

Testo latino a fronte

A cura di Alessandro Dini

# Spinoza

## Trattato teologico-politico

NUOVA EDIZIONE



BOMPIANI  
TESTI A FRONTE

**BOMPIANI**  
**TESTI A FRONTE**

Collana fondata da  
**GIOVANNI REALE**

diretta da  
**MARIA BETTETINI**

**BARUCH SPINOZA**  
**TRATTATO TEOLOGICO-POLITICO**

Testo latino a fronte

A cura  
di Alessandro Dini

Nuova edizione



**BOMPIANI**  
**TESTI A FRONTE**

ISBN 978-88-587-9774-7

Realizzazione editoriale: Vincenzo Cicero – Rometta Marea (ME)

[www.giunti.it](http://www.giunti.it)

[www.bompiani.it](http://www.bompiani.it)

© 2021 Giunti Editore S.p.A. / Bompiani  
Via Bolognese 165 - 50139 Firenze - Italia  
Via G.B. Pirelli 30 - 20124 Milano - Italia

Prima edizione digitale: dicembre 2021

# INTRODUZIONE

FILOSOFIA, POLITICA E RELIGIONE  
IN SPINOZA



## 1. Spinoza e la cultura marrana

Uno degli eventi decisivi nella vicenda umana e intellettuale di Spinoza fu la sua espulsione dalla comunità ebraico-portoghese di Amsterdam, avvenuta il 27 luglio 1656. Spinoza aveva 24 anni. Nell'ambito della famiglia e della comunità era stato educato alla fede e alle tradizioni religiose dell'ebraismo, e presso la scuola della comunità aveva appreso la lingua ebraica e studiato profondamente l'*Antico Testamento* e il *Talmud*. La conoscenza dell'ebraico gli aveva consentito di leggere le opere dei grandi maestri dell'ebraismo: Maimonide, Crescas, Levi ben Gerson, Ibn Ezra, Ibn Gabirol, Alfakhar. Si era avvicinato anche alla tradizione mistico-sapienziale della *Qabbalah*, su alcuni esponenti della quale, in seguito, nel capitolo IX del *Trattato teologico-politico*, avrebbe dato tuttavia un giudizio del tutto negativo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Il *Talmud*, nelle sue due redazioni (*Talmud* palestinese e *Talmud* babilonese) che risalgono all'inizio del V sec. d. C., rappresenta la fase finale dell'opera di interpretazione e di commento della Legge attuata dalle varie scuole giudaiche e rabbiniche – soprattutto dopo la distruzione del Tempio nel 70 d.C. – tramite l'utilizzazione di tradizioni orali, al fine di adattare la Legge scritta alle esigenze emergenti col mutare dei tempi. Per la fede ebraica il *Talmud* costituisce il completamento della rivelazione.

Tra i maestri e filosofi ebrei del Medioevo che sono stati qui citati in quanto le loro opere erano conosciute da Spinoza, la figura più importante è quella di Maimonide. Per alcune notizie su tale autore, la cui opera intitolata *Moreh Nebuchim* (*Guida dei perplessi*) ebbe vasta risonanza anche nell'ambito della cultura latina medievale, rinvio *infra*, pp. 753 (nota 125) e 772 (scheda nr. 4).

La *Qabbalah* – termine che significa «tradizione» – è la mistica ebraica. A partire dal tardo Medioevo una letteratura molto ampia ha conservato l'espressione dell'orientamento mistico sviluppatosi nell'ambito dell'ebraismo. L'opera principale della *Qabbalah* è lo *Zo-*

Non sono rimasti documenti per stabilire in cosa consistesse l'«eresia» di Spinoza. Le aspre critiche presenti nel *Trattato teologico-politico* nei confronti di alcuni aspetti della tradizione religiosa dell'ebraismo (il concetto di elezione del popolo ebraico; l'osservanza della *Torah*, cioè della Legge, come via esclusiva alla salvezza; la venerazione eccessiva, fino al fanatismo, nei confronti del senso letterale dell'*Antico Testamento*) non ci consentono di isolare il contenuto delle accuse che gli furono rivolte nel 1656, anche se, probabilmente, in quell'occasione Spinoza compose una difesa, andata purtroppo perduta, i cui temi furono successivamente ripresi e sviluppati nel *Trattato*. È tuttavia possibile collocare l'atteggiamento di dissenso e di critica nei confronti dell'ebraismo in un contesto più vasto, tenendo conto del fatto che il padre di Spinoza e molti membri della comunità ebraica di Amsterdam, anche personalità di primo piano, erano stati marrani.

Il marranesimo è uno dei capitoli più drammatici e, insieme, più affascinanti della storia dell'ebraismo<sup>2</sup>. Erano chiamati con il termine dispregiativo di *marrani* (che originariamente sembra significasse «porci») quegli Ebrei della Penisola iberica che, sotto la pressione delle persecuzioni – a cominciare dal 1391 fino all'espulsione decretata nel 1492 da Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia e alla conversione in massa voluta dal re del Portogallo nel 1497 –, si erano convertiti al cristianesimo rimanendo tuttavia segretamente legati alla loro religione d'origine. I marrani soffriva-

*har*, ossia il «Libro dello splendore», composto in Spagna verso la fine del XIII sec. È certo che Spinoza conosceva l'opera *La Puerta del Cielo* di A. Herrera, tradotta in ebraico e in latino, che riprendeva le principali tesi esposte nello *Zohar*. Per il giudizio negativo di Spinoza sui cabalisti, v. *infra*, cap. IX, p. 405.

<sup>2</sup> Per la storia del marranesimo, cfr. C. Roth, *A History of Marranos*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1941, tr. it. di A.M. Tedeschi Falco con il titolo *Storia dei Marrani*, Serra e Riva Editori, Milano 1991; L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme de Mahomet aux Marranes*, Paris 1961, tr. it. di R. Salvadori con il titolo *Storia dell'antisemitismo*, vol. II., *Da Maometto ai Marrani*, La Nuova Italia, Firenze 1974.

no di un duplice esilio: dalla loro terra di origine e dalla loro religione. Conducevano un doppia vita: in apparenza erano cristiani e frequentavano i riti della nuova religione, ma in cuor loro ritenevano che soltanto la Legge di Mosè fosse via di salvezza. E mentre da un lato assimilavano, con distacco e senza convinzione, alcune credenze della nuova religione, dall'altro perdevano i contatti con il complesso della loro tradizione e cultura: anche coloro che, col rischio di essere denunciati al Tribunale dell'Inquisizione e di essere mandati al rogo qualora non avessero abiurato, «giudaizzavano» (cioè manifestavano, con tutte le cautele del caso, la loro vera fede o praticavano segretamente alcune cerimonie ebraiche) non potevano certo mantenere intatte le loro credenze. I marrani non erano né ebrei né cristiani: erano come il cavallo di Maometto – si diceva –, che non era né cavallo né mulo, né alcun altro genere di animale. In alcuni di loro la perdita dell'identità e la scissione interiore potevano generare atteggiamenti di critica e di distacco nei confronti di entrambe le religioni, una sorta di scetticismo nei confronti della religione in quanto complesso storicamente determinato di credenze e apparato istituzionale, oppure fare emergere una visione e una pratica tutte mondane della vita.

Come ha scritto Yosef Hayim Yerushalmi, il ritorno, tramite l'emigrazione, di numerosi marrani alla pratica della religione ebraica nel corso del XVI e XVII secolo costituì «un fattore di crisi nella storia dell'ebraismo»<sup>3</sup>. Per alcuni di loro – in particolare coloro che, come risulta da alcune significative testimonianze, avevano frequentato le Università ed erano venuti a diretto contatto con le fonti e i contenuti del pensiero cristiano – l'abbandono dell'«idolatria» non fu privo di difficoltà e contraddizioni, cosa che provocò forti tensioni e conflitti all'interno delle comunità che si erano co-

<sup>3</sup> Y.H. Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso*, Columbia University Press, New York 1971, tr. it. di M. Sumbulovich con il titolo *Dalla Corte al Ghetto. La vita, le opere, le peregrinazioni del marrano Cardoso nell'Europa del Seicento*, Garzanti, Milano 1991, p. 56.

stituite in seguito all'emigrazione degli Ebrei dalla Penisola iberica. Proprio la città di Amsterdam e la sua cosmopolita e culturalmente raffinata comunità ebraica offrono gli esempi più significativi dell'inquietudine, dell'insofferenza verso i dogmatismi, delle potenzialità di dissenso che potevano emergere dalla cultura marrana.

Nei primi decenni del Seicento il marrano portoghese Uriel Da Costa, che aveva studiato diritto canonico all'Università di Coimbra, si trasferì ad Amsterdam con l'intento di professare apertamente l'ebraismo, convinto che nella Legge di Mosè fosse contenuta la parola di Dio nella sua purezza originaria. Ma le sue aspettative andarono deluse: la religione ufficiale e la tradizione rabbinica gli apparvero ben lontane dal giudaismo originario. Le critiche che rivolse all'autorità dei rabbini e alla Legge orale provocarono la sua espulsione dalla comunità. Visse per qualche anno nell'isolamento e nella miseria; poi, dopo la sua ritrattazione, fu riaccolto all'interno della comunità. Ma fu di nuovo scomunicato, e, ancora, riammesso dopo essere stato pubblicamente sottoposto a flagellazione. Decise, infine, di togliersi la vita. Spinoza aveva otto anni quando Uriel Da Costa si suicidò. È possibile che quel tragico evento si sia impresso nella sua mente, e che in seguito abbia ripensato non solo alla vicenda di Da Costa, ma anche alle ragioni del suo dissenso nei confronti della tradizione religiosa dell'ebraismo.

Alla fine del 1655 giunse ad Amsterdam un altro marrano. Era il medico spagnolo Juan de Prado. Secondo una testimonianza resa all'Inquisizione spagnola, nel 1643 Prado avrebbe sostenuto che non vi erano differenze tra l'ebraismo, il cristianesimo e l'islamismo: tutte e tre le religioni avevano soltanto una funzione politica e derivavano dalla legge di natura che, in termini aristotelici, poteva essere chiamata causa prima. Anche Prado tornò a praticare l'ebraismo e prese il nome di Daniel. È probabile che Spinoza abbia incontrato Prado presso il gruppo di studio riunito intorno al rabbino Saul Levi Morteira. All'inizio del 1656 le eresie di Prado e Spinoza erano di pubblico dominio. Ma il loro atteggiamento nei confronti delle autorità religiose fu

ben diverso: mentre Spinoza, dopo la scomunica, non ebbe più alcun rapporto con la comunità, Prado non riuscì a vivere nell'isolamento: per due volte, dopo aver abiurato, tornò a praticare la religione ebraica. Spinoza, comunque, continuò a frequentare Juan de Prado fino all'inizio del 1659. Come risulta da alcune testimonianze, sembra che Prado sostenesse una specie di deismo – consistente nel ritenere che Dio si identifica con la causa prima del mondo – e negasse l'immortalità dell'anima<sup>4</sup>.

Nel mese di maggio del 1655 Isaac de La Peyrère, un calvinista originario di Bordeaux e, molto probabilmente, di famiglia marrana, che si trovava nei Paesi Bassi al seguito del Principe di Condé, fece pubblicare ad Amsterdam, in anonimo e senza luogo di edizione, un'opera intitolata *Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesis*. Per le idee eterodosse che vi erano sostenute, l'opera suscitò un grave scandalo. Nel mese di febbraio del 1656 La Peyrère fu arrestato a Bruxelles e messo in prigione. Vi rimase per sei mesi. Fu liberato in seguito alla promessa che avrebbe abiurato le sue teorie e si sarebbe convertito al cattolicesimo. Ciò in effetti avvenne a Roma nel mese di marzo del 1657. Tra i libri che facevano parte della biblioteca di Spinoza vi era il *Systema theologicum*. Come risulta dal *Trattato*, le tesi

<sup>4</sup> Per le notizie su Uriel Da Costa e Juan de Prado mi sono servito di Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 2 voll., Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1989, vol. I, *The Marrano of Reason*, pp. 40-80.

Già presente nel movimento libertino (per il quale v. *infra*, p. 24, nota 21), il deismo assume le caratteristiche di dottrina ben definita con la riflessione dei liberi pensatori inglesi della seconda metà del Seicento (Charles Blount, Anthony Collins, Matthew Tindal) e diviene uno degli strumenti fondamentali della battaglia culturale di Voltaire e dell'Illuminismo contro l'intolleranza e la superstizione. Esso consiste nel rifiuto dell'idea di rivelazione, nella critica del dogmatismo, dell'autoritarismo e dell'apparato giuridico-rituale delle religioni positive, soprattutto del cristianesimo, e nella proposta alternativa di una religione e di una morale in armonia con i principi della ragione, fondate sul riconoscimento dell'esistenza di un Essere supremo che spiega l'esistenza di tutte le cose.

di La Peyrère furono oggetto di attenta considerazione da parte di Spinoza<sup>5</sup>.

Secondo il lavoro di Yirmiyahu Yovel, che si colloca nella prospettiva della storia delle idee, alcuni aspetti fondamentali del pensiero di Spinoza risultano comprensibili alla luce del marranesimo, e il filosofo di Amsterdam può essere definito «marrano della ragione»: colui che individua non nella Legge ma nella ragione la via della salvezza, e che, attraverso la tesi dell'identità di Dio e della natura, afferma con forza il principio dell'immanenza, cioè che non si dà nessun altro mondo, all'infuori di questo, in cui l'esistenza dell'uomo possa realizzarsi. La filosofia di Spinoza si inserisce così nel processo di secolarizzazione dell'età moderna<sup>6</sup>. Si tratta di una tesi assai interessante, per la cui valutazione sarebbe necessaria un'ampia analisi critica che non è qui il caso di fare. È certo, comunque, che l'atteggiamento di dissenso e di critica che portò il giovane Spinoza ad essere espulso dalla comunità ebraica risulta del tutto comprensibile se collocato sullo sfondo della cultura marrana.

## 2. La concezione etica della filosofia

Costretto, per effetto del bando (*herem*), a interrompere ogni rapporto con la comunità ebraica, Spinoza non aderì, né lo fece in seguito per il resto della sua non lunga vita, al cristianesimo (e in questo non fu davvero un marrano), pur avendo molti amici tra le sette cristiane dei sociniani e dei mennoniti<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Per alcune indicazioni sull'influenza di La Peyrère su Spinoza, v. *infra*, p. 773 (scheda nr. 5). Per l'approfondimento delle tesi sostenute da La Peyrère rinvio ad A. Dini, *La teoria preadamitica e il libertinismo di La Peyrère*, «Annali dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Firenze», I, Olschki, Firenze 1979, pp. 165-235; R.H. Popkin, *Isaac La Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence*, E.J. Brill, Leiden 1987; P. Totaro, Introduzione a I. La Peyrère, *I preadamiti*, a cura di G. Lucchesini e P. Totaro, Quodlibet, Macerata 2004, pp. XIII-XXXVIII.

<sup>6</sup> Cfr. Y. Yovel, *Spinoza*, cit., I, *The Marrano of Reason*, pp. 15-39.

<sup>7</sup> Il termine «sociniani» designa il movimento religioso degli anti-

Decise di frequentare la scuola di latino che l'ex gesuita Franciscus van den Enden aveva aperto ad Amsterdam fin dal 1652. Spinoza si impadronì così di uno strumento culturale che gli avrebbe consentito non solo di conoscere autori classici come Cicerone, Seneca e Tacito, ma anche di avvicinare la letteratura della tradizione filosofica latino-occidentale.

Ma la scelta decisiva di Spinoza fu di dedicarsi alla filosofia, vista come ricerca del sommo bene. Come risulta dalle densissime pagine autobiografiche con cui inizia il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* – la cui composizione, come ha messo in evidenza con validi argomenti Filippo Mignini, precedette quella del *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*<sup>8</sup> –, tale progetto richiedeva necessariamente una nuova regola di vita, un modo di vivere diverso dal modo comune di vivere degli uomini. Già Montaigne e, sulla sua scia, Cartesio avevano concepito la filosofia entro una prospettiva etica, come saggezza o come ricerca della scienza per condurre saggiamente la vita<sup>9</sup>. Proprio per questo, come si legge

trinitari ispirato alle dottrine di Fausto Socino (Siena, 1539 - Luclawice presso Cracovia, 1604). Stabilitosi in Polonia nel 1579, Socino divenne la guida spirituale della generazione più giovane degli antitrinitari polacchi (*Fratres Poloni*). Negando il dogma della Trinità, Socino non ammetteva che Cristo fosse Dio: Gesù doveva essere considerato un uomo ripieno di virtù divine, la cui sequela, unita alla fede in Dio, era in grado di condurre alla salvezza. Riteneva inoltre che la rivelazione biblica non fosse in contrasto con la ragione, e sosteneva la più ampia libertà di coscienza in materia di religione. Espulsi dalla Polonia nel 1658, i sociniani si rifugiarono in vari paesi, tra cui l'Olanda. Qui essi esercitarono una forte influenza sui movimenti di opposizione al rigido calvinismo.

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

<sup>8</sup> Cfr. F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 5-13.

<sup>9</sup> Sul modo di praticare la filosofia da parte di Montaigne ha scritto pagine assai interessanti S. Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda*

nel *Discorso sul metodo* (1637), Cartesio, avendo constatato che la cultura ufficiale non gli offriva ciò che per lui era desiderabile, si dedicò a viaggiare e a conoscere i costumi degli uomini, e, in seguito, visse appartato facendo dell'Olanda la sua terra di elezione. Ma la posizione di Spinoza appare più radicale. Non avendo più alcun punto di riferimento, la sua scelta per l'attività teoretica fu, insieme, una scelta di vita.

Una pagina del capitolo IV del *Trattato* chiarisce bene questo punto di fondamentale importanza. Il vero bene, ciò che è davvero utile per l'uomo e lo rende felice, è il perfezionamento della parte migliore della sua natura, cioè il perfezionamento dell'intelletto, ossia la conoscenza. Questa consiste nella conoscenza di Dio, perché senza Dio nessuna cosa può essere né essere concepita; e siccome tutte le cose esprimono in qualche modo la natura di Dio, quanto più l'uomo progredisce nella conoscenza delle cose, tanto più conosce e, di conseguenza, ama Dio e raggiunge la beatitudine. Il vero bene coincide dunque con la conoscenza, e la vita deve essere regolata e indirizzata al fine di raggiungere questo scopo. Sono filosofi – afferma Spinoza in un altro luogo del *Trattato* – «coloro che coltivano la vera scienza e la vera vita»<sup>10</sup>. Il modo di vivere che mira alla conoscenza, o si fonda su di essa, produce la piena soddisfazione e la tranquillità dell'animo, è premio a sé stesso.

Per Spinoza, dunque, l'attività filosofica non riguarda soltanto la sfera intellettuale, ma coincide con un modo di vivere fondato sulla ragione, è, anzi, *ragione di vita*<sup>11</sup>. Se la

*of Modernity*, The Free Press, New York 1990, tr. it. di P. Adamo con il titolo *Cosmopolis*, Rizzoli, Milano 1991.

<sup>10</sup> B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, *infra*, p. 103. Sul concetto di vita cfr. S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, P.U.F., Paris 1963.

<sup>11</sup> Sulla concezione spinoziana della filosofia è da vedere E.E. Harris, *Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*, M. Nijhoff, The Hague 1973, tr. it. a cura di G. Rinaldi con il titolo *Salvezza dalla disperazione. Rivalutazione della filosofia di Spinoza*, Guerini e Associati, Milano 1991, pp. 66-69, 267-268. Cfr. anche H.A. Wolfson, *Spinoza. A Life of Reason*, New York 1969.

conoscenza si identifica con un modo di vivere, essa richiede, d'altra parte, un metodo per procedere con certezza nella conoscenza della verità e per acquisire le conoscenze nella maniera più facile. È necessario, in altri termini, un *ordo philosophandi*. Tale ordine consiste nel partire dall'idea innata di Dio e nel mostrare, con passaggi rigorosi, tutte le implicazioni che tale idea vera possiede. Né c'è da meravigliarsi del fatto che per Spinoza il metodo della meditazione filosofica sia dato dalla riflessione sulle idee o dall'idea dell'idea: per lui, infatti, poiché alle connessioni tra le idee corrispondono perfettamente le connessioni che sussistono tra le cose, sarà valido quel metodo che procede a partire dall'idea dell'Ente perfettissimo, ossia di Dio, e si attiene alle implicazioni che da essa derivano.

Sulla base di queste considerazioni risultano comprensibili alcuni aspetti fondamentali della filosofia di Spinoza. Anzitutto perché l'opera spinoziana più ampia e teoreticamente più impegnativa sia dedicata all'etica; in secondo luogo perché tale opera prenda le mosse dall'idea di Dio; in terzo luogo perché Spinoza consideri il metodo geometrico quello che più si avvicina, senza tuttavia esaurirlo, al procedimento della conoscenza; infine perché la filosofia di Spinoza possa essere considerata uno sviluppo originale della dottrina cartesiana delle idee, in particolare dell'idea innata di Dio<sup>12</sup>.

In relazione al terzo punto vale la pena di osservare che: 1) proprio nel *Trattato* Spinoza sostiene che la conoscenza naturale è anch'essa una forma di rivelazione; 2) pur esaltando la ragione come «luce della mente», nell'*Etica* egli fa seguire alla *ratio* la *scientia intuitiva*, considerandola l'ultimo e più eminente grado della conoscenza<sup>13</sup>. Non è dunque legittimo ridurre Spinoza a un tipico esponente del razionalismo.

<sup>12</sup> Per un confronto, in termini schematici, tra Cartesio e Spinoza, v. *infra*, p. 769 (scheda nr. 1).

<sup>13</sup> Sui tre generi di conoscenza in Spinoza v. *infra*, p. 774 (scheda nr. 6).

In riferimento al quarto punto sarebbe interessante insistere sul tipo di lettura e di utilizzazione che Spinoza fece dell'opera cartesiana<sup>14</sup>. È qui sufficiente ricordare che nel corso della sua vita Spinoza, oltre al *Trattato*, pubblicò soltanto un'altra opera: l'esposizione, secondo il metodo geometrico, della prima e della seconda parte dei *Principia* (1644) di Cartesio, alla quale facevano seguito alcuni *Pensieri metafisici*.

### 3. Dall'Etica al Trattato teologico-politico

L'importanza storica del *Trattato teologico-politico*, pubblicato da Spinoza nel 1670, risulta evidente non appena si rifletta sul fatto che il diritto di ognuno a pensare liberamente e ad esprimere le proprie opinioni costituisce un dato acquisito e quasi ovvio della nostra cultura e uno dei fondamenti della nostra convivenza civile. Nella seconda metà del Seicento, invece, tale diritto non era affatto riconosciuto: basti pensare che nel 1674, due anni dopo la conclusione dell'esperienza repubblicana delle Sette Province Unite<sup>15</sup>, le Corti d'Olanda condannarono il *Trattato*, sebbene l'Olanda rimanesse anche

<sup>14</sup> Cfr. E. Scribano, *Introduzione a B. Spinoza, Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. v-li.

<sup>15</sup> Con la pace di Westfalia (1648), che pose fine alla guerra dei Trent'anni, la Spagna riconobbe ufficialmente l'indipendenza delle Province Unite: Olanda, Zelanda, Utrecht, Frisia, Groninga, Gheldia, Over-Yssel. Nel 1650 i contrasti tra le due principali autorità federali (il *Gran Pensionario*, che esprimeva gl'interessi della borghesia mercantile, gelosa delle autonomie locali, liberale, pacifista e repubblicana, e lo *Stadhouder*, che era portavoce delle aspirazioni dei nobili, contrari al sistema delle autonomie, e che di solito era scelto tra i membri della famiglia degli Orange) si risolsero a favore del Gran Pensionario. Abolita la carica di Stadhouder, Gran Pensionario divenne Johan de Witt, che, in seguito, avendo stabilito rapporti di amicizia con Spinoza, assegnò al filosofo una pensione annuale di 200 fiorini. Quando, nel 1672, l'esercito francese invase l'Olanda, una sommossa popolare promossa dal partito orangista pose fine al regime repubblicano. Il 20 agosto Johan de Witt fu barbaramente ucciso insieme al fratello e Guglielmo III d'Orange prese le redini del paese.

in seguito il paese più liberale d'Europa, nel quale trovarono rifugio numerosi perseguitati per motivi di religione. Il contributo del *Trattato* alla formazione della consapevolezza del valore irrinunciabile della libertà è stato decisivo: per la prima volta, nella cultura occidentale, il tema della libertà di pensiero viene trattato sistematicamente, con l'intento di dimostrare, come si legge nella *Prefazione*, che tale libertà «non solo è compatibile con la religione e con la pace dello Stato, ma, anzi, che essa non può essere soppressa se non insieme alla stessa pace dello Stato e alla religione»<sup>16</sup>.

La pubblicazione del *Trattato* rispondeva a precise finalità politiche: Spinoza intendeva non solo sostenere l'esperienza repubblicana delle Sette Province Unite, che nel 1648 avevano raggiunto la completa indipendenza dal dominio spagnolo, ma anche opporsi, insieme ad altri autori (come Lodewijk Meyer, che pubblicò l'opera *Philosophia Sacrae Scripturae interpres*)<sup>17</sup> e con l'appoggio del Gran Pensionario Johan de Witt (amico di Spinoza), ai tentativi delle autorità ecclesiastiche calviniste di indurre le autorità politiche a un atteggiamento di minore tolleranza nei confronti delle numerose sette cristiane liberali o ereticali presenti in Olanda.

Da un punto di vista teorico il *Trattato* si presenta come una ripresa del tema della libertà già ampiamente esaminato nell'*Etica*. Spinoza cominciò a comporre il *Trattato* nel

<sup>16</sup> Spinoza, *infra*, p. 47.

<sup>17</sup> Lodevijk Meyer, medico e filosofo di Amsterdam, fu amico di Spinoza e partecipò attivamente alla diffusione delle sue idee. Nel 1663 Spinoza gli affidò l'incarico di curare l'edizione dei *Principi della filosofia* di Cartesio e dei *Pensieri metafisici*. Seguendo le indicazioni di Spinoza, Meyer rivide il testo latino dal punto di vista dello stile e lo fece precedere da una prefazione nella quale avvisava il lettore che l'esposizione della dottrina cartesiana non implicava affatto la totale adesione dell'autore a quella filosofia. Nel 1677 Meyer provvide all'edizione degli *Opera posthuma*. Si occupò di uno dei temi più importanti del *Trattato teologico-politico*, cioè del metodo per l'interpretazione della Scrittura. Su tale argomento scrisse l'opera *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres*, che fu pubblicata nel 1666 e, successivamente, insieme al *Trattato* di Spinoza nel 1673.

1665, quando la redazione dell'*Etica* era già arrivata intorno alla metà dell'attuale quarta parte, nella quale si esamina il potere delle passioni, ossia la schiavitù dell'uomo. Spinoza si riprometteva di trattare, come di fatto avvenne nella quinta parte, anche del potere dell'intelletto sulle passioni, ossia delle condizioni della libertà umana. Per Spinoza la libertà e la tranquillità dell'animo coincidono con la vera conoscenza. Conoscere con la mente pura significa agire, ovvero realizzare ciò che è specifico della natura umana. Quando l'uomo subisce le modificazioni e le impressioni che le cose del mondo esterno, tramite i sensi e l'immaginazione, provocano su di lui, allora non ha idee adeguate, il suo animo è turbato e in balia delle passioni<sup>18</sup>. Mentre nell'*Etica* il tema della libertà è esaminato a livello individuale, nel *Trattato* è considerato in rapporto alla religione e alla vita politica.

Nel *Trattato* Spinoza utilizza ampiamente, applicandole ai temi via via esaminati, le dottrine più importanti già esposte nell'*Etica*. Vale la pena di fare alcuni esempi. Trattando della superstizione e dei pregiudizi dei teologi, egli fa chiaramente riferimento all'indagine sull'origine dei pregiudizi e alla critica all'antropocentrismo esposte nell'*Appendice* alla prima parte dell'*Etica*. Nei primi due capitoli, dedicati alla profezia, è evidente il ricorso alla teoria dei tre generi di conoscenza e alla tesi che la mente umana, tramite l'idea di Dio, partecipa della natura divina. Tutto il capitolo VI, che riguarda l'interpretazione naturalistica dei miracoli dell'*Antico Testamento*, si fonda sulla concezione che tutte le cose sono determinate dalla natura divina a esistere e a operare in un certo modo, ossia sulla tesi dell'esistenza di un ordine fisso e immutabile della natura. Nel capitolo XVI, nel quale si tratta dei fondamenti della società e dello Stato, Spinoza prende le distanze da Hobbes sulla base dei concetti di natura e di legge naturale già chiariti nell'*Etica*<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Sulla netta distinzione, operata da Spinoza, tra immaginazione e intelletto, v. *infra*, pp. 81, 101, 103.

<sup>19</sup> Per la diversa concezione dello stato di natura e dell'origine della società in Hobbes e Spinoza, v. *infra*, p. 780 (scheda nr. 10).

#### 4. *La libertà di pensiero e l'autonomia della filosofia*

In una lettera inviata a Oldenburg nel 1665, nella quale Spinoza annunciava al segretario della Royal Society di Londra di aver iniziato a comporre il *Trattato*, si legge: «Sto ora componendo un trattato intorno al mio modo d'intendere la Scrittura; e a farlo mi muovono: 1) i pregiudizi dei teologi, perché so che essi più d'ogni altra cosa impediscono agli uomini di applicare il loro intelletto alla filosofia, e mi propongo perciò di svelarli e di rimuoverli dalla coscienza dei saggi; 2) l'opinione che ha di me il volgo, il quale non cessa di dipingermi come ateo, onde pure mi vedo costretto a rintuzzarla per quanto mi è possibile; 3) la libertà di filosofare e di dire quello che pensiamo: libertà che io intendo difendere in tutti i modi contro i pericoli di soppressione rappresentati ovunque dall'eccessiva autorità e petulanza dei predicatori»<sup>20</sup>.

In fondo, queste tre motivazioni costituiscono un'unica motivazione. Ciò che Spinoza intende respingere e combattere è l'intolleranza di coloro (soprattutto teologi e predicatori) che, sulla base dei loro pregiudizi religiosi, si ritengono autorizzati a negare, ostacolare e sopprimere la libertà di pensiero, a condannare la ragione come fonte di ateismo, a sottoporre la conoscenza naturale e la filosofia al dominio esclusivo della fede e della teologia. In altri termini, Spinoza vuole rivendicare la legittimità di un modo di vivere dedicato alla conoscenza filosofica, l'autonomia della ragione, il diritto del pensiero a svolgersi liberamente secondo le proprie regole. Spinoza non accetta, ovviamente, che chi ha fatto della conoscenza di Dio la regola e la ragione della sua vita, e sa che tale conoscenza non può essere in contrasto con la rivelazione o dannosa e di ostacolo per la fede, sia oggetto di «odio teologico», accusato di empietà e di ateismo, esposto alla riprovazione pubblica.

Il *Trattato* scaturisce dunque dall'esigenza che la *libertas philosophandi* abbia pieno diritto di cittadinanza. In effetti,

<sup>20</sup> B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1951, p. 164.

una delle critiche più dure e insistenti del *Trattato* è rivolta contro l'arroganza e la presunzione dei teologi e dei rabbini che condannano la ragione come corrotta, disprezzano il lume naturale in nome del «lume soprannaturale» e della «testimonianza interiore dello Spirito», e non ritengono possa esservi altra via per l'esercizio della virtù, per la tranquillità dell'animo e per raggiungere la salvezza e la beatitudine, all'infuori dell'adesione alle loro opinioni e alla lettera della Sacra Scrittura. E siccome le necessarie conseguenze di questo «cieco zelo» sono l'assunzione della filosofia nell'ambito della teologia e il suo completo assoggettamento – assunzione e assoggettamento che hanno trasformato la Chiesa in un'accademia –, uno degli obiettivi fondamentali che Spinoza si propone di raggiungere nel *Trattato* è proprio la dimostrazione che la filosofia e la teologia sono entrambe legittime in quanto occupano ambiti diversi, e che soltanto mantenendo questa separazione possono convivere in pace e in concordia a vantaggio sia della scienza sia della religione.

Le tesi di fondo esposte nei primi dodici capitoli del *Trattato* sono le seguenti: la rivelazione o conoscenza profetica è avvenuta tramite l'immaginazione dei profeti e si è adeguata alle loro opinioni; gl'insegnamenti morali della Bibbia risultano chiari e facilmente comprensibili, ma sono proposti senza che ne vengano fornite le ragioni; per insegnare le cose necessarie alla devozione, la Bibbia non fa ricorso a difficili e rigorose dimostrazioni, ma all'esperienza, e perciò spesso racconta delle storie o degli eventi ritenuti miracolosi; il vero metodo per l'interpretazione della Scrittura consiste nell'interpretarla con la stessa Scrittura.

Tali tesi hanno di per sé un grande rilievo e significato, ma sono finalizzate a dimostrare che la Bibbia non intende insegnare la scienza o le cose speculative, bensì l'ubbidienza; che la fede implica o richiede dogmi assai semplici e di portata universale; e che la filosofia e la teologia sono discipline separate e autonome.

### 5. *Il tema della libertà e della pace sociale*

Mentre la prima parte del *Trattato* intende mostrare che la libertà di pensiero non è in contrasto con la religione, la seconda affronta il tema della libertà in rapporto allo Stato.

Per chiarire come la libertà, e in particolare la libertà di pensiero, sia essenziale alla conservazione della pace e della convivenza civile, Spinoza mostra quali sono i fondamenti della società e dello Stato, cioè la razionalità che presiede alla loro costituzione. È la valutazione o calcolo dell'utilità che spinge gli uomini a vivere in società e a costituire il potere statale. Il diritto di ogni uomo alla conservazione del proprio essere non può venire garantito nello stato di natura. Vivere secondo la legge di natura non significa necessariamente vivere sotto la guida della ragione; perciò nello stato di natura il diritto di ognuno all'autoconservazione è continuamente minacciato da odi, inganni, conflitti. Lo stato di natura è uno stato di insicurezza, ansia e paura. La ragione, che spinge gli uomini a ricercare la sicurezza e la pace, presiede dunque alla costituzione della società. Vivere in società è più vantaggioso e conveniente anche per un altro motivo: nell'isolamento gli uomini non possono soddisfare i loro bisogni con la stessa facilità con la quale li soddisfano unendo le loro forze e rendendosi utili gli uni agli altri. Soltanto la società consente dunque di vivere con più agio e benessere, di coltivare le arti e le scienze e far progredire il sapere.

La società non può sussistere senza che gli uomini si accordino di trasferire i loro diritti alle supreme potestà o al sovrano, cioè senza la costituzione di un potere che abbia la facoltà esclusiva di regolare la vita associata e di obbligare tutti al rispetto delle leggi. Anche il diritto del sovrano, tuttavia, per quanto assoluto, è subordinato alla ragione del patto, ossia alla volontà dei contraenti che tutto sia regolato secondo i dettami della ragione a vantaggio dell'intera società. L'osservanza e l'obbligatorietà delle leggi non rendono gli uomini schiavi, perché sono finalizzate al bene comune.

Per Spinoza, dunque, sia la società sia il potere statale derivano dalla ricerca razionale della sicurezza e della pace.

E poiché la libertà deriva dalla ragione, la ragion d'essere o il fine dello Stato è la libertà. Con questo criterio Spinoza giudica le varie forme di potere o di governo. Più facilmente il potere monarchico può diventare arbitrario, degenerare in tirannia e imporre l'osservanza delle leggi con l'oppressione e la violenza. La democrazia, che si ha quando il diritto naturale di ciascuno è trasferito a tutta o alla maggior parte della società, è il miglior sistema di governo perché dà maggiori garanzie che non vengano imposte o comandate cose assurde, ed è «più conforme alla libertà che la natura concede a ciascuno».

Sulla base di questi principi, Spinoza mostra nel *Trattato* come il non riconoscimento della libertà di pensiero costituisca una grave minaccia per la pace sociale e per la sicurezza dello Stato. L'intolleranza, la condanna della conoscenza naturale e l'assunzione della filosofia al servizio della teologia non solo manifestano lo sfrenato desiderio di potere dei teologi e delle autorità religiose e la degenerazione della religione in superstizione, ma determinano condizioni di instabilità e di turbamento della pacifica convivenza. Da esse nascono infatti discussioni e controversie che si trasformano facilmente in conflitti. Altrettanto rischioso per la convivenza civile è il riconoscimento giuridico, sotto la pressione delle autorità religiose, di determinate opinioni o credenze da parte del potere politico. Ciò rivela infatti una perdita di autorità da parte dello Stato e genera divisioni e privilegi all'interno della società. Per eliminare questi fattori di instabilità che minacciano la pace, è dunque necessario non solo che la filosofia sia separata dalla teologia, ma anche che il potere statale mantenga intatti il suo diritto e la sua autorità, e che sia garantita a tutti la libertà di pensare e di dire ciò che si pensa.

Per Spinoza libertà e pace sono intimamente connesse: come l'uomo che si dedica alla conoscenza riesce ad essere libero dalle passioni e a raggiungere la tranquillità dell'animo, così, a livello sociale, lo Stato sarà tanto più libero e pacifico quanto più sarà regolato secondo i principi della retta ragione.

## 6. *La religione come lex e via di salvezza*

Nel capitolo IV del *Trattato* Spinoza introduce una distinzione fondamentale per comprendere come, nei capitoli conclusivi della prima parte (capp. XIII, XIV e XV), egli dimostri che la ragione (o filosofia) e la fede (o teologia) occupano ambiti separati e possono convivere in perfetta concordia. Si tratta della distinzione tra legge divina naturale e legge divina rivelata.

La legge divina *naturale* è quel modo di vivere che ha come fine la conoscenza e l'amore di Dio, ovvero quel modo di vivere che procede o segue da tale conoscenza.

La legge divina *rivelata* è quel modo di vivere che segue invece dall'ubbidienza ai precetti dei profeti e del *Nuovo Testamento*, i quali prescrivono di amare Dio praticando la giustizia e l'amore verso il prossimo.

È facile capire che per Spinoza la legge divina naturale coincide con la religione naturale, e la legge divina rivelata coincide con la religione rivelata. Religione naturale e religione rivelata concordano perfettamente: entrambi i modi di vivere consistono nell'amare Dio e nella pratica della giustizia e dell'amore verso il prossimo. Ma mentre la religione naturale è strettamente connessa alla *conoscenza* ed è perciò praticata da coloro che si dedicano al sapere, la religione rivelata è strettamente connessa all'*ubbidienza* e può perciò essere praticata da tutti gli uomini. Le rivelazioni dei profeti non furono infatti percepite come verità eterne, e perciò i loro precetti e insegnamenti morali non sono accompagnati dalla conoscenza della loro ragione e necessità.

Come si vede, Spinoza concepisce la religione rivelata e, quindi, la fede come *lex*, come un insieme di norme che devono essere osservate di per sé, non essendo accompagnate dalla giustificazione della loro validità. La rivelazione biblica – egli afferma – è disciplina o istruzione dell'ubbidienza. L'adesione a tale istruzione non deriva dal fatto che è avvertita la sua razionalità, ma dal fatto che *crediamo* a coloro che danno o tramandano tale istruzione in considerazione della loro testimonianza di vita e della loro virtù.

Spinoza non riconosce alla rivelazione alcun significato e contenuto di tipo conoscitivo. Solo nel caso della sapienza di Gesù egli manifesta qualche incertezza: avendo comunicato con Dio direttamente, da mente a mente, e non, come i profeti, tramite l'immaginazione, Gesù intese la rivelazione senza la mediazione di visioni o di voci. Ma Spinoza tende ad attenuare la sua affermazione: se Gesù *intese* le cose rivelate, egli tuttavia, per adattarsi alla mentalità della gente e del popolo, le comunicò ricorrendo a parabole, figure e immagini.

Spinoza riduceva così la fede e la teologia ad alcuni dogmi semplicissimi richiesti dall'ubbidienza, ed eliminava dalla sfera della religione tutta la speculazione filosofico-teologica che si era sovrapposta alla rivelazione biblica nel corso della storia.

Questa visione della religione come pura *lex* può essere riferita alla formazione culturale di Spinoza, avvenuta nell'ambito dell'ebraismo, per il quale la religione è essenzialmente osservanza della Legge. Occorre inoltre tener presente che nella cultura del Rinascimento e del Seicento era molto diffusa la tendenza a considerare le tre grandi religioni rivelate che si erano imposte a livello storico e sociale – l'ebraismo, il cristianesimo e l'islamismo – come *leges*, alle quali si contrapponeva, soprattutto nell'ambito del pensiero libertino<sup>21</sup>,

<sup>21</sup> Il libertinismo fu un movimento di pensiero affermatosi in Francia e, successivamente, in Europa nel corso del Seicento. Pur utilizzando strumenti teorici assai vari, fu complessivamente caratterizzato dalla critica nei confronti dell'ortodossia religiosa e dei valori della tradizione. La sua importanza è data dal fatto che portò un notevole contributo alla formazione della cultura illuministica e della coscienza laica moderna. Uno dei tratti distintivi dell'atteggiamento libertino è l'arte di dissimulare e camuffare, con precauzioni ed espedienti più o meno convincenti e riusciti, le idee più eterodosse sotto le apparenze e i veli dell'ortodossia. Questa arte della dissimulazione non era dettata solo da ragioni di prudenza o da calcoli di opportunità, ma anche da un presupposto di ordine filosofico che può essere definito «pessimismo antropologico». Nel libertinismo manca la fiducia che la maggior parte degli uomini possano liberarsi dai pregiudizi e dalla superstizione, e che la conoscenza e la verità possano prevalere sull'errore e sull'ignoranza.

la religione naturale. I loro fondatori erano visti, naturalmente, come *legislatori*. Questa concezione derivava molto probabilmente dall'assimilazione da parte della cultura occidentale della riflessione dei filosofi dell'Islam sulla rivelazione e sulla profezia, riflessione che aveva messo in evidenza come fosse profeta non solo colui che comunica con l'intelletto divino, ma anche colui che è inviato da Dio a riscattare il popolo o a regolare e disciplinare la sua vita tramite un saggio ordinamento giuridico<sup>22</sup>.

D'altra parte, la concezione spinoziana della religione come *lex* è del tutto coerente con i concetti teorici fondamentali esposti nel *Trattato*, e può essere considerata una logica conseguenza di essi. Per Spinoza la rivelazione profetica avviene tramite l'immaginazione, che è il primo grado della conoscenza. I profeti non ebbero una mente più perfetta, ma solo un'immaginazione più vivida. Le rivelazioni non li resero più dotti, ma si adattarono alle loro opinioni e alla loro mentalità. Gli autori della Bibbia intendevano istruire il popolo e tutta l'umanità, e perciò non hanno fatto ricorso al ragionamento rigoroso, ma all'esperienza e alle parole. La Bibbia non insegna dunque la scienza, ma la vera vita, cioè in che modo l'uomo deve agire per raggiungere la felicità e la salvezza.

La concezione spinoziana della religione risulta dunque comprensibile se è vista alla luce della sua teoria della conoscenza. In questo contesto egli può aver utilizzato, radicalizzandola, una tesi largamente presente nella teologia e nella filosofia moderne legate alla grande ripresa dell'agostinismo

<sup>22</sup> Sulla concezione della religione come «legge profetica» e sulla sua funzione rispetto alla conoscenza filosofica nell'ambito della riflessione islamica, cfr. F. Rahman, *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy*, G. Allen, London 1958; O. Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, tr. it. di M. Campanini con il titolo *La filosofia islamica medievale*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 212-215, 250-261; M. Campanini, *L'intelligenza della fede. Filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo*, Lubrina, Bergamo 1989.

della prima metà del Seicento. Si tratta della tesi – esposta spesso in difesa del cristianesimo, per dimostrare che la religione non può essere in contrasto con la scienza e che non intende ostacolarla – secondo cui la scienza (o filosofia) e la fede (o teologia) sono autonome perché hanno fondamenti diversi. Mentre la prima si basa sulla ragione, la seconda si basa sull'autorità, cioè sulla testimonianza di colui che propone o tramanda certe cose con il desiderio che siano credute; mentre, inoltre, la certezza della scienza è una certezza matematica, la certezza della fede è una certezza morale, perché deriva, appunto, dalla testimonianza di vita, dalle opere e dalla virtù di coloro che ritengono necessario rivelare o insegnare certe verità<sup>23</sup>.

Ma queste ragioni culturali e teoriche che portarono Spinoza a considerare la religione come *lex* erano probabilmente governate da motivazioni di ordine etico. Come afferma esplicitamente nella *Prefazione* al *Trattato*, Spinoza fu spinto a comporre quest'opera con l'obiettivo di contribuire al superamento dello scandalo costituito dalle controversie, dai dissensi e dalle lotte religiose all'interno del cristianesimo: egli intendeva indicare le condizioni favorevoli per il superamento delle assurde divisioni che si erano prodotte nell'ambito della religione cristiana e che l'avevano del tutto allontanata dal messaggio originario di amore e di fratellanza universale. Non a caso una delle pagine finali del *Trattato* è dedicata all'elogio della città di Amsterdam, nella quale le differenti professioni di fede non costituivano un ostacolo alla convivenza pacifica e nessuna religione aveva vantaggi o privilegi rispetto alle altre. Per raggiungere l'obiettivo della pacifica-

<sup>23</sup> Sul rapporto tra scienza e fede nella teologia e nella filosofia moderne, cfr. H. De Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier Montaigne, Paris 1965, tr. it. di G. Benedetti con il titolo *Agostinismo e teologia moderna*, Il Mulino, Bologna 1968, pp. 49-114; H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle*, Vrin, Paris 1978, pp. 123-133; A. Dini, *Anticartesianesimo e apologetica in Pierre-Daniel Huet*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXIII (1987), pp. 222-239, in part. 225-226.

zione religiosa e aprire la strada a una religione universale, era necessario sconfiggere il dogmatismo e l'intolleranza dei teologi, mettere in evidenza i danni derivanti dalla mescolanza tra filosofia e teologia, e far emergere il carattere essenzialmente etico della religione. Nella prospettiva spinoziana, le religioni potevano non costituire un ostacolo alla civile e pacifica convivenza tra gli uomini solo attraverso la rinuncia alle loro pretese conoscitive e il recupero della loro funzione etica.

Per Spinoza la beatitudine o salvezza consiste nell'amore intellettuale di Dio, cioè nell'amare Dio sul fondamento della conoscenza. La rivelazione ci assicura tuttavia che si può raggiungere la felicità e la beatitudine anche senza la conoscenza, praticando la giustizia e l'amore verso il prossimo. Come sia possibile raggiungere la salvezza senza la conoscenza la ragione non può dirlo; ma appunto per questo essa riconosce l'importanza e la necessità della religione rivelata. Proprio tramite la rivelazione, infatti, la maggior parte degli uomini, pur non potendo dedicarsi alla conoscenza, sono suscettibili di libertà, possono trovare la tranquillità dell'animo e raggiungere la felicità.

Dalla lettura del *Trattato* si percepisce la lontananza della filosofia di Spinoza sia dall'ortodossia religiosa ebraica sia dall'ortodossia religiosa cristiana. Egli ritiene che anche la conoscenza naturale sia una forma di rivelazione, rifiuta il dogma dell'incarnazione, critica il concetto di elezione del popolo ebraico, dissolve la distinzione tra naturale e soprannaturale, dà una spiegazione naturalistica dei miracoli raccontati nell'*Antico Testamento*, riduce le verità della fede a pochi semplicissimi dogmi, necessari alla pratica della giustizia e dell'amore. Ma il suo intento principale non era quello di sottoporre a critica e di revocare in dubbio le verità della rivelazione e della fede. Egli intendeva anzitutto rivendicare il diritto di professare opinioni diverse da quelle comunemente accolte, ossia la legittimità della via filosofica alla salvezza. Una volta assicurato questo punto fondamentale, egli non esita a riconoscere, da una prospettiva etica, la validità dell'esperienza religiosa.

Un confronto tra Spinoza e alcuni esponenti del pensiero libertino della prima metà del Seicento sarebbe assai illuminante. È qui sufficiente osservare che Spinoza condivideva con i libertini la convinzione che il sapiente fosse collocato su un piano più elevato rispetto al modo di pensare comune, e che il sapere fosse riservato a pochi; ma, mentre i libertini si limitavano a constatare i pregiudizi del «volgo» e della «moltitudine», Spinoza si poneva il problema della salvezza di coloro che non possono accedere al sapere<sup>24</sup>.

Come già si è accennato, per Spinoza tra ragione e fede – o tra filosofia e teologia – non può esserci conflitto, bensì perfetta armonia. Per quanto autonome, esse hanno in comune questa caratteristica fondamentale: sono vie che conducono alla salvezza in quanto consentono di portare la natura umana al massimo grado di perfezione. Da questo punto di vista poco importa se il vero e autentico modo di vivere dipende dalla conoscenza oppure dalla fede. Spinoza non esclude, d'altra parte, proprio commentando il versetto di Giovanni posto come epigrafe sul frontespizio del *Trattato*, che dalla pratica della giustizia e della carità e dall'amore di Dio possa scaturire la conoscenza. Vale la pena di citare, a questo proposito, la conclusione del capitolo V del *Trattato*: «Noi non possiamo conoscere nessuno se non dalle opere; chi dunque abonderà di questi frutti, cioè di amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, lealtà, mitezza e dominio di sé, di fronte ai quali (come dice Paolo in *Galati* 5,22) non c'è Legge, questi, sia egli istruito dalla sola ragione o dalla sola Scrittura, in realtà è istruito da Dio, ed è pienamente beato»<sup>25</sup>.

Alessandro Dini

<sup>24</sup> Su questo importante tema cfr. A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier Montaigne, Paris 1971.

<sup>25</sup> Spinoza, *Trattato teologico-politico*, infra, p. 245.