

Università degli Studi  
**Suor Orsola Benincasa**



FACOLTA' DI SCIENZE DELLA FORMAZIONE

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE  
in

FORMAZIONE E SCIENZE UMANE  
PER L'INSEGNAMENTO

TESI DI LAUREA  
IN

STORIA DELLA FILOSOFIA MORALE

TRATTATO  
TEOLOGICO-POLITICO

RELATORE  
Ch.mo Prof.  
**Francesca Russo**

CANDIDATO  
**Marialda D'Auria**  
Matricola 270000145

Anno Accademico 2014- 2015



*Il giorno più bello? Oggi*  
*L'ostacolo più grande? La paura*  
*La cosa più facile? Sbagliarsi*  
*L'errore più grande? Rinunciare*  
*La radice di tutti i mali? L'egoismo*  
*La distrazione migliore? Il lavoro*  
*La sconfitta peggiore? Lo scoraggiamento*  
*I migliori professionisti? I bambini*  
*Il primo bisogno? Comunicare*  
*La felicità più grande? Essere utile agli altri*  
*Il mistero più grande? La morte*  
*Il difetto peggiore? Il malumore*  
*La persona più pericolosa? Quella che mente*  
*Il sentimento più brutto? Il rancore*  
*Il regalo più bello? Il perdono*  
*Quello indispensabile? La famiglia*  
*La rotta migliore? La via giusta*  
*La sensazione più piacevole? La pace interiore*  
*L'accoglienza migliore? Il sorriso*  
*La miglior medicina? L'ottimismo*  
*La soddisfazione più grande? Il dovere compiuto*  
*La forza più grande? La fede*  
*La cosa più bella del mondo? L'amore*

*(Madre Teresa di Calcutta)*

# INDICE

<b>PREFAZIONE</b> .....	<b>1</b>
<b>INTRODUZIONE</b> .....	<b>4</b>
<b>1 SPINOZA E LA LIBERTÀ DI PENSIERO</b> .....	<b>10</b>
1.1 <i>TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS</i> .....	13
1.2 <i>ETHICA ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA</i> .....	18
<b>2 LUMEN NATURALE NELL'INTERPRETAZIONE DELLE SCRITTURE</b> .....	<b>29</b>
2.1 <i>CAPITOLI I-II</i> .....	29
2.2 <i>CAPITOLI III-V</i> .....	32
2.3 <i>CAPITOLO VI</i> .....	43
2.4 <i>CAPITOLO VII</i> .....	52
2.5 <i>CAPITOLI VIII-XII</i> .....	58
2.6 <i>CAPITOLI XIII-XV</i> .....	67
<b>3 STATO E PRINCIPIO DI LIBERTÀ</b> .....	<b>77</b>
3.1 <i>CAPITOLI XVI-XIX</i> .....	77
3.2 <i>CAPITOLO XX</i> .....	97
<b>CONCLUSIONE</b> .....	<b>103</b>
<b>NOTE</b> .....	<b>112</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>123</b>

## PREFAZIONE

«Se gli uomini fossero in grado di governare secondo un preciso disegno tutte le circostanze della loro vita, o se la fortuna fosse loro sempre favorevole, essi non sarebbero schiavi della superstizione. Ma spesso si trovano di fronte a difficoltà che non sanno in alcun modo risolvere e perlopiù sono miseramente agitati dalla tempesta delle speranze e dei timori, per la precarietà dei beni della sorte che essi smodatamente desiderano. Così sono quanto mai disposti, nella generalità dei casi, alla credulità; nel dubbio e, molto più spesso, nel contrasto del timore e della speranza essi non sanno decidersi e un minimo impulso li spinge all'una o, all'altra soluzione, mentre sono pieni di baldanza e di superbia quando nutrono fiducia nel futuro. Chiunque abbia una certa esperienza della vita avrà notato che quasi tutti, quando si trovano nella prosperità, anche se completamente incapaci, sono gonfi di sapienza che, se ci si dispone a dar loro un consiglio, lo ritengono offesa personale; se invece si trovano nelle difficoltà, non sanno a chi rivolgersi, chiedono e supplicano il consiglio di chiunque e non ascoltano suggerimento tanto sciocco, tanto assurdo o tanto inutile che non siano pronti a seguire. Poi, per motivi di pochissimo conto, ricominciano a sperare in meglio, poi di nuovo a temere il peggio. Se nei momenti del timore si vedono capitare qualcosa che ricorda loro qualche bene o male del passato, credono che ciò annunci il successo o l'insuccesso e lo chiamano favorevole o funesto auspicio, anche se in molte altre occasioni tale presagio si sia rivelato falso.<sup>1</sup> [...] Se poi con grande loro stupore assistono ad un fatto insolito, credono che si tratti di un prodigio che sta a manifestare l'ira degli dei e, schiavi della superstizione ed ostili alla vera

---

<sup>1</sup> Spinoza B., *Trattato teologico-politico Natura e salvezza* a cura di Petterlini A., Bologna, Zanichelli, 2000, pag. 47-49

religiosità come sono, ritengono empietà il non cercare di placarla con sacrifici e con voti. E così s'immaginano un'infinità di cose e danno strane interpretazioni dei fatti naturali come se la natura nella sua totalità fosse pazza come loro. [...] In tale prospettiva, sono quanto mai soggetti a superstizioni di ogni genere soprattutto coloro che bramano senza misura i beni precari; e che tutti, principalmente quando si trovano in mezzo ai pericoli e non sono in grado di aiutare se stessi, implorano con voti e con lacrime l'aiuto di Dio e dicono cieca la ragione (perché essa non sa indicare una via sicura per la soddisfazione dei loro vani desideri) e vana la sapienza umana, mentre scambiano per divini responsi i deliri dell'immaginazione, i sogni e puerili inezie. Credono anzi che Dio sia nemico dei sapienti ed abbia impresso i propri decreti non nella mente dell'uomo, ma nelle viscere delle bestie; o ancora che tali decreti ci vengano predetti dagli stolti, dai pazzi e dagli uccelli per ispirazione e per impulso divini. Ecco a quale delirio il timore conduce gli uomini!<sup>2</sup> Gli uomini si trovano avvolti nella superstizione soprattutto nei momenti di paura; gli indovini trionfarono soprattutto tra il popolino nei momenti di massima difficoltà per lo Stato. Tutti gli uomini sono per natura soggetti alla superstizione. [...] Questa è sostenuta esclusivamente dalla speranza, dall'odio, dall'ira e dall'inganno, dato che essa trae la sua origine non dalla ragione, ma dalla sola sensibilità. Tuttavia nessun mezzo è più efficace della superstizione al governo della moltitudine. Ma è completamente in contrasto con la pubblica libertà soffocare coi pregiudizi il libero giudizio del singolo. [...] La libertà se concessa, non pregiudica il sentimento religioso e la pace civile, ma anzi, se soppressa, provoca con la propria rovina la rovina della pace civile e del sentimento religioso stesso. [...] Dell'antica religione non è rimasto che il culto esteriore e la fede si è ridotta ormai a credulità e pregiudizi. Essi rendono gli

---

<sup>2</sup> IVI, pag. 55

uomini bruti, da esseri razionali quali erano, impedendo completamente all'individuo il libero uso del proprio giudizio e la distinzione del vero dal falso. [...] Proprio coloro che dispregiano la ragione, godono a fama, ingiusta quant'altra mai, di possedere l'illuminazione divina. Il lume naturale è tenuto in dispregio e anzi da molti persino condannato come fonte di empietà, le suggestioni umane son ritenute insegnamenti divini e la credulità è presa per fede, che nella Chiesa e nello Stato si sollevano con appassionata animosità le controversie dei filosofi; accorgendomi che questo costume genera ferocissime ostilità e dissidi, dai quali facilmente gli uomini sono portati alla sedizione, (nonché molti altri mali), ho fermamente deciso di sottoporre la Scrittura ad un nuovo libero e passionato esame e di non accettare come suo insegnamento nulla di cui non potessi avere dal testo una prova più che evidente. [...] Ho voluto indagare se la religione universale, ossia la legge divina rivelata a tutto il genere umano per mezzo dei profeti e degli apostoli, si diversifichi da quella insegnata a sua volta dal lume naturale. In realtà negli insegnamenti chiaramente espressi dalla Scrittura non ho trovato nulla che non fosse in accordo con l'intelletto e nulla che con esso fosse in contrasto. [...] La scrittura lascia assolutamente libera la ragione e non ha nulla in comune con la filosofia, appoggiandosi tanto l'una quanto l'altra su propri fondamenti. [...] A ciascuno si deve lasciare la libertà di interpretare i principi fondamentali della fede secondo le tendenze della propria personalità. La libertà non si può sopprimere senza grande pericolo per la pace e senza danno per l'intera comunità. Si conceda ad ognuno la libertà di pensiero e la libertà di espressione. [...] A quelli che non sono filosofi non raccomando nemmeno questo trattato, non nutrendo speranza alcuna che esso sarà loro in qualche modo gradito.»<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> IVI, pag.50-63

## INTRODUZIONE

Il Trattato teologico-politico appare ancora oggi, a oltre tre secoli di distanza, un'opera di estrema modernità. In esso vi è sostenuta la difesa dello «Stato costituzionale, laico, democratico e repubblicano, la rivendicazione della libertà di pensiero e di insegnamento, l'affermazione netta dell'autonomia dello Stato contro le ingerenze delle varie Chiese, e infine una teoria dei rapporti tra stato di natura e stato civile» che è ancora oggi oggetto di discussione.

Pubblicato anonimo nel 1670, mentre Spinoza aveva già scritto in larga parte la sua *Ethica*, il Trattato è inoltre un invito a leggere e a ripensare le Sacre Scritture con mente filologica e storica, ed esso segna «l'atto di nascita della più moderna esegesi biblica».

In particolare quest'opera rivendicava l'autonomia della ragione e il principio della libertà di pensiero contro le costrizioni dogmatiche di tutte le Chiese. Ricorrendo alla filologia e alla critica documentaria, Spinoza dimostrò la natura storica, e non rivelata, della Bibbia e denunciò l'uso strumentale della religione (in sé legittima, in quanto frutto delle passioni e dell'immaginazione degli uomini) in difesa del potere politico. Durissimo nell'attacco ai «teologastri», che perseguitavano in nome del dogma la libertà di coscienza, il *Tractatus* metteva anche capo alla cruciale distinzione tra fede e ragione. Proprio la distinzione tra i due diversi ambiti d'esperienza sarebbe entrata a far parte, del patrimonio ideale delle *lumières*.<sup>4</sup>

Nel *Tractatus theologico-politicus* Spinoza non ci dà una trattazione filosofica e sistematica dei problemi della religione e della filosofia. È essenzialmente un discorso in difesa della distinzione fra religione e filosofia nonché della libertà

---

<sup>4</sup> Pasta R., *Storia Moderna*, cap. XIX L'Illuminismo, Roma, Manuali Donzelli, 1998, pp. 492



della ricerca razionale dall'autorità ecclesiastica. Nell'ambito di un pensiero che vanifica, fin dal principio, la tradizionale diade necessità-libertà, che nega la libertà dell'arbitrio individuale e identifica la libertà con necessità razionale, il discorso spinoziano si sviluppa essenzialmente intorno alla contrapposizione libertà-coazione esterna.<sup>5</sup>

La polemica intorno alla politica ecclesiastica si sposta sin da principio sul piano della rivendicazione dei valori della razionalità di contro alle oscure tentazioni della superstizione, ai deliri della paura.

La paura sta alla radice della superstizione religiosa, e non un'oscura e confusa idea della divinità, quasi degenerazione di un'originaria e innata conoscenza rivelata: l'interesse politico ne fa uno dei suoi più abituali strumenti. Nella prefazione del trattato, l'autore riprende la polemica antiorangista dei suoi amici politici e insieme la trasvaluta proiettandola sul piano della riflessione intorno alle forme di regime politico e alle loro implicanze religiose. Mentre l'inganno della superstizione gli appare la più potente garanzia per il regime monarchico, lo stesso inganno si presenta come incompatibile nei confronti della forma repubblicana, come nei confronti della religione cristiana, tollerante nella sua stessa essenza, in quanto i cristiani non possono distinguersi dagli altri, turchi, giudei o pagani.

La rispondenza al servilismo fomentata dal regime monarchico e quella che sta alla base della religione superstiziosa è esplicitamente dichiarata da Spinoza; l'atteggiamento del superstizioso è di adulazione piuttosto che di fiducia nei confronti della rivelazione divina e, di conseguenza, piuttosto che tributare alla verità divina l'unico ossequio dovuto, ossia l'esame critico, egli è incline a

---

<sup>5</sup> Spinoza B., *Libertà religiosa e libertà politica* traduzione a cura di Radetti G., Giacotti Boscherini E., Firenze, La nuova Italia, 1974, pag.3

manomettere la verità stessa secondo le opinioni degli uomini intorno alla natura divina. A tale atteggiamento di servilismo e di adulazione, che fa della rivelazione divina qualcosa di simile al decreto di un principe, Spinoza oppone un metodo di ricerca storica e di ermeneutica filologica del messaggio scritturale.<sup>6</sup>

È a questo punto che si inserisce il discorso spinoziano dell'individuo. Si tratta, in questo discorso, della libertà che si può affermare nel rapporto degli uomini fra loro, nella parte delle leggi della natura che viene formulata attraverso gli uomini in quanto edificano la società politica. Una libertà fondata e garantita da leggi *umane*, dipendenti *ex placito hominum*; leggi che non possono certo venire sottratte all'universale ordine della natura cui tutto appartiene ma che hanno la loro causa prossima nella natura in quanto si esplica attraverso l'azione degli uomini.

Le prescrizioni rituali, i miti nei quali la fede è indispensabile, tutto ciò, insomma, che costituisce la rivelazione in quanto essa si distingue dalla legge divina espressa nella mente di tutti gli uomini, tutto ciò serve a rendere più efficiente la vita degli uomini in società, quella vita che permette loro non solo di difendere la propria esistenza dalla violenza degli altri uomini, ma altresì di vivere una vita "civile", moltiplicando, nel lavoro comune, le proprie forze. La sua efficacia ha dei limiti cronologici ed etnici: è un discorso fatto ad un certo popolo, in un certo momento storico, secondo una certa mentalità, da un profeta condizionato dalla sua appartenenza nazionale, dalle sue esperienze professionali, ecc., con lo scopo di ottenere dagli spiriti dominati dalle passioni e dall'immaginazione l'obbedienza alle leggi della convivenza e della mutua benevolenza tra gli uomini, sulla base della somma autorità divina, concepita, o meglio immaginata, secondo le possibilità del volgo, sul modello di un principe potentissimo, il quale non

---

<sup>6</sup> IVI, pag. 6-7

permette si disobbedisca alla sua legge, riservando ai buoni i suoi premi e ai malvagi la sua punizione.<sup>7</sup>

Spinoza non ha certo esitazioni nel respingere una simile prospettiva: nella sua filosofia non c'è posto né per il miracolo, né per il libero arbitrio, sia esso dell'uomo o di Dio stesso. E tuttavia con altrettanta decisione egli riconosce alla devozione religiosa, quale ne sia la giustificazione teoretica, una parte essenziale nella costituzione della società civile, condizione esterna ma preliminare, indispensabile per la liberazione dell'uomo dalla schiavitù delle passioni e della natura fisica.

Mentre la legge della società politica si impone e si conserva in nome di un'autorità esterna e la sua interpretazione è riservata a tale autorità, la religione ha bisogno del libero giudizio di ciascun uomo. Il diritto di esaminare e interpretare liberamente la Scrittura, si identifica con quello stesso *lumen naturale* che l'uomo non può perdere senza perdere insieme la sua umanità.<sup>8</sup>

Da questo punto di vista la diversità delle interpretazioni della Scrittura non è segno di eresia: del resto gli stessi libri sacri sono l'opera di molti e diversi autori, di epoche tra loro a volte lontanissime, e di opinioni spesso difficilmente conciliabili tra loro. Per Spinoza rinunciare alla libertà di integrare nella prospettiva delle proprie convinzioni il messaggio della rivelazione, per una fantomatica unità dottrinale, non ha alcun senso; come i discorsi dei profeti furono un giorno espressi secondo le possibilità di comprensione del volgo di quei tempi lontani, così adattare la Scrittura è lecito a chiunque: eretici sono soltanto i fanatici. Spinoza delinea un processo di semplificazione dei dogmi: solo ciò che

---

<sup>7</sup> IVI, pag. 8

<sup>8</sup> IVI, pag. 9

non dà luogo a controversia e non richiede una particolare preparazione teologica può essere oggetto universale di fede.<sup>9</sup>

Questa concezione della fede religiosa involge una sua netta separazione dalla filosofia: e su tale separazione Spinoza fonda la sua rivendicazione della *libertas philosophandi* da un qualsiasi controllo dell'autorità ecclesiastica. Solo chi non ha afferrato il senso di questa separazione si pone il problema della superiorità della fede nei confronti della ragione o viceversa, e quindi il problema dei limiti della libertà del pensiero filosofico o di un controllo poliziesco, da parte dell'autorità politica o di quella ecclesiastica, sulle opinioni religiose.

L'istituzione politica, lo Stato, che costituisce l'oggetto essenziale della ricerca spinoziana, rappresenta la distruzione della libertà individuale intesa quale arbitrio e contingenza, scelta non razionale tra la via della necessità razionale, unica vera condizione perché l'individuo conservi il proprio essere.<sup>10</sup>

Come ogni realtà individuale in natura anche l'individuo umano, si trova condizionato da tutte le altre realtà. Solo il coordinamento delle operazioni del maggior numero possibile di individui umani, nell'obbedienza ad un'unica legge, quella dello Stato, permette agli uomini di perseguire il fine ad essi determinato dalla loro natura, l'autogoverno razionale che è la vera sostanza della libertà. Fuori della condizione politica, dell'obbedienza alle leggi dello Stato e al potere Sovrano, non c'è che l'illusione della libertà.<sup>11</sup>

La libertà "politica", quella sola che si può acquistare o perdere operando in relazione agli altri uomini, coincide dunque con la sottomissione alla sovranità; e al potere della sovranità nulla e nessuno può sottrarsi, anche solo parzialmente, senza che si ricada nello stato "di natura", nella guerra civile, dalla quale sarà dato

---

<sup>9</sup> IVI, pag. 16

<sup>10</sup> IVI, pag. 20

<sup>11</sup> IVI, pag. 21

uscire solo quando la sovranità sarà tornata effettivamente assoluta, attraverso la restaurazione delle forme precedenti o la sostituzione di un sovrano nuovo al vecchio.

L'ordinamento democratico appare a Spinoza non il "il migliore", ma piuttosto quello più capace di conservarsi stabilmente, di affrontare con le proprie forze l'imprevedibile mutevolezza delle situazioni storiche. Solo se è in condizione di rispettare la libertà del giudizio dei sudditi e di garantirne la libera espressione, il potere sovrano può affermare nella legge dello Stato la propria assolutezza.<sup>12</sup>

Ma il *Tractatus* conteneva altri spunti che avrebbero trovato rispondenza nel filone radicale, panteista e materialista dei lumi: dall'idea di un Dio razionale coincidente con la natura stessa alla critica dei miracoli e delle profezie, alla storicizzazione della figura del Cristo, al senso profondo della libertà dell'uomo e del cittadino, portatore di diritti inalienabili che è compito dello Stato tutelare. E lo Stato di Spinoza è sostanzialmente repubblicano, in omaggio alla costituzione delle Province Unite d'Olanda, e influenzerà come tale gli aspetti antiassolutistici del pensiero illuminista.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> IVI, pag. 24

<sup>13</sup> Pasta R., *Storia Moderna*, cap. XIX L'Illuminismo, Roma, Manuali Donzelli, 1998, pp. 492

# 1 SPINOZA E LA LIBERTÀ DI PENSIERO

Se il XVI secolo, nelle tragiche vicende politico-religiose della Riforma e della Controriforma, ha visto nascere il concetto moderno di tolleranza religiosa (ossia l'esigenza di dare ad essa un significato positivo e non più meramente negativo e di compromesso politico), il secolo successivo ha iniziato il discorso della moderna libertà civile e politica. Ma soprattutto con Spinoza.

Tutta la vita di Baruch de Spinoza e quella della comunità ebraica di Amsterdam, sono indubbiamente legate alla questione della libertà religiosa e di pensiero; non soltanto avendo riguardo alle vicende che portarono la famiglia del filosofo dal Portogallo ad Amsterdam alla ricerca di una libera espressione della propria fede religiosa (così intimamente legata all'individualità nazionale stessa del popolo d'Israele), ma in relazione alla vita interna della comunità ebraica di Amsterdam. Com'è noto, gli ebrei spagnoli e portoghesi che erano stati attratti nei Paesi Bassi dalle prospettive di un mercato in espansione e, insieme, dalla prassi di tolleranza delle Provincie Unite in materia religiosa (fin dai tempi dell'Unione di Utrecht nei confronti delle confessioni cristiane, poi, nella prima metà del secolo XVII, anche nei confronti della religione ebraica, questa tolleranza si rifletté pure nella legislazione), si erano trovati a dover riconquistare la loro stessa tradizione religiosa.<sup>14</sup>

Per generazioni, nella penisola iberica, prima sotto la reazione fanatica degli ultimi difensori dell'Islam, gli Almoravidi, poi sotto l'implacabile stretta di vite dell'Inquisizione cattolica, i "marrani" avevano dovuto accettare le forme esterne della religione dominante e solo clandestinamente avevano conservato frammenti

---

<sup>14</sup> Spinoza B., *Libertà religiosa e libertà politica* traduzione a cura di Radetti G., Giancotti Boscherini E., Firenze, La nuova Italia, 1974, pag. 3

della tradizione culturale e religiosa che pure, nella stessa penisola iberica, aveva conosciuti secoli di splendore.<sup>15</sup> Sbarcati su terre più ospitali, tornati a professare apertamente la religione degli avi, la loro prima preoccupazione fu quella di riconquistare una tradizione così a lungo vagheggiata segretamente, oltre i confini di un cristianesimo accettato per forza, ma effettivamente ormai quasi completamente obliata, anche nella sua stessa lingua sacra.

In confronto ai correligionari di origine orientale, tedesca e polacca soprattutto, cresciuti nel chiuso dei ghetti nella tradizione giudaica, i marrani fuggiaschi dalla penisola iberica rappresentano un'insospettata larghezza di rapporti umani e di impegni mondani, insieme ad una pericolosa inclinazione ad accogliere nuove prospettive spirituali, ed esercitare una libertà interpretativa di fronte alla Scrittura e alla tradizione giudaica medioevale.

Questa situazione ci fa comprendere abbastanza facilmente le ragioni e le forme della rigorosa ortodossia instaurata nella comunità giudaico-portoghese di Amsterdam e delle preoccupazioni degli insegnanti e dei responsabili della scuola, fondata per offrire ai figli dei marrani un'educazione che li riconducesse nel solco della tradizione perduta. Uomini alla testa di codesta istituzione educativa, che ebbe Spinoza tra i suoi alunni, rappresentano appunto la volontà di riconquistare ad ogni costo la continuità con la tradizione ebraica, sia con quella più antica, sia con quella della mistica e della filosofia medioevale. E di questa volontà di recupero della tradizione, nonché della connessa intolleranza di fronte a qualsiasi deviazione eterodossa in seno alla comunità amstelolandese, il giovane Spinoza fu ben presto spettatore.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> IVI, pag. 4

<sup>16</sup> IVI, pag. 5

Benedetto (in ebraico Baruch) de Spinoza era un grande razionalista che cerca di superare le difficoltà e i limiti di Cartesio. È stato un personaggio perseguitato per tutta la sua vita, ma la sua serenità nasce proprio dalla sua filosofia; infatti egli diceva: *“è inutile che io mi arrabbio, mi scaglio contro la realtà, perché la realtà è quella che è e non può non essere tale”*.

Nacque ad Amsterdam, nel 1632, da genitori ebrei fuggiti dalla Spagna, per sottrarsi alle persecuzioni religiose decretate da Filippo II. Pur avendo studiato nella scuola ebraico-portoghese con risultati che facevano sperare in un futuro rabbino, Spinoza entrò ben presto in conflitto di idee con la comunità. I sospetti di eterodossia nei suoi confronti si aggravano infatti sempre più, fino a giungere all'aperta scomunica nel 1656 (tentarono anche di assassinarlo, per fanatismo religioso e fu cacciato dalla Sinagoga). Da questo momento l'evoluzione intellettuale di Spinoza è quella del libero pensatore che agisce isolatamente, senza lasciarsi costringere dai legami delle Chiese o dalle istituzioni. Per questa ragione, egli rifiuterà nel 1673 un incarico di insegnamento a Heidelberg, preferendo continuare a sostentarsi con il modesto lavoro di costruttore di lenti, piuttosto che essere condizionato nella sua libertà di ricerca. Benché contrario al potere degli Orange e al calvinismo, non subì persecuzioni da parte del governo olandese.

Dopo l'esperienza ebraica, Spinoza si aprì a culture diverse, sia con la frequentazione di particolari sette cristiane, come i mennoniti, i quaccheri, i collegianti (particolarmente attivi a Rijnsburg), sia accostandosi all'ambiente della deista (conobbe ad Amsterdam l'ebreo Juan da Prado) e quello libertino francese (a Voorburg abitava Saint-Evremond).<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Albergamo F., Gargano A., *Il pensiero filosofico e scientifico nell'età moderna*, Napoli, La città del sole, 2006, pag. 143



Sembra che Spinoza abbia continuato l'attività paterna sino alla vigilia della scomunica e tuttavia sembra altrettanto certo che, sin dal termine dei suoi studi, l'interesse per i problemi della cultura e della filosofia occidentale abbia avuto un'importanza sempre maggiore nella sua vita.

Col bando pronunciato contro di lui dai "Senhores do Mahamad" Spinoza esce dalla comunità e si inserisce sempre più decisamente nel mondo esterno, rinnovando i temi e i problemi della sua esperienza e della sua riflessione filosofico-religiosa ma ritrovando ancora, anche nell'ambito di esso, il problema della libertà di pensiero e della relazione dell'individuo con gli altri nella società statale.<sup>18</sup>

## 1.1 *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS*

Oggetto di questo lavoro di tesi è un'analisi ad una delle più celebri opere di Spinoza: il *Trattato Teologico-Politico*. I motivi della sua composizione sono spiegati in una lettera a Oldenburg: «Sto ora componendo un trattato intorno al mio modo d'intendere la Scrittura; a farlo mi muovono le seguenti ragioni: 1) i *pregiudizi dei teologi*, perché so che essi più di ogni altra cosa impediscono agli uomini di applicare il loro intelletto alla filosofia, e mi propongo perciò di svelarli e di rimuoverli dalla coscienza dei saggi; 2) l'opinione che il volgo ha di me, il quale non cessa di dipingermi come ateo, onde pure mi vedo costretto a reprimerla per quanto mi è possibile; 3) la libertà di filosofare e di dire quello che sentiamo (*libertas philosophandi dicendique quae sentimus*): libertà che io intendo

---

<sup>18</sup> Spinoza B., *Libertà religiosa e libertà politica* traduzione a cura di Radetti G., Giancotti Boscherini E., Firenze, La nuova Italia, 1974, pag. 6-7

difendere in tutti i modi contro i pericoli di soppressione rappresentati ovunque dall'eccessiva autorità e petulanza dei predicatori». <sup>19</sup>

Il terzo motivo, la *libertas philosophandi*, è quello più profondo e insistente e compare già come sottotitolo dello stesso Trattato, in cui sono comprese "alcune dissertazioni nelle quali si dimostra che non solo la libertà del filosofare può essere ammessa senza pregiudizio per il sentimento religioso e per la pace civile, ma che anzi essa non può essere soppressa se non con la rovina della pace civile e dello stesso sentimento religioso." <sup>20</sup>

Nella prefazione al *Trattato*, che espone sinteticamente gli argomenti che verranno successivamente dibattuti, il tema della libertà acquista la sua massima ampiezza (come libertà di pensiero, di opinione, di espressione) e il suo richiamo si esprime con accento pressante e accorato. Si ricorda che «le sedizioni scatenate con pretesto religioso traggono unica ed evidente origine dall'istituzione di leggi riguardanti i problemi speculativi e dalla condanna delle opinioni considerate criminose alla stregua dei delitti comuni»; mentre «se le leggi dello Stato condannassero solo le azioni e lasciassero immuni da pena le parole, le sedizioni del genere sopra detto non potrebbero ammantarsi di alcuna apparenza giuridica e le controversie non finirebbero in sedizioni».

La preoccupazione spinoziana riguarda dunque sia l'autorità politica che quella religiosa; e, pur nel riconoscimento dell'atteggiamento tollerante da parte del paese in cui vive, l'Olanda, ribadisce il pensiero anticipato nel sottotitolo: «Ora, poiché ci è toccato il raro privilegio di vivere in una repubblica nella quale a ciascuno sono concesse completa libertà di giudizio e libera scelta del culto divino più conforme alle proprie inclinazioni; in una repubblica nella quale nulla è più

---

<sup>19</sup> Spinoza B., *Trattato Teologico-politico* a cura di Petterlini A., Bologna, Zanichelli, 2000, pag.

10

<sup>20</sup> IBIDEM

prezioso e più dolce della libertà, io ho creduto di non fare cosa né sgradita né inutile dimostrando che non solo questa libertà, se concessa, non pregiudica il sentimento religioso e la pace civile, ma anzi, se soppressa provoca con la propria rovina la rovina della pace civile e del sentimento religioso stesso. Questa è la tesi principale che mi son proposto di dimostrare in questo trattato».<sup>21</sup>

Per capire l'insistenza quasi ossessiva con cui Spinoza rivendica il valore della libertà in campo politico e religioso dev'essere tenuto presente il travaglio personale che, come ebreo, egli dovette subire e, in prospettiva più ampia, le violentissime lotte politico-religiose che insanguinarono l'Europa nel XVII secolo.

Non sfuggirà però il fatto che Spinoza indirizza il trattato non a tutti indistintamente (anzi egli invita il volgo a mettere da parte il libro) ma soltanto al lettore filosofo, colui cioè che più liberamente si darebbe alla filosofia se non fosse impedito dal ritenere che essa debba rimanere al servizio della teologia.

E su questo tema Spinoza, dice che coloro che pensano che la ragione si deve adattare alla Scrittura, è difesa dagli scettici, ovvero coloro che negano la certezza della ragione. Il filosofo al contrario, ovvero colui che è guidato dalla ragione, è piuttosto un dogmatico, espressione da intendersi in tutta la sua forza, anche eventualmente negativa.<sup>22</sup>

Il Trattato teologico-politico nasce nel contesto storico della vittoria della teologia. Siamo nel periodo che va dal 1665 al 1670 anno in cui l'opera viene pubblicata anonima e con una falsa indicazione dell'editore e del luogo di pubblicazione. Spinoza intende fare un esame ex novo dei presupposti della

---

<sup>21</sup> IVI, pag. 10-11

<sup>22</sup> Morini M., *Introduzione* allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 10

teologia. La sua fonte è la Bibbia, studiata secondo un metodo specifico: “la Scrittura va letta con la Scrittura”.<sup>23</sup>

L'importanza storica risulta evidente non appena si rifletta sul fatto che il diritto di ognuno a pensare liberamente e a esprimere le proprie opinioni costituisce un dato acquisito. Nella seconda metà del Seicento, invece, tale diritto non era affatto riconosciuto: basti pensare che le Corti d'Olanda condannarono il Trattato (sebbene l'Olanda rimanesse anche 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, 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>24</sup>

La pubblicazione del Trattato rispondeva a precise finalità politiche: Spinoza intendeva non solo sostenere l'esperienza repubblicana delle Sette Provincie Unite, che nel 1648 avevano raggiunto la completa indipendenza dal dominio spagnolo, ma anche opporsi ai tentativi delle autorità ecclesiastiche calviniste di indurre le autorità politiche a un atteggiamento di minor tolleranza nei confronti delle numerose sette cristiane liberali o ereticali presenti in Olanda.<sup>25</sup>

Il Trattato teologico-politico è nettamente divisibile in tre parti. La prima parte (cap. I-XIII) tratta soprattutto del modo con cui vanno interpretate le Sacre Scritture. Si può anzi dire che il Trattato rappresenta il primo saggio di storia

---

<sup>23</sup> IVI, pag. 9

<sup>24</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 428

<sup>25</sup> IVI, pag. 429

critica dell'Antico Testamento. Dopo aver discusso della profezia e dei profeti in generale, del significato della storia degli Ebrei e dei miracoli, i quali per Spinoza sono fatti che appaiono meravigliosi a chi vi ha assistito, ma non per questo escono dalle leggi della natura, l'autore passa a parlare delle precauzioni da prendersi nella lettura dei libri dell'Antico Testamento, e della loro probabile composizione, concludendo che essi risultano di elementi eterogenei per origine e valore. Quanto al Nuovo Testamento egli mostra il più grande riserbo. Malgrado queste critiche Spinoza non impugna il valore religioso della Bibbia: riconosce anzi che essa abbia rivelato agli uomini molte verità semplici, ma sublimi ed essenziali. La seconda parte (cap. XIV-XV) tratta della fede, fonte della religione, la quale per Spinoza consiste non in cerimonie esteriori, ma “nell'obbedire a Dio con animo integro, coltivando la giustizia e la carità”. Vi si svolge pure la tesi della completa separazione fra la teologia, fondata sulla rivelazione, e la filosofia, fondata sulla ragione: sono due vie parallele, ciascuna delle quali, se seguita con animo retto, può portare l'uomo alla salvezza. La terza parte (cap. XVI-XX) è più propriamente politica. Spinoza vi parla dello Stato, del diritto naturale e civile, e del potere del sovrano. Egli aderisce in parte alla teoria del contratto sociale di Hobbes; ma, mentre Hobbes ricava da tale premessa una giustificazione dell'assolutismo, Spinoza, pur predicando il più grande rispetto per il potere costituito, mostra evidenti preferenze per l'ordinamento democratico, il quale fra le sue norme fondamentali deve inserire il principio della completa libertà in fatto di religione. Il libro si chiude con una difesa della libertà di pensiero e di parola.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Morini M., *Introduzione* allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 53

## 1.2 *ETHICA ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA*

Ma il Trattato teologico-politico non è l'unica opera più importante di Spinoza, infatti, il suo pensiero ha nell'*Etica*, la sua esposizione più compiuta.

La vita morale si presenta a Spinoza come un processo costituito da tre gradi, che corrispondono ai tre gradi del processo conoscitivo: il *sensu*, con cui conosciamo in modo oscuro e indistinto le cose; la *ragione*, in cui le cose ci si mostrano chiaramente e distintamente; l'*intuizione intellettuale*, con la quale assurgiamo alla contemplazione dell'infinità divina.<sup>27</sup>

Al *sensu* corrisponde nel mondo morale la passione, impulso oscuro e indistinto che se nell'uomo accade qualcosa di cui egli non è causa adeguata (se è soggiogato dalle passioni), allora non può considerarsi libero ma schiavo.<sup>28</sup>

Dopo aver esposto tale tesi, Spinoza si sofferma su alcuni concetti cardine della riflessione filosofica morale e tradizionale: i concetti di bene e male, e quelli di perfezione e imperfezione. I primi vengono definiti come dei semplici "modi del pensare" di essi si sottolinea il carattere relativo, in quanto una medesima cosa può essere buona per una persona, cattiva per un'altra.

Lo stesso dicasi per la seconda coppia di concetti esaminati: così come bene è ciò che si avvicina al bello (modello di riferimento), è brutto ciò che ci impedisce di riprodurre tale modello. Allo stesso modo più perfetti sono gli uomini che maggiormente si avvicinano al modello, più imperfetti quelli che se ne allontanano.

In particolare Spinoza prende di mira la concezione ebraico-cristiana del Dio creatore, che fa tutto in vista di un fine, ovvero in vista di un bene. Se così fosse

---

<sup>27</sup> Albergamo F., Gargano A., *Il pensiero filosofico e scientifico nell'età moderna*, Napoli, La città del sole, 2006, pag. 150

<sup>28</sup> Da Re A., *Filosofia morale*, Bruno Mondadori, 2008, pag. 113

non solo si ipotizza che Dio desideri qualcosa che gli manca, ma anche e soprattutto che la sua azione sia sottomessa a dei principi esterni, il bene.

Alla base di una simile concezione vi è un'errata conoscenza da parte degli uomini.<sup>29</sup> Essi infatti credono di essere liberi, perché hanno coscienza dei propri appetiti e volizioni, anche se non conoscono le cause che determinano la loro volontà; inoltre agiscono in vista del proprio utile e trovano nella natura molte cose che possono soddisfare tale ricerca di utilità. L'intera natura viene interpretata conseguentemente come un mezzo volto a procurare l'utile degli uomini; non solo: l'uomo immagina che tutta la realtà sia stata creata da una volontà simile alla sua, e per questo libera.<sup>30</sup> La critica spinoziana del finalismo colpisce così l'*antropocentrismo*, ovvero la pretesa che l'uomo sia al centro della natura e che questa debba essere considerata in funzione di lui, e l'*antropomorfismo*, ovvero la rappresentazione di Dio attraverso sembianze umane e quindi l'attribuzione alla natura divina di determinazioni e caratteristiche che sono proprie dell'uomo: come nelle sue opere l'uomo pensa di essere libero e di agire in vista di un fine buono, così egli ritiene che anche Dio scelga liberamente in vista di un fine. Questo traccia una falsa analogia tra umano e divino.<sup>31</sup>

Da parte sua Spinoza si fa fautore di una concezione deterministica e necessitante della realtà, nella quale non vi è più posto per le finalità. Per tale motivo nella prima parte dell'Etica chiarisce i concetti di sostanza, attributo e modo.

Accettando il metodo cartesiano, Spinoza ritiene che il sapere, perché abbia un'assoluta certezza, debba costruirsi come una catena di proposizioni derivanti deduttivamente l'una dall'altra. Ci dev'essere pertanto una proposizione che serva

---

<sup>29</sup> IBIDEM

<sup>30</sup> IVI, pag. 114

<sup>31</sup> IBIDEM

di fondamento a tutte le altre, e tale proposizione dev'essere immediatamente certa, e quindi immediatamente evidente. Su questo punto, Spinoza non è d'accordo con Cartesio: quest'ultimo partiva dal *cogito ergo sum*; Spinoza ritiene invece che si debba partire dal concetto di *sostanza*.<sup>32</sup>

Cioè, mentre Cartesio partiva da qualcosa di realmente esistente, qual è appunto l'esistenza dell'*io*, Spinoza prescinde prima dall'esistenza, e parte quindi da una semplice possibilità logica, quella della sostanza. Così, tutto quanto il sistema metafisico-filosofico di Spinoza poggia sulla semplice definizione di sostanza. Esso viene presentato nei seguenti termini: «Ciò che è in se e per se si concepisce, vale a dire ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa dal quale esso debba essere formato».<sup>33</sup>

A un'analisi attenta, tale definizione esclude che la sostanza possa essere finita (se così fosse, la sua causa sarebbe in altro ed essa non sarebbe più concepita in se e per se) e implica invece che essa sia necessariamente infinita. Inoltre, la sostanza non può che essere unica e si identifica con Dio: solo Dio merita il nome di sostanza, solo di lui si può dire che non ha bisogno di altro per essere e per essere concepito, solo di lui si può dire che sia *causa sui* ossia che abbia in se e non in altro la causa della propria esistenza.

Ora, la sostanza è una e infinita: vi saranno quindi infiniti *attributi* della medesima e unica sostanza; ma di questi infiniti attributi l'intelletto umano è in grado di coglierne solamente due: pensiero ed estensione. L'attributo è "ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua essenza".<sup>34</sup>

Già con la dottrina degli attributi comincia a delinearsi una qualche articolazione dell'unità della sostanza; ovviamente tale dottrina non è ancora sufficiente per

---

<sup>32</sup> Albergamo F., Gargano A., Il pensiero filosofico e scientifico nell'età moderna, Napoli, La città del sole, 2006, pag. 144

<sup>33</sup> Da Re A., Filosofia morale, Bruno Mondadori, 2008, pag. 115

<sup>34</sup> IBIDEM



rispondere al problema fondamentale che si presenta Spinoza, ovvero come conciliare l'unità, l'infinitezza e l'eternità della sostanza con la molteplicità, la finitezza e la contingenza che noi siamo soliti attribuire al reale. A questo problema cerca di rispondere con la definizione di *modo*, inteso come "le affezioni della sostanza, ossia ciò che è in altro, per il cui mezzo è pure concepito". In quanto affezioni, i modi sono modificazioni, determinazioni particolari della sostanza unica; inoltre essi dipendono da Dio, devono a Lui la loro essenza e la loro esistenza. Da un certo punto di vista, si potrebbe affermare che il modo è tutto ciò che non è Dio. D'altro canto i modi e tutte le cose non possono esistere ed essere concepiti se non sul fondamento della casualità di Dio: tutte le cose si risolvono, quindi, nell'essere modi di Dio. Per esprimere questo rapporto Spinoza ricorre alla distinzione tra "natura naturante" e "natura naturata": la prima espressione indica la sostanza e i suoi attributi, la seconda i modi che dipendono dagli attributi della sostanza. In entrambi i casi comunque è pur sempre la natura, ovvero la sostanza unica, Dio stesso, a essere considerata, vuoi come causa (natura naturante), vuoi come l'effetto della casualità (natura naturata).<sup>35</sup>

La realtà è determinata secondo un ordinamento casuale necessario; ciò significa che le cose non potrebbero essere diversamente da come sono, altrimenti dovrebbero essere pensate come diverse da quella che è la stessa natura divina, la sostanza, in cui esse sussistono e di cui sono modi. Vi è quindi una necessità di natura: il mondo è così e non potrebbe essere diversamente da come è. Le cose sono state prodotte da Dio con somma perfezione, perché sono seguite necessariamente da una natura data che è perfettissima.

Il riconoscimento del carattere necessitante della realtà tutta, quindi di Dio, dà infatti serenità all'uomo, gli toglie l'illusione di essere posto al centro della realtà.

---

<sup>35</sup> IBIDEM

Egli è consapevole che assieme agli altri uomini, è partecipe della natura divina, è partecipe della necessità del tutto.<sup>36</sup>

Nella seconda parte, Spinoza pone come fondamento l'idea secondo la quale tutti gli uomini nascono senza alcuna conoscenza delle cause delle cose, e che tutti hanno un appetito di ricercare il loro utile e ne hanno coscienza.

Da ciò segue che la conoscenza razionale è la conoscenza adeguata, è la conoscenza del tutto sulla base dell'ordine necessario che lo governa e nella prospettiva dell'eternità, è conoscere come Dio, in quanto modi degli attributi dell'unica sostanza, è conoscere Dio. Mentre l'immaginazione, definita anche conoscenza di primo genere, conosce in modo inadeguato, essa si affida ai sensi e considera le cose contingenti, non come necessarie. La conoscenza adeguata si distingue in conoscenza razionale di secondo genere e conoscenza intellettuale di terzo genere: entrambe sono vere, anche se quest'ultima è superiore perché conosce in modo diretto e immediato, mentre quella razionale in modo mediato. Infatti la via che conduce alla libertà passa attraverso la forza, la potenza dell'intelletto: la libertà consiste nel conservare sé stessi e riconoscere tutte le cose come necessarie, svincolandosi dal condizionamento delle passioni, in ciò risiede la liberazione di sé, la quale è conoscenza di sé in modo chiaro e distinto e nel contempo conoscenza e amore di Dio. Quanto più conosciamo infatti le cose, quanto più conosciamo noi stessi tanto più conosciamo Dio e lo amiamo.

La via tracciata da Spinoza non è una via ascetica, perché è illusorio pretendere di poter reprimere ed eliminare del tutto le passioni; è piuttosto una via conoscitiva, grazie alla quale è possibile conoscere i nostri affetti, che cessano di essere passioni, e conosciamo Dio stesso, amandolo e immedesimandoci in Lui. In ciò

---

<sup>36</sup> IVI, pag 116

risiede il sommo bene e la nostra beatitudine, la quale ci rende liberi, ci dona serenità e tranquillità d'animo.<sup>37</sup>

Nella terza parte dell'*Etica*, Spinoza, ritiene che ogni singolo corpo si sforza continuamente (questo sforzo è chiamato *conatus*) nel perseverare nel proprio essere. In questa lotta per il mantenimento della sua potenza e stabilità, il corpo si deve scontrare con gli altri corpi che, a loro volta, cercano in tutti i modi di mantenere la propria potenza e stabilità. Risulta quindi evidente che da tale scontro ogni corpo subirà degli effetti, siano essi positivi o negativi, dovuti al contatto avuto con gli altri.

Nella sua definizione di affetto, che include anche quella delle passioni, si parla di affezione del corpo, quindi di modificazione, di accrescimento o di diminuzione della potenza del corpo. Sarebbe però ugualmente sbagliato concludere che ora, in luogo delle passioni dell'*anima*, il discorso debba riguardare gli affetti (passioni) del *corpo*. In Spinoza infatti gli affetti implicano sempre un contestuale riferimento sia al corpo sia all'anima, o meglio alla mente.<sup>38</sup>

In particolare, in una delle prime definizioni nell'*Etica*, si legge che per affetto si deve intendere le affezioni del corpo e *insieme* le idee di queste affezioni.

L'affetto può presentarsi come una passione, oppure al contrario come un'azione: si parla di passione quando noi non siamo causa adeguata dell'affezione, ovvero quando la nostra mente è, per così dire, succube di idee inadeguate, condizionata da rappresentazioni e pensieri oscuri e confusi; l'azione invece si dà quando noi disponiamo di idee adeguate.

Perciò si potrebbero trarre due preziose indicazioni: in primis, l'affetto, in quanto modificazione che coinvolge l'uomo concepito come unione di mente e corpo è

---

<sup>37</sup> IVI, pag 120

<sup>38</sup> IVI, pag. 140

qualcosa di naturale, che afferisce costitutivamente all'essere dell'uomo. Nell'uomo sono sempre presenti gli affetti, anche se questi possono essere declinati secondo modalità tra loro molto differenti, in direzione della libertà o della schiavitù.

In secondo luogo, tali modalità dipendono da gradi differenti di conoscenza; essere passivi significa infatti conoscere in modo inadeguato, essere attivi, invece, conoscere in modo adeguato.<sup>39</sup>

Possiamo concludere dicendo che: le azioni, ossia l'agire, corrispondono alla conoscenza di secondo genere. Questa è una conoscenza adeguata che è appunto causa adeguata delle nostre azioni. Attraverso le azioni proviamo, quindi Letizia poiché avviene il passaggio a una perfezione maggiore; la consapevolezza di tutto ciò è l'Amore. Le passioni, invece, ossia il patire, corrispondono alla conoscenza di primo genere, e cioè una conoscenza inadeguata alle quali corrispondono idee inadeguate. Avviene dunque una diminuzione del potere di intervento sulla realtà e quindi proviamo Tristezza visto che avviene il passaggio a una perfezione minore. La consapevolezza di tutto ciò è l'Odio.

Tristezza e Letizia possono essere quindi, considerati affetti primari dai quali derivano il bene e il male.

Nella quarta parte dell'opera Spinoza ripropone l'identificazione tra *bene* e *male*: per bene s'intende "ciò che sappiamo con certezza esserci utile"; per male "ciò che sappiamo con certezza che ci impedisce di possedere un bene".<sup>40</sup>

Ora il problema che si pone è di stabilire in che cosa consista l'utile. La risposta è la seguente: utile (e quindi buono) è ciò che permette di conservare il proprio essere; ma per comprendere il senso di questa risposta, è necessario introdurre un

---

<sup>39</sup> IVI, pag. 141

<sup>40</sup> IBIDEM

altro concetto fondamentale, quello di conatus (sforzo): ciascuna cosa, per quanto sta in essa, si sforza di perseverare nel suo essere.

Nell'uomo, quando lo sforzo si riferisce soltanto alla mente si chiama volontà; quando invece si riferisce alla mente e al corpo si chiama appetito (o di cupidità), cioè appetito consapevole di sé.<sup>41</sup> Ciò spiega anche il carattere strumentale che viene ad assumere il concetto di buono: noi infatti, non desideriamo qualcosa perché è buono, al contrario giudichiamo buona qualche cosa perché ci sforziamo verso di essa, la vogliamo, l'appetiamo e la desideriamo. È quindi il conatus che costituisce il criterio di giudizio della bontà di qualcosa, è rispetto a esso che si determina che cosa sia bene o male, non viceversa.

Dopo aver criticato il concetto tradizionale di bene, Spinoza ripropone così, una nuova determinazione del bene, fondata sullo sforzo che anima l'intera realtà e ogni essere in particolare. Il bene consiste nella conservazione del proprio essere.<sup>42</sup>

La trasformazione di significato a cui è sottoposto il concetto di bene, si ripercuote sul significato di un altro concetto tradizionale, quello di virtù. Per Spinoza quanto più uno si sforza (il che equivale a dire: quanto più uno ricerca il proprio utile), tanto più è virtuoso. La virtù è agire, vivere, conservare il proprio essere. La ricerca del proprio utile avviene sotto la guida della ragione; e se gli uomini vivono secondo ragione, sono in grado di accordarsi tra loro, se invece si lasciano dominare dalle passioni, si mettono in contrasto gli uni verso gli altri. L'uomo guidato dalla ragione non desidera nient'altro per sé che non desideri anche per gli altri uomini; in ciò risiede il suo essere giusto e onesto. Sia il buono sia l'utile, indifferentemente, vengono di conseguenza descritti come ciò che

---

<sup>41</sup> IVI, pag 117

<sup>42</sup> IBIDEM

conduce alla conoscenza; si arriva così all'affermazione che il bene sommo della Mente, è conoscere Dio, e la virtù somma della Mente, ugualmente è conoscere Dio.<sup>43</sup>

La quinta e ultima parte dell'Etica tratta del modo, ossia della via che conduce alla libertà attraverso la potenza della ragione. Dopo aver evidenziato i limiti che la ragione incontra nel tentativo di liberare l'uomo dalle passioni, l'autore passa a considerare come la mente possa, grazie alla sua sola potenza, avvicinare l'uomo alla beatitudine. Si considera in un primo momento la prospettiva della mente come idea del corpo nel tempo, e tratta dei rimedi che possono essere usati per minimizzare gli effetti negativi delle passioni.

In primo luogo, la conoscenza degli affetti è un fattore che limita la loro pericolosità: avere conoscenza adeguata di un affetto, il che è possibile nella misura in cui quell'affetto è determinato in noi da proprietà comuni a noi e ai corpi esterni, implica già il fatto di renderci attivi nei suoi confronti e, inoltre, di separare l'affetto nella sua generalità dalla causa particolare dell'affetto particolare, venendone quindi turbati in misura minore. In secondo luogo, Spinoza prende in considerazione il fattore tempo: se è vero che le conoscenze adeguate, e quindi generali, della ragione determinano affetti buoni che tendono a essere facilmente sopraffatti dagli affetti cattivi quando questi ultimi sono presenti e concreti, è vero anche che in assenza di ciò che potrebbe determinare un affetto cattivo gli affetti buoni determinati dai precetti della ragione riescono a prevalere; quindi possiamo educare noi stessi a tali precetti della ragione quando siamo meno pressati dalle cause esterne, in modo da coltivare i nostri affetti buoni e da poterli contrapporre con più efficacia a quelli cattivi quando questi, infine, si presentano. In terzo luogo, Spinoza evidenzia che la consapevolezza della

---

<sup>43</sup> IVI, pag 119

necessità di tutte le cose può moderare le passioni che esse determinano in noi: «la tristezza per la perdita di un qualche bene viene mitigata, nel momento che l'uomo che lo ha perso considera che quel bene non avrebbe potuto essere conservato in alcun modo».<sup>44</sup>

Considerando la prospettiva della mente in quanto corrisponde non al corpo esistente in atto, ma all'idea dell'essenza del corpo *sub specie aeternitatis*, è possibile fare un'osservazione da due punti di vista: il primo è che la mente ha una durata finita, esattamente come il corpo al quale corrisponde, e muore con la morte del corpo; dal secondo punto di vista, invece, la mente è eterna esattamente come l'essenza del corpo, poiché l'una e l'altra esistono *sub specie aeternitatis* in Dio (rispettivamente nel pensiero e nell'estensione). Mentre le facoltà proprie della mente in quanto si collocano nella durata (la memoria, la sensibilità, l'immaginazione), si dissolvono al momento della morte, le facoltà proprie della mente in quanto è eterna (la ragione e l'intelletto) sono esse stesse eterne. «La parte eterna della mente è l'intelletto, per il quale soltanto si dice che noi agiamo; la parte, invece, che abbiamo mostrato che perisce è la stessa immaginazione, per la quale soltanto si dice che siamo passivi».<sup>45</sup>

Ciò che egli afferma è che la mente umana, nella durata, fa esperienza dell'eternità di se stessa, o almeno di una sua parte, nell'esatta misura in cui ha conoscenze adeguate (conoscenze cioè, come si era detto fin dalla seconda parte, che non dipendono dal tempo e che sono accessibili alla mente proprio in quanto una sua parte si colloca al di là del tempo). «Sentiamo e sperimentiamo di essere eterni. Infatti la mente non sente meno le cose che concepisce con l'intelletto, che quelle

---

<sup>44</sup> Emanuela Scribano, *Guida alla lettura dell'"Etica" di Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pag 146-148

<sup>45</sup> IVI, pag. 148-150

che ha nella memoria. Infatti, gli occhi della mente con i quali vede le cose e le osserva, sono le stesse dimostrazioni». <sup>46</sup>

Infine, degno di nota è il commento con cui Giorgio Colli introdusse l'edizione italiana del 1959: «L'*Etica* richiede lettori non pigri, discretamente dotati e soprattutto che abbiano molto tempo a loro disposizione. Se le si concede tutto questo, in cambio offre molto di più di quello che ci si può ragionevolmente attendere da un libro: svela l'enigma di questa nostra vita, e indica la via della felicità, due doni che nessuno può disprezzare.» <sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> IVI, pag 152-156

<sup>47</sup> Giorgio Colli, *Presentazione*, in Baruch Spinoza, *Etica*, Torino, Bollati Boringhieri [1959], 1992



## 2 *LUMEN NATURALE* NELL'INTERPRETAZIONE DELLE SCRITTURE

### 2.1 CAPITOLI I-II

Nel capitolo I è definito il concetto di profezia, ovvero rivelazione, come conoscenza sicura di un fatto comunicata agli uomini da Dio. Il profeta (la cui nozione è approfondita nel capitolo II) è colui che interpreta le rivelazioni divine per coloro che non sono in grado di avere una conoscenza sicura dei contenuti della divina rivelazione e che pertanto possono solo accettarli con un semplice atto di fede.<sup>48</sup>

Dopo aver definito tale concetto, la cosa che subito sorprende è l'equiparazione tra rivelazione (termine sinonimo di profezia) e conoscenza naturale. Che cosa significa ciò? La conoscenza per natura deriva da Dio, in quanto in Dio viviamo e ci muoviamo, e ha la medesima certezza della conoscenza derivante dalla fede. Fonte (Dio) e conseguenza (certezza) sono le medesime.<sup>49</sup>

Questa conoscenza naturale, dipende da principi fondamentali comuni a tutti gli uomini ed è, perciò, accessibile a tutti; proprio per questo non è tenuta in molto pregio dal volgo, il quale aspira sempre a cose insolite ed estranee alla natura e disprezza i doni naturali e perciò, quando parla di conoscenza profetica, vuole che sia esclusa la conoscenza naturale; tuttavia questa si può chiamare divina allo stesso titolo di qualsiasi altra, dal momento che ci è dettata dalla natura di Dio, nella misura in cui ne partecipiamo, e dai decreti divini. L'unica differenza tra la conoscenza naturale e l'altra, da tutti chiamata divina, consiste nel fatto che

---

<sup>48</sup> Spinoza B., *Trattato teologico-politico* a cura di Petterlini A., Bologna, Zanichelli, pag. 65

<sup>49</sup> Morini M., *Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza*, RF Edizioni, 2012, pag. 11

quest'ultima si estende al di là dei limiti della conoscenza naturale e non si possono concepire come sue cause le leggi della natura umana in sé considerate.<sup>50</sup>

Spinoza pone un principio fondamentale: la corrispondenza tra intelletto naturale e intelletto divino. Si tratta di un principio derivante dalla tradizione averroistica che Spinoza cita quasi come fatto secondario e da cui invece non si può prescindere se si vuole intendere il significato, non solo di tale testo, ma anche di tutto il pensiero spinoziano.<sup>51</sup>

Dalla lettura dei Testi Sacri, si può notare che ogni rivelazione divina fatta ai profeti si attuò o mediante parole o mediante apparizioni, o mediante i due mezzi contemporaneamente.

Il capitolo II si interessa ai profeti, i quali percepivano le rivelazioni di Dio per mezzo dell'immaginazione e, quindi, non vi era alcun dubbio che essi abbiano potuto percepire molte cose oltre i limiti dell'intelletto; dalle parole e dalle immagini si possono comporre molte più idee che dai principi e dalle nozioni su cui si basa tutta la conoscenza naturale.<sup>52</sup>

Le profezie variano non soltanto in rapporto all'immaginazione e al temperamento di ciascun profeta, bensì anche in rapporto alle opinioni loro inculcate. Perciò, la profezia non rese mai più dotti i profeti. Poiché la semplice immaginazione non implica per sua natura la certezza che appartiene a ogni idea chiara e distinta ma, per poter essere certi delle cose che immaginiamo, si deve aggiungere all'immaginazione qualche altra cosa. Quindi ne segue che la profezia di per sé non può includere la certezza perché essa dipende dalla sola immaginazione.

---

<sup>50</sup> Spinoza B., *Trattato teologico-politico* a cura di Petterlini A., Bologna, Zanichelli, 2000, pag. 66

<sup>51</sup> Morini M., *Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza*, RF Edizioni, 2012, pag. 11

<sup>52</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 467

I profeti erano certi della rivelazione di Dio non per mezzo della stessa rivelazione, ma per mezzo di qualche segno: come risulta con Abramo il quale udita la promessa di Dio, chiese un segno; egli, in verità, credeva in Dio e non chiese un segno per avere fede, ma per sapere che la promessa veniva dall'Onnipotente. A Mosè Dio dice: «e questo sia per te il segno che sono stato io a mandarti». Ciò dimostra che i profeti avevano sempre qualche segno per il quale erano certi delle cose che immaginavano profeticamente.

In questo, dunque, la profezia è inferiore alla conoscenza naturale, la quale non ha bisogno di alcun segno, ma per sua natura include la certezza.<sup>53</sup>

Spinoza chiude con l'equiparazione tra potenza di Dio e potenza della natura, ovvero con il presupposto implicito del *Deus sive natura*.<sup>54</sup>

Si tratta qui di stoicismo. Ma non direttamente di panteismo: il panteismo è la sapiente polemica dei teologi, mascherata da pretesa ispirazione religiosa, contro coloro che negano la trascendenza di Dio. È cioè un pregiudizio.

Ogni concetto spinoziano, sapientemente inteso, significa esplicitare la natura umana, cioè *ratio ed intellectus*. Per cui, “la libertà umana non è amor fati, abbandono sentimentale al destino, amore di un destino che incombe *ab externo*. È amor dei *intellectualis*: essere, vivere, intendere, per intendere, vivere, essere”.

Allo stesso modo il concetto di panteismo spinoziano, afferma: non Dio in tutti, e tantomeno manifestazione del divino, ma tutti espressione della medesima sostanza eterna.

Ora, se la predicazione dei profeti nasce dall'immaginazione, i profeti dove trassero quella certezza che l'intelletto possiede naturalmente?

---

<sup>53</sup> IVI, pag. 471

<sup>54</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 11

La certezza morale sostituisce quella intellettuale. In generale, quanto maggiore è l'immaginazione tanto minore è la comprensione intellettuale delle cose. Al contrario, coloro che sono maggiormente disposti alla conoscenza delle cose naturali, hanno un'immaginazione più temperata e quasi tenuta a freno. La certezza profetica ha bisogno del raziocinio, ovvero qualcosa che la confermi tale: questo qualcosa è il segno.

Il segno oltretutto non è sufficiente a qualificare il vero profeta e a distinguerlo da quello falso, perché si ha il caso di segni contraddittori o introdotti con il fine di confondere.

L'unica cosa che conferisce certezza alla profezia non è dunque il segno quanto l'atteggiamento e la pratica morale. Spinoza si sofferma sulla capacità di immaginazione del profeta. Essa varia da profeta a profeta, dando luogo così ad una vasta serie di atteggiamenti, legati spesso alle opinioni o agli stati d'animo. Per tutti questi motivi Spinoza conclude che non siamo affatto tenuti a credere ai profeti.<sup>55</sup>

## 2.2 CAPITOLI III-V

Il capitolo III si sofferma sull'elezione del popolo ebraico e si apre con una riflessione di stampo sapienziale così evidente che renderebbe superflua qualsiasi dimostrazione. Spinoza infatti scrive che: "la vera felicità e beatitudine di ciascuno consiste nella sola fruizione del bene, non nella gloria di esserne i soli a goderne, con esclusione degli altri". Ne consegue quindi che l'elezione del popolo ebraico abbia delle ragioni del tutto particolari che non possono riguardare né un particolare tipo di conoscenza, né una particolare virtù del popolo. La ragione fondamentale dell'elezione degli ebrei riguarda la loro specifica sapienza nella

---

<sup>55</sup> IVI, pag. 12-13

costruzione di una entità statuale. Questa tesi è spiegata da Spinoza a partire dal ragionamento sui tre desideri umani fondamentali: il sapere, la padronanza di sé e la salute. L'esperienza insegna che mentre i primi due dipendono dalla natura umana, il terzo dipende da cause esterne e dunque non è in potere del singolo uomo. Quella stessa esperienza insegna anche però che, per ottenere quel fine della salute, non c'è mezzo più efficace che la costituzione della società umana e delle leggi.

Ebbene, proprio per aver risposto in maniera così efficace a quel bisogno che gli ebrei sono stati eletti da Dio tra tutte le altre nazioni.<sup>56</sup>

Senza dubbio, infatti, essi non sarebbero stati meno beati se Dio avesse chiamato alla salvezza anche tutti gli altri; né sarebbe stato loro meno propizio, né le loro leggi sarebbero state meno giuste ed essi meno saggi, se fossero state prescritte a tutti, né i miracoli avrebbero mostrato di meno la potenza del Signore se fossero stati fatti anche in favore delle altre nazioni.<sup>57</sup>

Segue la dimostrazione degli argomenti biblici a sostegno di questa tesi. Come per esempio: Dio disse a Salomone, che nessuno mai sarebbe stato sapiente come lui, sembra si tratti soltanto di un modo di dire per significare una sapienza eccezionale. Non si deve affatto credere, comunque, che Dio abbia promesso a Salomone, per farlo più felice che in seguito non avrebbe mai più concesso a nessuno tanta sapienza; ciò infatti, non avrebbe aumentato per niente l'intelletto di Salomone, né quel saggio re sarebbe stato meno riconoscente a Dio di un così grande dono, anche se avesse detto di voler concedere a tutti la stessa sapienza.

Ancora: sebbene diciamo che Mosè nei luoghi del *Pentateuco* si esprime in rapporto alla capacità degli Ebrei, non intendiamo tuttavia negare che Dio abbia

---

<sup>56</sup> IVI, pag 14

<sup>57</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 486

prescritto a essi soli quelle leggi del *Pentateuco*, né che abbia parlato soltanto a essi, né infine che gli Ebrei abbiano visto tante cose meravigliose, quali a nessun altro popolo fu dato vedere. Intendiamo invece dire soltanto che Mosè in tal modo, volle ammonire gli Ebrei per vincolarli più efficacemente al culto verso Dio secondo la loro puerile capacità. Inoltre gli Ebrei non eccelsero sulle altre nazioni né per la scienza né per la pietà.<sup>58</sup>

Il capitolo inoltre contiene alcune osservazioni polemiche. Innanzitutto l'idea che il popolo ebraico si conservi precisamente a motivo dell'odio degli altri popoli. Sembrerebbe, dalle parole di Spinoza, che gli ebrei stessi amino attirarsi o provocare l'odio degli altri attraverso l'esibizione dei loro riti, delle loro pratiche, della loro cultura che sottolinea spesso e volentieri il motivo della loro separazione (e quindi della loro elezione). In secondo luogo l'idea in base alla quale gli ebrei avrebbero preferito l'integrazione tra gli altri popoli, così come sostenuto da Spinoza, se non fossero stati perseguitati ed espulsi. Infine la profezia di Spinoza, ma è meglio dire la constatazione, secondo la quale gli ebrei, quando se ne ripresenterà l'occasione, erigeranno di nuovo il loro Stato distinguendosi ancora per efficienza ed efficacia.<sup>59</sup>

Perciò gli ebrei non erano superiori alle altre nazioni per aver curato con successo ciò che ha attinenza con la sicurezza della vita e per essere riusciti a vincere grandi difficoltà di ordine politico, tutto ciò grazie al solo aiuto esterno di Dio; in tutto il resto, gli ebrei furono simili agli altri popoli e Dio si mostrò sempre ugualmente propizio a tutte le nazioni. Ed invero, per quanto riguarda l'intelletto gli ebrei non ebbero intorno a Dio e alla natura che pensieri alquanto volgari e non è quindi, per il loro intelletto che furono gli eletti del Signore. Lo stesso dicasi

---

<sup>58</sup> IVI, pag 487

<sup>59</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 14

anche per quanto riguarda la virtù e i buoni costumi, perché, salvo pochissimi eletti furono, anche in questo, simili agli altri popoli. Nella Legge, in premio all'obbedienza è promesso agli ebrei la prospera durata dell'imperio e tutti gli agi inerenti a questa prosperità. Il crollo del regno d'Israele e le più gravi angustie è un castigo dovuto alla loro testardaggine e alla violazione del Patto.<sup>60</sup>

Nel capitolo IV viene affrontato il tema della legge divina. La parola "Legge", presa in senso assoluto, significa quella norma secondo cui ciascun individuo, o una parte di individui, oppure tutti, della stessa specie, agiscono in una certa determinata maniera. Questa regola di vita è divisa, da Spinoza, in *umana* e *divina*. La legge umana, nata dalla decisione degli uomini, chiamata anche diritto, è la regola di vita che serve per rendere sicura la vita di ognuno e di tutti; la legge divina, cioè la necessità della natura, riguarda invece il bene massimo, cioè la conoscenza e l'amore di Dio.

La legge divina è quella che procede dalla necessità della natura, cioè dalla definizione delle cose. Per esempio, che tutti i corpi, quando urtano in altri corpi di minor mole, perdano parte del loro moto quanto a essi ne comunicano, è una legge universale di tutti i corpi che procede per necessità di natura. Similmente, è legge che procede necessariamente dalla natura umana che l'uomo, quando si ricordi di una cosa, si ricordi simultaneamente di un'altra cosa, o simile alla prima, o ch'esso aveva assieme alla prima percepito.<sup>61</sup>

Spinoza elenca le proprietà della legge divina: essa è universale, cioè comune a tutti gli uomini. Non richiede di prestar fede ai racconti storici: questi racconti infatti, sono stati scritti solo per la comprensione del volgo. Non richiede i culti e le cerimonie di rito: riguardano soltanto gli Ebrei in quanto furono istituite per la

---

<sup>60</sup> Spinoza B., Trattato teologico politico, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag. 62

<sup>61</sup> IVI, pag. 75

conservazione e il consolidamento del loro Stato. Per quale ragione ciò avvenne è spiegato da Spinoza in modo dettagliato: tenuto conto del rude ingegno del popolo e dallo sfinimento causato dalla schiavitù, Mosè introdusse la religione nello Stato affinché il popolo facesse il suo dovere non per paura ma per devozione. E questo valse per molti aspetti della vita ordinaria ma in particolare per la necessità di ricordare continuamente la loro obbedienza al Dio dei padri.

Fare in modo che gli uomini non facessero nulla per propria decisione ma per comando altrui. È espressa qui l'essenza delle cerimonie religiose: la ritualità infatti nasce per attribuire ad altri le proprie azioni, realizzando la propria totale deresponsabilizzazione. Sua ricompensa è la stessa legge, cioè conoscere e amare Dio con piena libertà. È la nascita dell'*amor dei intellectualis*.<sup>62</sup>

Siccome, poi, la potenza di tutte le cose naturali non è altro che la stessa potenza di Dio, per la quale soltanto tutte le cose avvengono e sono determinate, ne segue che tutto ciò che l'uomo, il quale pure è parte della natura, si procura al fine di conservare il proprio essere, o tutto ciò che la natura gli offre senza che lui operi alcunché, tutto questo gli è dato soltanto dalla potenza divina, o in quanto agisce per mezzo della natura umana, oppure in quanto agisce per mezzo di cose che sono al di fuori della natura umana. Perciò, tutto ciò che la natura umana può compiere in base alla sua sola potenza al fine di conservare il proprio essere, possiamo a ragione chiamarlo *aiuto interno di Dio*, e tutto ciò che riesce a sua utilità dalla potenza delle cause esterne, *aiuto esterno di Dio*.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 16

<sup>63</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 488



Fonte della legge divina è dunque Dio il quale è rappresentato come legislatore a motivo della limitata capacità di intendere del volgo ma che, in realtà, agisce e regge l'universo secondo la necessità della sua natura e perfezione.<sup>64</sup>

Il capitolo si chiude con la discussione di quattro punti, di cui i primi due sono dimostrati nel capitolo IV e gli altri nel V; e cioè:

- 1 se noi possiamo, col lume naturale, concepire Dio quale legislatore o principe che prescrive le leggi agli uomini;
- 2 che cosa insegni la Sacra Scrittura intorno al lume e a questa legge naturale;
- 3 a quale fine le cerimonie siano state, un tempo, istituite;
- 4 a che serve conoscere le Sacre storie e ad esse credere.<sup>65</sup>

Il primo punto è quello per cui la volontà e l'intelletto di Dio sono una sola e medesima cosa, ovvero che la sua volontà non eccede il suo intelletto. Si tratta di una delle colonne portanti dell'intero sistema spinoziano, ovvero la tesi dell'identità di intelletto e volontà valida, a fortiori, anche per l'uomo. Comprendere questa dottrina non è indifferente, in quanto la sua conoscenza è considerata come assolutamente imprescindibile sia per la speculazione sia per un saggio regime di vita.

Spinoza si sofferma su di un'ulteriore interpretazione biblica. La disobbedienza di Adamo viene letta non come verità fondante per l'intero genere umano, ma come una trasgressione fondata sul difetto di conoscenza di Adamo, così come per difetto di conoscenza del popolo ebraico il Decalogo fu a questi emanato. In entrambi i casi, ciò che non conobbero come verità eterna, fu agli ebrei rivelato come un comando. Questo non vale per la predicazione di Cristo, il quale infatti predicò non agli ebrei ma all'intero genere umano.

---

<sup>64</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 17

<sup>65</sup> Spinoza B., Trattato teologico politico, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag.81

Il secondo punto che Spinoza intende dimostrare è che la Scrittura esalta sotto ogni aspetto il lume e la legge divina naturale. Anche in questo caso egli si rifà al racconto di Adamo, senza però approfondirlo ulteriormente. Quello che conta per Spinoza è discutere e dimostrare come nei libri sapienziali sia contenuta la tesi secondo la quale la legge del sapiente è l'intelletto la quale conduce al timore di Dio. Questa scienza, che coincide con la scienza naturale, contiene e promette di dedurre la vera etica e la vera politica.<sup>66</sup>

Il terzo punto, dimostrato nel capitolo V, parla delle cerimonie, dicendo che, per lo meno quelle del Vecchio Testamento, furono istituite soltanto per gli ebrei e, nella maggior parte non potevano essere celebrate dalle singole persone ma da tutta la collettività riunita. Le cerimonie servirono per stabilire e conservare la Nazione ebraica. Isaia niente insegna con maggiore chiarezza di questo: che la legge divina, nella sua accezione assoluta, significa quella legge universale che consiste, non già dalle cerimonie ma nella retta maniera di vivere.<sup>67</sup>

Che poi le cerimonie non giovino affatto alla beatitudine, ma riguardino soltanto la temporanea prosperità dello Stato, risulta parimenti dalla Scrittura, la quale per le cerimonie non promette altro che gli agi del corpo e i piaceri, mentre promette la beatitudine soltanto per la legge divina universale.

Infatti nei libri di Mosè non si promette nient'altro che questo benessere temporaneo, cioè gli onori, la fama, le vittorie, le ricchezze, i piaceri e la salute.

---

<sup>66</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 17

<sup>67</sup> Spinoza B., Trattato teologico politico, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag.91-92

Invece Cristo (e quindi nel Nuovo Testamento) fu mandato non a conservare lo Stato e a istituire leggi, ma soltanto a insegnare la legge universale,<sup>68</sup> promettendo un premio spirituale anziché corporeo come Mosè.

Cristo non abrogò in nulla la legge di Mosè, appunto perché non fu mai sua intenzione di introdurre nello Stato ebraico nuove leggi, e nient'altro curò che di insegnare precetti morali e di distinguerli da quelli delle leggi dello Stato.<sup>69</sup>

Perciò lo scopo delle cerimonie fu, pertanto, quello di abituare gli Ebrei a non fare nulla per proprio talento, di indurli ad agire in ogni occasione secondo la volontà altrui, e di accomodare i loro pensieri e le loro azioni al convincimento che essi non erano autosufficienti, ma che dipendevano da una legge ad essi superiore.<sup>70</sup>

È evidente da questi fatti, che le cerimonie non hanno nulla a che fare con la beatitudine, e che le leggi del Vecchio Testamento e, quindi, tutta la legge di Mosè, non riguardano che la Nazione degli Ebrei; e che, di conseguenza, esse non hanno attinenza che al benessere materiale.<sup>71</sup>

Si parla anche delle cerimonie dei cristiani (cioè il battesimo, la cena del Signore, le festività, le orazioni esterne, ecc.) e Spinoza afferma che anche se furono istituite da Cristo o dagli apostoli, furono istituite soltanto come segni esterni della Chiesa universale, e non come cose di qualche utilità per la beatitudine o contenente in sé qualcosa di santificante. Perciò sebbene queste cerimonie non siano state istituite in funzione dello Stato, furono tuttavia istituite soltanto in funzione della coesione della società. Colui che vive appartato, pertanto, non è affatto tenuto a osservarle, anzi colui che vive in uno Stato nel quale la religione

---

<sup>68</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 516

<sup>69</sup> Spinoza B., *Trattato teologico politico*, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag. 93

<sup>70</sup> *IVI*, pag. 100

<sup>71</sup> *IBIDEM*

cristiana è proibita è tenuto ad astenersi a queste cerimonie, e nondimeno potrà vivere nella beatitudine.<sup>72</sup>

Offre un esempio in proposito: il regno del Giappone. La religione cristiana era proibita e inoltre gli olandesi, per comando della Compagnia delle Indie orientali, erano tenuti ad astenersi da ogni culto esterno.<sup>73</sup>

L'ultimo punto, ossia quello riguardante le storie della Sacra Scrittura; in particolar modo a chi e per quale ragione sia necessaria la fede nelle storie dei Libri Sacri. Se qualcuno vuole persuadere o dissuadere gli uomini di qualcosa che non è per sé noto, costui allora, perché essi lo accolgano, deve dedurre la cosa che gli sta a cuore da ciò che è comunemente ammesso e convincerli con l'esperienza o con la ragione; vale a dire: deve dedurre o dalle cose che essi hanno sperimentato per mezzo dei sensi verificarsi in natura, oppure dagli assiomi intellettuali per sé noti.<sup>74</sup>

Ma l'esperienza, a meno che sia tale che possa essere compresa in maniera chiara e distinta, anche se convince gli uomini, non potrà, tuttavia, avere un'influenza decisiva sull'intelletto e dissiparne le nebbie, come quando ciò che è da apprendersi venga, invece, dedotto soltanto dagli assiomi intellettuali, cioè per sola virtù dell'intelletto e nell'ordine delle sue percezioni. Ciò, specialmente, quando la questione riguarda qualcosa di spirituale che non cada in alcun modo sotto i sensi.

Ma, in verità, siccome per dedurre alcunché soltanto dalle nozioni intellettuali, si richiede, molto spesso, una lunga concatenazione di percezioni; e, oltre a ciò

---

<sup>72</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 522

<sup>73</sup> Spinoza B., *Trattato teologico politico*, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag. 101

<sup>74</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 522

anche la somma precauzione, perspicacia di ingegno e somma serenità, qualità che difficilmente è dato di trovare negli uomini, così costoro preferiscono essere istruiti dall'esperienza, piuttosto che dedurre tutte le loro percezioni da pochi assiomi e concatenarle l'una con l'altra; donde segue che se qualcuno vuole insegnare, non riferendosi a tutto il genere umano, ma ad un'intera Nazione, una qualche dottrina e vuole farsi comprendere da tutti in ogni problema, è costretto a confermare questa sua dottrina soltanto con l'esperienza e adattare i suoi ragionamenti e le definizioni di ciò che egli vuole insegnare, alla mentalità della plebe, che è la parte più numerosa del genere umano, e non già collegare i discorsi, né disporre le definizioni in quanto servano a meglio concatenare gli argomenti perché, così facendo, scriverebbe solo per i dotti; cioè potrebbe essere compreso, soltanto da pochissimi uomini.<sup>75</sup> Poiché la Scrittura fu rivelata in un primo tempo a vantaggio di un intero popolo, infine di tutto il genere umano, necessariamente le cose che vi sono contenute dovettero essere accomodate, al massimo, alla capacità del volgo ed essere provate con la sola esperienza.<sup>76</sup>

Spinoza voleva dire che le cose riguardanti la sola speculazione, che la Scrittura vuole insegnare, sono principalmente che Dio esiste, ha fatto tutte le cose e le dirige e conserva con somma sapienza, e che ha la massima cura degli uomini, naturalmente di coloro che vivono in maniera pia e onesta: gli altri, invece, li punisce con molti castighi e li separa dai buoni. Queste cose la Scrittura le prova con la sola esperienza, cioè con le storie che racconta, e non dà di tali cose alcuna definizione, ma adatta tutte le parole e le ragioni alla capacità del volgo. E sebbene l'esperienza non possa dare alcuna chiara cognizione di queste cose, né

---

<sup>75</sup> Spinoza B., Trattato teologico politico, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag. 102

<sup>76</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 523

insegnare che cosa sia Dio e in che modo conservi e diriga tutto ciò che esiste e abbia cura degli uomini, può tuttavia istruire e illuminare gli uomini quanto basta a imprimere nei loro animi l'ubbidienza e la devozione.<sup>77</sup>

Segue ancora, che le notizie contenute nella Scrittura, e quindi anche la fede, sono sommamente necessarie al volgo, il cui ingegno non è atto a percepire le cose in maniera chiara e distinta. Inoltre colui che nega queste storie, perché non crede in Dio e quindi che esso provveda agli uomini, è un empio. Colui che invece ignora queste storie e per lume naturale riconosce in Dio la provvidenza e, inoltre, ha retta norma di vita, è più beato del volgo, anzi sopra tutti beato perché, oltre ad avere opinioni vere, ha concetti chiari e distinti. Infine, chi ignora le storie della Scrittura né conosce nulla per lume naturale, se non è empio e ribelle, è tuttavia meno che un uomo e quasi un bruto, e non ha nessun dono da Dio. È da notare che Spinoza diceva che la conoscenza delle Scritture è necessaria al volgo; non intendeva che esso doveva aver notizia di tutte le storie contenute nei Testi Sacri, ma solo di quelle principali. Infatti già solo queste hanno il potere di commuovere, in sommo grado, l'animo degli uomini.

Se tutte le storie della Scrittura fossero necessarie per giustificare la dottrina in essa contenuta, né si potesse trarre dalla stessa alcuna conclusione se non dall'esame completo di tutte le storie racchiuse, allora, in verità, le dimostrazioni della sua dottrina e le sue conclusioni supererebbero l'intelligenza, non tanto della plebe, ma addirittura l'intelligenza e l'ingegno umani.<sup>78</sup>

Il volgo è tenuto a conoscere soltanto quelle storie che possono muovere l'animo suo all'obbedienza e alla devozione, non essendo esso capace di giudicare con discernimento neppure intorno a queste storie, perché esso, più che della dottrina

---

<sup>77</sup> IBIDEM

<sup>78</sup> Spinoza B., Trattato teologico politico, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag. 103

contenuta in esse, si diletta delle narrazioni di avvenimenti straordinari e di ciò che ha l'apparenza di novità straordinaria; ed è per questo che ha bisogno, oltre che della lettura delle storie, anche di Pastori, cioè di ministri della Chiesa, che lo soccorrano nella debolezza del suo ingegno. Concludendo, la credenza nelle storie, quali esse siano, non ha niente a che vedere con la legge divina, che questa credenza, non può, per sé, rendere beati gli uomini, che non è di alcuna utilità che in quanto sia contenuto nelle storie qualche punto di dottrina e che infine solo i punti dottrinari possono rendere alcune storie superiori alle altre.<sup>79</sup>

## 2.3 CAPITOLO VI

Questo capitolo è centrato sulla critica ai miracoli. Spinoza inizia col dire che gli uomini furono sempre abituati a chiamare divina quella scienza che supera l'intelligenza umana così essi sono abituati a chiamare divino, cioè opera di Dio, un fatto la cui causa è sconosciuta al volgo.

Quest'ultimo ritiene che la potenza e la provvidenza di Dio risultino nella maniera più chiara quando vede accadere in natura qualcosa di insolito e in contrasto con l'opinione che egli per consuetudine ha della natura, soprattutto se ciò sia riuscito a suo guadagno o vantaggio. E da nessuna cosa gli uomini del volgo ritengono si possa dimostrare più chiaramente l'esistenza di Dio se non da questo: che la natura, come ritengono, non conservi il proprio ordine.<sup>80</sup>

Il volgo crede che tutti coloro i quali spiegano, o cercano di intendere, le cose e i miracoli per mezzo di cause naturali, tolgano di mezzo Dio, o almeno la sua provvidenza; ritiene che Dio non faccia niente fintantoché la natura agisce

---

<sup>79</sup> IVI, pag. 104

<sup>80</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 528

secondo il solito ordine e, al contrario, che la potenza della natura e le cause naturali restino oziose fintantoché Dio agisce.

Gli uomini immaginano dunque due potenze numericamente distinte l'una dall'altra, cioè la potenza di Dio e la potenza delle cose naturali, sebbene questa sia in un certo modo determinata o creata da Dio. Che cosa poi intendano per l'una o l'altra potenza, e che cosa per Dio e natura, lo ignorano del tutto, a meno che non immaginino la potenza di Dio come il potere di qualche maestà regia e quella della natura come forza e impulso.<sup>81</sup>

Il volgo, pertanto, chiama miracoli od opere di Dio, le opere insolite della natura e, parte per spirito di devozione, parte per animosità e avversione contro coloro che coltivano le scienze naturali, ama ignorare le cause naturali delle cose, e sopporta solo di ascoltare quello che del tutto ignora e, poiché ignora, altamente ammira.

Le storie delle Sacre Scritture hanno a tal punto sedotto gli uomini che essi non cessano, anche ai nostri tempi, di immaginare miracoli, di credersi, a vicenda, più dilette a Dio degli altri, e d'essere la causa finale per cui Dio creò le cose della natura e, di continuo le dirige. Inoltre il volgo confonde i decreti di Dio con i loro sentimenti, e immagina la natura così limitata da credere che l'uomo sia di essa la parte più importante.<sup>82</sup>

Dopo questa critica nei confronti del volgo, in questo capitolo Spinoza passa a dimostrare:

1 niente accade contro natura, ma essa mantiene un ordine eterno fisso e immutabile; in questo punto dimostra cosa si debba intendere per miracolo.

---

<sup>81</sup> IBIDEM

<sup>82</sup> Spinoza B., Trattato teologico politico, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag. 108



- 2 Dai miracoli non è possibile conoscere né l'essenza, né l'esistenza e, conseguentemente neppure la provvidenza di Dio; ma è possibile conoscere tutto questo dall'ordine fisso e immutabile della natura.
- 3 Partendo da alcuni esempi della Scrittura, vuole dimostrare che quest'ultima, per decreti e volontà di Dio e conseguentemente, per Sua provvidenza, non intende nient'altro che l'ordine stesso della natura, la quale segue le leggi di Dio.
- 4 Infine, Spinoza parlerà della maniera di interpretare i miracoli della Scrittura e di quei punti che debbono essere principalmente chiariti intorno alle narrazioni dei miracoli.<sup>83</sup>

Il primo punto consiste, per definizione, di un ordine eterno fisso e immutabile; tutto ciò che Dio vuole o determina implica eterna necessità ed eterna verità. Da notare come questa affermazione, che di per sé suona così semplice, sia in realtà, per la tradizione del pensiero occidentale, equivalente all'affermazione di un cerchio quadrato: che significa, infatti, che tutto ciò che Dio vuole, implica eterna necessità se non che si nega di attribuire a Dio la potenza assoluta? La tesi discende da uno dei capisaldi della filosofia di Spinoza, ovvero l'identità tra intelletto e volontà.<sup>84</sup>

Riferiti ad un discorso sul divino, da quell'identità segue che le leggi universali della natura sono veri e propri decreti divini che procedono dalla necessità e perfezione della natura di Dio. Se si affermasse che Dio può agire contro le leggi di natura si dovrebbe ammettere che Dio può agire contro la sua stessa natura: ma ciò è assurdo. Nulla si dà in natura che ripugni le leggi universali.

---

<sup>83</sup> IVI, pag. 109

<sup>84</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 17

La natura osserva leggi e regole implicanti eterna verità e necessità.<sup>85</sup> Non vi è alcun valido argomento che possa persuadere ad attribuire alla natura una potenza e una virtù limitate, e che possa persuadere che le sue leggi sono aperte soltanto ad alcune e non a tutte le possibilità. Se la virtù e la potenza della natura sono la stessa virtù e la stessa potenza di Dio, è una conseguenza necessaria il credere che le leggi e le regole della natura sono in tutto gli stessi decreti di Dio, che la potenza della natura è infinita, e le sue leggi così illimitate da estendersi a tutto ciò che è concepito dallo stesso intelletto divino.

Coloro che diversamente giudicano vengono implicitamente a sostenere che Dio abbia creato la natura a tal punto impotente, e le leggi e le regole della natura a tal punto sterili che Egli sarebbe costretto, per conservar la natura e per far in modo che le cose succedano secondo i suoi disegni, di soccorrerla in continuazione.<sup>86</sup>

Perciò dal fatto che niente accade in natura che non proceda dalle sue leggi, che queste si estendono a tutto ciò che viene concepito come divino e, infine, dal fatto che la natura segue un ordine fisso e immutabile, il nome di miracolo va inteso così, soltanto rispetto alle opinioni degli uomini.<sup>87</sup> Il termine miracolo è dunque ciò la cui causa non può essere chiarita in base ai principi naturali a noi noti grazie al lume naturale. Esso non può essere inteso che relativamente alle opinioni degli uomini e indica un evento le cui cause naturali non siamo in grado di accertare. Da notare infine come il termine virtù sia associato al concetto di potenza.<sup>88</sup>

Ma poiché i miracoli avvennero rispetto alle capacità del volgo, il quale ignorava completamente i principi delle cose naturali, è certo che gli antichi ritennero miracolo ciò che non potevano spiegare nel modo in cui il volgo è solito spiegare

---

<sup>85</sup> IBIDEM

<sup>86</sup> Spinoza B., Trattato teologico politico, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag. 110

<sup>87</sup> IBIDEM

<sup>88</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 18

le cose naturali, ricorrendo cioè alla memoria, al fine di ricordarsi di un altro fatto simile che è solito immaginare senza ammirazione; il volgo ritiene infatti di intendere sufficientemente qualcosa solo quando non lo ammira. Perciò non c'è dubbio che nella Sacra Scrittura siano narrati come miracoli molti fatti le cui cause possono essere facilmente spiegate sulla base dei principi noti delle cose naturali.<sup>89</sup>

Nel secondo punto si dimostra come dai miracoli non è possibile intendere né l'essenza, né l'esistenza, né la provvidenza di Dio, ma la contrario queste cose possono essere percepite assai meglio dell'ordine fisso e immutabile della natura.<sup>90</sup>

Dato che l'esistenza di Dio non è nota di per sé, deve essere necessariamente dedotta da principi incrollabili.

Da questa affermazione discende che se ammettessimo che il miracolo, cioè l'evento insolito, non si possa spiegare tramite cause naturali, in quanto supera la comprensione umana, finiremmo per escludere qualsiasi deduzione e quindi anche quella relativa all'esistenza di Dio; anche posto che dai miracoli si potesse ricavare qualcosa, non si potrebbe dedurre da essi una potenza infinita in quanto tra finito ed infinito non è possibile istituire nessuna proporzione.

Nella misura in cui si suppone che il miracolo distrugga o interrompa l'ordine della natura non solo non potrebbe darsi nessuna cognizione di Dio, ma anzi si sopprimerebbe quella conoscenza che abbiamo per natura e ci si costringerebbe a dubitare di Dio.

Dai miracoli non possiamo perciò comprendere nulla attorno a Dio. Al contrario è assai più giusto che siano chiamate opere di Dio e che siano ricondotti alla sua

---

<sup>89</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 531

<sup>90</sup> *IVI*, pag. 532

volontà quegli eventi che chiaramente e distintamente comprendiamo: giacché soltanto quegli eventi naturali che percepiamo in modo chiaro e distinto rendono più elevata la conoscenza di Dio.<sup>91</sup> Vogliono scherzare coloro che, quando ignorano qualcosa, ricorrono alla volontà di Dio: un modo senz'altro ridicolo di riconoscere la propria ignoranza.<sup>92</sup>

Conclusione: il miracolo è un vero e proprio assurdo.

Questa tesi può essere illustrata non solo attraverso la filosofia ma anche attraverso l'autorità della Scrittura che dimostra come dai miracoli non sia possibile conoscere Dio.<sup>93</sup>

Per esempio come prescrive Mosè: «sebbene si siano verificati il segno e il prodigio che ti ha predetti, non credere alle parole di quel profeta perché il vostro Dio vi tenta. Quel profeta sia, dunque, condannato a morte».

Segue, chiaramente, che i miracoli possono essere compiuti anche da falsi profeti, e che gli uomini, a meno che non siano ben muniti della vera conoscenza e dell'amore di Dio, sulla base dei miracoli possono accogliere le false divinità con altrettanta facilità con la quale accolgono il vero Dio.<sup>94</sup>

Per esempio, gli Israeliti nonostante i tanti miracoli non furono in grado di formare un retto concetto di Dio. Infatti, ritenendo che Mosè li avesse abbandonati, chiesero ad Aronne divinità visibili, e un vitello fu l'idea di Dio che essi infine si formarono da tanti miracoli.

---

<sup>91</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 19

<sup>92</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 533

<sup>93</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 19

<sup>94</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 535

Ancora, sebbene Asaf avesse prestato fede a tanti miracoli, dubitò tuttavia della provvidenza di Dio, e fu sul punto di deviare dalla vera via, se infine non avesse inteso la vera beatitudine.

Anche Salomone, al tempo del quale le cose dei Giudei erano al massimo dello splendore, esprime il sospetto che tutto avvenga a caso.

Infine, per quasi tutti i profeti fu assai oscuro il modo in cui l'ordine della natura e degli eventi potessero conciliarsi con il concetto che si erano formati della provvidenza di Dio. Invece, per i filosofi, che si sforzano di intendere le cose non dai miracoli ma dai concetti chiari, la cosa è sempre stata molto ovvia, soprattutto per coloro che fanno consistere la vera felicità soltanto nella virtù e nella tranquillità dell'animo, e non cercano di farsi ubbidire dalla natura, ma, al contrario, cercano di ubbidire loro alla natura.<sup>95</sup>

Il terzo punto, parte da vari esempi della Scrittura, dimostrando che essa null'altro intende per decreti e voleri di Dio, e quindi per provvidenza, se non l'ordine della natura.<sup>96</sup>

Per esempio, quando Dio dice a Noè che avrebbe formato sulle nubi l'arcobaleno, e anche questa azione di Dio non è altro che la rifrazione e la riflessione dei raggi del sole nelle goccioline d'acqua.

Oppure quando nel Salmo 147,18 ci si riferisce a parola di Dio quell'azione naturale del vento caldo che fa sciogliere la brina e la neve, o ancora v. 15 con parola imperiosa di Dio si indica il vento freddo. Al Salmo 104,4 il vento e il fuoco sono chiamati messi e ministri di Dio. Perciò nella Scrittura si trovano

---

<sup>95</sup> IBIDEM

<sup>96</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 19

molte altre locuzioni che indicano che il decreto, il comando, l'ordine e la parola di Dio non sono altro che la stessa azione e lo stesso ordine della natura.<sup>97</sup>

Però nella Scrittura si trovano anche alcune cose di cui non si sappiano esporre le cause, e anzi, sembrano siano accadute contro ordine della natura. Queste non devono essere di ostacolo ma bisogna credere senza eccezione che quanto è accaduto, è avvenuto naturalmente.<sup>98</sup>

Ciò è confermato anche dal fatto che nei miracoli si trovavano molte circostanze, anche se non sempre sono riferite, specialmente quando essi sono celebrati con uno stile poetico: circostanze, che mostrano chiaramente come i miracoli richiedano cause naturali. Così, perché gli Egiziani fossero contagiati dalla scabbia, fu necessario che Mosè gettasse in aria della fuliggine; anche le cavallette raggiunsero l'Egitto per un ordine naturale di Dio, cioè a causa di un vento orientale che spirò per un intero giorno e una notte, e lo lasciarono a causa di un vento violentissimo proveniente da Occidente. Con un identico comando di Dio, il mare aprì la via ai Giudei, cioè il vento di sud-est che spirò violentissimo per tutta la notte. Per rianimare il fanciullo che era creduto morto, Eliseo dovette giacere più volte sopra di lui, finché, una volta riscaldato, non avesse infine riaperto gli occhi.<sup>99</sup> Allo stesso modo si trovano nella Scrittura molte altre cose.

Quindi si può concludere dicendo che tutte le cose narrate nei Testi Sacri sono veramente accadute secondo le leggi della natura.

Inoltre se uno ha smarrito qualcosa comincia a ricercarla; se un popolo comincia a temere di essere sopraffatto da un altro, prenderà l'iniziativa affinché questo non accada; un fatto naturale che vuole essere ricordato viene descritto in modo tale da

---

<sup>97</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 537

<sup>98</sup> IBIDEM

<sup>99</sup> IVI, pag. 538

rimanere impresso nella memoria. E ciò avviene attraverso descrizioni poetiche o azioni riferite a Dio in modo da colpire la fantasia e l'immaginazione degli uomini.<sup>100</sup>

Quarto ed ultimo aspetto è relativo al modo con cui si devono interpretare i miracoli dei quali parla la Scrittura e quali sono le questioni che devono essere messe in chiaro circa la narrazione di tali miracoli.<sup>101</sup>

Questo perché, molto spesso, gli uomini nelle loro storie, raccontano le loro opinioni piuttosto che i fatti come sono accaduti. Infatti, spesso, un solo caso è raccontato da due uomini, con opinioni differenti, in maniera così diversa da sembrare che parlino di due casi isolati. Infatti, non è affatto difficile scoprire soltanto dalle storie le opinioni del cronista e dello storico.<sup>102</sup>

Quindi, per interpretare i miracoli della scrittura, e per intendere dalle loro narrazioni in che modo essi accaddero effettivamente, è dunque necessario conoscere le opinioni di coloro che per primi li narrarono e che ce li misero per iscritto, e di distinguerle da ciò che i sensi poterono loro rappresentare, perché altrimenti ci si confonderanno le loro opinioni e i loro giudizi con il miracolo stesso quale realmente si verificò.<sup>103</sup>

Infine possiamo concludere che Spinoza delinea qui tre regole:

1 la prima regola stabilisce che, nei loro racconti e nelle loro cronache, gli uomini narrano più le loro opinioni che le cose accadute. In tal modo, per interpretare i miracoli, è necessario conoscere le opinioni di quanti li narrarono;

---

<sup>100</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 19

<sup>101</sup> IVI, pag. 20

<sup>102</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 539

<sup>103</sup> IVI, pag. 540

2 la seconda regola indica che per capire i miracoli è importante conoscere i modi di dire e le figure retoriche dell'ebraico;

3 la terza regola è che ciò che si cerca nei miracoli, ovvero se ci sia qualcosa che contraddica l'ordine della natura, è pienamente filosofico e quindi si deve partire dai principi noti per lume naturale. Ma la questione può essere risolta anche a partire dalla Scrittura che, sulla natura, afferma in più luoghi che essa osserva un ordine fisso ed immutabile.<sup>104</sup>

## 2.4 CAPITOLO VII

In questo capitolo, Spinoza affronta il tema dell'interpretazione della Scrittura. Secondo il filosofo il metodo di interpretazione della Scrittura non differisce dal metodo di interpretazione della natura ma si accorda completamente con esso.<sup>105</sup>

La Sacra Scrittura è la parola di Dio e insegna agli uomini la vera beatitudine o la via della salvezza, ma i fatti dimostrano tutt'altro.

Quasi tutti gli uomini spacciano per parola di Dio le loro invenzioni e non badano ad altro che a costringere gli altri, col pretesto della religione, a essere del loro parere. Per esempio i teologi si sono per lo più dati da fare per trovare il modo di estorcere alle Sacre Lettere e di accreditare con l'autorità divina le loro finzioni e i loro pareri, e che in nessuna cosa essi agiscono con minor scrupolo e con maggiore avventatezza quanto nell'interpretazione della Scrittura, cioè del pensiero dello Spirito Santo. Nel far ciò sono presi da qualche preoccupazione; questa non è il timore di attribuire allo Spirito Santo qualche errore e di deviare

---

<sup>104</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 19

<sup>105</sup> IVI, pag. 20



dalla via della salvezza, ma di essere colti in errore dagli altri, sicché la loro autorità sia calpestata e disprezzata dagli altri.

Se gli uomini dicessero con animo sincero ciò che a parole attestano dalla Scrittura, allora avrebbero un modo di vivere del tutto diverso e i loro animi non sarebbero agitati da tante discordie, né si combatterebbero con tanto odio, e non sarebbero presi da un così cieco e avventato desiderio di interpretare la scrittura e di escogitare cose nuove nella religione. Al contrario, quei sacrileghi che non si sono vergognati di alterare la Scrittura in più luoghi, si sarebbero ben guardati da una così grave empietà e si sarebbero astenuti dal toccarli con le loro mani sacrileghe.<sup>106</sup>

A questi mali si aggiunge la superstizione, che istruisce gli uomini a disprezzare la ragione e la natura e ad ammirare e venerare ciò che a esse ripugna. Per cui non c'è da meravigliarsi che gli uomini, per ammirare e venerare di più la Scrittura, si ingegnino a spiegarla in modo che appaia il più possibile in contrasto con esse, cioè con la ragione e la natura; perciò essi sognano che nella Scrittura siano nascosti profondissimi misteri e, trascurate tutte le altre cose utili, consumano le loro forze nell'indagare tali misteri, cioè delle assurdità, e tutto quanto immaginano nel loro delirio lo attribuiscono allo Spirito Santo e si sforzano di sostenerlo con la massima forza e con impeto passionale. Gli uomini, infatti, sono fatti in modo che tutto quanto concepiscono con l'intelletto puro, lo sostengono con il solo intelletto e la ragione, mentre tutto quanto suppongono sotto l'influenza delle passioni dell'animo, lo sostengono con le stesse passioni. Per cui, per uscire da questi vortici e liberare la mente dai pregiudizi dei teologi, è

---

<sup>106</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 546

necessario trattare e discutere del vero metodo di interpretazione della Scrittura, che coincide con il metodo di interpretazione della natura.<sup>107</sup>

Questo tipo di interpretazione è l'unica strada certa poiché bisogna notare che la Scrittura tratta spesso di cose che non possono essere dedotte dai principi noti con il lume naturale. In massima parte, infatti, essa è composta di storie e rivelazioni: *storie*, che contengono soprattutto miracoli, cioè narrazioni di cose insolite della natura accomodate alle opinioni e ai giudizi degli storici che le scrissero; *rivelazioni*, che sono anch'esse accomodate alle opinioni dei profeti e per di più superano di fatto la capacità umana.

Perciò la conoscenza di tutto questo, ossia di quasi tutte le cose contenute nella Scrittura, deve essere ricavata dalla stessa Scrittura, come la conoscenza della natura dalla stessa natura.<sup>108</sup>

Per chiarirlo ulteriormente Spinoza spiega che è necessario approntare una storia, ovvero un'osservazione attenta e disinteressata. La regola generale di interpretazione è quella di non attribuire alla Scrittura nessuna dottrina che non risulti con la massima chiarezza dalla sua storia. Che cosa significa? Che bisogna attribuire alla Scrittura soltanto ciò che si riconosce come insegnamento evidente. Tale insegnamento dovrebbe scaturire da una serie di elementi: in primis, lo studio della lingua con cui furono scritti i libri della Scrittura quanto di quella parlata dagli autori di questi libri.<sup>109</sup> Poiché tutti gli scrittori sia dell'Antico che del Nuovo testamento furono ebrei, è certo che la storia della lingua ebraica è necessaria per una migliore comprensione, dato che sono stati divulgati in altre

---

<sup>107</sup> IVI, pag. 547

<sup>108</sup> IVI, pag. 548

<sup>109</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 20

lingue.<sup>110</sup> Poi, una storia deve raccogliere le affermazioni di ciascun libro e ridurle a sommi capi, in modo che così possiamo avere davanti agli occhi tutti gli enunciati che si trovano sullo stesso argomento. Quando si cerca il senso della Scrittura bisogna stare attenti a non usare pregiudizi, affinché non venga confuso il vero senso del discorso con la verità delle cose. Infine, la vita, i costumi e gli interessi di chi ha scritto la Bibbia. Inoltre, per non confondere gli insegnamenti eterni con quelli che potevano essere utili soltanto per un determinato tempo o per pochi, importa sapere anche in quale occasione, in quale tempo e per quale nazione o secolo tutti gli insegnamenti furono scritti.<sup>111</sup>

Il problema è quello di stabilire se, una volta messo in campo tutti questi strumenti, la Scrittura sia realmente interpretabile. Ora, sebbene Spinoza non lo dica espressamente, la risposta a tale problema è negativa: la Bibbia è un documento oscuro e non intelligibile, un “geroglifico” che ammette soltanto delle congetture e sulle quali è impossibile fondare una speculazione filosofica.<sup>112</sup>

La grande difficoltà di questo metodo risiede soprattutto nel fatto che esso esige la conoscenza integrale della lingua ebraica. Tale difficoltà scaturisce da una serie di constatazioni.

In primo luogo, non esistono grammatiche, dizionari o retoriche. Gli antichi cultori della lingua ebraica non hanno lasciato ai posteri niente, intorno ai fondamenti e alla dottrina di questa lingua. Il significato di molti nomi e verbi, che si trovano nella Bibbia, o lo si ignora oppure è oggetto di discussione. Così come la fraseologia di questa lingua, tant'è che le sue locuzioni e modi di dire, “sono

---

<sup>110</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 549

<sup>111</sup> *IVI*, pag. 551

<sup>112</sup> Morini M., *Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza*, RF Edizioni, 2012, pag. 20

stati quasi tutti cancellati nella memoria degli uomini dal tempo che tutto consuma”.

A tutto questo, si aggiungono la costituzione e la natura di questa lingua, dalle quali nascono così tante ambiguità da rendere impossibile trovare un metodo che insegni con certezza a ricercare il vero senso di tutti i discorsi della Scrittura.

La particolare ambiguità della lingua ebraica è dovuta al fatto che gli Ebrei dividono le lettere dell'alfabeto in cinque classi, secondo i cinque strumenti della bocca che servono alla pronuncia, ossia labbra, lingua, denti, palato e gola. Per cui capita spesso che parti del discorso diventino ambigue poiché i suoni possono scambiarsi.

Poi c'è un molteplice significato di congiunzioni e avverbi, i verbi mancano di molti tempi. Però, sebbene a tutte queste carenze di tempi e di modi si possa supplire facilmente, in base a determinate regole tratte dai fondamenti della lingua, tuttavia gli scrittori più antichi le trascurarono del tutto, usando il futuro indifferentemente per il presente e per il passato, creando una grande equivocità dei discorsi.

Le ultime due fonti di ambiguità sono la mancanza di lettere che rappresentano vocali, e l'assenza della punteggiatura. Sebbene queste ultime due siano sostituite dai punti e dagli accenti, non ci si può fidare poiché questi furono istituiti da uomini di un'età successiva; infatti, furono i posteri ad aggiungere vocali e punteggiatura rendendo le moderne interpretazioni non del tutto affidabili.<sup>113</sup>

Queste difficoltà sono tali che Spinoza può esprimere il principio per cui si può affermare che il vero senso della Scrittura rimane ignoto.

---

<sup>113</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 554- 557

Spinoza mostra coloro che seguono impostazioni diverse in merito al problema in esame dividendoli in tre gruppi:

1. quelli che affermano che sia necessario il lume soprannaturale:<sup>114</sup> infatti spesso si ammette che il lume naturale non sia sufficiente per ricercare con certezza tutte le cose che si trovano nella Bibbia. Tuttavia, questo non nasce da un suo difetto ma dal fatto che la via che esso insegna come vera e retta non fu mai praticata dagli uomini, e perciò col passare del tempo è diventata così ardua e impervia;<sup>115</sup>
2. quelli che ricorrono alla tradizione dei farisei o a quella dei pontefici romani: in questo punto è opportuno osservare che ci furono sia tra i pontefici romani che Ebrei personaggi empì ed eretici e che spesso ricorsero a vie traverse per raggiungere il pontificato, ma per mandato della Scrittura detenevano il potere di interpretare la Legge. Quest'ultima era rappresentata dalle leggi di Mosè, che costituivano i diritti pubblici della Patria e per poter essere conservate avevano assoluto bisogno di una pubblica autorità. Infatti se ognuno fosse libero di interpretare a suo piacimento i diritti pubblici, non potrebbe sussistere nessuno Stato, ma proprio per questo si dissolverebbe immediatamente e il diritto pubblico si ridurrebbe a diritto privato.

Ma per quanto riguarda il principio che regola la religione, esso non consiste nelle azioni esterne, quanto nella semplicità e sincerità dell'animo, non ha alcun diritto né pubblica autorità. La semplicità e la sincerità dell'animo non si infondono infatti negli uomini con l'ordine delle leggi né con la pubblica autorità, e in assoluto nessuno può essere costretto con la forza o con le leggi a essere beato, ma

---

<sup>114</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 21

<sup>115</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 561

per questo si richiedono l'ammonizione fraterna, le buone maniere e soprattutto un giudizio personale e libero.<sup>116</sup>

3. quelli che si rifanno a Maimonide: questi sosteneva il primato della ragione nell'interpretazione della Scrittura per cui la filosofia è interprete della Scrittura per ciò che è conforme alla ragione.

Spinoza respinge quest'ultima posizione con una serie di motivazioni: se questo fosse vero, avremmo bisogno di un altro lume perché è già stato dimostrato che le cose della Scrittura non possono essere dimostrate per lume naturale; si formerebbe un nuovo genere di sacerdoti (i filosofi) incaricati di spiegare il vero senso della Scrittura che il volgo finirebbe per disprezzare; secondo quella posizione, il volgo è strutturalmente incapace di comprendere il messaggio della Scrittura senza la mediazione della ragione: ma ciò è in contraddizione con il fatto per cui il volgo comprendeva il senso della predicazione dei profeti e degli apostoli. Anche ammesso che la posizione di Maimonide fosse vera, Spinoza sostiene che da essa non se ne trarrà nulla. Il suo metodo, che è quello di ricorrere alla conciliazione tra fede e ragione, è perfettamente inutile.<sup>117</sup>

## 2.5 CAPITOLI VIII-XII

Nel capitolo VIII, Spinoza vuole mostrare che il Pentateuco e i libri di Giosuè, dei Giudici di Samuele e dei Re non sono autografi.

Prima di tutto il Pentateuco, o meglio conosciuto come Torah, sono cinque libri dell'Antico Testamento: *Genesi* ("In principio..."), *Esodo* ("Nomi"), *Levitico*

---

<sup>116</sup> IVI, pag. 565

<sup>117</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 21

(“Ed egli chiamò...”), *Numeri* (“Nel deserto...”) e *Deuteronomio* (“Parole” o “Discorsi”).

Spinoza parte da un commento di Ibn Ezra all’ultimo di questi libri, cioè il *Deuteronomio*, che recita: «Al di là del Giordano, affinché tu intenda il mistero dei dodici, Mosè scrisse anche la Legge e il Cananeo era allora sulla terra; sul monte di Dio sarà rivelato; ecco anche il suo letto, il letto di ferro; allora conoscerai la verità»<sup>118</sup>.

Con queste poche frasi Ibn Ezra indica che non fu Mosè a scrivere il *Pentateuco*, ma qualcuno che visse molto tempo dopo di lui. Per mostrare queste cose egli osserva che:

- 1 la prefazione del *Deuteronomio* non poté essere scritta da Mosè poiché non oltrepassò mai il Giordano.
- 2 L’intero libro di Mosè fu scritto nello spazio di un solo altare (presente in *Deuteronomio 27* e *Giosuè 8,37*) il quale secondo il resoconto dei rabbini era fatto solo di dodici pietre. Donde si deduce che il libro di Mosè fu di mole assai inferiore a quella del *Pentateuco*. Con questo forse ci si riferisce al “mistero dei dodici”.
- 3 Nel *Deuteronomio* è detto che “Mosè scrisse la Legge”; parole che non possono essere di Mosè.
- 4 Infine, in *Genesi* si narra che Abramo percorse la terra dei Cananei; lo storico aggiunge che “il Cananeo era in quella terra”, escludendo, perciò, il tempo in cui scriveva. Perciò queste cose dovettero essere state scritte dopo la morte di Mosè, quando ormai i Cananei erano ormai stati cacciati e non occupavano più quelle terre. Ma se Canaan fu il primo a coltivare quella terra (come si

---

<sup>118</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 569

deduce da *Genesi 10*), allora il testo (il Cananeo *era* in quella terra) esclude il tempo presente, cioè il tempo dello scrittore, e non quello di Mosè, nel quale sicuramente i Cananei possedevano ancora quelle terre.

5 In *Genesi* il monte Moria è detto monte di Dio, nome che non ebbe se non dopo la costruzione del tempio e questa scelta non era ancora stata fatta al tempo di Mosè.<sup>119</sup>

Ma Ibn Ezra non prese in considerazione alcune cose. La prima è che l'autore di questi libri parla in terza persona: «Dio parlò con Mosè»; «Mosè era il più umile di tutti gli uomini»; «Mosè, servo di Dio, morì». Nel luogo del *Deuteronomio*, in cui si tratta della legge che Mosè aveva spiegato al popolo e che egli aveva scritto, lo stesso Mosè parla e racconta i fatti propri in prima persona. Sennonché lo storico, alla fine del libro, riferite le parole di Mosè, di nuovo riprende a parlare in terza persona e racconta come Mosè consegnasse al popolo questa legge per iscritto e come infine morisse.

In questa storia si racconta anche che Mosè morì e fu sepolto, gli Ebrei osservarono un lutto di trenta giorni, in confronto a tutti gli altri profeti egli fu superiore.<sup>120</sup>

Ma Mosè scrisse qualche libro inserito poi nel *Pentateuco*. In *Esodo*, risulta che Mosè per comando di Dio, scrisse la guerra contro Amalek. In *Numeri*, è citato un libro chiamato *Delle guerre di Dio* nel quale è narrata questa guerra, oltre a tutte le altre spedizioni. In *Esodo*, si ha notizia di un altro libro, chiamato *Libro del patto*, che Mosè lesse agli Israeliti quando strinsero il patto con Dio. Ma questo libro conteneva pochissime cose, cioè leggi o ordini esposti in *Esodo*. Infine dopo la partenza dall'Egitto Mosè spiegò tutte le leggi che aveva dato e di nuovo

---

<sup>119</sup> IBIDEM

<sup>120</sup> IVI, pag. 572



obbligò il popolo alla loro osservanza, e scrisse infine il libro che conteneva queste leggi spiegate e il nuovo patto. Questo libro si chiamò *Libro della legge di Dio*, che poi Giosuè aumentò con la narrazione del patto con il quale ai suoi tempi il popolo si obbligò di nuovo per la terza volta con Dio. Ma siccome non si ha nessun libro che contenga questo patto di Mosè e, insieme, il patto di Giosuè bisogna ammettere che il libro sia andato perduto.

Questo *Libro della legge di Dio* non fu il *Pentateuco*, ma un altro che l'autore inserì in quest'ultimo con ordine. Infatti nel *Deuteronomio* si dice che Mosè scrisse il libro della legge, lo consegnò ai sacerdoti ordinando di leggerlo al popolo in determinate circostanze.<sup>121</sup>

Anche per Giosuè si può dire che i libri non erano autografi. Infatti il vero autore di questi libri afferma che la sua fama si diffuse in tutta la terra, che non trascurò nulla di quanto Mosè avesse comandato, divenne vecchio, convocò tutti in assemblea e morì. Si raccontano, inoltre, alcune cose che sono avvenute dopo la sua morte.<sup>122</sup>

Lo stesso dicasi anche per il libro dei *Giudici*, in quanto questo libro non può essere stato scritto dai giudici stessi: infatti, l'epilogo di tutta la storia, mostra che esso fu scritto da un solo storico.

I libri di *Samuele*, in cui la storia si protrae dopo la sua morte: questi libri furono scritti secoli dopo Samuele. E infine i libri dei *Re*, furono tratti dai libri delle gesta di Salomone, delle *Cronache dei re di Giuda* e delle *Cronache dei re d'Israele*.<sup>123</sup>

Nei capitoli IX e X, vengono fatte ulteriori indagini intorno ai libri descritti nel capitolo VIII. L'autore di questi libri, secondo Spinoza, è Esdra, ma quest'ultimo

---

<sup>121</sup> IVI, pag. 573

<sup>122</sup> IVI, pag. 574

<sup>123</sup> IVI, pag. 575

non fece altro che raccogliere le storie da diversi scrittori, talvolta limitandosi a copiarle, lasciandole ai posteri senza averle esaminate e ordinate.

Spesso i fatti erano raccontati in un tempo molto limitato ed era molto difficile che i vari personaggi avessero fatto le cose descritte.<sup>124</sup>

Un esempio può essere la storia di Giuda e Tamar. Giuda era figlio di Giacobbe e fratello di Giuseppe, quest'ultimo fu venduto dai fratelli perché gelosi poiché era il preferito del padre. All'epoca dei fatti, Giuseppe aveva diciassette anni, e quando il Faraone ne ordinò la scarcerazione, trenta: se a questi tredici anni se ne aggiungono sette di abbondanza e due di carestia, si avrà la somma di ventidue anni. Ora, in tale intervallo di tempo non è possibile pensare che siano accadute tante cose, cioè che Giuda abbia avuto tre figli dall'unica donna che prese in moglie, il maggiore dei quali, appena l'età glielo consentì, sposò Tamar, e morto lui, la sposò il secondo, che morì a sua volta, dopo di che lo stesso Giuda ebbe rapporti con la nuora senza sapere chi essa fosse, dalla quale ebbe due gemelli, uno dei quali divenne padre entro il predetto intervallo di tempo.<sup>125</sup>

Oltre a questo sono citati altri esempi che non godono di estrema importanza per il lavoro di questa tesi.

Spinoza analizza anche il Nuovo Testamento, in particolare le lettere degli apostoli.

Nel capitolo XI, Spinoza afferma che gli apostoli non furono profeti, e quindi dato che questi ultimi (come dimostrato nel capitolo I) non sempre parlano per rivelazione, è lecito chiedersi, se anche loro abbiano scritto le loro *Lettere* per rivelazione o per conoscenza.<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> IVI, pag. 580

<sup>125</sup> IVI, pag. 581

<sup>126</sup> IVI, pag. 606

Infatti, era uso costante dei profeti attestare ovunque che essi parlavano per volere di Dio («così dice Dio», «per volere di Dio», ecc.); invece non si legge nulla di simile nelle lettere degli apostoli.<sup>127</sup> Inoltre, anche il modo con il quale gli apostoli insegnano la dottrina evangelica è molto distante da quello dei profeti, poiché i primi ragionano ovunque, per cui sembra che essi non profetizzano ma discutano. Le profezie, al contrario, contengono solo puri dogmi e decreti, perché in esse è come se fosse data la parola di Dio, il quale non ragiona ma decreta secondo l'assoluto comando della sua natura, e anche perché l'autorità del profeta non ammette il ragionamento. Cosa che anche Paolo, proprio perché ragiona, sembra aver fatto in *I Corinzi* dove dice: «Parlo a uomini saggi, giudicate voi quello che dico».

Pertanto sia il modo di parlare sia il modo di discutere degli apostoli nelle *Lettere*, indicano assai chiaramente che esse furono scritte non per rivelazione e mandato divino, ma soltanto sulla scorta del loro giudizio naturale, e che esse non contengono altro che ammonimenti fraterni mescolati a garbo nell'espressione.

Concludendo, da nessuna parte si legge che agli apostoli sia stato comandato di scrivere, ma soltanto di predicare ovunque andassero e di confermare con segni le loro parole. Infatti, la loro presenza e i loro segni erano assolutamente necessari per convertire le genti alla religione e per confermarle in essa.<sup>128</sup>

Infine, si può dire che gli apostoli nemmeno predicarono come i profeti. Nell'Antico Testamento si legge che molti profeti furono mandati in determinati luoghi, come per esempio Mosè di cui si dice più volte che andò in Egitto come inviato di Dio e che cosa era tenuto a dire al popolo di Israele e al Faraone, e quali segni doveva compiere.

---

<sup>127</sup> IBIDEM

<sup>128</sup> IVI, pag. 607-608

Nulla di simile si legge nel Nuovo Testamento, che al contrario sceglievano di loro iniziativa le località in cui andare a predicare, e c'è da aggiungere che, la predicazione, gli apostoli la tennero come dottori e non come profeti.<sup>129</sup>

Spinoza, però, in quest'opera ha voluto far capire che la Bibbia sia una lettera di Dio inviata dal cielo agli uomini ma che comunque presenta alcune lacune, guasti e incoerenze. Questo è descritto nel capitolo XII.<sup>130</sup>

Ma se tutti quelli che si scagliano contro queste supposizioni esaminassero la questione, cesserebbero di strepitare. Infatti, nulla delle cose dette ripugna il Verbo di Dio, ma da queste questioni è sorta una superstizione intollerabile (come già descritto nel capitolo VII), tale che la religione perde anche del suo splendore quando viene ornata di simili falsità. Senonché, l'unica preoccupazione di questi oppositori è quella di apparire dei santi e per questo sono più portati ad adorare i simulacri e le immagini, così come l'inchiostro e la carta, che non Dio.<sup>131</sup> Per questo Spinoza non sente di aver detto nulla di indegno, o peggio ancora di blasfemo e sa che alcuni uomini profani, la cui religione è un peso, possano trovare in queste parole una scusa per giustificare i loro peccati, e chiaramente continuare a farli. Ma ovviare a simili cose è impossibile. Infatti, coloro i quali vogliono seguire la via del male, possono trovare facilmente appigli per giustificare la loro condotta, e si sa che in ogni età la virtù fu oltremodo rara.<sup>132</sup>

Per cui bisogna dimostrare:

- 1 perché debbano ritenersi sacre e divine le Scritture, e possano dirsi sacre e divine le cose inanimate;

---

<sup>129</sup> IVI, pag. 609

<sup>130</sup> IVI, pag. 615

<sup>131</sup> Spinoza B., Trattato teologico politico, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag. 226

<sup>132</sup> IVI, pag. 227

- 2 in cosa consiste il Verbo di Dio e perché esso non possa essere contenuto in un certo numero di libri;
- 3 infine che la Scrittura, in quanto insegna le norme necessarie all'obbedienza e alla salute, non può corrompersi.<sup>133</sup>

Per quanto riguarda il primo punto si dice sacro e divino ciò che è destinato all'esercizio della pietà e della religione e sarà sacro soltanto fino a quando gli uomini se ne servono religiosamente.

Le parole hanno un determinato significato solo in base all'uso, e se, secondo questo loro uso, siano disposte in modo che gli uomini che le leggono siano mossi alla devozione, allora queste parole saranno sacre e sarà sacro anche il libro scritto con tale disposizione di parole. Ma se in seguito l'uso viene meno, in modo che le parole non abbiano alcun significato, oppure se il libro è del tutto trascurato o per malvagità o perché non se ne ha bisogno, allora sia le parole sia il libro non saranno di alcuna utilità e santità. Se, infine, le stesse parole sono disposte diversamente, ovvero sia prevalso l'uso a prenderle nel significato contrario, allora sia le parole sia il libro, che prima erano sacri, saranno impuri e profani.<sup>134</sup>

Nel secondo punto, Spinoza chiarisce il concetto che la Scrittura è chiamata Verbo di Dio (o Parola di Dio), poiché, innanzitutto, essa insegna la vera religione, di cui Dio è l'eterno autore. Racconta le predizioni delle cose future come decreti di Dio e, infine, coloro che ne furono i veri autori insegnarono per lo più non sotto la guida del comune lume naturale, ma di un lume a essi peculiare e introdussero Dio che diceva le loro stesse cose.<sup>135</sup>

---

<sup>133</sup> IBIDEM

<sup>134</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 618

<sup>135</sup> *IVI*, pag. 619

Infine, è possibile percepire perché la Bibbia è divisa in Antico e Nuovo Testamento. Perché prima della venuta di Cristo i profeti erano soliti predicare la religione come legge della Patria e in forza del patto stipulato al tempo di Mosè, mentre dopo la venuta di Cristo gli apostoli la predicarono a tutti come legge universale e in forza della passione di Cristo, ma non perché essi siano diversi per la dottrina, né perché siano stati scritti come documento del patto, e neppure perché la religione universale, che è sommamente naturale, fosse nuova, se non rispetto agli uomini che non la conoscevano: come disse l'evangelista Giovanni: «era nel mondo e il mondo non lo conobbe».<sup>136</sup>

Nell'ultimo punto, Spinoza vuole dimostrare che la Scrittura essendo la parola di Dio non può corrompersi, né tantomeno essere errata.

Il filosofo non afferma che la Scrittura, poiché contiene la legge divina, abbia conservato sempre gli stessi accenti, le stesse lettere e le stesse parole, ma solo che il senso, in rapporto al quale soltanto un discorso può essere chiamato divino, ci è pervenuto intatto, sebbene si supponga che le parole che esprimevano un determinato significato siano spesso mutate. Nella Scrittura, si percepisce che l'essenza del suo insegnamento è di amare Dio sopra ogni altra cosa e questo non può essere falso. Infatti se la Scrittura avesse mai insegnato altro, sarebbe stato diverso anche tutto il resto, dal momento che questo è il fondamento di tutta la religione.

Quello che è stato alterato si è verificato soltanto nella circostanza di una storia o profezia, affinché il popolo fosse maggiormente mosso da devozione, oppure in qualche miracolo, per tormentare i filosofi o, infine, nelle cose speculative abusando quindi dell'autorità divina.<sup>137</sup>

---

<sup>136</sup> IVI, pag. 620

<sup>137</sup> IVI, pag. 621-623

## 2.6 CAPITOLI XIII-XV

Nei capitoli XIII e XIV, che costituiscono un'unità inscindibile, viene enunciato il cosiddetto "paradosso spinoziano" riformulabile nel modo seguente: «posso essere il massimo teologo di questa terra, ma se mi comporto contro giustizia e carità la mia fede è empia. Ciò vale anche per il filosofo».

Questo significa che quando è lontano da giustizia e carità, il filosofo propone una filosofia errata. Infatti, nelle parole del filosofo olandese, verso la fine del capitolo: «E se qualcuno, credendo cose vere, diverrà arrogante, costui avrà una fede empia; ma se sarà obbediente pur credendo cose false, la sua fede sarà pia».

Si parla di paradosso spinoziano: ma in realtà si tratta della riaffermazione di un principio classico, antico, secondo cui la filosofia è inscindibile dall'etica e il filosofo è colui che incarna onestà, forza, coraggio, ecc. Spinoza dunque ribadisce un principio che la modernità, a partire da Machiavelli e Hobbes, sembra aver abolito.<sup>138</sup>

Questa conclusione discende dal principio generale secondo cui la Scrittura non contiene speculazioni filosofiche bensì solo poche dottrine semplicissime. Tale principio si struttura in due affermazioni che possono essere tratte dalla Bibbia stessa:

- 1 la conoscenza intellettuale di Dio non è concessa a tutti i fedeli: basti pensare che i patriarchi, in relazione al nome proprio di Dio, ebbero una conoscenza inferiore rispetto a Mosè ma ciononostante la loro fede fu addirittura superiore;

---

<sup>138</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 22

2 Dio, attraverso i profeti, non esige altro che la conoscenza della sua giustizia e carità: ciò è confermato in più parti della Scrittura, sia del Nuovo che dell'Antico Testamento.<sup>139</sup>

Il primo punto può essere dimostrato considerando che Dio per manifestare a Mosè la grazia singolare che gli è stata largita, dice: «E mi sono rivelato ad Abramo, Isacco e Giacobbe come *El Sadai*, ma col mio nome *Jehova* non fui da loro conosciuto». Per una spiegazione più esauriente, bisogna notare che *El Sadai* in ebraico significa “Dio che è sufficiente”, perché dà a ciascuno ciò che gli è sufficiente.<sup>140</sup>

Inoltre, è da osservare che, nella Scrittura, nessun altro nome si trova oltre a quello di *Jehova*, a indicare l'assoluta essenza di Dio, senza alcuna relazione con le cose create. Ed è perciò che gli Ebrei, con forza, sostengono che questo sia l'unico nome di Dio e che gli altri non sono che nomi appellativi (cioè nomi comuni a più cose).

Così, Dio dicendo a Mosè di non essere stato conosciuto dai Patriarchi col nome di *Jehova*, ne segue che costoro non conobbero nessuno di quegli attributi di Dio che ci spiegano la sua assoluta essenza, ma quelli soltanto che di Dio manifestano gli effetti e le promesse, cioè la sua potenza, in quanto si manifesta attraverso le cose visibili.

Non bisogna, tuttavia, intendere che Dio esprimendosi in quel modo abbia voluto accusare i Patriarchi di infedeltà. Anzi, egli intese esaltare la loro ingenuità e la loro fede, perché, quantunque non avessero avuto, come Mosè, una particolare cognizione di Dio, credettero fermamente alle sue promesse, e non si comportarono come Mosè, il quale pur avendo concetti più elevati di Dio, dubitò

---

<sup>139</sup> IBIDEM

<sup>140</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 627



delle promesse divine e obiettò a Dio che aveva mutato in peggio le condizioni dei Giudei.<sup>141</sup>

Poiché i Patriarchi ignoravano il nome di Dio e poiché Dio dice a Mosè che questo è avvenuto perché fosse lodata la loro semplicità d'animo e fede e al tempo stesso, perché fosse ricordata la grazia singolare concessa a Mosè, ne segue in maniera evidentissima che gli uomini non sono obbligati a conoscere gli attributi di Dio, ma questo è un dono peculiare concesso solo ad alcuni credenti. Per cui si può concludere che uomini, donne e bambini possono, tutti, essere ugualmente ubbidienti in forza di un comando, ma non tutti possono ugualmente conoscere.

Inoltre, le cose invisibili e che sono oggetto della sola mente non possono essere viste con altri occhi se non per mezzo delle dimostrazioni, di conseguenza, coloro che non le possiedono non vedono proprio niente e pertanto, tutto ciò che intorno a esse riferiscono dopo averlo udito, non tocca o rivela la loro mente più di quanto non facciano le parole di un pappagallo o di un automa, che parlano senza pensare e intendere.<sup>142</sup>

Il secondo punto, vuole mostrare che Dio non richiede agli uomini, per mezzo dei profeti, nessun'altra conoscenza di sé all'infuori della conoscenza della sua divina giustizia e carità, ossia di quegli attributi che gli uomini possono imitare con un certo modo di vivere.

E infatti questa è una cosa che Geremia insegna con parole molto esplicite. Parlando del re Giosia (o Iosia), egli dice: «il padre tuo mangiò e bevve e praticò il diritto e la giustizia, e fu bene per lui; tutelò il diritto del povero e del bisognoso, e fu bene per lui; infatti questo è conoscere me, disse *Jehova*». La

---

<sup>141</sup> Spinoza B., Trattato teologico politico, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag. 240

<sup>142</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 628

stessa cosa si desume quando Mosè desiderava vedere e conoscere Dio, ma non gli rivela altri attributi se non quelli che esprimono la divina giustizia e carità. Infine *Giovanni* afferma che Dio, poiché nessuno può vederlo, si manifesta per mezzo della sola carità e conclude che ha e conosce veramente Dio colui che ha carità.

Quindi Geremia, Mosè e Giovanni riassumono in poche parole la conoscenza di Dio a cui ciascuno è tenuto e come la facciano consistere soltanto in questo: Dio è sommamente giusto e sommamente misericordioso, ossia è l'unico modello della vera vita.<sup>143</sup>

Si aggiunga che la Scrittura non dà, in maniera esplicita, nessuna definizione di Dio, e non prescrive di accogliere altri attributi di Dio. Da tutto questo si conclude che la conoscenza intellettuale di Dio, la quale considera la sua natura come è in sé, non riguarda in nessun modo la fede e la religione rivelata e di conseguenza, gli uomini, senza colpa, possono totalmente sbagliare riguardo ad essa.<sup>144</sup>

I comuni teologi, secondo la loro capacità di vedere con il lume naturale, hanno sostenuto si dovesse interpretare metaforicamente tutto ciò che di queste cose era inadeguato alla natura divina, e che fosse da prendere alla lettera quanto sfuggiva alla loro capacità. Ma se tutte le cose di questo genere che si trovano nella Scrittura dovessero essere necessariamente interpretate e intese metaforicamente, allora la Scrittura non sarebbe stata scritta per la plebe e il volgo ignorante, ma soltanto per le persone istruite e specialmente i filosofi.<sup>145</sup>

Non è da credere, perciò, che le opinioni, considerate in sé e indipendentemente dall'azione, possano avere alcunché di pio o di empio, e dobbiamo, piuttosto, stimare un uomo pio od empio in quanto, dalle sue opinioni, sia mosso

---

<sup>143</sup> IVI, pag. 629

<sup>144</sup> IBIDEM

<sup>145</sup> IVI, pag. 630

all'obbedienza o, da esse, prenda motivo e licenza al peccato e alla ribellione. Cosicché, se qualcuno, pur credendo a ciò che è vero si comporta da ribelle, ha una fede empia; mentre se, pur credendo a ciò che è falso, egli si comporta da obbediente, ha una fede pia.

Perché, la vera conoscenza di Dio non è già un comando ma un dono divino, e nient'altro che Dio chieda agli uomini oltre la conoscenza della sua Giustizia e della sua Carità; questa conoscenza non è necessaria per la scienza, ma soltanto per l'obbedienza.<sup>146</sup>

Per cui la conclusione del paradosso è che: non dimostra un'ottima fede chi mostra ottimi argomenti, ma chi dimostra ottime opere di giustizia e carità.

Nel capitolo XIV, il filosofo determina i fondamenti della fede separandola dalla filosofia.

Innanzitutto, per raggiungere la vera conoscenza della fede è necessario sapere che la Scrittura è adattata non solo alla capacità dei profeti ma anche a quella del volgo. Colui che accoglie alla rinfusa tutto ciò che si trova nella Scrittura come dottrina assoluta e universale intorno a Dio, senza aver accuratamente distinto ciò che è adattato alla capacità del volgo, non potrà che confondere le sue opinioni con la dottrina divina e spacciare per insegnamenti divini le invenzioni e le opinioni degli uomini, abusando così dell'autorità della Scrittura.<sup>147</sup>

Spinoza diede una definizione di fede, dicendo che: «la fede non è altro che pensare di Dio cose tali che, se ignorate, si toglie l'ubbidienza verso Dio e che posta questa ubbidienza, sono necessariamente poste anch'esse».

Tutto questo vale a dire che:

---

<sup>146</sup> Spinoza B., Trattato teologico politico, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag. 244

<sup>147</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 632

- 1 la fede dà la salvezza non per sé, ma soltanto in rapporto all'ubbidienza, ovvero, come dice Giacomo l'apostolo: «la fede sola senza le opere è morta»;
- 2 segue che colui che è veramente ubbidiente, necessariamente ha la fede vera e salvifica, cosa che sempre lo stesso apostolo esprime: «mostrami la tua fede senza le opere e io ti mostrerò la mia fede dalle mie opere».<sup>148</sup>

Da queste cose segue che non si può giudicare se non dalle opere che qualcuno è credente o non credente: cioè se le opere sono buone, è credente, sebbene dissenta per i dogmi dagli altri credenti; al contrario se le opere sono cattive, è non credente, sebbene a parole sia d'accordo con i credenti. Infatti, posta l'ubbidienza, necessariamente è posta la fede, e la fede senza le opere è morta.

Infine, la fede richiede non tanto dogmi veri, quanto dogmi pii, tali cioè che muovano l'animo all'ubbidienza, anche se tra essi ce ne siano molti che non hanno nemmeno l'ombra della verità: a condizione, tuttavia, che colui che li accoglie ignori che sono falsi, altrimenti sarebbe necessariamente un ribelle.<sup>149</sup>

Poiché, dunque, la fede di ciascuno deve essere ritenuta pia o empia solo in rapporto all'ubbidienza e alla disubbidienza e non in rapporto alla verità e alla falsità; inoltre, siccome nessuno dubita che l'indole degli uomini è per lo più assai varia e che non tutti trovano ugualmente quiete nelle stesse cose, ma che le opinioni dirigono gli uomini in modo diverso, ne segue che alla fede cattolica, ossia universale, non appartengono dogmi intorno ai quali tra gli onesti possa darsi qualche controversia: infatti, quei dogmi che variano secondo le disposizioni naturali possono essere pii per l'uno ed empici per l'altro, giacché vanno giudicati solo in base alle opere.

---

<sup>148</sup> IVI, pag. 634

<sup>149</sup> IVI, pag. 635

Alla fede cattolica, dunque, appartengono soltanto quei dogmi che l'ubbidienza verso Dio pone senz'altro, e ignorati i quali l'ubbidienza è assolutamente impossibile.<sup>150</sup>

Riguardo a tutti gli altri, ciascuno deve avere l'opinione che gli sembra migliore, dato che conosce meglio se stesso, al fine di confermarsi nell'amore della giustizia. Con questo criterio, nella chiesa non è lasciato alcuno spazio alle altre controversie per cui si può riassumere con: esiste un ente supremo che ama la giustizia e la carità e al quale tutti gli uomini, per essere salvi, devono ubbidire adorandolo con la pratica della giustizia e della carità.<sup>151</sup>

Non rimane, ora, che mostrare che tra fede, ossia la teologia, e la filosofia non ci sia alcuna relazione. Lo scopo della filosofia non è altro che la verità, mentre quello della fede non è altro che l'ubbidienza e la pietà. Inoltre, i fondamenti della filosofia sono le nozioni comuni, sicché essa deve essere ricavata dalla sola natura. Quelli della fede, invece, sono le storie e la lingua, ed essa deve essere ricavata dalla sola Scrittura e rivelazione.

La fede, dunque, concede a ognuno la somma libertà di filosofare, in modo che tutti possano pensare ciò che vogliono su qualsiasi cosa senza empietà; essa condanna come eretici e scismatici soltanto coloro che insegnano opinioni per sostenere la ribellione, gli odi, le contese, l'ira, mentre, al contrario, considera credenti coloro che sostengono giustizia e carità.<sup>152</sup>

Nel capitolo XV, sono definiti dogmatici coloro che leggono con la ragione la Scrittura, e scettici coloro che invece affermano il primato della Scrittura sulla ragione. Entrambi sono destinati alla follia: i primi con la ragione, i secondi senza

---

<sup>150</sup> IVI, pag. 636

<sup>151</sup> IBIDEM

<sup>152</sup> IVI, pag. 639

la ragione.<sup>153</sup> Infatti, chi vuole adattare la Scrittura alla filosofia, attribuirà ai profeti cose a cui questi non pensano in alcun modo interpretando, in maniera sbagliata il loro pensiero. Chi, invece, rende la ragione e la filosofia serve della teologia, è obbligato ad ammettere come cose divine i pregiudizi del volgo dell'antichità e a riempire la mente di questi pregiudizi.<sup>154</sup>

La tesi dei dogmatici era già stata criticata con Maimonide, il quale disse che la Scrittura dovesse essere adattata alla ragione. Ora Spinoza sottopone a critica la tesi degli scettici i quali traggono i propri argomenti dalla tesi del rabbino Giuda Alphakar il quale sostiene che la Bibbia non si contraddice mai. In questo modo però siamo tenuti ad accettare come vero ciò che ripugna alla ragione finendo così nell'assurdo.<sup>155</sup>

Alphakar volendo evitare l'errore di Maimonide, cadde nell'errore contrario. Egli affermò che la ragione deve essere al servizio della Scrittura e sottomettersi completamente a essa.; e non ritenne che qualcosa nella Scrittura dovesse essere interpretato metaforicamente perché il senso letterale ripugna alla ragione, ma soltanto perché ripugna alla stessa Scrittura, cioè alle affermazioni chiare di essa. Da qui trae la regola universale che tutto ciò che la Scrittura insegna dogmaticamente e afferma chiaramente, deve essere come assolutamente vero in base alla sua sola autorità. Non si troverà nella Bibbia altra affermazione che a esso ripugni direttamente, ma soltanto per via di conseguenza, in quanto, i modi di esprimersi della Scrittura spesso sembrano supporre qualcosa di contrario a ciò

---

<sup>153</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 23

<sup>154</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 641

<sup>155</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 23

che essa insegna espressamente: perciò, soltanto quei luoghi devono essere interpretati metaforicamente.<sup>156</sup>

Per cui, Spinoza respinge sia l'opinione di Maimonide, e quindi né la teologia deve essere al servizio della ragione, né il contrario, ma ognuna deve mantenere il proprio regno, sia quella di Alphakar.

La potenza della ragione, non si estende fino al punto da poter stabilire che gli uomini possono essere beati per la sola ubbidienza senza l'intelligenza delle cose.

La teologia non prescrive altro che questo e non comanda niente all'infuori dell'ubbidienza, e non vuole né può niente contro la ragione, poiché determina i dogmi della fede tanto quanto basta per l'ubbidienza, mentre lascia da determinare alla ragione, che è davvero la luce della mente, senza la quale non vede altro che sogni e finzioni, in che modo debbano essere precisamente intesi in rapporto alla verità.

Poi, per teologia Spinoza intende precisamente la rivelazione, in quanto svela lo scopo di ogni uomo di proporsi la Scrittura, ossia ciò che propriamente si chiama parola di Dio, la quale non consiste in un certo numero di libri. Infatti, così intesa la teologia, se si guarda ai suoi precetti, cioè ai suoi insegnamenti di vita, si noterà che essa è in accordo con la ragione, e se si guarda al suo scopo e fine, si avrà che non è per niente in contrasto con la ragione; perciò essa è universale.<sup>157</sup>

Ma Spinoza risponde ad una possibile obiezione: se noi non possiamo dimostrare con la ragione il fondamento della teologia, perché crediamo?

La risposta è la seguente: per certezza morale. Di conseguenza errano e dimostrano insipienza coloro che si sforzano di provare l'autorità della Scrittura con dimostrazioni matematiche. Costoro sono inescusabili giacché «chiamano in

---

<sup>156</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 642

<sup>157</sup> *IVI*, pag. 645-646

soccorso la ragione per rigettare la ragione, e con la certezza della ragione si sforzano di rendere incerta la ragione».

Dall'altra parte invece, coloro che rivendicano la verità da un fondamento diverso dalla ragione, fanno soltanto una fatica vana. Entrambi, rispettivamente i dogmatici e gli scettici, parlano spinti per impulso passionale o per vanagloria.<sup>158</sup>

Il capitolo si conclude richiamando l'attenzione sull'utilità e la necessità della Sacra Scrittura, ossia della rivelazione, ritenute per Spinoza grandissime. Infatti, dato che gli uomini non possono percepire con il lume naturale che la semplice ubbidienza è la via della salvezza, ma soltanto la rivelazione insegna che ciò che avviene per una singolare grazia di Dio, che non possiamo raggiungere con la ragione, ne segue che la Scrittura ha portato un grandissimo conforto agli uomini. Infatti tutti, senza eccezione, possono ubbidire, mentre sono pochissimi, se confrontati con la totalità del genere umano, coloro che acquistano l'abito della virtù dietro la guida della sola ragione. E perciò, se non avessimo questa testimonianza della Scrittura, dubiteremmo della salvezza di quasi tutti.<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 24

<sup>159</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 649



### 3 STATO E PRINCIPIO DI LIBERTÀ

#### 3.1 CAPITOLI XVI-XIX

Nei capitoli precedenti si è separato la filosofia dalla teologia, mostrando la libertà di filosofare che quest'ultima consente a ciascuno.

Iniziando da questo capitolo si ricerca fino a che punto si estenda, in uno Stato ben ordinato, questa libertà di pensare e di dire, quindi, ciò che ciascuno pensa. Per un'efficiente esaminazione, occorre trattare dei fondamenti dello Stato e in primo luogo del diritto naturale di ciascuno, senza ancora considerare lo Stato e la religione.<sup>160</sup>

Per comprendere il concetto di diritto naturale in Spinoza, dobbiamo partire dall'idea fondamentale che consiste nel presupposto metafisico dell'unica sostanza: da essa, come da un medesimo tronco, si svolge tutta la serie causale degli effetti, tutta quella molteplicità di modi, da cui trae vita anche quel modo che si definisce diritto. Anche il diritto, come modo dell'unica e medesima sostanza, è contraddistinto da un certo grado di potenza.<sup>161</sup>

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

---

<sup>160</sup> IVI, pag. 651

<sup>161</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 34

È certo infatti che la natura, considerata in assoluto, ha il supremo diritto a tutte le cose che può, cioè che il diritto della natura si estende fin dove si estende la sua potenza, e la potenza della natura è la stessa potenza di Dio, il quale ha il supremo diritto a tutte le cose. Ma, poiché la potenza universale di tutta la natura non è altro che la potenza di tutti gli individui messi insieme, ne segue che ciascun individuo ha il supremo diritto a tutto ciò che può, ossia che il diritto di ciascuno si estende fin dove si estende la sua determinata potenza.<sup>162</sup>

Tra gli uomini, perciò, finché si considerano che vivano sotto il comando della sola natura, vive per supremo diritto tanto colui che non conosce ancora la ragione, o che non ha ancora l'abito della virtù, secondo le sole leggi dell'appetito, quanto colui che dirige la propria vita secondo le leggi della ragione. Dunque, il diritto naturale di ciascun uomo è determinato non dalla retta ragione, ma dal desiderio e dalla potenza. Non tutti, infatti, sono naturalmente determinati a operare secondo le regole e le leggi della ragione, ma al contrario, tutti nascono ignari di tutte le cose e sebbene siano stati ben educati, passa molto tempo prima che possano conoscere il vero modo di vivere e acquisire l'abito della virtù. Tuttavia, devono vivere secondo il solo impulso dell'appetito, dato che la natura non ha dato loro nient'altro e ha loro negato la potenza attuale di vivere secondo la retta ragione, e non sono perciò tenuti a vivere secondo le leggi della mente retta più di quanto non sia tenuto il gatto a vivere secondo le leggi della natura leonina.<sup>163</sup>

Qualunque cosa ciascuno, considerato sotto il solo comando della natura, giudica per sé utile, o per la guida della retta ragione o per l'impeto delle passioni, per supremo diritto di natura gli è lecito appetirla e prenderne possesso in qualunque

---

<sup>162</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 651

<sup>163</sup> *IVI*, pag. 652

modo, sia con la forza, sia con l'inganno, sia con le preghiere, insomma in qualunque modo potrà farlo più facilmente e, di conseguenza, gli è lecito considerare come nemico chiunque voglia impedire la realizzazione del suo proposito.<sup>164</sup>

Da queste cose segue che il diritto e l'istituto di natura, sotto il quale tutti nascono e per la maggior parte vivono, non proibisce se non ciò che nessuno desidera e nessuno può. Tutto questo non deve meravigliare, poiché la natura non è racchiusa entro le leggi della ragione umana, le quali hanno di mira soltanto il vero utile e la conservazione degli uomini, ma si estende a infinite altre leggi, che riguardano l'ordine eterno di tutta la natura, di cui l'uomo è una piccolissima parte: dalla sola necessità di quest'ordine tutti gli individui sono determinati in un certo modo a esistere e a operare. Quindi, tutto ciò che in natura a noi sembra ridicolo, assurdo o cattivo, deriva dal fatto che conosciamo le cose solo in parte e per la massima parte ignoriamo l'ordine e la coerenza di tutta la natura e dal fatto che vogliamo tutte le cose siano governate come torna comodo alla nostra ragione, mentre, ciò che la ragione detta come male, non è male rispetto all'ordine e alle leggi della natura universale, bensì soltanto rispetto alle leggi della sola nostra natura.<sup>165</sup>

Ma, in realtà, nessuno può dubitare quanto sia più utile per gli uomini vivere secondo le leggi e i dettami certi della nostra ragione, i quali hanno di mira soltanto il vero utile degli uomini. Inoltre non c'è nessuno che non desideri vivere con sicurezza e senza paura; considerando anche che gli uomini, senza l'aiuto reciproco, vivono necessariamente nella più grande miseria e senza coltivare la ragione. Essi per vivere con sicurezza e nel miglior modo possibile, dovettero necessariamente unirsi e quindi far sì che avessero collettivamente il diritto a tutte

---

<sup>164</sup> IBIDEM

<sup>165</sup> IVI, pag. 653

le cose che ciascuno aveva per natura e che questo diritto non fosse più determinato dalla forza e dall'appetito di ciascuno, ma dalla potenza e dalla volontà di tutti insieme.

È legge universale della natura umana che nessuno abbandoni qualcosa che giudica bene se non per la speranza di un bene maggiore o per la paura di un danno maggiore, che non sopporti qualche male se non per evitarne uno peggiore o per la speranza di un bene migliore. Ciascuno, tra due beni, sceglie quello che ritiene maggiore e tra due mali quello che gli sembra minore. Questa "legge" è così fermamente scritta nella natura umana, che deve essere posta tra le verità eterne che nessuno può ignorare.

Da questa legge segue, necessariamente, che nessuno prometterà senza dolo di rinunciare al diritto che ha su tutte le cose, e assolutamente nessuno manterrà le promesse, se non per la paura di un male maggiore o per la speranza di un bene maggiore.

Per cui, un patto non può avere alcuna forza se non in ragione dell'utilità, tolta la quale anche il patto viene insieme tolto e non è più valido.<sup>166</sup>

Perciò uno esige la fedeltà di un altro nei suoi confronti per sempre, se insieme, non si sforza di far sì che dalla rottura del patto che deve essere stretto segua, a colui che lo rompe, più danno che utilità; questo deve contare molto nell'istituzione dello Stato. Se tutti gli uomini potessero essere facilmente condotti dalla sola guida della ragione e conoscere la suprema utilità e necessità dello Stato, non ci sarebbe nessuno che non terrebbe lontano da sé l'inganno, ma tutti con fedeltà suprema, per il desiderio di questo sommo bene, cioè di conservare lo Stato, starebbero completamente ai patti e manterrebbero in tutto la promessa in quanto suprema difesa dello Stato.

---

<sup>166</sup> IVI, pag. 654

Ma è ben lontano che gli uomini possano essere sempre facilmente condotti dalla sola guida della ragione: ciascuno è infatti trascinato dal suo piacere e la mente è spesso riempita dall'avarizia, dall'ambizione, dall'invidia, dall'ira, ecc., tale da non lasciar spazio alla ragione.<sup>167</sup>

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

In questo modo, senza alcun contrasto col diritto naturale, la società può essere formata e ogni patto può essere sempre mantenuto con suprema fedeltà; soprattutto se ciascuno trasferisce tutta la sua potenza alla società, la quale soltanto, perciò, terrà il supremo diritto di natura su tutto, cioè il supremo potere, a cui ciascuno sarà tenuto a ubbidire o liberamente o per timore del supremo castigo.<sup>168</sup>

Questo diritto della società si chiama *Democrazia*, la quale, perciò, si definisce come l'associazione di tutti che ha collegialmente il diritto a tutto ciò che può. Ne segue che la suprema potestà non è obbligata da nessuna legge, mentre invece tutti devono ubbidire ad essa. Perciò costretti dalla necessità o perché persuasi dalla ragione, gli uomini sono obbligati a eseguire perfettamente tutti i comandi della

---

<sup>167</sup> IVI, pag. 655

<sup>168</sup> IBIDEM

suprema potestà, per quanto comandi cose del tutto assurde: la ragione impone infatti di eseguire anche queste, per scegliere tra due mali il minore.

Ma assai raramente capita che le supreme potestà comandino cose del tutto assurde, perché pesa soprattutto su loro, se vogliono aver cura di se stesse e mantenere il potere, il compito di provvedere al bene comune e di governare tutto secondo i dettami della ragione: nessuno infatti, come dice Seneca, conservò a lungo il potere fondato sulla violenza. A ciò si aggiunge il fatto che nell'ambito di un governo democratico c'è meno da temere cose assurde; infatti, è quasi impossibile che la maggior parte di un'associazione, se è grande, convenga su qualcosa di assurdo.

Dunque il compito di provvedere a queste cose pesa soltanto sulla suprema potestà, mentre sui sudditi, pesa il compito di eseguire i suoi comandi e di non riconoscere altro diritto all'infuori di quello che la suprema potestà dichiara essere tale.<sup>169</sup>

Spinoza tende a precisare anche che l'ubbidienza toglie di sicuro in qualche modo la libertà, ma non rende senz'altro *schiavi*: a far ciò è il motivo dell'azione. Se il fine dell'azione non è l'utilità di chi agisce, ma di chi comanda, allora chi agisce è schiavo e inutile a se stesso; ma nell'ambito dello Stato e dell'esercizio del potere, dove la legge suprema è la salvezza di tutto il popolo, e non di chi comanda, colui che ubbidisce in tutto alla suprema potestà non deve essere detto schiavo inutile a se stesso ma *suddito*.

Perciò, è massimamente libero quello Stato le cui leggi sono fondate sulla retta ragione.

Anche i *figli* sono tenuti a ubbidire ai genitori, non per questo sono schiavi, perché i comandi dei genitori riguardano soprattutto l'utilità dei figli.

---

<sup>169</sup> IVI, pag. 656

Esiste dunque una grande differenza tra lo schiavo, il figlio e il suddito: lo schiavo è colui che è tenuto a ubbidire ai comandi del padrone e riguardano soltanto l'utilità di quest'ultimo; il figlio è colui che fa ciò che è utile a se stesso per comando del genitore; infine, il suddito è colui che fa ciò che è utile alla comunità e di conseguenza, anche a se stesso, per comando della suprema potestà.<sup>170</sup>

In questo modo, Spinoza dimostra abbastanza chiaramente i fondamenti del governo democratico, in quanto sembra il più naturale e conforme alla libertà che la natura concede ad ogni individuo.

Una volta mostrati i fondamenti e il diritto del potere, Spinoza si accinge a determinare che cosa siano nello stato civile: il diritto civile privato, il torto, la giustizia e l'ingiustizia.

Per *diritto civile privato*, si intende la libertà di ciascuno a conservarsi nel proprio stato, la quale libertà viene determinata dalle leggi della suprema potestà e tutelata soltanto dalla sua autorità.

Si ha *torto* quando un cittadino, o suddito, è costretto a patire qualche danno in contrasto con il diritto civile, ossia con la legge emanata dalla suprema potestà.

La *giustizia* è la costante disposizione dell'animo a dare a ciascuno ciò che gli spetta di diritto civile. L'*ingiustizia*, invece, è sottrarre a qualcuno, sotto l'apparenza del diritto, ciò che gli spetta secondo la vera interpretazione della legge.<sup>171</sup>

Da qui si può parlare anche di *equità* e *iniquità*, perché i delegati a dirimere le liti sono tenuti a considerare tutti uguali e a tutelare ugualmente il diritto di ciascuno, senza essere ostili al ricco né disprezzare il povero.

---

<sup>170</sup> IVI, pag. 657

<sup>171</sup> IVI, pag. 658

Si parla, inoltre, di *alleati*, cioè i componenti di due Stati che per evitare il rischio di una soluzione di guerra si impegnano a non farsi torto a vicenda, ma, al contrario, aiutarsi in caso di necessità mantenendo ciascuno il proprio potere; e di *nemico*, colui che vive fuori dello Stato in modo da non riconoscerne il potere né come alleato né come suddito.<sup>172</sup>

Concludendo, il reato di *lesa maestà* ha luogo soltanto nei sudditi o cittadini che con un patto tacito o espresso hanno trasferito tutto il loro diritto allo Stato e si dice che ha commesso tale reato quel suddito che ha tentato in qualche modo di impadronirsi del diritto della suprema potestà o trasferirlo ad altri.<sup>173</sup>

Nel capitolo XVII si discute, intrecciandosi con una lunga serie di casi ed esperienze storiche, di alcuni argomenti essenziali. L'argomento principale, che di fatto costituisce il tema di questo capitolo, è quello relativo al rapporto del diritto sovrano con la religione.<sup>174</sup>

Innanzitutto, per intendere rettamente fino a che punto si estendono il diritto e la potestà del potere, bisogna osservare che quest'ultima non consiste precisamente nel fatto che può costringere gli uomini con la paura, ma in assoluto in tutti i mezzi con i quali può far sì che gli uomini eseguano i suoi comandi: poiché non è il modo di ubbidire che fa il suddito, ma l'ubbidienza. Infatti, per qualunque ragione l'individuo decida di ubbidire ai comandi della suprema potestà, lo decide per sua propria deliberazione sia quando è "obbligato per amore" sia quando è costretto con la paura a evitare un male.<sup>175</sup>

---

<sup>172</sup> IVI, pag. 659

<sup>173</sup> IVI, pag. 659

<sup>174</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 42

<sup>175</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 666



Che la conservazione del potere dipenda dalla fedeltà dei sudditi, dalla loro virtù e fermezza d'animo nell'eseguire i suoi comandi, la ragione e l'esperienza lo insegnano nella maniera più chiara. Ma non è altrettanto facile vedere in che modo essi debbano essere condotti perché conservino con fermezza la fedeltà e la virtù.<sup>176</sup>

Infatti, sia i governanti che i governati sono uomini, purtroppo inclini alla dissolutezza poiché essa non è governata dalla ragione ma soltanto dalle passioni e quindi è facilmente corrotta dall'avarizia o dal lusso.

La difficile impresa da realizzare è quello di impedire tutto ciò e costituire il potere in modo tale che non sia lasciato spazio all'inganno, anzi, disporre tutte le cose in modo che tutti preferiscano il diritto pubblico agli interessi privati.

Spesso, infatti, il potere correva più pericolo a causa dei suoi abitanti che per il nemico. La Repubblica romana ne è un esempio: sempre invitta dai suoi nemici e tante volte sconfitta e miseramente oppressa dai cittadini.

Per questo i re, che un tempo avevano usurpato il potere, per garantire la propria sicurezza, facevano credere di trarre la propria origine dagli dei immortali. In questo modo i sudditi li consideravano non uguali a loro ma come dei, sottomettendosi con maggiore facilità.<sup>177</sup>

Concludendo, il potere dello Stato si risolve nell'ubbidienza intesa come interna adesione dell'animo. Detiene il massimo potere chi regna sugli animi dei sudditi.

Per cui la religione è uno strumento di governo al pari di tutti gli altri. Quello che decide è piuttosto la qualità dei governati, se essi cioè siano a tal punto liberi,

---

<sup>176</sup> IVI, pag. 667

<sup>177</sup> IVI, pag. 668

ovvero guidati da ragione, per poter provvedere al governo senza l'aiuto ambiguo e pernicioso della religione.<sup>178</sup>

Spinoza, poi, discute del modo in cui gli ebrei e poi Mosè organizzarono concretamente il loro Stato, in cui si mostra che la famosa *teocrazia* ebraica altro non era che una democrazia, nella quale il proprio diritto fu prima ceduto a Dio e successivamente a Mosè.

Dopo essersi liberati dall'oppressione degli Egiziani, gli Ebrei non erano soggetti a nessun uomo, tornando così, in possesso del loro diritto naturale e ciascuno poteva, perciò, decidere se voleva mantenerlo o cederlo a qualcun altro.

Dietro consiglio di Mosè, del quale tutti avevano la massima fiducia, essi decisero di trasferirlo solo a Dio, e senza esitare promisero di ubbidire a tutti i suoi comandamenti. Però, affinché il patto fosse valido e stabile, e soprattutto immune da ogni sospetto di frode, Dio non pattuì niente con loro se non dopo che ebbero sperimentato la sua mirabile potenza con la quale erano stati salvati, per cui Egli fu l'unico re degli Ebrei e costituiva così il regno di Dio. Come in una democrazia, tutti ugualmente decisero di privarsi del loro diritto naturale e dichiararono unanimemente di fare qualunque cosa Dio dicesse; ne segue che tutti in seguito a questo patto rimasero perfettamente uguali.

In questo Stato, il diritto civile e la religione erano la stessa cosa. I dogmi della religione non erano insegnamenti ma diritti e comandi.<sup>179</sup>

Ora, lo scandalo consiste nel mostrare come Mosè sia stato un capo politico e nient'affatto un capo religioso. Anzi la religione è stata da lui ridotta a mero *instrumentum regni*.<sup>180</sup>

---

<sup>178</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 43

<sup>179</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 670

A sostegno di questa tesi, quando gli Ebrei si presentarono tutti al cospetto di Dio, per ascoltare ciò che voleva comandare, rimasero atterriti e sbigottiti che credettero fosse giunta per loro l'ultima ora. Per cui, di nuovo in modo unanime, decisero di ubbidire a Dio tramite Mosè, trasferendo il loro diritto naturale a quest'ultimo.

Va osservato che sebbene il popolo avesse eletto Mosè, non poté eleggere il suo successore in quanto, per mezzo di Dio, egli aveva tutta l'amministrazione del potere (abrogare e istituire leggi, decidere della guerra e della pace, inviare ambasciatori, nominare giudici, eleggere il successore e di esercitare in assoluto tutti gli uffici della suprema potestà).<sup>181</sup>

In questo modo si aveva un potere puramente monarchico, con la sola differenza che, comunemente, il potere venisse retto per un decreto di Dio ignoto allo stesso monarca, mentre nel caso degli Ebrei questo decreto verrebbe rivelato, da Dio, in modo certo al monarca. Però, in ambedue i regimi, il popolo è ugualmente ignaro del decreto divino poiché essi pendono dalla bocca del monarca e soltanto da lui intendono cosa è lecito e cosa è illecito.

Ma Mosè non scelse nessun successore di tal genere, lasciando a quest'ultimo il compito di amministrare il potere in modo teocratico e quindi né popolare, né aristocratico, né monarchico. Infatti il diritto di interpretare le leggi e comunicare i responsi di Dio era nelle mani di uno, e la potestà di gestire il potere secondo queste leggi era nelle mani di un altro.<sup>182</sup>

Queste disposizioni fecero in modo che egli elesse amministratori e non detentori di potere; infatti nessuno aveva il diritto di consultare Dio da solo e quando voleva

---

<sup>180</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 44

<sup>181</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 671

<sup>182</sup> IVI, pag. 672

e, di conseguenza, a nessuno diede l'autorità di fare o abrogare le leggi, di decidere della guerra e della pace, ecc.

Fu ordinato al popolo di edificare una casa che fosse come la corte di Dio (un tempio, insomma); formò un esercito, con un suo comandante supremo, con il consenso delle tribù. Infine, gli amministratori potevano interpretare le leggi e comunicare i responsi di Dio solo dietro richiesta del comandante in capo o del supremo consiglio, d'altra parte questi ultimi potevano consultare Dio quando volevano ma non potevano ricevere i suoi responsi.<sup>183</sup>

Per cui dopo la morte di Mosè si ebbe un governo teocratico: in primo luogo perché la residenza regale del potere era il tempio, le tribù che appartenevano a esso erano concittadine; in secondo luogo tutti i cittadini dovevano giurare fedeltà a Dio quale loro supremo giudice al quale avevano promesso di ubbidire; infine il comandante supremo era eletto esclusivamente da Dio.<sup>184</sup>

Quindi Spinoza insiste, attraverso esempi tratti dalla storia biblica, nel sottolineare quanto la religione sia utile per la conservazione e la forza dello Stato, in particolare lo Stato ebraico.

Ma è chiaro che se la religione sembra necessaria per la costruzione dello Stato, essa è anche e sicuramente il principale strumento della sua distruzione. Tutto ciò avviene tramite il commento e l'interpretazione biblica. Spinoza si domanda come mai lo Stato ebraico abbia conosciuto la rovina. E qui ancora una volta troviamo una spiegazione che spiazza: non certo per la diaspora, ovvero per la dispersione degli Ebrei. La ragione fondamentale è un'altra, di carattere storico e politico: il passaggio del sacro ministero dai primogeniti ai Leviti, ovvero l'amministrazione del culto dai cittadini ad una classe di sacerdoti. Questa fu la rovina dello Stato e

---

<sup>183</sup> IVI, pag. 673-674

<sup>184</sup> IVI, pag. 676

della religione stessa perché l'amministrazione ad una classe di privati cittadini, per lo più oziosa e arrogante, li allontanò dalla vera religione. L'insofferenza verso i Leviti fu causa delle maggiori sedizioni che portò, per sradicare l'ingiustizia e le vessazioni, a preferire di sradicare lo stesso Stato.<sup>185</sup>

Il capitolo XVIII parla dello Stato degli Ebrei e di come avrebbe potuto essere eterno;<sup>186</sup> come da questi si possono ricavare alcuni insegnamenti da cui discendono determinate conseguenze. A questo discorso Spinoza premette però un principio scritturistico famoso: quello per cui le leggi di Dio non sono più scritte in tavole di pietra ma nel cuore degli uomini.<sup>187</sup>

Una forma di governo come quella avuta dagli Ebrei era utile solo a coloro che non volessero avere contatti con l'esterno, essere segregati, perciò, dal resto del mondo. Quindi una forma simile di governo può essere utile soltanto a pochissimi. Però, sebbene non imitabile in tutto, ebbe anche i suoi lati positivi:

- 1 in primo luogo non è in contrasto con il Regno di Dio eleggere una suprema maestà che abbia il supremo diritto del comando. Gli Ebrei infatti assegnarono a Mosè il supremo diritto di comandare, promulgare leggi, ecc., tutto in nome di Dio;<sup>188</sup>
- 2 sebbene i ministri del culto fossero gli interpreti delle leggi, tuttavia non spettava a loro giudicare i cittadini o scomunicare qualcuno; questo era di competenza dei giudici e dei principi eletti dal popolo.

---

<sup>185</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 44

<sup>186</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 687

<sup>187</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 45

<sup>188</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 687

Oltre a questo, bisogna menzionare anche altri avvenimenti, seppur negativi, degli Ebrei. Infatti, nell'ambito della religione non ci furono sette, se non dopo che i pontefici, nel secondo Stato, ebbero l'autorità di fare decreti e di trattare gli affari del governo, e dopo che, per rendere eterna questa autorità, usurparono il diritto del principato e vollero infine essere chiamati re. Considerando che nel primo Stato i pontefici non avevano nessun diritto di decretare, ma soltanto di dare responsi dietro richiesta dei principi o dei consigli. Ma dopo che ebbero raggiunto, nel secondo Stato, anche il potere di trattare gli affari di Stato e oltre al pontificato, il diritto del principato, ciascun pontefice cominciò a ricercare la gloria del suo nome tanto nella religione che nelle altre cose.

Per cui, avvenne che la religione decadde in una riprovevole superstizione e si corrupe il vero senso e la vera interpretazione delle leggi. A ciò, si aggiunga anche che i pontefici per attirare a sé la plebe, facevano qualunque tipo di concessioni, approvando azioni anche empie.<sup>189</sup>

Comunque siano andate le cose, non si può dubitare che l'adulazione dei pontefici, la corruzione della religione e delle leggi e l'incredibile aumento di queste abbiano dato grandissima e frequente occasione a dispute e discussioni che non poterono mai essere composte. Quando gli uomini, infiammati dalla superstizione, avendo una delle due parti l'appoggio dell'autorità, cominciano a litigare, in nessun modo possono riappacificarsi, ma si dividono necessariamente in sette.<sup>190</sup>

Anche la grande libertà dei profeti rappresenta un aspetto negativo, in particolare questi finirono col provocare ingenti discordie civili. Essi avevano la libertà di ammonire, rimproverare e biasimare, irritando spesso gli uomini più che

---

<sup>189</sup> IVI, pag. 688

<sup>190</sup> IVI, pag. 689

correggerli; gli stessi uomini che quando erano rimproverati dai re si piegavano facilmente. Anzi, i profeti risultavano spesso insopportabili anche ai re pii, poiché avevano la libertà di giudicare cosa fosse pio e cosa empio e di riprendere gli stessi sovrani.

È pure degno di nota il fatto che, finché il popolo tenne il potere, ci fu una sola guerra civile, che tuttavia si estinse del tutto e i vincitori ebbero tanta compassione dei vinti che cercarono in tutti i modi di restituire loro la precedente dignità e potenza. Ma, dopo che il popolo, per niente abituato ai re, mutò la prima forma del governo in una monarchia, non ci fu quasi più termine alle guerre civili e furono ingaggiate battaglie atroci. Inoltre durante il governo del popolo, quindi prima dei re, trascorsero lunghi anni senza guerre né interne né esterne e le leggi rimasero intatte e furono osservate più assiduamente.<sup>191</sup>

Da quanto appena elencato, è possibile ricavare quattro punti:

- 1 quanto sia dannoso, tanto per la religione quanto per lo Stato, concedere ai ministri del culto il diritto di decretare o trattare gli affari del governo. Al contrario tutto rimane più stabile se questi sono tenuti a freno;<sup>192</sup>
- 2 la pericolosità di ricondurre al diritto divino questioni di carattere speculativo e istituire leggi sulle opinioni: per questo motivo il culto religioso riguarda solo le opere, cioè giustizia e carità.<sup>193</sup> Si regna infatti in modo assai violento là dove sono considerate un crimine le opinioni che appartengono al diritto di ciascuno, diritto al quale nessuno può rinunciare. Infatti dove questo avviene l'ira della plebe è solita regnare al massimo. Un

---

<sup>191</sup> IVI, pag. 690

<sup>192</sup> IVI, pag. 691

<sup>193</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 45

po' come Pilato, che per calmare l'ira della plebe comandò di crocifiggere Cristo, nonostante l'aveva riconosciuto innocente;<sup>194</sup>

- 3 è necessario, tanto per lo Stato quanto per la religione, concedere alle presunte podestà il diritto di decidere ciò che è lecito e ciò che è illecito,<sup>195</sup> in quanto coloro che non si attribuiscono poteri speciali non sono nemmeno in grado di compiere danni irreparabili: il principio cioè è quello del male minore enunciato attraverso una sorta di *retorsio argumenti* (proprio perché hanno poteri speciali non possono governare perché causerebbero danni maggiori);<sup>196</sup>
- 4 infine, quanto sia dannoso per un popolo non abituato a vivere sotto i re e che ha già leggi stabilite, eleggere un monarca. In tal caso, infatti né il popolo potrà sostenere un potere tanto grande, né l'autorità regia potrà sopportare le leggi e i diritti del popolo istituiti da un altro di minore autorità e ancor meno, potrà indursi a difendere tali leggi. È logico pensare che il nuovo monarca cercherà in tutti i modi di stabilire nuove leggi e di riformare i diritti del governo a proprio vantaggio, riducendo il popolo in modo tale che non possa tanto facilmente togliere ai re la dignità quanto darla.<sup>197</sup>

Concludendo, Spinoza parla del tirannicidio in relazione alla nascita del tiranno. La tesi del filosofo è chiara in quanto egli è contro il tirannicidio, addirittura equiparato al parricidio, in base al principio secondo il quale il rimedio è peggiore

---

<sup>194</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 691

<sup>195</sup> *IVI*, pag. 692

<sup>196</sup> Morini M., *Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza*, RF Edizioni, 2012, pag. 46

<sup>197</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 692



del male: ad un tiranno ne succede un altro. Per cui mette guardia dalle facili speranze di cambiamento politico suscitato dal tirannicidio.<sup>198</sup>

Nel capitolo XIX, Spinoza vuole dimostrare che il diritto delle cose sacre appartiene alle supreme potestà e che la pratica esterna della religione deve essere adattata alla pace dello Stato. La religione riceve la forza di legge soltanto dal decreto di coloro che hanno il diritto di comandare. Dio non ha alcun regno particolare sopra gli uomini se non per mezzo di coloro che detengono il potere (infatti, come già descritto precedentemente, colui che osserva la legge di Dio è colui che pratica la giustizia e la carità per comandamento di Dio, per cui segue che è regno di Dio quello nel quale la giustizia e la carità hanno forza di legge e di comandamento). Inoltre, la pratica esterna della religione e l'esercizio della pietà devono essere adattati alla pace e all'utilità dello Stato e, di conseguenza, devono essere determinati soltanto alle supreme potestà e che queste, perciò, devono esserne anche le interpreti.

Per pratica esterna della religione e esercizio della pietà Spinoza intende i mezzi con i quali la mente si dispone internamente a onorare Dio con sincerità d'animo, poiché il culto interno di Dio e la stessa pietà appartengono al diritto di ciascuno e questo diritto non può essere trasferito a nessun altro.<sup>199</sup>

Affinché i veri insegnamenti della ragione (e cioè gli stessi insegnamenti divini, come mostrato nei capitoli precedenti) avessero in assoluto forza di legge, è stato necessario che ognuno si privasse del proprio diritto naturale, trasferendolo a qualcun altro; in questo modo si può parlare di giustizia, ingiustizia, equità e iniquità e, poiché, il regno di Dio consiste soltanto nella legge della giustizia e

---

<sup>198</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 46

<sup>199</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 697

della carità, ossia della vera religione, segue (ancora una volta) che Dio non ha alcun regno sopra gli uomini se non per mezzo di coloro che detengono il potere. Questo risultato possiamo ottenerlo sia che la religione venga concepita con il lume naturale sia profetico; la dimostrazione, infatti, è universale, dato che la religione è la stessa ed è ugualmente rivelata da Dio, in qualsiasi modo si supponga essa sia stata fatta conoscere agli uomini.

Perciò affinché la religione rivelata in modo profetico avesse presso gli Ebrei forza di legge, fu necessario che ciascuno di loro prima si privasse del proprio diritto naturale e che tutti di comune accordo stabilissero di ubbidire soltanto a quelle cose rivelate loro da Dio in modo profetico, dove tutti stabiliscono di vivere secondo i dettami della ragione. Ma una volta distrutto lo Stato degli Ebrei, la religione rivelata cessò di avere forza di legge. Questo accadde quando gli Ebrei trasferirono al re di Babilonia i loro diritti, immediatamente cessarono il regno di Dio e il diritto divino.<sup>200</sup> In questo modo appartenevano al re di Babilonia al quale erano tenuti a ubbidire in tutto. Per cui, tanto dall'esperienza quanto dalla ragione risulta che il diritto divino dipende soltanto dal decreto delle supreme potestà, segue che esse sono anche interpreti di esso.<sup>201</sup>

Spinoza parla anche di amore per la Patria come la forma più nobile che si possa manifestare, poiché se si togliesse l'ordinamento politico, niente di buono può rimanere saldo, ma tutto giunge a un punto critico, lasciando spazio solo all'ira e alla malvagità con la più grande paura di tutti.

Stando così le cose, segue che la salvezza del popolo è la legge suprema a cui tutte le leggi, tanto umane quanto divine, devono essere adattate. Ma poiché è compito della suprema potestà determinare che cosa sia necessario per la salvezza di tutto

---

<sup>200</sup> IVI, pag. 698

<sup>201</sup> IVI, pag. 699

il popolo e per la sicurezza dello Stato, segue che è pure soltanto compito della suprema potestà determinare in che modo ciascuno deve trattare il prossimo con benevolenza, cioè in che modo è tenuto ad ubbidire Dio.<sup>202</sup>

Infatti, dato che per comandamento di Dio siamo tenuti a trattare tutti con benevolenza e non recar danno a nessuno, perciò nessuno può trattare il prossimo con benevolenza secondo il comandamento di Dio, se non adatta la pietà e la religione alla pubblica utilità. Ma nessun privato può sapere che cosa sia utile allo Stato se non sulla base dei decreti delle supreme potestà, alle quali spetta soltanto di trattare gli affari pubblici. Dunque, nessuno può praticare rettamente la pietà di Dio, se non ubbidisce a tutti i decreti della suprema potestà. Questo è confermato anche dalla stessa pratica: per esempio, a nessuno dei sudditi è lecito portare aiuto a colui che la somma potestà ha giudicato reo di morte o nemico, sia esso un cittadino o uno straniero.<sup>203</sup>

Coloro che vogliono separare il diritto sacro dal diritto civile, che appartengono alla chiesa universale e alla suprema potestà rispettivamente, per Spinoza appaiono così futili che l'unica cosa che può dire è che quanto miseramente essi s'ingannino quando, per confermare tale loro opinione che istiga alla ribellione, prendono esempio dal sommo pontefice degli Ebrei, che un tempo aveva il diritto di amministrare le cose sacre. Ma come già descritto prima, solo nel secondo Stato i pontefici detengono questo diritto in maniera assoluta, dopo che insieme al pontificato, conseguirono anche il diritto del principato.<sup>204</sup>

Perciò se uno vuole togliere queste autorità alle supreme potestà, costui cerca di dividere il potere, cosa dalla quale, necessariamente, come un tempo tra i re e i

---

<sup>202</sup> IVI, pag. 700

<sup>203</sup> IVI, pag. 701

<sup>204</sup> IVI, pag. 702

pontefici degli Ebrei, dovranno sorgere contese e discordie, che non si possono mai sedare.

Come esempio, Spinoza riporta il pontefice romano, il quale a poco a poco iniziò ad avere sotto la propria potestà tutti i re, finché non ascese pure al supremo fastigio del potere. Nonostante i monarchi si siano sforzati di diminuire almeno un poco la sua autorità non riuscirono a niente, ma al contrario la aumentarono di molto. Ma in verità ciò che nessun monarca poté fare né con il ferro né con il fuoco, poterono farlo gli ecclesiastici con la penna, affinché anche soltanto da qui sia riconosciuta la sua forza e potenza e, inoltre, quanto sia necessario per le supreme potestà riservare per sé questa autorità.<sup>205</sup>

Per questo possiamo concludere che considerando sia la sicurezza dello Stato, sia l'incremento della pietà, si deve stabilire che il diritto circa le cose sacre, dipende in assoluto dal decreto delle supreme potestà e che esse sono interpreti e garanti di tale diritto.<sup>206</sup>

Spinoza chiude il capitolo dicendo che il problema del fondamento dell'autorità della religione rispetto ai poteri sovrani, si pone in particolare per il cristianesimo. La ragione è quella per cui la religione cristiana fu insegnata all'inizio da uomini privati i quali si abituarono a gestire la religione contro coloro che detenevano il potere. Quando poi la stessa religione fu introdotta nello Stato, essa non si identificò mai con esso mantenendo sempre, anche quando gli stessi Re si dicevano cristiani, un profilo a sé riservato. A ciò si deve aggiungere il proliferare dei dogmi religiosi che hanno finito per confondersi con le scienze e la filosofia.

---

<sup>205</sup> IVI, pag. 703

<sup>206</sup> IVI, pag. 704

Nel caso degli ebrei invece la loro chiesa cominciò con il loro Stato e quindi non ebbe mai la necessità di ergersi in potere separato.<sup>207</sup>

## 3.2 CAPITOLI XX

Nel capitolo XX, Spinoza inizia col dire: «se fosse altrettanto facile comandare agli animi come alle lingue, ognuno regnerebbe nella sicurezza e nessun potere diventerebbe violento, perché ciascuno vivrebbe secondo l'indole di coloro che comandano e giudicherebbe ciò che è vero o falso, buono o cattivo, equo o iniquo, soltanto sulla base del loro decreto».<sup>208</sup>

Spinoza riprende la questione della vera finalità del Trattato: la libertà di pensiero e di giudizio. E ciò, sul fondamento dell'impossibilità di ciascuno di rinunciare a tale potere, che si mantiene anche nello Stato più repressivo. Il vero Stato assoluto e violentissimo è quello che impedisce la libertà di opinione, diremmo oggi.

E su questo stesso fondamento Spinoza nega che sia possibile l'instaurazione di uno Stato assoluto: in quanto il singolo mantiene, per natura, un diritto assoluto di incoercibilità della propria coscienza; infatti, Spinoza mostra che uno Stato assoluto sarebbe un grave pericolo per la stessa conservazione dello Stato.<sup>209</sup> Per cui il suo fine ultimo non è dominare né tenere a freno gli uomini con la paura di renderli di diritto di un altro, ma, al contrario, di liberare ciascuno dalla paura, affinché viva, per quanto è possibile, con sicurezza, cioè affinché conservi nel migliore dei modi il suo diritto naturale a esistere e a operare senza danno né suo

---

<sup>207</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 48

<sup>208</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 708

<sup>209</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 48

né degli altri.<sup>210</sup> Quindi, il fine dello Stato non è quello di cambiare gli uomini da esseri razionali in bestie o automi, ma, al contrario, fare in modo che la loro mente e il loro corpo compiano nella sicurezza le loro funzioni e che essi si servano della libera ragione, e non combattano con odio, ira o inganno, né si comportino l'un verso l'altro con animo ostile. Il fine dello Stato, dunque, è la libertà.

Inoltre, per costituire uno Stato, è necessario che ogni potere di decretare risiedesse in tutti o in alcuni o in uno solo. Infatti, dato che il libero giudizio degli uomini è oltremodo vario e ciascuno ritiene di sapere da solo tutto, né può avvenire che tutti pensino le stesse cose e parlino con una sola bocca, gli uomini non potevano vivere in pace senza che ciascuno rinunciasse al diritto di agire soltanto in base alla decisione della sua mente. Ciascuno, dunque, ha rinunciato solo al diritto di agire, in base alla sua decisione, ma non di ragionare e giudicare. Perciò, fatto salvo il diritto delle supreme potestà nessuno può agire contro il loro decreto ma può senz'altro ragionare, giudicare e, di conseguenza, anche parlare in contrasto con il loro decreto, a condizione che parli o insegni soltanto con schiettezza e lo sostenga con la sola ragione e non con inganno, con ira, con odio, né con la brama di introdurre qualcosa nello Stato sulla base dell'autorità della sua decisione.<sup>211</sup>

Dai fondamenti dello Stato, ciascuno può fare uso della libertà di giudizio, fatto salvo il diritto della suprema potestà. Da quei fondamenti è possibile determinare non meno facilmente quali opinioni nello Stato siano sovversive: precisamente quelle, che appena sono poste, è tolto il patto con il quale ciascuno ha rinunciato al diritto di agire secondo il suo proprio arbitrio.

---

<sup>210</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 710

<sup>211</sup> IBIDEM

Per esempio se qualcuno pensa che la suprema potestà non sia di suo diritto o che nessuno debba stare alle promesse, o che sia necessario che ciascuno viva secondo il proprio arbitrio e altre cose del genere che ripugnano direttamente al predetto patto, questi è sovversivo, non tanto, per il giudizio e l'opinione, quanto per l'azione che tali giudizi implicano, cioè, per il fatto stesso che pensa una cosa del genere, egli rompe la fedeltà data tacitamente o espressamente alla suprema potestà.<sup>212</sup>

Perciò, tutte le altre opinioni che non implicano l'azione, cioè la rottura del patto, la vendetta, l'odio, ecc., non sono sovversive se non in uno Stato che sia corrotto per qualche ragione, cioè là dove i superstiziosi e gli ambiziosi, che non possono sopportare le persone sincere, hanno raggiunto un tale prestigio che presso la plebe valga di più la loro autorità che quella delle supreme potestà. E tuttavia senza negare che ci siano inoltre alcune opinioni che, sebbene sembrano occuparsi con schiettezza del vero e del falso, sono tuttavia proposte e divulgate con animo ostile. Se, infine, si considera che la fede di ciascuno verso lo Stato, come verso Dio, si può riconoscere soltanto dalle opere, cioè dalla carità verso il prossimo, non si può in nessun modo dubitare che uno Stato ottimamente costituito conceda a ciascuno la medesima libertà di filosofare che abbiamo mostrato concedere a ciascuno la fede.

Da tale libertà, però, a volte nascono inconvenienti: chi vuole determinare tutto con le leggi, stimolerà i vizi piuttosto che correggerli e alcuni di questi mali è facile che nascano dal lusso, dall'avarizia, dall'invidia, dall'ubriachezza e altre cose simili. Queste sono tuttavia tollerate perché non possono essere proibite per ordine delle leggi sebbene siano in realtà vizi; per cui a maggior ragione deve

---

<sup>212</sup> IVI, pag. 711

essere concessa la libertà di giudizio, che è certamente una virtù né può essere repressa.<sup>213</sup>

Si aggiunga che da essa non nascono inconvenienti tali che non possano essere evitati dall'autorità dei magistrati, per non dire che tale libertà è soprattutto necessaria per promuovere le scienze e le arti, poiché queste sono coltivate con successo soltanto da coloro che hanno il giudizio libero e per nulla precondizionato.

Si supponga che questa libertà possa essere repressa e che gli uomini siano tenuti a freno in modo tale che non osino proferire niente che non sia prescritto dalle supreme potestà. Con questo, certamente, non avverrà mai che anche non pensino niente che non sia voluto da esse; e perciò, seguirebbe necessariamente che gli uomini, continuamente, penserebbero una cosa e ne direbbero un'altra e che di conseguenza, verrebbe meno la lealtà, anzitutto necessaria nello Stato, e sarebbero favorite l'abominevole adulazione e la perfidia, quindi gli inganni e la corruzione di tutti i buoni principi.

Ora, è impossibile che ciò accada, ossia che tutti parlino in maniera prestabilita, ma, al contrario, quanto più ci si preoccupa di togliere la libertà di parola agli uomini, tanto più ostinatamente essi vi si oppongono; ma non gli avari, gli adulatori e gli altri di animo debole, la cui suprema salvezza consiste nel contemplare il denaro che hanno nello scrigno e nell'avere la pancia piena, ma coloro che la buona educazione, l'integrità dei costumi e la virtù hanno reso più liberi.

Gli uomini sono per lo più fatti in modo tale che niente sopportano con maggior impazienza quanto il fatto che siano considerate come un crimine le opinioni che credono essere vere e che sia loro imputato come un delitto ciò che li muove alla

---

<sup>213</sup> IVI, pag. 712



pietà verso Dio e verso gli uomini; per cui avviene che le leggi siano detestate e che osino qualunque cosa contro il magistrato, e che non ritengano turpe, bensì onestissimo, promuovere ribellioni per questo motivo e tentare qualunque misfatto.

Quindi poiché questa è la natura umana, segue che le leggi stabilite intorno alle opinioni non riguardano i malvagi ma gli uomini liberi, che non sono fatte per reprimere i cattivi ma gli onesti e che non possono essere difese senza grande pericolo del potere.

Si aggiunga che queste leggi sono del tutto inutili, poiché coloro che credono giuste le opinioni condannate con le leggi non potranno ubbidire alle leggi, mentre coloro che rifiutano tali opinioni come false prendono le leggi con le quali sono condannate come privilegi e ne approfittano in modo tale che in seguito non potranno essere abrogate.<sup>214</sup>

Concludendo: le leggi sulle opinioni infatti non hanno di mira i buoni a nulla, ma gli uomini liberi e vengono promulgate per provocare gli onesti. Tali leggi poi sono del tutto inutili perché avranno l'effetto di coinvolgere le leggi in una sterile lotta di opinioni. L'esperienza dice in realtà che esse furono sempre emanate contro gli uomini liberi e virtuosi, mai per reprimere qualcosa di nocivo nei confronti dello Stato. La ricerca della verità è sempre fonte di benevolenza e mansuetudine mai di scismi e contrapposizioni. Scismatici sono coloro che condannano gli altri e sediziosi quelli che vogliono eliminare la libertà di giudizio (che peraltro non può mai essere tolta). Il problema, come si vede, non è quello di

---

<sup>214</sup> IVI, pag. 713

accordare o meno la libertà di coscienza, ma quello piuttosto di introdurre o meno elementi di ipocrisia e di violenza nello Stato.<sup>215</sup>

Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli

---

<sup>215</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 50

## CONCLUSIONE

Nell'ambito del pensiero politico della seconda metà del secolo XVII, la posizione occupata da Spinoza sembra meno rilevante, se non secondaria, in confronto a quella di altri pensatori a lui contemporanei, per esempio Hobbes.

L'influenza che storicamente il suo pensiero ha esercitato è però indubbia, infatti, occupa non solo una posizione di rilievo all'interno di questo secolo, ma ha costituito un punto di riferimento anche per i più importanti pensatori del Settecento e dell'Ottocento. Non è sempre facile tuttavia spiegare esaurientemente perché ciò sia accaduto.

Una delle ragioni, può essere individuata nel fatto che in tutti gli ambiti teorici in cui si è impegnato, Spinoza è riuscito a ricondurre ad una coerente unificazione all'interno del suo sistema correnti di pensiero e tradizioni culturali anche molto lontane tra loro. Ciò in modo particolare per quanto riguarda le dottrine religiose e politiche.<sup>216</sup>

Nello stesso tempo risulta evidente come la teoria dello Stato di Spinoza faccia parte di quel filone del moderno pensiero politico che a partire da Hobbes e Grozio facevano di Spinoza o un fautore del contratto sociale, oppure un negatore del contratto, in nome della sua dottrina metafisica che il diritto di natura non è che un aspetto della legge naturale universale che determina il corso degli eventi, sia per quanto riguarda gli uomini, sia per quanto riguarda le cose.

Che Spinoza neghi la realtà storica del contratto sociale è ciò che non può mettersi in discussione, sia per quanto riguarda il Trattato teologico-politico, sia altre fonti.

Il pensiero di Hobbes si presentava in proposito, e per quanto riguarda il diritto di natura e l'origine dello Stato, come una risposta ai problemi posti da Grozio; cioè,

---

<sup>216</sup> Pacchiani C., *Spinoza tra teologia e politica*, Abano Terme (Padova), Francisci Editore, 1979, pag., 9-13

i problemi che, reclamavano una risposta erano perché l'uomo obbedisca alla leggi della società, come queste leggi si accordino con la natura individualistica dell'uomo, e infine, fino a qual limite e in quale significato la natura dell'uomo possa dirsi socievole; e a questa domanda Spinoza risponde affermando che la legge naturale tende, *iuxta propria principia*, a fare in modo che l'uomo non abbia bisogno di quella libertà astratta alla quale si oppone una astratta necessità.<sup>217</sup>

Così, mentre in Hobbes non sarebbe possibile che *Leviatano*, il mostro biblico personificante lo Stato, potesse adeguare la sua volontà, almeno fin quando la forza lo consente, a quella degli individui, e potesse rinunciare alla forza per il consenso, in Spinoza c'è, invece, il graduale trapasso dallo stato di natura allo stato di diritto, dallo schiavo al suddito e al cittadino, dove gli uomini, quali singoli Leviatani, non potendo sempre e tutti combattersi, finiscono per riconoscere (senza perdere, per questo, il loro diritto naturale) come guida suprema quella *Summa Potestas* che, ordina e comanda, ma si tratta sempre di un Potere Sovrano delimitato dalle leggi naturali di causa ed effetto nella natura umana; quindi ci deve essere una Sovranità se c'è uno Stato, e il Potere Sovrano deve riconoscere certi limiti se lo Stato dev'essere mantenuto, e questi non sono imperativi morali ma enunciazioni di leggi naturali ed inviolabili.

Ritroviamo così, in Spinoza, quelle tesi del *Leviatano* di Hobbes per cui libertà e necessità si accordano come l'acqua che ha non solo la libertà, ma anche la necessità di scorrere nell'alveo del fiume, e questa immagine dell'acqua che è libera e, insieme, necessitata a scorrere, ricorre di frequente in Hobbes. Ma Spinoza, riprendendo, sotto un altro aspetto, la tesi della libertà-necessità di Hobbes osserva che: «se, per quanto riguarda la natura umana, fosse stato così

---

<sup>217</sup> Spinoza B., *Trattato teologico politico*, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, Presentazione pag. XXVII

stabilito che gli uomini vivessero secondo il solo precetto della ragione, né altre vie tentassero, allora il diritto di natura in quanto considerato come pertinente al genere umano, sarebbe determinato dalla sola potenza della ragione. Ma gli uomini si lasciano condurre, invece più dalla cieca cupidigia che dalla ragione e perciò, la potenza naturale degli uomini, cioè, il Diritto, deve esser definita non dalla ragione da qualunque appetito dal quale essi sono sollecitati ad agire e col quale si sforzano di conservarsi».

Conclude: «perché l'uomo niente fa, sia guidato dalla ragione, sia dalla cupidigia soltanto, se non secondo le leggi e le regole della natura, cioè per diritto di natura».<sup>218</sup>

Spinoza concede, così, a Hobbes quanto era possibile concedere sul piano della distinzione fra pensiero inadeguato e pensiero adeguato, però egli va oltre Hobbes sostenendo che è compito del politico di governare il popolo e, se si vuole, anche di ingannarlo, che è compito della religione di insegnare la carità e l'ubbidienza e che è compito, infine, della filosofia di ricercare la verità, sia per il popolo che per i governanti, sia pure ammettendo che i filosofi non possano essere buoni governanti.

In verità, come dice Spinoza, la funzione immaginativa della politica non è di rendere il volgo sapiente, quanto di renderlo obbediente, e questa è la ratio peculiare della Scrittura. Anche lo Stato realizza, a suo modo, la ratio nella forma del comando della legge costituita.

Inoltre afferma che soltanto pochissimi, in confronto a tutto il genere umano, sono coloro che sappiano vivere nel consorzio civile con la sola guida della ragione; salva sempre la premessa che anche le leggi dello Stato, come i precedenti della Religione, hanno una funzione immaginativa che rende l'uomo timoroso della

---

<sup>218</sup> IVI, pag. XXVIII

legge. Ma se si tiene conto che la *imaginatio* e la *cupiditas* riguardano non soltanto il popolo, ma anche i suoi reggitori, e che la paura del popolo nei riguardi dei suoi reggitori è almeno uguale a quella dei reggitori nei riguardi del popolo, è evidente che non c'è patto, o presunto patto, che possa cancellare l'uomo secondo natura; che cioè, niente può far sì che l'uomo singolo non abbia il diritto naturale di esistere e di conservarsi, come tutti gli altri esseri della natura. Questo concetto vuole definire l'uomo non quale dovrebbe essere secondo la pura ragione ma quale è nei gradi inadeguati della *imaginatio* e della *cupiditas*; così che sia dimostrato che il trapasso dal diritto naturale al diritto civile avvenga secondo le leggi della natura nelle quali sono implicite, non soltanto la *ratio hominis* e la *ratio societatis*, ma anche la *imaginatio* e la *cupiditas* individuali e collettive.

Per questa via giungiamo a comprendere che cosa sia, per Spinoza lo stato di natura e il cosiddetto contratto sociale, e come egli si distacchi in proposito dalle dottrine giusnaturalistiche, secondo le quali la vita associata secondo leggi giuridiche è concepita come puntualizzata in un certo momento del tempo, dal quale momento verrebbe cancellato lo stato di Natura per dar luogo al diritto privato, al diritto pubblico e allo Stato. Perché, per Spinoza, noi troviamo già implicita nell'uomo secondo natura la razionalità civile e politica che diventerà lo *jus civile*, dove la *ratio* è passione razionalizzata e sistema di equilibri di potenza.

Ciò che è importante, infatti, è la particolare interpretazione che Spinoza dà del concetto di *jus naturale*.<sup>219</sup> Questo diritto naturale non è un potere che appartenga all'uomo come alcunché di legittimo perché, in natura, non ci sono né diritti, né doveri, né poteri legittimi, né poteri illegittimi, ma esso è soltanto, così per l'uomo come per tutti gli esseri, l'espressione della propria potenza che si oppone a tutto ciò che può togliere l'esistenza, e lo sforzo con cui l'uomo e qualsiasi essere o

---

<sup>219</sup> IVI, pag. XXX

cosa, tendono a perseverare nel proprio essere cioè nell'essenza attuale di se stessi.

Spinoza dunque, accettando il concetto di *imperium* come potere sovrano e fonte del diritto, porta però i concetti di *imperium* e del *diritto* al punto critico dell'equilibrio di forza e di potenza nel quale il potere non è più potere ma violenza e arbitrio; allora il *summum jus* diventa *summa iniuria*, cioè ingiustizia, prepotenza e tirannia, e il potere sovrano non è più potere ma violenza, fisica o morale, e arbitrio; è *vis* e non più *potestas* o *potentia*.

Ci si deve chiedere, infine, quali significato abbia per Spinoza, il concetto di democrazia come forma di governo che Spinoza riconosce la più ragionevole.<sup>220</sup>

Anche il concetto deve essere considerato sotto l'aspetto di una legge di natura che prende gli uomini come sono e non come vorremmo che fossero, e che ciò va detto, sia di chi comanda, sia di chi è comandato. È ovvio, infatti, che si lasciano guidare da una loro ragione, dalla cupidigia, dall'astuzia e dalla frode, sia gli uni che gli altri, e che i politici possono diventare migliori soltanto quando migliori siano coloro che sono governati; sotto quest'aspetto una classe politica dirigente non può essere che lo specchio del corpo sociale da essa governato, perché coloro che governano, non governano perché sono i migliori ma perché, o per vocazione di comandare, o per astuzia, o per cupidigia di potere, o per tutte queste virtù messe assieme, riescono a primeggiare sugli altri. A sua volta il popolo si unisce assieme ed elegge i governanti, per naturale istinto in esso creato, o da una causa comune, o da un comune pericolo, o dal desiderio di trarre vendetta di qualche danno comune.

Se è esatto affermare che lo Stato appaia una delle condizioni della redenzione dell'uomo, e che una vita politicamente ordinata aggiunga possibilità morali alle

---

<sup>220</sup> IBIDEM

necessità più basse della natura umana, è anche vero che se un popolo è malvagio non può essere che i governanti governino bene. E se i governanti non governano bene, come ancora ricorda Spinoza, citando Seneca, essi non durano, non perché un giudizio morale possa travolgerli, ma perché sono anch'essi sotto l'imperio delle leggi di natura e del diritto altrui, cioè al diritto naturale di coloro che essi governano, perché sono i governanti, cioè la moltitudine, che detengono sempre, anche se molto spesso in potenza, il diritto sovrano.<sup>221</sup>

Spinoza sembra esitante di fronte alla violenza dei mezzi per sbarazzarsi della tirannia; in lui resta latente il conflitto fra una mentalità teologica che lo porta concepire l'autorità come alcunché di sacro, e lo spirito filosofico-politico secondo il quale i rapporti umani sono equilibri di forze, allo stesso modo delle forze e delle potenze della Natura; ma, pur in questa esitazione, finisce per prevalere, in Spinoza, il carattere umano della vita associata per la quale, se in coloro che detengono il potere venga a mancare la *potentia*, che è *ratio politica* volta al bene della comunità, il popolo non può non venir portato per diritto naturale, a sbarazzarsi del tiranno con qualsiasi mezzo, anche con mezzi violenti.

Attuata che cosa sia, nello Stato, la libertà civile e politica, può dirsi, con questo fondata anche la libertà filosofica?

La sua risposta è negativa; se lo scopo principale del Trattato è di dimostrare che la filosofia e la religione hanno compiti così distinti che fra loro non può esservi incompatibilità alcuna, potrebbe sembrare pacifico che la libertà filosofica è garantita. Forse una domanda del genere avrebbe, oggi, un altro significato, ma al tempo di Spinoza gli attacchi alla libertà di filosofare provenivano dagli ambienti teologici ed ecclesiastici, soprattutto da calvinisti, i quali si servivano del potere civile per perseguire i filosofi.

---

<sup>221</sup> IVI, pag. XXXI



Ciò spiega perché, Spinoza afferma che, non soltanto la libertà possa essere concessa ai filosofi senza danno per la libertà e la pace dello stato, ma che anzi non si possa distruggere questa libertà senza distruggere, nello stesso tempo, sia lo Stato che la pietà stessa.<sup>222</sup>

E ciò sta a significare che libertà civile, libertà politica e libertà filosofica, o esistono tutte e tre, o nessuna di esse può esistere senza che anche le altre due vengano meno. La distinzione fra libertà di pensare e libertà di manifestare il proprio pensiero, con la parola o con gli scritti, è ben presente in Spinoza, ma egli dimostra chiaramente come questa distinzione sia del tutto astratta, essendo pressoché impossibile che una persona qualsiasi, o un filosofo, o uno scienziato, o un uomo politico, possa pensare soltanto e non parlare e non scrivere, e come una società di persone mute sia del tutto incomprensibile ed è perciò che egli ricordi che quando sia impossibile esternare i propri pensieri, con la parola o con lo scritto, sia arriva a quel punto di rottura e di crisi che è il segno della rivolta e della rivoluzione.

Rivoluzioni e scismi, afferma Spinoza, nascono dalla intolleranza e dalla sfrenata cupidigia di comandare, ed è chiaro che meritano di essere chiamati sediziosi, non tanto filosofi, scienziati e coloro che pensano e intendono esprimere liberamente il loro pensiero, quanto coloro che aizzando contro di essi il volgo petulante e la plebaglia fanatica, minacciano i rigori di leggi faziose e gli eterni castighi.

Quando egli definisce il fine di una repubblica la libertà, non intende, certo, riferirsi a quella astratta libertà sotto la quale può annidarsi la tirannia, ma a quella libertà di pensare, di parlare e di scrivere, ed anche, e soprattutto, a quella libertà in nome della quale la legalità non possa opprimere la giustizia.

---

<sup>222</sup> IVI, pag. XXXIII

E non importa se questa legalità sia rappresentata da un'assemblea di rappresentanti del popolo, perché anche una simile assemblea, il cui potere è, in ogni caso, legale, può trasformarsi in un'assemblea che non rappresentando più la volontà del popolo, e non avendo quindi più, oltre il potere legale, quello reale, fondato sulla giustizia, finisce per essere un'assemblea di tiranni.<sup>223</sup>

Se la civiltà, il pensiero e la cultura hanno fatto, dal Seicento ad oggi, notevoli progressi, anche l'anti-progresso e l'anti-cultura, a malapena mascherate dalla cosiddetta tecnocrazia, sono andate evolvendosi e progredendo; la tirannia, sul piano spirituale, politico, sociale ed economico, se non ha più le sembianze crudeli di un tempo, resta pur sempre una minaccia pericolosa perché si presenta, persino sotto le sembianze della democrazia.

Sotto la spinta dei tecnocrati, la democrazia corre lo stesso pericolo della libertà di diventare, cioè, un'astratta entità, e per questo resta sempre valido l'ammonimento di Spinoza il quale insegna di non affidare le proprie fortune nemmeno all'assemblea o al parlamento dei rappresentanti.

Il merito del giusnaturalismo come, dopo Spinoza, dell'illuminismo inglese e francese, è di aver condotto la lotta per la tolleranza e per la liberazione delle coscienze sul fondamento dei diritti dell'uomo e sulla sovranità del popolo; e non retoricamente, considerando il popolo anch'esso come un'astratta entità, ma come popolo organizzato e libero anche di fronte alle assemblee e ai Parlamenti, che altro non sono se non strumento della sovranità; popolo libero e nemico dell'autorità e della tradizione, se l'una e l'altra non rispettino o tradiscano il principio della sovranità;<sup>224</sup> di quella sovranità che Spinoza chiama il diritto della moltitudine: un diritto della moltitudine illuminato dalla forza morale e

---

<sup>223</sup> IVI, pag. XXXIV

<sup>224</sup> IVI, pag. XXXV

intellettuale del pensiero e dalla illimitata fiducia nelle proprie forze di conservazione. Questa lotta per la libertà del pensiero e per la tolleranza che noi troviamo nel Trattato teologico-politico, porta alla vittoria del razionalismo moderno contro la ferocia delle persecuzioni della Controriforma e la sua demagogia riformistica che era soltanto, sullo sfondo di una sconfitta, un rilancio dell'oscurantismo e del terrore.

Baruch Spinoza, col suo Trattato teologico-politico, è uno dei punti rilevanti di convergenza del passato che si proietta nell'avvenire.<sup>225</sup>

---

<sup>225</sup> IVI, pag. XXXVI

## NOTE

- <sup>1</sup> Spinoza B., *Trattato teologico-politico Natura e salvezza* a cura di Petterlini A., Bologna, Zanichelli, 2000, pag. 47-49
- <sup>2</sup> IVI, pag. 55
- <sup>3</sup> IVI, pag.50-63
- <sup>4</sup> Pasta R., *Storia Moderna*, cap. XIX L'Illuminismo, Roma, Manuali Donzelli, 1998, pp. 492
- <sup>5</sup> Spinoza B., *Libertà religiosa e libertà politica* traduzione a cura di Radetti G., Giancotti Boscherini E., Firenze, La nuova Italia, 1974, pag.3
- <sup>6</sup> IVI, pag. 6-7
- <sup>7</sup> IVI, pag. 8
- <sup>8</sup> IVI, pag. 9
- <sup>9</sup> IVI, pag. 16
- <sup>10</sup> IVI, pag. 20
- <sup>11</sup> IVI, pag. 21
- <sup>12</sup> IVI, pag. 24
- <sup>13</sup> Pasta R., *Storia Moderna*, cap. XIX L'Illuminismo, Roma, Manuali Donzelli, 1998, pp. 492
- <sup>14</sup> Spinoza B., *Libertà religiosa e libertà politica* traduzione a cura di Radetti G., Giancotti Boscherini E., Firenze, La nuova Italia, 1974, pag. 3
- <sup>15</sup> IVI, pag. 4
- <sup>16</sup> IVI, pag. 5
- <sup>17</sup> Albergamo F., Gargano A., *Il pensiero filosofico e scientifico nell'età moderna*, Napoli, La città del sole, 2006, pag. 143
- <sup>18</sup> Spinoza B., *Libertà religiosa e libertà politica* traduzione a cura di Radetti G., Giancotti Boscherini E., Firenze, La nuova Italia, 1974, pag. 6-7
- <sup>19</sup> Spinoza B., *Trattato Teologico-politico* a cura di Petterlini A., Bologna, Zanichelli, 2000, pag. 10
- <sup>20</sup> IBIDEM
- <sup>21</sup> IVI, pag. 10-11

- <sup>22</sup> Morini M., *Introduzione* allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 10
- <sup>23</sup> IVI, pag. 9
- <sup>24</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 428
- <sup>24</sup> IVI, pag. 429
- <sup>25</sup> Albergamo F., Gargano A., *Il pensiero filosofico e scientifico nell'età moderna*, Napoli, La città del sole, 2006, pag. 150
- <sup>26</sup> Morini M., *Introduzione* allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 53
- <sup>27</sup> Da Re A., *Filosofia morale*, Bruno Mondadori, 2008, pag. 113
- <sup>28</sup> IBIDEM
- <sup>29</sup> IVI, pag. 114
- <sup>30</sup> IBIDEM
- <sup>31</sup> Albergamo F., Gargano A., *Il pensiero filosofico e scientifico nell'età moderna*, Napoli, La città del sole, 2006, pag. 144
- <sup>32</sup> Da Re A., *Filosofia morale*, Bruno Mondadori, 2008, pag. 115
- <sup>33</sup> IBIDEM
- <sup>34</sup> IBIDEM
- <sup>35</sup> IVI, pag 116
- <sup>36</sup> IVI, pag 120
- <sup>37</sup> IVI, pag. 140
- <sup>38</sup> IVI, pag. 141
- <sup>39</sup> IBIDEM
- <sup>40</sup> IVI, pag 117
- <sup>41</sup> IBIDEM
- <sup>42</sup> IVI, pag 119
- <sup>43</sup> Emanuela Scribano, *Guida alla lettura dell'"Etica" di Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pag 146-148
- <sup>44</sup> IVI, pag. 148-150

- <sup>45</sup> IVI, pag 152-156
- <sup>46</sup> Giorgio Colli, *Presentazione*, in Baruch Spinoza, *Etica*, Torino, Bollati Boringhieri 1992
- <sup>47</sup> Spinoza B., *Trattato teologico-politico* a cura di Petterlini A., Bologna, Zanichelli, pag. 65
- <sup>48</sup> Morini M., *Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza*, RF Edizioni, 2012, pag. 11
- <sup>49</sup> Spinoza B., *Trattato teologico-politico* a cura di Petterlini A., Bologna, Zanichelli, 2000, pag. 66
- <sup>50</sup> Morini M., *Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza*, RF Edizioni, 2012, pag. 11
- <sup>51</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 467
- <sup>52</sup> IVI, pag. 471
- <sup>53</sup> Morini M., *Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza*, RF Edizioni, 2012, pag. 11
- <sup>54</sup> IVI, pag. 12-13
- <sup>55</sup> IVI, pag. 14
- <sup>56</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 486
- <sup>57</sup> IVI, pag. 487
- <sup>58</sup> Morini M., *Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza*, RF Edizioni, 2012, pag. 14
- <sup>59</sup> Spinoza B., *Trattato teologico politico*, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag. 62
- <sup>60</sup> IVI, pag. 75
- <sup>61</sup> Morini M., *Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza*, RF Edizioni, 2012, pag. 16
- <sup>62</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 488
- <sup>63</sup> Morini M., *Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza*, RF Edizioni, 2012, pag. 17

- <sup>64</sup> Spinoza B., Trattato teologico politico, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag.81
- <sup>65</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 17
- <sup>66</sup> Spinoza B., Trattato teologico politico, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag.91-92
- <sup>67</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 516
- <sup>68</sup> Spinoza B., Trattato teologico politico, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag.93
- <sup>69</sup> IVI, pag. 100
- <sup>70</sup> IBIDEM
- <sup>71</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 522
- <sup>72</sup> Spinoza B., Trattato teologico politico, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag. 101
- <sup>73</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 522
- <sup>74</sup> Spinoza B., Trattato teologico politico, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag. 102
- <sup>75</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 523
- <sup>76</sup> IBIDEM
- <sup>77</sup> Spinoza B., Trattato teologico politico, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag. 103
- <sup>78</sup> IVI, pag. 104
- <sup>79</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 528
- <sup>80</sup> IBIDEM
- <sup>81</sup> Spinoza B., Trattato teologico politico, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag. 108

- <sup>82</sup> IVI, pag. 109
- <sup>83</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 17
- <sup>84</sup> IBIDEM
- <sup>85</sup> Spinoza B., Trattato teologico politico, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag. 110
- <sup>86</sup> IBIDEM
- <sup>87</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 18
- <sup>88</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 531
- <sup>89</sup> IVI, pag. 532
- <sup>90</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 19
- <sup>91</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 533
- <sup>92</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 19
- <sup>93</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 535
- <sup>94</sup> IBIDEM
- <sup>95</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 19
- <sup>96</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 537
- <sup>97</sup> IBIDEM
- <sup>98</sup> IVI, pag. 538
- <sup>99</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 19
- <sup>100</sup> IVI, pag. 20



- <sup>101</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 539
- <sup>102</sup> *IVI*, pag. 540
- <sup>103</sup> Morini M., *Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza*, RF Edizioni, 2012, pag. 19
- <sup>104</sup> *IVI*, pag. 20
- <sup>105</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 546
- <sup>106</sup> *IVI*, pag. 547
- <sup>107</sup> *IVI*, pag. 548
- <sup>108</sup> Morini M., *Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza*, RF Edizioni, 2012, pag. 20
- <sup>109</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 549
- <sup>110</sup> *IVI*, pag. 551
- <sup>111</sup> Morini M., *Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza*, RF Edizioni, 2012, pag. 20
- <sup>112</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 554- 557
- <sup>113</sup> Morini M., *Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza*, RF Edizioni, 2012, pag. 21
- <sup>114</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 561
- <sup>115</sup> *IVI*, pag. 565
- <sup>116</sup> Morini M., *Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza*, RF Edizioni, 2012, pag. 21
- <sup>117</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 569
- <sup>118</sup> *IBIDEM*

- <sup>119</sup> IVI, pag. 572
- <sup>120</sup> IVI, pag. 573
- <sup>121</sup> IVI, pag. 574
- <sup>122</sup> IVI, pag. 575
- <sup>123</sup> IVI, pag. 580
- <sup>124</sup> IVI, pag. 581
- <sup>125</sup> IVI, pag. 606
- <sup>126</sup> IBIDEM
- <sup>127</sup> IVI, pag. 607-608
- <sup>128</sup> IVI, pag. 609
- <sup>129</sup> IVI, pag. 615
- <sup>130</sup> Spinoza B., Trattato teologico politico, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag. 226
- <sup>131</sup> IVI, pag. 227
- <sup>132</sup> IBIDEM
- <sup>133</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 618
- <sup>134</sup> IVI, pag. 619
- <sup>135</sup> IVI, pag. 620
- <sup>136</sup> IVI, pag. 621-623
- <sup>137</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 22
- <sup>138</sup> IBIDEM
- <sup>139</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 627
- <sup>140</sup> Spinoza B., Trattato teologico politico, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag. 240
- <sup>141</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 628

- <sup>142</sup> IVI, pag. 629
- <sup>143</sup> IBIDEM
- <sup>144</sup> IVI, pag. 630
- <sup>145</sup> Spinoza B., Trattato teologico politico, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, pag. 244
- <sup>146</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 632
- <sup>147</sup> IVI, pag. 634
- <sup>148</sup> IVI, pag. 635
- <sup>149</sup> IVI, pag. 636
- <sup>150</sup> IBIDEM
- <sup>151</sup> IVI, pag. 639
- <sup>152</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 23
- <sup>153</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 641
- <sup>154</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 23
- <sup>155</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 642
- <sup>156</sup> IVI, pag. 645-646
- <sup>157</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 24
- <sup>158</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 649
- <sup>159</sup> IVI, pag. 651
- <sup>160</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 34
- <sup>161</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 651

- <sup>162</sup> IVI, pag. 652
- <sup>163</sup> IBIDEM
- <sup>164</sup> IVI, pag. 653
- <sup>165</sup> IVI, pag. 654
- <sup>166</sup> IVI, pag. 655
- <sup>167</sup> IBIDEM
- <sup>168</sup> IVI, pag. 656
- <sup>169</sup> IVI, pag. 657
- <sup>170</sup> IVI, pag. 658
- <sup>171</sup> IVI, pag. 659
- <sup>172</sup> IVI, pag. 659
- <sup>173</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 42
- <sup>174</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 666
- <sup>175</sup> IVI, pag. 667
- <sup>176</sup> IVI, pag. 668
- <sup>177</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 43
- <sup>178</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 670
- <sup>179</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 44
- <sup>180</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 671
- <sup>181</sup> IVI, pag. 672
- <sup>182</sup> IVI, pag. 673-674
- <sup>183</sup> IVI, pag. 676

- <sup>184</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 44
- <sup>185</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 687
- <sup>186</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 45
- <sup>187</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 687
- <sup>188</sup> IVI, pag. 688
- <sup>189</sup> IVI, pag. 689
- <sup>190</sup> IVI, pag. 690
- <sup>191</sup> IVI, pag. 691
- <sup>192</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 45
- <sup>193</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 691
- <sup>194</sup> IVI, pag. 692
- <sup>195</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 46
- <sup>196</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 692
- <sup>197</sup> Morini M., Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza, RF Edizioni, 2012, pag. 46
- <sup>198</sup> Spinoza B., Etica, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009, pag. 697
- <sup>199</sup> IVI, pag. 698
- <sup>200</sup> IVI, pag. 699
- <sup>201</sup> IVI, pag. 700
- <sup>202</sup> IVI, pag. 701

- <sup>203</sup> IVI, pag. 702
- <sup>204</sup> IVI, pag. 703
- <sup>205</sup> IVI, pag. 704
- <sup>206</sup> Morini M., *Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza*, RF Edizioni, 2012, pag. 48
- <sup>207</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A.*, RCS MediaGroup, 2009, pag. 708
- <sup>208</sup> Morini M., *Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza*, RF Edizioni, 2012, pag. 48
- <sup>209</sup> Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico; introduzione, traduzione e note di Dini A.*, RCS MediaGroup, 2009, pag. 710
- <sup>210</sup> IBIDEM
- <sup>211</sup> IVI, pag. 711
- <sup>212</sup> IVI, pag. 712
- <sup>213</sup> IVI, pag. 713
- <sup>214</sup> Morini M., *Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza*, RF Edizioni, 2012, pag. 50
- <sup>215</sup> Pacchiani C., *Spinoza tra teologia e politica*, Abano Terme (Padova), Francisci Editore, 1979, pag., 9-13
- <sup>216</sup> Spinoza B., *Trattato teologico politico*, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985, Presentazione pag. XXVII
- <sup>217</sup> IVI, pag. XXVIII
- <sup>218</sup> IVI, pag. XXX
- <sup>219</sup> IVI, pag. XXX
- <sup>220</sup> IBIDEM
- <sup>221</sup> IVI, pag. XXXI
- <sup>222</sup> IVI, pag. XXXIII
- <sup>223</sup> IVI, pag. XXXIV
- <sup>224</sup> IVI, pag. XXXV
- <sup>225</sup> IVI, pag. XXXVI

## BIBLIOGRAFIA

Spinoza B., *Trattato teologico-politico Natura e salvezza* a cura di Petterlini A., Bologna, Zanichelli, 2000

Pasta R., *Storia Moderna*, cap. XIX L'Illuminismo, Roma, Manuali Donzelli, 1998

Spinoza B., *Libertà religiosa e libertà politica* traduzione a cura di Radetti G., Giancotti Boscherini E., Firenze, La nuova Italia, 1974

Albergamo F., Gargano A., *Il pensiero filosofico e scientifico nell'età moderna*, Napoli, La città del sole, 2006

Morini M., *Introduzione allo studio del Trattato Teologico Politico di Spinoza*, RF Edizioni, 2012

Spinoza B., *Etica*, introduzione e note di Gentile G., rivedute ed ampliate da Radetti G., traduzione di Durante G., *Trattato teologico-politico*; introduzione, traduzione e note di Dini A., RCS MediaGroup, 2009

Da Re A., *Filosofia morale*, Bruno Mondadori, 2008

Emanuela Scribano, *Guida alla lettura dell'"Etica" di Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 2008

Giorgio Colli, *Presentazione*, in Baruch Spinoza, *Etica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992

Spinoza B., *Trattato teologico politico*, La nuova Italia editrice, Città di Castello (Perugia), 1985

Università degli Studi Suoi

*Questo grande traguardo lo devo anche a te,  
grazie per esserci sempre,  
grazie per aver condiviso con me quest'esperienza  
grazie di tutto  
tesoro di inestimabile valore*

Orsola Benincasa – Napoli