

ALESSANDRO PANDOLFI

LIBERTÀ RELIGIOSA ED ORIGINI  
DELLO JUS CIRCA SACRA:  
MOMENTI DI CRITICA SPINOZIANA \*

\* (Contributo destinato ad una più ampia ricerca per la collana sui classici della libertà religiosa diretta dal Prof. Mario Tedeschi, ordinario di Diritto Ecclesiastico nella Università di Napoli).



SOMMARIO: 1. Dai contemporanei all'Illuminismo. — 2. Dall'Illuminismo al Novecento. — 3. Spinoza nel Novecento. — 4. Conclusioni.

Scrivere o riscrivere una storia della critica spinoziana o, più modestamente, ricostruire anche solo una parte delle molte e complesse vicende legate alla storia della recezione del pensiero di Spinoza è opera pressoché impraticabile. La massa del materiale da padroneggiare, ricomporre ed interpretare è infatti tale che — pur limitando la ricerca agli ambiti del pensiero religioso e politico-giuridico — essa risulta comunque sproporzionata. Si potrebbe infatti sostenere, senza pericolo di cadere in esagerazioni, che l'influsso di Spinoza sulla cultura moderna coincide, per molti aspetti, con la costituzione ed il procedere — straordinariamente complessi — di questa stessa cultura, che abbraccia eccezionali temi di filosofia religiosa e politica, da cui scaturiscono l'affermazione spinoziana della libertà religiosa e la soluzione alle questioni teologico-politiche connesse allo *Jus circa sacra* e, più in generale, ai rapporti tra politica e religione.

### 1. *Dai contemporanei all'Illuminismo.*

Facendo nostra una considerazione di E. Giancotti Boscherini, si potrebbe affermare che la storia della recezione del pensiero di Spinoza può essere articolata in tre distinte fasi: « (...) una prima di rigetto quasi passionale, una seconda di accettazione entusiasta ed infine una terza di considerazione distaccata della teoria » (1).

Questa schematizzazione non deve tuttavia far dimenticare che, in ogni singola fase, gli atteggiamenti di accettazione o di rifiuto si confondono continuamente. Anche nei momenti apparentemente più

---

(1) E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Spinoza e lo Spinozismo*, Roma, 1985, p. 82. Il più agile ed utile strumento bibliografico ci è parso J. PRÉPOSIET, *Bibliographie spinoziste*, Paris, 1973.

« distaccati », il pensiero di Spinoza conserva il potere di mobilitare « passioni » ed intorno ad esso si articola una ingente varietà di reazioni. Ben difficilmente, in ogni epoca o ambiente, si è rimasti indifferenti di fronte al pensiero dell'ebreo portoghese.

Con una certa fondatezza si potrebbe però sostenere che una considerazione relativamente più matura e più libera da persistenti luoghi comuni, pregiudizi, avversioni o idolatrie — tutti consacrati da una vera e propria tradizione — si è manifestata allorché l'opera di Spinoza è stata letta e studiata nella sua integrità e cioè solo a partire dalla seconda metà del XIX secolo. Per questo, ci si è più diffusamente ed analiticamente soffermati sulla letteratura critica e sul dibattito, svoltosi tra il XIX e soprattutto il XX secolo, epoca di una grande rinascita di studi ed interpretazioni spinoziane.

L'opera di Spinoza turba, attrae, sconcerta e suscita moti di indignazione e di rigetto — al limite dell'isteria — già nell'epoca della sua prima diffusione (2). La pubblicazione del *Trattato teologico-politico* e la circolazione orale delle idee attribuite al filosofo, ora fedelmente diffuse, ora deformate con intenzioni apertamente calunniose, stimola immediatamente le discussioni nei principali ambienti religiosi, filosofici e scientifici d'Europa. In tal senso, l'*Epistolario* costituisce il primo grande documento dell'« effetto Spinoza » sui contemporanei. In particolare, la corrispondenza con il De Blyenberg e con il Verthuisen offre già un'idea del senso di smarrimento e di vera e propria rivolta che le idee di Spinoza immediatamente suscitarono. Velthuisen sostiene che Spinoza (...) si è spogliato di ogni religione. Per lo meno non si eleva al di sopra della religione dei deisti » (3). È un ateo dichiarato, sottomette ogni cosa ad un fato ineluttabile, vanifica i principi morali e distrugge la libertà (4). Nega la divinità della Scrittura e la riduce ad opinione umana, sostiene che la religione ha un valore esclusivamente morale ed è priva di autorità veritativa. Ma, soprattutto, la subordina alla volontà delle pubbliche autorità:

(2) Cfr. i classici, J. FREUDENTHAL, *Spinoza. Leben und Lehre*, Heidelberg, 1927; St. Dunin Borkowski, *Spinoza*, 4 voll., Munster, 1933-1936; M. FRANCÉS, *Spinoza dans les pays néerlandais dans la seconde moitié du XVII siècle*, Paris 1937; P. DI VONA, *Baruch Spinoza*, Firenze 1975.

(3) SPINOZA, *Epistolario*, tr. it., Torino 1974<sup>2</sup>, p. 198.

(4) Così Verthuisen. « ... qual premio o qual pena ci si può attendere quando tutto si attribuisce al fato e si afferma che tutto emana da Dio con ineluttabile necessità, anzi, quando si dichiara che tutto questo universo è Dio? » *Ivi*, p. 199.

« Egli vuole, cioè, informare la mente dei magistrati e di tutti gli uomini al principio secondo cui compete al potere civile il diritto di costituire il culto divino da praticarsi pubblicamente nello Stato » (5). Preoccupazione del magistrato deve quindi unicamente essere quella « (...) di aver cura che nello Stato siano osservate la giustizia e l'onestà, mentre costituisce soltanto la minima parte del suo dovere il cercare quale forma di culto e di dottrina sia pure conforme alla verità » (6).

Spinoza è colpevole di aver snaturato la fede, riducendola ad una sorta di morale personale, morale che in realtà è totalmente subordinata alla sfera di influenza del diritto civile. Dato — infatti — che il carattere delle virtù morali: « (...) in quanto sono praticate socialmente e con atti esterni, è tale per cui nessuno può esercitarle secondo l'arbitrio del proprio giudizio privato, ma il loro culto, il loro esercizio e la loro modalità dipendono dall'autorità e dal potere del magistrato » (7).

La libertà religiosa, che Spinoza proclama con tanta enfasi, in realtà — e cioè se iscritta entro la globalità delle argomentazioni politiche e giuridiche — si rivela come puramente apparente.

Conclusione: Spinoza distrugge alla base ogni religione e « rinvia nascondamente l'ateismo ». Sono affermazioni queste che ricorrono innumerevoli volte nella storia dello spinozismo e non sono certamente tra le più violente. Anzi, malgrado le obiezioni ed i dubbi espressi da Spinoza nella sua prima risposta, Verthuysen mostra di essere giunto ad un buon livello di comprensione, almeno delle linee fondamentali della filosofia religiosa e politica del filosofo, un livello di comprensione che non sempre verrà eguagliato in futuro da interpreti più noti e, sulla carta, più accreditati.

Il tono si infiamma sino all'isterismo nelle lettere di Burgh e Stensen (9). Il giovane Burgh, convertitosi dal calvinismo al cattolicesimo, subordina tutta la sua caustica e caratteristica offensiva invettiva nei confronti di Spinoza ad un'intenzione persecutoria tipica di

---

(5) *Ivi*, p. 204.

(6) *Ivi*, p. 207.

(7) *Ivi*, p. 207. Una critica assai simile è stata recentemente formulata da C. Calvetti Galliet che in: *Spinoza ed i presupposti teoretici dell'irenismo etico*, Milano 1968, riprende ed approfondisce i motivi della critica di Verthuysen.

(8) SPINOZA, *Epistolario*, cit., *Epistola XLIII*, pp. 211 s.

(9) *Ivi*, *Epistole LXVII e LXVII bis*.

gran parte della mentalità e della prassi cattolica controriformista (10). Spinoza è posseduto dal demonio, è il principe degli eretici, pretende inopinatamente di essere più saggio: « (...) di tutti coloro che dall'inizio del mondo vissero nella Chiesa di Dio ... » (*Ivi*, p. 265). Seguono alcuni argomenti a sostegno dell'autorità della Chiesa e dei suoi pastori (*Ivi*, pp. 269-271) ed infine, l'ingiunzione minacciosa al ravvedimento ed all'umile rientro nella fila della Chiesa di Dio.

Le argomentazioni di Stensen, appena più moderate, si aprono con una considerazione sull'egemonia dello Stato sulla religione: « Nel libro di cui ho sentito dire e di cui io stesso sospetto, per vari motivi, che siate voi l'autore, noto che voi riferite ogni cosa alla sicurezza pubblica ... » (*Ivi*, p. 275); segue la rivendicazione del primato della Chiesa, unica e vera fonte di sicurezza e della assoluta fondatezza ed indiscutibilità dell'autorità del Papa (*Ivi*, p. 238) solo custode è difensore della rivelazione. Infine, dopo aver accusato la metafisica di Spinoza di non essere altro che mero materialismo, proclama la superiorità della fede nei confronti della certezza dimostrativa (*Ivi*, pp. 280-281).

Con l'*Epistolario* si apre, quindi, quella che uno studioso contemporaneo ha definito la *grande querelle* sullo spinozismo (11). In tal senso, le critiche e le obiezioni espresse dai contemporanei non possiedono solo un valore episodico, bensì — in un certo — stabiliscono paradigmaticamente un repertorio critico che resterà pressoché immutato per più di un secolo (12).

In particolare, è soprattutto intorno al *Trattato teologico-politico* che convergono discussioni e critiche. L'impressione doveva essere quella di trovarsi di fronte al un pensiero inaudito, ad un

---

(10) Bisogna ricordare che in Olanda il culto cattolico era severamente vietato. Cattolico era sinonimo di papista, cioè alleato della Spagna e cioè ancora, traditore. Cfr. per la situazione religiosa nell'Olanda repubblicana del XVII secolo cfr. il notevole lavoro di L. KOLAKOWSKY, *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII siècle*, Paris 1969.

(11) L'espressione è di P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, 2 voll., Paris 1954.

(12) Così scrive P. di Vona: « Prima che Spinoza pubblicasse il T.T.P. e l'*Ethica*, i principali sospetti e le principali accuse da cui sarà colpita la sua speculazione sono già stati formulati con chiarezza nella cerchia dei suoi corrispondenti: la filosofia di Spinoza assimila Dio alle creature, porta alla negazione dell'esistenza e della Provvidenza di Dio, distrugge il fondamento della morale, nega valore alla rivelazione, esclude la sopravvivenza ultraterrena, *cit.*, p. 36.

attacco alla religione e quindi all'ordine gerarchico e politico di proporzioni e di radicalità mai riscontrate in precedenza. Spinoza oltrepassa in empietà ed in sovversione persino le posizioni dei libertini più spregiudicati. È soprattutto l'ordine sociale e politico che, con la critica alle religioni istituzionali, viene messo prepotentemente in discussione, come ha fatto notare C. Signorile: « La società europea del seicento ha ancora nella visione religiosa del mondo l'ordine dei valori prevalente, presente in ogni attività dell'uomo e tale da dare senso e dignità all'ordinamento sociale (...) Analizzarla nei suoi fondamenti, sottoporre i suoi valori alla critica della ragione, vuol scardinare l'ordine esistente, negare la società stessa e quindi Dio. L'accusa di ateismo è, nel linguaggio politico del tempo, la forma che assume l'intervento repressivo contro forme di pensiero e movimenti religiosi che, ponendosi al di fuori della Chiesa ufficiale, si caratterizzano in senso rivoluzionario o comunque contestativo della società esistente » (13).

Alle soglie del XVIII secolo, il mito di Spinoza, l'« ateo virtuoso », come lo dipingerà Bayle (14), circolava già ampiamente negli ambienti religiosi ed intellettuali d'Europa. Fu infatti sin da subito chiara l'enormità delle tesi spinoziane e, malgrado i tentativi di ricondurre le opinioni del filosofo nell'ambito della complessa famiglia degli eretici, gli spiriti più attenti e relativamente più liberi si resero conto dell'irriducibilità della filosofia spinoziana a qualsiasi facile classificazione. Spinoza non ha precursori. Non vi sono infatti precedenti a cui la critica biblica e religiosa possa essere riallacciata.

Spinoza nega i miracoli e che la Scrittura sia direttamente ispirata da Dio, contesta la divinità del Cristo ed ogni autorità in materia dottrinale. Subordina il culto alle autorità civili e riduce la religione a strumento dell'obbedienza nei confronti dello Stato. Identificando Dio e Natura formula il materialismo più empio e spregiudicato che sia mai stato concepito: questi i capi di accusa più frequenti e comuni. E tuttavia ben pochi cercarono di andare al di là della reazione emotiva. Quasi nessuno si rese conto, ad esempio, che la metodologia adottata nel *Trattato teologico-politico* rappresentava un'innovazione teoretica fondamentale — e non solo per quanto

---

(13) C. SIGNORILE, *Politica e ragione 1. Spinoza ed il primato della politica*, Padova 1968, p. 22.

(14) P. BAYLE, *Dictionnaire historique critique*, 1697; tr. it. Torino 1958.

concerne l'interpretazione della Scrittura —, con la quale Spinoza superava definitivamente l'impianto tradizionale della critica scettica e libertina.

Ridurre la religione a semplice « inganno » significa, per Spinoza, misconoscere il ruolo eccezionale che essa ha avuto nella costituzione della civiltà umana. La religione è, in altri termini, qualcosa di molto più corposo e complesso di una cinica menzogna ad uso e consumo delle caste sacerdotali. Essa è potere costitutivo della comunità etico-sociale — e come nel caso del popolo ebraico — dell'autorità politica. Ed è, soprattutto, paradigma del senso dei costumi collettivi e forma entro la quale avviene la configurazione dell'identità dei popoli. Ma tutto ciò resta a lungo nell'ombra: « (...) non era ancora venuto il tempo per comprendere Spinoza: egli resta isolato o confuso con una folla di libertini » (15).

Tutta l'ortodossia, cattolica, e riformata, è contro Spinoza. Tranne i circoli e le sette che in Olanda erano schierate al di fuori di ogni gerarchia e con le quale Spinoza aveva avuto continui confronti, il filosofo non viene compreso da nessuno. E, fatta parziale eccezione per Leibniz (che, ad un momento, verrà accostato e persino subordinato a Spinoza), la filosofia moderna è attestata su posizioni diametralmente opposte (16). Pur nelle fortissime varianti e differenze che caratterizzano ogni singolo autore, la linea dominante della filosofia del secolo è la linea della conciliazione e della mediazione. E benché fosse spesso accostato a Cartesio, coinvolgendo così nelle polemiche tutta la scuola cartesiana tra la fine del XVII e gli inizi del XVIII secolo, il pensiero di Spinoza è su tutti i fronti alternativo alle tendenze maggioritarie della filosofia moderna che, bene o male, resta *philosophia christiana*.

Ma è soprattutto ad un articolo di Bayle composto per il *Dictionnaire critique* che va attribuito il merito e il demerito di aver diffuso

(15) P. VERNIERE, *op. cit.*, p. 206.

(16) Così Leibniz in una lettera del 1683: « Per quanto riguarda Spinoza che Arnauld definisce l'uomo più empio e pericoloso di questo secolo, egli era veramente ateo e cioè non ammetterà l'esistenza di una Provvidenza dispensatrice di beni e di mali secondo giustizia e credeva di averne dato dimostrazione; il Dio di cui egli fa sfoggio non è come il nostro, non ha né intelletto né volontà ». G. W. LEIBNIZ, *Philosophische Briefwechsel*, p. 535, citato da E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *cit.*, p. 97. Sul rapporto Leibniz-Spinoza cfr. un altro testo ormai « classico »: G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, Paris 1964.

della figura e del pensiero di Spinoza un quadro a cui — fino alla *Spinoza Reanaissance* alle soglie dell'età romantica — tutti attingeranno a piene mani (17). Per Bayle, Spinoza fu il più virtuoso tra tutti gli atei ed il tratto saliente del suo pensiero consiste nella irricomponibile dissociazione tra morale e religione. Spinoza ha, in altri termini, mostrato la compostibilità tra una morale fondata esclusivamente su criteri razionali ed una dottrina metafisica « mostruosa » che sovverte sia i principi della ragione comune che i fondamenti della religione: « Egli fu un ateo sistematico secondo un metodo tutto nuovo, quantunque i fondamenti della sua dottrina siano comuni a quelli di molti altri filosofi antichi e moderni, sia europei che orientali » (18). Spinoza avrebbe dunque adattato un enorme materiale filosofico ad un unico scopo: negare l'esistenza del Dio-persona, creatore ed architetto della struttura metafisica del mondo e fondamento dell'ordine morale della vita. Il Dio spinoziano è una mostruosità, identificandosi con l'estensione materiale esso dà luogo ad aporie conturbanti, ma soprattutto risulta un abominio la tesi della identità tra Dio e mondo che porta la molteplicità nel cuore del divino rendendolo un che di « composto » dall'infinità di accadimenti e di idee da cui è costituito l'infinito. In tal senso, Dio diviene: « l'agente e il paziente di tutti i delitti e di tutte le miserie degli uomini. Che gli uomini si odino l'un l'altro, che si riuniscano in un esercito per uccidersi a vicenda, che i vincitori mangino talvolta i vinti: si capisce perché si suppone che essi siano distinti gli uni dagli altri e che il tuo ed il mio suscitino in loro delle passioni contrarie; ma che gli uomini, pur non essendo altro che modificazioni di un medesimo ente (...) si facciano delle guerre e si diano battaglia, tutto questo sorpassa le mostruosità ed i vaneggiamenti chimerici delle teste più folli che siano mai state rinchiuse in un manicomio » (19).

*Benedictus-Maledictus*: Spinoza viene così ibernato in una immagine per lungo tempo canonica. Responsabile di una filosofia aber-

---

(17) Come osserva ancora E. Giancotti: « La contrapposizione tra una vita esemplare ed una dottrina perversa è lo scopo egregiamente raggiunto dall'articolo di Bayle. Le sue argomentazioni, tese a dimostrare l'infondatezza del « primo principio » della dottrina spinoziana, fecero scuola per circa un secolo » *cit.*, p. 99.

(18) P. BAYLE, *cit. tr. cit.*, p. 12.

(19) *Ivi*, p. 90.

rante, che rende insopportabile ed assurda la vita. Il bene ed il male — e con essi tutti gli altri valori — scompaiono negli abissi dell'unica sostanza.

L'intervento di Bayle funge da cassa di risonanza di ciò che poteva essere immediatamente o indirettamente conosciuto del pensiero di Spinoza e contribuisce a moltiplicare le polemiche. E tuttavia, la *querelle* — invece di contribuire ad un chiarimento — continuò ad oscurare, spesso gravemente, la filosofia spinoziana. Respinto dalle ortodossie, confutato dai filosofi, giudicato ora come l'ultimo dei libertini « classici », ora come il primo dei deisti « moderni », Spinoza viene continuamente sottoposto ad operazioni spesso profondamente estranee allo spirito ed all'autenticità del suo pensiero (20).

Personaggi come Richard Simon, Lamy, Fenelon, Bossuet costituiscono, in Francia, l'avanguardia dell'apologetica cattolica contro Spinoza (21). Elemento continuamente ricorrente nelle critiche, nei libelli e nelle confutazioni è sempre il medesimo: Spinoza è ateo, distrugge morale e religione; corruttore e padre dei deisti, la sua dottrina mina alle radici l'ordine politico-sociale ed i principi tradizionali del costume. Tutti prendono le distanze dall'« ebreo ateo e virtuoso », ma soprattutto coloro che, per le idee e per i metodi adottati nell'esegesi scritturale, nella metafisica e nella filosofia della religione, potevano esporsi ad un accostamento quanto mai rischioso. È il caso di Richard Simon, la cui esegesi biblica è inconcepibile senza l'assimilazione o almeno la lettura del *Trattato teologico-politico*. In odore di eresia e più volte ammonito dalle gerarchie, in particolare da Bossuet, Simon non tarda a prendere ampiamente le distanze da Spinoza e ad allinearsi con il fronte della critica uffii-

---

(20) Così P. DI VONA ha suggerito un bilancio della *querelle* sullo spinozismo intorno ai primi decenni del XVIII secolo: « Gli inizi del XVIII secolo vedono sorgere gli atteggiamenti più vari nei confronti del pensiero di Spinoza. Non si dà mai il caso di un'esperienza diretta, ma tutti attingono alla sua opera nella vasta offensiva condotta contro le religioni rivelate e nelle questioni di scienza e di metafisica. Le tesi del T.T.PP. alimentano in Inghilterra ed in Francia il deismo e, nello stesso tempo, lo spinozismo ateo diventa un tema obbligato dell'apologetica tradizionale che con esso tenta di compromettere il deismo » *cit.*, p. 67.

(21) Cfr. R. SIMON, *Historia critica Veteris Testamentis*, 1685; F. LAMY, *Le nouvel athéisme renversé ou Réfutation du système de Spinoza*, 1686; F. FÉNELON, *Réfutation du système de la Nature et de la Grâce*, 1681-1684; N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, 1674.

ziale (22). È il caso anche dei deisti inglesi: More, Toland e Clarke, che con diverse motivazioni, sono concordi nel non voler essere in alcun modo coinvolti con il nome di Spinoza (23).

E tuttavia, un fenomeno singolare si è messo in moto. Benché demonizzato e pluricondannato, benché coloro che ne avevano parzialmente assimilato la lezione non volessero essere considerati suoi seguaci, il pensiero di Spinoza (del quale comincia a circolare sempre più insistentemente l'opera postuma) inizia a condurre un'esistenza clandestina e sotterranea. Più la cultura egemone del tempo si sforzò di tenerne lontana la minaccia e più essa si dispose, più o meno consapevole, ad esserne « contaminata ». In più occasioni il fenomeno assunse toni paradossali: più l'ortodossia condanna, più la filosofia confuta, più le tendenze innovatrici prendono le distanze e più la filosofia di Spinoza circola capillarmente.

A ridosso dell'illuminismo europeo, Spinoza costituisce quindi un'inquietante presenza contraddittoriamente avvertita. Deisti e polemisti, filosofi e *idéologues* lo sfruttano nell'opera di smantellamento del cristianesimo ufficiale. Ancora una volta, il *Trattato teologico-politico* viene assunto come strumento a cui far ricorso senza cautele critiche e senza la preoccupazione di comprometterne il senso. Spinoza diviene l'arma più pericolosa di cui dispone la critica illuminista più spregiudicata: « La letteratura clandestina e non di questo periodo — scrive E. Giancotti Boscherini — pur senza praticare il metodo critico, utilizza le più importanti tesi del T.T.P., ma le estremizza e tradisce in tal modo lo spirito di tolleranza che le pervade. Ciò nonostante, la paternità spinoziana non è resa esplicita perché compromettente (24). Gli argomenti portanti del T.T.P. vengono così o deformati o rimossi. Viene dimenticata la metodologia dell'analisi scritturale e, soprattutto, il tema della libertà religiosa. Tutto viene subordinato all'efficacia pratica e Spinoza viene di nuovo con-

---

(22) Cfr. VERNIÈRE, *op. cit.*, pp. 2285-327.

(23) H. MORE, *Demonstrationis duarum propositionum, quae praecipue apud Spinozium atheismi sunt columnae brevis solidaque confutatio*, 1687; J. TOLAND, *Letter to Serena, Socinian truly stated*, 1705; S. CLARKE, *A Discourse concerning the Being and Attributes of God the Obligations of natural Religion and the Truth and certainty of Christian religion. In answer to Hobbes, Spinoza and other deniers of natural and revealed religion*, 1705-1706.

(24) E. GIANCOTTI, *cit.* p. 114.

siderato come il grande padre dei teorici dell'inganno religioso (25).

Ad ostacolare ulteriormente la comprensione del discorso spinoziano interviene l'egemonia filosofica dell'empirismo. La crisi del razionalismo comporta infatti una netta perdita di sensibilità per una filosofia così metafisicamente strutturata e massiccia come quella di Spinoza. La sua filosofia è ancora troppo impegnata di linguaggio scolastico e soffre di eccessivi influssi cartesiani: da questa diffusa incomprendimento deriva la nota affermazione di Voltaire, espressione concisa dell'atteggiamento di tutta un'epoca: « Je ne connais que Spinoza qui ait bien raisonné, mais personne ne peut le lire ». Accantonata la metafisica perché incomprendibile, dimenticato il pensiero politico, resta una lettura parziale e deformata in senso polemico della critica alla religione. Spinoza diviene in tal modo uno dei numi tutelari del grido di guerra voltairiano: *Ecrasez l'infâme!* Tuttavia, malgrado le dichiarazioni di parentela o di filiazione più o meno diretta che iniziano a comparire, l'impianto della metafisica di Spinoza resta un che di profondamente distinto dalle opinioni religiose dei deisti. In effetti, nessuno tra questi ultimi si spinge sino alla negazione della trascendenza dell'Essere supremo o a respingere il mito della creazione. Nessuno vuole rischiare di essere considerato un ateo.

Le vicende intellettuali e scientifiche della seconda metà del secolo costituiscono un capitolo fondamentale dell'avventura del pensiero di Spinoza all'interno della storia moderna. Il nome di Spinoza compare sempre più di frequente ed alle polemiche, sempre numerose e violente, si affiancano atteggiamenti d'ordine più conciliante e, talvolta, si manifesta un'attenzione più rigorosa alla comprensione della lettera dei testi conosciuti. È l'epoca del *neospinozismo*, una delle principali matrici nella formazione della cultura illuministica in Europa e, in particolar modo, in Francia.

Sulla grande *Encyclopédie*, la dottrina di Spinoza viene affrontata in numerosi articoli. Uno di questi, redatto direttamente da

---

(25) Così P. VERNIÈRE ha descritto la persistente incomprendimento che grava sul pensiero di Spinoza, incomprendimento contestuale allo sfruttamento che Spinoza subisce ad opera del deismo illuministico: « Da un lato la chiesa rifiuta di evolversi, rifiuta Richard Simon così come ha condannato Galileo (...) dall'altro gli avversari del cristianesimo, impegnati in una lotta in cui la ricerca della verità cede il posto al desiderio dell'efficacia pratica, perdono il controllo di fronte ai documenti della religione; da Fontenelle a Voltaire ed Holbach, tutti si allineano alle facili tesi dell'inganno e dell'impostatura », (*op. cit.* p. 698).

Diderot, tratta dei principi della metafisica e tenta di risolvere, riproponendo in fondo le argomentazioni dell'articolo di Bayle, l'enigma che circonda l'opera e la figura dell'« ateo virtuoso » (26).

Nel contempo, il materialismo ed il vitalismo, indirizzi e inclinazioni filosofiche e scientifiche emergenti nella seconda metà del secolo, spesso si richiamano esplicitamente all'insegnamento di Spinoza di cui intendono riattualizzare alcune tra le tesi metafisiche più caratteristiche. Lo stesso Diderot, che appartiene in modo molto personale a tale indirizzi teorici, smentisce i giudizi espressi su Spinoza nell'ambito dell'*Encyclopédie*. La sua composita filosofia materialistica e vitalistica condivide, con le opere più spregiudicate del tempo la ripresa di Spinoza. Le opere di La Mettrie, d'Holbach, Maupertius e dello stesso Diderot, in cui viene apertamente e, per la prima volta, coniugato materialismo ed ateismo, impegnano più o meno consapevolmente — deformandola ancora una volta — la metafisica spinoziana dell'unità della sostanza per adattarla ad un sistema monistico in cui l'unità della materia viene assunta come l'Assoluto da cui derivano, per differenziazione o per movimento dinamico, la totalità delle articolazioni della realtà fisica e psichica (27). Nuovamente Spinoza si si trova al centro di un grande conflitto intellettuale. Per la prima volta, l'ateismo diventava concezione complessiva del mondo e della storia, abito culturale che ispira l'antagonismo verso le tradizioni ed istituzioni dominanti, arma di una battaglia che — del piano del dibattito filosofico e scientifico — giungerà ad investire la questione dell'autorità e, più in generale, tutto il complesso del problema politico, per confluire poi nell'azione diretta. Il materialismo è il conduttore che convoglia la filosofia di Spinoza in direzione della grande Rivoluzione.

La questione dell'influenza esercitata da Spinoza sul pensiero di Rousseau costituisce una sorta di passaggio obbligato per comprendere se in che misura le idee politiche di Spinoza abbiano ispirato il pensiero politico democratico moderno (28).

---

(26) *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné es sciences, arts ed métiers*, Tome XV, 1751-1772. Cfr. voci: Spinoza, spinozista.

(27) HOLBACH, *Système de la Nature*, 1770; LA METTRIE, *Traité de l'âme*, 1745; MAUPERTIUS, *Système de la Nature*, 1754.

(28) Cfr. M. FRANCÉS, *Les reminiscences spinozistes dans le « Contract Social » de Rousseau*, in *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 1951, pp. 61-84; S. ZAC, *Rapports de la religion et de la politique chez Spinoza et J. J. Rousseau*, in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1970, pp. 1-22.

La relazione tra Spinoza e Rousseau è, in effetti, complesso gioco di somiglianze e divergenze. Malgrado il rousseauiano culto della Natura, non pare rilevabile nessuna fondamentale assonanza metafisica tra i due. Rousseau non si spinge mai laddove si spinse Spinoza, almeno in metafisica. Rousseau conserva tutti i dualismi tradizionali: tra Dio e creazione, lo spiritualismo, la libertà, ecc. Non resta che la filosofia politica. Sull'argomento la storiografia filosofica e la cosiddetta « storia delle idee » hanno spesso inteso il pensiero politico del filosofo ginevrino come la riproposizione — adeguata alle contingenze storiche della crisi prerivoluzionaria — dei motivi di fondo del giusnaturalismo spinoziano e, in particolare, della filosofia della democrazia. Ma la grande rinascita di studi spinoziani avvenuta in questo secolo, ha invece mostrato quanto quel giudizio fosse dubbio e, alla luce di una rigorosa lettura dei testi, al limite infondato.

Sia l'anomalo giusnaturalismo di Spinoza, che la concezione della democrazia non sono assimilabili né all'*état de nature*, né alla teoria della *volonté générale*. Solo a prezzo di una grave forzatura si può quindi affermare che il pensiero politico di Spinoza sia fonte diretta di ispirazione del *Contract social* o, più largamente, delle dottrine e delle idee politiche della Rivoluzione. Trascurarne l'influenza sarebbe certo errato e storicamente scorretto. Ma la politica spinoziana, che è organismo teorico estremamente complesso, è forse *altra cosa* (20).

## 2. Dall'Illuminismo al novecento

Il 1785 è data di fondamentale importanza per la cultura moderna europea. In quell'anno vengono infatti pubblicate le *Briefen ueber die Lehre des Spinozas* (30) di Jacobi, il documento con il quale viene testimoniata l'irruzione di Spinoza nell'ambito della cul-

(29) Cfr. la discussione sul pensiero politico di Spinoza nel XX secolo. Cfr. in particolare, A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris 1969.

(30) F. JACOBI, *Ueber die Lehre des Spinozas in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1785, tr. it. *La dottrina di Spinoza*, Bari 1969; sulla presenza di Spinoza nell'illuminismo tedesco cfr. A. PUPPI, *Alla soglia dell'età romantica*, Milano 1962; V. VERRA, F. H. Jacobi, *Dall'illuminismo all'idealismo*, Torino 1963; N. MERKER, *L'illuminismo tedesco, l'età di Lessing*, Bari 1968.

tura tedesca del settecento. A ben vedere, non si tratta soltanto della registrazione di un'influenza, per quanto rilevante. Con le lettere di Jacobi a Mendelssohn in realtà si apre la transizione tra illuminismo e idealismo, fatto di incalcolabile importanza per tutta la cultura europea.

L'interesse dell'opera di Jacobi consiste — oltre che nella disamina del confronto tra cultura illuministica e pensiero spinoziano (cfr. la discussione sullo spinozismo di Lessing) — soprattutto nella impostazione di una questione capitale che, « involontariamente », apre le porte all'idealismo. Innanzi tutto, attraverso il dibattito Mendelssohn-Jacobi, Spinoza esce definitivamente da quella sorta di dimensione sotterraneo-infernale in cui era stato mantenuto sin dalla fine del XVII secolo: « Dopo essere stato per due secoli uno scandalo per l'Europa — scrive ancora E. Giancotti — Spinoza diventa progressivamente il punto di riferimento obbligato per tutta una generazione di pensatori e, per alcuni di essi, una guida ed un modello » (31). In secondo luogo, la discussione su Spinoza coinvolge l'intera questione del rapporto tra cultura moderna e cristianesimo. In altri termini, con l'interpretazione dello spinozismo svolta da Jacobi, si apre in forma paradigmatica la discussione dell'aut-aut tra Spinoza e cristianesimo e — dato che, nel giudizio di Jacobi, Spinoza incarna la filosofia nelle sue più radicali possibilità — tra ragione e fede. L'implicazione d'ordine storico e politico dell'impostazione del problema da parte di Jacobi sono di vastissima portata. Tutto il dibattito politico che si svolge in Germania tra la fine del settecento e l'inizio dell'ottocento sulle conseguenze etiche e politiche dell'ateismo, si può dire che sia originariamente innescato proprio dall'intervento di Jacobi e, quindi mediatamente, dalla presenza di Spinoza.

L'Affermazione di Jacobi secondo la quale egli ritiene di aver compreso Spinoza « ... come solo assai pochi possono averlo conosciuto » corrisponde a realtà. Con l'opera di Jacobi la comprensione dell'originalità del pensiero spinoziano compie uno straordinario balzo in avanti. Balzo in avanti la cui drammatica conseguenza fu, come si è detto, quella di proporre in tutta la sua durezza il problema del conflitto tra cristianesimo e modernità.

Jacobi sostiene che, con Spinoza, il razionalismo occidentale è pervenuto alla propria compiutezza. L'universo metafisico ed etico

---

(31) E. GIANCOTTI, *cit.*, p. 127.

spinoziano è, in altri termini, l'estremo esito a cui può giungere il pensiero in quanto tale: *philosophia perennis*. Affermazione che se, da un lato esprime una forte ammirazione, dall'altro esprime, con intransigenza la convinzione che il primato della fede sia contestuale al più netto rifiuto della filosofia spinoziana. Secondo Jacobi, il rapporto della coscienza con Dio è una relazione intuitiva e, come aveva insegnato Kant: « in ciò, senza dubbio, si deve partire dal sentimento e dall'intuizione: non vi è nessuna via semplicemente speculativa per scoprire Dio ... Siccome da se stessa giunge ad una necessità senza spirito, ad una sostanza, così si può liberarsene solo mediante un salto che io ho chiamato salto mortale » (32). La divaricazione tra la fede e razionalità non poteva essere espressa con più rigore e drammatico smarrimento. Da un lato, l'intuizione, che è la via che conduce all'unione con il Dio vivente, dall'altro la dimostrazione razionale che — sempre secondo Jacobi — non perviene mai ad un *primum*, ad un essere sommamente sapiente e potente che con un atto di sovrana libertà crea il mondo dal non-essere del mondo. Se la filosofia è pensiero della necessità, essa perciò in nessun modo è mediabile con la religione: (...) « Il Cristianesimo è essenzialmente antropomorfico — prosegue Jacobi — esso insegna soltanto un Dio che crea il mondo con conoscenza e volontà: il paganesimo è cosmoteistico » (33). Nel pensiero di Spinoza si festeggia quindi il trionfo della metafisica che è — strutturalmente — paganesimo, divinizzazione dell'universo, ateismo assolutamente conseguente perché senza via d'uscita.

Il dilemma posto da Jacobi all'illuminismo è quindi in parziale sintonia con l'impostazione del problema da parte della filosofia kantiana. Solo un lavoro criticamente rigoroso sui limiti della ragione può aprire lo spazio della fede ed evitare il dogmatismo e l'intolleranza. E tuttavia, il corso — e non solo della cultura tedesca — doveva imboccare altri itinerari in cui la figura di Spinoza si impose di nuovo e ben più nettamente.

È da una rivisitazione di Spinoza che muove tanto lo storicismo che l'idealismo tedesco. Panteismo è infatti una categoria che ricorre di continuo nella fondazione della filosofia della storia di Herder o di Hamman e della filosofia della religione di Schleiermacher. Ed infine con Goethe, Schiller, Schelling e soprattutto Hegel, la filosofia di

---

(32) F. JACOBI, *cit.*, tr. *cit.*, p. 25.

(33) *Ivi*, p. 28.

Spinoza assumerà l'enorme onere di fissare — come afferma Hegel — il « punto essenziale del filosofare ».

Il principio dell'unità dell'essere di Spinoza costituiva, quindi, il movente dell'idealismo o, almeno, una delle sue fondamentali forze generatrici. Spinoza aveva così preparato gli ingredienti di fondo di una metafisica a cui — come ancora osserva Hegel — mancava però il concetto della soggettività, il senso dello sviluppo o, detto in altri termini, a cui mancava l'identificazione tra Essere e Tempo (34). Solo a questa condizione, solo tramite una radicale riforma dello « spinozismo », poteva quindi essere trascesa l'antinomia tra fede e ragione proclamata da Jacobi. Solo dialettizzando e la fede e la ragione, come manifestazioni temporalmente successive alla vita dell'Assoluto, poteva essere salvato il rapporto tra cristianesimo e modernità (35). In base a questo schema, il cristianesimo non risulta in alcuna contraddizione con la modernità. Quest'ultima è l'inveramento della religione, essa cioè porta a verità ciò che nel cristianesimo si trova ancora ad un livello inferiore nel processo di autodisvelamento dell'Assoluto. In tal senso, il cristianesimo veniva « salvato », ma al prezzo di una sua definitiva ed inappellabile delegittimazione. La verità non stava più o solo dalla parte della religione. Con il lavoro, la tecnica, la cultura e la politica moderna la verità passa ad un'epoca di più piena e più alta autocoscienza ed infine, nella memoria della storia dell'Essere in cui consiste la dialettica hegeliana, la religione diviene mero ricordo, « stazione » della genesi dello Spirito.

Nuovamente Spinoza veniva quindi — ora esplicitamente, talvolta enfaticamente — posto al centro di una grande strategia culturale ed ideologica che segnò a fondo non solo il modo della ricezione dell'opera del filosofo, ma ben più profondamente, il clima culturale europeo per oltre un secolo. Quanto tale operazione fosse corretta ed aderente al pensiero di Spinoza è impresa troppo complessa ed ardua per essere affrontata in questa sede. Resta tuttavia vero che essa mediò la conoscenza di Spinoza per tutta la cultura ottocen-

---

(34) G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*, tr. it. Firenze, 1943; cfr. uno studio molto stimolante sul rapporto Hegel-Spinoza; P. MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, Paris 1979.

(35) Sulla conciliazione tra Cristianesimo ed idealismo cfr. K. LOEWITH, *Von Hegel bis Nietzsche*, Zurich 1941, tr. it. Torino 1949.

tesca (36). Fu infatti sulla onda lunga dell'idealismo che avvenne l'incontro tra le filosofie e le ideologie post-idealistiche ed il pensiero spinoziano. Ciò vale in particolar modo per l'Italia, in cui il dominio idealistico fu l'ambito in cui avvenne nel XIX secolo l'incontro con Spinoza da parte di figure come Spaventa,, Gioberti, Rosmini, Labriola ed infine Croce e Gentile (37).

Ma una nuova stagione di studi e di ricerche ruppe, verso la fine del secolo, l'egemonia dell'idealismo per riaprire i conti con Spinoza al di fuori del coinvolgimento diretto dell'opera del filosofo ebreo in operazioni che mai hanno esaurito l'incontenibile carica e la complessità della sua filosofia. Forse che Spinoza era « fuori misura » anche per l'idealismo?

Le prime riedizioni delle opere (1802-1803; 1843-1846) segnarono l'avvio di un profondo rinnovamento ed un mutamento sostanziale dell'atteggiamento verso Spinoza. Si riduce notevolmente la carica di investimenti emotivi e passionali che sempre aveva circondato la lettura del filosofo e si passa ad un approccio filologico ed interpretativo più rigoroso.

La critica si dispone secondo due direttrici di fondo: da un lato si cercò di situare Spinoza all'incrocio tra le tradizioni e le tendenze culturali che ne avrebbero influenzato il linguaggio, il lessico, la determinazione degli argomenti e l'elaborazione delle soluzioni; dall'altro ci si propose di individuare con precisione i motivi della forte specificità del pensiero spinoziano, irriducibile a condizionamenti e decisamente alternativo rispetto al fronte teorico a lui contemporaneo. Alla prima linea di tendenza appartengono i lavori di Freud-

---

(36) È un fatto che la conoscenza che la cultura ottocentesca ebbe di Spinoza fu in gran parte mediata dall'idealismo. Ciò vale per lo hegelismo di destra e di sinistra, per Feuerbach, Heine e lo stesso Marx, anche se solo in parte. Così lo registra polemicamente Schopenhauer: « Siccome, in seguito alla critica kantiana di ogni teologia speculativa i filosofanti in Germania si riversarono quasi tutti su Spinoza, ne è risultato che l'intera serie di tentativi falliti, nota sotto il nome di filosofia postkantiana, non è che spinozismo acconciato senza gusto, rivestito di ogni sorta di discorsi incomprensibili e per giunta anche deformato » *Il mondo come volontà e rappresentazione, Tr. it.*, Bari 1930, p. 786-787.

(37) Nell'ottocento italiano è soprattutto a B. SPAVENTA che devono essere attribuiti i più rilevanti lavori sulla filosofia di Spinoza, *Concetto dell'opposizione e lo Spinozismo*, in *Scritti filosofici*, Napoli 1900; cfr. anche A. LABRIOLA, *Origine e natura delle passioni secondo Spinoza*, in *Opere*, Milano 1959.

thal (38), che vide nella Scolastica la principale fonte dell'opera di Spinoza; di Gebhardt, curatore dell'edizione ancor oggi normalmente considerata come la più corretta e completa, che individuò nella filosofia di Spinoza la più matura espressione della cultura barocca (39); la monumentale ricostruzione di St. von Dunin-Borkowski (40) che sottolineò la fortissima presenza del pensiero e della cultura rinascimentale come matrice principale dello spinozismo; ed infine l'opera di W. A. Wolfson (41) per il quale è alla filosofia ed alla teologia ebraica antica e medievale che bisogna rivolgersi per trovare le radici del pensiero spinoziano. Come si può notare anche da queste poche note, dominante fu la tendenza di questo importante filone della critica a retrodatare Spinoza, a respingerlo verso il passato.

Operazione opposta fu invece quella tentata da L. Brunschvicg (42), che — mettendo a confronto il filosofo con la sua contemporaneità — dimostrò, con argomenti tuttora solidissimi, la forte specificità ed autonomia dell'opera di Spinoza.

Restavano parzialmente nell'ombra i temi della filosofia della politica e della religione che furono oggetto di un massiccio investimento interpretativo solo verso i primi decenni del secolo. Ed è proprio al novecento — epoca di una rivisitazione sistematica di Spinoza teologico-politico — che è dedicata l'ultima parte di questo percorso di lettura sulla storia delle interpretazioni.

### 3. Spinoza nel novecento

Gli inizi del secolo si aprono con una serie di pubblicazioni che inaugurano una vasta discussione sui principali temi della filosofia teologico-politica di Spinoza (43). In Germania, Francia, Italia ed

(38) J. FREUDENTHAL, cit.

(39) C. GEBHARDT, *Rembrandt und Spinoza*, in *Chronicon spinozanum*, IV, 1924, 26, pp. 160-183.

(40) ST. DUNIN BORKOWSKI, cit.

(41) H. A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza*, 2 voll. Cambridge, Mass. 1934.

(42) L. BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporains*, Paris, 1923.

(43) A. MENZEL, *Sozialvetrag bei Spinoza*, in *Zeitschrift f.d. privat und oeffentl. Recht der Gegenwart*, 1907, pp. 41-60; C. GEBHARDT, *Spinoza als Politiker*, Heidelberg, 1908; F. POLLOCK, *Spinoza et le machiavellisme*, in *Revue Politique Internationale*, 1919; J. H. CARP, *Der Gemeinschaftsgedanke in Spinozismus*, *Chronicon Spinozanum*, I, 1921, pp. 45-57; C. E. VAUGHAN, *Studies on the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, London 1925.

Inghilterra l'interesse per il giusnaturalismo, per la dottrina dello Stato, per la teoria della democrazia, le tesi sulla libertà religiosa e sullo *Jus sacrum* stimolarono alla scoperta o riscoperta dell'importantissima dimensione politica dell'opera di Spinoza, del suo strettissimo legame con la metafisica e l'etica, dell'altissimo contributo alle principali dottrine politiche della modernità e, soprattutto, della prima fondazione della moderna concezione delle libertà civili e religiose.

La principale premessa di tali interpretazioni è costituita dalla possibilità di classificare il pensiero politico di Spinoza entro le coordinate della filosofia e della dottrina politica del XVII secolo. Ma anche in ordine a tale argomento la critica non presenta grande omogeneità di vedute. In ambiente anglosassone (44), il pensiero politico di Spinoza è stato giudicato, insieme a quello di Hobbes, come il modello più conseguente e compiuto di *utilitarismo* della prima età moderna. Al contrario — in Germania — sin dalla comparsa dell'Althusius di Gierke (45), le indagini sono state rivolte al giusnaturalismo ed al contrattualismo che caratterizzerebbero a fondo la politica spinoziana. Anche Gierke ha sostenuto una forte assonanza tra Spinoza ed Hobbes. Entrambi avrebbero, per primi, fondato una *teoria giuridica* dell'origine dello Stato. Tale teoria poggerrebbe unicamente sulla figura del contratto che consente una giustificazione metapsicologica, metaetica e metareligiosa dei fondamenti del potere civile. Altri ancora (46) hanno decisamente contestato che Spinoza possa essere considerato un giusnaturalista, almeno in senso « classico ». Secondo la logica delle premesse metafisiche del sistema spinoziano, tra natura e società vi è perfetta continuità. Non v'è, in altri termini, alcun bisogno della finzione giuridica del contratto per giustificare il nesso tra la sfera dello stato di natura e quella politico-civile. È solo in virtù di una dinamica iscritta nella normatività naturale che quel nesso diviene intelleggibile senza ricorrere a legittimazioni d'ordine morale, religioso o strettamente giuridico.

(44) Cfr. le opere di POLLOCK e VAUGHAN, *cit.* Per una puntuale rassegna delle interpretazioni di Spinoza politico nei primi decenni del secolo, cfr. il notevole saggio di G. SOLARI, *La dottrina del Contratto sociale in Spinoza*, in *Rivista di Filosofia*, 1927, 3, pp. 329 e sgg.

(45) O. VON GIERKE, *G. Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche del giusnaturalismo*, tr. it. Torino 1943.

(46) G. MENZEL, *cit.*; CARP, *op. cit.*

Di parere analogo è il Meinecke (47) per il quale: « Le formule della teoria del patto riecheggiano anche in lui di tanto in tanto, ma il sorgere dello Stato appare molto più un prodotto naturale e necessario operato dal complesso delle forze spirituali che un atto giuridico » (48). Malgrado il suo anomalo giusnaturalismo, le questioni relative al rapporto tra autorità e libertà e, in particolare, tra politica e religione, vengono subordinate da Spinoza al modello — dominante in tutto il secolo — del primato della ragione di Stato: « Lo Stato non è subordinato alle leggi — scrive Meinecke — ed al diritto civile, questi piuttosto dipendono unicamente dalle sue decisioni ... Tutto questo era concepito secondo lo spirito della pura ragione di Stato » (49).

Come conferma la discussione svoltasi a cavallo tra il XIX e XX secolo, le questioni del giusnaturalismo e del contrattualismo, il problema del nesso tra stato di natura e stato civile sono di primaria importanza, soprattutto per comprendere e poter valutare i fondamenti della rivendicazione spinoziana delle libertà e, segnatamente, della libertà religiosa. Se, come afferma F. Ruffini, è propriamente il principio della libertà e non quello della tolleranza una delle irreversibili conquiste della civiltà politica moderna e, se Spinoza è il primo ad iscrivere tale principio entro un quadro teorico in cui rifluiscono — profondamente modificati — pressoché tutti i grandi temi e problemi politici e giuridici della prima modernità, la derivazione di quel principio — e, in particolare, il *modo* di tale derivazione — dalla teoria politica spinoziana costituisce uno dei punti più alti e, ad un tempo, controversi a cui il pensiero politico sia mai pervenuto (50).

In Italia, è stato sicuramente merito di Gioele Solari quello di aver riproposto nella sua globalità tutta la problematica del pensiero politico di Spinoza e di aver forse, configurato per primo, una inter-

---

(47) F. MEINECKE, *Die Idee der Staatsrasoni*, tr. it. *L'idea di ragion di Stato*, Firenze 1942.

(48) *Ivi*, p. 25.

(49) *Ivi*, p. 24-25.

(50) Così scrive RUFFINI: «...lo Stato moderno non deve più conoscere tolleranza, ma solamente libertà, poiché quella suona come concessione graziosa dello Stato al cittadino, questa invece diritto del cittadino verso lo Stato; ora, la religione è appunto un campo in cui lo Stato nulla può dare, il cittadino invece tutto pretendere »; F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Torino 1901, pp. 10-11.

pretazione complessiva della derivazione metafisica del principio di libertà religiosa e della soluzione spinoziana alla questione del *Jus circa sacra* (51). Premesso che la dottrina spinoziana non può essere ridotta a puro e semplice utilitarismo, Solari sostiene che centro della politica del filosofo è la teoria dell'*amore* e del *bene* enunciata per la prima volta nel *Tractatus de Intellectus emendatione*. La tesi di Spinoza della partecipazione di tutti gli uomini alla forma di vita che deriva dal possesso dell'idea di Dio è la premessa della teoria della democrazia. Il problema di fondo è allora, per Solari, quello di comprendere in base a quale dinamica avviene la transizione tra lo stato di passività e di antagonismo in cui, per lo più, vivono gli uomini e lo stato civile. A questo proposito, Solari ripropone la centralità della figura del contratto che dimostrerebbe che in Spinoza vi è netta discontinuità « ... della vita civile rispetto allo stato ed alla società di natura » (52). Ma ciò non significa che l'istituzione politico-civile neghi lo stato di natura, essa al contrario parrebbe invariarlo, superarlo conservandolo. Lo Stato si manifesta come emergenza del divenire della ragione e l'assolutismo — che è incontestabile in Spinoza — deve essere compreso secondo lo stesso schema, esso infatti non è mai fine a se stesso. Scopo dello Stato non è il potere, ma la libertà. In tal senso: « ... il significato della spinozismo » — dice Solari — « la sua superiorità rispetto alle dottrine dei giusnaturalisti e dei teorici della ragion di Stato consiste per noi nella causa della libertà individuale da esso validamente difesa contro lo stesso assolutismo » (53).

Ma il vero e proprio guadagno fondamentale della politica spinoziana è — per Solari — la soluzione che il filosofo ha elaborato in ordine al principale problema politico del tempo: quello del rapporto con la religione. Innanzi tutto, a parere di Solari, deve essere sottolineato che la concezione religiosa di Spinoza non è assimilabile né al deismo, né al razionalismo, bensì è frutto dell'incontro tra il filosofo e le sette cristiane dell'Olanda seicentesca (54). La sua religione universale, — in cui gli aspetti più innovativi di quelle esperienze trovano una

---

(51) G. SOLARI, *La dottrina ...*, cit.; *La politica religiosa di Spinoza e la sua dottrina dello Jus sacrum*, in *Rivista di filosofia*, 1930, pp. 331 e sgg.

(52) G. SOLARI, *La dottrina*, cit., p. 341.

(53) *Ivi*, p. 351.

(54) G. SOLARI, *La politica religiosa*, cit., p. 330 ss.

traduzione teorica — di significato eminentemente pratico, (in quanto dogmaticamente ridotta all'essenziale), persegue gli stessi valori dello Stato. La sintonia tra politica e religione esclude il ricorso sia a soluzioni di tipo giurisdizionalistico che, in senso lato, teologico-politiche: « È nell'interesse dello Stato favorire e difendere quella religione del dovere e dell'obbedienza da cui trae forza l'obbligazione politica. Sotto questo aspetto particolare, la religione dello Stato non può che essere la religione universale che ognuno può riconoscere in sé o leggere nella Scrittura. Nessun'altra confessione può sostituirla, non le confessioni a tendenza mistica che isolano l'uomo dalla vita sociale e disconoscono le finalità temporali che sono poi le essenziali dello Stato, non le confessioni razionalistiche che parlano all'intelletto più che al cuore ed inaridiscono le fonti della autorità religiosa » (55). Il tema del fondamento etico dello Stato conduce perciò Spinoza a sostenere inequivocabilmente la supremazia del politico sul religioso, limitatamente però alla sfera degli atti esterni. La vita spirituale del singolo, resta quindi una zona assolutamente libera da interventi coercitivi di un'autorità politico-giuridica o di una gerarchia ecclesiastica. Da tutto ciò deriva, secondo Solari, l'originalità della soluzione spinoziana alla questione teologico-politica: « ... riconoscendo il *Jus sacrum* al sovrano, ma in rapporto e nei limiti del suo ideale di religione universale, egli si proponeva di evitare il duplice pericolo della tirannide sacerdotale e del dispotismo dello Stato in materia religiosa. Infatti, la religione universale, non avendo carattere teologico, rendeva superflua una classe di interpreti dei dogmi della fede » (56). Anche quando, come nel cap. VIII del *Trattato Politico*, Spinoza sembra voler sostenere una sorta di religione pubblica nell'ambito del regime degli aristocratici, non si può tuttavia parlare di religione di Stato, ma solo di « culto imposto dallo Stato ad una classe per ragioni essenzialmente politiche ». E malgrado sia incontestabile il fine etico dello Stato, l'antiutopismo « fisiologico » di Spinoza gli consente di evitare la tentazione di divinizzare la politica: « ... Spinoza era sempre dominato dalla concezione dello Stato che non può mai interamente realizzarsi nella storia (*Ivi*, p. 343). Dopo Spinoza, sarà soprattutto Hegel a formulare un sistema in cui il processo storico individua nella Stato

---

(55) *Ivi*, p. 331.

(56) *Ivi*, p. 341.

l'agente, il *medium* della realizzazione del regno di Dio. In particolare — in ordine alla questione del *Jus sacrum* — il pensiero politico si troverà, dopo Spinoza, di fronte a due soluzioni: « ... una doveva risolvere lo Stato nell'individuo, spogliare lo Stato di ogni finalità religiosa, farne il difensore dei diritti dell'uomo; l'altra doveva risolvere l'individuo e la vita religiosa nello Stato. Il *jus sacrum* ritornava con Hegel ad essere, come per Spinoza, ma per un processo dialettico da questo ignorato, l'essenza stessa dello Stato » (*Ivi*, p. 344).

In Italia, gli anni venti e trenta furono periodo di un forte ritorno allo studio di Spinoza. Dopo gli importanti interventi di Solari, una nota studiosa di filosofia e di teoria del diritto, A. Ravà, vide nella filosofia politica di Spinoza uno dei massimi contributi teoretici della cultura politica moderna (57). Anche per la Ravà, come per il Solari, lo Stato spinoziano: « porta in sé un significato morale, anzi, un che di divino » (*Ivi*, p. 81-82). L'istituzione politica è perciò episodio decisivo nel processo del divenire della ragione e quindi irriducibile a qualsiasi atto volontario. Soggetto dell'istituzione dello Stato non è la decisione contingente, che dà luogo ad un contratto, bensì la necessità razionale. Per questo, lo Stato è il luogo in cui accade la libertà. In altri termini, la costituzione giuridica della ragione determina lo Stato come la condizione per l'attuazione e la posizione della libertà umana « ... la sua è sempre libertà nello Stato, anzi per lui lo Stato è il luogo e l'organo della libertà, la quale è di tanto maggiore quanto meglio lo Stato è ordinato » (*Ivi*, p. 88).

Un giovane studioso — Franco Meli — troppo prematuramente scomparso, pubblica nel 1934 un testo che per originalità, rigore e profonda estraneità alla retorica politica del fascismo, costituisce uno dei documenti più intelligenti ed originali per la comprensione di Spinoza e certamente uno dei testi più validi della letteratura filosofica italiana del periodo (58).

Tesi di fondo del libro di Meli è che il pensiero di Spinoza fa parte di un grande movimento della coscienza filosofica e religiosa della modernità, tesa alla fondazione della libertà religiosa ed alla liberazione dell'esperienza umana dalla tirannia dei principi di auto-

(57) A. RAVÀ, *Studi su Spinoza e Fichte*, Milano 1958.

(58) F. MELI, *Spinoza e due antecedenti italiani dello spinozismo*, Firenze 1934.

rità. In particolare, è alla testimonianza degli eretici italiani del XVI secolo, che deve essere attribuito il ruolo di « antecedenti » di Spinoza. In tal senso, Socino, i sociniani ed i mistici neoplatonici inglesi anticipano chiaramente alcuni tra i principi fondamentali del pensiero religioso e politico di Spinoza (59). I temi del primato della morale e della critica alla tirannia del dogmatismo sono i contenuti della testimonianza di Fausto Socino, il quale — come scrive Meli: « ... poneva i primi fondamenti su cui poi doveva elevare il suo edificio il giusnaturalismo del seicento ed avviava lentamente a quella proclamazione dei diritti dell'uomo da cui è sorta la civiltà moderna » (*Ivi*, p. 71). In politica, altrettanto evidenti sono — per Meli — le analogie tra Socino e Spinoza. I sociniani respingono il mito della caduta e, di conseguenza, non possono concepire l'autorità politica come potere di salvezza nei confronti dello stato di corruzione dell'umanità. Il potere politico non è: « l'esecutore della parola divina », bensì la condizione dell'attuarsi dell'umanità dell'uomo in cui consiste propriamente, sia per Socino che per Spinoza, il vero significato del regno di Dio. Così, il pensiero religioso e politico del socinianesimo costituisce — prima di Spinoza — una delle principali matrici di gran parte delle esperienze innovative e libertarie e della prima età moderna (60).

Anche al fondo della filosofia spinoziana vi sarebbe, quindi, la medesima aspirazione dei riformatori italiani e, in particolare, dei sociniani: « ... combattere l'intolleranza dogmatica, la presunzione orgogliosa di coloro che credono di possedere la verità » (*Ivi*, p. 136).

Questo compito, sia in Spinoza che in Socino, è però contestuale ad una emendazione della religione. Il Dio della religione istituzio-

---

(59) Così scrive MELI sulla figura di Fausto Socino: « ... Socino operava nel campo religioso una vera e propria rivoluzione. Ponendo in chiaro le nuove esigenze dello spirito umanistico, riducendo all'unità gli sparsi accenni che è dato trovare qua e là di un riconoscimento delle opere e di una visione immanente dei rapporti religiosi, facendo un sistema organico delle richieste varie degli spiriti più acuti, Fausto Socino instaura, possiamo dire, una nuova epoca, fondando una nuova religione » (*Ivi*, p. 24).

(60) Così ancora MELI: « Il socinianesimo trovò la sua piena naturale esplicazione in Olanda ed in Inghilterra. La originò ed alimentò il pensiero politico di Spinoza, qui — attraverso il Milton e lo Stato indipendente di Cromwell — sboccò nel liberalismo lockiano e con la classica dottrina della distinzione dei poteri, di origine eminentemente razionalistica, formò il nerbo dell'ideologia illuministico-rivoluzionaria » (*Ivi*, pp. 78-79).

nale è il Dio dell'immaginazione, che nella sua identità di oggetto della conoscenza inadeguata, allude tuttavia all'idea vera di Dio, proprietà dell'intelletto e fondamento della vita etica. La grandezza di Spinoza consiste, per Meli, nell'aver dimostrato la possibilità della coesistenza tra religione razionale e religione rivelata, o in altri termini, di aver dimostrato la necessità della religione nel processo di umanizzazione dell'uomo. Tuttavia, la religione — che è esperienza essenzialmente morale — non può in alcun modo costituire il fondamento della comunità politica: « Il problema di Spinoza è unico: svalutare lo Stato in ciò che aveva ancora di teologico come forma di un contenuto trascendente, come mezzo della fruizione divina, per servirmi della espressione tomistica (*Ivi*, p. 193). Il punto in cui Spinoza si separa irreversibilmente dalla tradizione consiste nel definitivo abbandono della *necessità* della legittimazione teologica della politica. Se la legge divina è legge della natura, lo Stato avrà allora essenzialmente il compito della consapevole realizzazione degli eterni decreti, tra i quali il più alto è quello della liberazione umana (61).

In ordine al pensiero religioso di Spinoza ed alla complessa questione teologico-politica, un altro intervento stimolante è costituito da un saggio di P. Martinetti (*Problemi religiosi nella filosofia di Spinoza*, in « *Rivista di Filosofia* », 4, 1949, pp. 298-311). Argomento centrale dell'articolo, come del resto quello degli altri interventi che sono stati ricordati, è la valutazione del rapporto tra filosofia spinoziana e soluzione del problema teologico-politico. Da ciò conseguono una serie di questioni che costituiscono altrettanti interrogativi posti ai testi del filosofo: se cioè la libertà proclamata da Spinoza sia effettivamente coerente e giustificata dall'impianto complessivo della sua filosofia, o piuttosto una necessità imposta da contingenze storiche determinate o addirittura un abile *escamotage* teorico per non alienarsi del tutto il pubblico dei contemporanei o, ancora, una soluzione temporanea e parziale sulla via del progetto di rimozione e di superamento integrale della religione. Martinetti sottolinea che Spinoza ha per primo concepito una sorta di genealogia della religione, condotta con le categorie dell'ontologia elaborata nell'*Ethica* e tramite una complessa ricostruzione storico-sociologica: dai gradi e manifestazioni più elementari (la superstizione collegata con la tirannia teologico-politica), alle grandi religioni monotei-

---

(61) *Ivi*, pp. 194-197.

stiche, nella dimensione nazionale ebraica propria dei profeti e della teocrazia mosaica, sino alla tormentata storia del Cristianesimo, costantemente minacciato dall'egemonia del papato e dalle lotte tra sette e fazioni.

L'idea fondamentale della religione, il tratto comune ad ogni forma di fede religiosa è l'*obbedienza*. Per questo motivo, soprattutto, il monoteismo ebraico, oltre che essere un sistema di credenze molto semplice ed adeguato alla mentalità del popolo, fu sopra ogni cosa un poderoso ordinamento etico e civile, un minuzioso sistema di regolazione del comportamento individuale e collettivo. Il valore della fede — sia nella dimensione teocratico-nazionale dell'ebraismo, che in quella esclusivamente morale della religione universale del Cristo — è eminentemente pratico. Anche se nella religione del Cristo, i fondamentali essenziali della fede tendono a coincidere con gli eterni decreti della ragione, il valore veritativo delle proposizioni religiose e degli articoli di fede è relativamente indifferente e deve essere unicamente valutato in base alla capacità di indurre e di fortificare l'obbedienza. Da ciò, il principio della possibilità della coesistenza tra il diritto dello Stato, privato di ogni elemento teocratico e la religione rivelata: « Essa, scrive Martinetti, ha questo in comune con la vita esteriore del diritto: che le sue leggi sono in fondo leggi di conservazione sociale(...) Così essa apre intorno al diritto la sfera più vasta della morale vera e propria, introduce la disposizione a praticare la carità e la giustizia anche laddove lo stretto diritto non lo esige » (*Ivi*, p. 305).

La credenza religiosa « traveste » in forma immaginativa la verità della ragione, approssimandosi — dal nazionalismo ebraico, all'universalismo cristiano — all'oggettività delle sue disposizioni. Ma tra religione e verità sussiste comunque un profondo dualismo, un divario epistemologico e pratico che, stando all'impianto determinista della metafisica di Spinoza risulta — per Martinetti — difficilmente colmabile. Le contraddizioni fondamentali della filosofia teologico-politica rinviando così direttamente alla problematicità della metafisica: « Il problema religioso si risolve quindi in un problema metafisico e solo in dipendenza da questo può ricevere la sua soluzione » (*Ivi*, pp. 310-311).

Nel secondo dopoguerra è stato soprattutto in Francia che si è manifestato un vasto e articolato movimento di ripresa e di approfondimento della filosofia spinoziana. Una nuova *Spinoza renaissance* che ha sondato tutto lo spettro del discorso spinoziano non per pie-

garlo a strategie ideologiche ad esso estranee, bensì per esplorare, in tutta la loro straordinaria complessità, le ragioni della specificità di Spinoza. Si tratta, in altri termini, di una ricerca a più voci e di ampio respiro sull'autonomia della filosofia spinoziana dal corso maestro del pensiero moderno. L'esito e l'intendimento di questa importante stagione di studi è la ricerca del senso dell'alternativa che la filosofia spinoziana rappresenta, — pur tra i mille legami che la connettono alla tradizione ed alla contemporaneità —, in merito a tutto il repertorio tematico e problematico della cultura moderna.

Secondo Madeleine Francés (62), Spinoza è il primo ed insuperato teorico della democrazia politica della prima età moderna. Quest'ultima è, per Spinoza, non solo forma di governo, ma è pensata come costituzione originaria di ogni forma di autorità politica. Assoluta è perciò in Spinoza l'autorità in quanto assoluta è la costituzione politica ad opera della *multitudo*. In base a tali assunti, il principale problema politico è allora quello della conciliazione tra le due principali istanze della politica spinoziana: « ... quella della sovranità assoluta con quella, altrettanto inderogabile, dei diritti dell'individuo » (*Ivi*, p. 328). In tal senso, il problema della libertà diviene particolarmente acuto a proposito della *religione*: « Un governo consapevole delle condizioni della sua sopravvivenza — scrive la Francés — non sanzionerà mai il primato di una delle religioni esistenti sul suolo nazionale al momento del suo insediamento » (*Ivi*, p. 329). Contrariamente, la chiesa o la setta vincente si proclamerà religione di Stato e, come interprete dei disegni divini, piegherà tutti gli altri sotto la sua egemonia che si convertirà, immediatamente, in autorità politica. In tal modo, una parte dominerà sul tutto ed escluderà in primo luogo il governo civile: « Al contrario, se la libera professione di tutte le credenze viene autorizzata, in qualche modo i culti si neutralizzeranno tra di loro ed i loro pastori saranno costretti ad un giudizio più equilibrato in merito alla loro influenza » (*Ivi*, p. 330). Ma la libertà di religione non costituisce, per Spinoza, un'opportunistica concessione al « male minore », essa al contrario risponde alla più intima struttura di tutto il ragionamento politico del filosofo. Per Spinoza vale incontestabilmente — dice M. Francés — il fatto che il potere ed il diritto civile non

---

(62) M. FRANCÉS, *La liberté politique selon Spinoza*, in *Revue philosophique*, 1958, pp. 317-337.

possono decidere di tutto, quindi essi devono porre e non limitare l'esercizio delle libertà. Accanto al potere civile sussiste la religione universale dell'obbedienza e della carità, dogmaticamente essenziale ed assolutamente non imponibile né per diritto civile, né per nessun'altra ragione. I culti di questa religione devono essere lasciati altrettanto liberi essendo — da un punto di vista sia teologico che politico-giuridico — sostanzialmente indifferenti ed unicamente funzionali al rafforzamento della virtù dell'obbedienza. Ma, a questo punto, la Francés formula un'importante obiezione. In che senso, si chiede, può dirsi ancora religione una fede senza culti o, per la quale, i riti sono moralmente edificanti, ma senza verità? E ancora: che cosa resta del cristianesimo, una volta che questo viene privato — tra l'altro — del valore di verità dell'Eucarestia? (63).

Anche J. de Lacharrière (64) ha incisivamente sottolineato il fondamentale contributo di Spinoza alla elaborazione della teoria della democrazia moderna. Secondo l'autore, l'idea democratica si configura, nel pensiero di Spinoza, come possibilità e sintesi tra potere e libertà, sintesi iscritta in una dottrina politica assai distante sia dagli schemi della filosofia politica cristiana — medievale, che dalle teorie politiche emergenti nella prima età moderna. Spinoza è — soprattutto — uno dei maggiori teorici del principio di sovranità secondo il quale lo Stato, svincolato dall'influenza ecclesiastica, detiene il monopolio assoluto ed indivisibile della decisione politica. Ed è solo a condizione della stabilizzazione della sovranità che nello stato civile possono essere poste e conservate le libertà naturali tradotte e formalizzate come libertà e diritti civili. Lo Stato si manifesta, così, come il concretarsi della ragione universale nella storia umana: « ... lo Stato si caratterizza essenzialmente come opera della ragione. Il suo destino è legato a quello della ragione che esso deve porre in opera » (*Ivi*, pp. 25-27).

In un testo dedicato ad un'interpretazione complessiva di Spi-

---

(63) Così scrive la FRANCÉS: « (...) nessuno tra i commentatori della teologia spinoziana ha sufficientemente posto l'accento sulla rottura, in merito a questo punto (cfr. il sacramento eucaristico, N.d.R.), con la tradizione del cristianesimo, anche di quello più emancipato. Ora, una religione cristiana che rinuncia a qualsiasi riferimento, sia pure simbolico all'ultima cena, come può ancora appellarsi al Dio presente e vivente? » (*Ivi*, p. 334).

(64) R. DE LACHARRIÈRE, *Etudes sur la théorie démocratique, Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx*, Paris 1963.

noza J. Préposiet (65), ha indicato nel tema della libertà la chiave di volta del sistema spinoziano. La libertà umana e, in particolare, la libertà politica, non sono in contraddizione con il determinismo universale — al contrario — la libertà: « ... appare una forma particolare della necessità universale ». Il senso della libertà spinoziana è quindi quello di: « ... una conversione dallo stato di oggetto a quello di soggetto della necessità ». Tale libertà si dispiega pienamente nelle condizioni dello stato civile che non costituisce, come vorrebbero i teorici del diritto naturale di estrazione teologica, l'ambito in cui si manifesta l'innata socievolezza e moralità dell'uomo, bensì l'opera della potenza umana che è prosecuzione consapevole dell'infinita produttività della natura. In tal senso, la figura del contratto che compare a più riprese nella filosofia politica di Spinoza: « ... non può essere considerato come un effetto del libero arbitrio. Esso costituisce un episodio dell'ordine cosmico » (*Ivi*, p. 201). Così, la potenza della natura si prolunga nella potenza collettiva della moltitudine costituente lo stato civile.

La « naturalizzazione » della dinamica costruttiva dello stato civile, equivale, secondo l'interpretazione di Préposiet, alla sua integrale umanizzazione che è liberazione della prassi storico-politica dall'ipoteca teologica: « Distruggendo l'idea di trascendenza religiosa Spinoza ha distrutto l'assolutismo politico. L'autorità politica di diritto divino cede il posto all'autorità del diritto naturale, la sola che sia veramente assoluta » (*Ivi*, p. 212). La realizzazione collettiva e storica della ragione passa quindi attraverso la crisi definitiva della sacralizzazione della politica e della politicizzazione della religione. Non avendo Dio eletto un genere particolare di autorità o di sistema politico, realizza il vero regno di Dio quello Stato e quella comunità civile che avrà reso possibili le condizioni esteriori per il concretarsi degli eterni decreti della ragione che, in nessun caso, sono in contraddizione con la liberazione e la realizzazione dell'uomo.

Anche R. Caillois (66), traduttore e curatore di una edizione francese delle opere di Spinoza, ha sottolineato il carattere naturalistico, non volontaristico della concezione politica spinoziana. Così come la costituzione sociale e politica è opera della unità delle potenze

(65) J. PRÉPOSJET, *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris 1967.

(66) R. CAILLOIS, *Méthaphysique et politique chez Spinoza*, in *Les études philosophiques*, 1972, 3, pp. 319-340.

degli individui tutti, analogamente l'idea della città politica consiste nella creazione delle condizioni nell'unità: « ... la vita della città — così afferma Caillois — deve essere vera vita e non vita vegetativa... Costituire un tutto ... comporre un solo spirito con un solo corpo è il fine degli uomini in comunità (*Ivi*, p. 234). Questa concezione, che si oppone nettamente al dettato della teoria cristiana del diritto naturale, rimuove le condizioni per la sacralizzazione del potere ed esclude, una volta per tutte, l'idea dell'investitura teologico-providenziale che Dio o le autorità che pretendono fungere come suoi ministri, avrebbero concesso allo Stato: « ... la soluzione teologica, nella forma del creazionismo non è niente altro che una visione politica della realtà che esige un fondatore, un legislatore supremo. In tal modo si è semplicemente idealizzato il diritto positivo » (*Ivi*, p. 325).

Dalla seconda metà degli anni sessanta le pubblicazioni e gli studi su Spinoza si infittiscono ulteriormente. Un nuovo e rilevante salto di qualità rappresentano infatti le grandi interpretazioni di Gueroult, Deleuze, Matheron, Zac, Macherey, che hanno rinnovato alla radice l'insieme delle problematiche tradizionalmente legate all'arduo compito dell'interpretazione di Spinoza (67).

Ambizione comune a questo mutamento del quadro interpretativo è costituita dall'intenzione di liberare una volta per tutte il pensiero di Spinoza dal rischio di operazioni di inglobamento o di imbalsamazione che le filosofie e gli indirizzi storiografici via via dominanti hanno variamente tentato. Nuovamente Spinoza viene sentito come grande problema, come ineludibile emergenza di una proposta teoretica e politica di straordinaria portata e complessità, fisiologicamente refrattaria a facili classificazioni.

A noi pare che la lettura proposta da G. Deleuze sia tra quelle che hanno svolto con più rigore — dando luogo ai risultati più stimolanti — questa istanza interpretativa.

Per Deleuze la filosofia di Spinoza manifesta tre ordini di specificità. Una *specificità metafisica*. Spinoza decostruisce e rigorizza la tradizione metafisica occidentale. È autore di una filosofia della

---

(67) Cfr. M. GUEROULT, *Spinoza*, 2 voll., Paris 1968-1971. G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris 1968; A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, cit.; *Le Christ et le salut des ignorants*, Paris 1971; S. ZAC, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris 1963; *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris 1965.

« affermazione pura », senza dualismi, senza trascendenza ontologica o logica. In tal senso, non vi è autore più lontano dal creazionismo e provvidenzialismo cristiano e, più in generale, dal complesso dogmatico di tutte le tradizioni teologiche. Ma nel contempo, la filosofia spinoziana costituisce un'alternativa potente alle linee egemoni della filosofia moderna che del sapere teologico conservano il nucleo teoretico fondamentale, la *necessità del dualismo* (Dio-mondo; pensiero/estensione; anima/corpo; ragione/passione; società/stato, ecc...).

Una *specificità antropologica ed etica*. Spinoza è ateo, incontestabilmente. La Scrittura ha un valore eminentemente pratico e costituisce solo la prima manifestazione del processo di costituzione e universalizzazione della ragione nella storia dell'uomo. Spinoza respinge in blocco i fondamenti della morale cristiana: il mito della caduta, la nozione del peccato, il concetto di persona e di libertà. Alla morale Spinoza contrappone una « opposizione etica », fondata sulla distinzione tra *attività e passività*, sul rifiuto dei gradi di perfezione, sull'abbandono del privilegio ontologico dell'uomo.

Una *specificità politica*. Lo Stato non è né l'agente dei disegni di Dio, né necessaria potenza repressiva della *natura lapsa* e neppure, come vuole il giusnaturalismo razionalistico di derivazione teologica, l'ambito della manifestazione delle finalità morali iscritte dalla divinità nella ragione umana. Lo Stato è un episodio dell'infinito, espressione dalla divinità della ragione universale che si realizza nella *potentia* umana: « La teoria del diritto naturale, scrive Deleuze (68), implica la doppia identità tra il potere ed il suo esercizio, tra questo esercizio ed il diritto » (*Ivi*, p. 233). Lo Stato civile non è in contrasto con la potenza naturale, è invece il luogo ove la potenza naturale — fattasi ragione collettiva — realizza rapporti di convenienza tra gli uomini: « La ragione non procede mediante un artificio, bensì mediante una naturale composizione di rapporti; essa non conclude calcoli, ma una sorta di riconoscimento diretto tra gli uomini » (*Ivi*, p. 243).

Libertà e felicità, non timore e oppressione, sono le idee fondamentali dello Stato: « È quindi in virtù della sua natura — prosegue Deleuze — che la città tende ad approssimarsi il più possibile all'ideale della ragione, a sforzarsi di conformare alla ragione l'insieme delle sue leggi. E la città converrà tanto più con la ragione quanto meno produrrà passioni tristi presso i cittadini (timore o anche speranza) fondandosi piuttosto su affezioni liete » (*Ivi*, p. 246).

(68) G. DELEUZE, *cit.*; cfr. anche: *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris 1970-1981.

La religione è quindi solidale con la ragione se e quando contribuisce — per quanto riguarda la vita della moltitudine — a creare le condizioni per la riduzione dell'impotenza e della *tristitia*. Al contrario, quando cioè il dogma e la morale religiosa alimentano il timore, la passività e la discordia, la fede diviene incompatibile con la ragione e, per questo, costituisce una delle maggiori minacce per le possibilità della liberazione umana. La superstizione pesa sulla vita umana in un duplice senso: in questa vita rende l'uomo passivo e lo aliena dalla sua reale potenza di esistere, dall'altro riduce in lui la componente eterna che nasce solo dalla vita etica, dalla conoscenza adeguata, da un *amor* non passivo per Dio e per gli uomini: « La superstizione è tutto ciò che ci tiene separati dalla nostra potenza di agire che non cessa di ridurre. In tal senso, il fondamento della superstizione è la morsa delle passioni tristi, il timore e la speranza che alimentano l'angoscia che ci consegna ai fantasmi. Come Lucrezio, anche Spinoza sa che non vi sono miti o superstizioni liete » (*Ivi*, p. 249).

S. Zac — considerato come uno dei maggiori studiosi contemporanei di Spinoza — ha costantemente dedicato il suo lavoro interpretativo all'analisi della filosofia della religione ed al rapporto tra quest'ultima e le principali questioni politiche ed etiche, rapporto che costituisce uno dei punti più « caldi », complessi e controversi dell'opera del filosofo.

Zac sostiene che, per Spinoza, fine della filosofia è la fondazione della possibilità del riconoscimento e della « comunione » tra gli uomini. Ora, tale scopo: « ... non è costituito dalla mediazione delle istituzioni politiche ... Ma la sua formazione non è tuttavia possibile che entro un quadro politico ben definito » (69). Da questa premessa Zac fa derivare la sua tesi, di fondo e cioè che, in Spinoza, il motivo della « comunione umana » costituisce l'argomento in base al quale misurare la compossibilità o l'antagonismo tra religione, etica e politica: « Se si vogliono giudicare le religioni — scrive Zac — dalle opere che esse ispirano, si deve dire che la religione che conduce al rifiuto dell'amicizia e cerca di consolidarsi con la forza e l'inganno, tradisce lo spirito della religione. Chi dice religione dice infatti unione ed amore » (*Ivi*, p. 278).

---

(69) S. ZAC, *Société et communion chez Spinoza*, in *Revue de métaphysique et de Morale*, 1958.

Esaminando le analogie e le distanze tra la filosofia religiosa e politica di Spinoza e quella di Rousseau (70), Zac ha ricostruito la fenomenologia spinoziana del divenire della coscienza religiosa. Per Spinoza, dice Zac, esistono tre generi fondamentali di religioni: « la religione filosofica o etica, la religione rivelata universale, e le religioni istituzionali ». Al di là delle profonde distinzioni resta però fermo in Spinoza il principio secondo il quale tutte le forme di religiosità sono libere: « ... si può mostrare che, per Spinoza, qualunque sia la forma di religione, sia essa fondata sulla ragione o accompagnata solo da una convinzione interiore, essa non deriva dall'autorità sovrana » (*Ivi*, p. 4). L'autonomia del singolo resta quindi un principio inderogabile della filosofia religiosa e politica del filosofo, principio che vale soprattutto per la religione filosofica dell'*Ethica* e per quella cristiano-*catholica*, che — in quanto religioni universali — non dipendono da istituzioni politiche.

Per questo, per la sua indipendenza da contesti culturali, etnici e politici, la *religio catholica* non può costituire il fondamento di alcun ordinamento civile. È infatti lo Stato e non le religioni — siano esse istituzionali o meno — che, in virtù della sua matura razionalità, realizza il vero e proprio regno di Dio inteso come l'attuazione pratica e collettiva delle verità eterne: « O la parola di Dio resta lettera morta — dice Zac — oppure bisogna convenire che sono le autorità politiche che devono iscriverla in leggi ed istituzioni particolari ... È questa la condizione indispensabile per la realizzazione del regno di Dio in questo mondo » (*Ivi*, p. 9). Ma tale primato della politica — avverte Zac — non equivale, come invece vorrebbe Hobbes, ad un controllo puntuale delle credenze e delle opinioni religiose di cittadini. In Spinoza, lo Stato interviene solo ed esclusivamente nell'ambito dell'*esteriorità* e cioè dell'azione e, in particolare, quando

---

(70) S. ZAC, *Rapports de la religion et de la politique chez Spinoza et J. Jacques Rousseau*, cit. Così ZAC scrive sul rapporto Spinoza-Rousseau: « Entrambi contestano l'autorità dei libri sacri, l'autenticità delle testimonianze dei profeti ed infine la pretesa da parte delle chiese di imporre dei dogmi contrari all'uso naturale dell'intelletto (...) sostenitori di una comunità politica fondata su basi indistruttibili, in cui la libertà politica si accompagna ad una forte integrazione dell'individuo nell'ambito dello Stato, convinti dell'importanza del vincolo religioso per il consolidamento del vincolo politico, sono inclini a subordinare il potere spirituale al potere politico » *Ivi*, pp. 1-2.

le azioni ispirate da una pratica o fede religiosa si propongono o implicano atti sovversi ed alimentano apertamente la discordia ed i conflitti tra gli uomini. E tuttavia, il rapporto tra religione e politica resta in Spinoza, come del resto per tutta la realtà storica del secolo, estremamente problematico: « L'interdipendenza della religione e della politica è una fonte di pericoli sia per la religione che per la politica. Per la religione in quanto, laddove la religione riveste un carattere puramente nazionale, il patriottismo, nutrito di fanatismo, rischia di diventare sanguinario o dove più religioni coesistono in uno stesso Stato, il fanatismo religioso (...) suscita la discordia tra i cittadini senza parlare dei tentativi con i quali le chiese tentano di fare delle istituzioni politiche uno strumento del loro odio. Per la politica, poiché uno stato che cede alla pressione di una chiesa (...) diviene uno stato settario e tradisce così la sua missione di realizzare l'universale » (*Ivi*, p. 21).

Insieme agli autori che sono stati precedentemente richiamati, soprattutto A. Matheron ha contribuito ad una profonda ridefinizione dell'interpretazione della filosofia religiosa e politica di Spinoza. Per quanto concerne la filosofia politica, Matheron ha configurato l'ipotesi che la dottrina spinoziana costituisca l'esito più maturo e consapevole della grande crisi che investe la filosofia e la prassi politica cristiano-medievale (di cui S. Tommaso è il più grande protagonista), a partire dalla fine del XIV secolo e, ad un tempo, il punto più alto ed innovativo del pensiero politico moderno. Il punto di partenza per comprendere la filosofia politica spinoziana è Machiavelli, colui che più di ogni altro — prima di Spinoza — ha contribuito a decostruire alle radici i teoremi fondamentali del pensiero politico tradizionale. Quest'ultimo — nel quadro del sapere tradizionale — è scienza pratica, dottrina delle finalità morali a cui è indirizzato l'agire umano che nello Stato trova l'ambito in cui esse assumono un ruolo sociale e vengono iscritte nel quadro della sintesi tra ordine politico — che è ordine di gerarchie « naturali » — ed ordine divino-provvidenziale di cui lo Stato è agente terreno.

L'avvento di nuove forze sociali e culturali, l'affermazione di tendenze oggettive che compongono la fisionomia della modernità, ha posto irreversibilmente in crisi quello schema: « Da un lato si è manifestata la doppia ambizione di autonomizzare lo Stato verso il basso e verso l'alto, di liberarlo dalla tutela della Chiesa e di assicurare, nel contempo, indipendenza nei confronti delle gerarchie

feudali » (71). Ma con la politica è soprattutto il sistema dell'antropologia tradizionale che va in crisi: « ... l'uomo — dice Matheron — non è più naturalmente integrato entro un sistema di fini che lo trascendono e sui quali egli vorrebbe regolarsi » (*Ivi*, p. 49). Orizzonte teorico della politica diviene allora il problema della sovranità, problema complementare e dipendente da quello della struttura mobile e conflittuale della società concorrenziale e di una dimensione « epocale » della storia in cui « ... nulla è più naturale ». Il bene comune — scopo della dottrina politica — non è più proponibile nel senso della solidarietà tra il mantenimento dell'ordine gerarchico tradizionale ed il principio provvidenzialistico. Il bene è, d'ora in poi, essenzialmente bene dello Stato: « rafforzamento massimo del potere del sovrano, il solo che sia capace di stabilizzare le fluttuazioni ... questo è il fine della pratica politica » (*Ivi*, p. 50).

Tutto ciò — prosegue Matheron — è stato espresso in modo esemplare da Machiavelli, che — con il principio della subordinazione della religione allo Stato — ha elevato la massima provocazione teorica del tempo. Ai difensori dei principi tradizionali non restava quindi che o la riproposizione del repertorio politico classico — come nel caso della scolastica del cinquecento — o l'utopia, verità della crisi: « ... chiunque prenda sul serio la sfida di Machiavelli — dice Matheron — deve concludere che l'utopia di Moro appare essa stessa come la verità di ogni politica filosofica » (*Ivi*, p. 53).

Le opere di Moro ed Hobbes costituiscono, quindi, i poli ideali e complementari all'interno dei quali si apre lo spazio della politica spinoziana. Da un lato — per Moro — la teoria, non trovando punti di appoggio per diventare reale, deve indirizzarsi ad un orizzonte immaginario; dall'altro Hobbes rielabora a fondo la teoria per adattarla alla prassi, ma in realtà non muta il problematico fondamento della teoria tradizionale: « ... la sua teoria — scrive Matheron — è ancora una scienza pratica, essa consiste sempre nel determinare l'autentico fine della natura umana, e nel dedurre i mezzi necessari per la sua realizzazione e nel dichiarare l'impiego di tali mezzi come moralmente e giuridicamente obbligatori. È semplicemente cambiato il fine » (*Ivi*, p. 50).

---

(71)A. MATHERON, *Spinoza et la decomposition de la politique thomiste* in *Archivio di filosofia*, 1978, I, p. 49; Cfr. anche: *Politique et religion chez Hobbes et Spinoza*, in A. MATHERON, *Philosophie et religion*, Paris, 1974.

Cardine del pensiero politico di Spinoza è una tesi metafisica: la sintesi tra unità e molteplicità. Così come Dio senza i modi, senza l'infinita articolazione del reale, è astrazione priva di senso, così lo Stato non è nulla senza la forza produttiva collettiva che lo ha costituito (72). Questo è il *fondamento metafisico della democrazia spinoziana*: il primato della potenza costitutiva della moltitudine e lo stato di tensione tra quest'ultima e la *potestas*, ossia la forma di organizzazione che la potenza collettiva si dà.

Così, in Spinoza convergono due principi che sono il prodotto di più di due secoli di tenzioni culturali, sociali, e politiche: la *libertà*, la nuova immagine dell'uomo configurata dall'Umanesimo e dal Rinascimento e la *sovranità*, il distillato più maturo del pensiero politico moderno (73).

Ma il problema fondamentale della politica spinoziana — che, del resto, è problema fondamentale per tutta la politica della prima età moderna — è costituito dalla questione teologico-politica (74). Innanzitutto, è necessario precisare che cosa debba intendersi per questione teologico-politica. I due ambiti, dice Matheron, sono presentati da Spinoza sempre come distintamente fondati e tuttavia, le loro interferenze e l'intrico dei rapporti appare, per molti aspetti, inevitabile. La politica deve confrontarsi con la religione innanzi tutto in quanto quest'ultima predica l'obbedienza che è anche fondamentale virtù civile; dal canto suo, la religione deve essere investita dalla politica perché è solo quest'ultima che può conferire valore giuridico alla libertà o — come nel caso della teocrazia ebraica — trasformare i precetti e la dottrina in un sistema di diritto pubblico e privato. In tal senso, l'ebraismo fu una teocrazia perfetta, « un meraviglioso meccanismo politico ». Pietà e giustizia costituivano imme-

---

(72) Così scrive Matheron sulla differenza ontologica tra Dio e mondo in Spinoza: « La sostanza non è un fondo di cui i modi costituirebbero la superficie ... non vi è fondo perché tutto l'assoluto è assorbito dalla superficie. Senza i modi la sostanza è una astrazione, esattamente come i modi senza la sostanza: la sola realtà concreta è quella costituita dagli enti naturali che si compongono tra di loro per costituire altri esseri individuali e così all'infinito ». *L'anomalie sauvage*, in « Cahiers Spinoza » 4, 1982, p. 43.

(73) Così ancora MATHERON sul nesso *potentia-moltitudo*: « Il diritto di sovranità che possiedono i detentori del potere politico non è la loro propria potenza, in quanto essi non ne possiedono ed i re sono sempre nudi; è la potenza della moltitudine alla quale essi devono tutto e senza la quale non sarebbero nulla » *Ivi*, pp. 47-48. Cfr. anche, *Individu et communauté chez Spinoza*, cit.

(74) A. MATHERON, *Le Christ et la salut des ignorants*, cit.

diatamente virtù religiose e dovere civile, volti alla conservazione ed alla prosperità della nazione ebraica. Per questo, Mosé — in cambio dell'obbedienza a Dio — non promise beatitudine eterna, ma beni, ricchezza e tranquillità per tutto il popolo.

Il Cristo estese a tutto il genere umano il nucleo dei valori della fede nazionale ebraica: « ... Mosé aveva formulato, in ordine al problema dei rapporti tra religione e Stato, la migliore soluzione possibile per quel genere di società ... Il Cristo definì, a sua volta, un nuovo rapporto tra religione e Stato: il migliore possibile per una società civilizzata. Il problema della sacralizzazione della politica riceveva quindi una soluzione che si oppone punto per punto a quella di Mosé: divinizzazione, non più di una forma particolare di comunità, considerata come intangibile, ma della comunità umana in generale » (*Ivi*, p. 81).

Il problema che si poneva con l'avvento del Cristianesimo era quindi quello della possibile coesistenza tra una morale universale e le concrete istituzioni storiche a cui i credenti erano tenuti ad obbedire. La soluzione del Cristianesimo fu, per Spinoza, esemplare. Mai il Cristo o gli apostoli suscitarono la sedizione, loro preoccupazione costante fu quella di garantire l'obbedienza alle leggi dello Stato pagano e l'autonomia della forma di vita cristiana, esercitando la virtù in tutte le occasioni e situazioni in cui non vi era una chiara disposizione giuridica. Solo per quel che riguardava il principio della divinità dell'imperatore, la resistenza dei cristiani fu intransigente. Non era infatti più un semplice dovere civile quello che veniva loro imposto, bensì la rinuncia pubblica alla loro religione e l'adesione alla religione di Stato.

Con la crisi del mondo classico e dello stato pagano, il Cristianesimo imbocca, secondo Spinoza, un percorso che lo condurrà alla dissoluzione. Inizialmente la religione cristiana « cominciò ad introdursi nello Stato »; in seguito le autorità che si trovavano a capo della comunità: « ... giunsero a farsi riconoscere ufficialmente, oltre che come dottori ed interpreti della fede, come pastori della Chiesa ... e come rappresentanti di Dio sulla terra » (*Ivi*, p. 272). Successivamente, i pontefici portarono a termine la prima fase della loro conquista del potere: « « ... essi vollero imporre la loro supremazia assoluta sulle differenti comunità cristiane ... seicento anni dopo la morte di Cristo, il Papa romano si impadronì del comando sulla Chiesa » (*Ivi*, p. 272). Ma, dice ancora Matheron, parafrasando Spinoza: « questo non bastava ancora ». I papi riuscirono a subordinare

i re e ad imporre un'influenza schiacciante su tutta la cristianità. La teologia divenne un confuso complesso di dottrine in cui venivano funzionalmente assimilate le filosofie e la cultura degli antichi. I teologi si trovarono presto in aspra lotta tra loro, la distinzione tra filosofia e fede fu considerata un'eresia e, così, ebbe luogo un controllo politico sulle opinioni che inibì quasi completamente la libertà di pensiero. Il potere divenne la principale preoccupazione dei supremi capi, dei sacerdoti e dei teologi. Ma tutto ciò non poté durare a lungo: ad interrompere la china discendente della corruzione intervenne la Riforma: « ... ciò che i re non poterono ottenere — scrive Matheron — nella loro lotta contro il papato con il ferro ed il sangue, lo ottennero ecclesiastici con la sola forza della penna. Ma il rimedio non valse tanto quanto il male. La cristianità si divise in sette ... ciascuno rifiutò agli altri la libertà che reclamava per se stesso. Da ciò conflitti violentissimi e sanguinosi » (*Ivi*, p. 271-273).

È quindi dalla complessa ricostruzione della storia del Cristianesimo e, in particolare, dalla diagnosi del dramma del Cristianesimo lacerato che si muove la filosofia teologico-politica di Spinoza. In primo luogo, Spinoza intuisce che la religione deve essere ridotta ad un minimo di dogmi tali da fondare l'obbedienza e la virtù adattandosi in tal modo alla comprensione di tutti gli uomini. A questo proposito Matheron elabora un complesso parallelismo tra i sette dogmi fondamentali della religione rivelata e le corrispondenti tesi dell'*Ethica*: « Ciascuno dei sette dogmi — scrive Matheron — rinvia, preso nel suo significato autentico, ad una proposizione o ad un gruppo di proposizioni dell'*Ethica* » (*Ivi*, p. 103). D'altro canto, la liberazione dall'ipoteca teologica da parte dell'istituzione politica sgombra lo spazio alla religione come esercizio della *moralità*: « ... era necessario, per meglio servire il bene comune, riempire le lacune delle istituzioni ufficiali, raccomandando in nome di Dio alcuni generi di comportamenti che non erano formalmente prescritti dai pubblici poteri » (*Ivi*, p. 64). L'altruismo e la pietà religiosa divengono prassi collettiva entro un quadro politico e giuridico che ne consente l'esercizio come contributo alla conservazione della concordia e dell'unità del corpo sociale. Ma amore, giustizia e carità cristiana devono, uniformarsi al principio direttivo dell'azione del governo: *la salus populi*. In tal modo verranno eliminati tutti i possibili motivi di attrito tra Stato e religione: « Non vi è carità senza lealtà. Non che quest'ultima sia sufficiente, ma l'amore verso il prossimo si manifesta, innanzi tutto, con l'obbedienza alle leggi e quindi con iniziative personali

che le leggi non impediscono » (*Ivi*, p. 65). La *religio catholica* garantisce, in base al suo stesso fondamento pratico, la lealtà verso le istituzioni. Religione essenzialmente popolare, liberata dalla stretta del controllo dottrinale e gerarchico, volta unicamente ad una prassi di solidarietà (ma la questione di quanto questa forma di vita religiosa, possa essere definita ancora cristiana resta aperta), forma di vita e fondamento della salvezza delle masse o, per dirla con Spinoza, degli *insipientes*: « ... Il Cristo ha quindi detto esattamente ciò che un filosofo doveva dire a degli ignoranti e nel modo in cui doveva dirlo. Tutto il suo metodo di esposizione si riduce in definitiva ad un solo principio: a coloro che sono incapaci di comprenderne le premesse, la legge divina, invece di essere insegnata come una verità eterna, deve essere imposta come un'obbligazione imperativa » (*Ivi*, p. 138).

Anche in Italia, il secondo dopoguerra ha segnato un'intensa ripresa di studi spinoziani. In particolare, la crisi dell'egemonia culturale dell'idealismo crociano ha consentito l'apertura di nuove prospettive ed indirizzi di lettura ed interpretazione. È stato quindi assimilato il senso della lezione dei migliori studi spinoziani di altri contesti linguistici — soprattutto quello francese — lezione tendente, come si è detto, ad una più libera considerazione del pensiero del filosofo ebreo. Anche in questo caso, dal ricco panorama delle pubblicazioni su Spinoza sono stati scelti quegli studi che, con rigore ed attenzione, hanno posto in luce la centralità del problema teologico-politico e le implicazioni di carattere religioso, giuridico e politico che la soluzione spinoziana comporta.

D. Formaggio, traduttore e curatore della prima edizione del *Trattato politico* nel dopoguerra (75), ha sottolineato le forti relazioni che collegano l'opera di Spinoza al clima culturale e civile dell'Olanda dei seicento. Un clima vivissimo, ricco di fermenti teoretici, scientifici, di esperienze religiose e politiche. In altre parole, l'avanguardia storica dell'Europa barocca: « Panteismo, naturalismo dissoluzione del finito nell'infinito — così scrive Formaggio — del particolare nell'universale, rivalutazione del particolare alla luce dell'universale; ecco Spinoza e Rembrandt, ecco il meglio di una società che dopo la bufera delle persecuzioni politiche e religiose riconquista il

---

(75) SPINOZA, *Trattato politico*, Traduzione, introduzione e note di D. Formaggio, Torino 1950, cit.

senso della vita, ricostruisce e rende possibile, in ogni punto, l'intimo accordo di ciascun individuo con sé stesso, reimpara il gusto ed il valore che ogni piccola cosa possiede, una volta che la si tenga collegata con il tutto ed ecco infine quel sano fondamentale realismo che sta alla base di questa società e della sua cultura » (*Ivi*, pp. 13-14).

C. Signorile ha parimenti visto nella storia sociale, politica e religiosa dell'Olanda seicentesca la vera fonte di ispirazione della filosofia religiosa e politica di Spinoza (76). Una grande epoca di esperienze religiose e civili tra le più avanzate del tempo; una società solidissima ed economicamente in continua espansione, una potente classe mercantile che fa propria una visione positiva, e solare della vita. Una costituzione repubblicana, una situazione politica in tensione tra forze di progresso ed oligarchie religiose: questo il quadro storico in cui si forma e si distende l'opera spinoziana entro la quale tutti questi elementi sono puntualmente recepiti e tradotti in altrettanti motivi teorici.

Ma, è in particolare nella esperienza della dissidenza religiosa che è —, ad un tempo, dissidenza politica — che bisogna individuare la principale matrice esterna del pensiero di Spinoza: « In pochi paesi d'Europa la dissidenza religiosa ha avuto un così profondo significato e di influenza culturale e politica come in Olanda e nelle Province del Nord » (*Ivi*, p. 25). Una mappa variegata e complessa quella della dissidenza religiosa olandese, costantemente minacciata dal ritorno delle forze tradizionaliste e monarchiche e, soprattutto, dalle mire politiche della potente chiesa calvinista olandese: « La dissidenza religiosa olandese — scrive Signorile — presenta quindi aspetti molteplici, differenti modi di espressione rituale e politica. Dal comunismo dei Quaccheri, al moderato collettivismo e pacifismo dei Mennoniti, allo esaltato democratismo rivoluzionario di liberi pensatori come Van de Ende, alla tensione morale appartata dal mondo dei Collegianti, all'impegno civile dei Rimostranti » (*Ivi*, p. 36). Secondo Signorile, lo stesso *Trattato Teologico-Politico* nascerebbe come contributo teorico alla crisi dell'istituzione repubblicana e come controffensiva nei confronti dei pericoli che gravano sulla garanzie repubblicana della libertà religiosa e di pensiero. Da un punto di vista strettamente teoretico, l'opera risponde invece ad un quesito capitale: « ... se l'autorità della religione viene meno come

---

(76) C. SIGNORILE, *Spinoza ed il primato della politica*, cit.

fondamento dello Stato, quale autorità deve e può organizzare la vita dell'uomo? » (*Ivi*, p. 51).

La risposta di Spinoza è, secondo Signorile, inequivocabile: la politica è la forza storico concreta della ragione e — per la sua universalità e prossimità nei confronti di quest'ultima — « invera » ciò che anche nella religione emendata e razionale vale ancora nella forma inadeguata del comando esteriore: « L'autorità politica è quindi definitivamente superiore all'autorità religiosa, nel regolare i rapporti tra gli uomini perché fondata sulla ragione, ed anzi entra nel regno della Regione fondando la comunità politica » (*Ivi*, p. 56). La ragione trova nella politica l'ambito della sua attuazione storica che, più che la saggezza dei pochi o la religione dei molti, è in grado di costituire la condizione dell'educazione ed umanizzazione di tutti. Scienza applicata, la politica è quindi la teoria pratica più adeguata alla reale natura dell'uomo di cui è: « (...) guida, educazione, condizionamento dell'aspetto attivo. In questo è il primato della Politica su ogni altri aspetto delle espressioni umane » (*Ivi*, p. 100). Di conseguenza, secondo Signorile, la rigorizzazione di tale primato conduce Spinoza a disegnare — nel capitolo VIII del *Trattato politico* — una vera e propria religione di Stato, laica (77). E tuttavia, tale religione istituzionale in nessun modo mette in pericolo i principi della libertà individuale che Spinoza, nel corso di tutta la sua opera, si sforza di coerentizzare con il primato della dimensione collettiva e comunitaria del vivere civile.

Da un punto di vista storico, il pensiero di Spinoza possiede l'enorme merito di aver riproposto — in un secolo così drammaticamente travagliato — il problema politico nella sua globalità. In altri termini, Spinoza spezza la cultura della rinuncia e della crisi che attraversa tutto il seicento. Ripropone i temi dalla realizzazione dell'uomo attraverso una prassi politica ed una forma di vita religiosa essenzialmente collettive e comunitarie, rifiutando in blocco l'individualismo, le filosofie della disperazione, il conformismo e la soluzione

---

(77) Così SIGNORILE sulla spinoziana religione dei governanti nel regime aristocratico: « L'affermazione del primato della politica nella fondazione della società umana è condotta quindi rigorosamente alle sue conseguenze pratiche e si dimostra uno dei temi che troveranno una lontana continuazione: sia lo stesso concetto di Religione civile che gli stessi diritti legati alla dignità di rappresentanti dell'autorità sovrana, noi troveremo nella Francia rivoluzionaria, affermati nel culto dell'Essere Supremo voluto dalla Convenzione Nazionale » *Ivi*, p. 163.

autoritario-assolutistica, ossia i diversi, — ma complementari — atteggiamenti intellettuali ed esistenziali che tentano una risposta alla grande crisi del secolo: « Sulla consapevolezza della tensione io — mondo — così scrive Signorile —, pensiero-materia, assenza-esistenza, si deve operare per la riappropriazione del mondo, proiettando un io che nello sforzo della riconquista intellettuale dell'essere superi lo smarrimento del tempo e fondi una speranza operativa, dia all'uomo una finalità esistenziale, un orizzonte da raggiungere. Dalla coscienza interiore dell'uomo privato si leva una proposta di smisurata ambizione e pure profondamente segnata dal senso del limite: ricostruire il mondo dell'uomo, ricostruire la verità, fondare la scienza » (*Ivi*, p. 198). Queste, secondo Signorile, le ragioni della grandezza della solitudine di Spinoza e della contemporanea opposizione al razionalismo mistico ed individualistico di Descartes, al tormento esistenziale ed alla travagliata religiosità di Pascal, all'assolutismo autoritario di Hobbes e cioè alle principali figure in cui si manifestano le tensioni del secolo barocco.

Nel'ambito della cultura cattolica, C. Calvetti Gallicet ha dedicato molti lavori alla filosofia di Spinoza in cui la studiosa ha ravvisato la condensazione dei motivi di fondo e dei tratti caratterizzanti del pensiero moderno: l'immanentismo metafisico e l'« inveramento » filosofico e politico del Cristianesimo (78). In primo luogo, la filosofia della religione di Spinoza — il cui esame appare pregiudiziale per la comprensione dell'intricata questione teologico-politica — deve essere considerata come espressione teoretica dell'*irenismo etico*: « Parlare di irenismo — dice la Calvetti — equivale anzitutto ad ammettere la possibilità di comunicazione e di accordo tra dogmatiche e religioni diverse, in una forma di relativismo dogmatico implicante il misconoscimento sia del valore assoluto della religione positiva in quanto tale, sia di un magistero infallibile destinato a garantire le verità rivelate » (79). Spinoza avrebbe perciò rigorizzato teoreticamente un'istanza di universalizzazione della religione, sorta come tentativo di risoluzione dei conflitti religiosi, ma iscrivendola entro un sistema di pensiero le cui insanabili contraddizioni vanificano irrimedi-

---

(78) C. CALVETTI GALLICET, *I presupposti teoretici della tolleranza in Spinoza*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1965, pp. 420-447; 623-649; *I diritti della persona umana nel T.T.P.*, in *Studi in onore di F. Olgiati*, Milano 1962, pp. 321-349; *Spinoza ed i presupposti teoretici dell'irenismo etico*, Milano 1972.

(79) *Ivi*, p. 1.

diabilmente. In tal senso, la Calvetti individua tre ordine di contraddizioni capitali del pensiero spinoziano.

Una *contraddizione metafisica*: Spinoza non è riuscito a correntizzare l'etica con la metafisica deterministica dell'unica sostanza. Ci si trova così di fronte ad una alternativa radicale: o viene mantenuta *la morale* che, secondo la studiosa, può essere fondata solo su di una concezione personalistica della libertà, o la *metafisica* che necessariamente compromette la possibilità del valore morale.

Una *contraddizione epistemologica*: malgrado la rivendicazione spinoziana della rispettiva autonomia di fede e ragione, il filosofo finisce per asservire la Scrittura alla filosofia dell'immanenza: « ... con il preciso compito di confermare le conquiste della ragione stessa e per mostrare che essa non contrasta con i dettati del lume naturale » (*Ivi*, p. 85). Spinoza avrebbe così finito per « usare » la Scrittura, e ciò per confermare una filosofia ad essa estranea ed assolutamente opposta: « Così, dopo aver escluso la Scrittura dal settore del vero, accordandole un esclusivo valore morale, si vale dei testi sacri per provare la validità degli inveramenti che egli ha imposto ai motivi della sua teologia positiva » (*Ivi*, p. 98).

Una *contraddizione politico-giuridica*. Spinoza: « dissolve la religione nella morale » privando gli articoli di fede ed i dogmi di qualsiasi valore veritativo. Il fondamento di verità della religione è unicamente pratico, ossia una religione è tanto più vera quanto più ispira la virtù e l'obbedienza. L'ambito dell'esperienza religiosa è perciò l'esteriorità, l'azione e le sue conseguenze, ma tale è anche e soprattutto la sfera di intervento del diritto e del potere politico. Da ciò, una nuova ed acuta contraddizione: « ... affidando allo Stato il controllo delle azioni, nelle quali sostanzialmente si concretizza la carità realizzata dal popolo, si arrischia di togliere al volgo ogni iniziativa spontanea, compromettendo l'esercizio di questa stessa religione che si dissolve nella morale » (*Ivi*, p. 223). E perciò, nella misura in cui la fede si esteriorizza, essa cade immeditamente sotto il controllo politico-giuridico e ciò — secondo la Calvetti — finisce per vanificare irrimediabilmente la proclamata libertà religiosa. Ad aggravare la contraddizione subentra l'affermazione di Spinoza nell'ottavo capitolo del *Trattato politico* circa la necessità di una vera e propria religione di Stato, con riti pubblici e relativi ministri del culto, il che — contrariamente alle affermazioni di Spinoza che, in più occasioni prende le distanze da Hobbes —: « ... denuncia la influenza delle concezioni hobbesiane nei confronti dello *jus circa sacra* » (*Ivi*, p. 232).

In contrapposizione a quest'ultima lettura, nella sua notevole Introduzione alla traduzione italiana del *Trattato Teologico Politico*, E. Giancotti Boscherini ha messo in luce la compatta omogeneità del pensiero di Spinoza che consente di affermare: « ... una linea di sviluppo non contraddittorio dal tessuto dottrinale dell'*Ethica* a quello del Trattato » (80). L'*Ethica* offre al T.T.P. uno strumentario metafisico, antropologico ed etico di eccezionale portata che il Trattato impegna in una strategia critica e fondativa volta alla difesa delle libertà civili collettive ed individuali. Non una sterile libertà formale, non semplici garanzie giuridiche costituiscono lo scopo del *Trattato*, bensì una libertà sostanziale, materiale che incide e trasforma la realtà a misura dei bisogni umani (81).

Nelle sue limpide note di commento al testo, — vera e propria interpretazione complessiva del Trattato e, a nostro parere, una tra le più complete analisi del problema teologico-politico in Spinoza — A. Droetto ha centrato il cuore della questione teologico-politica così come drammaticamente si presentava a Spinoza. Da un lato, il fine di Spinoza è quello dei maggiori teorici della politica del XVI e XVII secolo: « ... eliminare la causa delle lotte confessionali che turbavano la pace interna degli stati » (82). D'altro canto, però, Spinoza intuisce che causa vera della lotta religiosa è costituita da un problema essenzialmente politico: il coinvolgimento diretto dello Stato, che in qualità di difensore di una confessione religiosa determinata o come arbitro delle dispute dottrinali, traspone il conflitto religioso in un ambito immediatamente politico. La soluzione spinoziana è perciò intermedia rispetto a quelle del cardinale Bellarmino — che aveva riproposto la tesi della supremazia papale *in temporalibus* e nell'interpretazione della Scrittura e di Hobbes: « ... ed il motivo per cui le respingeva entrambe — scrive Droetto — era sostanzialmente

---

(80) E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Introduzione a Spinoza, Trattato teologico-politico*, tr. it., Torino 1972.

(81) Così descrive E. GIANCOTTI le finalità del Trattato: « Ciò che a Spinoza stava a cuore a noi sembra non è tanto di ritagliare al saggio una zona di riserva all'interno della quale gli sia consentito l'esercizio della propria ragione, perché questa sarebbe una sterile, inutile libertà, quanto piuttosto di garantire al cittadino l'esercizio di quella facoltà di giudizio che immediatamente precede e sulla quale si innesta l'azione politica » *Ivi*, p. XXVII.

(82) A. DROETTO, Note a: *Spinoza: Trattato teologico-politico*, cit.; con integrazioni di E. GIANCOTTI; cfr. anche A. DROETTO, *Genesi e struttura del T.T.P.*: in « Studi urbinati », XLII, 1969.

identico; anche se giudicando la prima la diceva negazione della vera religione e, giudicando la seconda dal punto di vista politico, la diceva motivo di discordia anziché di unione sociale » (*Ivi*, pp. 227-228).

La filosofia politica di Spinoza priva quindi lo Stato della facoltà dell'arbitrato nelle questioni teologiche, ossia esso non ha il diritto di *decidere* quale religione sia, dal punto di vista dottrinale, la più vera — non possedendo la religione un fondamento teoretico — in quanto l'immaginazione religiosa non ci fa conoscere pressoché nulla dell'essenza divina. Ma, opportunamente, Droetto formula a questo proposito una *obiezione capitale*: « ... come è possibile che intorno a qualche cosa l'uomo eserciti soltanto la sua volontà senza che quella cosa sia stata in qualche modo oggetto della sua intelligenza? Come è sostenibile inoltre tale tesi della separazione della volontà dell'intelletto, al lume della dottrina dell'*Ethica*, che ne afferma l'identità? » (*Ivi*, p. 340). Tradotta in altri termini, l'obiezione richiama una questione delicatissima che coincide, per molti aspetti, con l'origine della cultura e della mentalità moderna. Con la privazione del valore veritativo dei dogmi religiosi e con la dichiarazione del carattere esclusivamente pratico del genere di verità proprio della fede, Spinoza ha inteso risolvere a suo modo il problema capitale per la prima età moderna del confronto tra fede e sapere. Spinoza evita così il « vicolo cieco » della teoria della doppia verità. Vi è una sola verità integrale — e cioè teoretica e pratica — ed è quella espressa nella filosofia. Accanto a questa vi è una verità solamente pratica che è quella della fede che si esprime conoscitivamente in modo inadeguato (conoscenza immaginativa). Questa soluzione è però in forte contrasto con la teoria della corrispondenza tra forme del conoscere e forme di vita, elaborata nella seconda parte dell'*Ethica* e — ancor più — con la rivendicazione spinoziana della piena identità tra volontà ed intelletto. E tuttavia tra i due ambiti non vi è totale incommensurabilità. La non verità o la verità semplicemente immaginativa della fede allude. E rinvia alla più alta verità dell'intelletto — quella fondata sulle *notiones communes* — ed infine all'intuizione dell'unità tra Dio e mondo o conoscenza di terzo genere. Ma ciò, vale solo per il saggio: « ... mentre il volgo — dice Droetto — si attesta al rudimentale *iudicium* sufficiente a fornirgli la *certitudo moralis* che è quanto gli basta per obbedire alla legge rivelata » (*Ivi*, p. 373).

Ma ciò che, da un punto di vista strettamente epistemologico, appare in uno stato di radicale distinzione viene ricomposto nell'am-

bito pratico dello Stato civile. Scopo del diritto è infatti quella stessa *charitas et oboedientia* che costituiscono la ragion d'essere della fede e del significato autentico che ha, per Spinoza, l'espressione « regno di Dio »: « ... la giustizia della religione — prosegue Droetto — è quella stessa che nello Stato diventa diritto, ne segue che nel fine necessario della libertà perseguito dallo Stato si consegue anche quello necessario della giustizia e della carità proprio della religione. Senza libertà non può esservi né diritto, né religione » (*Ivi*, p. 490). Ed è proprio il motivo della libertà — dalla religione per lo Stato e dall'intervento normativo dello Stato per la libertà religiosa — a rappresentare, a fronte di tutta la cultura politico-giuridica del tempo, la ragione della specificità della soluzione spinoziana al problema teologico-politico (83).

G. Radetti (84), nelle pagine della sua Introduzione ad un'interessante antologia spinoziana, ha individuato nel nesso superstizione-tirannia politica l'origine della questione teologico-politica in Spinoza. La solidarietà tra fede superstiziosa e tirannia rappresenta l'aspetto più degenerato del legame tra politica e religione (85); mentre — come nel caso dell'ebraismo — la fede fondata sull'obbedienza virtuosa e sui valori morali possiede — in ordine alla formazione dell'umanità razionale — un ruolo costitutivo: « Le prescrizioni rituali, così scrive Radetti, i riti 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

---

(83) Così DROETTO ha lucidamente descritto le ragioni della autonomia della critica teologico-politica di Spinoza: « In conclusione, Spinoza si dichiara dalla parte dei politici e dei giuristi che da un secolo stavano apprestando, nella pratica e nella teoria, le basi del *condendum* diritto ecclesiastico, apportando dal canto suo un notevole emendamento al progetto che avevano subito recentemente le elaborazioni di Grozio e di Hobbes. Non soltanto cioè l'individuo è libero di credere quello che vuole, come affermava Grozio, di fronte al presunto magistero della Chiesa, ma tale libertà di coscienza gli compete, cosa che non aveva visto Hobbes, anche di fronte alla legge dello Stato, la cui norma di giustizia è del tutto estranea, nella sua essenziale verità, al torneo di opinioni che si svolge in campo teologico » *Ivi*, p. 477.

(84) G. RADETTI, *Introduzione a: Spinoza, libertà politica e libertà religiosa*, Firenze 1974.

(85) Così scrive RADETTI sul nesso-superstizione tirannia: « La paura, dunque, sta alla radice della superstizione religiosa e non una oscura e confusa idea della divinità, quasi degenerazione di una innata conoscenza rivelata e l'interesse particolare ne fa uno dei suoi più abili strumenti » *Ivi*, p. 14.

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 propri forze » (*Ivi*, p. 17). La rivelazione insegna alla maggioranza degli uomini — a quegli uomini in cui prevale la conoscenza immaginativa, o che sono sensibili al valore veritativo dei « segni » e dei racconti sacri — con un discorso « parenetico », intessuto cioè di prescrizioni in forma di comandi divini: « ... ciò che da essi non sarebbe compreso se espresso in forma dimostrativa » (*Ivi*, p. 20). Ma al di là della profonda differenza nella struttura del discorso e nel valore di verità, scopo comune dalla religione, dell'etica e dalla politica è la ricerca « ... della liberazione dell'uomo dalla schiavitù delle passioni e della natura esterna » (*Ivi*, p. 18).

In un notevole studio sulle relazioni tra etica e politica nel pensiero di Spinoza, M. Corsi (86) ha sottolineato — sempre in relazione a quella che, secondo l'autore, è l'incontestabile primato della dimensione etica in Spinoza — una duplicità di funzioni e di significati che il discorso spinoziano attribuisce alla politica. In primo luogo, scopo iniziale della politica è la sicurezza, l'opera di contrasto ed addomesticamento delle passioni e la pacificazione dei conflitti che le fluttuazioni delle passioni generano tra gli uomini. In tal senso, l'effetto dell'azione politica è la costrizione esercitata indiscriminatamente su tutti: « In questo caso — dice Corsi — la diversità va perduta e tutto è sacrificato al motivo della sicurezza » (*Ivi*, p. 12). Ma l'opera della politica non si riduce alla sola repressione. Essa, in ultima istanza, consiste nel contributo alla liberazione umana, che Corsi interpreta come garanzia, ma non promozione coercitiva delle differenze umane: « ... la funzione della politica, nella sua forma più alta, è tutela della individualità, non promozione di essa, perché in realtà, la promozione affidata alla politica significa annullamento individuale. Secondo Spinoza, la politica non può offrire la verità, né rendere nessuno beato o saggio, ma può consentire una più facile acquisizione della verità e della saggezza: ... » (*Ivi*, p. 12). Affermazioni importanti perché chiariscono un punto da sempre controverso nella letteratura spinoziana e cioè il problema della natura « ideologica » dello Stato spinoziano, se cioè lo Stato debba o meno esercitare nei

---

(86) M. CORSI, *Politica e saggezza in Spinoza*, Napoli 1978.

confronti di ogni singolo — e in particolare in ordine alla formazione della razionalità e della saggezza di ogni singolo — una funzione pedagogica oppure soltanto quella di garanzia esterna. Secondo Corsi — a differenza di molti altri interpreti — lo Stato spinoziano non costituisce l'individualità, esso si limita a porla giuridicamente, ossia a costituire il quadro delle garanzie giuridiche per la libera formazione di ognuno. In altri termini, lo Stato non prescrive contenuti all'esistenza individuale, ma solo regole esterne affinché la condotta di vita di ognuno non sia minacciata. Da ciò, l'uomo onesto, saggio e giusto: « ... è reso tale non da un regime politico, ma dall'uso della ragione » (*Ivi*, p. 29). È quindi in virtù di questo « Liberalismo » autentico, di questa etica della libertà che costituisce il supremo fine dello Stato, che Spinoza può esigere in modo non opportunistico la libertà religiosa per tutti gli uomini.

Concludiamo questa schematica panoramica sulla letteratura spinoziana nel dopoguerra con l'esame di un testo di A. Negri (87) che — per l'ampiezza dell'indagine, la complessità e la forte problematicità delle tesi che in esso vengono sostenute — rappresenta lo studio più importante che la cultura filosofica italiana abbia prodotto sul pensiero di Spinoza nell'ultimo decennio.

Il testo di Negri affronta il « problema Spinoza » nella globalità della sua proposta teoretica impegnando, nel contempo, le principali indicazioni della migliore letteratura critica — facendole interagire con l'argomento centrale del testo — secondo il quale il pensiero di Spinoza resta fisiologicamente refrattario alla iscrizione nei quadri interpretativi tradizionali della storiografia filosofica, giuridica e politica. Spinoza rappresenterebbe quindi una « anomala eccezione », che i responsabili — filosofi e storici — delle linee egemoni della storiografia della filosofia moderna hanno sempre, ma vanamente tentato di « normalizzare ». In tal senso, Spinoza non appartiene né alla famiglia del razionalismo moderno, né alla linea del giusnaturalismo e del costituzionalismo, né può essere risolto facen-

---

(87) A. NEGRI, *L'anomalia selvaggia: Saggio su potenza e potere in Bauch Spinoza*, Milano 1981. Per ragioni di spazio non si è potuto esaminare l'opera di Leo Strauss, grande studioso di Spinoza la cui interpretazione della filosofia teologico-politica meriterebbe uno studio a parte.

Cfr. *Spinoza's critique of Religion*, New York, 1965; *How to study Spinoza Theological-political Treatise*, in *Proceedings of America Jewish Research*, XVII, 1948.

done il precursore di qualche impresa filosofica ed ideologica successiva come l'illuminismo, l'idealismo, ecc. Spinoza non ha in fondo nemmeno nulla a che fare con lo « spinozismo ».

Tre sono, a parere di Negri, i motivi per cui è necessario tornare a studiare Spinoza (88). Innanzi tutto: « Spinoza fonda il materialismo moderno nella sua più alta figura ... » (*Ivi*, p. 13). La metafisica spinoziana sarebbe filosofia dell'immanenza, ateismo rigoroso: « ... come negazione di ogni ordine presupposto all'agire umano ». In secondo luogo, Spinoza è filosofo politico di primissimo ordine, suo è infatti il merito di aver riproposto — in uno stato di qualsiasi totale isolamento culturale — il problema politico nella sua globalità e di aver configurato una proposta etico-politica totalmente alternativa nei confronti delle dottrine politiche egemoni nel secolo: « Spinoza — sostiene Negri — quando affronta tematiche politiche (e la politica è uno degli assi fondamentali del suo pensiero), fonda una forma non mistificata di democrazia » (*Ivi*, p. 4). In terzo luogo, la filosofia spinoziana mostrerebbe inequivocabilmente: « ... che la storia della metafisica comprende alternative radicali » (*Ivi*, p. 14). In altri termini, Spinoza mette in questione le tendenze moniste, continuiste ed omologanti proprie di una certa lettura della storia della filosofia che tende sistematicamente ad occultare ed a rimuovere le tensioni, gli antagonismi e le alternative teoriche.

Per Negri, nel pensiero di Spinoza si raccolgono le principali esperienze teoriche e politiche dell'età nuova che il filosofo non permette che vengano piegate sotto il peso della crisi del secolo, bensì le rilancia provocatoriamente dando luogo all'anomalia teorica più vistosa dell'epoca moderna: « ... il pensiero di Spinoza non muove dalla crisi del secolo, ma dal progetto di sviluppo e di articolazione dell'utopia rinascimentale. La crisi non è la sua malattia d'infanzia, ma semplicemente un limite di crescita da superare » (*Ivi*, p. 112).

Il *Trattato teologico politico* è, per Negri, l'opera in cui il pensiero di Spinoza subisce una rifondazione radicale. Affrontare la questione teologico-politica significa — nell'economia della formazione della filosofia di Spinoza — il rifluire dell'impianto metafisico verso un *progetto politico* che è, ad un tempo, realizzazione etica e piano di liberazione umana. In questo contesto — per Negri — Spino-

---

(88) Cfr. in particolare il capitolo conclusivo, pp. 246-265.

za imposta al critica dei sistemi teologico-politici superando l'orizzonte della critica libertina e scettica, restituendo così alla religione la sua valenza costitutiva; « la funzione della rivelazione è dunque quella di costituire il sociale » (*Ivi*, p. 132). La religione è « illusione potente » nella sua potenza formativa del corpo e della regola sociale. E la ricostruzione della genesi della comunità umana dalla matrice religiosa è, in pari tempo, genealogia della ragione: « ... analisi storico-ermeneutica della ragione. Il lume naturale, intervenendo nell'analisi della Scrittura, illumina la propria genesi storica » (*Ivi*, p. 130).

La storia della religione indicherebbe quindi in direzione dell'avvento della ragione che trionfa nello Stato razionale, che è Stato della libertà e della concordia. I passaggi di tale transizione tra fede e ragione sono per Negri i seguenti. Innanzi tutto, decisivo è il passaggio dalla religione nazionale degli ebrei all'universalismo cristiano. Tale passaggio consiste nella generalizzazione a tutta l'umanità del significato essenziale della fede religiosa e cioè dell'esercizio dell'obbedienza, fondamento dell'esperienza religiosa e condizione della costituzione del corpo sociale: « L'interiorizzazione della coscienza religiosa che si ha con il Cristianesimo, universalizza la definizione politica dell'obbedienza ... Non dunque di una particolare obbedienza, ma dell'obbedienza in generale, forma del politico, elemento costitutivo del consenso » (*Ivi*, pp. 133-134). La religione universale non fonderebbe un particolare sistema politico. Essa non prescrive alcuna affinità elettiva con un regime determinato. L'obbedienza predispone l'uomo ad obbedire, forma in ognuno l'*habitus* del consenso. Ma vi sono varie graduazioni dell'obbedienza. L'aspetto più degenerato e negativo è costituito dalla fede superstiziosa e dalla paura. In tal senso, l'obbedienza superstiziosa sostiene un sistema politico il cui fine esclusivo è il privilegio e la riproduzione del comando: « Sappiamo che il vecchio mondo — scrive Negri — la reazione orangista preme per restaurarlo — che ha la sua base di legittimazione popolare in una certa chiesa ed in una certa teologia, quella della scolastica religiosa e del calvinismo; che l'interesse monarchico organizza il fanatismo popolare e la sua immagine teologica, il finalismo religioso, che è come dire che — la base di legittimazione consiste nell'immaginazione corrotta e senz'altro nella *superstitio* » (*Ivi*, p. 151). Ma l'obbedienza virtuosa, quel modo dell'obbedienza che più approssima l'obbedienza razionale non è l'obbedienza fondata sul *metus* nei confronti del monarca divino ed umano. Mai la paura fonda la vera obbedienza, continua — secondo Negri — a ripetere Spinoza.

Vera obbedienza è quella per la quale l'amore verso Dio implica necessariamente l'amore per gli uomini e fonda un vincolo sociale che l'uomo interiorizza come fine in sé. La *religio catholica* assume quindi il valore e la funzione determinante di forma di vita delle masse ed il vincolo della carità ne definisce la specifica identità. Non religione nazionale — perché l'area della sua valenza è il genere umano — e neppure religione contro lo Stato perché, proprio quel vincolo della carità la pone in sintonia con i valori etici e politici perseguiti dalla comunità politica. Vediamo così — seguendo la schematizzazione di Negri — precisarsi i passaggi cruciali del Trattato: « ... in primo luogo, distinzione dell'immaginazione negativa, che diviene superstizione, dall'immaginazione come positività che diviene obbedienza; l'obbedienza è forma positiva dell'immaginazione perché il suo contenuto è la pace, è la possibilità di stabilire un contratto-consenso tra gli uomini; dunque la pace si pone come base dell'associarsi civile e rappresenta un bene superiore della vita umana; ogni superamento di questi valori, ogni separazione da essi può darsi solo nella forma di una superiore fondazione e realizzazione che è quella determinata dalla ragione. Assistiamo dunque ad uno sviluppo teorico in senso affatto illuministico. La ragione attraversa l'immaginazione liberandone un contenuto di verità, nel mentre l'immaginazione costruisce la positività dell'esistente e, quindi, della ragione stessa » (*Ivi*, p. 135).

#### 4. Conclusioni

Il confronto con Spinoza resta fisiologicamente aperto. Da questo schematico e sicuramente incompleto esame di alcuni momenti della recezione ed interpretazione del pensiero spinoziano deriva la persuasione circa l'impossibilità di « chiudere » Spinoza entro facili quanto fragili classificazioni e standards ermeneutici. È la stessa problematicità e complessità della fase fondativa dell'epoca moderna che costringe ad interrogare Spinoza senza pregiudizi. In tal senso, ogni livello di lettura riconferma in che misura alcune tra le più « pesanti » questioni della modernità vengano impostate e risolte da Spinoza con una lucidità, lungimiranza e radicalità che lasciano sconcertati.

Il pensiero di Spinoza eleva a dignità etica il mondo moderno. Spinoza segue e legge le linee di costituzione della modernità senza

mai mistificarne le contraddizioni. La lezione spinoziana è perciò così *difficile* perché mai essa trasferisce i problemi in un *altrove* utopico-escatologico. La realtà si costituisce e si configura sempre problematicamente. Ed è facendo intensamente leva sui nodi e sulle forze generatrici della problematicità che Spinoza disloca grandi questioni verso un piano in cui l'energia affermativa e la *potentia* delle contraddizioni vengono liberate, non rimosse, mai mistificate.

Così è, soprattutto, per il nesso religione-politica-diritto che, come si è visto, si radica ed implica un orizzonte di problemi storico-materiali e teorici estremamente composito e delicato. Ma la fortissima specificità delle soluzioni spinoziane evidenzia, soprattutto, uno dei nodi fondamentali di interpretazione e di impostazione delle origini del Diritto ecclesiastico, il quale non è soltanto scienza delle colleganze o degli scontri tra Chiesa e Stato, ma — prima ancora — tensione e confronto tra momento religioso e dimensione civile (89).

In ogni caso, la proposta di Spinoza permane provocatoriamente — dopo più di tre secoli — a testimonianza che, forse, quella tensione e quel confronto restano più che mai in questione e fondamentalmente irrisolti, radicati nella profondità della genealogia materiale ed ideale del mondo moderno di cui rappresentano le più *fatali* matrici.

---

(89) In tal senso chiarissimi risultano i più recenti contributi di vivaci ecclesiasticisti, tra i quali principalmente P. Bellini, C. Cardia, G. Caputo, M. Tedeschi e G. Molteni Mastai Ferretti.