1] Johannes Colerus, *Breve ma veridica vita di Benedetto Spinoza* (1705), in: *Le vite di Spinoza, seguite da alcuni frammenti dalla Prefazione di Jarig Jelles alle Opere Postume*, a cura di Roberto Bordoli, Quodlibet, Macerata 1994, p. 91
- [2] Pierre Bayle, *Dizionario storico e critico: Spinoza*, trad. di Piero Bertolucci, Boringhieri, Torino 1958, p. 15.
- [3] Pierre Bayle, *Dizionario storico e critico: Spinoza*, op. cit. , p. 17.
- [4] Jean-maximilien Lucas, *La vita del signor Benedetto Spinoza* (1719), in: Johannes Colerus, Jean-Maximilien Lucas, *Le vite di Spinoza*, op. cit. , p. 21.
- [5] Fëdor Dostoevskij, *Delitto e castigo*, trad. di Alfredo Polledro, Einaudi, Torino 1993, p. 311.

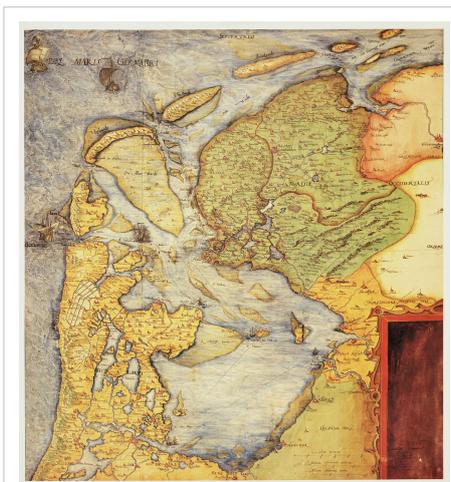
Primo capitolo

Primo capitolo

La vita di Spinoza come ricerca della terra promessa

Gli ebrei di Amsterdam

L'Olanda (la più importante delle sette Province Unite coalizzatesi nel 1581 contro il dominio spagnolo e divenute indipendenti solo nel 1648, dopo la pace di Westfalia) si configurava, a metà del Seicento, come il paese europeo più florido e tollerante dell'epoca. Si chiede infatti Huizinga:



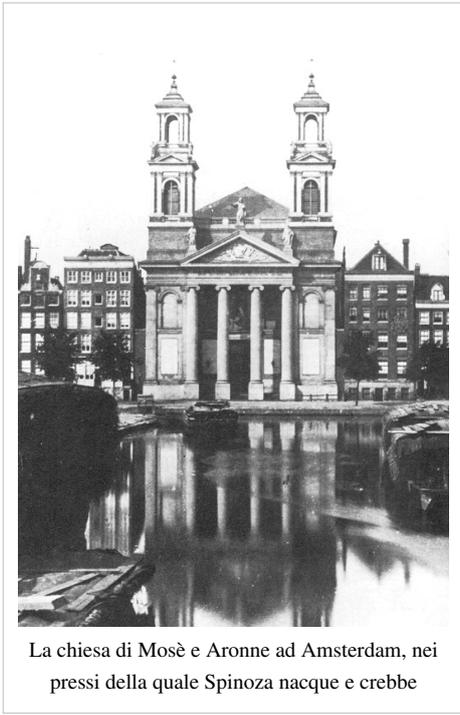
Un'antica mappa del 1570, raffigurante l'Olanda del nord, con Amsterdam in basso a sinistra

« Chi può ricordare un altro popolo che, appena nato, abbia raggiunto il vertice del suo sviluppo civile?^[1] »

Proprio in Olanda erano riparati, tra il Cinquecento e il Seicento, una porzione degli ebrei espulsi a partire dal 1492 dalla cattolica monarchia di Spagna. Molti altri vi erano giunti quando anche il Portogallo, annesso alla Spagna nel 1580, si era affrettato ad espellere i suoi ebrei fuori dai confini. Alcuni di questi sefarditi (cioè ebrei di provenienza iberica) venivano con spregio definiti marrani (letteralmente "maiali") dal momento che, per non cadere tra le grinfie dell'Inquisizione spagnola, avevano provveduto a convertirsi formalmente al cattolicesimo, pur senza in realtà rinnegare, in cuor loro, l'antica fede ebraica a cui il loro popolo, nonostante le persecuzioni e le dispersioni, era legato da millenni in un patto di alleanza con Dio. Nella mercantile città di Amsterdam, alcune famiglie di sefarditi poterono ritrovare una dimora sulle rive del fiume Amstel, dando vita a una comunità prospera e ben organizzata, che, presso la vecchia sinagoga, tornò a professare apertamente il proprio culto rabbinico.^[2]

La comunità di Amsterdam era sorretta al suo interno da rigide regole, per non rischiare di perdere la libertà di culto che le era stata concessa, se fosse apparsa poco disciplinata o potenzialmente sovversiva. Il quartiere ebraico non si configurò tuttavia come un ghetto, ben integrandosi anzi con il resto della città, poiché molti non-ebrei circolavano e lavoravano in quelle stesse strade.^[2]

« Dal popolo e dalle autorità [gli ebrei] erano considerati imbroglioni e spesso malfattori, e soffrivano per il disprezzo che da tempo immemorabile si nutriva verso Israele. Ma con misura. Non erano perseguitati, e non erano segregati dal resto della popolazione.^[3] »



La chiesa di Mosè e Aronne ad Amsterdam, nei pressi della quale Spinoza nacque e crebbe

Si venne così a formare un tessuto sociale variegato e cosmopolita, che conferì alla città il soprannome di "Gerusalemme olandese" o "Gerusalemme del Nord". Ma gli ebrei di Amsterdam, mentre godevano della sicurezza del presente, sapevano che era pur meglio stare all'erta, perché l'Olanda del Seicento era attraversata da una incessante lotta politica tra la fazione liberale (che dal '53 governava la nazione secondo principi repubblicani) e quella orangista (che voleva riaccentrare il potere nella figura quasi monarchica dello Stadholder), ed era chiaro che — se l'attuale bilancia fosse mutata — la sorte dei figli d'Israele avrebbe potuto tornare a farsi precaria. Occorreva quindi, per la comunità ebraica, mantenersi non soltanto rigida e disciplinata, ma anche mostrarsi in affinità con gli umori dell'intransigente clero calvinista, che in futuro avrebbe potuto favorire un ritorno della monarchia e dell'intolleranza religiosa. I calvinisti erano profondamente ancorati, per la loro visione politica e morale, alla lettera dell'Antico Testamento, tanto da vedere di buon occhio la presenza ad Amsterdam di una congrega discendente dal sangue di Abramo, perciò è comprensibile che gli ebrei intendessero tener viva tale simpatia punendo severamente chiunque, all'interno della loro

comunità, avesse spezzato questa utile sinergia agitando le acque della controversia religiosa, magari mettendo addirittura in discussione alcuni dogmi che accomunavano la tradizione rabbinica al calvinismo, quali l'immortalità dell'anima o la paternità divina di tutte le leggi contenute nell'Antico Testamento.^[4]

Se la "Gerusalemme del Nord" era un ambiente relativamente aperto per la mentalità europea del Seicento, si possono quindi immaginare quali sarebbero state le regole del buonsenso religioso e politico (religione e politica risultano inscindibili, in questo contesto storico) a cui sarebbe stato educato a conformarsi un giovane ebreo appassionato di teologia e filosofia. Ma cosa sarebbe successo se un giovanotto di questo tipo, dalle doti critiche più sviluppate rispetto ai suoi coetanei, avesse osato lanciare la propria mente oltre la siepe di un ebraismo istituzionalizzato e convenzionato, alla ricerca dell'infinito soffio del Dio vivente, vagliando non più la lettera, ma lo spirito appassionato che pervade il testo della Torah? A questa suggestiva domanda rispose la vita di Spinoza.

Un fanciullo perspicace

Baruch Spinoza (o, alla portoghese, Bento d'Espinoza) nacque il 24 novembre del 1632 ad Amsterdam dall'unione fra suo padre Michail e la seconda moglie Hanna Deborah. La famiglia, di origine ebraico-portoghese, si dedicava al commercio di prodotti (specialmente frutta secca ed esotica) di provenienza iberica, quindi il giovane Spinoza fu educato, come ogni rispettabile figlio di mercanti, a guardarsi sempre alle spalle dagli inganni altrui e a fare di ciò una filosofia di vita, che, sulle orme del padre, gli permettesse di sopravvivere nella giungla degli affari. A tal proposito ci è pervenuto un aneddoto che racconta di quando Baruch, all'età di soli dieci anni, fu mandato dal babbo a riscuotere del denaro presso un'anziana signora, con la raccomandazione di tenere gli occhi ben aperti e di non lasciarsi sviare dalle apparenze.



Ritratto di una vecchia donna (Rembrandt, 1655)

« Poiché entrò in casa sua mentre stava leggendo la Bibbia, ella gli fece cenno di attendere che avesse terminato la preghiera. Quando ebbe finito, il ragazzo la informò del motivo della sua visita e la buona vecchia, dopo aver contato il denaro, "Ecco, disse indicandoglielo sulla tavola, ciò che devo a tuo padre. Possa tu essere tanto galantuomo quanto lui, che non si è mai allontanato dalla Legge di Mosè e il cielo ti benedirà solo se seguirai le sue norme".^[5] »

Una scena davvero commovente, che però al giovane Spinoza non la diede a bere. Egli volle — memore delle avvisaglie paterne — ricontare il denaro dalla prima all'ultima moneta, nonostante l'indignazione e l'opposizione della vecchietta, la quale si ritenne offesa per tanto inaspettato scrupolo, soprattutto da parte di un bambino. Ma la verifica, dal canto suo, non si rivelò affatto inutile:

« mancavano due monete d'argento, che la pia vecchia aveva fatto cadere in un cassetto attraverso una fessura fatta apposta sotto il tavolo.^[5] »

Fu un vero successo: quando Baruch tornò a casa col denaro e raccontò ai suoi la vicenda, lo accolsero l'approvazione e i complimenti del padre, che lo invitò a fare tesoro per il futuro di quella esperienza. Difatti il suo furbo figliolo

« prese a osservare con più attenzione di prima questa sorta di gente, di cui si prendeva gioco così sottilmente da destare la meraviglia di tutti.^[5] »

Le osservazioni che raccoglieva sulle vere intenzioni nascoste dalle persone — soprattutto da quelle più "religiose" — dietro il velo delle apparenze, non erano del resto destinate a fargli seguire le orme paterne né tantomeno a renderlo un ricco mercante. Nonostante la città di Amsterdam si configurasse, alla metà del Seicento, come il centro del commercio mondiale e la capitale di un vasto impero coloniale che estendeva le proprie rotte fino all'Estremo Oriente, Spinoza non subì il fascino degli affari, ma trovò presto la sua naturale inclinazione negli studi.

Uno studente dubbioso



Un rotolo della Torah. La Torah (cioè la "Legge" ebraica, contenuta nella Bibbia sotto il nome di Pentateuco) è quel nucleo dell'Antico Testamento la cui stesura è tradizionalmente attribuita a Mosè e i cui valori etici di amore per Dio e per il prossimo possono considerarsi alla base dell'ebraismo, e, di conseguenza, del cristianesimo.

Spinoza imparò ad esercitare sui libri e sui discorsi altrui le proprie spiccate doti critiche, distinguendosi da subito per piglio critico e per capacità dialettiche fuori dal comune:

« Dal momento che non leggeva che la Bibbia, fu ben presto in grado di far a meno dell'interprete: e vi faceva delle riflessioni così appropriate che i rabbini rispondevano ad esse al modo degli ignoranti i quali, avendo esaurito i loro argomenti, accusano quelli che li incalzano di avere opinioni poco conformi alla religione. [...] Morteira però, uomo celebre tra i giudei e che era il meno ignorante fra i rabbini del suo tempo, ammirava la condotta e il genio del suo discepolo.^[6] »

Tuttavia, col passare degli anni, fu Morteira^[7] stesso ad accusare il discepolo — ormai ventenne — di "avere opinioni poco conformi alla religione". L'anziano rabbino, infatti, era celebre anche per le sue vedute alquanto intransigenti, che già lo avevano messo in disputa con un altro rabbino più giovane di nome Aboab, il quale aveva osato sperare senza riserve nella misericordia infinita di Dio, finendo, di conseguenza, per dubitare dell'eternità dell'inferno.^[8] Questo a Morteira non poteva andar giù, perché, per lui, il fatto che altri uomini fossero destinati a patire pene eterne dopo la morte era una piacevole certezza da non mettere in discussione; difatti durante i suoi sermoni amava ripetere frasi come:



« I malvagi che commettono peccati gravi e muoiono senza pentirsi incorrono nel castigo eterno.^[9] »

Simili prediche avevano peraltro sollevato la contestazione di alcuni giovani studenti, che si erano permessi di interrompere in pubblico le invettive del vecchio mentore.^[10] Quindi Morteira era divenuto diffidente verso la tendenza dei giovani all'anticonformismo e la sua indulgenza verso Baruch si esaurì presto, soprattutto quando all'orecchio gli giunse la segnalazione di due "falsi amici" di Spinoza, che, avendogli chiesto un'opinione personale sopra alcuni passaggi biblici, si erano sentiti rispondere in termini che, più che semplicemente personali, erano apparsi loro decisamente eterodossi:

« I suoi falsi amici [...] dichiararono [...] che l'avevano udito farsi beffe dei giudei come di gente superstiziosa [...] la Legge, poi, era stata istituita da un uomo in verità più avveduto di loro in materia politica ma che non era più sapiente né in fisica né in teologia [...] Queste cose, insieme a quelle che aveva detto su Dio, sugli angeli e sull'anima, che i suoi accusatori non omisero di sottolineare, scossero gli spiriti.^[11] »

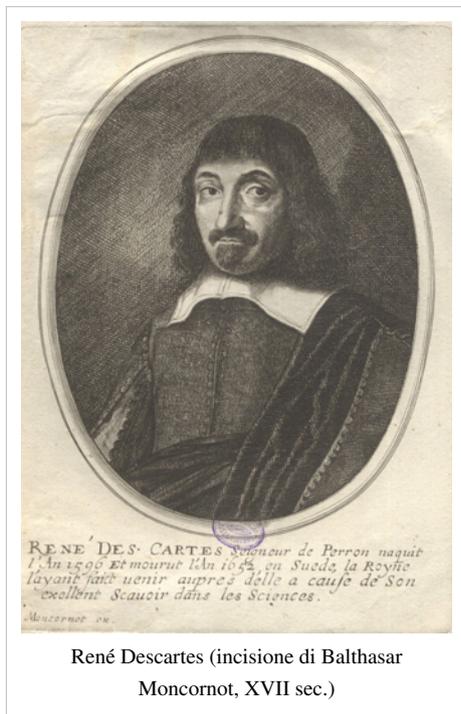
Spinoza aveva notato che, in alcuni passaggi della Torah, Dio viene descritto con le caratteristiche di un essere umano, oppure si parla di miracoli o eventi eccezionali che sono in realtà riconducibili alle leggi della fisica, o ancora di teorie politiche alquanto discutibili, quindi il presunto autore della Torah (Mosè) non era esente da carenze culturali, tanto più che, secondo Spinoza, la Torah era troppo disomogenea per ritenere che essa fosse stata davvero scritta da un'unica persona. Ma soprattutto, i "falsi amici" riferirono che, per Spinoza, nella Torah non si fa alcun chiaro accenno in sostegno della credenza rabbinica nell'immortalità dell'anima. Le parole di Spinoza sarebbero state:

« Riguardo all'anima, ovunque la Scrittura ne discorra, usa questa parola solo per esprimere la vita o tutto ciò che è vivente: sarebbe inutile cercare argomenti sui quali fondare la sua immortalità. Si possono invece facilmente trovare in centinaia di luoghi prove contrarie ad essa.^[12] »

Nelle Scritture il termine *nefesh* viene infatti utilizzato per indicare indifferentemente sia l'anima che la vita corporea, mostrando come il dualismo metafisico tra mente e corpo — affermatosi nell'ebraismo successivo e contestato da Spinoza — non fosse presente nella Torah.^[13] Eppure l'immortalità dell'anima era fatto passare dai

rabbini come un dogma centrale, perché legato a una concezione di Dio quale demiurgo di un mondo ultraterreno, nel quale avrebbero scontato pene terribili tutti coloro che in vita fossero stati indisciplinati. La teoria dell'immortalità dell'anima — a cui si legava quella dell'inferno — era utilissima, per i rabbini, onde tenere a bada i credenti, instillando in loro la paura verso pene ultraterrene, e, di conseguenza, suscitare il rispetto nei confronti delle autorità politiche e religiose, anche perché, se si fa passare Dio come una sorta di tiranno delle anime, dal carattere crudele e vendicativo, il popolo penserà che è legittimo se pure i governanti di questa terra si arrogano il diritto di esercitare soprusi e vessazioni. Ma Spinoza, leggendo il testo ebraico delle Scritture con la mente sgombra dalle interpretazioni tradizionali, doveva essersi reso conto dell'enorme distanza intercorrente fra la profonda morale di libertà contenuta in quelle pagine e le interpretazioni che finivano col ridurre la Torah a un idolo d'oro, strumento dei potenti.

A sostenere Spinoza nel suo sforzo critico furono in primo luogo le conoscenze da lui acquisite intorno al pensiero dei filosofi ebrei Maimonide e Gersonide (di cui parleremo nel secondo capitolo) e in secondo luogo le conoscenze da lui acquisite attorno alla filosofia di Cartesio:



« Allorquando Spinoza si volse allo studio della filosofia, ben presto si sentì insoddisfatto dei sistemi filosofici tradizionali, mentre si trovò perfettamente a suo agio nella filosofia di Descartes.^[14] »

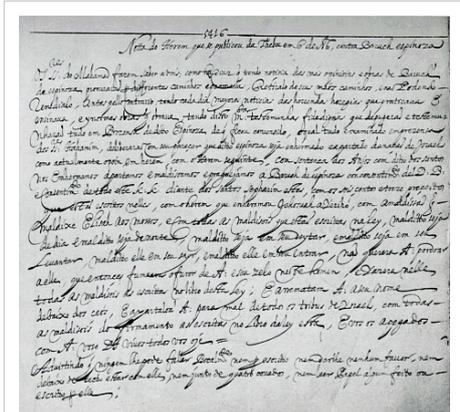
Anche su Cartesio dovremo tornare nel secondo capitolo.

Per inciso, si ricordi che Cartesio era giunto nel 1628 in Olanda, in cerca di libertà di pensiero, ma poi aveva preferito emigrare in Svezia, dopo che nel 1643 i docenti calvinisti dell'Università di Utrecht avevano espresso una severa condanna nei riguardi della filosofia cartesiana. Quindi, all'epoca di cui stiamo parlando, chiunque si rifacesse a Cartesio non era certo ben visto dall'*élite* calvinista. Eppure Spinoza — in sberleffo alla minaccia di attirarsi le ire dei calvinisti, e ancor più i furori dei rabbini — non desiderava più accettare alcun dogma teologico unicamente sulla scorta dell'autorità e della tradizione, ma riteneva che si dovesse avere il coraggio di sottoporre qualsiasi presunta verità di fede al vaglio della ragione razionale. Fu così che Spinoza scelse di abbandonare la barca del suo carontico maestro Morteira, per lasciarsi d'ora in avanti pienamente guidare, come Cartesio, dal lume del proprio spirito critico:

« si rese conto che le tesi e gli oziosi insegnamenti dei rabbini non gli servivano a nulla poiché si fondavano solo sulla loro autorità e sulla pretesa ispirazione divina piuttosto che su solide fondamenta e ragioni.^[15] »

Quello che lo avrebbe allontanato dall'ortodossia rabbinica per avvicinarlo alla filosofia, sarebbe stato per Spinoza un cammino tormentato e pellegrino, carico di rischi ma ricco di soddisfazioni interiori, seppure segnato — come ora vedremo meglio — dal clamoroso e doloroso strappo dalla sua comunità d'origine.

Maledetto dagli uomini



Il testo della scomunica di Spinoza (dagli archivi della comunità ebraica di Amsterdam)

Spinoza, gettando una maschera che gli stava stretta, non ritenne fosse il caso di nascondere al mondo lo scetticismo che aveva maturato, perché in lui era troppo forte il desiderio di verità:

« Poiché era un uomo che non tollerava la costrizione della coscienza ed era grande nemico della simulazione, manifestò chiaramente i suoi dubbi.^[16] »

Dieci anni più tardi, costretto sempre più alla solitudine, Spinoza avrebbe imparato a frenare la foga di voler comunicare le proprie idee, tanto da scrivere a un suo intimo:

« ormai lascio vivere ciascuno come vuole [...] purché a me sia concesso di vivere per la verità.^[17] »

Ma, nella primavera della sua vita, Spinoza sperimentava ora il suo primo amore per la libertà di pensiero, e la trepidazione non gli permetteva di mantenere segrete le nuove idee balenategli alla mente, tanto da mostrarsi mentalmente irrefrenabile, senza che, neppure con le buone, riuscissero a tenerlo quieto. Giunsero infatti a proporgli in cambio del denaro, purché, almeno esteriormente, rientrasse nei ranghi e ponesse fine allo scandalo:

« gli ebrei gli offesero la loro tolleranza, purché volesse conciliare il suo comportamento esteriore con il loro cerimoniale, promettendogli anzi una pensione annua.^[16] »

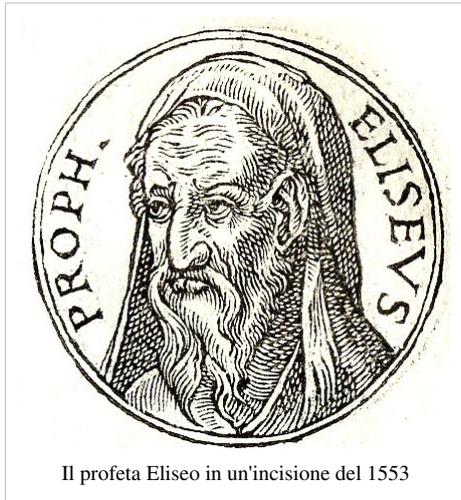
Ma egli, sdegnato, dichiarò che non avrebbe accettato tale condizione neppure per una somma dieci volte superiore, dal momento che aveva di mira soltanto la verità e non l'apparenza.^[18]

Di fronte a una simile pervicacia — potremmo dire a una simile "vocazione" — l'atto repressivo della scomunica (27 luglio 1656) apparve inevitabile agli occhi dei rabbini. All'interno della sinagoga, alla presenza di tutta la comunità — pur non essendo presente Spinoza, al quale il testo integrale dovette essere inviato per posta^[19] — venne intonata con voce lugubre una lunga e pomposa sequela di maledizioni che incominciava così:

« In conformità della decisione del consiglio degli Angeli e del pronunciamento dei Santi, bandiamo, rinneghiamo, scacciamo, rigettiamo, insultiamo e malediciamo secondo la volontà di Dio e della sua assemblea in forza di questo Libro della Legge con le sue 613 prescrizioni, con quel bando, mediante il quale Joshua bandì la città di Gerico, con quella maledizione mediante la quale Elisa maledisse i giovani [...] ^[20] »

...e terminava con un *amen* furioso, pronunciato all'unisono da tutti i presenti, che in quella circostanza avrebbero creduto di fare un'opera gradita a Dio se, uscendo dalla sinagoga, fosse loro capitata l'occasione di linciare lo scomunicato. ^[21]

Rintracciando i passi biblici citati nella formula, risulta in effetti chiaro quanto insaziabile odio vi si volesse esprimere. Il bando con cui Josha (Giosuè) aveva votato Gerico al completo sterminio è narrato nei testi sacri giudaici come segue:



« Votarono allo sterminio, passando a fil di spada, ogni essere che era nella città, dall'uomo alla donna, dal giovane al vecchio, e perfino il bue, l'ariete e l'asino [...] In quella circostanza Giosuè fece giurare: "Maledetto davanti al Signore l'uomo che si alzerà e ricostruirà questa città di Gerico!" ^[22] »

La maledizione di Eliša (Eliseo) è poi — se possibile — ancora più crudele, visto che non era stata lanciata contro un popolo nemico, bensì contro alcuni giovani israeliti che avevano commesso la semplice leggerezza di rivolgere una battuta di spirito al profeta di passaggio:

« Eliseo andò a Betel. Mentre egli camminava per strada, uscirono dalla città alcuni ragazzetti che si burlarono di lui dicendo: "Vieni su, pelato! Vieni su, calvo!" Egli si voltò, li guardò e li maledisse nel nome del Signore. Allora uscirono dalla foresta due orse, che sbranarono quarantadue di quei fanciulli. ^[23] »

Allo stesso modo, veniva ora lanciata una maledizione terribile contro il "ragazzino" Spinoza (quando la scomunica lo colpì aveva appena ventitré anni) per essersi permesso di contestare la presunta santità e la presunta infallibilità che i capi della congregazione attribuivano a se stessi e a un'interpretazione della Torah che faceva loro comodo.

Benedetto da Dio

Spinoza si ritrovò completamente sradicato dal mondo in cui aveva vissuto sino ad allora. Il bando subito non si limitava infatti ad emarginarlo dai rituali e dalle attività religiose della comunità, ma lo tagliava fuori anche da quei legami meramente sociali che avrebbero ancora potuto tenerlo in contatto con la cerchia degli ebrei osservanti. E questo perché ogni buon ebreo veniva esortato ad assumere un atteggiamento di totale non-collaborazione nei confronti di chi fosse stato scomunicato, con la seguente ammonizione:

« Nessuno comunichi con lui, neppure per iscritto, né gli accordi alcun favore, né stia con lui sotto lo stesso tetto, né si avvicini a lui più di quattro cubiti; né legga alcun trattato composto o scritto da lui.^[24] »

Va da sé che, chi trasgrediva al divieto di tenersi a debita distanza dallo scomunicato, rischiava di essere a sua volta scomunicato:

« La scomunica ha una tale importanza tra i giudei che i migliori amici dello scomunicato non oserebbero fargli il più piccolo favore, né parlargli senza essere colpiti dalla stessa pena.^[25] »

Spinoza, se avesse voluto, sarebbe forse stato ancora in tempo per tornare sui suoi passi. La scomunica veniva utilizzata dai capi della congregazione allo scopo di preservare la disciplina all'interno della comunità, e applicata quando determinate norme — che potevano essere non solo di carattere dottrinale, ma anche di carattere etico e sociale — venivano infrante. Spinoza, che era incappato nella scomunica per non aver voluto ritrattare le eresie attribuitegli quand'era chiamato in causa di fronte ai giudici della sinagoga, avrebbe potuto forse ancora rimediare con una ritrattazione in pubblico, oppure sottoponendosi ad una flagellazione penitenziale,^[26] il che però non fece mai. Anzi, di lì a poco avrebbe latinizzato il suo nome Baruch, tanto infangato dalle maledizioni, in quello, dal suono più innocente, di "Benedictus". Se pure era stato maledetto dagli uomini, poteva sentirsi benedetto da Dio.

Siccome nessuno aveva preso le sue difese, Spinoza pensò di difendersi da sé, mostrando, con l'argomentazione, la bontà delle proprie idee. Compose così una *Apologia* (purtroppo andata perduta) nella speranza di placare l'ondata di livore che gli era montata contro.^[27]

Ma probabilmente Spinoza intuiva che le ragioni valevano a poco, se bisognava difendersi da una gogna imbastita sull'accusa di empietà; era un'esperienza in cui si era già trovato Socrate duemila anni prima, e il vecchio ateniese — nell'apologia attribuitagli, capostipite del genere ripreso da Spinoza — aveva previsto che simili episodi, causati soprattutto dall'invidia degli uomini, non avrebbero mai cessato di ripetersi:



Un busto di Socrate

« Quello che mi infligge condanna, se pure ci sarà condanna, non sono né Meleto né Anito, bensì la calunnia e l'invidia dei più. E queste cose hanno inflitto condanna a molti altri uomini valenti e credo che ne infliggeranno anche in futuro.^[28] »

Per fortuna ci è giunta — attraverso un altro scritto di Spinoza, il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, che egli iniziò a comporre l'anno stesso della scomunica — una testimonianza autobiografica del vissuto interiore che il nostro filosofo stava attraversando in quel periodo:

« Dopo che l'esperienza mi ebbe insegnato che tutte le cose che frequentemente si incontrano nella vita comune sono vane e futili [...] decisi infine di ricercare se si desse qualcosa che fosse un vero bene [...] anzi, se esistesse qualcosa grazie al quale, una volta scoperto e acquisito, godessi in eterno una gioia continua e suprema.^[29] »

Ne deduciamo che — lungi dall'essersi allontanato dalla ricerca di Dio (l'unico bene supremo) — Spinoza era piuttosto entrato in rotta con i rabbini perché questi si erano ancorati a un'idea della vita religiosa che, per lui, era troppo arida e lontana dall'ideale biblico del Dio elargitore di gioia ed amore. Questo pensiero ci è confermato da

quel che Spinoza scrive qualche riga più avanti, spiegando chiaramente che ciò da cui egli voleva emanciparsi non erano tanto le solide virtù etiche raccomandate dalle Scritture, bensì le vanità mondane della gente comune:

« Le cose che si incontrano per lo più nella vita e sono considerate dagli uomini come bene supremo [...] si riducono a queste tre: ricchezza, onore e piacere. Queste cose disorientano a tal punto la mente da renderla del tutto incapace di pensare a qualche altro bene.^[30] »

Parleremo della filosofia del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* nel secondo capitolo. Per ora, basti sottolineare come la ricchezza e l'onore fossero quelle stesse vanità che — dal punto di vista di Spinoza — avevano disorientato la mente dei rabbini di *Talmud-Torah* (come allora veniva chiamata la congregazione ebraica di Amsterdam), se i loro pensieri erano divenuti così tronfi e chiusi in se stessi da perdere ogni slancio di ricerca critica e ogni sentimento di benevolenza e di tolleranza verso le idee altrui.

L'esodo

Nonostante le spaventose maledizioni in essa contenute, il buon Spinoza accolse la scomunica senza spavento, anzi con sollievo:

« Alla buon'ora, — disse a colui che gli recò la notizia — non mi si costringe a nulla che non avrei fatto da me stesso.^[31] »

Pare che — ancor prima che la sentenza venisse pronunciata — Spinoza già si preparasse col cuore in pace ad intraprendere l'esilio di propria iniziativa, come una missione da compiere:

« Intraprendo con gioia la via che mi si è aperta, con la consolazione che il mio esodo sarà più innocente di quello dei primi ebrei dall'Egitto, benché il mio sostentamento non sia più assicurato del loro: non ho mai rubato niente a nessuno, e qualsiasi ingiustizia mi si faccia, posso vantarmi di non aver nulla da rimproverarmi.^[32] »

Anche Spinoza — al pari dei suoi accusatori — cita dunque i testi sacri, ma da un punto di vista del tutto diverso. Non per maledire, ma per cercare umilmente un personale cammino di libertà. Egli non si identifica con i profeti onniscienti e onnipotenti che compirono nei tempi prosperi d'Israele numerosi e terribili prodigi, bensì con il dimesso popolo israelita che ai tempi della schiavitù egizia, oppresso da un'iniqua tirannia, si apprestava ad attraversare prima il mare e poi il deserto alla ricerca di una terra promessa e di un sogno di libertà.

Per Spinoza la religione dei rabbini si è resa simile a quella dell'impero egiziano: arida e falsa, istituita con l'unica funzione di giustificare le ingiustizie tramite l'esercizio della forza e della vessazione. Spinoza ha sete di verità e — come l'antico popolo israelita — intraprende con gioia il cammino che ad essa conduce, nonostante tale cammino gli crei non pochi nemici.

Egli nota, con tranquilla autoironia, che il suo esodo sarà ancora più innocente di quello dei primi ebrei dall'Egitto, poiché Dio non invia in suo favore nessuna delle dieci piaghe contro coloro che lo opprimono, né prima della fuga gli dà occasione di rubare oggetti d'oro e d'argento da portare con sé nella terra promessa.

Nonostante il suo desiderio di compiere un lungo viaggio — e nonostante i rischi che correva trattenendosi nei pressi della città — in un primo tempo Spinoza non si spostò di molto e rimase sulle rive dell'Amstel, lungo la via per il villaggio di Ouwerkerk:



Mosè porta l'acqua presa dalla roccia (Jacopo da Ponte, XVI sec.)



Il cimitero ebraico di Ouwerkerk

« Spinoza, che aveva trovato un asilo dove si credeva al riparo dagli insulti dei giudei, non pensava che a progredire nelle scienze umane.^[33] »

Quel riparo — dove Spinoza ricominciò subito i suoi studi — era proprio vicino al cimitero ebraico dove riposavano suo padre e sua madre.^[34] Sappiamo che Spinoza aveva dovuto abituarsi sin dall'infanzia a badare a se stesso, poiché la madre gli era morta all'età di sei anni e, poco prima della scomunica, gli era morto anche il padre, lasciando in eredità sulle sue spalle nient'altro che una montagna di debiti. Spinoza, oltre che la solitudine, doveva quindi patire anche la povertà.

Morteira, dal canto suo, non era ancora pago di vendetta e si sentiva ossessionato dal ricordo dell'ex-discepolo, perciò si rivolse ai magistrati di Amsterdam insistendo affinché Spinoza fosse ufficialmente bandito dal territorio cittadino:

« Si fece accompagnare da un rabbino della sua stessa tempra dai magistrati, ai quali fece presente che aveva scomunicato Spinoza non per ordinarie ragioni ma per esacrabili bestemmie contro Mosè e contro Dio. Condì l'impostura con tutte le ragioni che un santo odio ispira a un cuore irricoscibile e chiese infine che l'accusato fosse bandito da Amsterdam.^[35] »

Spinoza dovette così salutare per l'ultima volta le tombe dei suoi genitori ed emigrare verso lidi più solitari e tranquilli, trovando sistemazione nel 1660 vicino Leida, presso un paesino campagnolo di nome Rijnsburg.^[36] Nel medesimo anno Morteira morì e fu sepolto in quello stesso cimitero che Spinoza non poteva più visitare.^[37] Ancora oggi — sulla facciata della casa di Rijnsburg in cui andò ad abitare Spinoza — è leggibile un'epigrafe datata proprio al 1660, che fu forse fatta scrivere dal nostro filosofo al suo arrivo nella nuova dimora:



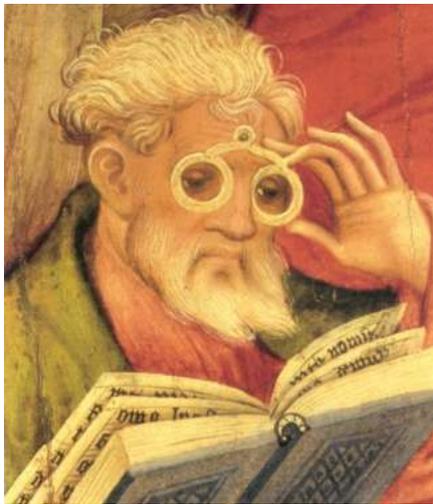
La casa di Spinoza a Rijnsburg, successivamente trasformata in un museo a lui dedicato

« Ah! Se tutti gli uomini fossero saggi
e se, inoltre, volessero il bene
la terra sarebbe per loro un paradiso
mentre ora essa è per lo più un inferno.^[38] »

Si trattava di una citazione dalle *Rime esemplari* del poeta D.R. Kamphuijsen. Spinoza sapeva bene che il paradiso, prima ancora che in cielo, va cercato su questa terra costruendo la pace e la libertà per tutti gli uomini, e può essere trovato da ciascun individuo dentro di sé, se si mettono da parte gli odi e i sentimenti violenti. Era il progetto a cui Spinoza intendeva dedicare la propria vita.

La terra promessa

Ora che il suo esodo l'aveva condotto a Rijnsburg, Spinoza fu costretto ad abbandonare del tutto l'attività mercantile a cui suo padre si era un tempo dedicato, trovando per sé un lavoro più tranquillo. Quand'era ad Amsterdam, aveva forse coltivato il sogno di fare l'attore, visto che sappiamo di alcune sue comparsate a teatro in ruoli terenziani^[39], ma, adesso che era finito in campagna, gli occorreva guadagnarsi da vivere nella maniera più onesta. Spinoza si specializzò quindi nel mestiere di levigare le lenti:



L'apostolo con gli occhiali (Conrad von Soest, 1403)

« Si ritirò in campagna ove poteva meditare con tutta tranquillità, dedicandosi a microscopi e a telescopi.^[40] »

In fatto di lenti, Spinoza instaurò una proficua corrispondenza con Johannes Hudde (un celebre ottico)^[41] e con Jarig Jelles (un cristiano mennonita che si interessava un po' di tutto e che dopo la morte di Spinoza scrisse una prefazione alle sue *Opere postume*)^[42]. Spinoza, che scambiò opinioni di diottrica anche con Gottfried Wilhelm Leibniz^[43], acquisì nel mestiere, oltre a una profonda competenza teorica, anche una notevole perizia manuale, diventando tanto abile che lo stesso Leibniz lo definì:

« un ottico di livello notevole, creatore di famosi microscopi.^[44] »

Da autodidatta apprese inoltre l'arte del ritratto con inchiostro e carboncino, con cui si ingegnò di ritrarre personalità famose di cui condivideva gli ideali di libertà, come è riferito da Colerus, che ebbe modo di sfogliare un suo quaderno di schizzi e di restarne sorpreso:

« Ebbi tra mano un intero libretto di queste sue opere [...] Tra gli altri vi trovai al quarto foglio un pescatore ritratto in camicia con una rete sulla spalla destra: proprio come compare nell'iconografia il famigerato capo degli insorti napoletani Masaniello. [...] Tacerò, non senza ragione, di altre personalità ivi ritratte.^[45] »

A Spinoza il lavoro manuale serviva per mantenersi, ma la necessità di darsi da fare nel molare lenti faceva anche parte di un ideale morale — trasmessogli dai vecchi maestri della sinagoga, dei cui insegnamenti aveva trattenuto il meglio — secondo il quale non può esserci un proficuo studio della filosofia che non sia accompagnato da un mestiere, altrimenti mente e corpo finiscono col cadere insieme nella melma dell'infiacchimento:

« Spinoza, quale dotto giudeo, sapeva bene che secondo la Legge e il consiglio dei vecchi maestri giudei, oltre a studiare, si doveva apprendere un mestiere o un'arte meccanica per mantenersi.^[46] »

E ovviamente, oltre ad esercitare un'arte meccanica, Spinoza non smise di esercitare sempre più il proprio intelletto (di questi anni sono il *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene* e i *Principi della filosofia di Cartesio*), anche di notte:

« Non pensava altro che a studiare, e studiando passava la migliore parte della notte.^[47] »

Le notti insonni, ricche di riflessioni, permisero a Spinoza di scoprire falle ed errori in quegli scritti di Cartesio che lo avevano dapprima appassionato, tanto che ciò causò sconcerto e arrabbiate fra i seguaci del filosofo francese:

« I suoi amici, la più parte dei quali erano cartesiani, gli sottoposero delle difficoltà che essi ritenevano risolvibili solo mediante i principi del loro maestro. Spinoza li liberò da quest'errore [...] accontentandoli mediante ragioni del tutto opposte [...] Costoro, tornati a casa, mancò poco che si facessero ammazzare per aver detto in giro che Descartes non era il solo filosofo che meritasse considerazione.^[48] »

Spinoza continuò a trascorrere ogni giorno della sua vita alternandosi fra lavoro intellettuale e manuale, pur quando si sistemò in un villaggio più grande chiamato Voorburg (nel 1663) e poi ancora quando, trasferitosi all'Aja (nel 1670), poté riabituarsi alla vita cittadina, passando così gli ultimi anni della propria esistenza. Può darsi che alla sua morte prematura (nel 1677, a soli quarantaquattro anni) abbiano contribuito proprio le polveri di vetro che era costretto a respirare durante il lavoro, esacerbando i problemi di respirazione di cui soffriva fin da giovane.^[49] Del resto, già la madre aveva sofferto di tisi e forse Spinoza contrasse proprio da lei, sin da bambino, questa malattia estenuante e dal lento decorso:^[50]

« Poiché durante la sua vita non aveva mai goduto di ottima salute, aveva imparato a soffrire fin dalla più tenera età: mai nessuno conobbe meglio di lui questa scienza.^[51] »

È commovente pensare a quante avversità dovette sopportare, nella sua breve vita, questo ometto di esile corporatura e di bassa statura^[52], istruendosi alla "scienza" del dolore. Eppure, chi ebbe la fortuna di conoscerlo ne parlò come di una persona costantemente ottimista e solare:

« In ogni momento, egli era sempre dello stesso gradevole umore. [...] Per ciò che concerne lo spirito, l'aveva grande e penetrante ed era di carattere assolutamente cortese. Sapeva motteggiare così bene che le persone più raffinate e più austere vi trovavano un fascino del tutto particolare.^[53] »

Forse è una caratteristica di chi soffre molto in tenera età, quella di riuscire, una volta adulto, ad apprezzare con gusto le gioie della vita e a dischiudere le porte a una filosofia che abbia come proprio perno l'esaltazione della vita stessa e la ricerca concreta della felicità.^[54]

Spinoza certo non disprezzava, né per sé né per gli altri, tutto ciò che la natura ha da offrire, ma sapeva anzi coniugare perfettamente i piaceri dello spirito con quelli del corpo:

« Il fine di tutte le sue azioni era la virtù. Ma, dal momento che non ne aveva un'idea spaventevole come gli stoici, non era nemico dei piaceri onesti.^[55] »

Tra i piaceri onesti, Spinoza amava l'eleganza del vestire, distinguendosi in ciò da quei filosofi antichi che pensavano di far risaltare le proprie qualità interiori ostentando una trasandatezza esteriore. Al contrario, Spinoza era persuaso che la scelta di abbruttirsi fosse anch'essa una vanità ben distante dalla sapienza:

« Egli aveva un qualità in tanto più apprezzabile in quanto raramente si trova in un filosofo, ossia d'essere estremamente elegante: non usciva mai di casa senza indossare i suoi abiti [...] Non è, diceva, l'aria sciatta e trascurata che ci rende sapienti. Al contrario, aggiungeva, la negligenza affettata è segno di un animo basso.^[56] »

Del resto, capitò un giorno che Spinoza ricevesse una visita mentre indossava una modesta veste da camera, e che l'avventore lo rimproverasse per questo. Spinoza rispose con un motto di spirito, osservando che, se il vestito è importante, esso certo non può trasformare la sostanza dell'uomo che vi è contenuto:

« Una volta, perché in casa indossava una sciatta veste da camera, fu biasimato da un importante consigliere, il quale gliene offrì una nuova. Al che rispose: "Diventerò così un altro uomo? È assurdo che il contenitore della carne sia migliore di ciò che in esso si trova".^[57] »

In effetti, ciò che colpivano in Spinoza erano soprattutto la mitezza e il senso della misura: qualità che non ci si sarebbe mai aspettati di trovare in un individuo accusato di empietà e di ateismo:

« È quasi incredibile come abbia vissuto sobriamente [...] Sapeva meravigliosamente temperare le passioni. [...] Era in grado di padroneggiare piuttosto bene la sua collera e la sua contrarietà o di tenersele dentro lasciandole trasparire solo mediante un segno o poche brevi parole oppure, per timore che le passioni potessero avere la meglio, si alzava e se ne andava.^[58] »

Paradossalmente, anche chi reputava atee le sue idee testimoniava che era impossibile sentir pronunciare in pubblico dalle sue labbra qualche parola irriverente verso la religione:

« Se si eccettuano i discorsi che egli faceva in confidenza ai suoi intimi amici che volevano anche essere suoi discepoli, in conversazione gli non diceva mai nulla che non fosse edificante. Non giurava mai, non parlava mai irriverentemente della maestà divina.^[47] »

La sua capacità di essere felice con poco lo rendeva estremamente generoso e disponibile verso gli altri, ai quali riteneva giusto fare del bene senza aspettarsi nulla in cambio:

« Prestava di quel poco che aveva [...] con tanta generosità quanta ne avrebbe avuta nell'opulenza. Avendo appreso che un uomo che gli doveva duecento fiorini aveva fatto bancarotta, ben lungi dall'esserne turbato, "bisognerà, disse sorridendo, limitare le spese correnti per porre rimedio a questa piccola perdita. È a questo prezzo, aggiunse, che si acquista la fermezza".^[59] »

Si può dire che le avversità che dovette sopportare in vita — se da un lato lo resero capace di accontentarsi e di essere felice anche nella ristrettezza — dall'altro lo resero più sensibile al dolore altrui e quindi sollecito verso chi gli chiedeva un aiuto. Mentre la maggior parte delle persone prova indifferenza o addirittura gioia per le sventure altrui, è infatti qualità di un animo elevato il rattristarsi per le sofferenze degli estranei così come se fossero le proprie, cercando in ogni modo di essere loro di aiuto nelle difficoltà:



Il buon pastore (Murillo, 1650 ca.)

« se era sensibile a qualche dolore, era al dolore altrui. "Reputare il male meno forte quando l'abbiamo in comune con molte altre persone è, diceva, un grande segno di ignoranza e significa mostrare tanto poco buon senso quanto annoverare tra le consolazioni le afflizioni patite in comune".^[60] »

Quanto amore per il prossimo mostrava proprio lui che era così odiato! Può assalire la tentazione (in cui incapparono, tra gli altri, J.G. Herder e F.D.E. Schleiermacher)^[61] di accostare la vita di Spinoza a quella di Cristo, che, di fronte all'odio, espresse le più alte parole di amore:

« se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra; e a chi ti vuol chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello. E se uno ti costringerà a fare un miglio, tu fanne con lui due. Dà a chi ti domanda e a chi desidera da te un prestito non volgere le spalle.^[62] »

Spinoza, come Cristo, non risparmiava amore neppure nei confronti di coloro che lo odiavano:

« non lo si udì mai esprimere risentimento verso coloro che lo attaccavano.^[63] »

D'altra parte, il fatto che Spinoza vivesse seguendo delle regole etiche simili a quelle di Cristo non implica che egli avesse motivo di compiere un atto formale di adesione al cristianesimo. Spinoza, allontanatosi dalla comunità ebraica, frequentò alcuni appartenenti a congreghe cristiane di tipo liberale e anticlericale — come i mennoniti o i collegianti, per i quali era centrale il precetto dell'amore e del rispetto verso il prossimo — e ne restò ben impressionato.^[64] Ma dal suo punto di vista le regole etiche raccomandate da Cristo erano le medesime già raccomandate dalla Torah, nonché le stesse che ogni filosofia onesta, nella ricerca di un'etica razionale, giungeva a raccomandare. Per Spinoza, il Dio dell'autentica religione (fosse ebraica o cristiana) e il Dio dell'autentica filosofia coincidevano. Proprio questa affinità aconfessionale tra la vita di Spinoza e quella di Cristo (così come fra i loro insegnamenti) veniva sottolineata da Jelles nella prefazione alle *Opere postume* dell'amico:

« Le cose più importanti che, secondo la dimostrazione del nostro autore, la ragione o l'intelletto prescrivono intorno alla regola del ben vivere [...] se ora si confrontano con quelle che, sullo stesso argomento, vengono mostrate e insegnate da Cristo [...] si constaterà assai chiaramente che vi è tra esse una somiglianza molto grande [...] Dato che tutti gli insegnamenti di Cristo [...] sono compresi in un unico principio: che si deve amare Dio sopra tutto e il nostro prossimo come noi stessi.^[65] »

L'aspetto religioso del pensiero di Spinoza sarà argomento del secondo capitolo. Per ora basti considerare che, forse, fu nella meravigliosa serenità d'animo sopra descritta — cercata e poi trovata al termine dell'esodo dalla comunità dove aveva trascorso la giovinezza, in cui si era sentito soffocare tra paure e vessazioni — fu proprio raggiungendo questa libertà d'animo che Spinoza trovò la sua tanto agognata terra promessa.

La coerenza del filosofo



Gottfried Wilhelm von Leibniz (ritratto conservato presso la Biblioteca di Hannover)

Secondo Spinoza la vita di una persona è lo specchio di ciò che ella realmente pensa e desidera. Ad un critico che lo accusò di essere un ateo, infatti non rispose citando i propri scritti, ma il proprio modo di vivere:

« Egli dice che poco gli importa di sapere a quale gente io appartenga o quale regola di vita segua; ma se l'avesse saputo, non si sarebbe così facilmente convinto che io insegni l'ateismo. Infatti gli atei cercano oltre misura gli onori e le ricchezze, che io ho sempre disprezzato, come fanno tutti quelli che mi conoscono.^[66] »

La maniera più immediata per capire ciò che una persona è, consiste anzitutto nel basarsi sul modo in cui vive, non sulle idee che esprime a parole. Prima di permettere che l'*Etica* fosse fatta leggere a Leibniz, Spinoza dunque non si preoccupò di quali fossero le idee di costui, ma di quali ne fossero le abitudini quotidiane e i costumi.^[67] Egli sapeva di correre un grosso pericolo se la sua opera principale (pubblicata poi soltanto postuma, nel 1677, da parte dei più fidi conoscenti) fosse finita nelle mani di un uomo che, seppure versato in tutte le scienze, si fosse rivelato ambizioso e opportunisto, così come in effetti era Leibniz. Spinoza, ponderata la situazione, raccomandò all'amico Tschirnhaus di non mostrare il manoscritto a Leibniz, sicché Tschirnhaus si limitò a riferire a questi alcune informazioni sui pensieri contenuti nell'*Etica*. Leibniz non risparmiò critiche alla filosofia spinoziana, ma mantenne una buona opinione di Spinoza come persona (e una volta lo andò persino a trovare, cenando con lui) non capacitandosi di come questi potesse, pur avendo un animo così fine e cortese, professare credenze tanto eterodosse su Dio.^[68] La conclusione di Leibniz fu di ritenere Spinoza un individuo la cui vita era incoerente con le idee, non però alla stregua di quei filosofi che predicano bene e razzolano male (cosa molto comune), ma al contrario di quegli altri che predicano male e razzolano bene:

« quanti giungono con la speculazione a farsi idee sbagliate sono, non soltanto meno inclini della gente ordinaria al vizio, ma ci tengono anche a tenere alto il nome della setta di cui sono, per così dire, i capi. Epicuro e Spinoza, ad esempio, possiamo ben dire che hanno condotto vite esemplari.^[69] »

Così, mentre Leibniz trascorreva l'esistenza girando l'Europa da una corte all'altra, scrivendo su commissione e facendo la bella vita con l'ingraziarsi i favori dei potenti, Spinoza continuava a lavorare onestamente in povertà,

senza mai scrivere una parola di cui realmente non fosse convinto, e soltanto una volta gli venne offerta l'occasione per salire alla ribalta. Nel 1673 ricevette infatti, per conto di Karl Ludwig — Elettore Palatino alla guida di uno degli stati tedeschi — la lusinghiera proposta di insegnare, potendo godere di tutti i correlati privilegi, presso l'Università di Heidelberg, tra le più grandi d'Europa. Nella lettera non si mancava di garantirgli un ottimo stipendio e



« la più ampia libertà di filosofare, della quale [l'Elettore Palatino] confida non abuserete allo scopo di perturbare la religione pubblicamente confessata.^[70] »

Spinoza ci rifletté sopra un intero mese, finché impugnò la penna e rispose di essere costretto a rifiutare. In primo luogo perché, se avesse dovuto dedicarsi all'educazione dei giovani studenti, gli sarebbe stato impossibile proseguire con la medesima dedizione alla stesura delle sue opere filosofiche. Spinoza, del resto, era fatto così:

« Aveva per la ricerca della verità una passione così forte da rinunciare, in una certa misura, al mondo, per meglio attendere ad essa.^[71] »

Ma in secondo luogo — fattore ancora più determinante — Spinoza rispedì al mittente l'offerta perché, per amor di coerenza, non avrebbe mai saputo dissimulare le proprie idee in favore di altre maggiormente in linea con la "religione pubblicamente confessata":

« Io non so entro quali limiti debba intendersi compresa quella libertà di filosofare, perché io non sembri voler perturbare la religione pubblicamente costituita.^[72] »

Nessun compromesso, quindi, alla libertà di filosofare. Se ad essa venivano posti dei limiti, non era terreno per Spinoza.

Non c'era bene di questo mondo in cambio del quale Spinoza avrebbe potuto rinunciare alla propria chiarezza interiore. E se la verità, che tanto gli stava a cuore, non poteva esprimerla agli altri in tutto il suo splendore, preferiva stare zitto, piuttosto che mascherarla con parole ipocrite e gradite al delicato stomaco dei bigotti. Non gli interessavano né il denaro né la gloria, ma soltanto la verità, quella verità che, se anche per assurdo un giorno si fosse rivelata falsa, certo non mancava di garantirgli la serenità per il presente:

« Se anche il frutto che ho già ricavato dall'intelletto naturale dovesse un giorno risultarmi falso, basterebbe a rendermi felice il fatto che ne godo e che mi studio di trascorrere la vita non nella tristezza e nel lamento, ma in tranquillità e serena letizia.^[73] »

Il prezzo della verità

Spinoza conservò per tutta la vita tra i suoi vecchi abiti una giacchetta lacerata, che risaliva ai tempi in cui ancora alloggiava ad Amsterdam. Ogni tanto, rivolgendo lo sguardo al passato, raccontava ai suoi conoscenti il motivo per cui era affezionato a quello straccio:



Un'illustrazione del 1784, che mostra un individuo deciso a pugnalarlo Spinoza

« Mentre una sera usciva dalla vecchia sinagoga portoghese, fu aggredito con un pugnale: accorgendosene si girò e così il colpo cadde sui suoi abiti.^[74] »

Ad attentare alla sua vita può darsi fosse stato uno zelante seguace di Morteira, desideroso di annegare nel sangue le idee di libertà a causa delle quali Spinoza già era stato scomunicato e maledetto. Secondo un'altra testimonianza, lo spiacevole avvenimento non accadde fuori dalla sinagoga, ma all'uscita da teatro, e fu anche in seguito a questo spavento che il nostro pacifico e cauto filosofo si affrettò a partire per Rijnsburg:

« Si allontanò soltanto a poco a poco dalla sinagoga, e forse avrebbe conservato più a lungo qualche contatto con loro, se, un giorno, uscendo da teatro, non fosse stato assalito a tradimento da un ebreo, che gli assestò un colpo di pugnale. La ferita era leggera, ma egli ritenne che l'intenzione del criminale fosse di ucciderlo.^[16] »

Spinoza, in seguito, dovette continuare a guardarsi le spalle non soltanto dalle pugnalate dei nemici, ma persino da quelle degli "amici". Nonostante accogliesse con affetto chiunque lo venisse a trovare, la maggior parte delle volte, purtroppo, tali rapporti gli arrecavano delle inaspettate delusioni e il suo animo sensibile ne restava ferito:

« Tra tutti coloro che lo frequentavano non vi era chi non gli testimoniassero una particolare amicizia. Tuttavia, poiché non vi è nulla di così segreto come il cuore umano, si vide poi che la maggior parte di quelle amicizie erano finte [...] Quei falsi amici che in apparenza lo adoravano, di nascosto lo straziavano sia per rendersi graditi ai potenti [...] sia per acquistare fama disputando con lui.^[75] »

Una brutta delusione colpì Spinoza quando gli arrivò la lettera di un vecchio "amico" che non sentiva da anni, Albert Burgh. Questi gli scriveva per informarlo di essersi convertito al cattolicesimo e lo invitava a fare altrettanto, utilizzando un argomento che a Spinoza non dovette sembrar nuovo, vale a dire la minaccia dell'inferno:

« Se non ascolti Dio che ti chiama, la sua ira si accenderà contro di te e c'è pericolo che tu sia abbandonato dalla sua infinita misericordia e finisca misera vittima del giudizio divino, che tutto consuma nell'ira.^[76] »

Il voltafaccia fu un atteggiamento che Spinoza dovette abituarsi a subire, lasciando in sospeso ogni desiderio di possedere degli amici fedeli. Ciò in cui egli non smise mai di nutrire fiducia fu invece la verità:



I corpi dei fratelli de Witt (dipinto attribuito a Jan de Baen, fine XVII – inizio XVIII sec.)

« Un giorno, avendo appreso che uno dei suoi più grandi ammiratori cercava di aizzargli contro il popolo e i magistrati, egli disse senza emozione: "non è da oggi che la verità costa cara: non sarà la maldicenza che me la farà abbandonare".^[77] »

Proprio a causa del suo amore per la verità, Spinoza rischiò ancora di essere linciato. Nel 1672, all'Aja, i predicatori calvinisti aizzarono la folla contro il "Pensionario degli Stati d'Olanda" (cioè l'autorità politica allora in capo alla repubblica) Johan De Witt, definito da Steven Nadler

« forse il più grande (e senz'altro il più astuto) statista della storia d'Olanda.^[78] »

Johan si stava recando a visitare suo fratello Cornelis, rinchiuso in carcere come traditore, dopo che una sommossa popolare aveva acclamato Guglielmo III d'Orange come Stadholder, affinché difendesse l'indipendenza olandese dalle mire espansionistiche del re di Francia Luigi XIV e vendicasse le umiliazioni subite nelle guerre contro l'Inghilterra. La folla, in breve tempo, si lanciò su Johan e Cornelis, li fece a pezzi e ne appese i resti. Spinoza, che stimava i De Witt per i loro principi repubblicani e diplomatici, ne rimase terribilmente scosso, nonostante per lui non fosse una novità la barbarie di cui gli uomini sanno rendersi artefici:

« Sebbene sapesse meglio di chiunque altro di che cosa gli uomini sono capaci, non si trattene dal fremere di fronte a tale crudele e raccapricciante spettacolo.^[79] »

Spinoza pensò, quella stessa notte, di recarsi sul luogo del massacro a compiere un plateale gesto di dissenso contro la folla; cosa che però il suo padrone di casa gli impedì di fare, chiudendo la porta a chiave, perché non voleva che il suo affittuario andasse incontro alla medesima sorte dei De Witt:

« Il giorno del massacro dei De Witt voleva uscire di notte per andare a riporre una lapide sul luogo del massacro, con sopra scritto *Ultimi barbarorum*. Ma il suo padrone di casa era poi riuscito a impedirglielo.^[80] »

Tale coraggio si spiega perché Spinoza era stato legato con Johan De Witt da un personale rapporto di amicizia:

« Spinoza ebbe il privilegio di conoscere il signor pensionario De Witt, che volle apprendere da lui le matematiche e che gli fece sovente l'onore di consultarlo su importanti materie.^[81] »

Inoltre, Johan gli aveva garantito una rendita di duecento fiorini, su cui Spinoza fondava buona parte del proprio sostentamento, visto che la salute gli permetteva sempre meno di dedicarsi al lavoro manuale. Dopo gli episodi avvenuti all'Aja, Spinoza chiese agli eredi del suo defunto mecenate se potevano mantenergli la rendita, ma

« dato che mostrarono qualche difficoltà a mantenergliela, la restituì con tanta tranquillità quanta ne avrebbe avuta se avesse goduto di altri cespiti. Essi poi, fatti rientrare in sé da queste maniere disinteressate, gli concessero con gioia ciò che gli avevano appena rifiutato.^[81] »

Grazie a questa concessione, Spinoza poté concludere dignitosamente i propri giorni, ma non prima di aver corso un altro grave rischio. Nel 1673, egli fu invitato a Utrecht dal principe di Condé Luigi II di Borbone, che stava guidando alla vittoria l'esercito francese di Luigi XIV nella guerra d'Olanda.



Luigi II di Borbone nel dipinto *Louis, Grand Condé* di Justus van Egmont

« Il signor principe di Condé, che era quasi altrettanto colto che coraggioso e non disprezzava la conversazione con le persone spregiudicate, ebbe voglia di vedere Spinoza e gli procurò il lasciacondotto per il viaggio a Utrecht.^[82] »

Il principe, collezionista di libri oltre che di armi, aveva sentito parlare della filosofia di Spinoza e, restatone affascinato, desiderava conoscerlo di persona col proposito di offrirgli una pensione annua se avesse dedicato uno dei suoi scritti al re di Francia. Spinoza, lusingato dall'invito, intraprese l'arduo viaggio e attraversò le linee nemiche, senza però riuscire ad incontrare il principe, al quale del resto si premurò di far sapere che non aveva l'intenzione di dedicare nessuno dei propri scritti al re di Francia. Eppure, tornato all'Aja,

« il volgo gli diede addosso dandogli della spia e insinuando che avesse contatti con i francesi concernenti gli affari degli stati e della religione.^[83] »

Siccome qualcuno avrebbe potuto entrare con violenza alla ricerca di Spinoza, il padrone di casa era inquieto e temeva per la propria famiglia. Al che Spinoza si sentì in dovere di tranquillizzarlo:

« Nessuna preoccupazione per questo. Sono innocente e ci sono molte persone importanti che sanno bene perché mi sono recato a Utrecht. Così non appena sente un rumore dietro la porta, uscirò al cospetto di quegli uomini, anche se avessero intenzione di trattarmi come i buoni signori De Witt. Sono un retto repubblicano e il meglio per la repubblica è il mio fine.^[83] »

C'è da credere che egli avesse più a cuore la corretta informazione del popolo riguardo agli affari dello stato, che non la propria incolumità personale!

Rose selvatiche

Era una rosa selvatica, accostata alla parola "caute", l'emblema scelto da Spinoza come sigillo da imprimere sulle lettere destinate alla corrispondenza: egli sapeva che, per non sciupare quel fiore delicato che era la sua vita spregiudicata, gli occorreva muoversi in tutte le azioni con ponderata prudenza.^[84] Del resto, come abbiamo visto, il suo carattere lo spingeva ad agire nelle situazioni decisive con la più inflessibile coerenza e il più indomito coraggio, correndo rischi notevoli. Vi furono personaggi del suo stesso temperamento che quei rischi non ebbero la fortuna di scamparli, andando incontro a una fine peggiore.

Nel 1640, quando Spinoza era ancora un fanciullo di otto anni, la comunità ebraica di Amsterdam venne scossa dal suicidio di uno tra i suoi membri più discussi: il libero pensatore Uriel De Costa. Egli, nato da una famiglia cristiana portoghese, si era convertito all'ebraismo dopo aver studiato da autodidatta la Torah, nella quale aveva scoperto una spiritualità libera e profonda di cui si era innamorato. Giungendo ad Amsterdam col desiderio di condividere la sua nuova fede assieme ad altri giudei, restò inorridito da quanto l'interpretazione rabbinica storpiasse e inaridisse — secondo il suo modo di vedere — l'originario sentimento religioso della Legge Mosaica, tanto che si sentì in dovere di far sentire subito la sua voce:

« basando i miei argomenti sulla legge stessa, mostrerò esplicitamente la vanità delle tradizioni e delle osservanze dei Farisei, così come la discrepanza tra le loro tradizioni e istituzioni da una parte, e la Legge Mosaica dall'altra.^[85] »

De Costa pubblicò le sue opinioni in un libro, incorrendo così non soltanto nelle ire dei rabbini (che lo scomunicarono), ma anche in quelle dei cristiani, che lo fecero multare e arrestare, mal sopportando il fatto che egli negasse l'immortalità dell'anima. Infatti De Costa sosteneva che non vi fosse traccia nella Torah di accenni a un mondo ultraterreno, e che su tale argomento si sbagliassero sia le tradizioni ebraiche successive, raccolte nel Talmud, sia il Nuovo Testamento cristiano.

Egli, uscito di prigione, ritrattò pubblicamente le proprie tesi, perché, trovandosi in guai finanziari, aveva urgente bisogno di essere riammesso nella comunità ebraica. Ma i sussulti della coscienza lo fecero in seguito tornare ad esprimere con sincerità i propri dubbi spirituali, il che gli causò una seconda scomunica. Nella sua autobiografia, intitolata *Un modello di vita umana*^[86], De Costa avrebbe riferito il rituale a cui dovette sottoporsi affinché anche il secondo bando venisse annullato:



L'interno della Sinagoga portoghese di Amsterdam (Emanuel de Witte, 1680 ca.)

« Entrai nella sinagoga. Era piena di uomini e donne riuniti per lo spettacolo [...] la guardia mi disse di spogliarmi [...] si avvicinò il cantore, prese la frusta e mi rifulò trentanove scudisciate [...] Quando tutto fu finito, mi ritrovai seduto a terra, un cantore o chachamim si avvicinò a me e mi liberò dalla scomunica [...] tutti coloro che uscivano dalla sinagoga mi passarono sopra, camminando sulle parti basse del mio corpo. [...] Quando la cerimonia era finita, e non era rimasto più nessuno, mi alzai. Coloro che mi erano affianco mi tolsero di dosso la sporcizia. E me ne tornai a casa.^[87] »

L'umiliazione fu troppo grande. Terminate di scrivere le proprie memorie, si sparò un colpo di pistola alla testa.^[88]

Se De Costa può aver avuto su Spinoza soltanto un'influenza indiretta, vi fu un altro libero pensatore che Spinoza conobbe invece personalmente e che fu per lui un maestro nel vero senso della parola: Franciscus Van den Enden. Costui non era ebreo, ma aveva studiato per diventare sacerdote gesuita, venendo però cacciato dall'ordine a causa del suo irreprensibile amore per le donne e delle sue opinioni poco ortodosse in materia di fede.^[89] Negli anni cinquanta del Seicento, Van den Enden viveva ad Amsterdam tenendo lezioni di lettere classiche, filosofia^[90] e scienze moderne. Spinoza, oltre a seguire con interesse queste lezioni — apprendendo così la lingua latina che avrebbe poi utilizzato per stilare le sue opere — recitava nelle rappresentazioni teatrali allestite da Van den Enden, in cui venivano messi in scena Terenzio (specie le commedie *Eunuchus* e *Andria*) e i classici greci.^[91]

Ma Van den Enden era appassionato soprattutto di tematiche politiche, ammirando i principi repubblicani a cui l'Olanda si ispirava, seppure li ritenesse ancora imperfetti. Il suo sogno era quello di una autentica democrazia, in cui vi fosse uguaglianza di diritti fra tutti i cittadini, specialmente nel poter manifestare le proprie idee religiose o filosofiche. Quindi più nessuna autorità clericale che detta regole di fede, poiché anzi per Van den Enden la vera fede non ha a che vedere con le regole esteriori, bensì soltanto con quella disposizione interiore e soggettiva che spinge l'individuo ad un amore disinteressato verso Dio e il prossimo. Egli citava il passo evangelico in cui Gesù dice:

« "Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente." Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo: "Amerai il prossimo tuo come te stesso." Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti.^[92] »

Van den Enden elabora l'idea — che verrà ripresa da Spinoza nel *Trattato teologico-politico* — secondo cui non solo le libertà concesse ai cittadini non sono dannose per la sicurezza e la concordia dello stato, ma anzi sono proprio tali libertà a rendere lo stato vivibile e sicuro.^[93] Desideroso di contribuire di persona — oltre che con gli scritti e le parole — alla realizzazione di una società pienamente liberale, egli rimase coinvolto in un complotto ai danni della corona di Francia. Arrestato come cospiratore, venne impiccato alla Bastiglia nel 1674.^[94]

Ideali democratici nutrì anche Adriaan Koerbagh, medico e avvocato, che fu tra i pochi amici onesti di Spinoza e che già prima di Van den Enden andò incontro a una pessima fine. Koerbagh conobbe Spinoza negli anni sessanta, condividendo con lui opinioni simili intorno alla religione e alla politica, ricevendo così l'onore di essere tra i primi a leggere il manoscritto ancora incompiuto del *Trattato teologico-politico*. Proprio quest'opera lo rinsaldò nella sua convinzione che le religioni istituzionalizzate non fossero altro che accozzaglie di superstizioni, costruite sull'ignoranza delle masse da parte di persone interessate al potere, e che la vera religione consistesse invece unicamente nell'amore per il prossimo.

Nel 1668 Koerbagh pubblicò un libro dal titolo *Un giardino di fiori di ogni sorta di bellezza*, in cui — oltre a criticare quelle componenti della religione istituzionalizzata contrarie alla ragione e di conseguenza alla vera religione, quali i rituali, la credenza nei miracoli e la fede in dogmi come la Trinità e la verginità di Maria — egli difendeva il valore della laicità dello stato, lamentandosi del fatto che in una moderna repubblica come l'Olanda vi fossero continue ingerenze da parte delle autorità religiose nelle decisioni politiche.

E proprio tali ingerenze misero presto a tacere Koerbagh, il quale, dietro sollecitazione del clero calvinista, fu condannato dai magistrati di Amsterdam a dieci anni di prigione ai lavori forzati, da trascorrere nelle carceri riservate ai criminali violenti. In condizioni del genere Koerbagh non resistette più di un anno, spegnendosi per malattia nel 1669.

La sua morte diede a Spinoza lo sprone per terminare e pubblicare nel 1670 il *Trattato teologico-politico*, in cui gli ideali religiosi e civili per cui Koerbagh aveva sacrificato l'esistenza trovarono nuova voce. Spinoza prese d'altro

canto ogni precauzione possibile, pubblicando l'opera con il nome di un falso editore e senza far figurare il proprio nome di autore.^[95] Piccoli atti di prudenza che non si può dire abbiano compromesso la leggendaria coerenza di Spinoza, il quale forse in tale circostanza pensò davvero che non fosse il caso di sciupare anzitempo quel fiore delicato che era la sua vita spregiudicata.

Una morte mai chiamata

Spinoza invitava le persone a non pensare alla propria fine, ma a riflettere unicamente su quel che si può fare di buono finché si può godere della vita.^[96] E siccome Spinoza non l'aveva mai chiamata, la morte, quando giunse la sua ora, lo visitò con cortesia, senza imporgli lunghe agonie o sofferte riflessioni: non fu affatto la morte tribolata che si addice a un peccatore pentito, come per lui avrebbero desiderato coloro che lo ritenevano un ateo.

Era il 21 febbraio 1677, una tranquilla domenica. La mattina egli scese a chiacchierare del più e del meno con il padrone di casa Van der Spyk, che si stava recando a messa con la moglie. Da Amsterdam era arrivato nel frattempo un medico amico di Spinoza: Lodewijk Meyer, il quale gli aveva consigliato di bere del brodo per riacquistare un po' di energie. Quando a mezzogiorno Van der Spyk e la moglie rincasarono, trovarono Spinoza che stava bevendo il brodo con gran gusto,^[97] e probabilmente egli chiese loro cosa avesse detto di interessante il predicatore:

« Sovente domandava ai casigliani che tornavano dall'assemblea che cosa avessero ritenuto della predica a loro edificazione.^[98] »

In questa curiosità non c'era del sarcasmo, poiché Spinoza non ignorava quanto vi fosse di buono nella devozione popolare, quand'anche ricca di superstizioni:

« Lasciava a ciascuno la libertà dei suoi pregiudizi, benché pensasse che la più parte di essi fossero un ostacolo alla verità.^[99] »

Una volta la padrona di casa gli aveva chiesto se seguendo la religione cristiana avrebbe davvero potuto salvarsi, e la risposta di Spinoza fu:

« La sua religione va bene: non ha bisogno di cercarne un'altra per salvarsi purché si applichi a una vita tranquilla ed improntata alla pietà.^[100] »

Ogni tanto Spinoza stesso si recava con Van der Spyk ad ascoltare i sermoni, poiché nutriva stima per alcuni tra i pastori luterani dell'Aja^[101]:

« Non soltanto presenziava egli stesso alle riunioni dei riformati e dei luterani, ma usava ripetutamente esortare gli altri a frequentare le chiese, ed ai suoi amici raccomandava anche caldamente di ascoltare taluni predicatori dalla parola divina.^[102] »

Quando, dopo pranzo, Van der Spyk tornò in chiesa con la moglie, Spinoza preferì restare ancora a riposo, rimanendo solo con Meyer. I due nutrivano un comune sentimento filosofico: era stato proprio Meyer a suggerire a Spinoza di pubblicare anonimamente il *Trattato teologico-politico*, e fu ancora lui, dopo la morte dell'amico, a premere affinché venissero pubblicati postumi *l'Etica* e il *Trattato politico* (scritto negli ultimi anni di vita e rimasto incompiuto).^[103]

Spinoza si spense intorno alle tre del pomeriggio, alla presenza di Meyer, il quale ritornò ad Amsterdam quella sera stessa, dopo essersi impossessato, a titolo di compenso, di una cassetta contenente alcuni beni di Spinoza, come riferito con sconcerto da Colerus:

« Questo dottore [...] ripartì la sera stessa [...] non prendendosi più nessuna cura del defunto, dopo aver preso con sé del denaro, ossia un ducato e alcuni spiccioli, e un coltello con il manico d'argento, che Spinoza aveva lasciato sul tavolo: e se n'era andato con ciò.^[104] »

In realtà, si può credere che Meyer avesse ricevuto da Spinoza la missione di portare in salvo i suoi ultimi manoscritti, senza farli cadere nelle mani delle autorità (che li avrebbero bruciati, trattandosi di scritti ritenuti sovversivi); l'incomprensione di Colerus mostra che Meyer riuscì a portare a termine la missione sviando i sospetti.^[105]

Sugli ultimi istanti della vita di Spinoza fioccarono curiose dicerie, che rendono bene l'idea di ciò che pensava la gente riguardo al carattere di Spinoza. Egli sarebbe stato capace di scherzare anche in punto di morte:

« Avrebbe sovente sospirato: "Oh Dio!" e, avendogli domandato gli astanti se dunque allora riconosceva l'esistenza di Dio, del quale dopo la sua morte doveva aver timore come di un giudice, avrebbe risposto che era stata l'abitudine a fargli scappare di bocca il nome di Dio.^[106] »

La sua fermezza era assai nota, ed era affascinante immaginare che egli avesse potuto trincerarsi in camera, onde evitare l'assalto di qualche zelante sacerdote presso il suo capezzale:

« Avrebbe provveduto affinché nessuno fosse lasciato presso di lui all'approssimarsi della sua fine, come anche che, sentendo che il suo ultimo momento era venuto, avrebbe fatto venire presso di sé la padrona di casa pregandola di impedire che qualche pastore gli recasse visita in quello stato poiché voleva morire senza alterchi verbali.^[107] »

Spinoza avrebbe inoltre raccomandato — non più per ragioni di cautela, ma per semplice umiltà — che il suo nome non fosse stampato per intero sul frontespizio delle *Opere postume*:

« Il nome del nostro autore è stampato sul frontespizio e altrove unicamente con le iniziali, per la sola ragione che egli, poco prima di morire, lo chiese espressamente, senza spiegare il perché [...] Il che, secondo il nostro giudizio, è avvenuto esclusivamente perché non voleva che la sua scienza fosse chiamata con il suo nome.^[108] »

Egli certo non avrebbe mai immaginato quanto il suo nome sarebbe stato scritto e pronunciato nei secoli a venire, diventando *segno di contraddizione* — secondo l'espressione di Filippo Mignini, ripresa dal Vangelo^[109] — fra la sempre crescente mole di studiosi che lo avrebbero letto, discusso, apprezzato o criticato.

Una biblioteca all'asta



Lo studio di Spinoza a Rijnsburg

Trascorsi alcuni mesi dalla morte di Spinoza — e ormai asciugatesi le lacrime dal volto del suo vecchio padrone di casa — apparve affisso lungo le strade dell'Aja un ameno avviso, che dovette far gola a molti:

« Presso la casa del signor Van der Spyck [...] il prossimo giovedì 4 novembre, alle ore 9 del mattino, saranno venduti al miglior offerente mediante asta pubblica tutti i beni lasciati dal defunto Benedictus de Spinoza: libri, manoscritti, telescopi, lenti d'ingrandimento, lenti già molate...^[110] »

La biblioteca di Spinoza poteva fruttare un buon gruzzolo per la quantità di testi scientifici, religiosi, filosofici e letterari in essa contenuti. Erano presenti opere di matematica, astronomia, fisica, ottica, anatomia e medicina, classici latini e greci (da Omero a Seneca), dizionari e grammatiche di lingue antiche e moderne, romanzi di

Cervantes e poesie di autori spagnoli, ma soprattutto, com'è immaginabile, tanti e tanti testi filosofici. Spiccavano *Tutte le opere* di Niccolò Machiavelli, oltre a quelle di Port Royal, di Ugo Grozio, Tommaso Moro, Francesco Bacone, Thomas Hobbes, e poi ben sette edizioni di Cartesio.^[111] Come ha efficacemente sintetizzato Toni Negri, la biblioteca di Spinoza

« non è la biblioteca specialistica alla maniera dell'accademico seicentesco: è piuttosto la biblioteca del mercante colto, dove i classici latini e i politici italiani (Machiavelli vi troneggia), i poeti spagnoli e la filosofia umanistica e contemporanea si mischiano — una biblioteca di consultazione, di stimolo.^[112] »

La biblioteca di Spinoza — continua Negri — è di stile rinascimentale, ma non è barocca, perché non sono presenti i libri di alchimia e di mnemotecnica (caratteristici del *background* culturale di un Giordano Bruno) ma soltanto quelli delle nuove scienze umanistiche.^[113] Spinoza possedeva sì alcune opere cabalistiche^[114], ma, come egli stesso affermava nel *Trattato teologico-politico*, non aveva attinto alcun giovamento dalla sedicente sapienza esoterica di queste opere:

« Lessi, anche, e, per di più, personalmente conobbi alcuni fantasiosi cabalisti, e confesso che la pazzia di costoro va al di là di ogni meraviglia.^[115] »

La vita di Spinoza si era svolta in continuo avvicendamento tra la biblioteca (luogo del lavoro intellettuale) e la bottega (luogo del lavoro manuale), sicché i testi di filosofia si mescolavano con quelli di ottica e la biblioteca non poteva fare a meno di mescolarsi con la bottega. Nella società olandese del Seicento non c'era quella rigida divisione borghese del lavoro sviluppatasi nel frattempo nella Francia della crisi e della ricostruzione assolutistica;^[116] così, anche i conoscenti e i corrispondenti di Spinoza, come mostra l'*Epistolario*, applicavano le proprie conoscenze teoriche alla pratica, coltivando interessi al tempo stesso tecnici e intellettuali, inseriti in quella compenetrazione fra scienza, mercato, tecnologia e politica, che la cultura olandese viveva allora al suo dinamico apogeo:

« Lo studio delle leggi della riflessione fa parte del lavoro degli ottici, costruttori di lenti, Jelles e Spinoza; Schuller, Meyer, Bouwmeester e Ostens sono medici, intenti a quell'emendatio del corpo che deve investire anche la mente; De Vries fa parte di una famiglia di mercanti ed esercita la mercatura ai più alti livelli, Bresser è un birraio, Blyenberg un biadaio; Hudde è un matematico che applica il suo studio ai tassi di interesse sulle rendite e con l'amicizia di De Witt raggiunge la carica di borgomastro di Amsterdam. E così entriamo nell'ultimo e più alto strato del circolo spinoziano: quello che vede i membri dell'oligarchia partecipi dello sviluppo filosofico, dal De Witt, a Burgh, a Van Velthuysen fino agli Huygens e Oldenburg, ormai attratti nell'orbita della cultura cosmopolita.^[117] »

Spinoza, appassionato di ogni dibattito scientifico e filosofico, era un lettore vorace, persino di opere scritte contro di lui. Un giorno adocchiò a una vetrina il trattato *Adversus anonymum Theologico-politicum*, composto da un cartesiano al quale, come a tanti altri, le teorie del *Trattato teologico-politico* erano apparse empie e pericolose. Spinoza raccontò a Jelles la vicenda:

« Ho visto nella vetrina di un libraio il libro che il professore di Utrecht ha scritto contro il mio e che è uscito dopo la sua morte: dal poco che vi lessi giudicai che non era degno di essere letto e ancor meno di una risposta. Lasciai perciò che il libro stesse là e che l'autore restasse quello che era.^[118] »

Al proposito di non acquistare il libro, Spinoza accompagnò il pensiero compiaciuto che non fosse necessario informarsi su ogni critica mossagli dai denigratori, le cui opere di basso profilo venivano esposte in vetrina dai librai per venire incontro al gusto delle masse:

« Sorridendo tra di me, pensavo come gli ignoranti siano sempre i più audaci e i più pronti a scrivere. Mi sembra che [i librai] espongano la loro merce alla maniera dei rigattieri, che mostrano le cose peggiori sempre per prime. Dicono che il diavolo sia astutissimo, ma a me sembra che la mente di costoro lo superi di molto in scaltrezza.^[118] »

Ma nella biblioteca di Spinoza fu trovato infine anche il trattato *Adversus anonymum Theologico-politicum*.^[119] Dunque possiamo supporre che il nostro filosofo fu presto o tardi vinto dalla curiosità e non resistette alla tentazione di tornare da quel libraio a fare compere.

Spinoza, a coronamento della sua collezione libraria, possedeva cinque diverse edizioni della Bibbia. A questo proposito, correva voce che egli fosse solito tenere su uno stesso scaffale il Corano, il Talmud e la Bibbia.^[111]

Note

- [1] Johan Huizinga, *La civiltà olandese del Seicento*, trad. di P. Bernardini Marzolla, Einaudi, Torino 1967, p. 5.
- [2] Cfr. Steven Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, trad. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2002, pp. 3-32. D'ora in avanti *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*.
- [3] Johan Huizinga, *La civiltà olandese del Seicento*, op. cit. , p.50.
- [4] Cfr. Steven Nadler, *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, Einaudi, Torino 2005, pp. 24-53. D'ora in avanti *L'eresia di Spinoza*.
- [5] Jean-Maximilien Lucas, *La vita del signor Benedetto Spinoza (1719)*, in: Johannes Colerus, Jean-Maximilien Lucas, *Le vite di Spinoza, seguite da alcuni frammenti dalla Prefazione di Jarig Jelles alle Opere Postume*, a cura di Roberto Bordoli, Quodlibet, Macerata 1994, pp. 45-46. D'ora in avanti *Lucas*.
- [6] *Lucas*, p. 23.
- [7] Sono stati sollevati dei dubbi sul fatto che Morteira sia stato effettivamente maestro di Spinoza, ma egli fu certamente tra i rabbini che ne promossero la scomunica (Cfr. le note di Silvia Berti a: J.M. Lucas, *La vita del signor Benedetto de Spinoza*, in *Trattato dei tre impostori*, Einaudi, Torino 1994, p. 146).
- [8] Cfr. *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, pp. 60-62.
- [9] Citato in: *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, p. 61.
- [10] Cfr. Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento, p. 61.
- [11] *Lucas*, p. 28.
- [12] *Lucas*, p. 26.
- [13] Cfr. *L'eresia di Spinoza*, p. 59.
- [14] Pierre Bayle, *Dizionario storico e critico: Spinoza*, trad. di Piero Bertolucci, Boringhieri, Torino 1958, p. 13. D'ora in avanti *Bayle*.
- [15] Johannes Colerus, *Breve ma veridica vita di Benedetto Spinoza, tratta da fonti originali e testimonianze orali di persone ancora in vita, e scritta da Johannes Colerus, tedesco, pastore della comunità luterana de l'Aja (1705)*, in: *Le vite di Spinoza*, op. cit. , p. 60. D'ora in avanti *Colerus*.
- [16] *Bayle*, p. 12.
- [17] Epistola XXX (sottolineatura nostra). Seguiamo qui la traduzione di F.Mignini dell'*Epistolario* in: Spinoza, *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di Filippo Mignini, Mondadori, Milano 2007, p. 1287.
- [18] Cfr. *Colerus*, p. 61.
- [19] Cfr. *Colerus*, pp. 71-72.
- [20] *Colerus*, pp. 66-67.
- [21] Cfr. *Lucas*, pp. 31-32.
- [22] Gs 6,21-26. L'edizione della Bibbia a cui facciamo riferimento qui e in avanti è: *La Bibbia di Gerusalemme*, traduzione a cura della CEI, Centro editoriale dehoniano, Bologna 1985.
- [23] 2 Re 2,23-24.
- [24] Cfr. *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, pp. 133-141.
- [25] *Lucas*, p. 32.
- [26] Cfr. il caso di Uriel De Costa, su cui ci soffermeremo nel paragrafo 9 di questo capitolo.
In *Colerus*, pp. 61-66 si parla non di un solo tipo di scomunica, ma di tre tipi diversi, di diversa gravità: *niddui*, *cherem* (che subì Spinoza) e *schammatha*; la questione di tale distinzione è però controversa (cfr. *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, pp. 133-138) e quindi seguo Lucas che parla genericamente di un solo tipo di scomunica chiamata *herem* (o *cherem*), il cui rituale cambiava di volta in volta a seconda del peccato che si voleva punire (cfr. *Lucas*, pp. 31-32).
- [27] Cfr. *Bayle*, p. 12: "Egli compose in spagnolo un'apologia della sua uscita dalla sinagoga. Questo scritto non fu stampato".
- [28] *Apologia di Socrate*, in: Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 34.
- [29] *Trattato sull'emendazione dell'intelletto e sulla via per dirigerlo nel modo migliore alla vera conoscenza delle cose*, in: Spinoza, *Opere*, op. cit. , p. 25. (La stesura di quest'opera iniziò alla fine del 1656 secondo la *Cronologia* di F.Mignini in: Spinoza, *Opere*, op. cit.) D'ora in avanti *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*.
- [30] *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, pp. 25-26.
- [31] *Lucas*, p. 30.
- [32] *Lucas*, p. 30. Il passo biblico a cui Spinoza fa riferimento è Es 12,35-36.
- [33] *Lucas*, p. 32.
- [34] Cfr. *L'eresia di Spinoza*, pp. 203-204.

- [35] *Lucas*, p. 33.
- [36] Cfr. *Lucas*, pp. 31-34.
- [37] Cfr. *L'eresia di Spinoza*, p. 204.
- [38] Citato in: *Note e commenti*, in: *Le vite di Spinoza*, op. cit. , p. 128.
- [39] Cfr. Filippo Mignini, *Cronologia*, in: Spinoza, *Opere*, op. cit. , pp. LXXXVII e LXXXIX.
- [40] *Bayle*, p. 13.
- [41] Cfr. Carteggio Spinoza-Hudde, in: Spinoza, *Opere*, op. cit.
- [42] Cfr. Carteggio Spinoza-Jelles, in: Spinoza, *Opere*, op. cit.
- [43] Cfr. Carteggio Spinoza-Leibniz, in: Spinoza, *Opere*, op. cit.
- [44] Citato in: *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, p. 204.
- [45] *Colerus*, p. 72-73. A proposito di pittura, può darsi che Spinoza, ad Amsterdam, avesse anche conosciuto Rembrandt (Cfr. *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, pp. 84-88).
- [46] *Colerus*, p. 72.
- [47] *Bayle*, p. 64.
- [48] *Lucas*, p. 35.
- [49] Cfr. *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, p. 204.
- [50] Cfr. *Colerus*, p. 102.
- [51] *Lucas*, p. 43.
- [52] Cfr. *Lucas*, p. 50.
- [53] *Lucas*, pp. 48-50.
- [54] Così anche Giordano Bruno: "La fanciullezza del Bruno non trascorse lieta e serena: per lui non giuochi, non divertimenti, non compagni e amici della sua età e condizione, ma i sospiri e le lagrime della madre per la lontananza del marito soldato, e forse a volte le ristrettezze domestiche. [...] Se non che [...] il Bruno ebbe l'animo dischiuso all'ottimismo, che fu poi peculiarità della sua filosofia, dallo spettacolo di mille bellezze naturali." (Vincenzo Spampinato, *Vita di Giordano Bruno*, Gela Editrice, Roma 1921, pp. 58-59)
- [55] *Lucas*, p. 46.
- [56] *Lucas*, p. 41.
- [57] *Colerus*, p. 75.
- [58] *Colerus*, pp. 74-76.
- [59] *Lucas*, p. 42.
- [60] *Lucas*, pp. 43-44.
- [61] Cfr. Filippi Mignini, *Un segno di contraddizione*, op.cit. pp. LIII-LV.
- [62] Mt 5,39-42.
- [63] *Lucas*, p. 38.
- [64] Cfr. *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, pp. 154-156.
- [65] Jarig Jelles, *Prefazione alle Opere Postume di Spinoza* (1677), in: *Le vite di Spinoza*, op. cit. , p. 116.
- [66] Epistola XLIII. L'edizione dell'epistolario a cui d'ora in poi faccio riferimento è: Baruch Spinoza, *Epistolario*, a cura di Antonio Droetto, Einaudi 1951
- [67] Epistola LXXII.
- [68] Cfr. *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, pp. 329-333.
- [69] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, libro IV, cap. XVI, sez. 4; citato in: *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, p. 333.
- [70] Epistola XLVII.
- [71] *Bayle*, p. 13.
- [72] Epistola XLVIII.
- [73] Epistola XXI.
- [74] *Colerus*, p. 61
- [75] *Lucas*, p. 48-49.
- [76] Epistola LXVII
- [77] *Lucas*, p. 49.
- [78] *L'eresia di Spinoza*, op. cit. , p. 25.
- [79] *L'eresia di Spinoza*, op. cit. , p. 44.
- [80] L'episodio è riferito da Leibniz, che lo avrebbe udito da Spinoza (Citato in: *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, pp. 335-337).
- [81] *Lucas*, p. 39.
- [82] *Bayle*, p. 59.
- [83] *Colerus*, p. 80.
- [84] Cfr. la *Prefazione* di Filippo Mignini a *Le vite di Spinoza*, op. cit. , pp. 10-11.
- [85] Citato in: *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, p. 78.
- [86] È stata avanzata l'ipotesi che questo scritto non sia stato effettivamente redatto da De Costa: Cfr. Filippo Mignini in: Spinoza, *Opere*, op. cit. , p. LXXIX.

- [87] Citato in: *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, p. 80.
- [88] Cfr. *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, pp. 75-81.
- [89] Cfr. *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, pp. 114-115.
- [90] Probabilmente fu proprio frequentando Van den Enden che Spinoza sviluppò quelle conoscenze di cartesianesimo a cui si è accennato nel paragrafo 2 di questo capitolo. Cfr. *Colerus*, p. 60 e Cfr. *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, pp. 123-125.
- [91] Cfr. *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, pp. 121-122.
- [92] Mt 22,37-40. Cfr. *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, p. 119.
- [93] Cfr. il paragrafo 7 del secondo capitolo di questo lavoro: *La libera repubblica*.
- [94] Cfr. *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, pp. 116-119.
- [95] Cfr. *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, p. 189 e pp. 293-298.
- [96] Cfr. il paragrafo 17 del secondo capitolo di questo lavoro: *Una filosofia non della morte ma della vita*.
- [97] Cfr. *Colerus*, pp. 102-105.
- [98] *Colerus*, p. 76.
- [99] *Lucas*, p. 44.
- [100] *Colerus*, pp. 76-77.
- [101] Cfr. *Colerus*, p. 76.
- [102] *Bayle*, p. 66.
- [103] Cfr. *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, pp. 189-192.
- [104] *Colerus*, pp. 76-77.
- [105] Cfr. Marco Ravera, *Invito al pensiero di Spinoza*, Mursia, Milano 1987, p. 20: "Il bottino che Meyer portava con sé nella sua precipitosa trasferta era costituito da tutti gli inediti e i manoscritti di Spinoza, ch'egli non voleva potessero venir trafugati o manomessi e di cui, con altri amici del filosofo, curò la pubblicazione col già ricordato titolo di *Opera posthuma*."
- [106] *Colerus*, p. 103.
- [107] *Colerus*, p. 104.
- [108] Jarig Jelles, *Prefazione alle Opere Postume di Spinoza*, op. cit. , p. 115-116.
- [109] Cfr. il già citato saggio *Un segno di contraddizione* di Filippo Mignini, in: Spinoza, *Opere*, op. cit.
- [110] Citato in: Patrizia Pozzi, *La biblioteca di Spinoza*, in *Le vite di Spinoza*, op. cit. , p. 150.
- [111] Cfr. Patrizia Pozzi, *La biblioteca di Spinoza*, op. cit. , pp. 152-153.
- [112] Antonio Negri, *Spinoza: L'anomalia selvaggia, Spinoza sovversivo, Democrazia ed eternità in Spinoza*, prefazioni di Gilles Deleuze, Pierre Macherey, Alexandre Matheron, DeriveApprodi, Roma 2006, pp. 37-38.
- [113] Cfr. Antonio Negri, *Spinoza*, op. cit. , p. 38.
- [114] Cfr. Patrizia Pozzi, *La biblioteca di Spinoza*, op. cit. , pp. 153.
- [115] Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, trad. e note di Sante Casellato, Fabbri Editori, Milano 2001, cap. IX.
- [116] Cfr. Antonio Negri, *Spinoza*, op. cit. , p. 37.
- [117] Antonio Negri, *Spinoza*, op. cit. , p. 37.
- [118] Epistola L.
- [119] Cfr. le note di Filippo Mignini all'*Epistolario*, in: Spinoza, *Opere*, op. cit. , p. 1735.

Secondo capitolo

Secondo capitolo

La filosofia di Spinoza come ricerca della beatitudine

L'emendazione dell'intelletto



Nella sua prima opera filosofica, il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, Spinoza descrive, a partire dalla propria esperienza personale, un percorso che può essere intrapreso per distaccarsi dai beni effimeri e raggiungere una felicità stabile. Questo percorso parte dalla consapevolezza che l'infelicità è causata dalla caducità — alla quale sono legate la paura e l'incertezza — dei beni in cui normalmente gli uomini confidano, mentre solo un bene "vero" (cioè non effimero) potrebbe rendere l'animo sereno:

« quando vidi che tutti i beni che temevo di perdere e tutti i mali che temevo di ricevere non avevano in sé nulla né di bene né di male, se non in quanto l'animo ne era turbato, decisi infine di ricercare se si desse qualcosa che fosse un bene vero e condivisibile, dal quale soltanto, respinti tutti gli altri, l'animo fosse affetto.^[1] »

La ricerca del vero bene è intrapresa con titubanza, perché essa comporta un iniziale distacco da quei beni che, per quanto illusori, rappresentano l'unica aspirazione — e l'unica certezza — dell'uomo comune:

« a prima vista sembrava sconsiderato voler rinunciare a una cosa certa per una cosa incerta.^[2] »

Ma Spinoza si convinse presto che, se la suprema felicità non era in quei beni, non bisognava temere di abbandonarli, anche perché, finché non ci si allontanava da essi, risultava impossibile accostarsi a un nuovo e più sano regime di vita:

« Meditavo dunque se non fosse per caso possibile pervenire a un nuovo regime di vita [...] senza mutare l'ordine e il regime abituale della mia vita: ciò che, spesso, invano tentai.^[3] »

L'autore — compiendo un percorso logico che va di pari passo col cammino di ricerca personale che si sta inverando nella sua vita — esamina i vantaggi che una rinuncia ai piaceri comuni comporta, soffermandosi in particolare sugli svantaggi legati ai tre falsi beni per il cui conseguimento gli uomini sono soliti profondere tutte le proprie energie: la ricchezza, l'onore e il piacere. Spinoza si ispira probabilmente alla filosofia classica, che, proprio in questi tre,

tendeva a identificare i vizi per eccellenza:

« Se vorrai ascoltare la ragione, essa ti dirà: abbandona subito queste cose verso le quali tutti corrono; abbandona le ricchezze, pericolo o peso per chi le possiede, abbandona i piaceri [...], abbandona l'ambizione, che è una cosa gonfia, inconsistente e volubile.^[4] »

Spinoza parla di un "disorientamento" che la mente patisce nel rivolgere la propria attenzione verso siffatti tre obiettivi, poiché essi la distolgono dal ricercare qualsiasi altro bene, senza del resto ripagarla con quanto essa aveva sperato di raggiungere. È il caso del piacere, nel cui smanioso inseguimento gli uomini non trovano altro che insoddisfazione e sofferenza:

« quanto al piacere, l'animo ne è talmente assorbito da riposarvi come in un bene e ciò gli impedisce sommamente di pensare ad altro; ma dopo averne fruito segue la più grande tristezza, che, se non sospende, tuttavia turba e ottunde la mente.^[5] »

Così avviene anche con la ricerca della ricchezza e dell'onore, che espongono a pericoli ancora maggiori, perché l'insoddisfazione che rimane dopo il loro conseguimento spinge le persone, anziché a pentirsi, a darsi ancora più pensiero di correr dietro a queste false fonti di felicità, in competizione e in contrasto con gli altri uomini. Sicché, se da un lato le ricchezze e gli onori sono causa di odi e conflitti, dall'altro — paradossalmente — spingono gli uomini a conformarsi e ad adularsi fra loro, rinunciando, in nome dell'onore, alla propria dignità personale e, soprattutto, a una concreta autonomia di azione e di pensiero:

« L'onore è infine di grande impedimento perché, per conseguirlo, dobbiamo necessariamente condurre la vita secondo le opinioni degli uomini, fuggendo ciò che essi generalmente fuggono e cercando ciò che essi generalmente cercano.^[6] »

A questo punto Spinoza fa una precisazione molto importante, che distingue nettamente le sue riflessioni da quelle banalmente moralistiche di un'etica austera di stampo stoico. L'autore, riallacciandosi nuovamente alla propria esperienza personale, riferisce di come i vecchi desideri fossero in lui scemati soprattutto dopo aver compreso che non si trattava di rinunciarvi *tout court*, ma piuttosto — senza affatto abbandonare i piaceri onesti — di finalizzare i propri desideri nella prospettiva dell'unico vero bene, soltanto in relazione al quale tutti gli altri beni possono definirsi, in quanto semplici mezzi, buoni o cattivi:

« benché con la mente percepissi in modo chiaro queste cose, tuttavia non potevo per questo deporre tutta l'avarizia, il piacere e la gloria. Osservavo solamente che la mente, fino a quando si rivolgeva a tali pensieri, si distoglieva da quelle cose [...] E benché all'inizio tali intervalli fossero rari [...] divennero sempre più frequenti e più lunghi, specie dopo aver visto che il guadagno di denaro, oppure il piacere e la gloria sono di ostacolo fin quando si cercano per se stessi e non come mezzi per altro.^[7] »

Ad esempio, un bene è cattivo laddove, spinto all'eccesso, conduce addirittura a mettere a rischio l'esistenza, com'è il caso della cupidigia:

« Moltissimi sono infatti gli esempi di coloro che hanno subito persecuzioni, fino all'uccisione, a causa delle loro ricchezze; e anche di coloro che, per procacciarsi ricchezze, si esposero a tanti pericoli da pagare infine con la vita la pena della loro stoltezza.^[8] »

La ricerca della felicità si configura come ricerca delle possibilità, per la mente, di emanciparsi dai falsi beni che la disorientano — e che possono rischiare di metterne a rischio la sopravvivenza — orientandosi invece a desiderare il più possibile un bene stabile e per sua natura perfetto:

« l'amore verso una cosa eterna e infinita nutre l'animo di sola gioia ed è privo di ogni tristezza: questo si deve desiderare grandemente e cercare con tutte le forze.^[9] »

Spinoza lascia intendere una identità fra "cosa eterna e infinita" e "l'intera natura", affermando che il sommo bene:

« consiste nella conoscenza dell'unione che la mente ha con l'intera natura.^[10] »

Compito della filosofia sarà dunque emendare (cioè, secondo una terminologia che pare attinta dal *Novum Organum* di Francesco Bacone, trarre fuori dall'errore e dall'inganno) la mente, permettendole di acquisire una retta conoscenza di se stessa e della natura di cui fa parte, in modo da orientarla — come già detto — a raggiungere una stabile felicità.

Il compito sociale della filosofia

Il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* non si limita a delineare un percorso personale di ricerca della felicità, ma, estendendo la propria attenzione all'intera umanità, esprime un'esigenza etica a cui è legato un fine sociale:



Una statua della dea Minerva con in mano la civetta, simbolo della filosofia

« un'esigenza eminentemente etica e un fine pratico che rilevano un atteggiamento soggettivo che non è di fatalistica accettazione del dato, bensì di intervento costruttivo.^[11] »

Prende forma così l'ambizioso progetto politico di una "fruizione collettiva del sommo bene"^[12].

« Questo è dunque il fine al quale tendo: acquisire tale natura e sforzarmi affinché molti l'acquisiscano con me. [...] Perché questo avvenga [...] è necessario formare una società tale e quale è desiderabile, affinché il maggior numero possibile pervenga a quel fine con la massima facilità e sicurezza.^[13] »

La filosofia assume quindi un compito che non si esaurisce col benessere di un'*élite* di pensatori illuminati — né tantomeno col consolidamento di un platonico potere dei saggi — ma, al contrario, assume la finalità di favorire la costituzione di una società in grado di far pervenire il maggior numero possibile di persone al possesso del sommo

bene.^[14] Ancor più, è correlata alla natura stessa del sommo bene l'esigenza di una sua acquisizione collettiva e non individuale, dal momento che, per chi avverte l'aspirazione di pervenire alla più completa felicità, ne consegue il desiderio che anche altri ne partecipino:

« è costitutivo della mia felicità anche adoperarmi a che molti altri intendano la stessa cosa che intendo io, affinché il loro intelletto e la loro cupidità convengano pienamente con il mio intelletto e la mia cupidità.^[15] »

Spinoza auspica perciò una società in cui gli apparati pubblici della sanità e dell'istruzione permettano una crescita sana e vigorosa dei corpi e delle menti:

« si deve por mano a una filosofia morale, così come a una dottrina relativa all'educazione dei fanciulli; ed essendo la salute non piccolo mezzo per raggiungere tale fine, bisogna predisporre una scienza medica completa.^[16] »

Una particolare preoccupazione sembra riservata da Spinoza nei confronti dei fanciulli, dal momento che è più arduo raddrizzare le proprie false opinioni da adulti, che non da bambini:

« si deve anzitutto escogitare un modo di curare l'intelletto e di purificarlo all'inizio, per quanto è possibile, affinché intenda le cose felicemente, senza errore e nel modo migliore.^[16] »

Le scienze dovranno essere incoraggiate, ma unicamente nella misura in cui (come nel caso della meccanica, che permette di risparmiare tempo e fatica)^[17] offrano garanzia di essere al servizio dell'uomo e non offrano rischi di poter creare nuovi problemi all'esistenza e al benessere umano:

« io voglio dirigere tutte le scienze a un unico fine, ossia al conseguimento della suprema perfezione umana della quale abbiamo detto. E così, tutto quello che nelle scienze non ci fa avanzare verso il nostro fine deve essere gettato via come inutile.^[18] »

Cogliamo qui un'affinità con l'ideale averroista di una cooperazione sociale da attuare a livello sia intellettuale sia tecnico, allo scopo di condurre l'umanità intera, attraverso la fruizione del sapere e della felicità pratica, al godimento del sommo bene,^[19] come auspicato da Dante Alighieri nella *Monarchia*:

« l'intelletto speculativo diventa per estensione pratico, il cui fine è agire e fare: trattare cioè prudentemente gli affari civili e fare con arte le cose meccaniche [...] Il compito del genere umano, preso nella sua totalità, è quello di attuare incessantemente tutta la potenza dell'intelletto possibile, in primo luogo in vista della contemplazione e, conseguentemente, in vista dell'agire.^[20] »

Ma sulla teoria averroista dell'intelletto torneremo verso la fine del capitolo.

Spinoza, a questo punto del *Trattato*, menziona tre regole etiche che il buon senso suggerisce di seguire prima ancora di intraprendere un'emendazione dell'intelletto:

1. esprimersi in maniera comprensibile alle masse;
2. godere dei piaceri onesti (cioè dei piaceri non dannosi per sé o per gli altri) quanto basta per vivere gioiosamente;
3. ricercare il denaro e ogni altro bene effimero solo in misura utile per sostentarsi e per non rendersi asociali.^[21]

Si noti che già Cartesio, nel *Discorso sul metodo*, aveva delineato tre principi allo scopo di costituire una morale provvisoria in attesa che un metodo rigoroso permettesse di forgiare una morale definitiva. Cartesio aveva notato che, se si vogliono abbattere i muri della vecchia casa (immagine della vecchia morale), occorre andare ad abitare altrove, prima che la nuova casa sia ricostruita. Le tre regole cartesiane costituenti la dimora provvisoria consistevano in:

1. ubbidire alle leggi, ai costumi e alla religione del proprio paese;
2. operare scelte ferme e risolte nelle azioni, senza tornare continuamente indietro sui propri passi;
3. cercare di dominare i propri desideri e i propri pensieri, piuttosto che cercare di cambiare il mondo.^[22]

Mettendo a confronto le regole provvisorie di Spinoza con quelle di Cartesio, risulta che i principi spinoziani mirano a conferire un maggior compito sociale alla filosofia, che viene esplicitamente indirizzata alle masse, alle quali essa vuole rendersi comprensibile onde favorirne l'emancipazione, con la preoccupazione di non generare scandali o incomprensioni, che risulterebbero controproducenti per il cambiamento. Inoltre, come ha notato Marco Ravera:

« Salta agli occhi, nel confronto con la cartesiana "morale provvisoria", come in Spinoza più che di "provvisorietà" possa parlarsi di carattere "secondario" di queste norme, che accompagnano la ricerca come condizioni ma non sono considerate come mutevoli.^[23] »

Il compito sociale della filosofia era per Spinoza un punto di partenza irrinunciabile. Se quindi il discorso svolto in prima persona nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* ricorda lo stile della riflessione personale intrapresa da Cartesio nelle *Meditazioni metafisiche* e nel *Discorso sul metodo*, bisogna osservare che Spinoza conferì immediatamente alla filosofia uno scopo pratico e una volontà di intervento sociale, in coerenza col carattere attivo e laborioso della propria vita.

La scala verso Dio

Nel *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, Spinoza riprende il tema dell'emendazione dell'intelletto, che può essere tratto fuori dall'inganno attraverso il lavoro della ragione:

« il ragionamento non è in noi la cosa più eccellente, ma è soltanto come una scala lungo la quale ci innalziamo al luogo desiderato, o come un buono spirito che, fuori di ogni falsità e frode, ci informa del bene supremo per spronarci, con ciò, a cercarlo e a unirvi con esso: unione, che è la nostra suprema salute e beatitudine.^[24] »

Spinoza, riferendosi alla ragione, richiama l'immagine della scala apparsa in sogno a Giacobbe, che, secondo il racconto biblico, conduce alla beatitudine chi la percorre e conferisce il possesso della terra promessa:

« Giacobbe fece un sogno: una scala poggiava sulla terra, mentre la sua cima raggiungeva il cielo; ed ecco gli angeli di Dio salivano e scendevano su di essa. Ecco il Signore gli stava davanti e disse: "Io sono il Signore, il Dio di Abramo tuo padre e il Dio di Isacco. La terra sulla quale tu sei coricato la darò a te e alla tua discendenza."^[25] »

Il ragionamento non è in sé un bene, ma lo diventa quando ci rende serenamente consapevoli del nostro posto entro l'ordine della natura. Accettare ed amare l'equilibrio della natura permette di trovare un equilibrio anche dentro di sé, ed è in questa "stabile esistenza" che l'essere umano conquista la propria libertà.^[26]

Come il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, il *Breve trattato* sottolinea la fruibilità collettiva della beatitudine intellettuale:



Il sogno di Giacobbe
(Thomas Henry, 1835)

« tutti noi possiamo essere ugualmente partecipi di questo bene, come avviene quando esso produce nel prossimo lo stesso desiderio che è in me, facendo sì, in tal modo, che la sua volontà e la mia siano una sola e medesima volontà, cioè formino una sola e medesima natura, convenendo sempre in tutto.^[27] »

Ma la scandalosa novità che sta alla base del *Breve trattato* consiste in quella che Filippo Mignini ha chiamato

« la critica più radicale, concepita fino a quel momento e forse in tutta la storia moderna, delle filosofie e della cultura dominanti in Europa, fondate sul cristianesimo e sulle religioni rivelate.^[28] »

La critica di Spinoza ai tradizionali sistemi di pensiero si fonda su una rivisitata idea di Dio, che viene definito

« un essere del quale viene affermato tutto, cioè infiniti attributi, ciascuno dei quali è infinitamente perfetto nel suo genere.^[29] »

Dio viene così esplicitamente identificato con la Natura, definita proprio negli stessi termini:

« la Natura è un essere del quale sono affermati tutti gli attributi.^[30] »

La Natura possiede infiniti attributi, che ne costituiscono l'essenza e dei quali solamente due sono noti all'essere umano: il pensiero e l'estensione.^[31] Un Dio siffatto, a cui la materia (l'estensione) non è estranea ma anzi ne costituisce l'essenza — identificandolo con la Natura — appariva ben diverso sia rispetto al Dio assolutamente trascendente della teologia giudaico-cristiana, sia rispetto al Dio-persona della filosofia di Cartesio. Il Dio di Spinoza si propone di essere — d'altro canto — un Dio affine a quello della Torah, nelle cui pagine la potenza di Dio viene descritta come la potenza stessa della natura, e il volto di Dio — tralasciando alcune pagine della Genesi, che vedremo — si presenta irriducibile a ogni umanizzazione. Come osserva Mignini, l'attacco sferrato da Spinoza si dirige proprio contro una visione antropomorfizzata di Dio, facendo del *Breve Trattato*

« una oggettiva critica radicale della teologia cristiana tradizionale e, anche, delle religioni che fondano su di una pretesa rivelazione l'idea di un Dio totalmente antropomorfo (personalità, autocoscienza, intelletto, volontà, libertà) da disvelarsi piuttosto come una costruzione umana al servizio di un insanabile e folle antropocentrismo.^[32] »

Mignini parla anche di "demitizzazione"^[33] attuata da Spinoza nei confronti del tradizionale lessico biblico e teologico. Demitizzazione (o demitologizzazione) è un termine coniato dall'esegeta Rudolf Bultmann in occasione di una conferenza da lui tenuta nel 1941, in cui manifestò l'esigenza di rileggere la Bibbia scartandone i dati mitologici (eventi sovrannaturali, miracoli, profezie, vita ultraterrena etc.) e recuperando invece il nocciolo etico ed esistenziale (Bultmann si richiama anche alla filosofia di Martin Heidegger) che è sotteso alle pagine delle Scritture e che è ancora attuale e utile per indicare il cammino all'uomo contemporaneo. Scrive Bultmann:

« L'annuncio cristiano può oggi pretendere che l'uomo sia capace di accettare come vera la visione mitica del mondo? È pretesa assurda e impossibile. Assurda, poiché la visione mitica del mondo come tale non è affatto specificamente cristiana, ma è semplicemente la visione che del mondo si aveva in un'epoca remota e che non aveva ancora ricevuto l'impronta del pensiero scientifico. Impossibile, giacché una visione del mondo non la si può far propria in base a una decisione, ma viene sempre offerta all'uomo nella sua concretezza storica.^[34] »

Per inciso, va notato come Bultmann intenda la nozione di fede. Per lui il concetto originario di fede (in greco "pistis") non rimanda al credere in alcuni dogmi immutabili, stabiliti una volta per tutte da un magistero ecclesiastico, bensì

« la fede è aprirsi liberamente al futuro. Una tale fede è [...] l'esser distaccati da tutto quello che il mondo ci mette a disposizione, l'atteggiamento della de-mondanizzazione, la libertà.^[35] »

Per Bultmann "credere" non significa affatto sforzarsi di aderire a dei precetti distanti dalla propria ragione, né rinunciare a comprendere, ma, al contrario, il credere si inverte nell'esercitare al massimo il proprio spirito critico: credere è comprendere, cioè indagare se stessi e il mondo, comprendere il valore positivo della vita, aprendosi alla verità e all'amore, cioè a Dio.^[36]

Ritornando a Spinoza, egli opera una ridefinizione — nel *Breve Trattato* e poi nell'*Etica* — degli attributi di Dio. Spinoza demitizza il contenuto delle religioni istituzionali che si richiamano alla tradizione giudaico-cristiana, attuando una critica rigorosa dei dogmi, per ritrovare il Dio d'amore e di verità di cui parlano le Scritture.

Diavoli e demoni

Nel *Breve Trattato*, prima di parlare della vera libertà, Spinoza ritenne utile dedicare un capitolo alla credenza nei diavoli, per mostrare che un tale genere di cause esterne non esistono e quindi non possono imporre all'uomo la schiavitù delle passioni. Anche a proposito di questo capitolo, Mignini sottolinea il carattere demitizzante della riflessione spinoziana.^[37] I diavoli, per Spinoza, non possono esistere se per essi si intende qualcosa di completamente contrario a Dio, oppure qualcosa che non ha nulla a che fare con Dio, dato che tutto fa parte del Dio-Natura e non si può sensatamente parlare del concetto di "nulla".^[38] Supponendo, d'altra parte, che esista un diavolo inteso come realtà pensante che non riesce a compiere assolutamente niente di buono, Spinoza considera che

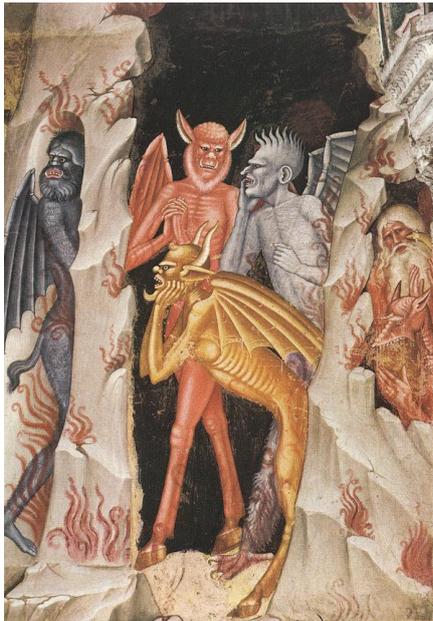


Figure demoniache in un affresco fiorentino di Andrea di Bonaiuto, XIV sec.

« allora egli è certamente ben misero; e se le preghiere potessero giovare, sarebbe da pregare per lui, per la sua conversione.^[39] »

Ma si tratta di un'affermazione che ha il solo scopo di porre in ridicolo la credenza che intende i diavoli come esseri così cattivi che, se anche si ravvedessero, Dio non li accetterebbe più in paradiso. Spinoza non vedeva di buon occhio le credenze popolari che miravano a dipingere Dio quale un essere antropomorfizzato, dotato di sentimenti di ripicca e di vendetta. Ogni ipotesi sull'esistenza dei diavoli viene così liquidata in base all'assunto che, essendo la durata di una cosa pensante direttamente proporzionale alla sua perfezione, non può esistere alcun essere che non abbia in sé alcuna perfezione (cioè nessuna parte di quell'unione con Dio che è causata dall'amore), quindi "una cosa tanto miserevole" quanto il diavolo non può esistere un solo istante.^[40] Spinoza conclude la questione quasi pentendosi di averla iniziata (difatti sarà l'unico argomento del *Breve Trattato* a non essere ripreso nell'*Etica*):

« Ma poiché non c'è assolutamente alcuna necessità di dover supporre i diavoli, a che pro, dunque, sono supposti? Infatti noi non abbiamo, come altri, la necessità di supporre i diavoli per trovare le cause dell'odio, dell'invidia, della collera e di passioni simili, poiché le abbiamo sufficientemente trovate senza tale finzione.^[41] »

Un capitolo sui diavoli è contenuto anche nel trattato *Lo spirito del signor Benedetto de Spinoza*,^[42] il cui autore, che pare essersi richiamato direttamente alla filosofia spinoziana, fu forse quello stesso Jean-Maximilien Lucas che aveva composto *La vita del signor Benedetto de Spinoza*. Secondo l'anonimo autore, gli ebrei attinsero la credenza nei diavoli dai filosofi greci, alcuni dei quali davano credito all'esistenza di fantasmi privi di consistenza corporea, mentre altri avallavano l'esistenza di entità corporee composte di aria:

« Se queste due specie di filosofi avevano opinioni opposte riguardo ai fantasmi, si accordavano invece sui nomi che davano loro, dato che tutti li chiamavano demoni.^[43] »

Gli scrittori greci, chiamando "demoni" questi esseri volatili e dai poteri straordinari, avrebbero dato origine a credenze analoghe non solo in Palestina — suggestionando ebrei e cristiani — ma anche in Asia ed Egitto. Persino Gesù ne sarebbe stato in una certa misura influenzato, trattando alla stregua di indemoniati persone che erano semplicemente malate:

« Questa distinzione fra spiriti buoni e maligni fece loro chiamare indemoniati quelli che noi chiamiamo lunatici, pazzi, furiosi, epilettici, come anche quelli che parlavano una lingua sconosciuta. Un uomo brutto e sudicio era, a loro avviso, posseduto da uno spirito immondo, così come uno muto da uno spirito muto ecc.^[44] »

Ma perché siffatte credenze sortirono successo e diffusione in maniera così ampia? La risposta dell'anonimo rivela una notevole dimestichezza politica, suggerendo che non tanto il popolino, quanto i governanti di ogni paese, avrebbero nutrito interesse a favorirne il proliferare

« affinché [...] il timore che il popolo avrebbe avuto di queste potenze invisibili lo mantenesse nell'osservanza del dovere. E per farlo con maggiore autorevolezza divisero i demoni in buoni e cattivi; i primi per incitare gli uomini a osservare le loro leggi, i secondi per frenarli e per trattenerli dall'infrangerle.^[45] »

L'anonimo cita, a sostegno delle proprie tesi, lo storico dell'antichità Polibio, osservando che

« se si potesse formare una repubblica che fosse composta solamente da uomini saggi, tutte le opinioni immaginarie sugli dèi e sugli inferi sarebbero del tutto superflue.^[45] »

Le superstizioni sui diavoli e sull'inferno verrebbero quindi diffuse per inculcare nel popolo il timore verso l'autorità, un timore consolidato attraverso l'istituzione di religioni che trasformano in dogmi di fede gli strumenti ideologici del potere. Ma, se si desse vita a una vera repubblica, simili espedienti diventerebbero inutili, dato che la saggezza e la libertà assumerebbero la forma di un patrimonio comune.

Tra poco vedremo come Spinoza sviluppò nel *Trattato teologico-politico* un'analoga critica verso le superstizioni; ma prima ci soffermeremo sulla corrispondenza da lui intrattenuta, tra il settembre e il novembre del 1674, con Hugo Boxel, strenuo sostenitore dell'esistenza degli spettri.

Spettri e fantasmi

Hugo Boxel, anziano burocrate di Gorcum, può considerarsi un rappresentante di quel clima superstizioso che, al volgere del Seicento, ancora persisteva nonostante l'affermarsi delle scienze positive. Paolo Cristofolini lo dipinge come



Un bambino si finge uno spettro
(dipinto di un anonimo tedesco, seconda metà del XVII sec.)

« un esponente tipico del modo di pensare e dei pregiudizi correnti. L'uomo non è privo di istruzione, per quanto superstizioso, e argomenta da scolastico.^[46] »

La ragione per cui Boxel, dopo aver discusso di persona con Spinoza, sentì la necessità di ricontattarlo per lettera, era una sola e assai curiosa: conoscerne il parere attorno all'esistenza dei fantasmi:

« Acutissimo signore,
la causa per la quale ti scrivo questa lettera è che desidero conoscere la tua opinione attorno alle apparizioni, agli spiriti notturni o spettri e, se esistano, che cosa te ne sembri e quanto a lungo duri la loro vita.^[47] »

Boxel, per sostenere la veridicità delle apparizioni, non mancava di citare le testimonianze offerte in proposito dagli antichi. Spinoza, dal canto suo, non amava contraddire le persone che lo avvicinavano con cortesia, quindi, pur confessando il proprio scetticismo, suggerì all'amico di non farne nascere una disputa:

« questo mettiamolo da parte, ossia se esistano spettri notturni, fantasmi e immaginazioni. A te, che sei persuaso da tante storie narrate su tale argomento da antichi e moderni, sembra infatti cosa non comune non soltanto il negare ma il semplice dubitare della loro esistenza. La grande stima che ho sempre avuto e ho ancora per te non mi consente di contraddirti, molto meno di adularti.^[48] »

Spinoza non resistette però alla tentazione di accennare a qualche argomento razionale fortemente in contrasto con la possibilità che le apparizioni di spettri fossero da considerarsi effettivamente reali. In primo luogo Spinoza invitava l'amico a non basare le proprie opinioni su un gran numero di dicerie, riferire da persone suggestionabili o ciarriere, ma semmai a trovare un unico e solido racconto degno di fede. Spinoza indicava poi l'opacità semantica del termine "spettro", notando che esso non richiama nulla di preciso e quindi risulta ambigualmente facile affermarne l'esistenza:

« Se i filosofi vogliono chiamare spettri le cose che ignoriamo, non potrò smentirli, poiché ci sono infinite cose delle quali non ho alcuna conoscenza.^[48] »

Spinoza prega l'amico, se proprio volesse continuare il confronto di idee su questo tema, di chiarire meglio cosa egli intenda per spettri e quali siano, nello specifico, i racconti a cui egli fa tanto affidamento per avallarne l'esistenza. La risposta di Boxel si rivela un fiume in piena, accusando Spinoza di essere lui quello in balia dei pregiudizi:

« desideri che io dica cosa siano questi spettri o spiriti [...] e aggiungi che tutto ciò che hai udito di essi sembra provenire più da insensati che da intelligenti. E' vero il vecchio detto, che un'opinione prevenuta impedisce la ricerca della verità.^[49] »

Le argomentazioni di Boxel si mostrano poi confuse e inconsistenti, senza chiarire cosa egli intendesse per spiriti, con divagazioni e richiami al concetto di provvidenza divina, alla tesi che gli spiriti possano esistere senza i corpi, alla bellezza che l'esistenza di creature incorporee conferirebbe al creato, a una vasta bibliografia che ne parla (da Plutarco a Sventonio; da Melantone a Cardano) e soprattutto alle mirabolanti esperienze che Boxel e un "uomo dotto e sapiente" di sua conoscenza avevano vissuto insieme di notte nei pressi di una birreria:

« Un borgomastro, uomo dotto e sapiente [...] mi raccontò, una volta, di avere udito una notte lavorare nella birreria di sua madre come avveniva di giorno, quando si bolliva la birra, e mi assicurò che questo era accaduto diverse volte. Ed è accaduto a me stesso, cosa che mai dimenticherò: questo e le ragioni suddette mi hanno convinto che gli spiriti esistono.^[49] »

Spinoza, leggendo queste righe, probabilmente scosse la testa o sghignazzò, ma dovette poi ricomporsi e rispondere con rigore all'amico, chiarendogli, al di là della questione degli spettri, quale fosse il suo punto di vista sui concetti di provvidenza e di bellezza richiamati da Boxel. Spinoza ammette che il mondo non sia stato fatto a caso, ma lo ammette in una prospettiva ben diversa da quella di Boxel — che attribuiva a Dio una libera volontà intesa secondo la dottrina scolastica — in quanto la casualità, per Spinoza, è l'esatto contrario della necessità, e quindi il mondo, se non è stato fatto a caso, va considerato "un effetto necessario della natura divina". D'altra parte, coloro che sostengono, come gli scolastici, che Dio avrebbe anche potuto non formare il mondo, proprio costoro sarebbero costretti ad affermare che il mondo è stato fatto a caso:

« chi afferma che Dio avrebbe potuto omettere la creazione del mondo, conferma, sebbene con altre parole, che esso è stato fatto per caso, perché è derivato da una volontà che poteva anche non darsi. [...] Dico pertanto, come ho appena detto, che il mondo è un effetto necessario della natura divina e che esso non è stato fatto a caso.^[50] »

Spinoza avverte poi Boxel che il concetto di "bellezza" da lui menzionato è puramente soggettivo e determinato dalla struttura del corpo umano:

« Se i nostri occhi fossero più lunghi o più corti o la nostra complessione corporea fosse diversa, le cose che ora consideriamo belle ci apparirebbero deformi, le deformi belle [...] Sicché le cose, viste in se stesse o riferite a Dio, non sono né belle né brutte.^[50] »

Questi argomenti saranno ripresi da Spinoza nella critica al pregiudizio finalistico contenuta nell'*Etica*, di cui parleremo nei paragrafi successivi.

Nella risposta a Boxel, Spinoza confuta inoltre l'idea che, dal momento che possono esistere corpi senza spirito, si debba di conseguenza dar per certa l'esistenza di spiriti senza corpi, poiché in tal caso bisognerebbe ammettere anche altre simili assurdità. Esistono infatti, ad esempio, delle persone senza memoria, ma non delle memorie senza persone:

« Dimmi, ti prego, se sia anche verosimile l'esistenza della memoria, dell'udito, della vista ecc. senza corpi, perché si trovano dei corpi senza memoria, udito, vista ecc.? Oppure della sfera senza cerchio, perché il cerchio esiste senza la sfera?^[50] »

In conclusione, Spinoza non nasconde di essere stato mosso al riso dall'aneddoto della birreria, che Boxel riteneva come il più serio e valido a confermare le proprie tesi:

« Mi sembra degno di riso che il ricordato console voglia concludere l'esistenza degli spiriti dal fatto che li udì lavorare di notte nel laboratorio della birra di sua madre [...] Allo stesso modo, mi sembra qui troppo lungo esaminare tutte le storie che sono state scritte su queste sciocchezze [...] Tutti quelli che considerano gli affetti delle immaginazioni e degli affetti umani, devono ridere di questo.^[50] »

La corrispondenza fra i due non durò ancora a lungo, e fu Spinoza stesso a notare che a dividerli c'era una differenza di vedute troppo ampia perché un simile scambio epistolare potesse generare qualcosa di più di una perdita di tempo.^[51]

Quel che era in gioco, per Spinoza, era come sempre, al fondo della questione, la capacità di discernere i fatti dalle superstizioni. La filosofia ha il compito di esortare gli uomini a coltivare la ragione, a pensare con la propria testa, senza farsi sviare dalle opinioni correnti, che mettono in primo piano la credenza in streghe e fantasmi, piuttosto che la ricerca della verità:

« La superstizione è tanto nemica della ragione che, pur di ledere la stima verso i filosofi, vuol credere piuttosto alle streghe.^[50] »

Ma soprattutto, era in gioco la libertà dell'uomo. La superstizione — oltre ad essere una naturale inclinazione cui va incontro l'intelligenza umana quando non è coltivata — è un mezzo di ottundimento delle coscienze troppo ghiotto per non essere subdolamente sfruttato dal potere politico allo scopo di consolidare la propria autorità. A queste due caratteristiche della superstizione Spinoza dedicò le proprie riflessioni nel *Trattato teologico-politico*.

Dalla paura alla violenza

Nella prefazione al *Trattato teologico-politico*,^[52] Spinoza dipinge la superstizione come una debolezza umana fra le più terribili, descrivendo donde essa tragga origine e forza.

Un ruolo fondamentale è giocato dallo sgomento di cui sono preda gli uomini quando, timorosi per il proprio futuro, cercano rassicurazioni e risposte immediate che possano dar sollievo al loro animo. Se non soffrono di alcuna preoccupazione, essi confidano soltanto in se medesimi, sopportando con fastidio i consigli altrui. Ma ciò avviene di rado, poiché la vita non manca di riservare per ciascuno una certa quantità di angustie e calamità indesiderate, che rendono le gambe tremolanti anche agli spiriti più risoluti, inducendoli ad ascoltare e a mettere in pratica i

suggerimenti delle persone meno affidabili:

« Nessuno, infatti, visse in modo tale che non abbia visto come la maggior parte degli uomini [...] sopravvenendo le avversità, non sappiano dove rivolgersi e vadano supplichevoli a chiedere consiglio a chicchessia, non essendovi consiglio tanto sciocco, assurdo o vano da udire ch'essi non seguano.^[53] »

Nella storia di ogni società, questo ha sempre fatto la fortuna di chi i consigli li distribuiva per professione, poiché non vi fu tempo e luogo in cui mancarono presunti sapienti o sedicenti profeti che — sfruttando le situazioni di difficoltà ed inquietudine di altri più ingenui di loro — seppero conquistarsi invidiabili posizioni di influenza e di potere:

« i vati hanno avuto influenza sul popolo e sono stati temuti dai Re, soprattutto nei momenti di gravissime angustie della Nazione.^[53] »

La predisposizione a farsi raggirare è quindi insita nella natura umana, dal momento che non esiste persona a cui non capiti — a chi in maggior parte, a chi in minor parte — di esitare nell'incertezza e nella paura quando sopraggiungono momenti di crisi:



« La causa per cui ogni superstizione ha origine, vive e prospera, è soltanto la paura. [...] Gli uomini sono vittime della superstizione soltanto sotto l'incubo della paura [...] Ne segue pertanto chiaramente che, data la causa di essa, tutti gli uomini sono sottoposti alla superstizione per legge di natura.^[53] »

Specialmente il volgo, a causa dell'ignoranza in cui giace, è poco preparato a gestire e a dominare le proprie passioni, risultando così preda continua dell'ansia e dell'incertezza. Come ha sintetizzato Piero Martinetti:

« L'animo del volgo riempito dalle passioni è naturalmente superstizioso: specialmente nelle avversità esso chiede, ansioso, consigli anche sulle cose più insignificanti: dalle minime circostanze, liete o tristi, trae occasione a sperare ed a temere senza serio fondamento.^[54] »

E coloro che si sentono oppressi dalle proprie ansie non desiderano nulla di meglio che essere in qualche modo rassicurati, accettando ben volentieri anche risposte o soluzioni del tutto in contrasto sia con la logica sia con la ragione, dato che purtroppo la logica e la ragione non sempre possono offrire buoni auspici riguardo al domani:

« la ragione [...] chiamano cieca, e vana la umana sapienza. Credono, al contrario, responsi divini i deliramenti della loro immaginazione, i sogni e le puerili sciocchezze; anzi, reputano che Dio detesti i sapienti e segni i suoi decreti non nella mente, ma nei visceri degli animali, e che gli stolti, i pazzi e gli uccelli ci predicano l'avvenire per divina ispirazione e per istinto. Fino a tal punto il timore fa insanire gli uomini!^[53] »

La superstizione è una debolezza fra le più terribili non soltanto perché le persone in balia della credulità si allontanano dalla ragione ritenendo con ciò di fare una buona cosa, ma essa è altresì dannosa perché infiamma, fra

gli uomini, covoni di violenza e discordia difficilmente domabili:

« la superstizione [...] non può essere difesa se non dalla speranza, dall'odio, dall'ira e dalla frode, perché, in verità, la superstizione non procede dalla ragione ma soltanto dalla passione, e proprio da quella più violenta.^[53] »

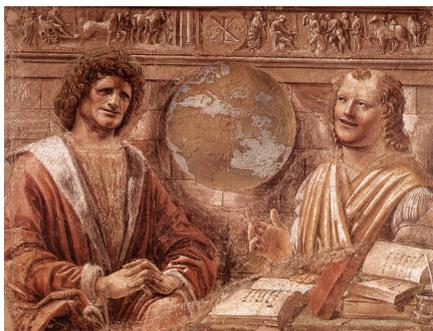
La speranza — similmente al timore — viene catalogata da Spinoza come uno di quegli affetti che possono inibire la libertà umana, perché spinge a coltivare una visione non obiettiva della realtà e, di conseguenza, può favorire la superstizione.^[55] Riguardo invece all'ira con cui la superstizione viene difesa, basti ricordare che, mentre Spinoza redigeva il *Trattato teologico-politico*, il suo amico Koerbagh perdeva la vita proprio a causa della violenza con cui i dogmi del calvinismo venivano imposti e difesi dal clero di Amsterdam.

La libera repubblica

Ancor prima di scrivere il *Trattato teologico-politico*, Spinoza aveva dovuto far l'abitudine a vivere in un paese costantemente in guerra, in cui non solo la vita dei filosofi, ma quella di ogni privato cittadino, era in pericolo. Scriveva nel 1665 all'amico Heinrich Oldenburg:

« Sono lieto che i vostri filosofi vivano, memori di loro stessi e della loro filosofia. Per sapere quello che di recente hanno fatto, aspetterò che gli uomini di guerra siano sazi di sangue e se ne stiano quieti, per riprendere un po' di forze.^[56] »

Spinoza osserva che, se fosse vivo Democrito (che amava ridere della stoltezza degli uomini), starebbe morendo dalle risate.^[57] Ma Spinoza preferisce non ridere (né piangere, come avrebbe fatto Eraclito), bensì cercare di capire le ragioni dell'agire umano e pensare a delle soluzioni per curare l'insania umana:



Eraclito piangente e Democrito ridente
(Bramante, frammento di affresco, 1477)

« A me, invece, tutto questo finimondo non muove né al riso né al pianto; mi incita piuttosto a filosofare e a osservare meglio la natura umana. Non ritengo che mi sia lecito, infatti, irridere la natura e tanto meno deplorarla.^[56] »

Il *Trattato teologico-politico* nasce così dall'esigenza pratica di proporre dei rimedi ai mali sociali del tempo. Dopo aver rinvenuto nella paura l'origine della superstizione, Spinoza volge quindi lo sguardo alla società del suo tempo, assumendosi il compito di mostrare gli inganni di cui sono vittime gli uomini riguardo alla concezione della religione e all'esercizio della politica:

« credetti necessario indicare i principali pregiudizi intorno alla religione [...] e così anche quelli intorno al diritto delle somme potestà, diritto che molti procurano, con una certa sfacciata licenza, di usurpare nella maggior parte.^[53] »

Dietro la parvenza della religione istituzionale Spinoza individua gli interessi di personaggi che in realtà hanno a cuore soltanto la propria posizione di potere, e che si servono della paura delle masse per poterle placidamente addomesticare, dando ad esse in pasto presunte verità di fede, in maniera da renderle pedine pronte a sacrificare la vita in guerra per loro. Questo sistema di assoggettamento avviene di norma negli ordinamenti monarchici, ma

laddove la costituzione si fonda su principi repubblicani le cose dovrebbero procedere diversamente:

« se è sommo segreto del regime monarchico e del tutto suo interesse di avere gli uomini in soggezione, e di adombrare, col nome specioso della religione, la paura con la quale devono essere irretiti affinché combattano per la loro schiavitù come se si trattasse della loro salvezza, e che credano non vergognoso ma onorevole al massimo grado spendere il sangue e la vita per la millanteria di un sol uomo, niente, al contrario può essere escogitato né più infelicamente tentato in una libera repubblica, giacché ripugna del tutto alla comune libertà ottenebrare con i pregiudizi il libero pensiero di ciascuno, o, in altro modo, opprimerlo.^[53] »

Spinoza si dichiara orgoglioso di essere cittadino della repubblica olandese, manifestando la convinzione che la libera circolazione delle idee non solo non sia pericolosa per la pace dello stato, ma che, al contrario, per il mantenimento di tale pace la libertà d'opinione sia indispensabile. Nella misura in cui quest'ultima viene a mancare, il rischio di sedizioni e rivolte si accresce sempre più, dal momento che non si può pensare di fondare uno stato solido e coeso per mezzo del terrore e delle vessazioni:

« Poiché ci è toccata in sorte questa rara felicità di vivere in una Repubblica dove a ciascuno è concessa integra la libertà di giudicare, e di onorare Dio secondo la propria indole, e dove niente è stimato più caro e più gradito della libertà, credetti di apprestarmi a fare opera non ingrata né inutile se avessi dimostrato che questa libertà, non soltanto può essere concessa senza nocimento per la pietà e la pace dello Stato, ma che, inoltre, essa non può esser distrutta se non assieme alla pace stessa dello Stato e alla pietà.^[53] »

L'obiettivo del *Trattato teologico-politico* è proprio questo: dimostrare come un governo si possa reggere perfettamente senza raggirare i propri cittadini, senza sfruttare le loro paure e la loro tendenza alla superstizione, ma stimolandoli anzi a sviluppare idee libere e policrome. Uno stato siffatto, in cui le menti non vengano soffocate, bensì insufflate di aria fresca, avrà vita rigogliosa e non potrà che prosperare. Esso sarà inoltre una vera repubblica: una società in cui i cittadini non sono sottomessi a un potere oppressivo, ma piuttosto contribuiscono attivamente alla vita dello stato, coltivando ciascuno il proprio ingegno e le proprie idee.^[58]

Chi, del resto, può stabilire se un'idea sia utile o dannosa, fin tanto che non ne siano stati osservati gli effetti? Se la maniera più immediata per capire ciò che una persona è, consiste anzitutto nel basarsi sul modo in cui vive, e non sulle idee che esprime a parole,^[59] la maniera più immediata per capire ciò che una religione (o una filosofia) produce, consisterà anzitutto nel basarsi non sulle parole dei suoi seguaci, ma sulle loro opere, lasciando a tutti la più ampia libertà d'opinione:

« Poiché l'indole degli uomini è alquanto varia, e l'uno si adagia meglio a queste e l'altro a quelle opinioni, ne concludo [...] che la fede di ciascuno va giudicata soltanto dalle opere se sia pia oppure empia, perché così, di conseguenza, potranno tutti obbedire a Dio con integro e libero animo, e saranno da tutti stimati soltanto la carità e la giustizia.^[53] »

I tiranni si servono di una apparenza di religione per tenere in soggezione gli animi, ma la vera religione svolge invece il ruolo di emancipare gli uomini da ogni genere di servitù, instillando fra loro rispetto e concordia, in nome del precetto fondamentale contenuto nella Scrittura.^[60]

« noi comprendiamo dalla Scrittura, senza alcuna difficoltà e ambiguità, che il suo più grande precetto è di amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo quanto noi stessi.^[61] »

Per Spinoza, avere "fede" significa non già credere alla lettera a tutto ciò che è contenuto nella Scrittura, oppure argomentarvi pedantemente sopra, ma significa mostrare con le proprie opere di dividerne il messaggio etico di fondo:



Allegoria della Concordia, dagli affreschi
rappresentanti il Buon Governo (Ambrogio
Lorenzetti, 1340 ca.)

« non dimostra necessariamente un'ottima fede chi mostra ottimi argomenti, ma chi mostra ottime opere di giustizia e carità.^[62] »

Il *Trattato teologico-politico* guarda all'ideale di una religione di concordia, la cui fede consista solo in ciò che aiuta a favorire la tolleranza e la concordia stessa, mettendo da parte qualsiasi controversia dogmatica:

« non importa nulla per la fede sapere se Dio sia ovunque per essenza o per potenza, se diriga le cose per la libertà o per la necessità della sua natura, se prescriva le sue leggi come un principe o le insegni come verità eterne, se l'uomo obbedisca a Dio per libero arbitrio o per la necessità del decreto divino, se infine il premio dei buoni o la punizione dei malvagi siano naturali o soprannaturali.^[62] »

Quale sogno incantevole rappresentava per Spinoza — lui che visse nel Seicento, il secolo in cui infuriarono per l'Europa le sanguinose guerre tra cattolici, luterani e calvinisti — l'immaginare che un giorno potesse finalmente sorgere una religione di pace! Non più il culto idolatrico che si serve della violenza per tenere a freno le menti — impersonato nella Torah dal faraone egizio — bensì il culto del Dio Vivente: quella libertà dell'animo che solleva da ogni paura e che nella Torah assume la forma della terra promessa, una terra promessa puramente spirituale che per la filosofia di Spinoza è beatitudine dell'intelletto.

Ad un conoscente che gli chiedeva cosa ne pensasse della possibilità, per gli ebrei, di ritornare nella terra promessa di Palestina,^[63] Spinoza non rispose (o, almeno, tale risposta non è giunta a noi). Per Spinoza, evidentemente, la terra promessa non era un luogo geografico da raggiungere, ma una mèta spirituale da conquistare dentro di sé.

Scandalo e delicatezza

Spinoza volle mettere sull'avviso che nel *Trattato teologico-politico* venivano espresse idee che avrebbero potuto offendere gli animi più ancorati alle superstizioni e alle tradizioni, sicché a costoro era da sconsigliarsi la lettura:

« Non invito, perciò, a leggere questo *Trattato* il volgo e tutti coloro che sono agitati dalle stesse passioni del volgo; anzi vorrei che essi trascurassero del tutto questo libro.^[53] »

Si può notare in questo avvertimento un tratto elitario del pensiero di Spinoza, che avrebbe indirizzato la propria opera alla specifica attenzione della classe politica dirigente, e non alla massa,^[64] ma anche, soprattutto, l'esigenza di mettere le mani avanti per cautelarsi dalle accuse di ateismo e di sovversivismo, oltre che, fattore da non trascurare, la delicatezza d'animo di chi non vuole utilizzare la propria filosofia semplicemente per suscitare scandalo, ma piuttosto per cercare il più possibile la comprensione, evitando di arrecare offese inutili.

Quando Spinoza aveva composto i *Principi della filosofia di Cartesio* (un riassunto del pensiero cartesiano,

richiestogli da un gruppo di conoscenti), aveva pregato Meyer (a cui era stato affidato il compito di scrivere la prefazione) di non inserire assolutamente frasi polemiche.^[65] Per Spinoza era importante che in quella prefazione venisse spiegato che egli non condivideva più le teorie di Cartesio che aveva esposto nell'opera, ma desiderava che non emergesse alcun accento polemico né verso Cartesio né verso alcun altro.^[66] Osserva a questo proposito Mignini:



Un ritratto di Spinoza, dipinto a Brema nel 1664 dal pittore Franz Wulfhagen, probabilmente su commissione dello studioso Johann Eberhard Schweling

« La raccomandazione a Meyer nasce da una costante e fondamentale regola spinoziana: nella costruzione e nella comunicazione della filosofia ci si deve proporre come fine primario la "salvezza" propria e altrui (ossia il conseguimento della libertà e tranquillità dell'animo), a cui devono essere subordinati tutti i pensieri e le azioni.^[67] »

Spinoza sapeva bene che, per conquistare la salvezza propria e altrui, non bisogna agire con protervia e saccenza, ma occorre piuttosto mostrarsi rispettosi delle opinioni avversarie, per quanto non le si condivide. L'educazione era una qualità ben radicata in Spinoza, che però mancava ai primi seguaci dello spinozismo, come indica il sottotitolo al *Breve trattato*, aggiunto da uno di essi per le *Opere postume* del maestro:

« Scritto dapprima in lingua latina da Benedictus de Spinoza [...] a beneficio di quanti amano verità e virtù, affinché possa essere finalmente tappata la bocca a quelli che di ciò si vantano tanto, costringendo i semplici a ricevere la loro merda e la loro lordura quasi fossero ambra grigia.^[68] »

Spinoza non avrebbe approvato un simile tono, e avrebbe preferito rivolgere ai propri avversari gli argomenti della ragione, anziché colpirli con frasi volgari e denigratorie, anche se la diffamazione era un'arma che certi ebrei e certi cristiani non si facevano scrupolo di utilizzare contro di lui. Ma non era il caso di mettersi al loro stesso livello, poiché la causa della verità non ne avrebbe tratto giovamento. Il pensiero di Spinoza, seppure nelle intenzioni dell'autore intendesse rivolgersi a tutti ed aiutare ogni uomo a conquistare la beatitudine, affrontava di petto pregiudizi così radicati nel pensiero comune da porsi come pietra di scandalo, generando incomprendimento, sconcerto, odio e persecuzione. Era una prova difficile ma entusiasmante, per Spinoza, riuscire al tempo stesso a rivolgersi al maggior numero possibile di persone, mantenersi coerente con le proprie idee, non rischiare la vita, conservare la calma e cercare di non sdegnare nessuno. Nel prossimo paragrafo vedremo come Spinoza s'impegnò, fra tutte queste difficoltà, ad affrontare e demistificare uno degli zoccoli più duri della religione tradizionale: la credenza nei miracoli.

L'inganno dei miracoli

Mentre a partorire le superstizioni è la paura, potremmo dire che il compito della levatrice spetta all'ignoranza. Ce lo suggerisce il capitolo del *Trattato teologico-politico* dedicato ai miracoli.^[69] Gli uomini chiamarono sempre con questo nome quei fenomeni fuori dall'ordinario dei quali non sapevano fornire alcuna spiegazione, restandone talvolta affascinati, talvolta atterriti. Col progredire delle conoscenze umane, parecchi avvenimenti di cui non si riusciva a render conto divennero però perfettamente comprensibili:



Giosuè prega affinché il sole rimanga in cielo
(illustrazione di Gustave Doré, 1865)

« non v'è dubbio che siano narrati nella Scrittura quali miracoli molti fatti la causa dei quali può essere spiegata facilmente coi principi delle cose a noi note.^[70] »

Spinoza prende come esempio il noto episodio biblico ove si narra di come Dio, accorrendo alla preghiera del suo profeta Giosué, fece fermare il sole in mezzo al cielo, affinché gli ebrei avessero il tempo di passare a fil di spada tutti gli amorrei, poiché altrimenti, col calare della notte, parte dei nemici sarebbero potuti fuggire e lo sterminio non sarebbe stato completo:

« Quando il Signore mise gli Amorrei nelle mani degli Israeliti, Giosué disse al Signore sotto gli occhi di Israele: "Sole, fermati in Gàbaon, e tu, luna, sulla valle di Aialon!" Si fermò il sole e la luna rimase immobile, finché il popolo non si vendicò dei nemici.^[71] »

Secondo Spinoza, le scienze moderne sono in grado di formulare varie ipotesi per spiegare come mai quel giorno la luce abbia perdurato oltre il solito: può esser dipeso ad esempio dalla rifrazione dei raggi solari o dalla retrogradazione del sole. Ma una cosa appare chiara, nota egli: probabilmente fu la terra a fermarsi, visto che la teoria copernicana ha dimostrato essere la terra a ruotare attorno al sole, e non viceversa.^[72]

L'ingenuità che commette il volgo è di attribuire ad una azione diretta di Dio gli eventi insoliti e inaspettati, credendo che essi esulino dalle leggi di natura soltanto perché esulano dalle leggi di natura finora conosciute:

« Il volgo crede che la potenza e la provvidenza di Dio non siano mai tanto splendenti come quando avviene nella natura alcunché di insolito e contrario alle opinioni che, per consuetudine, esso ha intorno ad essa.^[70] »

Coloro che si studiano di comprendere ogni fenomeno della natura finiscono così per essere accusati di miscredenza, in quanto gran parte della fede popolare è legata proprio allo stupore che suscitano i prodigi, togliendo i quali la religione sembrerebbe perdere una buona dose del suo fascino e della sua attrattiva:

« niente, per il volgo, potrebbe più chiaramente dimostrare l'esistenza di Dio quanto il fatto che la natura, così crede, devia dal suo corso originario; e stima esso, di conseguenza, che tolgano di mezzo Dio o, almeno, la sua provvidenza tutti coloro i quali spiegano o cercano di comprendere i fenomeni e i miracoli secondo le cause naturali.^[70] »

Vi sono leggende in cui si favoleggia di eventi prodigiosi che avrebbero spinto spietati peccatori alla conversione. Gli uomini trovano piacevole credere in miracoli di questo genere perché, così facendo, hanno l'impressione che la natura possa deviare il suo corso apposta per loro, e che tutte le componenti della natura siano un mero mezzo in funzione degli utili umani:

« gli uomini non cessano, anche ai nostri tempi, di immaginare miracoli, di credersi, a vicenda, più diletta a Dio degli altri, e d'essere la causa finale per cui Dio creò le cose della natura e, di continuo, le dirige. [...] Il volgo immagina la natura così limitata da credere che l'uomo sia di essa la parte più importante.^[70] »

Alla visione antropocentrica, che è propria della mentalità popolare, si associa la visione antropomorfizzata di Dio, che il volgo ricalca a immagine di se stesso. Spinoza, che sin da bambino aveva letto e meditato i più oscuri passaggi della Scrittura, non aveva potuto evitare d'incappare in alcuni racconti dove Dio si trova descritto in tutto e per tutto come un essere umano, dotato di piedi ed orecchie. Si pensi al passaggio della Genesi dove si narra di come Dio — prima di accorgersi che Adamo ed Eva avevano mangiato la mela offertagli dal serpente — stesse "passeggiando" nel suo giardino:

« udirono il Signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno e l'uomo con sua moglie si nascosero dal Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino.^[73] »

Per Spinoza, la Scrittura si esprime talora in questi termini perché i patriarchi che la composero non erano dei filosofi, ma erano semplicemente dei capipopolo intenzionati, in buona fede, a fornire insegnamenti moralmente edificanti e accessibili al volgo:

« non deve destare meraviglia il fatto che, parlando di Dio, la Scrittura si esprima in termini impropri e attribuisca a Dio mani, piedi, occhi, orecchie, pensiero e movimento da luogo a luogo [...] perché la Scrittura così si esprime onde rendersi accessibile alla mentalità del volgo.^[74] »

Sulla critica di Spinoza alla visione antropocentrica, all'antropomorfizzazione di Dio e al pregiudizio finalistico, torneremo nei prossimi paragrafi, dedicati all'*Etica*, l'opera in cui egli si cimentò in una compiuta elaborazione di questi temi. Per il momento riteniamo importante sottolineare come Spinoza abbia insistito, nel *Trattato teologico-politico*, a ribadire più volte, a proposito dei dogmi e dei miracoli, ciò che per lui era l'unica discriminante per distinguere la vera dalla falsa religione: non la credenza nei dogmi o nei miracoli, appunto, ma soltanto la razionalità dell'agire. Egli cita un passo del Deuteronomio molto significativo a questo proposito, in cui Dio avverte il popolo di Mosè:

« Qualora si alzi in mezzo a te un profeta o un sognatore che ti proponga un segno o un prodigio e il segno o il prodigio annunciato succeda ed egli ti dica: "Seguiamo dèi stranieri, che tu non hai mai conosciuti, e rendiamo loro un culto!", tu non dovrai ascoltare le parole di quel profeta o di quel sognatore; perché il Signore vostro Dio vi mette alla prova per sapere se amate il Signore vostro Dio con tutto il cuore e con tutta l'anima.^[75] »

Se volessimo ammettere l'esistenza dei miracoli, la Scrittura mette comunque in guardia dal fatto che essi possono essere operati anche dai falsi profeti. Dunque non è sui miracoli, né tantomeno su presunte autorità profetiche, che può fondarsi la vera religione, ma soltanto sul comandamento fondamentale dell'amore per Dio e per il prossimo, ribadito in ogni luogo della Scrittura e confermato dalle esigenze del nostro sentire e della nostra ragione.^[76]

Una fede anticlericale

La superstizione, come abbiamo visto, si insinua nelle menti paurose e ignoranti del volgo o, peggio, viene deliberatamente instillata in esse da governanti famelici di potere che, per autolegittimarsi, si richiamano all'autorità di utili dogmi, a presunti eventi miracolosi e a misteriose potenze sovranaturali. La superstizione si configura quindi come la forma più bassa, inautentica e inconsapevole della vita religiosa.^[77]

La fede — rendendo le persone libere di interpretare a proprio piacimento i contenuti delle Scritture, purché seguano nella pratica il comandamento di amore verso Dio e verso il prossimo — è ben al di sopra della superstizione, ma, come sottolineato da Spinoza, resta ben al di sotto della filosofia, in quanto, avendo come scopo l'obbedienza e non la verità, non può offrire una comprensione razionale del reale:

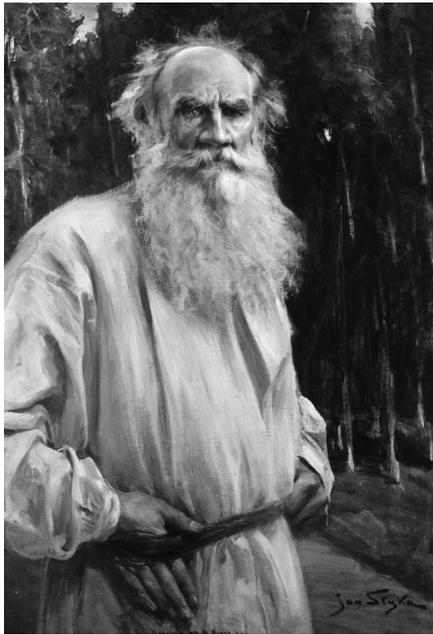
« tra la fede, ossia la teologia, e la filosofia non c'è nessuna relazione né affinità. [...] Lo scopo della filosofia è la verità; quello della teologia, invece, come si è ampiamente dimostrato, l'obbedienza e la pietà.^[78] »

La fede ha come scopo la concordia sociale, ed è patrimonio di chiunque, per quanto ignorante, sappia vivere in pace con se stesso e con gli altri, qualunque siano — e per quanto erronee possano essere — le sue convinzioni interiori. In questa prospettiva, eretico non è chi professa il falso — o chi semplicemente "sceglie", come suggerisce l'etimologia della parola — ma chi semina la pernicioso zizzania delle controversie e delle rivalità:

« La fede [...] condanna come eretici e scismatici quanti insegnano opinioni che incitano alla ribellione, agli odi, alle contese, all'ira; e considera come uomini di fede solo quanti, secondo le forze della loro ragione e le loro possibilità, persuadono alla giustizia e alla carità.^[78] »

Spinoza parla di una fede soggettiva e personale — il cui contenuto fondamentale è la carità — in aperta polemica con le istituzioni ecclesiastiche che, fautrici di una religione dogmatica, hanno di mira soltanto i propri privilegi e vessano il popolo anziché pascerlo.

Secondo Piero Martinetti il clero è, per Spinoza, il vero nemico della religione.^[79] Come ha notato Amedeo Vigorelli, Martinetti individua in Spinoza un ideale spirituale moderno che, tra i contemporanei, ritrova vitalità nel cristianesimo anarchico e anticlericale di Lev Tolstoj.^[80] Tolstoj ritiene che gli organi ecclesiastici abbiano sovvertito e capovolto l'originario messaggio di uguaglianza fra tutti gli uomini caratteristico della predicazione di Gesù, trasformando il cristianesimo — da buona novella di libertà qual era — in strumento di oppressione, d'ineguaglianza e di oscurantismo:



Lev Nikolaevič Tolstoj

« La cosa più importante che il cristianesimo ha affermato è l'uguaglianza fra gli uomini [...] E perciò sembrerebbe impossibile pervertire il cristianesimo, fino al punto di distruggere la coscienza dell'uguaglianza degli uomini fra loro. Ma la mente umana è astuta e fu inventato [...] un mezzo del tutto nuovo ("truc" dicono i francesi). Questo "truc" consiste nell'attribuire l'infallibilità non solo a certe scritture, ma anche ad una certa riunione di persone chiamata la chiesa.^[81] »

Il *truc* di cui si sono serviti i preti è stato da essi giustificato sulla base di una loro furbesca interpretazione delle Scritture, atta a mettere in risalto quei passaggi in cui poteva sembrare che Gesù volesse conferire a Pietro e agli apostoli un potere illimitato sulle coscienze e i corpi dei fedeli. Ma come poteva Gesù, che proprio si era ribellato ai sacerdoti del suo tempo, desiderare la formazione di una nuova istituzione che — surrettiziamente fregiandosi della propria finalità religiosa — operasse una ancora più violenta forma di coercizione e obnubilamento delle coscienze? Era stato proprio Gesù — nota Tolstoj^[82] — ad avvertire:

« non fatevi chiamare "maestri", perché uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli. E non chiamate nessuno "padre" sulla terra, perché uno solo è il Padre vostro, quello nel cielo.^[83] »

Eppure ecco che i preti si fanno chiamare "padri" e pretendono di essere maestri degli uomini mantenendoli nella paura verso presunte potenze sovranaturali e inculcando in loro egoistici principi di divisione anziché precetti di libera concordia. Tolstoj è costernato nel constatare — dal suo punto di vista — come i cosiddetti ministri della Chiesa abbiano saputo così tanto sovvertire il messaggio d'amore e di libertà in nome del quale Gesù ha sacrificato la vita:

« Veramente nessuna altra religione aveva mai introdotto concetti così chiaramente in contrasto con la ragione e con le attuali conoscenze, come quelli tanto immorali predicati dal cristianesimo ecclesiastico.^[84] »

Il Santo Sinodo, in risposta agli scritti di Tolstoj, lo scomunicò nel 1901. Tolstoj continuò, dal canto suo, a promuovere con energia il proprio pensiero, che trovò fervida espressione nella favola *La distruzione dell'inferno e la sua restaurazione*,^[85] dove la Chiesa è descritta come un'invenzione dei diavoli, i quali — ritrovatisi senza casa dopo che Gesù, col suo luminoso messaggio di fratellanza, aveva liberato tutti gli uomini dall'inferno — riescono a far tornare l'inferno pieno grazie al diabolico operato della Chiesa, vanto e onore di Belzebù:

« inventai la chiesa. E quando cominciarono a credere nella chiesa, mi sentii tranquillo: capii che eravamo salvi, e che l'inferno era ricostruito.^[86] »

Ritornando a Spinoza, vedremo ora come — al di là di una fede anticlericale ma vincolata all'obbedienza, e quindi all'adesione non razionale, del precetto dell'amore — egli prospettasse come possibile anche una forma di religione più adulta e completa, in sintonia con le esigenze di verità della filosofia.

Verso una religione razionale

Martinetti sottolinea come Spinoza riservi un posto privilegiato all'esperienza religiosa di Gesù Cristo,^[87] inteso non quale entità divina, bensì quale essere umano dotato di eccezionali capacità razionali. Se i profeti prima di Cristo avevano ricevuto una rivelazione solamente per via immaginativa (cioè secondo quel genere fallace di conoscenza descritto da Spinoza nel *TEI*, nel *BT* e poi nell'*Etica*), Cristo apprese la verità per via intuitiva (cioè secondo il più alto genere di conoscenza), comunicando con Dio direttamente:



Piero Martinetti

« credo che nessun uomo sia arrivato a tanta perfezione sopra gli altri, tranne il Cristo cui, senza parole e senza visioni, ma immediatamente, furono rivelati i decreti di Dio che conducono gli uomini alla salvezza.^[88] »

E, se Mosè aveva goduto del privilegio di poter guardare di sfuggita il volto di Dio, Cristo seppe addirittura specchiarsi nella mente stessa di Dio:

« se Mosè parlò con Dio faccia a faccia, come un uomo suole parlare con un suo simile (cioè come due uomini parlano fra loro), il Cristo invece comunicò con Dio mente a mente.^[88] »

Le verità apprese da Cristo divennero così patrimonio dell'intera umanità, poiché egli, seminando nel mondo le proprie idee, portò alla salvezza — cioè condusse all'illuminazione intellettuale — tante altre persone:

« del Cristo [...] bisogna giudicare ch'egli comprese le cose secondo verità e in maniera adeguata, perché egli fu non tanto un profeta quanto la bocca stessa di Dio. Dio, infatti, per mezzo della mente del Cristo, rivelò al genere umano alcune verità.^[89] »

Cristo riuscì a comunicare sia con il popolo (al quale rivolgeva i propri discorsi in forma di parabola) sia con i dotti (ai quali espresse con chiarezza i suoi principi morali), liberando così molti uomini dalla servitù della legge — ossia da una fede fatta di pura obbedienza — e aprendo le loro menti ad una adesione viva e consapevole del comandamento dell'amore:

« egli liberò gli uomini dalla servitù della legge e, ciò non di meno, confermò la legge, la stabilì e la radicò ben addentro nei loro cuori.^[89] »

Sulle orme di Cristo, fu così aperta la strada alla possibilità di una religione razionale, che squarciasse con la propria luce il buio della superstizione e liberasse la fede dal suo carattere di mera obbedienza, confermando e riportando a nuova vita l'antico messaggio di amore fra le genti.

Spinoza tiene a chiarire, con cautela mista a ironia, di non rifarsi a quanto detto su Cristo dalle istituzioni religiose (che avrebbero anzi ribaltato il senso dell'annuncio evangelico), ma di fondarsi unicamente su quanto, a tale riguardo, è limpidamente attingibile dalle Scritture:

« è necessario qui avvertire che io non parlo affatto dei principi stabiliti intorno al Cristo da certe chiese, né che li rigetto, perché confesso volentieri di non capirne niente; tutto ciò che ora affermai, lo traggio unicamente dalla Scrittura.^[88] »

Se Spinoza non si rifaceva ai dogmi ecclesiastici, né — come abbiamo visto — dava credito a miracoli e profezie, egli però esaltava Cristo come "bocca di Dio" semplicemente sulla base della eccezionale conoscenza razionale ammirabile negli insegnamenti morali che, nelle pagine dei quattro vangeli, sono a Cristo attribuiti: insegnamenti morali di benevolenza e fratellanza affini a quelli che troveremo nell'*Etica*, e affini anche a quelli che già abbiamo trovato rispecchiati nell'esistenza di Spinoza.

La stessa resurrezione di Cristo — considerata dai fedeli più ortodossi come un dogma senza il quale il cristianesimo non avrebbe neppure senso — viene colta da Spinoza nel suo significato spirituale e non materiale. Cristo non è risorto fisicamente (pure questa credenza sarebbe una superstizione miracolistica) ma è il suo messaggio di amore che, trasmettendosi all'umanità, è spiritualmente risorto:

« Ne ricavo pertanto che la resurrezione di Cristo dai morti fu in realtà spirituale e che fu manifestata ai soli suoi seguaci, secondo la loro capacità di comprensione. In altri termini, Cristo ebbe in dono l'eternità e risorse dai morti [...] in quanto diede un esempio di eccezionale santità con la sua vita e con la sua morte. E Cristo fa resuscitare dai morti i suoi discepoli in quanto essi prendono a modello il suo vivere e il suo morire.^[90] »

Considerando questa spinoziana rivalutazione filosofica della figura di Cristo, Martinetti individua nel *Trattato teologico-politico* una strada di riconciliazione tra religione e filosofia, consistente nel proporre una religione razionale che — reputando irreligiosa l'adesione a qualsiasi precetto che la ragione ritenga falso — qualifichi come unico vero male l'ignoranza spirituale e come solo vero bene la perfezione dell'intelletto, una perfezione che coincide con l'adesione razionale a quegli stessi precetti di amore e di libertà inconsapevolmente oggetto dalla fede e finalmente rischiarati dalla luce della filosofia:^[91]

« Qual è il contenuto essenziale della religione filosofica? Essa è la conoscenza di Dio e delle sue leggi eterne: la nostra massima perfezione e il nostro bene supremo stanno nella conoscenza e nell'amore intellettuale di Dio. [...] Finché l'uomo non ha una conoscenza intellettuale di Dio, egli apprende le sue volontà come precetti; ma quando ne ha penetrato la natura, l'obbedienza fa posto all'amore che nasce dalla conoscenza vera così necessariamente come la luce nasce dal sole.^[92] »

Dio, una volta colto intellettualmente, viene amato per se stesso, non più per speranza o timore, ma solo per il godimento della sua conoscenza, la mancanza della quale è l'unica vera infelicità e l'unico vero castigo. Nell'amore per Dio, e nella beatitudine che ne deriva, consiste l'autentica libertà.^[93]

Spinoza appare così, agli occhi di Martinetti, un "mistico della ragione"^[80], il cui pensiero è accostabile, per tragitto di ricerca, a quello di altri grandi spiriti dell'umanità che, come Lev Tolstoj e Albert Schweitzer, seppero far rinascere la religione nel grembo della ragione. Per inciso, si noti come la personale visione filosofica di Martinetti — tendente all'ideale di una "chiesa invisibile" in cui si compendiasse i valori moralmente più elevati di tutte le culture religiose, dando vita a una società universale fraternamente unita — mirasse a quello stesso sogno di pace a cui tendeva Spinoza; e le vicende personali della vita di Martinetti — dalla perdita della cattedra sotto il regime

fascista alla condanna dei suoi scritti operata dal clero cattolico — non mancarono di testimoniare un cammino esistenziale affine a quello di Spinoza.

Il pregiudizio dei fini e la norma delle cause



Il ritratto più celebre di Spinoza (1665 ca.), custodito presso la Herzog August Bibliothek, nella Bassa Sassonia

Alla critica delle superstizioni elaborata nel *Trattato teologico-politico*, Spinoza fa seguire, nell'*Etica*, una sistematica critica dei pregiudizi, individuando, nell'appendice alla prima parte dell'opera, un pregiudizio estremamente diffuso e radicato nelle menti, che ne porta con sé molti altri:

« tutti i pregiudizi che passo a indicare dipendono da questo soltanto, che cioè gli uomini comunemente suppongono che tutte le cose naturali, come essi stessi, agiscano per un fine.^[94] »

Gli individui, pur essendo consapevoli dei propri desideri, non conoscono le cause che li determinano, sicché nasce in loro l'illusione della libertà:

« gli uomini si ritengono liberi, dato che sono consci delle proprie volizioni e del proprio appetito; mentre le cause, da cui sono disposti ad appetire e volere, poiché ne sono ignari, non se le sognano nemmeno.^[94] »

Siccome le azioni che essi compiono sono dettate dai loro desideri, gli uomini fanno tutto in vista dei fini che appetiscono, e in questo si abituanano a considerare ogni cosa come un mezzo:

« trovando in sé e fuori di sé non pochi mezzi, che giovano parecchio per conseguire il proprio utile, come per esempio, gli occhi per vedere, i denti per masticare, erbe e animali per cibarsi, sole per illuminare, mare per allevare pesci, eccetera, è avvenuto che considerino tutte le cose naturali come mezzi per il proprio utile.^[94] »

Quel che è utile viene perciò considerato buono, così come quel che dà sensazioni vivive piacevoli viene considerato bello. Le persone attribuiscono questi parametri alla natura, ma in realtà le qualità del buono o del bello appartengono soltanto alla mente umana, e non agli oggetti della natura. Ad esempio, la mano di una giovane ragazza apparirà bella se osservata a occhio nudo, ma deforme se indagata al microscopio; trattandosi della stessa mano, ciò che fa differenza è la soggettività umana.^[95] Gli uomini, senza accorgersene, hanno formato delle nozioni universali per spiegare le qualità che loro stessi attribuivano agli oggetti:

« Dopo essersi persuasi, che tutto ciò che avviene, avviene per loro, gli uomini hanno dovuto giudicare principale in ciascuna cosa, ciò che è più utile a loro stessi, e stimare come le più eccellenti quelle cose da cui venivano affetti con maggior beneficio. Quindi hanno dovuto formare queste nozioni per spiegare le cose naturali, cioè bene, male, ordine, confusione, caldo, freddo, bellezza e deformità.^[94] »

Una volta considerate le componenti della natura come mezzi, gli uomini finiscono col chiedersi come mai questo insieme di mezzi sia stato predisposto per loro:

« dovettero concludere che ci fosse qualche o alcuni reggitori della natura, forniti di libertà umana, che si fossero curati di tutto per loro, e avessero fatto tutto per loro uso.^[94] »

Nasce così l'idea di un Dio dotato della stessa libertà che gli uomini attribuiscono a se stessi, all'arbitrario intervento del quale essi fanno risalire i vantaggi o gli svantaggi che la natura offre loro, talvolta credendo che i vantaggi siano riservati ai santi, mentre gli svantaggi (terremoti, epidemie etc.) ai peccatori. Difatti, ritenendosi liberi, gli uomini elaborano le nozioni di merito e peccato, supponendo che Dio, avendo facoltà di manipolare la natura, possa basarsi su tali nozioni per colpirli con castighi o rallegrarli con ricompense.

« dato che si ritengono liberi, sono poi sorte queste nozioni, cioè lode e vituperio, peccato e merito.^[94] »

Il pregiudizio finalistico genera dunque un ampio e variegato spettro di concetti, col tempo consolidatisi nel pensiero umano, tanto da non essere più messi in discussione, ma che Spinoza sottopone ad aspra critica:

« codesta dottrina del fine rovescia completamente la natura. Considera infatti come effetto ciò che in realtà è causa, e viceversa. Poi rende posteriore ciò che per natura è precedente. Infine, rende imperfettissimo ciò che è supremo e perfettissimo.^[94] »

L'Etica, seguendo il metodo geometrico, si impegna a dimostrare come in natura non vi sia nulla di imperfetto, poiché tutto è retto da cause e avviene quindi per necessità. In altre parole, nulla dipende dal caso, perché tutto è inserito in una catena causale.^[51] Grazie alle scienze matematiche, possiamo evadere dai pregiudizi comuni, acquisendo la vera conoscenza delle cose, che procede a partire non dai fini ma dalle cause:

« la verità sarebbe rimasta celata in eterno agli uomini, se la matematica, che si interessa non di fini, ma di essenze e proprietà delle figure, non avesse mostrato agli uomini una norma diversa della verità.^[94] »

La norma indicata dalla matematica permette di considerare le essenze e le proprietà delle figure senza lasciarsi distrarre da valutazioni finalistiche, ma descrivendo e deducendo solamente quel che risulta dalla natura stessa delle figure.^[96] Seguendo tale norma, Spinoza ridefinisce il significato di parole quali Dio, bellezza, libertà, virtù etc., tessendo un nuovo insieme di concetti.

Un'altra idea di libertà

Nella prefazione alla terza parte dell'*Etica*, Spinoza descrive quel pregiudizio per cui gli uomini, gloriandosi della libera volontà che ingenuamente attribuiscono a se stessi, si credono immuni rispetto alle leggi che governano le cose della natura:



Spinoza in riflessione, secondo un monumento eretto all'Aja nel 1880

« Sembra che la maggior parte di coloro che hanno scritto sugli affetti e il modo di vivere degli uomini, non trattino di cose naturali, che seguono le leggi comuni della natura, ma di cose che sono al di fuori della natura. Sembra anzi che concepiscano l'uomo nella natura come uno Stato nello Stato, perché credono che l'uomo turbi, piuttosto che seguire, l'ordine della natura, che abbia una assoluta potenza sulle proprie azioni, e non sia determinato da niente altro che da se medesimo.^[97] »

Qui Spinoza fa riferimento non soltanto al volgo, ma anche ad alcuni fra i maggiori filosofi della sua epoca — *in primis* Cartesio — che, pur ammettendo l'ordine meccanicistico e causalistico della natura, sull'assunto del quale si fondano le scienze sperimentali (Cartesio era infatti, prima ancora che un filosofo, uno scienziato), non intendevano assolutamente rinunciare alla concezione classica del libero arbitrio, tolta la quale sarebbe parsa crollare ogni etica e ogni morale.

Spinoza non ha invece paura di passare sotto indagine le azioni e le passioni umane alla stregua di linee o superfici geometriche, perché ritiene che il compito di uno studioso sia sempre quello di comprendere, e non di detestare:

« attribuiscono la causa dell'impotenza e dell'incostanza umane, non alla comune potenza della natura, bensì a non si sa qual vizio dell'umana natura, che perciò compiangono, deridono, disprezzano, o, quel che avviene più di frequente, detestano; e chi sa pungere l'impotenza della mente umana più eloquentemente e più sottilmente, è ritenuto divino.^[97] »

Nella natura — uomo compreso — non c'è nulla che le si possa attribuire a vizio: Spinoza era tanto persuaso della perfezione della natura da non avere remore ad identificarla con Dio, non però quel Dio creato dagli uomini sulla falsa immagine di se stessi — al quale viene attribuita una libera e onnipotente volontà, oggetto di interminabili disquisizioni teologiche — ma un Dio Vivente la cui potenza e la cui vita sono la potenza e la vita stesse della natura, e la cui dimora non risiede in cieli lontani ma dentro il cuore e l'animo dell'uomo.^[98] Scriveva Spinoza a Oldenburg, mentre portava a compimento l'*Etica*:

« Dio è per me, per usare un'espressione tradizionale, la causa immanente, non certo transitiva, di tutte le cose. Tutte le cose, dico, in accordo con Paolo, sono in Dio e si muovono in Dio. E lo affermo forse in accordo con tutti i filosofi antichi, anche se in modo diverso, e oserei anche dire in accordo con tutti gli antichi ebrei, per quanto è lecito congetturare da alcune tradizioni, se pure in molti modi adulterate.^[99] »

Spinoza intende riavvicinare Dio all'uomo, e l'uomo alle leggi di natura. Se Martinetti parlava, a proposito di Spinoza, di misticismo della ragione, Giorgio Colli, analogamente, individua nell'*Etica* un esito che è insieme mistico e razionale:

« Il crepaccio che separa l'individuo dal tutto viene saldato, senza danno né per l'una né per l'altra parte. Attraverso la cosa singola si può giungere intuitivamente alla totalità: la tesi mistica è dimostrata con la ragione.^[100] »

Per l'individuo non c'è danno, sottolinea Colli, perché far rientrare l'essere umano nelle leggi di natura non significa abolire ogni etica, ma al contrario — come indica il titolo stesso dell'opera spinoziana — fondarne una nuova e

rigorosa. Un'etica non più incentrata sulla repressione dei propri appetiti terreni, dove viene intimato di rinunciare a piaceri che potrebbero essere a portata di mano in questo effimero mondo, per evitare castighi eterni in un regno dell'aldilà che nessuno ha mai visto, ma un'etica che — intendendo l'essere umano come parte integrante della natura — ne ricerca la felicità a partire proprio dall'indagine dei suoi affetti e delle sue passioni, per aiutarlo a districarsi nella complessità dei desideri che lo travolgono, onde fargli raggiungere quella felicità e quella serenità dell'animo che sono già tanto difficili da trovare in questa vita.

L'essere umano, quando si trova sviato dal pregiudizio finalistico, crede di scegliere i propri desideri perché non ne conosce le cause, senza accorgersi che, in realtà, egli può essere consapevole dei desideri che avverte, ma non crearli da sé. Del resto, se sviluppasse di questi desideri una adeguata conoscenza, potrebbe imparare a dominarli, acquisendo così una libertà interiore che altrimenti lascia il posto a una schiavitù delle passioni. Il concetto teologico di "libero arbitrio" — inteso come capacità di scegliere il bene e di rifiutare male — viene chiaramente rifiutato dalla filosofia di Spinoza, in quanto essa liquida come pregiudizi sia la credenza nella libera volontà, sia l'oggettività dei concetti di bene e male. Semmai possiamo dire, adottando un'interpretazione martinettiana, che l'unico vero bene è la conoscenza, e che l'unico (illusorio) male è l'ignoranza:

« L'origine del male è nell'illusione, nell'ignoranza fondamentale [...] La liberazione dal male è nella conoscenza, che separa il punto di vista dell'assoluto e dell'eterno (in cui non vi è male, ma solo perfezione) da quello del relativo e dell'apparente (in cui il male è reale).^[101] »

L'essere umano distingue tra bene e male perché non ha una conoscenza univoca della realtà, altrimenti conoscerebbe solo il bene e per lui il male non esisterebbe. L'episodio di Adamo ed Eva vuol significare, per Spinoza, che il peccato originale dell'essere umano consiste proprio nell'ignoranza, che gli impedisce di avere una comprensione adeguata della realtà.^[102] Commenta Martinetti:

« Comprendendo la realtà noi la trasformiamo; penetrando con l'intelligenza il male, noi lo dissolviamo.^[103] »

La libertà consiste quindi nell'aver conoscenza dei propri affetti e nel saperli, di conseguenza, dominare. L'*Etica* mostra il percorso che può condurre dalla schiavitù delle passioni a una siffatta libertà dell'animo.

Sergio Levi ha notato come il filosofo contemporaneo Donald Davidson, partendo dalla negazione spinoziana della libera volontà, abbia descritto la libertà mentale come "libertà d'agire".^[104] La libertà d'agire davidsoniana è un potere causale della mente, perché le condizioni per esercitare un'azione sono sempre interne alla mente dell'agente, e determinate da quella che Davidson definisce "coppia credenza-desiderio": credenze e desideri determinano le condizioni in base alle quali un'azione può essere esercitata.^[105] Davidson — citando il passo dell'*Etica*^[106] in cui si distingue tra azioni esercitate necessariamente e passioni subite necessariamente — constata che, per Spinoza, un evento deve essere considerato azione o passione a seconda che le sue cause generanti siano interne o esterne a noi.^[107] La libertà spinoziana è quindi definibile, da un punto di vista mentale, come autocomprensione della mente che, pur non potendo attuare una signoria assoluta e volontaristica su se stessa, ha la possibilità di esercitare una signoria della ragione nel gestire la concatenazione di cause che la compongono.

Le parti IV e V dell'*Etica* vogliono farci emancipare dalla schiavitù degli affetti grazie alla forza dell'intelletto, cioè vogliono renderci consapevoli della struttura dei nostri desideri, affinché possiamo essere capaci di gestirli e la nostra vita diventi così più piacevole. Infatti, chi acquisisce il dominio di sé e della propria esistenza, abbracciando in tal modo la felicità, costui può realmente dirsi libero. Non perché sia al di fuori delle leggi di natura, ma perché vi trova agio come un bambino nel seno della madre: è questa per Spinoza la vera libertà.

Un'altra idea di virtù

Spinoza è convinto che la ragione non prescriva nulla contro natura, ma che i dettami della ragione indichino anzi all'uomo la via più adeguata per seguire le leggi di natura:

« Dato che la ragione non postula nulla contro natura, essa postula allora che ognuno ami se stesso, che ricerchi il suo utile, il suo vero utile, e appetisca tutto ciò che veramente conduce l'uomo a maggiore perfezione, e che assolutamente ognuno si sforzi, per quanto sta in lui, di conservare il suo essere.^[108] »

L'agire secondo ragione — la virtù — non ha perciò a che vedere con il sacrificio di sé, né con la rinuncia ai piaceri della vita. Solo chi detesti il genere umano può immaginare che ne siano virtù le lacrime e le penitenze, come stranamente predicano i fanatici dell'austerità religiosa:

« nessun nume, né un'altra persona, se non invidiosa, prova piacere alla mia impotenza e al mio danno, né può ritenere che siano una nostra virtù le lacrime, i singhiozzi e altre cose simili.^[109] »

Spinoza non trova niente di male nel riso e in tutto ciò a cui la gente ricorre per scacciare la malinconia.^[110] C'è quindi da credere che egli deplorasse il celebre versetto dell'*Ecclesiaste*:

« Meglio la mestizia che il riso; perché con la tristezza del volto si migliora il cuor del colpevole.^[111] »

Siccome la virtù non può consistere nel volere il proprio danno, essa risiede allora nel perseguire il proprio utile.^[112] Quel che bisogna sfatare è l'antico pregiudizio secondo cui perseguire l'utile personale significhi immancabilmente danneggiare gli altri. Al contrario, data la fragilità degli esseri umani, nessuno può pensare di condurre un'esistenza felice senza mantenere, con i suoi simili, continui rapporti reciproci di solidarietà ed aiuto. Ai fini dell'utile di ognuno, la cooperazione sociale è indispensabile:



Allegoria della virtù (ἀρετή) presso la Biblioteca di Celso a Efeso

« All'uomo dunque niente è più utile dell'uomo; gli uomini cioè non possono desiderare niente di più efficace alla loro conservazione di questo: [...] che tutti insieme, per quanto possono, si sforzino di conservare il loro essere, e che tutti insieme desiderino per sé l'utile comune. Da tutto ciò segue che gli uomini che [...] ricercano il proprio utile sotto la guida della ragione, non appetiscono per sé niente che non desiderino gli altri uomini, e che perciò essi sono giusti, fedeli, onesti.^[108] »

Non è forse la regola d'oro prescritta dal vangelo, quella stessa in cui si riassumono l'insegnamento della Torah e dei profeti?

« Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la Legge e i Profeti.^[113] »

Ma — si badi bene — per Spinoza la regola d'oro non riserva alcun contraccambio nell'aldilà, bensì ha come unico scopo la felicità degli uomini su questa terra.

In primo luogo — lo abbiamo visto — perché senza assistenza reciproca la vita umana è aspra e difficile, quindi

dobbiamo tutti cooperare perché si possa confidare l'uno nell'altro, allo scopo di poterne ricavare ciascuno un utile. In secondo luogo — e questo fattore ha un valore decisamente più incisivo del primo — perché, chi rende la regola d'oro la propria regola di vita, gode, nel momento stesso in cui fa del bene, di una piena beatitudine, venisse anche in seguito tradito o maltrattato dalle persone a cui ha rivolto i suoi favori. La beatitudine gli deriva dalla consapevolezza di star agendo al servizio di Dio, cioè di star perfettamente seguendo le leggi di natura:

« chiaramente si capisce quanto si discostano dalla vera valutazione della virtù quelli, che per la virtù o le migliori azioni, quasi come per una somma servitù, si aspettano di essere gratificati da Dio con i più grandi premi, come se la stessa virtù e il servizio di Dio non fossero la felicità stessa e la più grande libertà.^[114] »

In tale libertà, si possiede una felicità che non è soltanto al riparo dai brutti tiri che possono riservarci le persone in cui abbiamo riposto fiducia, ma che è al riparo anche da tutti quegli avvenimenti, legati alle vicende della sorte, che rischiano di colpirci quando meno ce lo aspettiamo. Difatti, nell'ordine della natura, è inevitabile che possano toccare alcuni svantaggi ai singoli, per un maggior vantaggio della natura nel suo complesso.

« gli eventi contrari a ciò che dalla nostra utilità è richiesto, li sopporteremo di buon animo, se siamo consapevoli che [...] noi siamo parte di tutta la natura, di cui seguiamo l'ordine. Se intendiamo ciò chiaramente e distintamente, quella parte di noi che è definita dall'intelligenza, ossia la parte migliore di noi, troverà un pieno compiacimento, e si sforzerà di perseverare in tale compiacimento.^[115] »

La virtù ha quindi già in se stessa la sua ricompensa, perché l'ha nel compiacimento. E non è una ricompensa da poco: se ripensiamo alla vita di Spinoza, comprendiamo come egli sia riuscito a sopportare molte avversità proprio grazie a questa segreta sorgente interiore di energia.

In verità, nulla di spiacevole accade all'uomo a causa dell'agire di Dio, ma soltanto a causa delle passioni umane. Il problema della teodicea — tanto caro alla speculazione di Leibniz — cessa così di aver senso agli occhi di Spinoza, facendo posto ad una più pratica riflessione di "antropodicea"^[116], mirante a cogliere, attraverso lo studio delle passioni terrene, i motivi per cui gli uomini si rendono infelici e si fanno guerra fra loro. La teoria spinoziana della virtù propone una ricetta per liberare l'animo dai conflitti, e per far sì che gli uomini possano trovarsi finalmente sereni e coesi.

La misericordia dei virtuosi e la falsa virtù degli invidiosi

Chi vive sotto la guida della ragione, oltre ad essere disponibile e sollecito verso tutti, non prova odio verso nessuno, ma anzi si sforza di ricambiare con l'amore l'odio altrui.^[117] Anche qui la radicalità dell'etica di Spinoza appare paragonabile a quella del Gesù del Discorso della montagna:

« Avete inteso che fu detto: amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico. Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti.^[118] »

Come ogni comportamento suggerito dalla ragione, esso non manca di offrire — al di là del compiacimento che lo accompagna — una non disprezzabile dose di utilità pratica, dato che rispondere all'odio con altro odio non fa che aumentare l'odio reciproco, mentre rispondere all'odio con l'amore annulla l'odio che ci era stato mosso contro e lo fa trapassare a sua volta in amore:

« Chi vuole vendicare le offese ricambiando l'odio, vive di certo miseramente. Ma chi si studia invece di vincere l'odio con l'amore, combatte in realtà lieto e sicuro, resiste con la stessa facilità a uno o più uomini, e ha bisogno pochissimo dell'aiuto della fortuna. Quelli che egli vince, cedono lieti, non per difetto, ma per accrescimento di forze.^[119] »

Tra parentesi, si noti che questa teoria — che insegna a non distruggere l'avversario, ma a condurlo con la bontà dalla propria parte — è la stessa ch'è alla base del pacifismo del XX secolo. Le storiche parole del Mahatma Gandhi,

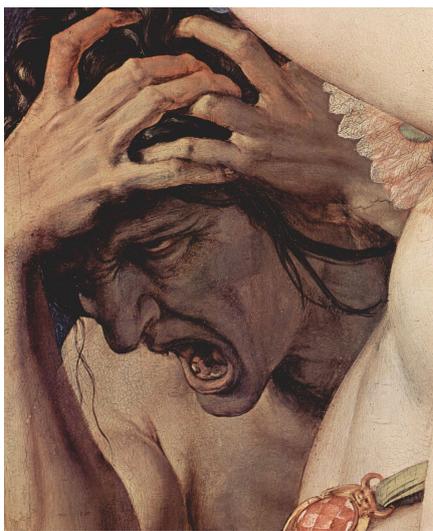
che istruirono gli indiani ad ottenere un'indipendenza morale prima ancora che politica, esprimono proprio i medesimi concetti, indicando nell'amore la più potente forza redentrica di cui l'umanità possa disporre:

« La bontà diventa energia motrice soltanto quando è praticata in relazione al male. Finché vi limitate a restituire bene per bene, è un mero scambio, ma se restituite bene per male, ecco che diventa una forza che redime. Il male cessa davanti a questa forza, che procede aumentando di volume e peso come una palla di neve, finché non diventa irresistibile.^[120] »

E non stupisce che Tolstoj — che, com'è noto, fu per Gandhi un maestro — citi espressamente Spinoza tra i filosofi che più lo influenzarono nell'aderire alla dottrina evangelica dell'amore universale, che — secondo la testimonianza autobiografica del grande narratore russo — aveva risposto con efficacia all'interrogativo esistenziale della sua travagliata vita:

« In quegli stessi termini avevano risposto all'interrogativo della mia vita, più o meno chiaramente, tutti i migliori uomini dell'umanità, sia prima che dopo il Vangelo, a cominciare da Mosè, Isaia, Confucio, e dagli antichi greci, e da Buddha e Socrate, fino a Pascal, Spinoza, Fichte, Feuerbach e anche tutti coloro che, passando spesso inosservati a tutti e non ricevendone gloria alcuna, avevano meditato sul senso della vita e ne avevano parlato con sincerità, pur senza aver mai abbracciato alcuna dottrina religiosa.^[121] »

Ritornando a Spinoza, egli si avvide che, se il frutto della virtù è una inesauribile misericordia (la quale rende l'uomo simile al Dio-Padre descritto dal Gesù del Discorso della montagna, un Dio in fondo non lontano dal Dio-Natura descritto da Spinoza nell'*Etica*), coloro che giacciono nella melma delle passioni sono per contro costantemente soggetti all'invidia, che della misericordia è l'esatto opposto:



Allegoria dell'invidia
(Angelo Bronzino, 1540-1545)

« L'invidia è odio, in quanto modifica l'uomo in maniera tale che egli si rattristi della felicità di un altro, e goda invece dell'altrui male.^[122] »

L'invidia genera fra gli uomini uno stuolo di pregiudizi, dovuti al desiderio di ciascun individuo di credersi e apparire superiore agli altri, dal momento che essa cammina sempre di pari passo con la superbia, essendo più facile godere dell'altrui male quando si immagina che la propria fortuna e il proprio prestigio non abbiano eguali:

« il superbo è necessariamente invidioso, e ha massimamente in odio quelli che più sono lodati per virtù [...] e si diletta solo della presenza di coloro che compiacciono al suo animo impotente e lo trasformano da stolto in pazzo.^[123] »

È interessante notare che spesso la maggior carica di invidia la si trova proprio tra i moralisti, cioè fra coloro che denigrano i piaceri di cui altri si dilettono, alla luce dei fatti soltanto perché, non potendosene anch'essi dilettere, vogliono per invidia che nessuno al mondo se ne dilette:

« i più desiderosi di gloria^[124] sono proprio quelli che più di tutti cianciano sull'abuso di essa e sulla vanità del mondo. Né ciò è solo proprio degli ambiziosi, ma è comune a tutti coloro la cui fortuna è avversa e che sono impotenti d'animo.^[125] »

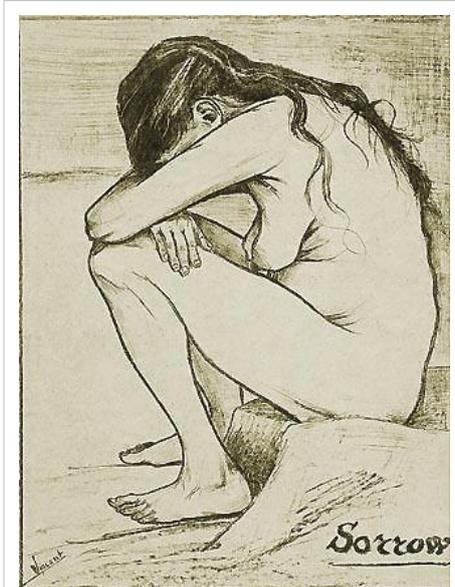
Chi è potente d'animo, cioè vive secondo ragione, modererà la sua condotta adeguandola a quelle azioni che reputa buone e concentrando le proprie riflessioni unicamente su di esse. Provare piacere nel contemplare i vizi altrui è invece caratteristica di quegli animi superbi e invidiosi che, ben lungi dal desiderare onestamente la virtù, non hanno di meglio a cui pensare:

« se qualcuno si accorge di inseguire troppo la gloria, pensi al retto uso di essa [...] ma non all'abuso e alla vanità della gloria [...] infatti con tali pensieri specialmente gli ambiziosi si travagliano massimamente quando disperano di conseguire l'onore a cui ambiscono; e mentre vomitano ira, vogliono apparire saggi.^[125] »

Se si ritiene che talune azioni siano contrarie alla virtù, non si ha motivo di invidiare chi le compie, dato che la vera virtù — lo ripetiamo — non ha a che vedere con il sacrifici e le penitenze, ma è anzi ciò con cui definiamo il più alto piacere ottenibile in questa vita. La virtù perciò non implica rinunce, a meno che non siano un male minore per un bene maggiore, caso nel quale non si tratta in verità di rinunce, poiché il male che si dice minore è a conti fatti un bene.^[126] Di conseguenza, per Spinoza, chiunque prova invidia — o, in genere, odio e risentimento — verso qualcuno, non dimostra nient'altro che di esserne meno virtuoso.

Il diritto alla gioia

Abbiamo visto che, quando ci formiamo un'idea chiara e distinta delle nostre passioni, possiamo dominarle e trasformare il carattere della nostra vita affettiva da passivo in attivo (cioè libero). È quanto ben sintetizza la V parte dell'*Etica*:



Sorrow (Van Gogh, litografia, 1882)

« Un affetto che è passione, cessa di essere passione appena ci formiamo di esso un'idea chiara e distinta. [...] Un affetto è dunque tanto più in nostro potere, e tanto meno ne patisce la mente, quanto più ci è noto.^[127] »

Ma occorre tener presente un distinguo operato in precedenza da Spinoza, volto a mettere in guardia da quegli affetti che, per loro natura, non hanno nulla a che spartire con la letizia e col perfezionamento dell'animo:

« Fra tutti gli affetti, che si riferiscono alla mente in quanto agisce, non ce ne sono altri fuori di quelli, che si riferiscono alla letizia o alla cupidità.^[128] »

La tristezza — o le altre passioni che si richiamano ad essa — non consistono in altro se non nell'involuzione da una maggiore a una minore perfezione, quindi acquistarne una chiara conoscenza significa semplicemente sradicarle, dato che la conoscenza adeguata risulta incompatibile con la passività.^[129] Cristofolini ritiene che sia qui da cogliere, nella sua pienezza, il carattere gioioso della virtù spinoziana:

« Come allora si arriva al saggio controllo delle passioni? La risposta è una sola: per la strada opposta a tutte le concezioni morali imperniate sulla tristezza.^[130] »

L'*Etica* propone un percorso individuale per raggiungere la libertà nella gioia, lontano dalla schiavitù della tristezza, poiché la tristezza non è altro che passività dell'animo e diminuzione della potenza d'agire. Come abbiamo visto, lo stesso percorso era stato indicato, come proposta di rivoluzione sociale, nel *Trattato teologico-politico*, in cui Spinoza aveva biasimato la repressione delle idee attuata dai governi in nome di una falsa morale incentrata sulla paura e sul soffocamento di ogni libero slancio vitale. Nelle due opere, Spinoza ha come analogo obiettivo polemico le religioni fanatiche e superstiziose, che sostengono un'idea capovolta di virtù, identificando il bene nella tristezza anziché nella letizia:

« Sembra che [...] la superstizione affermi che è bene ciò che arreca tristezza, e invece male ciò che arreca letizia.^[131] »

E un popolo educato alla tristezza, come potrà sviluppare in maniera libera e sana la propria personalità? A tale proposito, Cristofolini nota quanto proprio il cuore dell'*Etica* batta su questo tasto:

« Nel cuore dell'*Etica* di Spinoza, lo scolio della proposizione 45 della IV parte chiama "*torva et tristis superstitio*" ogni morale punitiva, del sacrificio e della macerazione insensata, che inibisce i normali piaceri della vita.^[132] »

L'*etica* del sacrificio non è un'*etica*, ma una superstizione che permette al clero di esercitare il proprio potere politico e la propria crudeltà sfruttando i sensi di colpa del volgo senza che esso se ne accorga, ed anzi facendogli credere di far bene ad attenersi alle severe direttive morali indicategli dai ministri del culto. Come osserverà Bertrand Russel,^[133] la nozione stessa di "peccato", attribuito dal clero alle debolezze della moltitudine, può considerarsi una subdola invenzione delle *élite* religiose per giustificare i soprusi fisici e morali esercitati sul popolo, nel quale vengono proiettati ed instillati i sensi di colpa che dovrebbero essere invece conseguenza dell'agire crudele del clero:



Bertrand Russell in una foto del 1970

« Intervistatore: Volete dire che l'idea del peccato in molti casi non è altro che una giustificazione della crudeltà?

Russel: In grandissima parte. Cioè, secondo me, soltanto gente crudele può avere inventato l'inferno [...]

Intervistatore: Volete dire che il concetto del peccato in realtà serve soltanto a giustificare lo sfogo degli istinti aggressivi?

Russel: Sì, penso di sì. È l'essenza di quella che si potrebbe chiamare una severa moralità. Serve a permettere di infliggere sofferenze senza provare rimorso.^[134] »

La superstizione uccide nelle coscienze l'amore per la vita attraverso lo zelo moralistico di coloro che, da posizioni di egemonia politica, propagano l'odio e l'invidia di cui sono essi stessi vittime inconsapevoli e impotenti, seminando così sempre più germi di violenza e di infelicità in una società che avrebbe invece bisogno di respirare aria fresca a pieni polmoni. Spinoza, contro questo anti-modello di società, rivendica il "diritto alla gioia" a cui ogni essere umano aspira,^[135] un diritto altrettanto universale e fondamentale quanto quello alla libertà; un diritto alla gioia che è anche un diritto all'amore, dal momento che l'amore, quello vero, è la gioia per eccellenza.^[136]

Una filosofia non della morte ma della vita

Tutti gli uomini mirano alla virtù, ossia a conservare se stessi e a godere della propria esistenza il più possibile: ciò vale sia per chi vive secondo i dettami della ragione, sia per chi è soggetto alle passioni. La differenza fra i primi e i secondi consiste nell'efficacia con cui riescono a perseguire il proprio scopo: esso viene meglio perseguito dai primi, i quali riescono a mettere armonia tra quella congerie di affetti che è il loro animo umano, ottenendo così una felicità e una serenità stabili. Commenta a questo proposito Pierre François Moreau:

« La ragione persegue lo stesso sforzo delle passioni, cioè lo sforzo dell'individuo per perpetuarsi [...] Ma ciò che l'uomo dominato dalle passioni realizzava male [...] l'uomo ragionevole lo porta a termine con maggior sicurezza.^[137] »

E poiché le passioni sono ciò che impedisce di godere pienamente della vita, il gradino più basso a cui un individuo può essere spinto da esse è il suicidio, cioè il desiderare la morte come liberazione da un'esistenza divenuta del tutto ingestibile:

« nessuno respinge gli alimenti o si uccide per necessità della sua natura, ma solo se costretto da cause esterne, il che può avvenire in molti modi; nel senso che qualcuno si uccide costretto da un altro [...] o perché per ordine di un tiranno, come Seneca, sia costretto ad aprirsi le vene, cioè desideri evitare un male maggiore con uno minore.^[138] »

Seneca fu costretto a suicidarsi dietro ordine dei centurioni inviati da Nerone, altrimenti sarebbero stati i centurioni stessi a porre termine alla sua vita.^[139] Si trattò quindi di una scelta obbligata, anche se, probabilmente, per quelle che erano le sue opinioni, Seneca si sarebbe suicidato per molto meno:



La morte di Seneca
(Joseph-Noël Sylvestre, 1875)

« La vita non va sempre conservata: il bene, infatti, non consiste nel vivere, ma nel vivere bene. Perciò, il saggio vivrà quanto deve, non quanto può. Osserverà dove gli toccherà vivere, con chi, in che modo e che cosa dovrà fare. Egli bada sempre alla qualità della vita, non alla sua lunghezza. Se gli capitano molte avversità che turbano la sua serenità, se ne va: e non soltanto in condizioni di estrema necessità, ma non appena comincia a dubitare del favore della sorte, considera attentamente se sia il caso di farla finita.^[140] »

Seneca nelle sue opere scrive spesso riguardo al suicidio, ritenendolo non una eventualità estrema da evitare finché sia possibile, ma quasi un gesto tra i più nobili che possa compiere un essere umano, diffondendosi nelle descrizioni dei suicidi di personaggi famosi e uscendosene ammirato con frasi del tipo:

« È grande l'uomo che non soltanto si è fermamente proposto di morire, ma ha anche trovato il mezzo per farlo.^[141] »

La meditazione sul suicidio si inserisce in Seneca in una più ampia riflessione sulla morte. Difatti egli reputa che la morte sia parte integrante di ogni attimo della nostra vita, e che il saggio debba continuamente ricordarsene, al fine di regolare ogni azione della propria esistenza in relazione a tale consapevolezza:

« Moriamo ogni giorno; ogni giorno ci viene sottratta una parte della vita, e quando ancora cresciamo, la vita decresce. Abbiamo perduto l'infanzia, poi la fanciullezza, poi la giovinezza. Tutto il tempo trascorso fino a ieri è perduto; anche la giornata che stiamo vivendo, la dividiamo con la morte.^[142] »

La filosofia risulta così una meditazione sulla morte, e il vivere bene una preparazione al morire bene. Seneca non aveva inventato nulla di nuovo, ma riprendeva una concezione già consolidatasi secoli prima con Platone, che, nel *Fedone*, dipingeva l'esistenza terrena come una lunga sofferenza che il filosofo deve sopportare pazientemente. Platone, a differenza di Seneca, sconsigliava però il suicidio, asserendo che non è cosa santa ammazzarsi di propria mano, poiché è meglio accettare di soffrire finché il "beneficio" della morte giunga per mano della provvidenza "benefattrice":



La morte di Socrate, narrata nel *Fedone*, secondo il pittore Jacques-Louis David

« per costoro, per i quali è meglio morire, non è cosa santa fare a se stessi questo beneficio, e, invece, devono aspettare e aspettare un altro benefattore.^[143] »

Questa platonica filosofia della morte ebbe poi larga fortuna per tutto l'arco del Medioevo grazie all'incontro con la morale cristiana più austera, rimanendo in auge fino all'epoca di Spinoza, il quale, da parte sua, vi si oppone decisamente, scrivendo nell'*Etica*:

« L'uomo libero non pensa a niente meno che alla morte; e la sua sapienza è meditazione non della morte ma della vita.^[144] »

Non c'è per Spinoza pregiudizio più assurdo di chi ritenga la morte un auspicabile beneficio a cui dedicare ogni proprio pensiero, perché nessuna virtù può essere concepita al di fuori del desiderio di mantenere se stessi in vita.^[145] E alla domanda socratica:

« Ti pare che sia degno di un filosofo avere cura dei piaceri di questo tipo, vale a dire dei cibi e delle bevande?^[146] »

...Spinoza non avrebbe risposto con uno sprezzante no, come fa Simmia nel *Fedone*, dato che le sue idee al riguardo erano più misurate:

« Dico che è dell'uomo saggio rifocillarsi e ricrearsi con moderato e piacevole cibo e bevanda, come pure con gli odori, con l'amenità delle piante verdeggianti, il bel vestire, la musica, gli esercizi del corpo, gli spettacoli e le altre cose simili, di cui ognuno può usare senza alcun danno per gli altri.^[147] »

La prospettiva della morte

Pur intendendo la filosofia come riflessione sulla vita e non sulla morte, Spinoza non trascurò di trattare nell'*Etica* anche la morte, specificando di averne una concezione differente — e diremmo più amena — rispetto a quella tradizionale:

« il corpo incontra la morte, quando le sue parti si dispongono in modo da acquistare un diverso rapporto reciproco di moto e di quiete.^[148] »

Perciò la morte del corpo non coincide unicamente con il suo tramutarsi in cadavere, ma avviene ogni qual volta il corpo patisce dei mutamenti che ci possano far dire che esso non è più lo stesso.^[149] Spinoza, per spiegarsi, accenna

alla curiosa vicenda del poeta Góngora y Argote:

« ho sentito raccontare di un certo poeta spagnolo, che era stato colpito da una malattia per la quale, benché si fosse rimesso, rimase tuttavia talmente dimentico della sua vita passata, da non credere che fossero sue le tragedie e i racconti che aveva fatto.^[148] »

Così come accade a un bambino che, divenuto adulto, non si riconosca più in quel che era stato un tempo, così ugualmente accade di adulti che ritornino bambini, o che cambino personalità: ogni analoga alterazione cerebrale è un po' come una morte, perché le parti del corpo vedono acquistare tra loro un diverso rapporto.^[149]

Se rivolgiamo l'attenzione alla seconda parte dell'*Etica*, notiamo che Spinoza — pur affermando l'impossibilità di qualsiasi interazione fra l'attributo del pensiero e quello dell'estensione — descrive la mente umana come un'idea del corpo umano e tende a radicare l'attività della mente nella realtà del corpo, cioè tende a porre il grado di attività e di capacità della mente in relazione e in dipendenza rispetto a quello del corpo.^[150]

« La mente umana è atta a percepire moltissime cose, e tanto più atta, quanto più numerose sono le maniere, di cui il suo corpo può essere disposto.^[151] »

Non per niente, tutto ciò che percepiamo, lo percepiamo attraverso il corpo:

« le idee, che abbiamo dei corpi esterni, indicano più la costituzione del nostro corpo che la natura dei corpi esterni.^[151] »

Poiché l'esistenza della mente è legata a quella del corpo, la corruzione dell'uno implica la corruzione dell'altra. Di conseguenza, una volta cessata l'attività del corpo, la mente non può continuare a immaginare o ricordare alcunché:

« La mente non può immaginare niente, né ricordarsi delle cose passate, se non mentre dura il corpo.^[152] »

Eppure, per quanto lontano dalla tradizionale credenza nell'immortalità dell'anima, Spinoza parla di un "qualcosa di eterno" che, relativamente alla mente, perdura anche dopo la morte del corpo:

« La mente umana non può assolutamente essere distrutta col corpo, ma di essa rimane qualcosa che è eterno.^[153] »

La consapevolezza dell'eternità della nostra mente non deve certo essere considerata il motivo per comportarsi virtuosamente in vita, perché, come sappiamo, la virtù ha in se stessa la propria ricompensa e va quindi seguita senza pensare al domani:

« Anche se non sapessimo che la nostra mente è eterna, riterremmo tuttavia come le cose più importanti: la pietà, la religione e assolutamente tutto ciò che nella quarta parte abbiamo dimostrato che si riferisce alla fermezza d'animo e alla generosità.^[154] »

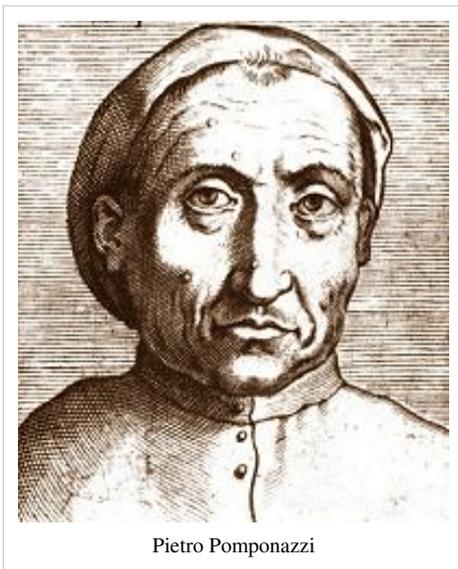
Spinoza ribadisce che il timore e la speranza sono debolezze dell'animo appartenenti al volgo superstizioso, il quale, fraintendendo la natura del vero bene, è portato a identificarlo col piacere sensibile e, quando obbedisce alle regole di moderazione della religione, lo fa solo perché atterrito dalla minaccia dell'inferno o perché lusingato dalle promesse di ricompense ultraterrene. Del resto, se le persone ignoranti non fossero imbevute di tali credenze, si darebbero all'istante a una pazza sregolatezza e rigetterebbero ogni forma di virtù, proprio come non esiterebbero a fare se venisse realizzata la speranza che essi nutrono di una beatitudine ultraterrena dai tratti licenziosi:

« Ritengono quindi che la pietà e la religione, e in generale tutto ciò che si riferisce alla forza d'animo, siano pesi che aspettano di deporre dopo la morte per ricevere la ricompensa della loro schiavitù, cioè della pietà e della religione; né da questa speranza soltanto, ma anche e specialmente dal timore — di essere cioè puniti con orribili supplizi dopo la morte — sono indotti a vivere sotto la prescrizione della legge divina, per quanto lo sopporta la loro meschinità e il loro animo impotente.^[155] »

Paradossalmente, da un lato il volgo è spinto dall'ignoranza a ricercare la libertà nella schiavitù delle passioni, e dall'altro a reputare schiavitù la libertà della vera virtù, che non conosce affatto. Chi abbia invece conoscenza del vero bene, non ha bisogno di nutrire timori o speranze verso l'aldilà, ma trova virtù, beatitudine e libertà dalle passioni, nell'aldiquà:

« La beatitudine non è premio alla virtù, ma è la virtù stessa; e noi non godiamo di essa perché reprimiamo le libidini, ma, al contrario, proprio perché godiamo di essa, possiamo frenare le libidini.^[156] »

Abbiamo accennato nel primo capitolo alla formazione "umanistica" di Spinoza.^[157] Ebbene, la concezione di una virtù che ha in se stessa la propria ricompensa — e che libera dalle inquietudini legate al timore e alla speranza — ricorda le teorie del *Trattato sull'immortalità dell'anima* di Pietro Pomponazzi:



Pietro Pomponazzi

« Il premio essenziale della virtù è la virtù stessa, che rende l'uomo felice: infatti la natura umana non può ottenere nessun bene più grande della virtù, perché soltanto la virtù rende l'uomo sereno e lontano da ogni turbamento. Nel virtuoso tutto è armonico: non teme niente, non spera niente, è invece costante nella prosperità e nelle avversità.^[158] »

Per Pomponazzi, non ci sono prove certe dell'immortalità dell'anima, ma questa credenza è stata instillata dai legislatori nel volgo poiché esso, non essendo in grado di comprendere la natura della vera virtù, commetterebbe ogni delitto se non fosse addomesticato dai sentimenti di timore e di speranza verso l'aldilà:

« gli uomini, non conoscendo l'eccellenza della virtù e la sconcezza del vizio, commetterebbero qualsiasi delitto piuttosto che morire. Perciò sono stati instillati la speranza del premio e il timore della punizione per frenare le smodate passioni degli uomini.^[159] »

Ma i filosofi, che trovano godimento nell'esercizio stesso della virtù, non hanno bisogno di credere in favolistiche ricompense o in punizioni ultraterrene. È questo il pensiero, oltre che di Pomponazzi, anche dell'*Etica* di Spinoza. Ma allora che bisogno aveva Spinoza di introdurre, proprio al termine dell'*Etica*, una teoria dell'eternità della mente? È uno dei misteri più discussi del pensiero spinoziano. Vediamo quali possono essere state le fonti che hanno ispirato questa piega inaspettata della filosofia di Spinoza.

L'eternità della mente

Harry Wolfson ha per primo rintracciato le influenze di filosofi ebrei — soprattutto Mosè Maimonide e Levi Ben Gersonide — sul pensiero di Spinoza, specialmente per quanto riguarda la teoria dell'eternità della mente. Tale teoria, per Wolfson, dimostrerebbe l'adesione di Spinoza alla tradizionale credenza nell'immortalità individuale dell'anima, la stessa adottata dalla religione rabbinica a cui Spinoza era stato educato da ragazzo.^[160] Steven Nadler, aggiornando gli studi di Wolfson, ha operato un'analoga ricostruzione dell'influenza dei filosofi ebrei sul pensiero di Spinoza, giungendo però a una conclusione radicalmente opposta, a partire dal dato (da noi già ripreso nel primo capitolo) che proprio la negazione dell'immortalità dell'anima, da parte di Spinoza, era stato il motivo determinante per la sua scomunica. Secondo Nadler:

« Spinoza in effetti negò, non ci possono essere dubbi su questo, l'immortalità individuale dell'anima. Date le sue idee sulla natura dell'anima e sull'autentica virtù e felicità dell'uomo, Spinoza del resto non poteva far altro, non poteva che negare che l'anima è immortale. E lo fece con forza e convinzione.^[161] »

Nadler cita lo storico dell'antichità giudaica Flavio Giuseppe (che Spinoza menziona più volte nel *Trattato teologico-politico*) secondo il quale nel I secolo d.C. la dottrina dell'immortalità dell'anima fu sostenuta dai farisei, in contrapposizione ai sadducei (che la negavano), finché i primi ebbero la meglio sui secondi e l'immortalità dell'anima divenne una credenza irrinunciabile del rabbinismo.^[162] A quanto pare Spinoza (in sintonia con una lettura *sine glossa* della Torah, a cui erano un tempo rimasti fedeli i sadducei, in contrapposizione alle interpretazioni interessate dei farisei) rifiutò da giovane la credenza nell'immortalità dell'anima, così causando la propria scomunica. Spinoza, riprendendo e radicalizzando Maimonide, sviluppò via via sull'argomento un pensiero alternativo a quello della tradizionale credenza nell'immortalità dell'anima, un pensiero che prese la forma, nell'*Etica*, della teoria dell'eternità della mente. L'eternità della mente, infatti, *non* è l'immortalità dell'anima. Ricostruiamo ora meglio questo percorso.

Maimonide (la cui *Guida dei perplessi* apparteneva alla biblioteca di Spinoza)^[163] fu uno dei maggiori interpreti medievali di Alfarabi e di Averroè, adeguandone le teorie al pensiero talmudico.^[164] Averroè, commentando il *De anima* di Aristotele, elaborò una concezione dell'intelletto che, attraverso Maimonide, giunse fino a Spinoza; possiamo così supporre che idee come queste abbiano influenzato la visione dell'*Etica* (specie per quanto riguarda la parte V):



Moshe ben Maimon, detto Rambam, noto in Italia come Mosè Maimonide

« L'uomo [...] è assimilato a Dio in quanto è tutti gli enti in qualche modo e in qualche modo li conosce [...] Quanto mirabile è questo ordine, quanto straordinario è questo modo dell'essere! [...] L'intendere le cose astratte accade per congiunzione di questo stesso intelletto con noi.^[165] »

Secondo Augusto Illuminati, Spinoza può a buon diritto essere considerato "l'unico erede legittimo" di Averroé, data l'analogia fra l'unità dell'intelletto potenziale averroista e l'unicità della sostanza spinoziana. E il fatto che Spinoza non citi mai Averroé nei propri scritti appare a Illuminati "inspiegabile".

Maimonide, nel suo commento alla Mishnah, distingue sulla scia di Averroé due componenti all'interno dell'anima: *neshamah* (che cessa di esistere alla morte del corpo) e *nefesh* o *ruach* (che prosegue lo svolgimento delle sue attività anche dopo la morte). Per Maimonide esiste una *nefesh* — cioè una parte intellettuale dell'anima — in ogni essere umano, e ogni *nefesh* riceve nel mondo a venire la sua ricompensa o il suo castigo. Al di là dell'aspetto retributivo della vita ultraterrena, è interessante in Maimonide la concezione intellettuale di quella parte che, nell'uomo, rimane dopo la morte. Per Maimonide, ciò che rimane sono infatti le conoscenze, o meglio, le conoscenze vere. Chi non abbia acquisito in vita conoscenze vere è destinato a un castigo ultraterreno consistente nell'annullamento, mentre chi ha sviluppato il proprio intelletto potrà ricongiungersi a Dio. Il bene e la parte immortale dell'anima consistono quindi, per Maimonide, nelle conoscenze vere. E sembra che, come in Averroé, l'immortalità dell'anima non sia da concepire in maniera personale e individuale, dato che a sopravvivere — e a riunirsi nell'unico intelletto — sono le conoscenze delle persone e non le persone dotate di conoscenze. Ma Maimonide — forse per opportunismo — ribadì sempre il carattere individuale dell'immortalità da lui intesa, garantendone l'affinità con il pensiero della tradizione rabbinica.^[166]

Nell'opera minacciosamente intitolata *Le guerre del Signore*, Gersonide — prendendo a sua volta opportunisticamente le distanze da Averroé — mostra una concezione dell'anima simile a quella di Maimonide, distinguendo tra intelletto materiale (che muore col corpo) e intelletto acquisito (che permane dopo la morte). Per Gersonide, le conoscenze vere diventano patrimonio dell'intelletto acquisito attraverso l'illuminazione dell'Intelletto Agente. L'intelletto acquisito è la somma delle conoscenze vere raccolte da un individuo durante la propria esistenza, quindi l'immortalità, anche per Gersonide, consiste nella sopravvivenza ultraterrena delle conoscenze vere acquisite in vita. L'espressione "eternità della mente" è utilizzata proprio da Gersonide per riferirsi a questa permanenza delle idee vere dopo la morte del corpo.^[167]

Spinoza, leggendo Maimonide e probabilmente anche Gersonide, volle portare alle legittime conseguenze il loro pensiero sulla permanenza extracorporea delle conoscenze vere, ed elaborò una concezione grazie alla quale, consapevolmente o inconsapevolmente, venivano ricondotte a nuova vita le teorie di Averroé. Per Averroé l'intelletto materiale è la manifestazione, in un determinato individuo, dell'Intelletto Agente; la porzione immortale di un individuo non è quindi altro che lo stesso Intelletto Agente, a cui ogni anima si riunisce, dopo la morte, perdendo la sua singolarità in favore dell'unità con l'Intelletto Agente di cui fa parte. L'immortalità non ha quindi carattere individuale, ma concerne unicamente le conoscenze vere — spersonalizzate e ricondotte all'unicità dell'Intelletto — di ogni persona, che così cessa appunto di essere persona riunendosi con l'Uno.^[168] Allo stesso modo, l'*Etica* di Spinoza sostiene la permanenza, dopo la morte, delle conoscenze adeguate (cioè vere):

« L'essenza della mente consiste nella conoscenza; quante più cose dunque la mente conosce col secondo e terzo genere di conoscenza, tanto maggior parte di essa rimane.^[169] »

E viene sottolineato come ogni mente, in quanto intende, faccia parte dell'intelletto di Dio:

« la nostra mente, in quanto intende, è un modo del pensare, che è determinato da un altro modo eterno del pensare, e questo di nuovo da un altro, e così all'infinito; in modo che tutti insieme costituiscano l'eterno e infinito intelletto di Dio.^[170] »

L'immortalità non concerne dunque gli individui, ma le conoscenze vere ed eterne tesaurizzate dalle menti degli individui, la cui memoria — giova ricordarlo — perisce con la morte del corpo. La teoria spinoziana dell'eternità della mente è perciò ben distante dalla tradizionale credenza religiosa nell'immortalità dell'anima; gli uomini sono

consapevoli della prima ma la confondono con la seconda:

« Se consideriamo la comune opinione degli uomini, vedremo che essi in realtà sono consapevoli dell'eternità della loro mente, ma la confondono con la durata e l'attribuiscono all'immaginazione, ossia alla memoria che credono rimanga dopo la morte.^[171] »

Spinoza specifica poi che la morte risulterà meno dannosa, per ogni individuo, quanto maggiori saranno le conoscenze vere da lui acquisite:

« la morte è tanto meno dannosa, quanto maggiore è la conoscenza chiara e distinta della mente, e di conseguenza quanto più la mente ama Dio.^[172] »

Tralasciando — e anzi rimandando al terzo capitolo — di chiederci se in tale affermazione dell'*Etica* resti echeggiato qualche rimasuglio del timore e della speranza caratteristici delle dottrine religiose sull'aldilà, desideriamo concludere questo capitolo soffermandoci sulla concezione spinoziana della relazione tra l'amore e Dio.

Dio e l'amore

Di un concetto — come l'amore — dibattuto e sviscerato per millenni dai sapienti dell'umanità, Spinoza dà una definizione semplicissima:

« l'amore non è niente altro che la letizia accompagnata dall'idea di una causa esterna.^[173] »

ove per letizia si intende

« la passione per la quale la mente passa a una maggiore perfezione.^[174] »

La definizione spinoziana dell'amore — causticamente commentata da Schopenhauer come rassereneante, esuberante e ingenua^[175] — colpisce nella sua semplicità, ricordandoci, per la sua associazione alla letizia, il sentimento d'amore di un San Francesco d'Assisi. Questo amore-letizia appare un affetto tipicamente umano, ma Spinoza lo attribuisce — nella versione di un amore intellettuale, che non è più passività ma potenza dell'intelletto — anche a Dio:

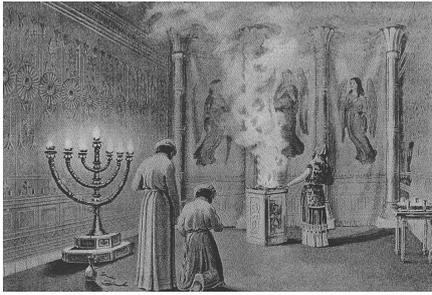
« Dio ama se stesso di infinito amore intellettuale.^[172] »

E siccome l'amore intellettuale che la mente umana prova per Dio (quando lo conosce secondo verità) è parte dell'infinito amore con cui Dio ama se stesso,^[176] ne consegue che Dio, amando se stesso, ama anche gli uomini:

« Ne segue che Dio, in quanto ama se stesso, ama gli uomini, e quindi che l'amore di Dio per gli uomini e l'amore intellettuale della mente per Dio, sono una sola e medesima cosa.^[177] »

Questo circolo d'amore tra Dio e l'essere umano — che per l'uomo rappresenta la salvezza, la beatitudine e la libertà — è quella apoteosi che, come osserva Spinoza, viene dalla Bibbia definita "gloria":

« Si può così chiaramente comprendere in che consiste la nostra salvezza, ossia beatitudine, ossia libertà: vale a dire nell'amore costante ed eterno per Dio, ossia nell'amore di Dio per gli uomini. Questo amore, o beatitudine, nei libri sacri è detto gloria, e non a torto.^[178] »



La gloria divina (*shekhinah*) entra nel tabernacolo, in un'illustrazione del 1908

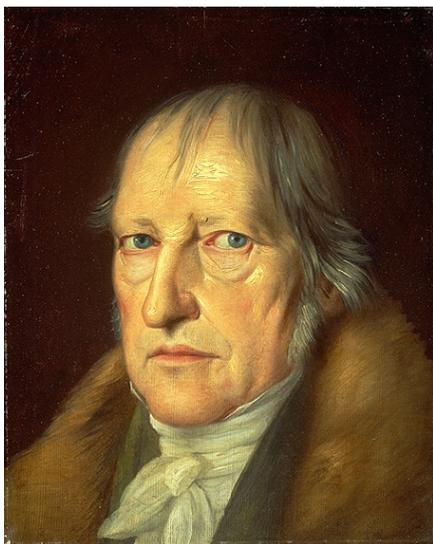
È la stessa gloria che apparve fra le nubi sulla cima del monte Sinai, assumendo la forma di un fuoco divorante, per infondere nel cuore di Mosè le leggi dei dieci comandamenti;^[179] è la stessa gloria di Dio che secondo Isaia riempie tutta la terra;^[180] la stessa gloria con cui Dio, secondo il canto dei salmi, non abbandona mai l'uomo ma lo corona d'onore, esaltandolo al di sopra di tutte le altre creature;^[181] la stessa gloria di cui Cristo si sentiva partecipe, pregando Dio che tutti gli uomini ne potessero diventare altrettanto partecipi:

« La gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me. ^[182] »

La gloria di cui parla Spinoza rende l'essere umano tanto vicino a Dio da far persino pensare a un tratto personale del Dio spinoziano,^[183] ma, anche senza ammettere questo, certo cogliamo nella V parte dell'*Etica* un elevarsi della ragione verso vette così alte che rompono ormai gli schemi. Come scriverà il teologo svizzero Hans Küng, l'autentico Dio ebraico-cristiano non può ridursi a persona né a qualsiasi altra categoria umana, perché penetra e avvolge tutto l'esistente:

« è un Dio che, come l'onniavvolgente e l'onnipenetrante del processo cosmico, non è certo persona nel senso in cui lo è l'uomo. [...] L'essere di Dio, nella sua totale incommensurabilità che fa saltare tutte le categorie, non è né personale né apersonale, in quanto egli è entrambe le cose contemporaneamente, e quindi — volendo — lo potremmo definire "transpersonale", "sovraperonale". ^[184] »

Il Dio di Spinoza è così onnipenetrante da aver fatto parlare ad Hegel di "acosmismo", in antitesi all'accusa di ateismo tradizionalmente rivolta alla filosofia di Spinoza. Semmai, nota Hegel, in Spinoza c'è fin "troppo" Dio:



Ritratto di G.W.F. Hegel
(Jakob Schlesinger, 1831)

« È [...] inesatto chiamare ateo Spinoza soltanto perché non distingue Dio dal mondo. Con altrettanta e più ragione lo spinozismo potrebbe piuttosto definirsi acosmismo, in quanto in esso non il sistema cosmico, l'essenza finita, l'universo, ma soltanto Dio è considerato sostanziale e gli si attribuisce vita perenne. Spinoza afferma che ciò che si chiama mondo non esiste affatto: è soltanto una forma di Dio, non è niente in sé e per sé. L'universo non ha vera realtà: tutto è gettato nell'abisso dell'unica identità. Non c'è quindi nulla nella realtà finita; questa non ha verità alcuna; secondo Spinoza, quello che è è soltanto Dio. E' adunque vero tutto il contrario di quanto si sostiene da coloro che incolpano Spinoza di ateismo: semmai in lui c'è troppo Dio.^[185] »

Ma, comunque si intenda il Dio di Spinoza, è nell'amore per questo Dio che Spinoza indica la via che conduce alla beatitudine. Non che questa via sia semplice da percorrere, anzi è estremamente difficoltosa. La conclusione dell'*Etica*, come a mostrare le ombre, sembra ammettere di aver soltanto intravisto la verità, e che la ricerca non è forse terminata. Ci consola il fatto che, se la verità si presenta difficile e rara da trovare, nella sua eccellenza sta la ricompensa di tante fatiche:

« Se, ora, la via che come ho mostrato conduce a ciò, sembra estremamente difficile, può tuttavia essere trovata. E arduo, in verità, deve essere ciò che tanto raramente si trova. Come infatti potrebbe avvenire, se la salvezza fosse sotto mano e potesse essere ottenuta senza molta fatica, che fosse negletta quasi da tutti? Ma tutte le cose eccellenti sono tanto difficili quanto rare.^[186] »

Note

- [1] *Trattato sull'emendazione dell'intelletto e sulla via per dirigerlo nel modo migliore alla vera conoscenza delle cose*, in: Spinoza, *Opere*, op. cit. , p. 25, 1. Per il commento, ci avvaliamo dell'introduzione e delle note di Filippo Mignini presenti in questa edizione. D'ora in avanti *TEI*.
- [2] *TEI*, 2.
- [3] *TEI*, 3.
- [4] Seneca, Lettera 84,11. L'edizione a cui facciamo riferimento è: Lucio Anneo Seneca, *Tutte le opere*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000.
- [5] *TEI*, 4.
- [6] *TEI*, 5.
- [7] *TEI*, 10.
- [8] *TEI*, 9.
- [9] *TEI*, 8.
- [10] *TEI*, 12.
- [11] Emilia Giacocci, *Studi su Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1995, p. 63.
- [12] Emilia Giacocci, *Studi su Hobbes e Spinoza*, op. cit. , p. 85
- [13] *TEI*, 14-15.
- [14] Cfr. Emilia Giacocci, *Studi su Hobbes e Spinoza*, op. cit. , pp. 127-128.
- [15] *TEI*, 14.
- [16] *TEI*, 15.
- [17] Cfr. *TEI*, 15.
- [18] *TEI*, 16.
- [19] Cfr. Augusto Illuminati, *Ibn Rushd: unità dell'intelletto e competenza comunicativa*, in: *Averroé e l'intelletto pubblico, antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, introduzione e cura di Augusto Illuminati, ManifestoLibri, Roma 1996, pp. 79-81.
- [20] Dante Alighieri, *Monarchia*, I fine par.3 e II inizio par.4. Citato in: Augusto Illuminati, *Ibn Rushd: unità dell'intelletto e competenza comunicativa*, op. cit. , pp. 79-80.
- [21] Cfr. *TEI*, 17.
- [22] Cfr. Cartesio, *Discorso sul metodo*, Mondadori, Milano 1993, parte terza, pp. 25-28.
- [23] Marco Ravera, *Invito al pensiero di Spinoza*, Mursia, Milano 1987, p. 55.
- [24] *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, in: Spinoza, *Opere*, op. cit. , p. 192, II 26,6. Per il commento, ci avvaliamo dell'introduzione e delle note di Filippo Mignini presenti in questa edizione. D'ora in avanti *BT*.
- [25] Gn 28,12-13.
- [26] Cfr. *BT* II 26,9.
- [27] *BT* II 26,8.
- [28] Filippo Mignini, *Introduzione al Breve Trattato*, in: Spinoza, *Opere*, op. cit. , p. 76.
- [29] *BT* I 2,1.
- [30] *BT* I 2,27

- [31] Cfr. *BT II*, prefazione e cap. 19-20.
- [32] Filippo Mignini, *Introduzione al Breve Trattato*, in: Spinoza, *Opere*, op. cit. , p. 82.
- [33] Cfr. Filippo Mignini, *Introduzione al Breve Trattato*, in: Spinoza, *Opere*, op. cit. , p. 82.
- [34] Rudolf Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia: il manifesto della demitizzazione*, traduzione di Luciano Tosti e Franco Bianco, Queriniana, Brescia 1970, pp. 106-107.
- [35] Rudolf Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia: il manifesto della demitizzazione*, op. cit. , p. 134.
- [36] Cfr. Rosino Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1999, pp. 35-36.
- [37] Cfr. Filippo Mignini, *Note al Breve Trattato*, in: Spinoza, *Opere*, op. cit. , p. 1571.
- [38] Cfr. *BT II* 25,1.
- [39] *BT II* 25,2.
- [40] Cfr. *BT II* 25,3.
- [41] *BT II* 25,4.
- [42] Cfr. *Lo spirito del signor Benedetto de Spinoza*, in *Trattato dei tre impostori - La vita e lo spirito del signor Benedetto de Spinoza*, a cura di Silvia Berti, prefazione di Richard H. Popkin, Einaudi, Torino 1994, pp. 231-239. D'ora in avanti *Lo spirito del signor Benedetto de Spinoza*.
- [43] *Lo spirito del signor Benedetto de Spinoza*, XXI,III.
- [44] *Lo spirito del signor Benedetto de Spinoza*, XXI,VII.
- [45] *Lo spirito del signor Benedetto de Spinoza*, XXI,V.
- [46] Paolo Cristofolini, *Spinoza per tutti*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 104.
- [47] Epistola LI. Seguiamo la traduzione di Filippo Mignini.
- [48] Epistola LII.
- [49] Epistola LIII.
- [50] Epistola LIV.
- [51] Cfr. Epistola LVI.
- [52] Cfr. Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, traduzione e note di Sante Casellato, Fabbri Editori, Milano 2001. D'ora in avanti *TTP*.
- [53] *TTP* Prefazione.
- [54] Piero Martinetti, *Problemi religiosi nella filosofia di B. Spinoza*, in: *La religione di Spinoza, quattro saggi*, a cura di Amedeo Vigorelli, Edizioni Ghibli, Milano 2002, p. 135
- [55] Contrariamente alla tradizione cristiana, che inserisce la speranza fra le tre virtù teologali, Spinoza ne dà una definizione negativa, così come dà una definizione negativa del timore. Cfr. *Etica III*, proposizione 18, scolio 2 (L'edizione dell'*Etica* a cui facciamo riferimento in questo lavoro è: Bento de Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, trad. it. di Sossio Giametta, Bollati Boringhieri, Torino 1992): "La speranza non è niente altro che letizia incostante, sorta dall'immagine di una cosa futura o passata, del cui accadere dubitiamo. Il timore, per contro, è tristezza incostante, sorta del pari, dall'immagine di una cosa dubbia." Del resto, anche San Giovanni avvertiva che il timore non può coniugarsi con una religione di libertà e d'amore: "Nell'amore non c'è timore, al contrario l'amore perfetto scaccia il timore, perché il timore suppone un castigo e chi teme non è perfetto nell'amore" (1Gv 4,18)
- [56] Epistola XXX.
- [57] Cfr. Epistola XXX.
- [58] Cfr. *TTP*, cap. XX.
- [59] Cfr. il paragrafo 8 del primo capitolo di questo lavoro: *La coerenza del filosofo*.
- [60] Cfr. *TTP*, cap. XII-XIV
- [61] *TTP*, cap. XII.
- [62] *TTP*, cap. XIV.
- [63] Cfr. Epistola XXXIII.
- [64] Cfr. Fulvio Papi, *Un'interpretazione del Trattato teologico-politico*, in: *Spinoza. L'eresia della pace*, Edizioni Ghibli, Milano 2004, pp. 56-57.
- [65] Cfr. Epistola XV.
- [66] Cfr. Filippo Mignini, *Introduzione ai Principi della filosofia di Cartesio*, in: Spinoza, *Opere*, op. cit. , pp. 207-210.
- [67] Filippo Mignini, *Note*, in: Spinoza, *Opere*, op. cit. , pp. 1719-1720.
- [68] *BT*, sottotitolo, p. 89.
- [69] Cfr. *TTP*, cap. VI.
- [70] *TTP*, cap. VI.
- [71] Gs 10,12-13.
- [72] Cfr. *TTP*, cap. II e cap. VI.
- [73] Gn 3,8.
- [74] *TTP*, cap. XIII
- [75] Dt 13,2-4
- [76] Cfr. *TTP*, cap. VI e cap. XII.
- [77] Cfr. Piero Martinetti, *Problemi religiosi nella filosofia di B. Spinoza*, op. cit. , pp. 135-136.
- [78] *TTP*, cap. XV
- [79] Cfr. Piero Martinetti, *Problemi religiosi nella filosofia di B. Spinoza*, op. cit. , p. 137.

- [80] Cfr. Amedeo Vigorelli, *Spinoza mistico della ragione*, in: Piero Martinetti, *La religione di Spinoza, quattro saggi*, a cura di Amedeo Vigorelli, op. cit. , pp. 35-36.
- [81] Lev Tolstoj, *Che cos'è la religione e quale ne è l'essenza?* (1901), in: *Il bastoncino verde: scritti sul cristianesimo*, traduzione di V. Lebedev e G. Gazzeri, Sotto il Monte Servitium, 1998, pp. 98-99.
- [82] Cfr. Lev Tolstoj, *Che cos'è la religione e quale ne è l'essenza?*, op. cit. , p. 98.
- [83] Mt 23,8-9.
- [84] Lev Tolstoj, *Che cos'è la religione e quale ne è l'essenza?*, op. cit. , p. 100.
- [85] Cfr. Lev Tolstoj, *La distruzione dell'inferno e la sua restaurazione* (1902-1903), in: Tolstoj, *Tutti i racconti*, volume secondo, I Meridiani, Mondadori, Milano 2006, pp. 748-770.
- [86] Lev Tolstoj, *La distruzione dell'inferno e la sua restaurazione*, op. cit. , p. 752.
- [87] Cfr. Piero Martinetti, *Problemi religiosi nella filosofia di B. Spinoza*, op. cit. , p. 154-155.
- [88] *TTP*, cap. I
- [89] *TTP*, cap. IV.
- [90] Epistola LXXV.
- [91] Cfr. Piero Martinetti, *Problemi religiosi nella filosofia di B. Spinoza*, op. cit. , pp. 144; 148-149; 160-161.
- [92] Piero Martinetti, *Problemi religiosi nella filosofia di B. Spinoza*, op. cit. , pp. 160-161.
- [93] Cfr. Piero Martinetti, *Problemi religiosi nella filosofia di B. Spinoza*, op. cit. , pp. 160-161.
- [94] *Etica* I, appendice.
- [95] Cfr. Epistola LIV.
- [96] Cfr. Piero Di Vona, *Baruch Spinoza, Etica, Antologia*, La Nuova Italia, Firenze 1993, p. 4.
- [97] *Etica* III, Prefazione.
- [98] Cfr. Pierre-François Moreau, *Spinoza. La ragione pensante. Una guida alla lettura*, trad. it. di Antonio A. Santucci, Editori Riuniti, Roma 1998, pp. 37-49.
- [99] Epistola LXXIII.
- [100] Giorgio Colli, *Presentazione*, in: Bento de Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, op. cit.
- [101] Amedeo Vigorelli, *Spinoza mistico della ragione*, in: Piero Martinetti, *La religione di Spinoza, quattro saggi*, a cura di Amedeo Vigorelli, op. cit. , p. 29.
- [102] Cfr. *Etica* IV, proposizione 68.
- [103] Piero Martinetti, *La dottrina della libertà in Spinoza*, in: Piero Martinetti, *La religione di Spinoza, quattro saggi*, op. cit. , p. 29.
- [104] Cfr. Sergio Levi, *Soggetti sottintesi*, Guerini Studio, Milano 2001, p. 18.
- [105] Cfr. Sergio Levi, *Soggetti sottintesi*, op. cit. , p. 23.
- [106] *Etica* III, proposizione 1.
- [107] Cfr. Donald Davidson, *La teoria causale degli affetti di Spinoza*, in: Sergio Levi, *Spinoza e il problema mente-corpo. In appendice saggi di Wartofsky e Davidson*, Cuem, Milano 2003, pp. 117-118.
- [108] *Etica* IV, proposizione 18, scolio.
- [109] *Etica* IV, proposizione 45, corollario 2, scolio.
- [110] Cfr. *Etica* IV, proposizione 45, corollario 2, scolio.
- [111] Qo 7,4.
- [112] Cfr. *Etica* IV, proposizione 20.
- [113] Mt 7,12.
- [114] *Etica* II, proposizione 49, scolio.
- [115] *Etica* IV, capitolo 32.
- [116] Cfr. Rosalba Maletta, *Eresia filosofica come eresia poetica: Spinoza nell'opera di Celan*, in: *Spinoza. L'eresia della pace*, Edizioni Ghibli, Milano 2004, pp. 134-139.
- [117] Cfr. *Etica* IV, proposizione 46.
- [118] Mt 5,43-44.
- [119] *Etica* IV, proposizione 46, scolio.
- [120] M.K. Gandhi, *Il mio credo, il mio pensiero*, traduzione di Lucio Angelini, Newton, Roma 1992, pp. 452-453.
- [121] Lev Tolstoj, *Il vangelo spiegato ai giovani*, a cura di Igor Sibaldi, Ugo Guanda Editore, Parma 1995, pp. 138-139.
- [122] *Etica* III, definizione degli affetti n. 23.
- [123] *Etica* IV, proposizione 57, scolio. Cfr. anche *Etica* III, proposizione 55, scolio.
- [124] Mentre la superbia "consiste nel sentire di sé, per amore di sé, più del giusto" (*Etica* III, definizione degli affetti n. 28), la gloria è semplicemente "letizia accompagnata dall'idea di qualche nostra azione, che immaginiamo sia dagli altri lodata" (*Etica* III, definizione degli affetti n. 30), quindi in sé non è contraria alla virtù.
- [125] *Etica* V, proposizione 10, scolio.
- [126] Cfr. *Etica* IV, proposizione 65, corollario.
- [127] *Etica* V, proposizione 3.
- [128] *Etica* III, proposizione 59.
- [129] Cfr. Paolo Cristofolini, *Spinoza edonista*, Edizioni ETS, Pisa 2002, p. 67

- [130] Paolo Cristofolini, *Spinoza edonista*, Edizioni ETS, Pisa 2002, p. 67
- [131] *Etica IV*, appendice, capitolo 31.
- [132] Paolo Cristofolini, *Spinoza edonista*, op. cit. , p. 67
- [133] È celebre il giudizio di stima tributato da Russel a Spinoza: "Spinoza è il più nobile e il più degno di amore dei grandi filosofi. Se qualcun altro lo ha superato per intelletto, dal punto di vista etico è superiore a tutti.", in: Bertrand Russel, *Storia della filosofia occidentale*, Longanesi, Milano 1967, terzo volume, p. 745.
- [134] Bertrand Russel, *Russel dice la sua*, Longanesi, Milano 1968, pp. 82-83.
- [135] Cfr. Paolo Cristofolini, *Spinoza edonista*, op. cit. , p. 68.
- [136] Cfr. Paolo Cristofolini, *Spinoza edonista*, op. cit. , pp. 76-77.
- [137] Pierre-François Moreau, *Spinoza. La ragione pensante. Una guida alla lettura*, op. cit. , p. 69.
- [138] *Etica IV*, proposizione 20, scolio.
- [139] Cfr. Tacito, *Annales*, XV, 60-65.
- [140] Seneca, Lettera 70,4-5.
- [141] Seneca, Lettera 70,25.
- [142] Seneca, Lettera 24,20.
- [143] Platone, *Fedone*, 62 A. L'edizione a cui facciamo riferimento è: Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000.
- [144] *Etica IV*, proposizione 67.
- [145] Cfr. *Etica IV*, proposizioni 21 e 22.
- [146] Platone, *Fedone*, 64 E.
- [147] *Etica IV*, proposizione 45, corollario 2, scolio.
- [148] *Etica IV*, proposizione 39, scolio.
- [149] Cfr. *Etica IV*, proposizione 39, scolio.
- [150] Cfr. Steven Nadler, *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, Einaudi, Torino 2005, pp. 134-135. D'ora in avanti *L'eresia di Spinoza*.
- [151] *Etica II*, proposizione 14.
- [152] *Etica II*, proposizione 16, corollario 2.
- [153] *Etica V*, proposizione 21.
- [154] *Etica V*, proposizione 41.
- [155] *Etica V*, proposizione 41, scolio.
- [156] *Etica V*, proposizione 42.
- [157] Cfr. il paragrafo 12 del primo capitolo di questo lavoro: *Una biblioteca all'asta*.
- [158] Pietro Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, a cura di V. Perrone Compagni, Olschki, Firenze 1999, pp. 96-97.
- [159] Pietro Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, op. cit. , pp. 95-96.
- [160] Cfr. Harry Austryn Wolfson, *The philosophy of Spinoza: unfolding the latent processes of his reasoning*, Cambridge, Massachusetts; London : Harvard university press, 1934, II, pp.310-311.
- [161] *L'eresia di Spinoza*, p. 141.
- [162] Cfr. *L'eresia di Spinoza*, pp. 72-73.
- [163] Cfr. Patrizia Pozzi, *La biblioteca di Spinoza*, op. cit. , pp. 152-153.
- [164] Cfr. Augusto Illuminati, *Ibn Rushd: unità dell'intelletto e competenza comunicativa*, op. cit. , pp. 43-44.
- [165] Averroè, *Scritti sull'anima*, in: *Averroé e l'intelletto pubblico, antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, op. cit. p. 168.
- [166] Cfr. *L'eresia di Spinoza*, pp. 88-104.
- [167] Cfr. *L'eresia di Spinoza*, pp. 104-115.
- [168] Cfr. *L'eresia di Spinoza*, pp. 115-116
- [169] *Etica V*, proposizione 38, dimostrazione.
- [170] *Etica V*, proposizione 40, scolio.
- [171] *Etica V*, proposizione 34, scolio.
- [172] *Etica V*, proposizione 38, scolio.
- [173] *Etica III*, proposizione 13, scolio
- [174] *Etica III*, proposizione 11, scolio.
- [175] Cfr. Arthur Schopenhauer, *L'arte di insultare*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2004, p. 128
- [176] Cfr. *Etica V*, proposizione 36. E dato che l'amore della mente umana per Dio è una conseguenza della vera conoscenza di Dio, la mente non può odiare Dio, perché così facendo dimostrerebbe solo di non averne una conoscenza adeguata (cfr. *Etica V*, proposizione 18).
- [177] *Etica V*, proposizione 36, corollario.
- [178] *Etica V*, proposizione 36, scolio.
- [179] Cfr. Es 24,16-17.
- [180] Cfr. Is 6,3.
- [181] Cfr. Sal 8,6-9.
- [182] Gv, 17, 22-23.
- [183] Cfr. Piero Di Vona, *Baruch Spinoza, Etica, Antologia*, op. cit. , p. 199.

-
- [184] Hans Küng, *Perché sono ancora cristiano*, traduzione di Roberto Garaventa, Marietti, Genova 1988, p. 27.
- [185] G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. III, 2, p. 137.
- [186] *Etica* V, proposizione 42, scolio.
-

Terzo capitolo

Terzo capitolo

La vita e la filosofia di Spinoza come un volo interrotto

Le ali si sciolgono

Ci siamo immersi nella vita e nella filosofia di Spinoza lungo la strada di quella terra promessa e di quella beatitudine per cui egli spese ogni propria energia fisica e intellettuale. Ma la via stretta della libertà interiore - ben più ardua della via larga seguita dal volgo - non mancò di riservare a Spinoza dubbi e tentennamenti, inducendolo a volte a superare i limiti della ragione con balzi oltre la ragione stessa, altre volte a mantenersi nei limiti con qualche prudente passo indietro. È ciò che vedremo in questo terzo capitolo.

La conclusione dell'*Etica* dovette rappresentare per Spinoza una sfida personale di carattere colossale, risolta - proprio all'ultimo - con il colpo di scena della teoria dell'eternità della mente. Uno studioso come Jonathan Bennett ha visto in questa teoria una clamorosa uscita di carreggiata dal lucido progetto dell'*Etica*, non approvando il tentativo dell'autore di riproporre in forma geometricamente dimostrata una dottrina aristotelica che, secondo Bennett, risulta avere ben poco di coerente con le precedenti quattro parti dell'*Etica*.^[1] Bennett ritiene che Spinoza abbia commesso un indebito passaggio dal piano della ragione razionale a quello del misticismo, e - da appassionato spinoziano qual è - se ne chiede sentitamente il perché, giungendo a individuare la plausibile causa proprio in quelle passività dell'animo di timore e speranza di cui alla fine anche Spinoza si sarebbe rivelato debole vittima:

« Why did Spinoza write it? [...] Perhaps he was trying to capture in his own terms some doctrines of others-e.g., Aristotle's views about immortality. If so, we should still have to ask why. [...] Perhaps Spinoza basically viewed late Part 5 not as telling the truth but rather as giving a stern verbal expression to some ecstatic, uncontrolled, indescribable feelings. [...] Either way, it looks as though some passive affect - of fear or hope or excitement - clung stubbornly to the man and overcame his reason.^[2] »

In altre parole, per quanto Spinoza si fosse sforzato di opporre un solido sistema razionale ai timori e alle speranze religiose più comuni (tra cui la credenza nell'immortalità dell'anima), e per quanto si fosse sforzato di forgiare una concezione terrena di beatitudine e di ribadire che la virtù ha in se stessa - e non in una retribuzione ultraterrena - la propria ricompensa, egli sentì nondimeno la necessità di inserire nell'*Etica* un principio di speranza - filosofico quanto si vuole, ma pur sempre un principio di speranza - verso una vita dopo la morte. Fu forse umanamente terrificato dall'idea dell'estinzione?

« Perhaps he was after all terrified of extinction and convinced himself - through a scatter of perverse arguments and hunger for the conclusion - that he had earned immortality.^[3] »

Si può essere o non essere d'accordo con le critiche mosse da Bennett all'ultima parte dell'*Etica*, così come si può trovare lecito o fuori luogo il suo tono irriverente, peraltro non esente da soffusi scrupoli di coscienza:

« I have hated writing this chapter, and have scruples and fears about publishing it.^[3] »

Bisogna ammettere che risulta difficile cogliere le intenzioni contingenti e soggettive che si intrecciarono con l'elaborazione oggettiva di un'opera dalle pretese sistematiche e geometriche come l'*Etica*, ma la visione spinoziana di una compenetrazione tra vita e filosofia ci spinge a tentare anche approcci di questo tipo, per provare a

comprendere le discrepanze tra i diversi argomenti filosofici che ci offre il nostro autore.

Ciò che qui vogliamo evidenziare è, semplicemente, quanto volasse alto il punto di arrivo dell'*Etica*, ben più in alto del cauto limite della ragione, sì da aver fatto parlare ad alcuni commentatori (Bennett) di "misticismo" in senso screditante, ad altri commentatori (Martinetti) di "misticismo della ragione"^[4] con intento elogiativo e con plauso a quella vena di religione razionale già presente nel *Trattato teologico-politico* e che trova piena espressione nell'*Etica*. Vogliamo sottolinearlo prima di affrontare l'arretramento della filosofia di Spinoza ad un livello meramente pratico e legato alla teoria dell'ordinamento civile, così come, col *Trattato politico*, andò a delinearsi. Dopo aver espanso nell'*Etica* la propria ragione fin oltre i limiti della ragione stessa, Spinoza - come un Icaro che cade al suolo - ricontrasse l'impeto del suo pensiero, riducendolo alla dimensione terrena della filosofia politica, per dar vita, col *Trattato politico*, a un testamento filosofico ormai privo di utopie e di slanci metafisici.

La caduta pessimista e lo sguardo pratico

Dopo il *Trattato teologico-politico* e l'*Etica*, Spinoza dedicò le proprie energie alla stesura di un ultimo lavoro filosofico, che rimase incompiuto a causa della morte prematura dell'autore: il *Trattato politico*. L'opera, pur potendosi inserire nel filone teorico del contrattualismo, se ne distanzia perché non esclude la possibilità del passaggio, per lo stato, da un modello di governo all'altro,^[5] intendendo anzi delineare, come appare fin dal sottotitolo, quali siano le migliori espressioni pratiche a cui ogni forma di governo - sia essa una monarchia o una repubblica - possa aspirare:

« Trattato politico, nel quale si mostra quali istituzioni debbano essere date alla società in cui vige lo stato monarchico così come a quella dove comandano gli ottimati affinché non cadano nella tirannide e si mantengano inviolate la pace e la libertà dei cittadini.^[6] »

Spinoza si distacca, al tempo stesso, dalla tematica della legge naturale (cioè dall'impianto giuridico-naturalistico al quale, fino al Seicento, tendeva a ispirarsi la teoria contrattualistica), giustificando l'esistenza dello stato sulla base del patto di utilità che i cittadini attuano nella vita in comune, ma escludendo, dalla propria filosofia politica, prospettive astratte o metafisiche. Il *Trattato politico* si appella infatti ad una metodologia pratica, che sappia cogliere e risolvere i problemi reali della società a partire da una visione concreta e disincantata della natura umana. Nelle prime righe Spinoza si preoccupa - come già nell'*Etica* - di prendere le distanze dalla morale tradizionale, specificando come la sua intenzione non sia di irridere, bensì di analizzare e descrivere con metodo e serietà la struttura complessa dell'indole umana:

« I filosofi pensano che gli affetti dai quali siamo combattuti siano dei vizi, e che gli uomini vi cadano per loro colpa. Per questo solitamente ne fanno argomento di riso, di compianto o di rampogna, e quelli che vogliono fare più mostra di santità lanciano maledizioni. Credono così di fare qualcosa di divino e di toccare il culmine della saggezza, mentre tutto quel che sanno fare è lodare in mille modi una natura umana inesistente e fustigare quella che c'è davvero.^[7] »

Conoscere gli uomini così come sono in carne ed ossa, dimenticando ciò che si vorrebbe idealmente che fossero, è il punto di partenza necessario - oltre che per un'etica realistica - anche, a maggior ragione, per una scienza politica effettivamente applicabile, che non si limiti a fustigare i costumi presenti o a vagheggiare una società dei sogni, ma piuttosto sia in grado di proporre soluzioni concrete per un presente vivibile e per un futuro sereno. Spinoza constata quanto sia inutile e fine a se stesso il lavoro a cui si dedicano quei filosofi che pretendono di dettare una prassi lontana dalla realtà e finiscono così col redigere - volontariamente o involontariamente - trattati di satira, piuttosto che di etica:

« Non concepiscono gli uomini per come sono, ma per come li vorrebbero: con la conseguenza che, nella maggior parte dei casi, scrivono della satira al posto dell'etica, e non sanno mai elaborare una politica applicabile alla pratica, ma solo finzioni chimeriche o istituzioni realizzabili in Utopia, o nel famoso secolo d'oro dei poeti, dove peraltro non ce n'è alcun bisogno.^[7] »

L'obiettivo che il *Trattato politico* si prefigge consiste nell'avanzare programmi politici adeguati ad un'esperienza pratica - dunque il più possibile disillusa - del comportamento umano. Per svolgere questo progetto, Spinoza fa tesoro delle analisi già sviluppate nell'*Etica* a proposito degli affetti umani:

« È infatti cosa certa - e nella nostra *Etica* ne abbiamo dimostrata la verità - che gli uomini sono necessariamente attraversati dagli affetti; essi sono costituiti in modo tale da provare compassione verso chi sta male e invidia verso chi sta bene; sono più inclini alla vendetta che al perdono; e inoltre ciascuno desidera che gli altri vivano a modo suo, che approvino quel che egli approva e respingano quello che respinge.^[8] »

Se da un lato il progetto sociale del *Trattato politico* appare coerente con gli intenti e con le linee già seguite nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* e nel *Trattato teologico-politico* - oltre che nell'*Etica* - d'altro canto ci accorgiamo, riga dopo riga, che l'esperienza pratica a cui Spinoza fa riferimento non implica più la fiducia nello sviluppo graduale delle risorse umane - né implica gli esiti sorprendentemente ottimisti - delle opere precedenti: il *Trattato politico* infatti non si profila, né si rivela, come uno sprone al possibile conseguimento, da parte di tutti gli uomini, della "beatitudine" terrena, o come un inno alla libertà civile e alla misericordia tra gli uomini. Lo stesso richiamo all'*Etica* è volto ad avallare una presa d'atto di quanto poco potere la religione e la ragione possano, a conti fatti, esercitare sugli affetti:

« Per quanto tutti siano persuasi che la religione prescrive a ciascuno di amare il prossimo come se stesso [...] questa persuasione, abbiamo mostrato, ha poco potere sugli affetti. [...] Abbiamo inoltre mostrato che la ragione può sì molto contenere e moderare gli affetti; ma abbiamo anche visto come la via che la ragione insegna sia estremamente ardua: al punto che pensare che il popolo, o coloro che vengono delegati ai pubblici affari, possano essere indotti a vivere in base ai soli dettami della ragione, equivale a sognare il secolo d'oro dei poeti, o una favola.^[8] »

In effetti, l'elaborazione teorica dell'*Etica* si era conclusa sospirando su come, nella pratica, potesse rivelarsi più ostico del previsto seguire passo passo la via della ragione - una via rara e sconosciuta a molti - ma affermare recisamente che il popolo e i governanti non possano, per loro natura, essere indotti a seguire tale ardua via è una conclusione pessimista a cui giunge il *Trattato politico*, o meglio, è il punto di partenza da cui l'ultima opera di Spinoza prende le mosse. Il *Trattato politico*, in tal modo, disillude riguardo agli spunti più arditi delle opere precedenti, in nome di una preventiva presa di distanza da ogni utopia. A questo proposito, c'è chi ha sottolineato il carattere propriamente "disutopico"^[9] del *Trattato politico*. Scrive ad esempio Nadler:

« Il *Trattato politico* è un'opera assai concreta, che inizia subito con lo smontare ogni pretesa utopica e ogni speranza idealistica in una società di individui perfettamente razionali.^[10] »

Una sicurezza cruenta

Assistere alla sommossa contro i De Witt^[11] rappresentò forse per Spinoza una delusione insuperabile, che lo spinse a disperare definitivamente della possibilità che si potessero finalmente acculturare, responsabilizzare ed emancipare quelle masse tenute troppo a lungo sotto il giogo della paura e dell'ignoranza per saper ancora fruire rettamente della libertà loro concessa.

Se il *Trattato teologico-politico* indicava proprio nelle libertà civili la via nuova per far sviluppare tra gli uomini il comandamento dell'amore - il solo in grado di neutralizzare tutte le loro paure e le loro passioni violente - il *Trattato politico* vola invece non solo meno alto, ma anche meno lontano, volgendo l'attenzione unicamente alle strutture di governo già sperimentate nella storia, nella persuasione di poter rintracciare, sulla semplice scorta delle esperienze del passato, insegnamenti utili per il presente:

« L'esperienza, ne sono ben persuaso, ha già mostrato tutte le forme di organizzazione civile concepibili perché gli uomini vivano concordi [...] pertanto non è da credersi che noi possiamo concepire qualcosa di utile per la comune società, che già non sia stato offerto da un'occasione o dal caso e che gli uomini, intenti agli affari comuni e preoccupati per la loro sicurezza, non abbiano già visto.^[12] »

Ed è proprio nella *sicurezza* - e non più nella *libertà* - che viene ora individuato il valore fondamentale da ricercare, passando in rassegna le garanzie offerte in merito dalle forme di stato monarchiche, aristocratiche e democratiche, onde poter valutare quale tipologia di ordinamento sociale sia maggiormente in grado di mantenere la coesione interna, una coesione che dovrà poggiarsi anzitutto sulla forza coercitiva dello stato, dal momento che la forza d'animo dei singoli cittadini è una virtù privata sulla cui fiducia lo stato non può fare eccessivo affidamento ai fini della propria sicurezza:

« Per la sicurezza dello stato non ha rilevanza con quale animo gli uomini siano indotti ad amministrare correttamente, purché lo facciano; la libertà, ossia la forza d'animo, è una virtù privata, mentre la virtù dello stato è la sicurezza.^[13] »

Come vedremo, Spinoza non rinnega la tesi cardine del *Trattato teologico-politico*, secondo cui per ottenere una vera coesione sociale non si devono contrastare le libertà dei cittadini; ma lo Spinoza del *Trattato politico* pare meno ottimista sulla quantità di libertà che sia opportuno concedere, considerando che

« il volgo non ha il senso della misura ed è terribile se non viene tenuto nel timore: non si mischiano infatti facilmente libertà e servaggio.^[14] »

Giuseppe Semerari ha letto nel *Trattato politico* il punto di arrivo di una spinoziana ontologia della sicurezza che, proprio nella salvaguardia della sicurezza sociale, pone la condizione fondante non solo per l'esistenza delle libertà individuali, ma soprattutto per la ancora più basilare sussistenza della vita:

« La sicurezza è via alla libertà. Senza sicurezza, sarebbe impossibile, al limite, il *sum esse* conservare, cioè la vita, e, senza la vita, non c'è discorso né di libertà né di niente.^[15] »

Già nell'*Etica*, Spinoza aveva ammesso la liceità, per lo stato, di rendere inoffensivi gli individui più turbolenti e irragionevoli con l'uso della forza e delle minacce, allo scopo di difendere la sicurezza della maggior parte dei cittadini:

« La società [...] ha la potestà di prescrivere la norma comune del vivere, e di emanare leggi e di sostenerle, non con la ragione, che [...] non può impedire gli affetti, bensì con le minacce. Questa società basata sulle leggi e il potere di conservarsi, si chiama Stato, e cittadini quelli che vengono difesi dal suo diritto.^[16] »

Spinoza non esitava ad ammettere, coerentemente, anche la liceità della pena di morte, ritenendo che attraverso questa pratica non venissero sempre espressi sentimenti di odio e di ira, ma piuttosto, da parte dei giudici più illuminati, lodevoli sentimenti di amore per il benessere dello stato:

« il giudice, che non per odio o per ira, ma per il solo amore della salute pubblica condanna a morte il reo, è condotto dalla sola ragione.^[17] »

Colpisce che Spinoza potesse pensare a una condanna a morte eseguita con tranquillità d'animo. Proprio biasimando questa fredda capacità dei magistrati di comminare in pulizia di coscienza delle sentenze di morte, avrebbe scritto un secolo più tardi Cesare Beccaria:

« Che debbon pensare gli uomini nel vedere i savi magistrati e i gravi sacerdoti della giustizia, che con indifferente tranquillità fanno strascinare con lento apparato un reo alla morte, e mentre un misero spasima nelle ultime angosce, aspettando il colpo fatale, passa il giudice con insensibile freddezza, e fors'anche con segreta compiacenza della propria autorità, a gustare i comodi e i piaceri della vita?^[18] »

Va ricordato che, secondo Spinoza, nessuno è "colpevole" delle proprie azioni, ma i vizi sono frutto delle passività in cui giacciono, come in una schiavitù, le persone impotenti d'animo. Quindi, paradossalmente, la pena di morte viene inflitta dallo stato proprio a chi, essendo un criminale, è più infelice e sfortunato, cioè più lontano da quella beatitudine interiore che rende miti e misericordiosi. Certo, lo stato agisce con la durezza della legge del taglione per un fine superiore, vale a dire per tutelare la sicurezza della gran parte dei cittadini, ma resta lo spinoso problema etico che ad essere punito è un innocente, se reputiamo innocente una persona che non ha scelto liberamente di agire come ha agito (o meglio, una persona che non ha esercitato un vero agire, poiché il suo è stato il sintomo di una passività dell'animo). Questo pensiero turbò profondamente Oldenburg, che, per la sua fede nei tradizionali dogmi cristiani, considerava una crudeltà da parte di Dio - oltre che da parte dello stato - punire coloro che non avrebbero potuto comportarsi diversamente. Oldenburg, interrogandosi sul funzionamento della giustizia divina, non si capacitava di come potessero essere destinati a terribili pene degli individui privi di colpa:

« Potremmo obiettare a Dio, tutti insieme: il tuo fato inflessibile e il tuo irresistibile potere ci spinse a far così e non potemmo agire diversamente; perché dunque, e con che diritto, ci destinerai a pene crudelissime per cose che non potemmo affatto evitare, dato che tu operavi e dirigevi ogni cosa attraverso una necessità suprema, secondo il tuo arbitrio e il tuo beneplacito?^[19] »

Spinoza, senza attaccare frontalmente la concezione personalistica del Dio di Oldenburg, si limitò a ribadire che, per quanto riguarda la giustizia dello stato, è necessario sopprimere chi risulta pericoloso per la sicurezza dei più. Per rendere inequivocabile il concetto, Spinoza fece l'esempio della sorte che si ritiene legittimo riservare ad un cane malato di rabbia:

« Il cane che per un morso diviene rabbioso si deve certo perdonare, e tuttavia è soppresso a buon diritto.^[20] »

Oldenburg, dal canto suo, reputò "crucele" questo cinico esempio (che sembra far declassare i diritti di un essere umano a quelli che sono normalmente riservati - o meglio, negati - ad un cane) e non ne rimase affatto persuaso.^[21]

Dalla pace alla guerra

Per Spinoza, la ragione insegna a ricercare la pace, e - siccome gli uomini possono vivere in pace e in sicurezza solo all'interno di uno stato ben coeso - la ragione perciò insegna a seguire onestamente le leggi senza cadere nella tentazione di trasgredire l'ordinamento vigente:

« la ragione insegna assolutamente a ricercare la pace, che non può ottenersi se non si mantenga inviolato il diritto comune della cittadinanza; e dunque, quanto più un uomo è guidato dalla ragione, [...] tanto più coerentemente rispetterà i diritti della cittadinanza ed eseguirà le disposizioni del potere sovrano di cui è suddito.^[22] »

Come il perfetto cittadino della *polis* ateniese rappresentato da Socrate, anche il buon cittadino dello stato spinoziano preferirà accettare le conseguenze di una legge sbagliata, piuttosto che trasgredirla, poiché al rigoroso rispetto della legge è legato quel bene superiore che consiste nel mantenimento dello stato di civiltà:

« se un uomo guidato dalla ragione deve talora compiere per ordine della cittadinanza un'azione che sia contraria alla ragione, quel danno è largamente compensato dal bene che gli proviene dal fatto stesso dello stato di civiltà.^[22] »

Questa regola è però soggetta a dei limiti, nella misura in cui la pace sia dettata non dalla consapevolezza e dalla responsabilità civile dei sudditi, ma dalla loro inerzia o codardia. In tal caso, di fronte a un gregge di pecore

sottomesse, sarà opportuno parlare di "deserto" anziché di pace:

« una cittadinanza la cui pace dipenda dall'inerzia dei sudditi, che si lasciano condurre come pecore per imparare soltanto a servire, piuttosto che cittadinanza potrà chiamarsi deserto.^[23] »

Spinoza cita l'esempio dello stato turco, la cui solidità non è stata scalfita per secoli, ma i cui sudditi sono sempre stati trattati alla stregua di schiavi, sicché essi non hanno certo potuto godere di un'autentica pace, ma hanno piuttosto patito il peso di un terribile e indesiderabile giogo. Spinoza si spinge allora a suggerire che - a uno stato duraturo ma privo di ogni ben che minima libertà - sia da preferire uno stato di breve durata ma libero:

« Nessuno stato ha resistito così a lungo senza mutamenti degni di nota, come quello dei Turchi; e di contro, non ve ne sono stati di meno durevoli di quelli popolari, o democratici [...] Ma se pace si devono chiamare la schiavitù, la barbarie e la desolazione, non vi è per gli uomini maggiore miseria della pace.^[24] »

Il potere monarchico, se da un lato può agevolare l'unità dello stato intorno a un solo capo, dall'altro - affermando una autorità verticale sui sudditi - rischia di non favorire la libertà dei cittadini e quindi neppure la concordia sociale:

« Gioca alla causa della schiavitù, non a quella della pace, che tutto il potere sia trasmesso a uno solo: la pace, come già abbiamo detto, non consiste nella mancanza di guerra, ma nell'unione, ossia nella concordia degli animi.^[24] »

Un re, inoltre, riveste in sé tratti carismatici e ha quindi maggiore interesse a dichiarare guerra agli altri stati di quanto ne abbia un governo democratico, il quale è viceversa portato a spendere le proprie energie per preservare la pace:

« un re [...] ha bisogno della guerra per mettere in evidenza il suo valore e rispondere alle aspettative che tutti hanno riposto in lui; mentre al contrario lo stato democratico ha questo carattere preminente, che il suo valore emerge assai di più in pace che in guerra.^[25] »

Senza contare che nessun re può prendere decisioni avvedute non avvalendosi di un consiglio di saggi che, rappresentando il popolo, sappia guidare le sue scelte verso il bene comune, sicché una monarchia di stampo tirannico non sembra mai consigliabile.^[26]

Occorre notare che, nel definire le condizioni per la pace civile, Spinoza non esclude affatto l'utilizzo della guerra come possibile strumento per il conseguimento della pace stessa. La pace infatti non consiste nella semplice mancanza di guerra, ma nell'autentica concordia tra gli uomini, sicché in quest'ottica risulta preferibile intraprendere una lotta armata piuttosto che accettare remissivamente una situazione di ingiustizia sociale:

« Una cittadinanza i cui sudditi non prendono le armi per paura, è da dirsi senza guerra piuttosto che in pace. La pace non è la privazione della guerra, ma una virtù che scaturisce dalla forza d'animo.^[27] »

Sorprende che l'autore della teoria pacifista contenuta nell'*Etica*^[28] esprima ora una così spiccata *verve* guerriaiola - che sembra riproporre l'antica massima: *si vis pacem, para bellum* - eppure gli sviluppi più sconcertanti del *Trattato politico* devono ancora arrivare. Infatti, dopo aver candidamente spiegato che la guerra va mossa a scopo di pace, Spinoza descrive le condizioni a cui i nemici sconfitti devono essere soggetti: pagare un cospicuo riscatto se non vogliono trovarsi distrutte le abitazioni, oppure - se i vincitori non desiderano un riscatto - vedere le proprie case demolite e trovarsi deportati dai conquistatori:

« Non si deve muovere guerra se non a scopo di pace, affinché al termine cessino le azioni armate. Una volta dunque conquistate le città [...] si deve o concedere al nemico, una volta accettato il trattato di pace, la facoltà di riscattarle pagando un prezzo, o (qualora non sia scongiurato il timore di un attacco alle spalle) raderle al suolo e deportare gli abitanti.^[29] »

Ma non basta. Dopo qualche capitolo Spinoza ribadisce il concetto rincarando la dose. Perché limitarsi a devastare le città sconfitte? Tanto vale anche sterminare gli abitanti, senza così doversi preoccupare di deportarli altrove, oppure tanto meglio lasciare in piedi le città (se sono, ben inteso, città che possono tornare utili ai coloni) ed eliminare a fil di spada soltanto la gente:

« le città conquistate in guerra e che sono state annesse allo stato vanno considerate come alleate e assoggettate al vincolo del beneficio oppure vanno inviate in esse delle colonie aventi diritto di cittadinanza, e la loro gente va deportata, o completamente distrutta.^[30] »

Va detto che la maggior parte degli studiosi ritengono che, nel passo appena citato, Spinoza intendesse riferire la distruzione, come nel passo precedente, alle sole città e non alla gente che vi abita;^[31] la conclusione del passo viene emendata sulla base della traduzione olandese delle *Opere postume*, che interpola nell'ultima frase il termine "città", sicché il testo latino diventa "vel urbs omnino delenda est" anziché "vel omnino delenda est".^[32] Ma Cristofolini, riprendendo la versione non emendata delle *Opere postume*, mostra che, nella durezza di quelle parole, c'è poco da poter addolcire, se cogliamo in esse il richiamo di Spinoza ad un analogamente crudo passaggio dei *Discorsi* di Niccolò Machiavelli^[33] (di cui il nostro filosofo possedeva in biblioteca *Tutte le opere*):

« E debbesi fuggire la via del mezzo, la quale è dannosa, come la fu ai sanniti quando avevano rinchiusi i romani alle Forche Caudine; quando non vollero seguire il parere di quel vecchio che consigliò che i romani si lasciassero andare onorati o che si ammazzassero tutti.^[34] »

D'altra parte, la questione non può essere risolta, perché il manoscritto dell'autore non è disponibile.^[35] Comunque sia, il *Trattato politico* mostra un punto di vista inedito sui rapporti tra la pace e la guerra; inedito non solo in confronto alle precedenti opere di Spinoza, ma anche rispetto alle teorie politiche di ogni altro filosofo moderno, tanto da poter parlare, a questo riguardo, di una "eresia" di Spinoza riguardo al tema della pace. Come ben esprime Marilena Chau:

« in Spinoza l'eresia della pace discende, da un lato, dal fatto che egli è stato il solo tra i moderni a distinguere tra pace e assenza di guerra, ma, dall'altro lato, dal fatto che ci mette di fronte a un enigma, poiché la pace è naturale quanto la guerra.^[36] »

Infatti, grazie alla distinzione tra la vera pace (frutto della concordia) e la mancanza di guerra (che può essere anche solamente espressione di un deserto), Spinoza è portato a legittimare l'utilizzo delle armi come strumento per ottenere la concordia, cioè l'utilizzo della guerra per ottenere la pace, sicché la guerra perde il suo carattere di violenza da evitare per essere considerata un evento naturale quanto la pace stessa, con la quale costantemente si scambia di ruolo. Questo ci pone di fronte a un enigma, perché lascia interdetti il confondersi fra loro di due concetti, come la pace e la guerra, che siamo abituati a concepire in antitesi:

« siamo costretti a chiederci perché la pace e la guerra possano assumere ciascuna l'immagine dell'altra - la pace come assenza di guerra e la guerra come sforzo per conservare la pace.^[36] »

Si noti la distanza concettuale che pare scavata rispetto ai passaggi dell'*Etica* in cui si celebrava l'amore come unico mezzo per vincere l'odio, soprattutto se assimilavamo il concetto di amore a quello di pace, e il concetto di odio a quello di guerra. Una simile prospettiva escludeva che la guerra potesse configurarsi come uno strumento per ottenere la pace, dato che, secondo l'*Etica*, solo l'amore può vincere l'odio, mentre rispondere all'odio con altro odio non fa che aumentare l'odio reciproco.^[28]

Il circolo della paura

Se il *Trattato teologico-politico* descriveva la paura come la più subdola delle passioni - madre della superstizione e foriera di violenza - il *Trattato politico* scorge nella paura una funzione sorprendentemente positiva, in quanto essa, spingendo gli uomini ad aggregarsi fra loro per far fronte ai comuni pericoli, è il primo collante per il costituirsi delle società: senza la paura della solitudine, gli uomini non sentirebbero il bisogno dello stato di civiltà:

« è in tutti gli uomini la paura della solitudine, poiché in solitudine nessuno ha la forza di difendersi e di procurarsi il necessario per vivere; ne consegue che gli uomini per natura desiderano lo stato di civiltà, e non può mai accadere che essi lo scioglano del tutto.^[37] »

Spinoza fu certo influenzato, nell'elaborare questa visione, dalla lettura di Thomas Hobbes (presente nella sua biblioteca). Per Hobbes, il primitivo stato di natura è una guerra di tutti contro tutti, in cui domina la violenza incontrollata e ciascun individuo ha paura di poter essere ucciso da ciascun altro. Per sottrarsi a tale infelice condizione, gli uomini, nella ricerca di un male minore, si riunirono in società abdicando ai propri assoluti diritti individuali in favore di un diritto supremo della collettività, posto nelle mani di un monarca che, in nome dell'autorità conferitagli, li dominasse evitando il protrarsi di una guerra indiscriminata. Spinoza, dalla genealogia hobbsiana del vivere sociale descritta nel *De Cive* e nel *Leviatano*, riprese nel *Trattato politico* l'idea dello stato come strumento di protezione dai pericoli, per la cui costituzione l'esigenza di sicurezza gioca quindi un ruolo fondativo.^[38]

Come chiarisce Cristofolini, il *Trattato politico* considera la paura una virtù nella misura in cui essa, favorendo l'aggregarsi degli individui in comunità, induce a rispettare le leggi e genera un comportamento incline alla concordia.^[39] Ecco che allora la sicurezza, somma virtù dello stato, si configura quale un parto di questa paura virtuosa:

« La sicurezza, virtù dello stato, è dunque un prodotto di quella che possiamo chiamare "paura virtuosa".^[40] »

Ma, anche secondo il *Trattato politico*, esiste una dimensione negativa della paura, che la rende pericolosa e dannosa per lo stato. Spinoza lo evidenzia riprendendo Machiavelli, che nell'opera viene citato due volte col l'epiteto di "acutissimo"^[41]. È interessante notare che, in entrambi i passaggi, il nome di Machiavelli fu espunto dalla versione olandese delle *Opere postume* di Spinoza (1677). Se il nome di Spinoza era infatti già marchiato da anatema, l'accostamento a Machiavelli (un nome all'epoca altrettanto segnato da infamia) avrebbe rappresentato un anatema ulteriore.^[42] Eppure Spinoza, proprio sulla scorta del filosofo fiorentino, descrive la paura del tiranno quando è alle prese con un popolo furente, e la paura di un popolo quando è alle prese con un tiranno feroce, considerando come in entrambi i casi la coesione dello stato si sfaldi producendo in breve tempo il caos. Questo scenario è lo stesso del racconto storico tramandatoci da Tacito a proposito del degrado dello stato romano ai tempi di Nerone, il quale non rispettava le leggi da lui stesso promulgate e, mentre si concedeva ai bagordi, vessava il popolo con inutili crudeltà:

« In effetti per chi governa lo stato non è meno impossibile, al tempo stesso, darsi ubriaco [...] e calpestare pubblicamente le leggi da lui stesso promulgate, e intanto conservare la regalità, di quanto sia impossibile essere e non essere allo stesso tempo; gli eccidi di sudditi, le spoliazioni, i rapimenti di ragazze e simili misfatti, mutano il timore in indignazione, e volgono di conseguenza lo stato di civiltà in stato di ostilità.^[43] »

Com'è noto, il bizzarro comportamento di Nerone provocò appunto uno stato di ostilità, generando una catena di sollevazioni in ogni parte dell'impero, sicché il senato ne destituì la regalità dichiarandolo nemico pubblico ed egli, disperato, si suicidò. Spinoza sottolinea dunque la necessità, per lo stato, di reggersi sulla ragione, e non sul mero arbitrio dei governanti, perché gli individui non hanno alcun interesse a sottomettersi ad un despota che non si avveda di tutelarli:

« come nello stato di natura l'uomo più potente e più autonomo è quello che è guidato dalla ragione, così pure sarà massimamente potente e autonoma quella cittadinanza che è fondata e diretta razionalmente. [...] questa unione degli animi non sarebbe per nessuna ragione concepibile, se la cittadinanza non fosse orientata a ricercare soprattutto ciò che la sana ragione insegna essere utile a tutti gli uomini.^[44] »

Tornano perciò ad assumere importanza, nella prospettiva spinoziana, le libertà civili che, proprio per il mantenimento della sicurezza, non devono essere irragionevolmente limitate, se non si vuole che il popolo sia ostaggio del terrore e la società cada così soggetta alle sedizioni e alle rivolte. Spinoza attesta la propria stima a Machiavelli appunto perché lo ritiene un partigiano della libertà:

« Sono indotto a pensarla così su questo sapientissimo uomo, perché risulta che stava dalla parte della libertà, e che per difenderla diede suggerimenti molto salutari.^[45] »

Le affinità tra Machiavelli e Spinoza ci permettono di cogliere, per contrasto, le differenze tra Hobbes e Spinoza, il quale, come nota Emilia Giancotti, pone le fondamenta della propria teoria politica - nonostante il ruolo positivo attribuito in prima battuta alla paura - pur sempre sul dominio della ragione e sul rispetto delle libertà dei cittadini:

« Qui è la differenza [...] tra l'assolutismo teorizzato da Spinoza, che si fonda sulla ragione e ha come sua struttura portante il rispetto delle libertà civili, e l'assolutismo che negli stessi anni andava teorizzando Hobbes negando ogni margine all'esercizio della critica al potere, riducendo i diritti individuali alla difesa del proprio corpo, affermando il diritto alla censura da parte dell'autorità sovrana e il controllo dell'insegnamento.^[46] »

A questa differenza accenna Spinoza stesso in una lettera a Jelles del 1674, definendo la propria posizione rispetto a Hobbes:

« Per quanto concerne la politica, la differenza tra Hobbes e me, di cui chiedi, consiste in questo: io lascio il diritto naturale sempre nella sua integrità e sostengo che in una città il potere sovrano ha più diritto sul suddito solo nella misura in cui ha più potere su di esso. E questo ha sempre luogo nello stato di natura.^[47] »

Ne è conseguenza il fatto che, quando lo stato non rappresenta più l'interesse dei cittadini (ad esempio se sottrae indebitamente le libertà civili), esso smarrisce la sua forza e finisce con l'essere rovesciato dal basso.^[48]

Tirando le fila del discorso, la paura risulta essere, per Spinoza, il collante originario della società, ma c'è bisogno che la società, una volta costituitasi, non ricada in balia della paura e dell'insicurezza, onde evitare il rischio di disgregarsi e di regredire, inevitabilmente, alla sua precedente condizione di conflittuale anarchia. La paura, si direbbe, è una forza che crea e distrugge. L'arte della politica consiste nel dosarne con maestria i pesi sui due piatti della bilancia, badando che né il popolo né i governanti debbano scoprirsi vittime del terrore.

La democrazia impossibile

L'equilibrio dello stato poggia, come abbiamo visto, sulla paura delle masse, da intendersi, secondo l'osservazione di Etienne Balibar, nella duplice valenza (oggettiva e soggettiva) della preposizione articolata: la paura quale condizione in cui le masse stanno e la paura quale sentimento che esse ispirano in chi le governa:

« la paura delle masse è da intendersi nel duplice significato del genitivo: oggettivo e soggettivo. È la paura che provano le masse. Ma è anche la paura che le masse ispirano a chiunque si trovi in posizione di governare [...] paura reciproca, di cui si tratta di comprendere come potrebbe equilibrarsi.^[49] »

Tale problema trovava nel *Trattato teologico-politico* la soluzione di emancipare le masse dalla paura grazie alla diffusione del comandamento dell'amore e alle libertà civili, attraverso la cui espressione la superstizione può essere distrutta.^[50] Ma il taglio pessimista del *Trattato politico* conduce ora a considerare le masse come un problema in se stesse - e non semplicemente in quanto non ancora liberate dalla paura - visto che questa liberazione appare ormai,

allo sguardo disilluso di Spinoza, soltanto una chimera irrealizzabile.

La moltitudine non potrà mai essere liberata dal terrore, poiché in essa, pur costituitasi in popolo civile, permane l'originaria natura di una folla ondivaga e irrazionale. Eppure, valutando l'ipotetico caso di una repubblica in cui le masse, terrorizzate dalla situazione sfavorevole, concedano la propria fiducia incondizionata alle promesse di un nuovo capo, Spinoza non trova di meglio che auspicare un celere ritorno al buon senso delle leggi precedentemente istituite, come se le folle, una volta inturbolite, fossero capaci di sottomettersi alla ragione:

« Per quanto dunque il terrore possa dar luogo a una certa confusione nella repubblica, nessuno tuttavia potrà eludere le leggi con la frode e chiamare illegalmente qualcuno al comando militare, senza che gli altri aspiranti sollevino immediatamente un conflitto, per dirimere il quale sarà infine necessario ricorrere al diritto un tempo costituito e da tutti approvato, e sistemare le faccende dello stato secondo le leggi in vigore.^[51] »

Balibar legge questo passo di Spinoza (che conclude il penultimo capitolo del *Trattato politico*) come un equivoco ritorno a quella fiducia nella razionalità delle masse che era stata accantonata come utopica all'inizio dell'opera. Spinoza, dopo aver criticato il dispotismo a cui può essere soggetto l'ordinamento monarchico, non riesce infatti a fondare efficacemente l'ordinamento della repubblica sull'esercizio delle libertà civili, in quanto egli stesso, nel corso dell'opera, ha tratteggiato l'incapacità delle masse a gestire se stesse, sicché l'appello al buon senso delle leggi, espresso nel passo appena citato, appare a Balibar un "patetico augurio" che - dietro una ritrovata fiducia nella razionalità delle masse - non può evitare di nascondere la realistica consapevolezza che il terrore delle masse ha come logiche conseguenze l'anarchia e la guerra civile.

« il capitolo X si conclude con quel che non può non apparire un patetico augurio [...] Ma cosa prova se non una petizione di principio, che non si vedrà piuttosto sprofondare lo Stato in una inespugnabile guerra civile?^[52] »

Si può dire che Spinoza, di fronte alla contraddittoria fisiologia delle masse da lui stesso descritta, non sapesse più come raccapezzarsi, e in quest'ottica appare legittimo supporre che non fu un caso da legarsi all'improvvisa morte dell'autore, se gli ultimi capitoli del *Trattato politico* - destinati a delineare nel dettaglio come si possa attuare uno stato democratico - siano rimasti non scritti, eccezion fatta per pochi paragrafi. È proprio questo il punto della riflessione di Balibar:

« Se vogliamo considerare il *TP* [...] come un esperimento teorico alle prese con le proprie interne difficoltà, la mancanza di una teoria della democrazia ci apparirà allora sotto una nuova luce. Non potremo accontentarci di imputarla alla morte dell'autore. Dovremo piuttosto interrogarci su ciò che, proprio nella definizione dei concetti, conduce infine ad un blocco teorico.^[52] »

Per Spinoza era infatti divenuto impossibile pensare alla democrazia - che presupporrebbe la partecipazione di tutto il popolo alla vita pubblica - se non concependola semplicemente come una forma più sviluppata di aristocrazia, in cui le masse continuano a rimanere escluse e solo certe categorie di cittadini possono legalmente rivendicare voce in capitolo, esercitando il diritto di voto e potendo eventualmente aspirare a divenire patrizi (cioè membri del governo). La differenza tra aristocrazia e democrazia è veramente sottile:

« la differenza tra lo stato democratico e l'aristocratico consiste principalmente in questo: nello stato aristocratico dipende dalla sola volontà e libera elezione del consiglio supremo il fatto che questo o quello divenga patrizio, così che nessuno ha per eredità il diritto al voto e all'accesso delle cariche dello stato, e nessuno può legalmente rivendicare questi diritti, come invece accade nello stato del quale trattiamo ora.^[53] »

Leggendo l'ultimo capitolo dell'opera, troviamo conferma che, nonostante Spinoza parli di democrazia - cioè di potere del popolo - il diritto di voto non viene esteso al popolo nella sua interezza, bensì soltanto a una parte di esso che ne può legalmente rivendicare l'esercizio. Si possono perciò ipotizzare diversi generi di stato così detto "democratico", a seconda delle categorie di persone che si vogliono includere o escludere dalla parte di popolo ammesso al voto:

« possiamo concepire diversi generi di stato democratico; ma il mio proposito non è di trattare di ciascuno di essi, bensì di quello soltanto nel quale assolutamente tutti coloro i quali sono soggetti alle sole leggi della patria, e dunque sono autonomi e vivono onestamente, hanno il diritto di voto nel consiglio supremo e la facoltà di accedere agli incarichi dello stato.^[54] »

In quel che resta del *Trattato politico*, Spinoza non ebbe modo di diffondersi chiaramente, se non per accenni, nella descrizione delle categorie sociali secondo lui idonee - in virtù delle loro presunte qualità caratterizzanti - ad esercitare il diritto di voto. Rimane però una sua netta presa di posizione contro le donne, che cercheremo ora di interpretare e di comprendere, in primo luogo scavando - con molta indiscrezione - nella sua vita privata, e in secondo luogo prendendo sottomano l'ultimo paragrafo giunto a noi del *Trattato politico*, dove appunto Spinoza affronta la questione.

Un cuore in frantumi

Come altri grandi filosofi del passato, Spinoza aveva la mente troppo occupata in riflessioni profonde ed importanti per lasciarsi attrarre più di tanto dalle grazie femminili, senza contare che il suo desiderio di tranquillità mal si conciliava sia con le indomabili passioni che attraversano gli innamorati, sia con la turbolenta routine della vita matrimoniale, che lo avrebbe esposto al rischio di trovarsi con una Santippe fra le mura domestiche:

« Ancorché il nostro filosofo non fosse di quelle persone austere che reputano il matrimonio un impedimento agli esercizi dello spirito, tuttavia non si sposò: o per timore del cattivo carattere delle donne o per essersi dato interamente alla filosofia e all'amore della verità.^[55] »

Sappiamo che soltanto una volta, quando aveva superato da poco i vent'anni, Spinoza fu colpito dalle frecce di Cupido, ma va sottolineato che ciò avvenne soprattutto per attrazione intellettuale, piuttosto che fisica. Pare infatti che ad insinuarsi fra i pensieri del nostro filosofo fosse stato il desiderio per Clara Maria, la figlia di Van den Enden:

« Van den Enden aveva un'unica figlia la quale era così esperta nella lingua latina da essere in grado di insegnarla agli studenti di suo padre e lo stesso faceva per l'arte del canto. Spinoza raccontò sovente che aveva una vera predilezione per lei e che aveva in mente di prenderla in moglie: sebbene zoppicasse non poco e non avesse un corpo perfetto, egli ne era tuttavia attratto per la sua acuta intelligenza ed il non comune sapere.^[56] »

Spinoza probabilmente tentò di far cadere su di sé le occhiate della giovane insegnante, sforzandosi di mettere in mostra le abilità intellettive di cui disponeva, in maniera che ella ricambiasse la predilezione nei suoi confronti, e l'attrazione diventasse così reciproca. Ma purtroppo un suo conoscente di Amburgo - persona dalla mente sagace, che si occupava di chimica e medicina e per i cui studi Spinoza intagliava le lenti^[57] - si dimostrò più uomo di mondo rispetto a lui, riuscendo a conquistare le simpatie della ragazza circondandola di attenzioni in verità non da filosofo, ma da damerino, e omaggiandola astutamente con costosi regali, ottenendo in tal modo i migliori risultati. Il navigato Kerckrinck aveva sette anni più di Spinoza e quindi forse conosceva meglio ciò che si aspettano le donne. Galeotta fu infatti la collana di perle:

« il signor Kerckrinck di Amburgo [...] infine acquistò i favori di lei, al cui risultato contribuì non poco una costosa collana di perle del valore di circa mille fiorini che le regalò. Così se lo prese per marito.^[58] »

Spinoza rimase evidentemente assai deluso, vuoi per il comportamento frivolo e inatteso della giovane, vuoi per quello - che dovette apparirgli viscido e sleale - del suo vecchio conoscente. Al danno si aggiunse inoltre la beffa, poiché Spinoza subì l'umiliazione di essere invitato al matrimonio dei due, che venne celebrato, in maniera ricca e sontuosa, presso una cappella francese di Amsterdam.^[59]

Dirk Kerckrinck, d'altra parte, proseguì a nutrire una sempre crescente stima per la competenza ottica di Spinoza. Lo testimonia il fatto che continuò a commissionargli delle lenti, e rimase un giorno addirittura entusiasta del microscopio che Spinoza gli aveva fatto arrivare fra le mani:

« Sono in possesso di un microscopio di prima categoria, messo a punto da Benedictus Spinoza, nobile matematico e filosofo, che mi consente di osservare i reticoli vascolari linfatici... Ebbene, quanto ho potuto scoprire con chiarezza grazie a questo meraviglioso strumento, è di per sé ancor più meraviglioso.^[60] »

Nella biblioteca di Spinoza furono trovate ben due opere di Kerckrinck: il *Commentarium in currum triumphalem antimonii* e lo *Specilegium anatomicum*,^[61] i cui risultati dovettero molto proprio delle lenti di Spinoza. Ma la signora Clara Maria Kerckrinck rimase per Spinoza una triste illusione di gioventù.

Il giudizio sulle donne

Leggiamo ora le opinioni che, nel *Trattato politico*, Spinoza manifestò poco prima di morire riguardo alle donne. Egli si pone in chiave retorica, come se sorgesse non da lui bensì dai lettori della sua opera, il seguente interrogativo:

« Qualcuno potrà forse chiedere se la sottomissione delle donne alla potestà degli uomini venga dalla natura o da un'istituzione.^[62] »

Le donne, all'epoca di Spinoza, erano rigidamente sottomesse ai padri e ai mariti, quindi la domanda voleva chiarire se una simile sottomissione fosse da imputare a contingenti usanze sociali oppure a necessità di natura. Spinoza pare non avere dubbi a riguardo, rispondendo con tono deciso e privo di incertezze che tale sottomissione deriva dalla natura e che solo per questa ragione viene ammessa anche da parte delle istituzioni:

« Se infatti ciò fosse il prodotto di un'istituzione, nessuna ragione ci obbligherebbe ad escludere le donne dal governo. Ma se consultiamo l'esperienza, vedremo che ciò deriva dalla loro debolezza.^[62] »

Convinto della debolezza della donne, Spinoza ritiene che ad esse non vada concessa - oltre la partecipazione diretta al governo dello stato - neppure la facoltà di prender parte alle decisioni pubbliche tramite l'esercizio del voto. Egli argomenta facendo appello alla storia dei costumi dell'umanità, una storia millenaria in cui si paleserebbe l'innata incapacità del sesso femminile di competere alla pari con quello maschile:

« Se le donne fossero per natura uguali agli uomini e fossero ugualmente dotate di forza d'animo e d'ingegno [...] certamente fra tante e tanto diverse nazioni se ne troverebbe qualcuna retta alla pari da entrambi i sessi, e qualcun'altra in cui gli uomini fossero governati dalle donne ed educati in modo tale da avere meno capacità d'ingegno.^[62] »

Esiste un solo caso - peraltro leggendario - in cui le donne avrebbero dominato sugli uomini: la civiltà delle Amazzoni. Ma si trattava di una società insostenibile, poiché si reggeva sull'uccisione di tutti i figli maschi e sulla guerra costante mossa nei confronti delle società maschili presenti nelle vicinanze:

« le Amazzoni [...] che, a quel che si tramanda, avrebbero un tempo regnato, non sopportavano che sul loro territorio dimorassero gli uomini, ma allevavano soltanto le figlie femmine e se partorivano dei maschi li uccidevano.^[62] »

Secondo Spinoza, bisogna realisticamente affermare che in nessuna nazione le donne hanno mai offerto capacità di governo pari o superiori a quelle degli uomini, perché tali capacità sono estranee alla natura stessa delle donne, che quindi per il bene comune non devono governare ma essere governate. Altrimenti - se le donne non accettano di sottomettersi - i due sessi non potranno mai andare d'accordo:

« In nessun posto è infatti mai accaduto che uomini e donne governassero insieme, ma in tutti i luoghi della terra in cui si trovano uomini e donne vediamo che gli uomini governano e le donne sono governate: è per questa ragione che i due sessi vanno d'accordo.^[62] »

Spinoza appare convinto che la concordia fra maschi e femmine dipenda dalla sottomissione delle prime ai secondi. C'è forse qualcosa, nel passato di Spinoza, che può averlo indotto a pensarla così? Forse sì, visto che fino all'ultima

riga del *Trattato politico* Spinoza continua ad alludere a come il carattere delle donne sia volubile e a come le gelosie amorose minino pericolosamente la concordia dello stato:

« Se poi consideriamo gli affetti umani, e cioè il fatto che [...] gli uomini ben difficilmente sopportano che le donne da essi amate siano in qualche modo favorevoli ad altri, e così via, vedremo senza fatica come non sia possibile senza grave danno per la pace che uomini e donne governino alla pari. E può bastare.^[62] »

Ora - così com'è possibile che le teorie politiche di Spinoza siano incorse in una parabola discendente in seguito alla delusione cui egli andò incontro quando vide massacrare dalla folla il suo stimato benefattore repubblicano Johan De Witt - può sorgere spontanea l'insinuazione che la sua diffidenza verso le capacità d'ingegno femminili sia sorta a causa della delusione patita con Clara Van den Enden. Può darsi che Spinoza, quando criticava nell'*Etica* la superbia degli invidiosi, riflettesse inconsciamente anche un po' su se stesso e sulla propria situazione personale:

« quelli che sono stati male accolti dall'amante, non pensano altro che all'incostanza e all'ingannevole animo delle donne e a tutti gli altri loro vizi detti e ridetti, cose che dimenticano in un attimo non appena sono riaccolti dall'amante.^[63] »

Forse anche Spinoza - se la fortuna fosse tornata ad arridergli, facendo sì che egli venisse riaccolto da Clara - avrebbe infine mutato parere e rivalutato l'intero genere femminile? Il *Trattato politico* ci avrebbe allora offerto teorie diverse riguardo alle donne?

C'è poi un passo dell'*Etica* dai contenuti insolitamente a luci rosse, in cui Spinoza descrive il rimuginare dell'amante deluso quando immagina la donna dei suoi sogni nel mentre in cui si concede voluttuosamente ad un altro:

« chi infatti immagina che la donna amata si prostituisca ad altri, non solo sarà rattristato per la costrizione del suo desiderio, ma anche la aborrirà per il fatto di essere costretto ad accoppiare l'immagine della cosa amata alle parti pudende e alle escrezioni di un altro.^[64] »

Forse anche Spinoza ebbe simili tormenti di gelosia il giorno del matrimonio di Kerckrinck? Non possiamo saperlo, ma la teoria spinoziana delle passioni ci permette di supporre che - siccome Clara aveva fatto innamorare Spinoza per l'intelligenza e la dolcezza con cui insegnava il canto e il latino - se ella avesse ricambiato i sentimenti del nostro filosofo, rendendolo in tal modo felice, Spinoza non solo non sarebbe giunto alla conclusione che le donne possiedono per natura qualità intellettuali inferiori rispetto agli uomini, ma al contrario si sarebbe persuaso che la dolcezza dell'indole femminile (la stessa con cui Clara rendeva amabili le proprie lezioni) ha molto da insegnare al rude animo virile.

Spinoza certo non poteva prevedere i diritti civili che le donne avrebbero faticosamente conquistato nei secoli successivi - emancipandosi dai padri, dai mariti e persino dai figli - assumendo prestigiose posizioni di governo. Spinoza non poteva prevedere che nel Novecento sarebbero persino esistite delle donne - come Emilia Giaccotti - che avrebbero studiato a fondo le sue opere e gli avrebbero dedicato fior di saggi. Nell'ottica del *Trattato politico*, simili previsioni, così distanti dal presente di Spinoza, gli sarebbero sembrate soltanto delle utopie.

Ricerche e torture sugli animali

C'è un ultimo aneddoto sulla vita di Spinoza che abbiamo tenuto da parte, per avviare, a partire da esso, l'indagine conclusiva di questo wikibook.

Secondo Colerus, Spinoza nutriva una certa curiosità per la fisionomia e il comportamento degli insetti, divertendosi a farli combattere tra loro e osservandoli con le lenti da lui stesso fabbricate:

« Un suo passatempo era cercare ragni e farli combattere l'uno contro l'altro o prendere delle mosche e gettarle nella tela del ragno: assisteva con una grande soddisfazione a queste battaglie, fino a riderne. Usava poi il suo microscopio per osservare le più piccole mosche o zanzare e ne ragionava.^[65] »

Studiare il comportamento degli insetti e il funzionamento del loro organismo rientrava negli interessi di numerosi ricercatori del Seicento, specialmente in Olanda, dove era permessa una più ampia libertà di ricerca rispetto agli altri paesi europei, rendendo così possibile il rapido sviluppo di nuovi rami della scienza, quali la nascente chimica, la fisica, la biologia e l'anatomia.^[66] Coetaneo e connazionale di Spinoza era il celebre inventore di microscopi Anton van Leeuwenhoek (nato nel 1632 a Delft, vicino Amsterdam), primo scopritore degli "animalculi spermatici" all'interno del liquido seminale.^[67] L'anno 1632 diede i natali anche al manifesto pittorico della nuova scienza: la *Lezione di anatomia del dottor Tulpus* di Rembrandt: una tela all'epoca scandalosa, che mostrava un gruppo di studiosi mentre assistono con attenzione alla dissezione di un cadavere. Non è da escludere che il giovane Spinoza abbia un ventennio più tardi avuto occasione di discutere proprio assieme a Rembrandt di microscopi e di anatomia, o quantomeno di pittura, dato che i due frequentarono intorno al 1650 gli stessi ambienti culturali di Amsterdam.^[68] Nella biblioteca di Spinoza furono rinvenuti diversi trattati di anatomia e medicina, fra cui gli studi sulla circolazione sanguigna di Jean Riolan e la descrizione del sistema linfatico di Thomas Bartholin,^[69] il cui figlio Caspar acquisterà fama per lo studio delle grandi labbra della vulva e per la conseguente scoperta delle ghiandole vulvo-vaginali (dette appunto ghiandole di Bartolino).

Capiamo insomma il valore che simili ricerche potevano avere nel Seicento - e l'importanza che, specialmente gli studi sul corpo umano, sortivano per affermare la libertà dell'agire scientifico - anche se, nel caso delle modeste ricerche di Spinoza, provare soddisfazione nel dare una mosca in pasto a un ragno o sezionare una zanzara sotto le lenti di un microscopio potrebbero apparire come infantili crudeltà. Tanto più che troviamo nell'*Etica* un passaggio in cui il rispetto nutrito da Spinoza non solo verso gli insetti, ma verso il mondo animale nel suo complesso, dà l'impressione di essere esiguo:

« quella legge di non ammazzare gli animali è fondata più sulla vana superstizione e la femminile misericordia che sulla sana ragione. [...] Non nego tuttavia che i bruti sentano; nego bensì che per questo non sia lecito provvedere alla nostra utilità, e servirvene a piacere e trattarli come più ci conviene; poiché non convengono con noi per natura, e i loro affetti sono per natura diversi dagli affetti umani.^[70] »

Si tratterebbero - quelli umani e quelli animali - di affetti differenti da un punto di vista qualitativo:

« Gli affetti degli animali che si dicono irrazionali [...] differiscono dagli affetti degli uomini tanto, quanto la loro natura differisce dalla natura umana. Il cavallo e l'uomo sono spinti entrambi dalla libidine di procreare; ma quello da libidine equina, questo da quella umana. Così anche le libidine e gli appetiti degli insetti, dei pesci e degli uccelli, devono essere ancora diversi. [...] Non poca differenza c'è anche fra il godimento da cui è trascinato, per esempio, l'ubriaco, e il godimento che il filosofo possiede.^[71] »

Raffrontare i piaceri che può provare un uomo con quelli che può provare un cavallo sarebbe quindi come raffrontare i piaceri del filosofo con quelli dell'ubriaco: i piaceri dell'animale sono da Spinoza assimilati a quelli di un uomo privo di ragione o regredito al suo più basso potenziale di intelligenza. Spinoza non nega che gli animali sentano (cioè provino dolore o piacere), ma ritiene che il loro sentire sia qualitativamente inferiore al sentire umano, e quindi meno meritevole di considerazione, empatia e compassione.

Già Aristotele aveva escluso la possibilità di una solidarietà tra l'animale razionale (l'uomo) e gli animali così detti

non razionali, ponendo tra questi ultimi anche le popolazioni umane primitive, verso cui lo Stagirita reputava giusto muovere guerra per lo stesso principio - il principio, caro anche all'ultimo Spinoza, che conferisce il maggior diritto a chi è più forte - in base al quale, banalmente, risulta lecito andare a caccia di selvaggina. Per Aristotele, maestro di vita del conquistatore Alessandro Magno, l'esercizio della caccia e della guerra sono arti in cui si diletta per natura l'uomo forte e civilizzato:

« Perciò anche l'arte bellica sarà per natura in certo senso arte d'acquisizione (e infatti l'arte della caccia ne è una parte) e si deve praticare contro le bestie e contro quegli uomini che, nati per obbedire, si rifiutano, giacché per natura tale guerra è giusta.^[72] »

Spinoza, ponendo allo stesso modo un discrimine tra la razionalità umana e la presunta irrazionalità animale, nega che, nei riguardi degli animali, sia possibile instaurare rapporti di amicizia e di reciprocità, o quantomeno relazioni fondate su basi di pacifica consuetudine:

« Oltre l'uomo non conosciamo nella natura nessun essere singolo, della cui mente godere, e che possiamo congiungere a noi con amicizia o con qualche genere di consuetudine.^[73] »

Oggi parecchi proprietari di cani e gatti protesterebbero al cospetto di tali affermazioni, ma la posizione di Spinoza, ammettendo che gli animali "sentano", concedeva ad essi già molto di più rispetto alla posizione, sua contemporanea, di Cartesio, il quale - riprendendo le teorie di Sant'Agostino e di San Tommaso secondo cui gli animali non hanno un'anima immortale - negava ad essi anche la coscienza, reputandoli perciò alla stregua di semplici macchine o orologi.^[74] Emblematica è, a questo proposito, la inquietante testimonianza raccolta sul finire del Seicento all'interno del seminario giansenista di Port Royal, dove alcuni estimatori di Cartesio eseguivano esperimenti vivisezionari senza lasciare a se stessi il beneficio di alcuno scrupolo morale:

« Somministravano bastonate ai cani con perfetta indifferenza, e deridevano chi compativa queste creature come se provassero dolore. Dicevano che gli animali erano orologi; che le grida che emettevano quando venivano percossi erano soltanto il rumore di una piccola molla che era stata toccata, e che il corpo nel complesso era privo di sensibilità. Inchiodavano poveri animali a delle tavole per le quattro zampe, per vivisezionarli e osservare la circolazione del sangue, che era un grande argomento di conversazione.^[75] »

La posizione di Cartesio - secondo cui gli animali non provano dolore - si fondava sul presupposto che essi non fossero dotati di pensiero e quindi agissero solamente per riflessi istintivi. Bisogna a questo proposito tener presente - come scrive J.M. Coetzee - che nel Seicento si era ancora lontani dal comprendere le dinamiche evolutive che accomunano l'organismo umano a quello degli altri animali:

« Ai tempi di Cartesio la scienza non conosceva né i primati né i mammiferi marini superiori, e pertanto non aveva gli elementi per mettere in discussione il presupposto che gli animali non fossero in grado di pensare. E naturalmente non aveva accesso ai fossili che avrebbero rivelato il continuum delle creature antropoidi dai primati superiori all'Homo sapiens.^[76] »

Per Cartesio era così pacifico che agli animali non fosse opportuno concedere alcun diritto, da ritenere di aver fatto un favore all'umanità, contribuendo a eliminare dalle menti ogni scrupolo di coscienza verso di essi:

« La mia opinione non è così crudele verso gli animali, come è indulgente verso gli uomini - almeno quelli che non sono dediti alle superstizioni di Pitagora - dato che li assolve dal sospetto di crimine quando mangiano o uccidono gli animali.^[77] »

Dopo Cartesio, dovettero trascorrere circa due secoli prima che voci autorevoli nel campo della filosofia - tra cui quella impetuosa di Arthur Schopenhauer - si levassero a contestare la legittimità morale della vivisezione, che continuava ad essere sempre più praticata in ogni parte d'Europa. Schopenhauer non si preoccupava di quanto gli animali "pensassero", ma di quanto essi soffrissero, dal momento che - mettendo da parte astratte discussioni

sull'origine e la natura del pensiero - risultava evidente che gli animali torturati in nome della scienza soffrivano eccome:

« Oggi ogni medicastro si crede autorizzato a effettuare, nella sua stanza delle torture, gli atti più crudeli nei confronti delle bestie, al fine di decidere problemi la cui soluzione si può trovare già da molto tempo nei libri. [...] I biologi francesi sembrano aver dato per primi l'esempio in questo campo e i biologi tedeschi fanno a gara con loro a infliggere le torture più crudeli ad animali innocenti, spesso in numero enorme, per risolvere problemi puramente teorici e non di rado assai futili. [...] Giacché per questi studi vi sono molte altre e innocue maniere, senza che sia necessario torturare a morte delle povere bestie inermi. [...] Nessuno è autorizzato a effettuare vivisezioni.^[78] »

Allo stesso modo Jeremy Bentham, citando il pensiero indù, aveva concluso nel 1780 la sua *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* osservando - diversamente da Kant, che considerava gli animali alla stregua di meri strumenti da utilizzarsi per il fine umano^[79] - che il vero problema, da un punto di vista etico, non era se gli animali potessero ragionare o potessero parlare, ma se potessero soffrire:

« il colore nero della pelle non è un motivo per cui un essere umano debba essere abbandonato senza riparazione ai capricci di un torturatore. Si potrà un giorno giungere a riconoscere che il numero delle gambe, la villosità della pelle, o la terminazione dell'osso sacro sono motivi egualmente insufficienti per abbandonare un essere sensibile allo stesso fato. Che altro dovrebbe tracciare la linea invalicabile? La facoltà di ragionare o forse quella del linguaggio? Ma un cavallo o un cane adulti sono senza paragone animali più razionali, e più comunicativi, di un bambino di un giorno, o di una settimana, o persino di un mese. Ma anche ammesso che fosse altrimenti, cosa importerebbe? Il problema non è "Possono ragionare?", né "Possono parlare?", ma "Possono soffrire?"^[80] »

Secondo Albert Schweitzer - che fu tra i primi sostenitori, in Occidente, del movimento per la protezione degli animali - la filosofia europea commise a lungo l'errore di considerare la sensibilità nei confronti del mondo non-umano come un futile sentimentalismo, estraneo oppure accessorio rispetto ai veri problemi di un'etica razionale, attenendosi fino a buona parte del Settecento a un totale disinteresse per la sofferenza animale onde non doversi cimentare con le difficoltà che l'estensione del comandamento dell'amore a tutte le forme di vita implicava, in quanto l'etica avrebbe così rischiato di perdersi in responsabilità senza fine, mentre appariva più comodo mantenere in vigore un'etica che si occupasse solamente dei rapporti intra-umani:

« Dal momento che l'estensione del principio dell'amore a tutte le creature rappresenta una rivoluzione così grande per l'etica, la filosofia si guarda bene dal compiere questo passo. [...] Certo non le può sfuggire che, così facendo, entra in conflitto con la nostra sensibilità naturale. [...] Riflettere sull'etica dell'amore per tutte le creature in tutti i suoi dettagli: questo è il difficile compito assegnato al tempo in cui viviamo.^[81] »

Schweitzer osserva che nel pensiero cinese e indiano, diversamente da quello occidentale, il problema delle responsabilità dell'essere umano nei confronti delle altre forme di vita ha rivestito da sempre un ruolo centrale, nella convinzione che solamente a partire dal principio dell'affinità fra tutte le esistenze si possa costituire un'etica che non rischi, a seconda delle circostanze, di ritenere privi di valore ora alcuni insetti, ora taluni animali, ora certi popoli al di là di una frontiera, o magari determinate "razze" o categorie umane con cui pur tuttavia intratteniamo rapporti quotidiani. In quest'ottica, porre dei limiti al rispetto per la vita significa creare le premesse per un'etica della discriminazione, anziché della solidarietà.^[82]

Nel prossimo paragrafo vedremo come Spinoza (nonostante la sua filosofia mostri alcune analogie, su cui ci soffermeremo, proprio col pensiero cinese e indiano al quale si appella Schweitzer) fu accusato da Schopenhauer, sulla base dell'aneddoto sopra citato, di essere succube dei pregiudizi occidentali.

Tat twam asi

Come Hegel, suo acerrimo antagonista filosofico, anche Schopenhauer ammetteva di trovarsi in debito verso la filosofia di Spinoza e di condividere con essa importanti affinità di pensiero:

« presso di me, come presso Spinoza, il mondo esiste per interna forza e da se stesso.^[83] »

Una differenza di rilievo, che Schopenhauer riteneva allontanasse il proprio pensiero da quello di Spinoza, era la decisa piega pessimista a cui *Il mondo come volontà e rappresentazione* non poteva fare a meno di indirizzarsi.^[84]

Se la filosofia di Spinoza era illuminata dall'amore per l'esistenza e dalla ricerca costante della felicità, quella di Schopenhauer era rabbuiata dall'ossessione della sofferenza, una sofferenza pensata inscindibile dall'esistenza umana.

Schopenhauer ragionava in un'ottica protesa verso l'Oriente. Quando egli aveva rivolto lo sguardo alla tradizione indiana delle Upaniṣad, era rimasto folgorato dal fascino ardente di una formula intraducibile ma illuminante, grazie alla quale viene ridotto a stoffa bruciata il velo ingannevole che rende di norma inaccessibile all'uomo l'identificazione con ogni forma di vita che non sia umana. Si trattava delle stesse parole con cui i sapienti indiani usano da millenni istruire i loro discepoli:

« si fa sfilare, sotto gli occhi del discepolo, tutta la serie degli esseri, animati e inanimati, e dinanzi a ciascuno si pronuncia una parola, che ha il valore d'una formula, e detta come tale *Mahavakya: Tatoumes*, o più correttamente, *Tat twam asi*, che vuol dire: "Tu sei questo."^[85] »

Ora, se io non sono altra cosa rispetto all'insetto che cerca di scampare alla morte, e neppure rispetto al cane inchiodato alla tavola del vivissetore, come posso assistere insensibile ai disperati tormenti di queste creature? L'insensibilità nei confronti delle sofferenze animali veniva da Schopenhauer imputata a un pregiudizio radicato nella cultura giudaico-cristiana, la quale, elevando l'uomo a principe della creazione, gli conferisce la licenza di trattare a proprio piacimento qualsivoglia creatura vivente che gli appaia dissimile da lui:

« errore fondamentale del cristianesimo [...] è il fatto che esso, contro natura, ha staccato l'essere umano dal mondo degli animali, al quale appartiene per essenza, dando valore esclusivamente all'uomo e considerando gli animali addirittura come cose. [...] Il suddetto errore fondamentale è la conseguenza della creazione dal nulla, secondo la quale il creatore consegna all'uomo affinché li domini, cioè faccia su di loro quello che vuole, tutti gli animali.^[86] »

La Genesi narra infatti la creazione del mondo come un progetto divino realizzato in chiave antropocentrica:

« Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra". Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogate e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra".^[87] »

Ma Schopenhauer, rigettando con sdegno tale imperioso precetto biblico, invocava da parte degli esseri umani non un dominio, bensì una "giustizia" nei confronti degli animali:

« il grado in cui l'uomo può senza ingiustizia usufruire delle forze degli animali [...] viene troppo spesso infranto, specialmente riguardo alle bestie da soma e ai cani da caccia; quindi, a reprimere tale abuso, si sono istituite apposite società protettrici degli animali.^[88] »

Egli aveva trovato in tutta la Bibbia solamente una indicazione, in favore degli animali:

« Il giusto ha pietà del proprio bestiame.^[89] »

Ma tale espressione non lo soddisfaceva:

« "Ha pietà"! Che razza di espressione! Si ha pietà di un peccatore, di un malfattore, ma non di un innocente e fedele animale che spesso procura il pane al suo padrone e non riceve che misero foraggio. "Aver pietà"! Non già pietà, ma giustizia si deve all'animale!^[90] »

È interessante notare che un grande estimatore di Spinoza come Martinetti sentì, al pari di Schopenhauer, l'esigenza di rifarsi alla filosofia indiana, cogliendo, nel comportamento e nella fisionomia degli animali, il richiamo ad un'unica matrice vitale di cui l'essere umano, così come le altre forme di vita, fa parte.^[91] Ne consegue la necessità etica di esprimere verso gli animali quella stessa altruistica sollecitudine che si confà all'etica intra-umana. Anche nell'animale l'uomo può infatti cogliere i segni di una coscienza e di una sensibilità che rendono possibile l'instaurarsi di una relazione emotiva:

« Ora chiunque abbia osservato da vicino il mondo degli animali inferiori [...] come potrà dubitare di trovarsi dinanzi a degli esseri coscienti? Non soltanto l'attività, ma gli stessi atteggiamenti, i gesti, la fisionomia tradiscono l'espressione di una vita interiore: una vita forse estremamente diversa e lontana dalla nostra, ma che in ogni modo ha anch'essa i caratteri della coscienza e non può essere ridotta ad un semplice meccanismo fisiologico.^[92] »

In un passaggio dei *Parerga e paralipomena* di Schopenhauer, tradotto da Martinetti, il pensatore tedesco scorgeva, nell'attaccamento al presente, la caratteristica fondamentale dell'esistenza spensierata di cui godono gli animali quando possono godere della libertà. Mentre l'esistenza sofferente dell'uomo è caratterizzata dall'angoscia verso il futuro, la vita degli animali è per sua natura serena, tanto che essa infonde serenità anche all'uomo, quando questi si sofferma a osservare, senza interferire, la tranquillità degli animali:

« Questa dedizione totale al presente, propria degli animali, è la precipua causa del piacere che ci danno gli animali domestici. [...] Ma questa proprietà degli animali di essere soddisfatti più di noi della pura esistenza, viene abusata e spesso così sfruttata dall'egoismo dell'uomo, che questi non lascia più loro nulla, nulla all'infuori del puro esistere: l'uccello, che è organizzato per traversare a mezzo volo il mondo, è dai noi rinchiuso in un breve spazio [...] ed il cane, il suo intelligente amico, è da lui legato alla catena!^[93] »

Ma ecco che Schopenhauer menzionava proprio Spinoza quale esempio lampante di quei filosofi occidentali incapaci di liberarsi dal pregiudizio antropocentrico di derivazione biblica, in quanto troppo miopi per volgere lo sguardo oltre il Mediterraneo e riuscire così ad emanciparsi dai limiti della loro cultura d'appartenenza:

« I tormenti che, secondo Colerus, Spinoza era solito infliggere per proprio divertimento, e ridendo di cuore, ai ragni e alle mosche rispondono sin troppo bene ai principi sopra biasimati, come pure ai citati capitoli della Genesi.^[94] »

D'altra parte, esiste anche un aneddoto sulla presunta crudeltà di Schopenhauer nei confronti degli insetti, diffuso da Volbehr, che riferì di un discorso tenuto dal filosofo tedesco in un caffè, in cui egli avrebbe elogiato l'abilità degli scorpioni nel suicidarsi, soprattutto se istigati dagli esseri umani a farlo. Schopenhauer, con compiacimento, avrebbe raccontato di alcuni esperimenti eseguiti da un naturalista di sua conoscenza:

« Il naturalista inglese Allen Thomson [...] mi ha raccontato come si suicidano [...] Thomson ha fatto l'esperimento una dozzina di volte: mette lo scorpione sotto un bicchiere e ve lo lascia finché si faccia buio. Poi prende una candela accesa e la mette vicino al bicchiere. [...] Allora questo si ferma all'improvviso, stende in avanti la coda sulla schiena, in modo che il pungiglione velenoso penda sul capo, poi se lo ficca come un pugnale nella calotta cranica. E in due secondi è morto.^[95] »

Queste parole, attribuite aneddoticamente a Schopenhauer, risultano piuttosto inattendibili, dal momento che il filosofo tedesco afferma nelle sue opere - in ogni passo in cui si presenti la questione - idee esattamente opposte, che vanno nella direzione di condannare senza riserve la crudeltà verso gli animali e gli esperimenti effettuati su di essi a scopo di ricerca.^[96]

Abbiamo visto che, nel caso di Spinoza, una testimonianza esterna sembra confermare le idee espresse da lui stesso nell'*Etica*, ma, nel caso di Schopenhauer, un aneddoto pare invece inattendibile se confrontato con le idee che il protagonista ha scritto di proprio pugno. Citeremo ora un terzo caso, in cui la testimonianza esterna può servire da conferma, non per sancire una posizione di scarso amore verso gli animali, ma per mostrare una visione coerente di rispetto verso ogni forma di vita, rappresentata dalla filosofia e dalla vita di Giordano Bruno.

L'esempio di Bruno

Giovanni Mocenigo - l'individuo che denunciò Bruno all'Inquisizione dopo averlo ospitato a Venezia - raccontò nel processo ogni particolare sospetto riguardo alle idee che il filosofo nolano gli aveva comunicato durante il tempo trascorso insieme. Un giorno, mentre Bruno riposava a letto, Mocenigo gli si avvicinò e uccise un ragno che si trovava lì, proprio uno dei ragnetti che Spinoza non avrebbe risparmiato. Bruno rimase contrariato dalla leggerezza con cui Mocenigo aveva ammazzato quella piccola e forse innocua creatura, ammonendolo - con le stesse parole semplici utilizzate nell'antichità da Pitagora - che l'anima che si trova dentro una bestiola è la stessa che può trovarsi in un brav'uomo. Ma Mocenigo, mostrando poca propensione alla solidarietà verso gli animali (altrettanto poca ne avrebbe mostrata in seguito verso gli uomini, facendo mettere ai ferri il povero Bruno) rise di simili preoccupazioni:

« Essendo egli in letto, andai a trovarlo e trovandoli vicino un ragnetto, l'ammazzai, e lui mi disse ch'havevo fatto male, e cominciò a discorrere, che in quelli animali poteva esser l'anima di qualche suo amico, perché l'anime, morto il corpo, andavano d'un corpo in un'altro, et affermava, che lui era stato altre volte in questo mondo, e che molte volte saria tornato doppo che fosse morto, o in corpo humano, o di bestia; et io ridevo, e lui mi riprendeva, che io mi burlassi di queste cose.^[97] »

Per Bruno, la materia è un essere divino che contiene in sé la vita e la dà a tutte le forme che scaturiscono dal suo grembo. La materia non è creata da Dio, ma essa è Dio stesso, un Dio della Vita che è presente in ogni forma vivente, pur essendo anche al di là della materia.^[98] Nella *Cabala del cavallo pegaseo* Bruno parla dell'anima degli uomini e delle bestie, ipotizzando che il principio vitale presente in un ragno possa, ammettendo la metempsicosi, trasmigrare in un uomo:

« quel spirito o anima che era nell'aragna e vi avea quell'industria e quegli artigli e membra in tal numero, quantità e forma; medesimo gionto alla proliferazione umana, acquista altra intelligenza, altri instrumenti, attitudini ed atti.^[99] »

La teoria pitagorica della metempsicosi (cioè della trasmigrazione, o reincarnazione, che le anime compiono, quando il vecchio corpo è morto, in un nuovo corpo che sta nascendo) può essere intesa come un mito religioso che vuol spiegare con parole semplici l'unità ontologica che accomuna ogni forma di vita, quella stessa unità che nel pensiero induista viene richiamata dal *mantra* "tat twam asi".

Bruno era così persuaso della indifferenza tra il principio di vita presente nell'uomo e il principio di vita presente negli animali, da reputare un assassinio moralmente riprovevole l'uccisione di qualsiasi animale, fosse anche effettuata per procurarsi del cibo. Ancor più, riteneva riprovevole che il sacrificio di un animale potesse essere considerato un atto gradito a Dio, così come venivano considerati gli olocausti descritti nell'Antico Testamento. In particolare, Bruno si interrogava sul significato del racconto biblico secondo cui Abele fu ucciso dal fratello Caino perché, dopo che entrambi avevano offerto a Dio un sacrificio (Caino aveva offerto un olocausto a base di frutta, mentre Abele a base di carne), Dio aveva apprezzato solamente l'offerta di Abele e quindi Caino ne era rimasto deluso, covando in sé odio verso il fratello:

« Caino offrì frutti del suolo in sacrificio al Signore. Abele offrì primogeniti del suo gregge e il loro grasso. Il Signore gradì Abele e la sua offerta, ma non gradì Caino e la sua offerta. Caino ne fu molto irritato e il suo volto era abbattuto [...] Caino disse al fratello Abele: andiamo in campagna. Mentre erano in campagna, Caino alzò la mano contro il fratello Abele e lo uccise.^[100] »

A questo proposito, un compagno di cella del Nolano riferì agli inquisitori di aver udito da lui parole di spregio verso Abele. Stando agli atti del processo, Bruno avrebbe elogiato il delitto di Caino, dal momento che Abele era un abituale uccisore di animali:

« Iordanum dixisse, che Cain fu huomo da bene e che meritamente uccise Abel suo fratello, perché era un tristo e carnefice d'animali. [...] Ragionandosi di quei che ammazzavano li animali, mostrava d'haverli compassione e diceva che faceano male, e che Abel era stato un carnefice [...] era un carnefice homicidial di animali, e che havea meritato esser ammazzato, e che Cain era un huomo da bene et havea fatto bene ammazzar Abel.^[101] »

Queste parole, che Bruno avrebbe pronunciato in cella, possono essere meglio comprese se raffrontate con un passo dello *Spaccio della bestia trionfante* in cui il Nolano condanna la pratica della caccia e biasima l'abitudine umana di cibarsi di carni animali. Un macellaio e un cacciatore sono - secondo Bruno - persino meno giustificabili di un boia, perché questi uccide in nome della sicurezza sociale, mentre i primi uccidono solo in nome del piacere della gola umana, che potrebbe nutrirsi in maniera più salutare e più in sintonia con la natura se limitasse il proprio sostentamento a cibi di origine vegetale:

« l'esser beccaio debba essere stimata un'arte ed esercizio più vile che non è l'esser boia [...] perché questa si maneggia pure in contrattar membri umani, e talvolta amministrando alla giustizia; e quello ne gli membri d'una povera bestia, sempre amministrando alla disordinata gola, a cui non basta il cibo ordinato dalla natura, più conveniente alla complessione e vita dell'uomo (lascio l'altre più degne raggione da canto); cossì l'esser cacciatore è uno esercizio ed arte non meno ignobile e vile che l'esser beccaio; come non ha minor raggion di bestia la salvatica fiera che il domestico e campestre animale.^[102] »

Bruno affermava che l'uomo non può reputarsi il centro della terra, così come la terra non può reputarsi al centro dell'universo. In Bruno troviamo l'idea di una natura-materia infinita di cui l'uomo è parte decentrata, non potendo perciò sfuggire ad un legame di responsabilità verso le altre forme viventi. È la stessa consapevolezza filosofica che mezzo secolo prima aveva investito anche il più eclettico artista e scienziato del Rinascimento, quel Leonardo da Vinci che, se da un lato voleva spingere al limite le potenzialità tecniche dell'uomo, dall'altro coglieva la necessità di un vincolo etico tra l'uomo e il resto della natura, compiendo in prima persona una scelta moralmente radicale come quella del vegetarianismo.^[103] Ma, riprendendo il bandolo filosofico del nostro discorso, cercheremo ora di valutare in quale misura l'ontologia del Dio-sostanza-infinita di Spinoza possa essere accomunata a quella del Dio-materia-infinita di Bruno.

Spinoza tra Oriente e Occidente

Se facciamo un passo indietro e guardiamo alla filosofia di Spinoza così come l'abbiamo descritta nel secondo capitolo, ci sembra che in essa vi sia un respiro di universalità che raccoglie venti e correnti ben al di fuori dei limiti della tradizione europea. Si noti che già l'enciclopedista Pierre Bayle - tra i primi a dare atto, pur criticandola, dell'originalità di Spinoza rispetto al pensiero classico occidentale - coglieva una sorprendente affinità tra lo spinozismo e alcune correnti filosofiche di matrice giapponese e cinese.^[104] Bayle, soffermandosi in particolare a descrivere le teorie della scuola cinese di Foe Kiao, individuò delle analogie tra la "sostanza" descritta nell'*Etica* e il principio ontologico del "niente" (o "vuoto") che, secondo i dotti cinesi, starebbe a fondamento di ogni cosa.^[105] Bayle chiarisce che quel "vuoto" non sta ad indicare un semplice nulla, bensì la realtà prima nella sua totalità, privata di qualsiasi caratteristica contingente:

« Essi dicono [...] che i nostri progenitori hanno avuto origine da questo vuoto e che là ritornano dopo la morte; lo stesso accade di tutti gli uomini i quali con la morte si dissolvono tutti in questo principio; dicono inoltre che noi, tutti gli elementi e tutte le altre creature facciamo parte di questo vuoto, che in tal modo vi è una sola e medesima sostanza che si differenzia negli esseri particolari soltanto per la forma o per le qualità o per la struttura interna.^[106] »

Ciascuna creatura della terra - sia essa uomo, animale o pianta - sarebbe dunque una espressione (Schopenhauer avrebbe detto "rappresentazione") dell'unica sostanza esistente, così come la neve, la pioggia, la grandine e il

ghiaccio sono forme della stessa sostanza, cioè dell'acqua.^[107] Per Bayle una simile idea è "mostruosa", in primo luogo perché pone sullo stesso piano ontologico ogni forma di vita (negando così validità alla prospettiva antropocentrica) e in secondo luogo perché spoglia degli attributi personali - e della libera volontà - il principio primo della realtà che i cristiani chiamano Dio:

« Se è mostruoso sostenere che le piante, gli animali e gli uomini sono realmente la medesima cosa, basando tale pretesa sull'ipotesi che tutti gli esseri particolari sono indistinti dal loro principio, ancor più mostruoso è dare ad intendere che questo principio non ha in sé né pensiero né potenza né virtù.^[108] »

Ora - se Bayle accostava Spinoza a Giordano Bruno per accusarli entrambi di subdolo ateismo^[109] - si può altresì affermare che proprio con la filosofia di Spinoza riemerge ricco d'energia nella civiltà occidentale del Seicento quel fiume carsico che - dopo essersi per più di mille anni inabissato in seguito al consolidarsi di un cristianesimo dogmatico e imperante, di cui proprio Bruno era stato vittima sacrificale - torna a far sgorgare la freschezza di una concezione vitale e dinamica di Dio, un Dio la cui potenza è la potenza stessa della natura, e in cui l'uomo ritrova il valore e la razionalità della propria esistenza, troppo a lungo soffocata da una religione ridottasi a istituzione. Lo suggerisce Mignini, che, nel concludere la sua *Introduzione alla lettura dell'Etica*,^[110] ha auspicato la possibilità di ritrovare una prospettiva ideale, comune a Oriente e Occidente, quale può essere offerta dalla filosofia senza tempo dell'*Etica*:

« il modello di mondo elaborato nell'*Etica* può rappresentare, nel dialogo interculturale tra Oriente e Occidente, un punto d'incontro e una prospettiva privilegiata. Da tale dialogo, difficile e di lungo periodo, dipendono in gran parte le sorti future dell'umanità; anche sotto questo profilo l'*Etica* di Spinoza sembra additare il nostro orizzonte futuro e da questo, almeno in parte, sembra già da tre secoli attenderci.^[111] »

Come nota Moreau, il Dio di Spinoza - per il suo uscir fuori dagli schemi tradizionali - è stato nei secoli incompreso e pregiudizialmente inteso come un *truc* terminologico, dietro la cui maschera l'autore avrebbe voluto semplicemente definire, a parere dei suoi detrattori, le dinamiche della materia inerte.^[112] Lo stesso Spinoza dovette spesso constatare la facilità con cui la sua originale concezione filosofica veniva scambiata - contro le proprie intenzioni e aspirazioni - per un mero ateismo; lo stesso destino che, nel remoto passato, era toccato al genio di Democrito, di cui Platone, reputandolo un ateo, avrebbe - secondo le *Vite e dottrine dei filosofi* di Diogene Laerzio - tentato di far bruciare tutti gli scritti. Verso Democrito, Spinoza esprime la propria solidarietà,^[113] consapevole di come sia storia antica che i sedicenti difensori della religione si ergano a censori e persecutori di coloro che, mostrando concezioni nuove e originali, finiscono con l'essere considerati quali pericolosi e destabilizzanti eretici.

D'altra parte, il dibattito non è concluso: di artificio terminologico ha continuato a parlare Emilia Giancotti, la quale conclude il suo saggio sul *Dio di Spinoza* affermando:

« Infine, si può dire che Spinoza sia stato un ateo? Certamente sì, se per dio si intende il Dio della tradizione giudaico-cristiana, ma anche quello dei filosofi: della Scolastica, di Cartesio, di Malebranche, di Leibniz e così via. Certamente no, se per dio si intende un essere che è causa di sé e, nello stesso atto, di tutte le cose che sono, pertanto, dio stesso in quanto si esprime in forme certe e determinate, dalle quali non è separato, identificandosi invece pienamente con le infinite forme finite riscontrabili nell'universo infinito. Un'ultima domanda: questo dio è qualcosa di diverso dall'universo stesso con le sue leggi necessarie? Se - come io credo - non lo è, appare più chiaro farne cadere anche il termine, non corrispondendovi più il concetto.^[114] »

Moreau precisa che il Dio di Spinoza è un onnicomprensivo principio di vita:

« Di lui, la cui opera maggiore ha per titolo, nel primo libro, *De Deo*, si farà un ateo. Cosa certo non falsa, se Dio viene identificato in partenza col Dio della teologia cattolica: una libera persona che ha creato il mondo, che giudica, ricompensa e punisce; di fronte a quel Dio, Spinoza è ateo: da nessuna parte cerca di dissimulare che lo rifiuta, ma per rimpiazzarlo con ben altra cosa che non la materia inerte ereditata dal cartesianesimo. Il Dio di Spinoza è principio di vita, ed è stato un po' troppo frettolosamente ridotto ad astuzia o artificio terminologico.^[115] »

Non vi sono prove certe che Spinoza abbia avuto modo di leggere qualche scritto di Bruno. Tuttavia, come rileva Mignini, fra la concezione ontologica di Bruno e quella di Spinoza vi è una somiglianza di ispirazione, che raccoglie tutto l'esistente nell'unità, chiamando col nome di Dio questa unità impersonale e non soggettiva che è forza ed energia assoluta.^[116] Tale concezione sembrerebbe attingere non alla visione occidentale del mondo, ma piuttosto a quella orientale. Ebraismo e Cristianesimo sono del resto religioni nate in Asia - e solo in un secondo tempo esportate in Europa - quindi non fa meraviglia che si ritrovi l'idea "orientale" di una natura infinita ed onnicomprensiva in pensatori occidentali che dedicarono la propria vita a recuperare il nucleo originario e sommerso delle antiche religioni monoteiste. Proprio nel recupero di tale verità sommersa consisteva, per Bruno, il compito più importante della filosofia:

« La veritate sola con l'absoluta virtude è immutabile ed immortale: e se talvolta casca e si sommerge, medesima necessariamente al suo tempo risorge, porgendogli il braccio la sua ancella Sofia.^[117] »

La filosofia di Bruno ricuciva la scissione tra uomo e natura cogliendo in quest'ultima la fonte di quella vitalità e di quel dinamismo che, pervadendo l'esistenza umana, le conferiscono splendore ed energia; in tal modo veniva rintracciato un Dio che vive all'interno della natura e non al di fuori di essa. Questa idea averroista e bruniana della natura quale infinita pienezza di vita sembra essere richiamata da Spinoza sin dal *Breve trattato*, come pur nota Emilia Giacotti:

« Si è parlato di una fase bruniana del suo pensiero e, in effetti, il concetto di Natura, soprattutto nella formulazione del *Breve Trattato*, richiama Bruno.^[118] »

Bruno, come Spinoza, vede dissolto il problema del libero arbitrio, poiché ritiene che l'uomo sottostia ad un continuo ciclo di vicissitudine. Bruno, promuovendo una filosofia della vita e della libertà d'espressione, polemizza nello *Spaccio* contro l'austera teologia della predestinazione di stampo riformato, ma la posizione bruniana esclude, come quella di Spinoza, la credenza nel libero arbitrio, giacché la natura non si attiene a un disegno preordinato, né a un progetto finalistico, ma semplicemente segue le proprie leggi interne.^[119] Bruno, come Spinoza, non disdegnava la compagnia e i piaceri della vita, però ebbe scarsi successi con le donne (il che lo rese critico verso di loro)^[120] ed ebbe - suo malgrado - costanti difficoltà ad instaurare dei legami di fidata amicizia, sicché la sua vita solitaria fu, come quella di Spinoza, una condizione non pienamente voluta in cui egli poté del resto coltivare e mettere per iscritto le idee filosofiche di libertà e verità a cui presto decise di dedicare senza riserve la propria esistenza.^[121]

Note

[1] Cfr. Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge University press, 1984, pp. 357-375.

[2] Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, op. cit., pp. 374-375.

[3] Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, op. cit., p. 375.

[4] Cfr. il paragrafo 11 del secondo capitolo di questo lavoro: *Verso una religione razionale*.

[5] Cfr. Gabriella Lamonica, *Introduzione*, in: Benedetto Spinoza, *Trattato politico*, traduzione con testo a fronte e introduzione di Gabriella Lamonica, postfazione di Annamaria Loche, FrancoAngeli, Milano 1999, pp. 7-29.

[6] Baruch Spinoza, *Trattato politico*, testo e traduzione a cura di Paolo Cristofolini, Edizioni ETS, Pisa 2004, I,1. D'ora in avanti *TP*.

[7] *TP*, I,1.

[8] *TP*, I,5.

[9] Cfr. Antonio Negri, *Spinoza*, op. cit., p. 325: "la politica del *TP* è una vera e propria disutopia, una machiavellica congettura di libertà".

[10] *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, p. 375.

[11] Cfr. il paragrafo 9 del primo capitolo di questo lavoro: *Il prezzo della verità*.

[12] *TP*, I,3.

[13] *TP*, I,6.

[14] *TP*, VII,27.

[15] Giuseppe Semerari, *L'ontologia della sicurezza in Spinoza*, in Emilia Giacotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del congresso (Urbino, 4-8 ottobre 1982)*, Bibliopolis, Napoli 1985, p. 141.

[16] *Etica* IV, proposizione 37, scolio 2.

[17] *Etica* IV, proposizione 63, scolio.

- [18] Cesare Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, Acquarelli saggi, Bussolengo 1996, pp. 82-83.
- [19] Epistola LXXVII.
- [20] Epistola LXXVIII.
- [21] Cfr. Epistola LXXIX.
- [22] *TP*, III,6.
- [23] *TP*, V,4.
- [24] *TP*, VI,4.
- [25] *TP*, VII,5.
- [26] Cfr. *TP*, VII,5.
- [27] *TP*, V,4.
- [28] Cfr. il paragrafo 15 del secondo capitolo di questo lavoro: *La misericordia dei virtuosi e la falsa virtù degli invidiosi*.
- [29] *TP*, VI,35.
- [30] *TP*, IX,13
- [31] Così suona ad esempio la traduzione di Gabriella Lamonica: "le città acquisite col diritto di guerra e che sono entrate a far parte dello Stato, si devono trattare come alleate e come vinte che devono essere vincolate con un beneficio, oppure si devono inviare sul sito dei coloni che godano del diritto di cittadinanza, mentre la popolazione viene condotta altrove, altrimenti la città deve essere completamente distrutta". (Benedetto Spinoza, *Trattato politico*, traduzione con testo a fronte e introduzione di Gabriella Lamonica, postfazione di Annamaria Loche, FrancoAngeli, Milano 1999, p. 197).
- [32] Cfr. Paolo Cristofolini, *Per leggere il «Trattato politico»*, in: Baruch Spinoza, *Trattato politico*, testo e traduzione a cura di Paolo Cristofolini, op. cit. , pp. 10-18.
- [33] Cfr. Paolo Cristofolini, *Per leggere il «Trattato politico»*, op. cit. , pp. 17-18.
- [34] Niccolò Machiavelli, *Discorsi*, II,23. Citato in: Paolo Cristofolini, *Per leggere il «Trattato politico»*, op. cit. , p. 18.
- [35] Cfr. Paolo Cristofolini, *Per leggere il «Trattato politico»*, op. cit. , p. 11.
- [36] Marilena Chaui, *Sicurezza e libertà politiche: note sulla paura, la speranza, la guerra e la pace in Spinoza*, in: AA.VV. , *Spinoza. L'eresia della pace*, op. cit. , p. 23
- [37] *TP*, VI,1.
- [38] Un'influenza di Hobbes era peraltro già rivenibile negli ultimi cinque capitoli del *Trattato teologico-politico*, dedicati alla teoria del diritto e dello stato. Cfr. Marco Ravera, *Invito al pensiero di Spinoza*, op. cit. , p. 159.
- [39] Cfr. Paolo Cristofolini, *Spinoza edonista*, op. cit. , pp. 17-21.
- [40] Paolo Cristofolini, *Spinoza edonista*, op. cit. , p. 21.
- [41] Cfr. *TP* V,7 e X,1.
- [42] Cfr. Paolo Cristofolini, *Spinoza edonista*, op. cit. , p. 27. Come ha osservato Michel Foucault, nel Seicento Machiavelli era la figura idealmente negativa da cui normalmente si affrettavano a prendere le distanze i teorici della ragion di stato: "I teorici della ragion di Stato si sforzarono di mantenere il più possibile le distanze da Machiavelli; quest'ultimo godeva di cattiva reputazione e i primi non erano disposti a riconoscere il suo problema come il proprio. Viceversa, gli avversari della ragion di Stato tentarono di screditare questa nuova arte del governo, denunciandola come eredità machiavellica." (Michel Foucault, *Biopolitica e liberalismo, detti e scritti su potere ed etica* (1975-1984), Edizioni Medusa, Milano 2001, p. 133).
- [43] *TP* IV,4.
- [44] *TP* III,7.
- [45] *TP* V,7
- [46] Emilia Giancotti, *Studi su Hobbes e Spinoza*, op. cit. , p. 93.
- [47] Epistola L.
- [48] Cfr. Pierre-François Moreau, *Spinoza. La ragione pensante. Una guida alla lettura*, op. cit. , pp. 71-75.
- [49] Etienne Balibar, *Spinoza il transindividuale*, a cura di Laura Di Martino e Luca Pinzolo, Ghibli, Milano 2002, p. 14.
- [50] Cfr. i paragrafi dal 6 all'11 del secondo capitolo di questo lavoro.
- [51] *TP*, X,10.
- [52] Etienne Balibar, *Spinoza il transindividuale*, op. cit. , p. 24.
- [53] *TP*, XI,1
- [54] *TP*, XI,3.
- [55] *Lucas*, p. 49.
- [56] *Colerus*, pp. 58-59.
- [57] Cfr. *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, pp. 120-121.
- [58] *Colerus*, p. 59.
- [59] Cfr. *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, p. 323.
- [60] Citato in: *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, p. 204.
- [61] Cfr. le note di Filippi Mignini all'*Epistolario*, in: Spinoza, *Opere*, op. cit. , p. 1734.
- [62] *TP*, XI,4.
- [63] *Etica* V, proposizione 10, scolio.
- [64] *Etica* III, proposizione 35, scolio.

- [65] Colerus, p. 77.
- [66] Cfr. Johan Huizinga, *La civiltà olandese del Seicento*, op. cit. , p. 58.
- [67] Cfr. Giorgio Cosmacini, *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità a oggi*, Laterza, Bari 1997, pp. 285-286.
- [68] Cfr. Baruch Spinoza e *l'Olanda del Seicento*, pp. 84-88.
- [69] Cfr. Patrizia Pozzi, *La biblioteca di Spinoza*, op. cit. , p. 152.
- [70] *Etica* IV, proposizione 37, scolio I.
- [71] *Etica* III, proposizione 57, scolio.
- [72] Aristotele, *Politica* I,8 ; citato in: J.M. Coetzee, *I filosofi e gli animali - I poeti e gli animali*, in: *La vita degli animali*, a cura e con un'introduzione di Amy Gutmann, trad di F. Cavagnoli e G. Arduini, Adelphi, Milano 2000, p. 73.
- [73] *Etica* IV, capitolo 26.
- [74] Cfr. Peter Singer, *Il dominio sull'uomo, breve storia dello specismo*, in: *Liberazione animale*, a cura di Paola Cavalieri, Mondadori, Milano 1991, pp. 209-210.
- [75] Nicholas Fontaine, *Memoires puor servir à l'histoire de Port-Royal*, Cologne 1738, vol. 2, pp. 52-53; citato in Peter Singer, *Liberazione animale*, op. cit. , p. 210.
- [76] J.M. Coetzee, *La vita degli animali*, op. cit. , p. 76.
- [77] Cartesio, Lettera a Henry More del 5 febbraio 1649; citato in Peter Singer, *Liberazione animale*, op. cit. , p. 210.
- [78] Arthur Schopenhauer, *L'arte di insultare*, a cura e con un saggio di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2004, pp. 145-147.
- [79] Cfr. Peter Singer, *Liberazione animale*, op. cit. , p. 212.
- [80] Jeremy Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di Eugenio Lecaldano, trad. e note di Stefania Di Pietro, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1998, pp. 420-421.
- [81] Albert Schweitzer, *Filosofia e movimento per la protezione degli animali*, in: *Albert Schweitzer, Rispetto per la vita. Gli scritti più importanti nell'arco di un cinquantennio raccolti da Hans Walter Bahr*, trad. it. di Giuliana Gandolfo, Claudiana, Torino 1994, pp. 89-91.
- [82] Cfr. Albert Schweitzer, *Filosofia e movimento per la protezione degli animali*, op. cit. , pp. 85-91.
- [83] Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Bari 1930, II, pp. 786-787. (Il passo è commentato in: Emilia Giancotti, *Baruch Spinoza 1632-1677*, op. cit. , p. 137).
- [84] Cfr. Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit. , II, pp. 786-787.
- [85] Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di Giuseppe Riconda, Mursia, Milano 2000, p. 397.
- [86] Arthur Schopenhauer, *L'arte di insultare*, op. cit. , pp. 44-45.
- [87] Gn 1,26-28.
- [88] Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di Giuseppe Riconda, Mursia, Milano 2000, p. 415.
- [89] Pr 12,10; così riportato in Arthur Schopenhauer, *L'arte di insultare*, op. cit. , p. 46.
- [90] Arthur Schopenhauer, *L'arte di insultare*, op. cit. , p. 46.
- [91] Cfr. Piero Martinetti, *Pietà verso gli animali*, Nugae, il nuovo melangolo, Genova 1999, pp. 16-19.
- [92] Cfr. Piero Martinetti, *Pietà verso gli animali*, op. cit. , p. 45.
- [93] Cfr. Piero Martinetti, *Pietà verso gli animali*, op. cit. , pp. 17-18.
- [94] Arthur Schopenhauer, *L'arte di insultare*, cit. , p. 128.
- [95] Arthur Schopenhauer, *Colloqui*, traduzione e commento di Anacleto Verrecchia, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1995, p. 136.
- [96] Cfr. le note di Anacleto Verrecchia in: Arthur Schopenhauer, *Colloqui*, op. cit. , p. 263.
- [97] *Documenti*, in: Luigi Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di Diego Quagliani, Salerno Editrice Roma, 1999, p. 284.
- [98] Cfr. Michele Ciliberto, *Giordano Bruno, angelo della luce tra disincanto e furore*, in: Giordano Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di Michele Ciliberto, I Meridiani, Mondadori, Milano 2000, pp. LXVIII-LXX.
- [99] Giordano Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, in: Giordano Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, op. cit. , p. 717.
- [100] Gn 4,3-8.
- [101] *Documenti*, in: Luigi Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, op. cit. , p. 273.
- [102] Giordano Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, introduzione e commento di Michele Ciliberto, Rizzoli, Milano 2000, pp. 292-293.
- [103] Cfr. Tom Regan, *Gabbie vuote. La sfida dei diritti animali*, trad. di Massimo Filippi e Alessandra Galbiati, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2005, pp. 50-53, in particolare: "Fin dalla più tenera età, alcuni bambini sono in grado di empatizzare con gli animali, di far diventare la vita dell'altro parte della propria, in maniera così profonda da sentirsi veramente imparentati con loro. [...] Mi piace definire questi bambini con il termine di vinciani, dal nome di Leonardo da Vinci [...] A detta di tutti i suoi biografi, molto presto nel corso della sua vita Leonardo divenne vegetariano per motivi etici."
- [104] Cfr. Bayle, p. 11.
- [105] Cfr. Bayle, pp. 40-48.
- [106] Bayle, pp. 42-43.
- [107] Cfr. Bayle, p. 43.
- [108] Bayle, p. 43.
- [109] Cfr. Michele Ciliberto, *Giordano Bruno, angelo della luce tra disincanto e furore*, op. cit. , p. LXXVI.
- [110] Cfr. Filippo Mignini, *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1995, pp. 193-195.
- [111] Filippo Mignini, *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1995, p. 195.
- [112] Cfr. Pierre-François Moreau, *Spinoza. La ragione pensante. Una guida alla lettura*, op. cit. , pp. 9-36.

- [113] Cfr. Epistola LVI.
- [114] Emilia Giancotti, *Studi su Hobbes e Spinoza*, op. cit. , p. 179.
- [115] Pierre-François Moreau, *Spinoza. La ragione pensante. Una guida alla lettura*, op. cit. , p. 12.
- [116] Cfr. Filippo Mignini, *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, op. cit. , p. 193.
- [117] Giordano Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, op. cit. , p. 108.
- [118] Emilia Giancotti, *Introduzione*, in: Baruch Spinoza, *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 48
- [119] Cfr. le note di Michele Ciliberto alla *Cabala del cavallo pegaseo*, in: Giordano Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, op. cit. , pp. 1332-1337.
Inoltre cfr. Michele Ciliberto, *Giordano Bruno, angelo della luce tra disincanto e furore*, op. cit. , pp. XLIX-L.
- [120] Cfr. Giordano Bruno, *De gli eroici furori*, in: Giordano Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, op. cit. , pp. 755-758. Com'è noto, anche Schopenhauer scrisse contro le donne (cfr. Arthur Schopenhauer, *L'arte di trattare le donne*, a cura e con un saggio di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2000).
- [121] Cfr. Michele Ciliberto, *Giordano Bruno, angelo della luce tra disincanto e furore*, op. cit. Sulla compenetrazione, in Bruno, tra vita e filosofia, si veda anche: Vincenzo Spampinato, *Vita di Giordano Bruno*, Gela Editrice, Roma 1921.
-

Fonti e autori delle voci

Baruch Spinoza: la terra promessa, la beatitudine e il volo interrotto *Fonte:* <http://it.wikibooks.org/w/index.php?oldid=229248> *Autori:* LoStrangolatore, Spinoziano

Presentazione *Fonte:* <http://it.wikibooks.org/w/index.php?oldid=229243> *Autori:* LoStrangolatore, Spinoziano

Primo capitolo *Fonte:* <http://it.wikibooks.org/w/index.php?oldid=229239> *Autori:* LoStrangolatore, Spinoziano

Secondo capitolo *Fonte:* <http://it.wikibooks.org/w/index.php?oldid=229240> *Autori:* LoStrangolatore, Spinoziano

Terzo capitolo *Fonte:* <http://it.wikibooks.org/w/index.php?oldid=229241> *Autori:* LoStrangolatore, Spinoziano

Fonti, licenze e autori delle immagini

Immagine:Wikisource-logo.svg *Fonte:* <http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Wikisource-logo.svg> *Licenza:* logo *Autori:* Nicholas Moreau

Immagine:Wikiquote-logo.svg *Fonte:* <http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Wikiquote-logo.svg> *Licenza:* Public Domain *Autori:* -xfi-, Dbc334, Doodledoo, Elian, Guillom, Jeffq, Krinkle, Maderibeyza, Majorly, Nishkid64, RedCoat, Rei-artur, Rocket000, 11 Modifiche anonime

Immagine:Commons-logo.svg *Fonte:* <http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Commons-logo.svg> *Licenza:* logo *Autori:* SVG version was created by User:Grunt and cleaned up by 3247, based on the earlier PNG version, created by Reidab.

Immagine:Wikipedia-logo.png *Fonte:* <http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Wikipedia-logo.png> *Licenza:* logo *Autori:* version 1 by Nohat (concept by Paullusmagnus);

File:B. Spinoza.JPG *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:B._Spinoza.JPG *Licenza:* Public Domain *Autori:* Spinoziano

File:Pierre Bayle.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Pierre_Bayle.jpg *Licenza:* Public Domain *Autori:* User Magnus Manske on en.wikipedia

File:5 1570 Noord Holland Sgroten4g38.JPG *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:5_1570_Noord_Holland_Sgroten4g38.JPG *Licenza:* Public Domain *Autori:* Sgrooten, Christiaan

File:Mozen en Aäronkerk.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Mozen_en_Aäronkerk.jpg *Licenza:* Bmz *Autori:* Amsterdam Municipal Department for the Preservation and Restoration of Historic Buildings and Sites (bMA)

File:Rembrandt Old Woman.JPG *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Rembrandt_Old_Woman.JPG *Licenza:* Public Domain *Autori:* User:Bjoertvedt

File:Köln-Tora-und-Innenansicht-Synagoge-Glockengasse-040.JPG *Fonte:* <http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Köln-Tora-und-Innenansicht-Synagoge-Glockengasse-040.JPG> *Licenza:* Creative Commons Attribution 3.0 *Autori:* Horsch, Willy

File:Saul Levi Morteira.GIF *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Saul_Levi_Morteira.GIF *Licenza:* Public Domain *Autori:* benishechad

File:Descartes-moncornet.jpg *Fonte:* <http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Descartes-moncornet.jpg> *Licenza:* Public Domain *Autori:* Abrahami, Kilom691, Skim, 2 Modifiche anonime

File:Spinoza's ban.gif *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Spinoza's_ban.gif *Licenza:* Public Domain *Autori:* Bontenbal, Spinoziano

File:Eliseus-Prophet.jpg *Fonte:* <http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Eliseus-Prophet.jpg> *Licenza:* Public Domain *Autori:* Published by Guillaume Rouille (1518?-1589)

File:UWASocrates gobeirne cropped.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:UWASocrates_gobeirne_cropped.jpg *Licenza:* GNU Free Documentation License *Autori:* Photograph by Greg O'Beirne. Cropped by User:Tomisti

File:Jacopo da Ponte 007.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Jacopo_da_Ponte_007.jpg *Licenza:* Public Domain *Autori:* Jameslwoodward, Pe-Jo, Ranveig, Shakko, Skipjack, Tancrède, 2 Modifiche anonime

File:Beth Haim 002.JPG *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Beth_Haim_002.JPG *Licenza:* Public Domain *Autori:* Janericloebe

File:Casa spinoza.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Casa_spinoza.jpg *Licenza:* GNU Free Documentation License *Autori:* Albeior24, Bontenbal, Man vyi

File:Conrad von Soest, 'Brillenapostel' (1403).jpg *Fonte:* [http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Conrad_von_Soest,_Brillenapostel_\(1403\).jpg](http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Conrad_von_Soest,_Brillenapostel_(1403).jpg) *Licenza:* Public Domain *Autori:* Albertomads, AnRo0002, Gun Powder Ma, Infrogmaton, Jarekt, Mattes, Saibo, TwoWings, Warburg, Wouterhagens, 2 Modifiche anonime

File:El Buen Pastor.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:El_Buen_Pastor.jpg *Licenza:* Public Domain *Autori:* Murillo (1618-82)

File:Leibniz Hannover.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Leibniz_Hannover.jpg *Licenza:* Public Domain *Autori:* AndreasPraefcke, Auntof6, Lord Horatio Nelson

File:Siegel-uni-heidelberg.png *Fonte:* <http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Siegel-uni-heidelberg.png> *Licenza:* sconosciuto *Autori:* Foundert, Frank-m, Knorrepoes, Koko477, Krzychu025, Man vyi, N3MO, Tryphon, Xenophon

File:Spinoza in levensgevaar (cropped).jpg *Fonte:* [http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Spinoza_in_levensgevaar_\(cropped\).jpg](http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Spinoza_in_levensgevaar_(cropped).jpg) *Licenza:* Public Domain *Autori:* N. v.d. Meer

File:Jan de Baen- De lijken van de gebroeders de Witt.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Jan_de_Baen_-_De_lijken_van_de_gebroeders_de_Witt.jpg *Licenza:* Public Domain *Autori:* Dornicke, Gouwenaar, Ilse@, Jan Arkesteijn, JdH, Mathiasrex, Mattes, Mr.Dantes, Vincent Steenberg, Zolo

File:Grandconde.jpg *Fonte:* <http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Grandconde.jpg> *Licenza:* Public Domain *Autori:* User:Ghirlandajo

File:Emanuel de Witte - Interieur van de Portugese synagoge te Amsterdam.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Emanuel_de_Witte_-_Interieur_van_de_Portugese_synagoge_te_Amsterdam.jpg *Licenza:* Public Domain *Autori:* AnRo0002, BoH, Bukk, Henrytow, Ilse@, Mattes, Morgan Riley, Thib Phil, Vincent Steenberg, Wst, 2 Modifiche anonime

File:Estudio spinoza.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Estudio_spinoza.jpg *Licenza:* GNU Free Documentation License *Autori:* Albeior24

File:Spinoza.gif *Fonte:* <http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Spinoza.gif> *Licenza:* Public Domain *Autori:* Mladifilozof

File:Minerva onyx Louvre Ma2225.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Minerva_onyx_Louvre_Ma2225.jpg *Licenza:* Public Domain *Autori:* User:Jastrow

File:Songe de Jacob, Solimena (1).jpg *Fonte:* [http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Songe_de_Jacob_Solimena_\(1\).jpg](http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Songe_de_Jacob_Solimena_(1).jpg) *Licenza:* Public Domain *Autori:* HaguardDuNord, Jean-Frédéric, Léna

File:Andrea di bonaiuto, cappellone degli spagnoli 05.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Andrea_di_bonaiuto_cappellone_degli_spagnoli_05.jpg *Licenza:* Public Domain *Autori:* Mattes, Saiklo

File:Junge erschreckt zwei Mädchen Deutschland 17 Jh.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Junge_erschreckt_zwei_Mädchen_Deutschland_17_Jh.jpg *Licenza:* Public Domain *Autori:* (German)

File:Michelangelo Caravaggio 031.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Michelangelo_Caravaggio_031.jpg *Licenza:* Public Domain *Autori:* AndreasPraefcke, DenghiuComm, EDUCA33E, G.dallorto, Infrogmaton, Lalupa, Mattes, Miniwark, Polarlys, Wst, 1 Modifiche anonime

File:Bramante heracleitus and democritus.jpeg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Bramante_heracleitus_and_democritus.jpeg *Licenza:* Public Domain *Autori:* Bukk, G.dallorto, Mattis, Shakko

File:Ambrogio Lorenzetti 003.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Ambrogio_Lorenzetti_003.jpg *Licenza:* Public Domain *Autori:* Diligent, EDUCA33E, G.dallorto, Mattes, Othertree, 1 Modifiche anonime

File:Baruch Spinoza - Franz Wulfhagen - 1664.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Baruch_Spinoza_-_Franz_Wulfhagen_-_1664.jpg *Licenza:* Public Domain *Autori:* Gepardenforellenfischer, Shakko

File:Dore joshua sun.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Dore_joshua_sun.jpg *Licenza:* Public Domain *Autori:* Duesentrieb, Shakko, Skipjack, Tomisti, Wst

Immagine:Tolstoi l'homme de la vérité.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Tolstoi_l'homme_de_la_vérité.jpg *Licenza:* Public Domain *Autori:* Shakko, Yann

File:Martineti.jpg *Fonte:* <http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Martineti.jpg> *Licenza:* Free Art License *Autori:* Fondazione Casa e Archivio Piero Martinetti

File:Spinoza.jpg *Fonte:* <http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Spinoza.jpg> *Licenza:* Public Domain *Autori:* AndreasPraefcke, Arie Inbar, Dodo78, Ingolfson, Tholme, Tomisti, Vincent Steenberg, Wouterhagens, 3 Modifiche anonime

File:Spinoza-statue-the-hague.jpg *Fonte:* <http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Spinoza-statue-the-hague.jpg> *Licenza:* Creative Commons Attribution-ShareAlike 3.0 Unported *Autori:* LeonK

File:Ephesus5.jpg *Fonte:* <http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Ephesus5.jpg> *Licenza:* GNU Free Documentation License *Autori:* G.dallorto, Jbribeiro1, Traroth

File:Angelo Bronzino 003.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Angelo_Bronzino_003.jpg *Licenza:* Public Domain *Autori:* Aavindraa, Dante Alighieri, EDUCA33E, G.dallorto, Jmeill, Louis-garden, Mattes, Mdd4696, Pengo, Wst, 1 Modifiche anonime

File:Vincent Van Gogh - Sorrow.JPG *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Vincent_Van_Gogh_-_Sorrow.JPG *Licenza:* Public Domain *Autori:* Andre Engels, Andreagrossmann, Art-top, Bub's, Electron, Flominator, Kilom691, Nagy, W., Zolo, 4 Modifiche anonime

File:Bertrand Russell 01 edit.png *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Bertrand_Russell_01_edit.png *Licenza:* Public Domain *Autori:* Bertrand_Russell_01.jpg: derivative work: Hundehalter (talk)

File:Sylvestre La Mort de Seneque 1875.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Sylvestre_La_Mort_de_Seneque_1875.jpg *Licenza:* Public Domain *Autori:* FSII, Ibn Battuta, Kilom691, Mattes, Shakko, Singinglemon

File:David - The Death of Socrates detail.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:David_-_The_Death_of_Socrates_detail.jpg *Licenza:* Public Domain *Autori:* Tableau de Jacques-Louis David, "La mort de Socrate".

File:Pietro Pomponazzi.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Pietro_Pomponazzi.jpg *Licenza:* Public Domain *Autori:* Arianna, Spinoziano, 1 Modifiche anonime

File:Maimonides-2.jpg *Fonte:* <http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Maimonides-2.jpg> *Licenza:* Public Domain *Autori:* Dantadd, Dzlinker, Factumquintus, Inyan, Rainer Zenz, Tomisti, Zsero

File:The Shekinah Glory Enters the Tabernacle.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:The_Shekinah_Glory_Enters_the_Tabernacle.jpg *Licenza:* Public Domain *Autori:* illustrator for The Bible and Its Story Taught by One Thousand Picture Lessons, vol. 2. edited by Charles F. Horne and Julius A. Bewer. 1908.

File:Hegel portrait by Schlesinger 1831.jpg *Fonte:* http://it.wikibooks.org/w/index.php?title=File:Hegel_portrait_by_Schlesinger_1831.jpg *Licenza:* Public Domain *Autori:* AndreasPraefcke, FreeArt1, Interpretix, Kresspahl, Léna

Licenza

Creative Commons Attribution-Share Alike 3.0 Unported
[//creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/)
