

Enrico Capodaglio

Palinsesto dei pensieri

2021, 1

Spinoza
La Mente cosmica

Non si è mai stati filosofi se prima non si è stati spinoziani: “Wenn man anfängt zu philosophieren, so muss man zuerst Spinozist sein”, così dice Hegel nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia* (Werke, XX, Suhrkamp, p. 165). Esistono dei sistemi di idee armonici, che orbitano da sempre intorno al pianeta e che prima o poi, nella storia bimillenaria del pensiero, qualcuno deve pur incarnare e rappresentare in modo perfetto, anche se non sono veri in modo assoluto e se mancano le prove della loro corrispondenza con la realtà.

Coloro che riescono a costruirli, dando a essi una forma comprensibile e chiara, nonché artisticamente piacevole, non devono avere soltanto un'energia di pensiero speciale ma anche un carattere forte, se non duro: una capacità ostinata di concentrarsi interamente su di un piano di conoscenza e scrittura, che diventa lo scopo della vita, riassunta e semplificata con un'attitudine di nella filosofia e in se stessi possente, se non violenta. Essa costa rinunce senza pari, delle quali essi, di fronte alla grazia ricevuta di poter compiere quel sistema armonico, e definitivo nel suo genere, per sempre dentro quella stanza ideale e perenne della filosofia, non si accorgono nemmeno, anzi, se ne deliziano.

Un filosofo che, rasentando, senza mai cadervi dentro, la follia del fanatico, ha costruito uno di questi sistemi perenni, almeno finché ci sarà qualcuno che pensa *sub specie aeternitatis*, in forma di eternità, è Baruch Spinoza, che l'ha fatto nella sua opera più pura e severa: *l'Ethica ordine geometrico demonstrata*. Si tratta di un'architettura dispiegata in uno spazio mentale così nitido da poterla scrivere, vado immaginando, invece che in un libro, in una mappa celeste sospesa per aria, dentro una forma geometrica rigorosa e fantastica.

Se essa è un giocattolo grandioso della mente, è il più serio che sia stato costruito dalle mani di un pensatore, che sia insieme un genio della statica e della dinamica. Ci tengo a confessare che scrivo questo elogio per pura e disinteressata gratitudine, con un riguardo che è del tutto compatibile con le tante, ed esse stesse ammirate, critiche che

gli rivolgerò, affinché sia chiaro che per me egli non è un padre venerando, né un confratello, semmai un modello amato di spettatore ed attore cosmico forse troppo alto per uno che, come me, cammina scalzo e pieno di amore nostalgico o, così dice lui, mutilato.

Il suo sistema è costruito tutto intorno a un principio: di quell'ente sommo e infinito che è la Mente cosmica, che egli insiste a chiamare Dio, avvalendosi del prestigio delle più alte e nobili tradizioni religiose e filosofiche occidentali, e superbamente svuotandole per rinnovarle dal di dentro, come a dire: quello che voi da millenni chiamate *Yahweh*, *Deus*, Dio, esiste veramente anche per me, in quanto è uno solo ed eterno, solamente che è tutt'altro da quello che voi avete mai pensato e sognato.

Credo che Spinoza allora non avrebbe dovuto usare lo stesso nome, ma chiamarlo sempre e solo la Mente, giacché così invece sembra che lui voglia insegnare ai credenti chi sia veramente il loro stesso Dio, quasi lo sapesse assai meglio di tutti loro, per milioni che siano e per millenni di fede e di preghiera che abbiano vissuto e praticato.

Chi sia, ho detto. Avrei dovuto scrivere: Che cosa sia. Non si tratta infatti di un Egli, e tantomeno di un Tu. Non è Persona, non ci ama né ci odia, mentre ama se stesso di amore infinito, essendo intanto l'unico oggetto degno del nostro amore. Esso non ha mai né creato l'universo, che esiste anch'esso da sempre, né ha creato noi, benché in un paio di passi si legga di una sua, non meglio chiarita, 'produzione' del mondo; essendo il mondo una sua parte, si tratterebbe allora anche di un'autocreazione, però *ab aeterno*.

Non potendosi ammettere un divenire, un cambiamento nel tempo nella Mente che produce il mondo, giacché Essa è fuori del tempo, si dovrà però onorare il mondo stesso di una perennità che rimane nel vago, giacché mai ho trovato che Spinoza parli di materia anch'essa eterna. Tale Mente non ci ha mai dotato di un'anima immortale; non ha mai avuto alcun fine che ci comprenda e non prevede alcun aldilà, con premi e castighi, per noi mortali.

Leggendo queste righe mi torna in mente una frase di Antonio Banfi nel suo *Spinoza e il suo tempo*, che vado a ricercare con rispetto e che riporto: “Egli vuole riassorbire tutto il Dio religioso nel Dio teoretico: ma resta il nome di Deus e resta un senso di venerazione verso questo nome, verso quest’aspirazione dell’anima umana. Il Dio si è purificato teoreticamente ma, quando ne parla, a Spinoza trema la voce; egli non scinde, ma riassume nel Dio teoretico il Dio vivente religioso” (Vallecchi, 1969, p. 195): un discorso veridico e detto bene.

Spinoza è un pensatore che si è concentrato sempre e solo sull’essenziale: questa Mente cosmica, per tutta la vita, puntando a vivere tutto dedito a essa, costruendo un sistema filosofico che nascesse da essa, in essa culminasse e a essa tornasse. Egli ha rimosso, con un eroismo sobrio e inesorabile, gli ostacoli tremendi che si sono frapposti a questo progetto, perseguito fin dalla giovane età, se è vero che egli componeva l’*Etica* fin dai primi anni sessanta del Seicento, per modularla e rifinirla fino alla morte precoce, nel 1677.

Breve confessione

Scrivendo di Spinoza, lo tratto da persona, quale egli è, anche se vedremo come, per comprendere la mente cosmica, egli stesso debba sempre più rinunciare a esserlo, per diventare soprattutto una mente filosofica, sempre più distaccata dalle passioni, fino a comprendere solo la letizia nell’amore per Dio e per il prossimo: uno stato mentale appunto, e contemplativo, che è il massimo di perfezione raggiungibile su questa terra.

Le osservazioni che farò nascono dalla mia attitudine alla ultrafilosofia, secondo la riflessione di Giacomo Leopardi, nel senso che metto in gioco a un certo punto un pensiero più largo, non dico né penso ‘più profondo’, di quello filosofico che riesco ad attingere con il mio ingegno modesto. Non riesco nemmeno però a dare per verificato ciò che non lo è, e tanto meno per dimostrato, o per dimostrabile, giacché così facendo falserei la dignità del passo, tanto più se alpino, che percorro, non meritando più quella rivelazione che forse non mi verrà mai, perché indegno, ma che un giorno o l’altro

potrebbe illuminarmi, pensando, poetando e scrivendo ogni giorno, sempre che io non faccia mai finta di sapere quello che non so, come di non sapere quello che so.

Con questo spirito, grato per i tanti passaggi di serenità cosmica che Spinoza mi ha fatto vivere fin da quando ero ragazzo e di cui in futuro mi farà grazia, mettendo in moto quell'immaginazione di pensiero che egli invece giudica fluttuante, ma che soltanto lui sa attivare con tale potenza e irradiazione, mi accingo, con la mia solita devozione irriverente, l'unica che riesco da sempre ad attivare, a riferire il mio punto di vista su di un pensatore così luminoso e benigno.

Tiro un momento il fiato dopo questa lunga e imbarazzante confessione, sottilmente laudativa, che lascio rimarginare all'aria frizzante di questa giornata di dicembre pandemico. Sto scrivendo infatti seduto su di una panchina di fronte al mare adriatico, in una mattina domenicale, nella foschia dorata e intima sopra un'acqua lenta che mi carezza con i suggerimenti discreti delle sue onde, mentre respiro a forza nella mascherina nera.

Dove, quando e come visse

Spinoza ha avuto la fortuna di essere nato e vissuto in Olanda, benché non a lungo, dal 1632 al 1677, nello stato forse più liberale d'Europa, e tra i più ricchi, potenti e civili; benché il suo paese di adozione, essendo la famiglia portoghese, fosse coinvolto in guerre di vario genere, comprendendo anche il periodo centrale della sua vita, con la ripresa del conflitto contro gli inglesi nel 1663, lui non dovette mai combattere.

Una cosa di cui fu sommamente grato, come scrisse in una lettera a H. Oldenbrug, a chi lamentava i troppi morti: egli non godeva né pativa per le sorti della guerra, morti compresi, basta che a lui fosse concesso di perseguire la verità in santa pace: “Sono ansioso di conoscere le loro ultime opere (dei filosofi della Royal Society) non appena i belligeranti siano saturi di sangue e si arrestino per rimettere alquanto in sesto le loro forze. Se quel celebre irrisore (Democrito?)

vivesse di questi tempi, di certo morirebbe dalle risate. Me, questi perturbamenti di massa (*turbae*) non mi spingono né al riso né al pianto, piuttosto a filosofare e a osservare meglio la natura umana, Irridere la natura infatti non lo ritengo lecito, né tanto meno deplorarla se pongo mente che gli uomini, come il resto, non sono che una parte della natura e che ignoro in qual modo ogni parte della natura convenga con il suo tutto”.

Così egli continua: “lascio dunque che ognuno viva a suo talento e che coloro che vogliano, muoiano pure per il proprio bene (*suo bono*), basta che a me sia permesso vivere per il vero (*pro vero*)” (XXX). Egli dovette lottare invece, con pazienza somma, contro gli intolleranti, i clericali aggressivi, gli odiatori professionali, i deformati del suo pensiero: più d’uno, lui vivo e lui morto, gli addebitò impunemente teorie che erano l’esatto opposto delle sue.

Non so dire se fosse sfortuna o fortuna essere nato e cresciuto in una comunità ebraica, nel ghetto di Amsterdam che, a differenza degli altri europei, era aperto, ospitando per giunta anche chi non fosse ebreo, tant’è vero che Rembrandt aveva lì il suo studio di pittore. Spinoza ebbe infatti l’occasione di meditare a fondo la Bibbia fin da ragazzo, studiando anche l’ebraico, però fu scomunicato e colpito dalla dizione della sua gente, in una forma che a noi potrà sembrare pittoresca ma che allora faceva paura, tanto da pungolare un fanatico a vibrargli contro una coltellata che gli squarciò il mantello.

Perché credere in Dio

Se un bene non gli mancò fu l’amicizia, di persone attente e fidate, che è riuscito a meritare per il suo ingegno nonché per i suoi modi affabili e signorili. Tutti i filosofi che pensano questa vita come l’unica, da Epicuro a Nietzsche, hanno tenuto in alto grado l’amicizia. E proprio da ciò traggio lo spunto per osservare qual è stata la causa predominante dell’odio di cui è stato oggetto: egli è certissimo dell’esistenza di Dio e suo amico fedele, se non amante, benché Dio, secondo lui, non ci ami affatto, almeno in modo personale e diretto né ci riservi alcun bene nell’aldilà.

Perché mai credere in Dio allora? Basta mettere a fuoco questo punto per rendersi conto quanto poco egli non dico riconoscesse, ma accettasse, questa natura umana che ha preteso di comprendere alla perfezione. Non percepire l'inconnaturata al mondo e ribattezzarla addirittura come giustizia perfetta e divina è segno infatti di un animo tanto puro quanto ignaro della verità carnale e terrestre del male, di quell'assurdo che egli respinge ogni volta che lo incontra come indegno di essere anche solo concepito da un essere razionale.

Io sono sdegnato invece da chi non si sdegna dell'ingiustizia terrena, da chi non ne è ferito nell'intimo, da chi non protesta e non si ribella, magari anche solo col suo amore e con il suo desiderio. Come fai, Baruch, a non sentire che il sangue cattivo corre ovunque, che il dolore invade tutto, che non c'è pietà in questo mondo che ha sete di un altro soltanto per poter sopravvivere nella sua dignità elementare? Ciò non mi impedisce affatto di ascoltare Spinoza, questo genio rasserenante e sordo ai gemiti, e di essergli grato per il tanto bene che mi ha fatto e farà.

Egli è certo infatti dei valori dell'amore per il prossimo e della giustizia, gustati nell'intimo della coscienza, pur non ammettendo un'anima immortale e una vita dopo la morte, l'unica nella quale quella giustizia possa realizzarsi. Lo sappiamo, non già perché egli l'abbia dichiarato apertamente, ma in quanto non ne ha mai considerata neanche la possibilità. Che io sappia, egli non scrive mai un suo giudizio circostanziato sulla vita dopo la morte, rifiutandone in modo frontale la credenza, quasi inghiottendo il tema, che assume così una sinistra e muta evidenza implicita, ricavandosi però questa conclusione netta da tutto il suo discorso. Se Cristo non è mai risorto infatti, come egli scrive, come potremmo mai farlo noi?

Salvezza terrena

Che esista una Mente perfetta, che i più, coloro che egli chiama 'il volgo', debbano obbedirgli e i filosofi amarlo con la loro mente, amandoci tra noi nella giustizia, per poi morire per sempre, toglie in

effetti ogni attrattiva al suo pensiero di Dio, almeno tra noi più piccoli e desiderosi uomini ultra, o infra, filosofici. La serenità che deriva dalla contemplazione del mondo, espressione della Mente, è meglio di niente ma chiamarla beatitudine è azzardato. Per il senso di salute che ci infonde essa assomiglia semmai di più al benessere fisico dopo un'intensa attività sportiva. Vera beatitudine però può essere solo, se non collettiva, in un bene condiviso, non solitaria, io credo.

Nel *Trattato teologico-politico* egli prende in giro più volte i filosofi che prima di lui hanno parlato della natura umana non quale essa è, bensì come dovrebbe essere: pure nell'*Etica* egli prima calca la mano con disincanto sulle bassezze umane, sullo stato di abiezione nel quale versa il volgo, la parte stragrande del genere umano, per poi dipingere però una natura umana, razionale e divina che è la meraviglia delle meraviglie. Essa è propria del solo filosofo, così nobile da fare il bene, quasi sempre in forma ideale, in modo disinteressato e da amare Dio senza nulla chiedergli in cambio.

Questo contrasto tra le due nature, abissalmente lontane, genera un'ironia segreta e sfrenata della quale lui, uomo dal sorriso leonardesco ma poco umoristico, non si avvede affatto. Quando disprezza troppo il volgo e innalza troppo il filosofo verso le stelle, dimentica infatti che la nostra natura, per il suo stesso pensiero, è esattamente la stessa, e una sola.

Egli più volte parla di 'salvezza', non nell'*Etica* ma nel *Trattato teologico-politico*, intendendo la purezza terrena dei costumi. Agli occhi di chi dovremmo allora essere puri e salvi? Ai nostri stessi di uomini. Di quali? Non degli altri, essendo la loro lode e stima per noi una diminuzione, nonché una tentazione a insuperbire, ma per i nostri stessi, provando così la soddisfazione di esserlo, che egli chiama addirittura beatitudine, giacché la virtù è premio a sé. Immagino la gara a meritare tale dignità somma da parte dei più nobili aspiranti filosofi, che io non desidero affatto conoscere né incontrare, neanche in effigie, tanto poco li credo attendibili. Troppo spesso, dopo essere asceto verso un sublime picco di integrità, mi sono dovuto vergognare a tradimento di me stesso.

Un uomo quasi angelico

Per inciso, la sua lingua nativa era il portoghese, che parlava con familiari e amici, mentre incontrava qualche difficoltà a scrivere in olandese, benché fosse bene in grado di farlo, come si induce da molte sue lettere; egli studiò l'ebraico, per interpretare la Bibbia in modo attendibile, mentre leggeva e scriveva i saggi filosofici in latino: quattro lingue in un'unica testa meravigliosa, ciascuna delle quali per un campo specifico della sua esperienza.

Era un consiglio antico nelle comunità ebraiche della diaspora quello di imparare sempre un mestiere materiale, pratico, se ci si voleva dedicare al pensiero o alle lettere, alle arti o alle scienze. E infatti Spinoza fece il molatore di lenti, coltivando l'ottica fino a diventare un esperto affidabile e consultato, anche fuori dell'Olanda, seppure forse fu proprio la polvere sprigionata nella lavorazione del vetro la causa della morte prematura per tubercolosi.

Egli era un uomo mite e gentile, quasi angelico, come si riscontra anche dal carteggio, nel quale spiega e rispiega le proprie teorie ad amici ammirati, non sempre concentrati, come lo è invece Oldenburg, il suo corrispondente più serio e concreto, che gli chiedono di risolvere i loro dubbi filosofici. Egli cerca perfino di convincere un conoscente che lo spiritismo non ha senso, né si perde d'animo nel convincere un giovane amico, convertito al cattolicesimo più per paura dell'inferno che non per amore degli uomini, di non essere un portavoce del principe delle tenebre.

Un maestro aristocratico

Spinoza era dotato di una stima e fiducia in se stesso e nel proprio ingegno inossidabili, essendo incapace di ammettere un proprio errore, convinto di poter impegnare la propria mente quasi in ogni campo, se rivolse una serie di critiche a Robert Boyle, fondatore della chimica moderna, come se anche lui passasse le giornate tra gli alambicchi; era poco sensuale ed empatico, ma non già anaffettivo;

nonché aggressivo, ogni qualvolta qualcuno osasse dissentire, sprezzante con il volgo e irrispettoso verso le donne, giudicandole inferiori per natura.

Spinoza aveva insomma tutti i difetti di chi coltiva il pensiero filosofico in modo ossessivo, eppure riuscì a governarli e a dominarli con una mitezza intellettuale superiore, con una grazia mentale e con un'umanità che non era tutta di testa, ma sgorgava da quel gran cuore che aveva dentro la sua mente superba.

Lo stesso uomo, leggendario per la sua serenità laboriosa, la sobrietà dei costumi, la coerenza tra vita e opere, era anche il sostenitore di una sua verità assoluta, al punto che tutti coloro che dissentivano o avevano sostenuto tesi diverse per due millenni prima di lui, fossero pure tra i geni dell'umanità, non esitava a trattarli da ignoranti e da folleggianti, liquidandone le teorie come pure e semplici assurdità.

Mi ha colpito il modo in cui in una lettera liquida tutti e tre assieme, Socrate, Platone e Aristotele, come pensatori di cui non ha nessun bisogno, perché hanno inventato cose inesistenti come gli enti ideali e le forme sostanziali. In tali casi non ci pensa due volte a liberarsi di loro dicendo che non vuole perdere tempo, frasi che ripete non so quante volte, nelle lettere, ma anche nei saggi e persino nell'*Etica* (I, 36). Altro che tolleranza erasmiana: egli non vuole concorrenti, vuole essere il solo a regnare.

Anche nel *Trattato teologico-politico* egli non ha nessun riserbo ad accomunare tutti i filosofi che lo hanno preceduto, in materia politica, in un sol fascio, giacché hanno prefigurato una natura umana ideale che non esiste, mentre lui si basa su quella che è in effetti: neanche a dirlo, una natura incline all'odio, all'invidia, a voler sempre primeggiare contro gli altri; non già per libera malvagità ma in conseguenza necessaria del *conatus*, della spinta a conservare il proprio essere. E lo fa in modo così convincente che non si capisce più da dove possano venir fuori in noi l'amore e il senso di giustizia che decanta negli esseri superiori.

Spinoza leggeva infatti ben pochi filosofi, ma con la massima concentrazione e sempre in relazione al suo piano: Cartesio, prima di tutto, il suo maestro; Machiavelli, ammirato come nessun altro, e Hobbes, letto in latino. Ma, credo, anche un po' in inglese, se nel *Leviatano*, uscito in inglese nel 1651, e in latino solo nel 1668, troviamo di continuo temi e passaggi che lo hanno ispirato.

Se meditò la Bibbia a fondo per lunghi anni, stimava assai poco i teologi; egli coltivava semmai gli storici, soprattutto Tacito, Flavio Giuseppe, Curzio Rufo, ma non era il tipo da leggere un poeta o uno scrittore, anche classico, per il piacere di farlo o in ansia per qualche inattesa illuminazione. Lo stesso Ovidio, poeta prediletto, si affaccia appena nelle sue pagine in forma anonima. Un piano armonico e ferreo dominava ogni giorno la maratona della sua vita: egli era votato a realizzare le opere che aveva in mente, con una volontà di ferro, e così fece.

Tutti questi tratti sono propri anche degli uomini categorici, se non dei folli dell'idea, ciò che egli forse si impose di essere, rubandone l'attitudine per volgerla a uno scopo nobile, per poter fronteggiare le avversità e le violenze che fu costretto a subire, mostrando anche una prudenza, non secondaria, nello stampare le sue opere, al contrario di Giordano Bruno, di cui non so se ebbe notizia. Se è così, egli fu il fanatico del pensiero razionale più geniale e soave, benigno e principesco, nella sua gentilezza, che sia mai esistito.

Nel palazzo del sistema

Spinoza mise in atto la sua attitudine intellettuale senza aver potuto dimostrare nulla in campo metafisico, come nessuno lo può, né su di un piano puramente logico, che egli chiama matematico, né su quello empirico della scienza applicata. Non basta infatti adottare la forma degli *Elementi* di Euclide, con definizioni e assiomi, proposizioni, scoli e corollari, per attingerne lo stesso rigore geometrico. Tale forma anzi, come osserva Hegel nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, non è affatto idonea al ragionamento filosofico, nel quale invece il processo

dialettico impone che un concetto sgorgi dall'altro per intima necessità, non già semplicemente accostando le rispettive definizioni.

Non vi nascondo che un sistema di idee così ben costruito e articolato, non oserei percorrerlo dal di dentro con abbandono, senza la paura di cadere all'improvviso nel vuoto, o per una porta che si spalanca di colpo in cima a una scalinata di architettura perfetta o perché si spegne d'un tratto la luce, e bisogna procedere a tentoni, tenendosi sulla ringhiera o perché, affacciandomi fuori da una finestra senza vetri, avrei il timore di non ritrovare più il mondo come lo conosco. Mancano infatti nel suo splendido palazzo i corridoi e le uscite di sicurezza. Non credo possa esistere una filosofia che non abbia bisogno di porte anti panico.

Faccio due esempi di queste finestre sul vuoto, nel palazzo dell'*Etica*. La prima: se tutto deriva dalla conoscenza, come egli scrive, per conquistare la beatitudine, insieme alla giustizia e alla carità, chi sarà a insegnare al volgo la vera filosofia, l'unica via di riscatto possibile nel pensiero, che è poi quella stessa di Spinoza? Non mi sembra che il pensatore che non ha mai voluto insegnare, giacché ciò era allora in contrasto con la libera ricerca filosofica, si sia mai occupato di problemi di educazione, tranne che in un breve passaggio dell'*Etica*, pur godendo di un circolo nutrito di allievi ideali e devoti. È fin troppo chiaro allora che non solo si tratta di un pensiero per cerchie ristrette, e più che contente di esserlo, ma che tali cerchie puntano a restringersi ancora di più, convergendo nella parola di un maestro aristocratico e serafico.

Ecco la seconda finestra sul vuoto, in questo caso nel palazzo superbo dell'altro suo capo, il *Trattato teologico-politico*: se la Bibbia è indispensabile al volgo, che non può attingere la conoscenza razionale, per conquistare la giustizia e la carità, lo stato stesso avrebbe interesse non solo a farla insegnare e trasmettere, ma pure ad imporla senonché, dovendo essere laico o almeno liberale, non potrà. Il suo insegnamento verrà affidato allora alle varie chiese, che avranno sempre un gran potere nella società, come da sempre la chiesa cattolica, costituendo un contro potere indispensabile. Che cosa mai

cambierà allora grazie a questa doppia pratica di verità e di vita: una per i dotti e un'altra per il volgo? Un bel nulla.

La volontà scende dal podio

Spinoza è l'uomo della mente, da non confondersi con l'intelletto, semmai con l'atto incessante di pensare in modo razionale e, dice egli, necessario, che ha assorbito ogni altro suo talento. Questa distinzione è costante, tanto che già nel 1661, in una lettera a Henry Oldenburg (la seconda dell'epistolario), egli attribuisce a Bacone il difetto di confondere mente e intelletto, mentre invece Cartesio non lo fa. Nella stessa lettera egli definisce la volontà non già un libero agente bensì 'un ente di ragione', qual è ad esempio l'umanità. Egli traccia un'analogia singolare: come quando io argomento, esercito l'intelletto, che non è però la causa della mia idea singola, così quando voglio esercito la volontà, che non è però la causa della mia volizione singola. La volontà diventa allora per lui la facoltà di affermare e di negare, non già la *cupiditas*, intesa in senso buono e cattivo: cioè, in questo caso, quella che chiamiamo la forza di volontà (II, P48, Scolio).

A me non sembra che l'analogia funzioni sempre bene: nel ragionare in modo formalmente corretto attingo infatti a una funzione di cui tutti disponiamo, l'intelletto, dando il mio consenso o dissenso in virtù della coerenza logica o empirica del discorso, non già in virtù di una volizione, tanto è vero che a volte mi arrendo all'evidenza dei fatti o dei ragionamenti contro la mia volontà ma attivando il puro senso della logica.

Quando voglio qualcosa invece attingo non già da un ente di ragione, detto 'volontà', bensì da una forza vera e propria, più o meno robusta, agente in me. Mi accampo con la mia energia in un atto mio proprio, come se la mia volontà fosse un muscolo interiore, che si contrae anche contro ciò che i discorsi o i fatti mi dicono, come accade allorché voglio l'improbabile, se non l'impossibile. In questo ultimo caso però, è vero, i miei muscoli si contraggono a vuoto.

Il discorso di Spinoza invece, almeno credo io, indebolisce la personalità del volere, come finanche quella del pensare quando esso non è un atto meramente intellettuale: come anche in Cartesio infatti per pensare si intende anche il sentire, l'immaginare, il ricordare. Quando invece lo è, è vero, il discorso di Spinoza fila bene, giacché l'energia e la resistenza, anche fisiche, contano soltanto perché fanno concentrare nella catena argomentativa logicamente corretta, che ha una sua indipendenza oggettiva incorruttibile. Se infatti mi distraessi o mi prendesse il torpore, non riuscirei più a completare il ragionamento, giacché la volontà infiacchita non andrebbe più al seguito, come dovrebbe, della macchina logica del pensiero mentre, se decido di soccorrere una persona che sta annegando, la volontà sarà la prima attrice e il pensiero si metterà al suo servizio.

La mente di Dio

Attraverso la mente, seguendo passo passo la catena deduttiva delle conseguenze, si può attingere la verità accessibile agli umani, sempre muovendo dalla mente prima: quella di Dio, l'unico essere in cui l'esistenza sia deducibile dalla sua essenza. Dio stesso è Mente: non c'era da dubitarne. Credo anch'io che realmente essa vi sia e che agisca nell'universo, nel quale tutto è orchestrato in modo concorde e coordinato, ma che essa non ci può appagare, perché non è spirituale, quindi non si può chiamarla propriamente Dio.

Faccio una semplice analogia corporale, proiettandola nel cosmo: ci sono il cervello, la mente e l'anima. L'anima è la sostanza immortale della tradizione cristiana; la mente è anch'essa immateriale ma presume un cervello, che Spinoza non intende neanche lontanamente attribuire a Dio. Un passo dei *Principi della filosofia di Cartesio*, che è un'opera in cui Spinoza insorge sempre più col proprio pensiero all'interno di un'analisi di quello del maestro, rigenerandolo dialetticamente senza scrupoli filologici, egli scrive:

“Si chiama mente la sostanza a cui inerisce immediatamente il pensiero. Anche qui parlo di mente, piuttosto che di anima, giacché il termine ‘anima’ è equivoco e spesso è usato per indicare una cosa

corporea” (definizione 6). Aristotele parla infatti anche dell’anima come intelletto passivo, legato al corpo. Cartesio stesso, pur credendo nell’anima immortale, scrive però, nelle *Passioni dell’anima*, di un’anima che ha sede nella ghiandola pineale, dentro il cervello materiale. La mente umana senza cervello di Spinoza sarebbe allora più incorporea dell’anima ma non già immortale. Una via per la quale Spinoza finisce per contestare l’anima immortale, ma volendo figurare come un pensatore meno materiale dei cristiani antropomorfici, ai quali dà un’implicita lezione, com’è suo assai poco umile costume.

Egli si è fermato al secondo grado, la mente, indispensabile per spiegare le leggi della fisica, della biologia, della chimica, della matematica, inerenti all’universo, giacché come potrebbe esso organizzarsi tutto allo stesso modo se non vi fosse una Mente orchestratrice? Con essa tuttavia nulla ancora si dice di Dio, che è un mistero per noi, soggetto e oggetto di fede, per chi ne ha il dono, al quale affidarsi. Pretendere di far combaciare la Mente e Dio vuol dire invece pretendere di volere tutto il mondo filosofico, ciò che è frutto esso stesso di superbia antropocentrica, riservata però al solo filosofo.

La Mente, che egli chiama Dio, non è Persona, libera e buona, non è causa transitiva, bensì immanente nella natura. Non è però un ente neutro, anzi, è il Bene stesso, che nulla ha di corporeo ma neanche nulla ha di spirituale. La sua sostanza è così prosciugata da farlo percepire quasi come una tautologia: Dio è il mondo stesso. Ma non è così: identificarlo con la materia vorrebbe dire però capire il contrario di quello che egli pensa. Esso è un sole eterno che emana i suoi raggi su di un mondo eterno, ma dal suo interno.

I miei dubbi

Di molti problemi cruciali Spinoza non si interessa, per esempio: una Mente del genere da dove mai è venuta fuori? Non gli sembra strano che esista da sempre un tale essere perfetto? L’universo in fondo diventa così per lui un uomo, o almeno un organismo, infinito, giacché come farebbe una Mente a esistere senza un Corpo? Anche questa sua trovata, che dovrebbe distanziarlo anni luce

dall'antropomorfismo, è sempre allora il frutto di una proiezione del funzionamento del cervello umano su scala cosmica. O mi sbaglio?

Come fa poi egli a dirlo con tanta sicurezza, che è così, se l'abisso tra l'infinito Dio e il piccolo uomo finito è incolmabile? Il piccolo uomo pretende di conoscere due attributi certi di Dio: pensiero e estensione. E se la conoscenza degli altri infiniti attributi, sui quali piove per noi la notte più nera, facesse vedere anche questi due in modo totalmente diverso? La scoperta dell'energia, la gran parte della quale è ancor oscura, ad esempio, già ci costringe a ridimensionare il ruolo universale attribuito all'estensione materiale dei corpi, per Spinoza un attributo certo della divinità.

In che modo il mondo discende da Dio, se esso non l'ha creato ma soltanto generato? Si tratta di una specie di creazione continua e senza fine né inizio? Come si spiega la natura in tutte le sue forme, in base a quali leggi e principi? Essa discende da Dio, di necessità: tutto qua? Non bisognerà descriverla in modo più articolato e ricco? Perché Spinoza non la affida alla scienza fisica, come fa Galileo Galilei, che egli ignora, non capisco perché. Come fa egli a essere sicuro di sapere com'è Dio, visto che tutto il suo sistema dell'*Etica* muove proprio da una sua propria definizione di Dio, che egli dispone in modo da tagliare quel 'se' iniziale: Dio è perfetto, perché la sua essenza implica l'esistenza. Sì, ma soltanto se esiste: egli non l'ha mai dimostrato, perché è impossibile farlo come, per fortuna, lo è anche il suo contrario.

Confesso che trovo elegante ma anche scaltro il modo in cui Spinoza aggira tutte le difficoltà che si possono originare dal suo pensiero, pur rispondendo saldamente a ogni obiezione, sempre però a modo suo, restando sul pezzo, non ampliando in modo panoramico il discorso fino all'orizzonte primo. Il suo piano è di procedere sempre e solo con la ragione, ignorando del tutto la fede, che giudica quindi irrazionale. E di farlo passo per passo. È la ragione stessa infatti che ci insegna ad amare Dio e il nostro prossimo con giustizia e carità. Chi, come lui, annulla la potenza della fede ignora però un tratto decisivo della natura umana che dice di conoscere, dovunque essa si volga. Perché tanti uomini e donne hanno fede?

La Bibbia, che non contiene verità filosofiche, egli scrive, ordina di obbedire a questi soli precetti, giustizia e carità, rivolgendosi al popolo più ignorante e volgare, essendo universale il suo messaggio, almeno da quando irrompe la figura di Cristo, che Spinoza ammira nel profondo e in modo incondizionato. Egli crede però che la sua resurrezione non vada intesa alla lettera, perché a un corpo mortale è impossibile incarnare Dio, così come un quadrato non può diventare un cerchio, secondo il modello di dimostrazione geometrico che lo ispira e che imita, benché esso resti più formale che sostanziale. In questo caso l'analogia è tutt'altro che fine.

Un filosofo può accrescere le nostre conoscenze del mondo o della natura umana; del primo attraverso la scienza, della seconda attraverso la riflessione sui nostri tanti talenti; intellettuale, morale, sociale, poetico, filosofico, artistico, musicale, pratico, tecnico, medico, educativo, sensitivo, percettivo, fisico, ginnico, e così via. Verso Dio egli può aprirci lo sguardo non di certo come fa il teologo ma neanche con la sola ragione, bensì tenendo aperto il mondo della possibilità, un mondo al quale Spinoza preferiva quello della necessità, per lui la somma libertà. Egli infatti riconosce la libertà ma non la possibilità, che pure è vita, immaginazione, speranza.

La beatitudine

La beatitudine che egli dice di poter conseguire nella vita terrena e che chiama salvezza, mentre non ammette l'anima immortale, s'incentra sulla carità e sulla giustizia, attingendo uno stato contemplativo. Se studi, pensi e scrivi tutto il giorno, puoi essere allora caritatevole nel pensiero, che può diventare una forma d'amore, e puoi essere giusto dando a ciascuno il suo, senza fare del male a nessuno. Ma se ami qualcuno che soffre mentre soffre, se ti devi battere per qualcuno che subisce un'ingiustizia, come fai a restartene beato nella tua camera a comporre frasi nobili su qual è il bene?

Nessuno che io conosca e abbia mai conosciuto di persona si è mai detto beato in tale maniera perfetta, per come è possibile a un

terrestre, né ha mostrato o lasciato intuire o immaginare di esserlo. Una condizione del genere, che immagino Spinoza abbia attinto, benché dubito sia stato in modo durevole, anche solo osservando il tono orgoglioso e piccato che riesce a dominare a mala pena quando riceve una lettera nella quale viene criticato, e soprattutto considerando la nostra comune natura umana, è in ogni caso riservata a pochissimi esemplari del genere umano.

Vogliamo immaginare che oggi in Europa ce ne siano cento di spinoziani di tale genere? Ci sembra già siano tanti e parliamo di uno ogni sette milioni e più di abitanti, E che ne sarà degli altri, della marea condannata all'infelicità e al male fatale che spetta a chi non si dedica alla conoscenza razionale del sommo Bene? Essi potranno seguire giustizia e carità, e allora non saranno più cento, bensì moltitudini, sebbene di gran lunga inferiori a coloro che non riescono a conquistare queste due qualità supreme. Ma potremo anche dirli beati?

Il volgo

Leopardi non contrappone i filosofi al volgo, anzi li unisce tutti nella stessa infelicità immedicabile e, sebbene non ci apra le porte del cielo, è ecumenico e cattolico, in senso etimologico beninteso, condividendo espressamente la sorte di tutti gli uomini. Spinoza sa di scrivere per i filosofi e di rivolgersi solo alle *élite* ma introducendo una doppia sorte, discriminata dall'ingegno, rende quella beatitudine lontana dalla moltitudine e quindi (questo è il colpo di scena critico), essa stessa ingiusta e priva di carità, benché egli non abbia mai fatto male a nessuno e non sia mai stato ingiusto.

Ingiustizia e mancanza di carità che promanano dall'ordine divino eterno che ha orchestrato l'universo? Allora ecco che il suo Dio puramente mentale, che pur non vuol dire solo intellettuale, non essendo Persona e Padre amoroso, difetterebbe anch'esso di entrambe. Come chiedere allora a noi, suoi discepoli potenziali, giacché un filosofo così perfetto può avere soltanto discepoli, e non sodali fraterni, di seguirlo, succhiandone la beatitudine di pensiero, al

costo di staccarci da quel volgo al quale apparteniamo, anche in qualità di pensatori? L'idea dell'amore e della giustizia di Spinoza è pura e sincera ma priva di umiltà e di attrazione creaturale per gli altri: nel piano del puro pensiero, intendo, giacché dal vivo e nel sentire egli ne era ben ricco.

Mi delude quello che egli scrive delle donne nel *Trattato politico*, l'opera incompiuta degli ultimi anni, che cioè esse sono inferiori agli uomini non solo per via istituzionale, in quanto estromesse dalla società attiva, ma proprio per natura. Né vale appellarsi al canone dei suoi tempi, giacché Hobbes, nel *Leviatano* (XX, XXVII), sostiene invece, sia pure di passaggio, che possa esservi un dominio naturale della donna, soprattutto nel caso di una madre. Hobbes si riferisce anche alle regine, figure che Spinoza ignora: Elisabetta I d'Inghilterra era forse inferiore per natura ai suoi sudditi?

Sono colpito dalla tranquillità con la quale egli chiama volgo l'immensa moltitudine degli umani che non sono filosofi o filosofanti, pur essendo invece tico per come prescinde del tutto nelle sue gerarchie di valore dal potere, dalla ricchezza e dalla fama, nonché dalla cultura stessa, nel valutare la dignità umana. Forse egli si limitava a considerare un dato di fatto? Libri come il suo, filosofici e in latino, non potevano che leggerli i dotti.

Egli è la comprova di come un uomo possa essere un genio, uno dei pensatori più potenti e originali di ogni tempo, il primo e il migliore a definire una linea di pensiero che non potrà che rimandare a lui per sempre, finché si penserà in modo filosofico, senza accrescere le nostre conoscenze né riguardo al mondo, non avendo egli fatto scoperte scientifiche rilevanti, né alla natura umana. Egli sostiene nondimeno che è proprio la conoscenza ciò che ci rende più conformi, non dico alla Mente divina, della quale conosciamo soltanto due tra gli infiniti attributi, il pensiero e l'esistenza, ma alla vocazione necessaria e buona della nostra natura.

Le storie non lo attirano

La ricchezza quasi infinita della natura umana anzi addirittura gli sfugge, forse lo annoia, giacché gli interessa soprattutto il paradigma antropologico essenziale. Le storie bibliche, che ne sono una delle testimonianze storiche più istruttive, non lo interessano più di tanto, se non hanno a che fare con esso; allo stesso modo le storie della vita di ogni giorno lo interessano così poco, come scrittore, che non apprendiamo dei suoi tempi e della sua Olanda che i tratti più generali. Un filosofo non dovrebbe essere vivamente coinvolto in modo concreto nei nostri comportamenti comuni, se vuole dare un giudizio sulla natura umana? Siamo agli antipodi di Montaigne e di Leopardi.

Egli scrive, con disincanto, che perseguire ciecamente i nostri appetiti è altrettanto naturale, visto che tutti gli esseri puntano alla propria conservazione e, se uno è ignorante, di necessità non potrà che essere violento, cattivo, invidioso, avaro, senza che sia colpa sua, anche se il governo avrà tutto il diritto di incarcerarlo e renderlo innocuo. Spinoza non lo odierà in nessun modo, anzi lo perdonerà, anche se si volge contro di lui, perché non sa quello che fa. Costui però resterà quello che è, incatenato alla sua sorte.

Il filosofo intanto non avrà nessun bisogno di qualcuno che lo ami perché la sua vita abbia un senso, nell'indipendenza completa del suo genio. Ciò che io non riuscirei né a comprendere né a sopportare: quella beatitudine decantata mi sembra infatti più simile non dico a una morte da vivi, giacché Spinoza ha vissuto in modo smagliante e glorioso, nonché molto amichevole, ma a un letargo del cuore: c'è forse amore senza dolore? Non credo infine che egli possa amare realmente Dio, così concepito. Semmai potrà essere felice che esista, come lo sono anch'io. Si tratta però di quella beatitudine elementare che da sola non ci può appagare.

Nel mondo in cui tutto è necessario, la libertà politica è però indispensabile. Come si farebbe altrimenti a far migliorare la moltitudine degli ignoranti? In due modi: obbedendo alla Bibbia e, concludo io, leggendo le opere di Spinoza, in particolare l'*Etica*. Due iniziative che Spinoza incoraggia, a condizione che si colga che giustizia e carità sono per tutti le colonne portanti della vita, e non importa come si arriva a far reggere su di esse la propria casa.

Un uomo così proteso verso la contemplazione solitaria e beata si è sempre interessato molto della vita politica e dei modi di governo, e ciò mi conferma che è difficile tracciare i confini con certezza di una mente così ricca e potente come la sua, mentre è meglio più di una volta affidarsi a essa, come anch'io ho fatto, leggendo il suo *Trattato teologico-politico*, un'opera ammirevole, frutto di anni non solo di studio bensì di pensiero concentrato e pregnante, che è la pratica più ardua da conseguire.

Il Trattato teologico-politico

La superstizione nasce dalla paura e, ben sapendolo, i potenti la usano per dominare. Così gli uomini combattono per farsi schiavi e muoiono per la gloria del monarca, nelle guerre di religione. Se i superstiziosi sono avversi ai sapienti, lo stato deve invece consentire la libertà di pensiero, perseguendo soltanto le azioni. La lode che segue alla repubblica olandese come terra di libertà è meritata e ha anche la funzione di propiziare una libera circolazione al libro, perché non si sa mai. Il suo trattato è infatti una difesa della libertà, che è sempre compatibile con la religione sostenuta dal potere civile.

I cristiani parlano di amore, gioia, pace e si ammazzano a vicenda cosicché puoi riconoscerli soltanto dal culto che seguono e dalla foggia dei vestiti, come gli ebrei e i pagani. Qual è il nesso con ciò che precede? Essi non si distinguono per le azioni ma nemmeno per la libertà di pensiero. Azioni e pensieri del resto possono essere in contraddizione tra di loro. Mi domando allora se convenga divaricarli così, giacché si incoraggia l'ipocrisia: nessuno agisce contro lo stato ma liberamente pensa le cose più perverse. È chiaro però che quando Spinoza parla di pensiero non intende ogni opinione che passa per la testa, bensì un pensiero naturale, razionale, divino.

Il *Trattato teologico-politico* (1670) ha un titolo che si può fraintendere. Esso non è infatti né teologico né politico, bensì filosofico, come il *Leviatano* di Thomas Hobbes, che per molti versi ne costituisce un modello di riferimento e un'opera con la quale dialogare a distanza.

La teologia anzi per Spinoza non ha nulla di filosofico e dalla filosofia va distinta nettamente, giacché quella è un'elaborazione e interpretazione ragionata della Bibbia, ma che non ha nulla a che fare con la ricerca della verità, che è invece l'oggetto della filosofia. Il titolo significa quindi che la teologia e la politica, congiunte nella Bibbia, sono oggetto del suo trattato filosofico. E che il filosofo si prende il compito di fissarne gli ambiti e i limiti, anche nel mondo a lui contemporaneo, sostenendo il libero pensiero.

La teologia ha come oggetto le Sacre scritture, la Bibbia, che si basa sull'obbedienza alla parola di Dio, trasmessa attraverso i profeti, Gesù e gli apostoli. Un'obbedienza che si può esprimere per Spinoza nella sua essenza nel comando: ama Dio e il prossimo tuo, nel nome di Dio, come te stesso. Tutto il resto, le tante e magnifiche storie che vi sono raccontate, non hanno nulla a che fare con la conoscenza della verità, alla quale basta il lume naturale della ragione, infuso nella mente di ogni uomo da Dio stesso, il quale ha scritto il suo Libro direttamente nella nostra mente.

Spinoza scrive della Bibbia, che ha studiato per anni e anni, grazie anche alla sua conoscenza spiccata dell'ebraico, lingua sulla quale ha scritto anche un compendio di grammatica, in modo tale che le sue riflessioni, in ogni modo la si pensi, sono preziose per la conoscenza intrinseca delle Sacre scritture. I giudizi sono così bene documentati e così distillati nella sua meditazione possente da far sì che l'opera sia una guida illuminata per tutti.

La Bibbia ragionata

Nel *Trattato teologico-politico* Spinoza prende in esame la Bibbia, non già perché soltanto in questo libro Dio abbia parlato agli uomini, ai profeti, attraverso la parola e la visione, e a Cristo attraverso il contatto diretto e immediato da Mente a mente, che a questo punto è tutt'uno con il cuore. Benché egli non faccia nel libro altri esempi, tratti da altre religioni o da comportamenti amorosi e virtuosi, rinvenibili in una miriade di storie che si potrebbero riferire o narrare, è evidente infatti che per lui Dio entra in contatto, in grado più o

meno evidente e potente, con qualunque essere vivente sia mai vissuto, viva e vivrà.

Egli tratta allora della sola Bibbia, che indaga in modo razionale, senza trovarvi nulla che vada contro il lume naturale della ragione infuso negli uomini da Dio; nega che i miracoli, se ci sono stati, possano essere contro quella natura che è espressione di Dio stesso, il che sarebbe assurdo, a suo giudizio. Così facendo, egli dà l'impressione che, nel mentre esamina tutto con la ragione, accetta però senza alcun esame che sia proprio la Bibbia, se ve n'è uno, il libro che riferisce i contatti privilegiati degli uomini con Dio, in tutta la storia del mondo.

Insorge così il tema della elezione divina, e del perché, fra tanti miliardi di uomini mai vissuti, proprio quelli indicati nella Bibbia siano stati gli eletti a fare da ponte tra Dio e gli uomini. Se invece ce ne sono stati nei millenni migliaia di altri, giacché secondo le teorie di Spinoza deve essere così, perché soltanto quelli, che poi hanno messo per iscritto le loro parole e visioni, i profeti e gli autori biblici; e, nel caso di Gesù, che ha lasciato a essi la divulgazione della parola, gli evangelisti, sono stati così potenti da attrarre la fede di miliardi di persone, mentre altri sono stati poi dimenticati o hanno lasciato tracce infinitamente più deboli? Il tema è così scottante che merita un punto interrogativo così distante dall'inizio del periodo.

Spinoza ignora ad esempio il *Corano* come libro della rivelazione, che ha attratto e attrae anch'esso più di un miliardo di terrestri, e che quindi gode di un'ispirazione potente che si rinnova; ignora le religioni buddista, taoista, confuciana, induista e tante altre, non nominandole nemmeno, mentre è chiaro che tanti dei loro rappresentanti e fedeli si sono messi in contatto elettivo con Dio. Del resto egli, ricorrendo al nome di Dio, induce a far pensare che per lui sia sempre uno e lo stesso, che poi le religioni diverse, se non i diversi filosofi, interpretano a modo loro.

Intendo quindi che per lui la Bibbia, studiata ed esplorata in modo razionale, senza alcun abbandono di fede che prescindano dall'esame intellettuale del lume divino naturale, sia in ogni caso l'espressione privilegiata della rivelazione, mentre nulla in teoria lo autorizza, in

quanto filosofo, universale e dedito soltanto alla verità, a fare questa scelta, sempre ammettendo che l'abbia fatta. È naturale infatti che, nel suo, e nostro, contesto storico e spirituale, la Bibbia sia il riferimento obbligato, sia in senso teologico sia in senso politico, per le sue riflessioni più importanti. Ne ricavo che nel corso di due millenni nessun altro libro ha avuto, neanche da lontano, la stessa potenza sugli animi dei ricercatori di verità occidentali, ciò che è così evidente da non essere visto. Come mai non vi sono stati degni concorrenti? Ciò che manca mi fa riflettere quasi quanto ciò che esiste.

La conoscenza puntuale che Spinoza ne dimostra, in ogni caso, e la capacità di collegare le storie, ordinando le vicende in base ai ragionamenti portanti che sviluppa, ci danno una sintesi preziosa per comprendere in modo sintetico e pregnante i fatti di ragione dispersi nel pullulio delle vicende narrate. Il Libro di una civiltà plurimillennaria così intriso di pensiero e di arte, di poesia e di civiltà materiale, nel quale sono rapprese le esperienze millenarie di legioni di donne e uomini, tanto che sfogliandone le pagine ti sembra di sentire esalare i loro respiri e di odorare il loro profumo di dolore e speranza, diventa agli occhi del suo intelletto sereno e sovrano, dalla resistenza di maratoneta, un oggetto venerando ma nitido dell'indagine. Esso perde così la sua poesia, la carne della sua anima collettiva, come radiografato da uno scienziato benigno che non dimentica mai il bene dei suoi pazienti e credenti.

Non dimentichiamo il potere repressivo dei teologi del tempo. Egli cerca allora di liberare i contemporanei dal loro assillo, manifestando la propria insofferenza, quando vanno alla ricerca di arcani, di significati esoterici e riposti, in tutte le storie della Bibbia, quasi ogni narrazione nascondesse tanti livelli ermetici di significato da decifrare, esercitandosi in prestazioni oratorie e scrittorie estenuanti.

Chi non è intimidito oggi dalle biblioteche dei teologi, dei predicatori e degli scrittori edificanti e apologetici cristiani? Non c'è dilettante sentimentale che non scriva un libro di teologia o di formazione spirituale e aggiornamento devozionale, fantasticando su ogni episodio e personaggio, come se gli autori della Bibbia non si rivolgessero a un pubblico di cultura elementare e in modo da rendersi

intelleggibili, non puntando che ai valori morali e pratici primari, basati sulla carità e sulla giustizia. Tanto più aveva ragione allora Spinoza a mettere in guardia, vanamente, da tale esercizio che esalta gli autori e avvilito i lettori.

Una sintesi essenziale

Ancora di più il suo studio è utile invece perché traccia sintesi essenziali, a cominciare dalla risposta alla domanda: perché Dio ha scelto gli ebrei? (Prefazione, §10). Egli ha dato loro delle leggi per quello stato e per quel tempo, che gli altri popoli degli altri tempi non sono affatto tenuti a seguire. È una singolare risposta: Spinoza ci esonera dal rispetto di quelle leggi, ma non discute che con riguardo agli ebrei esse provengano realmente da Dio.

Il secondo punto è il seguente: la scrittura non contiene nulla che vada contro il lume naturale della ragione, non avendo in sé però nemmeno nulla di filosofico (ivi). Mentre il volgo adora i Libri sacri più che Dio, la parola di Dio non si esprime in essi ma in un concetto: obbedire con animo puro, praticando giustizia e carità. La Bibbia è il regno dell'obbedienza e la filosofia lo è della conoscenza: due regni distinti che possono essere amici.

Sì, ma entrambi i sudditi di questi regni, per dire così, dove si trovano? All'interno di un terzo regno, che in questo caso è invece una repubblica, quella di Olanda, che detiene il potere civile. Le supreme autorità infatti hanno tutto il diritto di esercitarlo ma non fino al punto di offendere il diritto naturale di ognuno alla libertà. Esse non possono allora decidere anche in materia religiosa, culturale? Sì, ma in modo che “unicuique et sentire quae velit, et, quae sentiat, dicere concedatur”: che a ciascuno sia permesso pensare secondo quello che sente e di dirlo. ‘Sentire’, nella scorta cartesiana, non si intende infatti come il provare sentimenti, bensì come il pensare nell'intimo.

Egli si rivolge di nuovo, a conclusione della Prefazione, com'è suo costume, al *Philosophe lector*, non agli altri, tanto meno al volgo, perché

sa che è impossibile: “per il volgo è tanto impossibile strappar via la paura quanto la superstizione”.

Come si rivela Dio

La parola *nabi*, tradotta con ‘profeta’, vuol dire oratore e interprete. La stessa conoscenza filosofica allora sarebbe profezia ma il volgo cerca cose insolite ed estranee alla natura, disprezzando proprio i doni naturali: un insolito volgo, tenuto in genere per fin troppo naturale, che ora invece si profila contro natura, benché mai trovo spiegato come ciò sia possibile.

Dio si è rivelato con parole o con figure a quei profeti che erano in un tale stato di immaginazione da far loro sembrare che sentissero o vedessero realmente qualcosa di Dio (I, §§1-2). L’immaginazione, che nell’*Etica* sarà segnata dalla fluttuazione passionale, ora non viene svalutata, anzi: il filosofo scrive in modo sorprendente: “Avendo i profeti percepito dunque le rivelazioni per mezzo di Dio, non v’è dubbio che essi abbiano potuto percepire molte cose al di fuori dei limiti dell’intelletto; dalle parole e dalle immagini infatti si possono comporre molte più idee, che dai soli principi e dalle nozioni, sui quali si istituisce tutta la nostra conoscenza naturale” (I, §28). Ma per tale via si moltiplicano anche enigmi e oscurità.

La rivelazione di Dio a Mosè (*Esodo*, 25, 22) è quella che lo colpisce di più: “Infatti, con una voce vera Dio rivelò a Mosè le leggi che voleva fossero prescritte agli Ebrei”. Alcuni giudei affermano però che le parole divine sono state percepite non con gli orecchi ma con la sola mente. A tale interpretazione inclina Spinoza, tanto più che nel *Deuteronomio*, dove si legge: “Dio parlò con voi faccia a faccia”, (5,4) le parole divine sono diverse. È più verosimile allora che venne colto il loro senso.

La cosa sorprendente è che Spinoza, il quale vuole interpretare la Bibbia con la pura ragione, non dice che Dio, non avendo un corpo, non può parlare agli uomini, liquidando queste vicende come parabole allegoriche, bensì seleziona i vari contatti tra Dio e gli

uomini, discernendoli e disponendoli in una gerarchia di verità e di valore.

La Scrittura dice che Dio parla (*Esodo*, 24) e non che sia incorporeo, anzi essa indica che Dio ha una figura, vista da Mosè solo di spalle: “nec tamen videre contigisse, nisi Dei posteriore”. Nelle *Cronache* (21) Dio manifesta la sua collera con un angelo che impugna la spada. È sempre una figura che appare a Balaam e ad Abramo; a Giosuè si rivelò per immagini, l’angelo con la spada, e a parole. Isaia vede Dio su di un trono e gli israeliti sommersi di letame, lontanissimi da Dio.

Dio ha parlato agli altri profeti per Spirito di Dio infuso (*ruagh*) e attraverso alla loro immaginazione vivida. La parola *ruagh* indica il vento, l’alito (*Salmo* 135, 17), l’animo stesso (*Samuele*, 30, 129, il coraggio e la forza (*Giobbe*, 32, 8), la disposizione dell’animo (*Numeri*, 14, 24; *Proverbi*, I, 23; *Ezechiele*, I, 12), in ogni sua passione, positiva e negativa; essa denota la mente o l’anima e infine anche le regioni del mondo. Inoltre Spinoza osserva che in ebraico si usano più i sostantivi che non gli aggettivi: si dice per esempio ‘spirito di sapienza’ piuttosto che ‘spirito sapiente’.

Qualcosa è di Dio

Che cosa vuol dire in ebraico che qualcosa è di Dio? Può avere tanti significati: che è proprio di Dio; che è nel potere di Dio; che è dedicato a Dio; che è stato comunicato per mezzo dei profeti; l’espressione può essere usata come superlativo, ad esempio ‘monti di Dio’ indica monti altissimi, “senno di Dio”, un senno profondissimo, “sconvolgimento di Dio”, che Egli è fortissimo; nella *Genesi* i giganti sono detti uomini di Dio, benché dissoluti, in quanto altissimi. (I, § 23). Sono tutte giuste osservazioni, ma non tali da escludere che essi siano altrettante opere di Dio, a maggior ragione se meravigliose.

‘Spirito di Jehova’ vuol dire un vento violentissimo (*Isaia*, 40, 7; *Genesi*, 1,29); così la malinconia di Saul è chiamata “spirito cattivo di Dio”; in *Giobbe* 27, 3 “lo spirito di Dio nel mio naso” indica la mente; in

Ezechiele, 37, 14, l'espressione "darò ai morti il mio spirito" vuol dire "vivrete"; altrove essa significa la benevolenza divina.

Tutti questi giusti rilievi linguistici fanno intendere quanto sia importante conoscere la lingua ebraica ma come ciò non sia sufficiente per l'ampio spettro di significati di cui gode ogni singola parola, quando poi con una prima certificazione filologica il lavoro esegetico è appena cominciato. Entrano in gioco infatti i profeti, con la loro lingua ispirata e la loro immaginazione potente: due qualità che non agevolano di certo la spiegazione univoca dei fenomeni.

Ciò non significa affatto che essi fossero sopra la natura umana, in quanto già le nostre doti comuni ci potrebbero consentire di profetare, eppure gli ebrei si sentivano al di sopra della natura umana, in quanto eletti, come ora, soggiungo io, le chiese cristiane. Gli ebrei si ritenevano tali perché Dio si era rivolto a loro o si era rivolto a loro, come credevano, perché essi già si presentivano eletti?

In ogni caso né essi erano davvero il popolo eletto né i profeti erano esseri sovranaturali, giacché le eterne sentenze di Dio sono iscritte anche nella mente comune e universale (I, §26). Per Galileo Galilei, che Spinoza non nomina, Dio scrive la verità in caratteri matematici nel libro dell'universo, per lui lo fa nella nostra mente, scavalcando così il filosofo olandese con eleganza gli studi scientifici necessari per conoscerla.

Che cosa vedono i profeti

Michea ad esempio vede Dio seduto, Daniele come un vecchio imbiancato, Ezechiele come un fuoco; i discepoli di Cristo come colomba, gli apostoli come lingue di fuoco, Paolo come una gran luce: essi ricorrono sempre a mezzi corporali di espressione. Il fatto che fossero dotati di un'immaginazione speciale, che è un dono riconosciuto da Spinoza, non significa però che essi fossero al di sopra della mente umana (I, §27). Essi non erano sapienti né il dono della profezia o dell'apostolato li rendeva uomini migliori: i più dotati di immaginazione infatti, scrive il filosofo olandese, in genere sono

meno dotati di intelletto, una sentenza agli antipodi della convinzione di Giacomo Leopardi, che si riferisce però al pensiero in senso profondo.

Siccome le immaginazioni di per sé non provano niente, essi andavano in cerca di segni, come Abramo (*Genesi*, 15, 8) o Gedeone (6, 17), come Mosè (*Deuteronomio*, 18, 22) o Ezechiele (14, 9), il quale mette in guardia dai falsi profeti; segni che non servono a credere in Dio ma per essere certi che il comando venga proprio da Lui. Circolavano infatti falsi profeti, come quelli che inserivano nuovi dèi nel pantheon, dai quali Cristo mette in guardia. Secondo Matteo, nella lettura di Spinoza, Dio stesso tenta il popolo con segni e miracoli: “Sorgeranno infatti falsi cristi e falsi profeti e faranno grandi portenti e miracoli, così da indurre in errore, se possibile, anche gli eletti” (24, 24).

Ezechiele parla di falsi profeti mandati da Dio (14, 9); un antico proverbio (*Samuele*, 24, 14) dice che Dio si serve degli uomini pii come strumenti di pietà e degli empì come esecutori della sua ira. I profeti quindi non possono vantarsi perché la loro certezza, ignorando lo scopo divino delle loro profezie, è solo morale. Legati come sono al corpo, inoltre, e alla sfera immaginativa dell'animo, sono influenzati dalle loro passioni: se sono allegri si rivelano loro vittorie, se sono tristi, sconfitte (II, §6 e ss.).

Nota bene: non accade già il contrario, come ai comuni mortali! L'immaginazione è così: ingannevole e volubile, nonché legata alla cultura e alla condizione. Se un profeta è contadino, immagina buoi e vacche, se è un soldato vede Dio come condottiero di eserciti, se è un cortigiano vede il Signore assiso in troni reali. I re magi credevano nell'astrologia (alle *nugis astrologiae*)? Ecco che si presenta una stella cometa. Se un profeta credeva nella libertà, Dio gli si rivelava indifferente alle scelte umane.

Razionalismo all'ombra della rivelazione

Stando attenti al tono argomentativo dell'esposizione, oltreché ai concetti, osservo che Spinoza non scrive mai che tutte le profezie sono pure forme di autosuggestione, giacché egli crede che la Mente divina sia in contatto con quella degli uomini tutti, o con idee, che è la via privilegiata e filosofica, o con parole e visioni, che non sono meri fenomeni soggettivi senza alcun peso, benché Dio, non avendo un corpo, non parla né è visibile, bensì sono modi attraverso i quali uomini eletti, con un'immaginazione speciale, diventano il *medium* di rivelazioni che assumono la foggia e la forma dei loro caratteri personali, sociali, culturali e psicologici.

Un simile discorso è volto a scrutare la logica teologica intrinseca nella Bibbia, attinta in modo razionale e linguistico, affinché si possa dire che tale è la visione sintetica del rapporto tra Dio e gli uomini che vi emerge a una lettura attenta e nel confronto dei passi concorrenti. O questa è anche la convinzione personale di Spinoza, che lo spinge non soltanto a sostenere che è così che va letta la Bibbia ma pure che, a tali condizioni, egli stesso crede in essa?

I profeti in ogni caso non trasmettono nessuna conoscenza ma orientano sempre la vita pratica verso le virtù che sono comandate da Dio, ciò che Spinoza non contesta, in quanto per il suo pensiero Dio comunica in effetti con gli uomini in modi diversi: nulla di strano perciò che i profeti ne riferiscano i comandi, i quali attengono nondimeno soltanto alla sfera delle azioni, mentre mai pongono limiti alla libertà di pensiero.

A seconda dell'istruzione essi hanno un loro stile: Isaia, che è elegante, quando Dio abbandona il tempio, vede serafini con sei ali; Ezechiele, che è un contadino, vede animali con quattro, Daniele è così oscuro che non intende nemmeno se stesso (2, §11). Essi hanno opinioni e pregiudizi che mantengono del resto anche dopo il contatto illuminante con la profezia. Giosuè è convinto che il sole si sia fermato (*Giosuè*, 10, 11), senza capire che c'era troppo ghiaccio nell'atmosfera, e quindi si era verificato il fenomeno della rifrazione. Gli esempi si possono moltiplicare, ciò che conta è che essi sapevano poco o nulla di scienze della natura e quindi non poterono insegnare

nulla di nuovo, ma erano onorati non già per il loro ingegno superiore bensì per la fermezza di carattere e la pietà.

Adamo non sapeva nulla di Dio, ignorava che è onnipresente e onnisciente, altrimenti non avrebbe pensato di nascondersi a lui ma gli parve di sentire che camminava nel giardino e si spaventò quando Dio gli chiese se avesse mangiato il frutto proibito. Spinoza non dice né che tutto ciò in realtà è pura invenzione né che è una storia ispirata da Dio, ma che va interpretata in senso allegorico, come parabola sulla disobbedienza umana e sulla volontà di mettersi alla pari di Dio nella conoscenza totale del bene e del male.

Caino vide Dio rivelarsi a lui come a un essere ignaro delle cose umane, il quale non aveva bisogno di Lui per pentirsi del proprio peccato (2, d, 14). A Labano Egli si rivelò come Dio di Abramo perché questi credeva che ogni nazione avesse un dio (*Genesi*, 31, 29) Abramo, avendo saputo delle sentenze contro i sodomiti, pregò Dio di non eseguirle prima di averli conosciuti tutti. Non sapeva dunque che Egli è onnisciente? Mosè dubita che gli israeliti gli obbediscano come Dio ha detto (*Esodo*, 3, 18). Mosè ignora forse che Dio conosce tutte le azioni future degli uomini?

Spinoza si mette dal punto di vista interno della Bibbia, quasi non solo essa avesse un unico autore ma fosse un prodotto testuale di carattere organico e naturale, e registra che Adamo non conosceva alcun attributo di Dio al di fuori di quello di essere l'autore di tutte le cose. Di fronte a questi casi, carte sacre alla mano, si può dire che gli autori di questi libri dell'Antico Testamento e i loro protagonisti non avevano alcuna idea che Dio fosse onnipotente e onnisciente, che fosse in ogni luogo e che sapesse tutto quello che sarebbe mai accaduto.

La conclusione di Spinoza non è solo questa, ma anche tutt'altra e sconcertante: Dio conforma addirittura il suo intervento all'essere umano al quale si comunica, assecondandone anche i pregiudizi e le superstizioni, quindi il filosofo crede nella sua interazione con gli uomini di ogni genere, con una visione che è l'esatto opposto di quella di una Mente cosmica inesorabile che ignora ogni passione umana. Si

immedesima egli nella logica della Bibbia dall'interno, semplicemente osservando, quasi in una simulazione ermeneutica, com'è descritto il rapporto tra Dio e gli uomini? O aderisce a tale modello per fede razionale?

Quando si giudica razionalistica la sua lettura della Bibbia che cosa si intende allora? C'è una forma di razionalismo critico secondo la quale essa è tutta opera umana, nel tentativo spirituale e poetico di catturare in qualche modo la presenza silenziosa di Dio. Non è la via di Spinoza, per il quale l'interazione tra Dio e gli uomini è reale, conforme ai principi del proprio pensiero che chiarirà nell'*Etica*, ma essa va riguadagnata, scansando le dotte interpretazioni teologiche, ebraiche e cristiane, che cercano significati riposti e stratificati, e attenendosi ai fatti testuali confrontati e incrociati.

Spinoza non dice mai che Mosè, non meno di Isaia o Daniele, hanno immaginato di avere avuto un contatto con Dio, bensì che Dio si è conformato alle loro credenze per fare arrivare il messaggio al popolo. Una linea sottile distingue la definizione della Bibbia *iuxta propria principia*, dall'intenzione interna del testo sacro in quanto rivelazione reale di Dio, almeno come egli l'ha colta, da una adesione espressa alla sua verità. Capire la Bibbia con La Bibbia è infatti il suo metodo, non già una dichiarazione di fede.

Quando nell'*Etica* Spinoza declasserà l'immaginazione a un grado nettamente inferiore e inattendibile sarà già implicita ma evidente la sua scelta per la filosofia. Ciò non significa che il mondo religioso biblico perda un'oncia della propria potenza.

Questo è infatti il tema discriminante: Spinoza distingue la religione dalla filosofia, ma lo fa in modo che le sue due opere più importanti formino un dittico: nel *Tractatus* egli espone qual è l'unica forma di religione che possa riconoscere, qual è l'unico trattamento razionale della Bibbia che egli sia disposto ad accettare; nell'*Etica* stabilisce in modo espresso il primato della filosofia, distanziando ancor di più quel volgo al quale la Bibbia soprattutto si rivolge, adattandosi al suo basso livello culturale e spirituale.

Ma quel volgo è universale, è la comune umanità alla quale la religione cristiana, dal momento in cui è cattolica, ecumenica, si rivolge, sicché l'idea che essa sia stata scritta per un piano più basso e volgare del genere umano è già un tradimento e un'incomprensione del suo valore e del suo messaggio: è questa propriamente l'antitesi allo spirito biblico, non già questa o quella eterodossia interpretativa, bensì la scelta aristocratica contro la verità cristiana.

Spinoza avrebbe potuto elaborare un pensiero filosofico tutto suo, come ha fatto nell'*Etica*, ignorando del tutto come scrittore di pensiero la Bibbia, che è teologia, invece egli cerca di mostrare come la Bibbia stessa, interpretata bene, sia conforme alle proprie teorie.

Da Mosè a Salomone

Mosè chiama Dio *Jehova*, parola che “esprime i tre tempi dell'esistenza”, passato, presente e futuro, e sa di Lui che è benigno e geloso (vedi il *Pentateuco*) ma non molto altro. Sa che non è visibile però crede ciò sia per via della nostra vista debole; sa che ha delegati che comandano in nome suo, ai quali ha dato mandati e potenza, ma lo definisce “il Dio degli dèi” (*Esodo*, 15, 11): “Chi tra gli dèi è simile a te, Jehova?”

Dio creò il mondo, lo trasse dal caos (*Genesi*, I, 2) e mise tutti i semi nella natura. Come mai ha scelto la nazione ebraica? Vigeva la visione regionale del culto degli dèi, i quali sono di un territorio preciso. David infatti, costretto a vivere in esilio, è escluso “dall'eredità di Dio”, mandato ad adorare altri dèi (I, *Samuele*, 26, 19). Dio abita nei cieli, come nella credenza pagana (*Deuteronomio*, 33, 27).

Le rivelazioni, in conclusione, sono conformi alle opinioni di coloro che le ricevono: a Mosè ripugna un dio fisico quindi non lo vede, perché non si era formato nessuna immagine di Dio. A Mosè Dio dice: “Nessuno mi vedrà e vivrà”, perché ciò è conforme all'opinione di Mosè. Isaia, Ezechiele e Daniele invece lo hanno visto.

In *Esodo* 33, 2 si legge che Dio, per rivelare a Mosè che gli israeliti non erano più il suo popolo prediletto, avendo adorato il vitello d'oro, mandò loro un angelo, per distinguerli in ogni caso, altrimenti essi sarebbero stati uguali a tutte le altre nazioni. Mosè, desiderando parlare con Dio, sale su di un monte, perché più vicino al cielo, ignorando quindi che Dio è in ogni luogo. O fa finta di crederlo perché il suo popolo capiva talmente poco che pochi giorni dopo la rivelazione si mise ad adorare un vitello d'oro? Gli ebrei erano rozzi e superstiziosi, reduci dalla schiavitù in Egitto e quindi Mosè li trattava come bambini, pur non avendo maturato egli stesso una visione del tutto pura e spirituale della divinità (2, §15).

Salomone superò per lume naturale tutti i contemporanei, rendendosi conto della vanità di tutte le vanità (*Qoèlet*) e basandosi sul solo intelletto (*Proverbi*, 16, 229). Perciò egli si considerò superiore alla legge, data solo a coloro che non si avvalgono della ragione, sebbene poi non si comportò da filosofo, indulgendo ai piaceri (2, §16). Egli dice che l'intelletto umano è fonte della vera vita (*Proverbi*, 16, 22) e che la stoltezza è il castigo degli stolti, come la virtù è premio a se stessa. Il vizio infatti rattrista e la sapienza rende giocondi e pacifici dando la felicità. Anche se manifesta la sua non conoscenza, sospettando che tutto avvenga per caso (*Qoèlet*, 3, 19, 21; 4, 2-39), Salomone almeno afferma che è con l'intelligenza che si troverà la *Jadah*, che significa scienza di Dio e amore.

Dio si pente mai?

Samuele credeva che Dio, fatto un decreto, non se ne pentisse più (*Samuele*, 15, 29), nonostante Saul, pentito del suo peccato, volesse adorarlo. A Geremia invece Dio rivelò il contrario (*Geremia*, 8-10): che egli avrebbe mutato i suoi decreti se gli uomini fossero migliorati o peggiorati. Gioele asserì che Dio si pente solo di ciò che reca danno (*Gioele*, 2, 13). Nella *Genesi* (4,7) è detto a Caino che poteva vincere le tentazioni del peccato e riscattarsi, cosa che non fece. Paolo condivide, ma solo se interviene una grazia speciale di Dio (*Romani*, 9-10 ss.).

Tutto ciò è sorprendente: i profeti mostrano di nutrire visioni opposte della divinità. C'è un abisso infatti tra un dio che prima decreta poi verifica l'effetto sugli uomini delle sue decisioni, che hanno quindi uno scopo educativo; e infine le modifica, addirittura pentendosi, e un dio che non può pentirsi giacché sarebbe contraddittorio rispetto alla sua perfezione e all'assoluta giustizia dei suoi decreti. Nel primo caso dio ignora il futuro, la natura umana, e le conseguenze pratiche delle sue decisioni, riconoscendo di poter sbagliare nel giudicare gli uomini, capaci di sorprenderlo rispetto ai suoi pregiudizi. Nel secondo quel dio è infallibile però nega in modo implicito ogni possibile riscatto, rifiutando la possibilità di migliorare e vanificando così la libertà umana, la redenzione e il perdono.

Che cosa conclude invece Spinoza? Ancora una volta non dice già che i profeti sbagliano tutti, per un verso o per l'altro, come ha appena mostrato, nell'interpretare la volontà da Dio, bensì che Dio stesso, come scrivo per la seconda volta, si conforma alla credenza dei profeti, non sapendo nulla essi di speculazione filosofica, bensì soltanto di pietà e di carità.

Questa visione, che prende per buone le profezie quali comunicazioni reali tra Dio e gli uomini, presenta però qualche difetto: si perde l'empatia con il Dio vero, affidandosi alle capacità e alle opinioni di questo o quel profeta, e si separa troppo l'intelletto dall'immaginazione, la quale pure viene considerata e rispettata in questo trattato dall'autore dieci volte di più di quanto non faccia nell'*Etica*. Il suo scopo, in ogni caso, volto "ad separandam Philosophiam a Theologia", a separare la filosofia dalla teologia, è conseguito. Al di fuori della pietà, della giustizia, della carità, "in reliquis, prout unicuique libet, liberum est credere" (2, 19): ognuno può credere quello che vuole. Una miriade di passi biblici infatti è scritta *ad nomine* e non contiene affatto verità filosofiche nascoste.

Il Cristo di Spinoza

Ciò che Dio dice e dispone è decreto infallibile e necessario. Ma Dio disse ad Adamo: non mangiare quel frutto. E lui lo fa. Dio non gli

insegnò allora la sua legge eterna e necessaria, se può essere contraddetto e disobbedito. Adamo infatti, al suo comando, capì che Dio dà leggi pratiche, non verità eterne e irrefragabili. Lo stesso discorso vale per il decalogo di Mosè.

Ora, se Dio decreta in modo inoppugnabile ciò che deve essere ma gli uomini possono disobbedirgli, anche se non per libera volontà, bensì per stigma naturale predeterminato, e in più non c'è nessun'altra vita, come sarà sempre più chiaro nel pensiero di Spinoza, deliziosamente evasivo in certi casi, benché chi ha orecchie per intendere intenda, quello che se ne ricava è una distorsione del bene, giacché non solo vi sarebbero esseri predestinati per natura ma che sono addirittura indispensabili al piano della salvezza, parola sempre intesa dal filosofo in senso terreno.

Per fortuna irrompe nella scena Gesù Cristo che libera anche da tante insidiose stranezze e contraddizioni. Con il suo intervento tutto acquista un significato profondo e veritiero. Cristo non è un profeta ma *os Dei* (4, §10), la bocca di Dio, mente in contatto diretto con la Mente di Dio. Non vale quindi per lui il discorso sull'adattamento divino conforme all'interlocutore, in quanto Cristo insegnò a tutto il genere umano la verità razionale: *res revelata vere percepit*: egli percepì in modo veritiero la rivelazione.

Spinoza è certamente più cristiano che non ebreo. Fu Cristo semmai che dovette adattarsi al popolo, a volte in modo oscuro e per mezzo di parabole, quando non erano pronti (*Matteo*, 13, 10-11), pur essendo egli molto più chiaro di tutti i profeti, ma agli uomini insegnò verità eterne, non leggi. Quando Cristo disse ai farisei: Satana scaccia Satana (*Matteo*, 12, 26), voleva confutarli in base ai loro principi e non già sostenere che esistono demoni in qualche altro regno. Oppure, quando disse: Non disprezzate questi piccoli, voleva insegnare a non essere superbi in nessuna occasione.

Con Cristo siamo al di sopra delle leggi civili. Paolo stesso, nella *Lettera ai Romani* (3, 28; 7, 6) scrive della giustizia e misericordia di Dio, adattando le sue parole agli uomini carnali (I, *Corinzi*, 3, 1-29) e, dicendo che tutto dipende dalla volontà di Dio, aggiunge che nessuno

è giustificato dalla legge ma soltanto dalla fede e che nessuno è beato se non ha lo spirito di Cristo (9, 9).

Ora, la verità, che il lume naturale della ragione svela, è che la conoscenza culmina nell'amore intellettuale di Dio e del prossimo. Questa verità stessa è insegnata dalla Bibbia, in modo che si rivolga a tutti gli esseri umani, non di certo soltanto a coloro che vi giungono grazie alla filosofia. Essi obbediscono a ciò che i filosofi liberamente vogliono, giacché conoscere e volere diventa, per chi sa la verità, la stessa cosa. Trattandosi di un comando d'amore che serve alla vita sociale quanto alla salvezza dell'anima, non v'è alcuna repressione in questo obbligo d'obbedienza, che i filosofi stessi debbono, nel campo delle azioni e dei comportamenti, allo stato (*imperium*) del quale sono sudditi o cittadini.

A differenza di tutti i profeti, i quali si sono messi in contatto con Dio attraverso l'immaginazione, soltanto Gesù Cristo ha avuto un contatto diretto della propria mente con quella di Dio, suscitando la reverenza più profonda da parte di Spinoza, il quale può dirsi cristiano nella misura in cui considera Gesù come l'interprete privilegiato della parola divina.

Ma lo considera egli figlio di Dio e Dio egli stesso? Per rispondere a questa domanda considero che per il filosofo olandese Dio è presente e attivo in tutta la natura dell'universo e in modo speciale nella mente umana che è, a volerlo cogliere, in contatto continuo con quella di Dio, sicché Cristo è l'uomo che sommamente ha stabilito tale contatto, al di sopra di ogni altro. Dio gli ha parlato, come parla a tutti, ma soltanto lui lo ha ascoltato, in virtù della sua affinità maggiore con la mente divina, nel modo più compiuto, ricco e potente. Ciò non significa per Spinoza che sia Dio egli stesso nella Trinità con lo Spirito santo.

Un altro tratto decisivo che differenzia Cristo da tutti i profeti è che egli, operando con la mente, si rivolge a tutto il genere umano, e alla luce di una mente ispirata da Dio, che si nutre del lume naturale della ragione, infuso da Dio stesso in tutti gli uomini, risplendente, se non è viziato dalle passioni, da preoccupazioni legate al benessere

corporale e alla sopravvivenza di una società, giacché in tali casi l'incidenza delle passioni e della corruzione sarà inevitabile.

I profeti invece, attraverso l'immaginazione e la visione, si rivolgono a un solo popolo, quasi sempre, ma non solo, quello ebraico. Sono i discorsi dei profeti allora a essere non solo teologici ma anche politici, come accade ogni volta che la religione è volta alla conservazione e alla prosperità di una società determinata. In questo senso tutta la Bibbia è un'opera non solo di teologia ma anche di politica, in quanto volta alla sopravvivenza di una società, che si deve basare sull'obbedienza alla parola di Dio, in uno stato teocratico.

Spinoza, il filosofo che intende Dio come una Mente che si irradia nell'universo, ma che non è persona; come il Bene sommo, ma non come un Padre buono, scrive una pagina su Cristo (I, §18) che non è di semplice ammirazione, bensì di riconoscimento della sua elezione. Perché Dio possa comunicare in modo immediato alla mente di un uomo la sua essenza, egli scrive, senza comunicare con mezzi corporei, come la voce o l'immagine, quest'uomo deve possedere di necessità “una mente più prestante (*praestantior*) e di gran lunga più eccellente (*excellentior*)” della mente umana. E così prosegue:

“Quare non credo ullum alium ad tantam perfectionem supra alios pervenisse, praeter Christum. Perciò non credo che nessun altro sia giunto a tale perfezione sopra ogni altro se non Cristo, al quale furono rivelati i buoni voleri (*placita*) di Dio che conducono alla salvezza, senza parole, o visioni, ma in modo immediato; così Dio, attraverso la mente di Cristo, si manifestò agli apostoli, come una volta a Mose mediante la voce aerea. E così la voce di Cristo, come quella che aveva ascoltato Mosè, si può chiamare Voce di Dio. E in tal senso possiamo dire che la Sapienza di Dio, cioè la sapienza che va al di sopra di quella umana, abbia assunto in Cristo una natura umana e che Cristo sia stato la via della salvezza”.

Sappiamo che nella repubblica olandese, decantata nella prefazione (§ 8) come terra eletta della libertà, questa compagine statale mobile con un gran potere nelle mani dei mercanti, non mancavano controlli severi sulle opinioni religiose, che colpirono lo stesso Spinoza il quale,

bene sapendolo, si fece stampare anonimo questo trattato. E tuttavia noi, quando indaghiamo quest'opera, non possiamo avvalerci a nostro comodo della tesi che l'autore dica qualcosa in forma coperta o snaturata o diplomatica per scongiurare censure e repressioni. Se non altro perché sarebbe una scelta arbitraria quando far scattare il sospetto nostro.

Da questo solo passo induco, a mio rischio ponderato, che Spinoza è intimamente cristiano, benché lontano da ogni chiesa come da ogni sinagoga. Egli scrive infatti non che Cristo ha la mente più eccellente fra tutti gli altri uomini bensì che ce l'ha più eccellente della stessa mente umana, essendo dotato quindi di una natura superumana, benché egli neghi in modo implicito la Trinità. Ciò egli lo ricava dal fatto che Cristo non ha avuto bisogno di alcun mezzo corporale, parola o visione, per mettersi in contratto con Dio ma ha comunicato da mente a mente: "Christus quidem de mente ad mentem cum Deo communicavit" (I, §18). Spinoza sta rasentando pericolosamente, per lui, quel mondo di fede personale e umana dal quale nell'*Etica* andrà sempre più staccandosi e distinguendosi, ma non senza cedergli parte del suo ricco cuore.

Perché infine il filosofo dice che la comunicazione di Dio con Cristo è avvenuta in modo immediato (*immediate*), se si tratta di una conoscenza intellettuale? Perché, come egli scrive nel *Trattato dell'emendazione dell'intelletto* (§§18-20), il sommo della conoscenza intellettuale è quello intuitivo, in un'apprensione della verità immediata, e non per lenta costruzione argomentativa. Spinoza non lo dice ma se Gesù Cristo è colui che ha connesso la sua mente a quella divina nel modo più naturale, razionale e potente, egli è allora il filosofo sommo della storia del genere umano, il più puro ricercatore e detentore della verità, che consiste nell'amore di Dio e degli uomini.

La beatitudine democratica

In Spinoza agiscono correnti diverse, quando non opposte: egli è un filosofo aristocratico per il quale la verità è riservata ai pochi razionali

mentre il volgo conosce in modo impuro e offuscato quella stessa verità attraverso le passioni. Egli è nondimeno convinto che la vera felicità, combaciante con la conoscenza del vero, non stia però nell'essere il più sapiente: godere dell'ignoranza degli altri vuol dire infatti essere cattivi (3, §1).

La Bibbia quindi è e deve essere parola di Dio che si rivolge a tutti ma va interpretata in modo più razionale. Ad esempio, Dio ha eletto gli ebrei (*Deuteronomio*, 10, 15) nel senso che essi ne erano convinti, sicché, essendo i membri di questo popolo tanto puerili da considerarsi meno felici se l'elezione divina fosse universale, egli acconsentì, si direbbe, pedagogicamente, a questa loro convinzione per orientarli verso il bene.

In realtà Dio ha decretato un ordine fisso e immutabile della natura universale, uomo compreso, il quale “etiam pars est naturae” (3, § 3), è parte della natura egli stesso. Questi infatti conserva il proprio essere per decreto divino e naturale. Cos'è allora l'istinto di conservazione? Un *Dei auxilium internum*, un aiuto interno di Dio, mentre tutto ciò di esterno che concorre a farlo vivere è un *auxilium externum*.

Nessuno può fare qualcosa fuori dell'ordine naturale, quindi ogni vita che scegliamo è seguendo una particolare vocazione di Dio, al punto che quella che viene chiamata volgarmente fortuna è sempre regolata da Dio per mezzo di cause esterne ed imprevedute. È questo il *Leitmotiv* di tutto il pensiero di Spinoza, l'idea per cui Spinoza è Spinoza. Che tutta la storia della civiltà umana sia pur sempre storia della natura, che è divina; che quindi questa abbraccia nel suo manto e insemina ogni artificio umano, compresa oggi tutta l'elettronica digitale e mediatica, è un'idea profonda e vera, verificabile in migliaia di modi.

Nessuno quindi opera mai contronatura, ciò che non significa però che tutto sia equivalente: all'interno della natura infatti, tra la santa e il criminale di guerra, vi sono gradi quasi infiniti, all'interno dei quali la differenza tra bene e male non si perde affatto. Quando è preso da questa beatitudine Spinoza stesso però, tende a dimenticare del tutto il crimine, il male, la violenza, la corruzione, la malvagità, quasi rapito da un sentimento della vita, benché non lo riconosca tale, che è

estetico almeno quanto è mistico. Se infatti quella coltellata che squarciò il suo mantello l'avesse ucciso, che fine avrebbe fatto la sua vocazione divina a diventare il filosofo della beatitudine? O si ritiene egli forse un miracolato da Dio in quanto suo beniamino ed eletto?

Antropologia benigna

Quali sono i desideri onesti degli uomini? Comprendere le cose nelle loro cause prime; domare le passioni ed essere virtuosi; vivere in sicurezza e in salute. Spinoza è un maestro nel ridurre tutto all'essenziale ma per conseguire tale sintesi superba deve ignorare la ricchezza antropologica del mondo, e soprattutto l'amore. Ritiene forse disonesto un amore indomabile? Egli si rivolge così soltanto a lettori filosofi fatti a sua misura?

Dio e gli ebrei (sotto la legge e sopra)

Se per conseguire i primi due beni ciò che conta è filosofare, per il terzo, la sicurezza e la salute, bisogna formare società compatte, con leggi certe e la guida di sapienti virtuosi. Se invece la nazione ebraica, rozza com'era, è sopravvissuta così bene, è naturale pensare che Dio, per vie misteriose, l'abbia voluta far salvare e prosperare. Solo quanto a sicurezza e vita gli ebrei furono privilegiati, non quanto al resto. In materia di intelligenza e virtù essi furono come gli altri popoli.

Dio promette agli ebrei la sicurezza e la vita in cambio dell'obbedienza alla legge e minaccia la rovina dello Stato in cambio della disobbedienza: uno scambio tutto materiale e terrestre. Tali leggi inoltre furono rivolte ai soli ebrei di quel tempo. Se in campo politico e statale essi furono eletti, in ciò in cui consiste la vera felicità furono invece come tutti gli altri popoli (*Deuteronomio*, 4, 7).

Il divino patto eterno d'amore e conoscenza è universale, quindi gli ebrei non si possono attribuire nulla al di sopra delle altre nazioni. Come mai essi allora sono sopravvissuti a tante persecuzioni? Perché sono vissuti separati dagli altri popoli, con riti soltanto loro e con la

circoncisione, tenuti stretti e uniti anche dall'odio delle altre nazioni. Mentre in Spagna infatti molti ebrei si integrarono, diventando cristiani, per poter ricoprire (il verbo è sintomatico) cariche pubbliche, non fu così in Portogallo, dove non si integrarono (3, §12).

A questo punto anche Spinoza fa una profezia, che si realizzerà tre secoli dopo: la formazione di un nuovo stato di Israele: “se i fondamenti della loro religione non effeminassero (*effeminarent*) il loro animo, crederei senz'altro che essi un giorno ristabiliranno il loro stato e che Dio li eleggerà di nuovo” (ivi). In questo reputare che la religione, se malintesa, renda meno combattivi ci sento la memoria di un passo dei *Discorsi* dell'ammirato Machiavelli: “E benché paia che si sia effeminato il mondo, e disarmato il Cielo, nasce più senza dubbio dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio, e non secondo la virtù” (II, 2, 35-36).

Che cos'è la virtù?

Che cos'è la virtù? La stessa potenza umana, il conato di perseverare nel proprio essere, disposto dal diritto di natura, ma la natura definisce soltanto l'impulso non già la *ratio vivendi*, cioè le regole di vita per conseguire, come dire?, il successo di vita. Nella società soltanto curando il bene comune posso sopravvivere anch'io, però, in quanto uomo naturale, non lo capisco. Come mai? La mente cosmica non ci ha forse predisposto alla vita sociale? Pare di no. Così allora le leggi civili devono costringere la potenza umana entro certi limiti, non già facendo leva sulla ragione, che la gran parte di noi usa poco (come mai? La Mente non ci ha predisposto a tale uso?), bensì sulle paure e sui desideri, legati al corpo.

Provocati da tali passioni, ecco che entra in gioco la nostra volontà di rinunciare al diritto naturale assoluto pur di sopravvivere. Una volontà che allora è libera? Sì, nel senso che nessuno ci può costringere a ragionare. No, nel senso che, volendo io vivere, e avendo paura di non poterlo fare, obbedirò alle leggi civili per forza.

Non tutti sono idonei a qualcosa, perciò la società si basa sull'aiuto reciproco. Che c'entrano con ciò funzioni e sacrifici religiosi? Il fatto è che la natura umana, se non è educata, segue l'interesse personale, sicché il potere è indispensabile e, come scrive Seneca tragico, non può costruirsi sulla pura violenza (5, §8). Quando gli uomini non seguono l'interesse? Per paura di essere condannati a morte. Essi infatti non sopportano di essere sottomessi ad eguali né rinunciano alla libertà, una volta concessa. Se ne ricava che dopo l'esodo gli ebrei, rozzi e sfiniti dalla schiavitù, non potevano formare un libero stato ma dovevano per forza obbedire a Mosè, per virtù divina (*Esodo*, 14, 31 e 19, 9).

Il popolo era ribelle, la guerra era imminente. Bisognava ingraziarsi il popolo, introducendo la religione nello stato. Mosè non emanò leggi severe ma neanche consentì che ex schiavi, gli ebrei, si governassero da soli. Il controllo della vita era capillare e ciascuno sulle porte, sulle mani e sulla fronte doveva portare i segni dell'obbedienza.

Le cerimonie pubbliche degli ebrei riguardavano solo loro, si è detto, e si riferivano al benessere temporale del corpo e alla tranquillità dello stato, non alla legge divina. È indebita quindi ogni estensione nel tempo e nello spazio del patto ad altri popoli. Le funzioni religiose inoltre non solo non servono per conseguire il vero amore ma non sono nemmeno previste dalla Bibbia. Il loro scopo era “che gli uomini non facessero niente per propria deliberazione, ma facessero ogni cosa per ordine di un altro” (5, §12), ammettendo di non essere autonomi ma dipendenti.

Le cerimonie stesse dei cristiani: battesimo, cena domenicana (l'eucarestia), feste e orazioni, che non sembrano essere state istituite da Cristo né dagli apostoli, non sono che dei segni esterni di coesione sociale. La gran parte degli uomini, che non seguono una lunga concatenazione di idee come fanno i filosofi, ma si basano sull'esperienza immediata e diretta, ne hanno bisogno. Le chiese quindi le usano per contribuire a mantenere il potere dello stato, corrotte dalla dedizione alla vita materiale e temporale, come il filosofo scrive con l'aria più serafica del mondo. Ecco allora che le sue obiezioni teologiche diventano a tutti gli effetti anche politiche.

Il fondamento non si trova in Cristo, che promette un premio spirituale (*Matteo*, 5, 21 ss.), perché a lui non interessa lo stato bensì la legge d'amore universale, bensì in Mosè nei libri del quale si promettono onori, fama, vittorie, ricchezze, piaceri e salute. Egli insegna a non rubare e a non uccidere, sì, però non da maestro spirituale bensì da legislatore civile. Una volta distrutto lo stato infatti, come dice Geremia (9, 23), Dio non pretenderà più nulla dagli ebrei.

La legge è infatti naturale e razionale per il filosofo ma gli altri devono obbedire come schiavi, nel senso che devono per forza voler obbedire in quanto determinati dal conato, l'impulso naturale a perseverare, ostinatamente, viene quasi da aggiungere, nel proprio essere. Paolo spiega invece nella *Lettera ai Romani*, come portavoce della parola di Cristo, *os Dei*, che non si può essere giustificati davanti a Dio obbedendo alla legge, ma soltanto se lo si fa per libera volontà razionale, non già per paura o per desiderio di beni. Se infatti la legge umana è volta alla sicurezza e alla vita, la legge divina mira al sommo bene: Dio stesso.

Quanto più conosciamo il sommo bene tanto più riconosciamo la natura delle cose. Quanto più è perfetto ciò che amiamo, tanto più saremo felici. È beato qui *Deum amare curat*, chi ha cura di amare Dio, chi se ne cura, chi è dedito a tale amore (4, §5). Conoscenza e amore di Dio? Bene. E gli uomini? Anch'essi sono parte della natura e quindi divini, degni d'amore. Per capire questa verità basta leggere la stessa natura umana.

La Bibbia politica

La Bibbia per il resto contiene una miriade di storie che non si ha alcun obbligo a credere vere, non custodendo esse nessuna verità speculativa basata sul lume razionale, ma solo storica e fattuale. La sua lettura è del resto utilissima per conoscere gli uomini, e quindi per la vita civile. Spinoza nondimeno ritiene che gli autori della Bibbia siano stati realmente ispirati da Dio, l'essere sommo e sommamente

buono, infinito, unico e perfetto, ma con la mediazione dell'immaginazione, che è una forma di contatto più imperfetto.

Nessuno può imporre di crederci come nessuno può imporre di limitare la libertà di pensiero e di giudizio. La Bibbia infatti è fortemente legata alle vicende storiche del popolo ebraico ed è vincolante soltanto rispetto a esso, che ha istituito un patto con Dio. In tutte le altre società la religione è in ogni caso indispensabile alla sopravvivenza e alla prosperità di qualunque collettività umana, ma non già basandosi sulla verità, che pertiene ai rari filosofi, bensì in base al principio dell'obbedienza al principio fondamentale: ama il prossimo tuo come te stesso. Senza di esso nessuna società potrebbe sopravvivere, degenerando nell'odio e nello sfogo selvaggio delle passioni.

Tutti i cittadini, compresi i filosofi, devono obbedire per quanto riguarda le loro azioni, i comportamenti sociali, il rispetto delle leggi, sia nella forma democratica di governo, che è la migliore, sia in quella oligarchica o monarchica, ma nel contempo devono essere liberi di avere le opinioni che vogliono, basta che le loro azioni non contrastino con gli interessi di sopravvivenza e prosperità della società. Ci vuole una libertà totale di opinione congiunta con un'obbedienza totale, nelle azioni e nei fatti, a chi detiene il potere.

Ne dico io

Il rigore intellettuale di Spinoza, la sua processione e progressione mentale nell'argomentare è così geometrica e lineare da far paura, suscitando la più salda ammirazione, con quella beata semplicità logica e argomentativa che eppure è il modo migliore per suscitare spirito aggressivo e irritazione negli avversari. Non bastarono infatti le sue lodi convinte allo spirito libertario delle Province unite di cui era cittadino e suddito: il suo libro fu censurato e ritirato dalle librerie cinque anni dopo la sua stampa anonima nel 1670.

L'esercizio di un'intelligenza così potente e pura diventa infatti impersonale, spirando una sensazione di disprezzo subliminale per la

comune umanità, il cosiddetto volgo, al quale egli rifiuta di rivolgersi, scrivendo solo per i filosofanti, che viene colto dal pubblico, fosse pure quello ristretto dei lettori in latino, anche se l'autore non lo prova minimamente e anzi è già avviato lungo i sentieri del più puro ed ecumenico amore mentale.

Questo è il punto: un amore puramente mentale, anche se non è solo intellettuale, giacché egli distingue la mente dall'intelletto, in un'articolazione razionale così ferrea che nessuno oserebbe dissentire da ogni ganglio delle sue argomentazioni, in cui si esprime un'intelligenza sovrana e quasi infallibile, non è abbastanza umana per molti di noi, non già per i contenuti, sempre illuminati e generosi, da sereno e sincero amante del genere umano, bensì per i toni, mentali in modo ferreo se non acciaioso.

Il miracolo del mondo

Nella Bibbia troviamo molte storie atte e sufficienti a convincere all'obbedienza. Che c'è di speculativo in esse? Che Dio esiste, che ha fatto il mondo e lo conserva con sapienza, che cura gli uomini buoni e castiga i malvagi. Essa insegna che chi nega l'esistenza di Dio è empio, ribelle, se non disumano e bestiale, ma chi lo ignora seguendo il lume naturale è più beato del volgo credente in modo superstizioso.

Ora, se uno leggesse tali storie senza curare la dottrina spirituale sarebbe come se leggesse un lavoro teatrale dei poeti, egli scrive, o il *Corano*, che Spinoza non degna di un esame. Spinoza infatti considera la poesia un intrattenimento dilettevole e fantasioso che non cela né esprime alcuna verità profonda, ciò che gli impedisce di cogliere come un vertice culturale e spirituale il carattere poetico della Bibbia. Colui che invece ignora le storie e segue la giusta regola di vita, se anche non aprisse mai la Bibbia, ha in sé il vero spirito di Cristo. Ecco un altro passo che spinge a definire Spinoza un cristiano e a leggere anche l'*Etica*, opera filosofica, che altrimenti risulterebbe del tutto separata dallo studio delle Sacre scritture, opera teologica, in una luce cristiana, seppure non cristiana. Quali sono infatti i frutti della vera filosofia? Quelli della predicazione, dal valore anche filosofico, di Cristo: carità,

gioia, pace, pazienza, benevolenza, lealtà, mitezza, bontà, dominio di sé.

Il volgo ritiene che Dio si manifesti rompendo l'ordine naturale mentre quell'ordine è proprio il suo: l'universo, se vogliamo dirlo poeticamente, è il suo miracolo. È un modo sintetico e semplice di risolvere la questione, che però può appagare solo da un'azzurra lontananza. Immaginiamo infatti una donna che perda una persona cara per una malattia precoce perfettamente naturale, che risponde alle leggi mirabili della biologia ma che la ammazza. Immaginiamo una popolazione sterminata da uno tsunami o da un terremoto o da un'eruzione, fenomeni perfettamente naturali e conformi alle leggi miracolose della fisica, della geologia e della chimica. Hai ancora voglia di inneggiare al miracolo della natura puramente fisica?

L'argomento che Dio non può contraddire se stesso nella sua opera infrangendo le sue proprie leggi è di rilevanza somma, però si può obiettare che noi non conosciamo ancora tutte le sue leggi, né le loro implicazioni, e che quindi egli (secondo Spinoza: esso) potrebbe agire, sempre secondo la natura inesorabile delle sue leggi, ma in forme coerenti con quelle a noi per ora sconosciute. L'antagonista ci replica che in ogni caso Dio si smentirebbe, riconoscerebbe le sue imperfezioni assurde, si pentirebbe, possibilità che alcuni profeti ammettono, e allora non sarebbe più quella potenza perfetta e impersonale che Spinoza si dice così disposto ad amare alla follia.

In effetti la regolarità meccanica e impersonale della natura, che non cambia mai qualunque cosa pensiamo, può deprimerci e umiliarci, per esempio in questo 2020 in cui un'epidemia mondiale di Coronavirus sta sterminando parte della popolazione mondiale, tanto da farci sperare in un intervento divino occasionato e segreto. I miracoli di Dio di cui non siamo avvertiti possono essere infatti infiniti per chi crede che l'ordine naturale, indagabile dalla scienza, non combaci mai con il Tutto realmente esistente. Spinoza tuttavia nega che Dio, essendo libero proprio in quanto necessitante, disponga di una volontà personale di tipo antropomorfo, tale da modificare la propria stessa opera. L'effetto però è di non suscitare alcun

sentimento verso un tale dio, che nondimeno egli afferma risolutamente di amare felicemente.

Ciò che sorprende, non soltanto me, è che Spinoza toglie delicatamente il libro di mano alle autorità delle chiese, a rabbini, teologi e membri del clero per spiegare a tutti, loro compresi, punto per punto, come deve essere interpretato in modo conforme a tale sua teoria rigorosamente filosofica. Egli non dice: fin qui arriva la filosofia, di qui in poi interviene la fede nei miracoli, ciascuna distinta dall'altra e incommensurabile, come sostiene magnificamente Galileo Galilei, bensì mostra, o dimostra, secondo lui, ai credenti che il testo biblico è d'accordo proprio con quanto egli filosoficamente argomenta. Né potrebbe essere diversamente, perché la Bibbia è rivelazione di Dio agli uomini in parole e immagini, di quello stesso Dio che è Mente cosmica compresa dai filosofi: la prima per il volgo, la seconda per l'aristocrazia intellettuale.

Non solo un miracolo allora per lui non aumenta la nostra fede ma la revoca in dubbio, perché allora l'ordine necessario della natura non sarebbe più tale, sicché dovremmo dubitare che essa sia opera di un essere perfetto. Il discorso vale anche per un fatto sovranaturale, perché dire 'sopra' la natura equivale a dire 'contro'. Senza contare che i miracoli possono fare danno, tant'è vero che gli ebrei si misero ad adorare il vitello d'oro.

Gli autori della Bibbia, ispirati dallo Spirito santo, si commisuravano al volgo parlandone. Essi non dicevano loro la verità, ammesso che la sapessero, badando solo al risultato: che credessero per salvarsi. Ma senza libertà né coscienza: sarà pure la Bibbia un'opera rivolta al volgo ma non è bello trattare gli uomini così. Mi domando se questa attitudine verso il popolo ignorante, quale esso sia, sia cristiana. Credo sia più spirituale allora pensare che si tratti spesso di storie da interpretare in modo simbolico, di parabole morali che hanno un senso allegorico, ma rivolte a tutti.

Miracoli naturali

Spinoza non rinuncia a far tornare i conti tra teologia e filosofia, affermando che molte storie bibliche confermano che Dio ricorre all'ordine naturale. In *Genesis* 9, 13, ad esempio, Dio forma sulle nubi un arcobaleno: dà un segno al momento giusto, ma coerente con le leggi naturali. Nel Salmo 104 i messi di Dio sono il vento e il fuoco; le stesse cause si possono rinvenire per gli ebrei contagiati da scabbia, al lancio della fuliggine (*Esodo*, 9, 10) come per il vento di sud est che aprì il mare. Egli fa anche l'esempio del libro di Giosuè, con la sua invocazione: "Fermati, o sole!", dove la sensazione che il sole rallentasse fu dovuta alla rifrazione. Che la natura abbia un ordine fisso e immutabile del resto nella Bibbia è scritto varie volte: dal *Qoèlet* (nulla di nuovo sotto il sole) al Salmo 148 fino al libro di *Geremia* (31, 35-6), senza contare i casi nei quali sono le locuzioni ebraiche che, tradotte male, ci ingannano, come in *Zaccaria* (14, 79) il testo del quale, compreso in ebraico, non dice che non ci sarà più la notte ma che la battaglia sarà lunga.

Omaggio a Machiavelli

Mentre scrivo mi rendo conto che questo libro, il *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza, che egli scrive appunto in latino, la lingua filosofica internazionale, con qualche inserto in ebraico, dicendo di rivolgersi soltanto ai dotti, e che era letto naturalmente anche dal clero, ordine che molto spesso coincideva con i primi, è rivolto, come *Il principe* di Machiavelli, sebbene egli non lo nomini mai, soprattutto a chi il potere lo detiene, e cioè ai reggitori della Repubblica delle Province unite.

Nel *Trattato politico*, l'ultima opera della sua vita, incompiuta per la morte, Spinoza richiama invece con lode aperta l'opera del segretario fiorentino, alla quale si ispira, per la costruzione del suo discorso, e che ha la benevolenza, non essendogli chiaro del tutto quale ne sia lo scopo, di ritenere animato dal desiderio di mettere in guardia gli uomini anche dal cacciare un tiranno, col rischio di ritrovarne un altro peggiore, se le condizioni che li produce non mutano (5, §7):

“Invece di quali mezzi un principe, che sia spinto dalla sola volontà di potenza (*qui sola dominandi libidine fertur*) debba servirsi, per stabilire

e conservare il suo potere, l'acutissimo Machiavelli lo ha mostrato ampiamente, benché non sia chiaro quale sia stato il suo scopo. Se tuttavia abbia avuto un fine buono, com'è da credere essendo un uomo sapiente, deve essere stato quello di mostrare con quale imprudenza molti cercano di togliere di mezzo un tiranno, senza poter rimuovere le cause per le quali un principe sia 'Tiranno', anzi, aggravandole (5, §7).

Egli scrive il suo trattato politico non solo con riguardo alla teocrazia ebraica e alla sua tesi centrale secondo la quale la Bibbia, nell'Antico Testamento, vale con i suoi precetti di obbedienza solo per quelle antiche società, mentre il comando di amare Dio e il prossimo vale sempre. Lo scrive anche per sollecitare l'attenzione dei governanti, che fossero stimolati a concedere libertà maggiori e più spregiudicate di quelle che già godevano i loro cittadini e sudditi. In tal caso, sarebbe stata però una mossa sbagliata, giacché nessun governante ha mai accettato consigli da coloro, come i filosofi, che non rientrano nel gioco degli scambi proprio della politica.

Il metodo per interpretare la Scrittura

È a questo punto che Spinoza dà un chiarimento che può valere anche per tutto quanto ha scritto finora: "De solo enim sensu orationum, non earum veritate laboramus". "Infatti ci stiamo occupando soltanto del senso dei discorsi non della loro verità" (7, §5). Una tale definizione di campo non sembra valere soltanto da ora in poi ma fin dall'inizio del suo trattato, sicché il filosofo ha ricercato soltanto il senso della Scrittura, attraverso la stessa Scrittura, affidando semmai alla sola fede, mai nominata per altro, l'adesione alla verità?

Rispondo che finora egli ha esposto il suo credo razionale che culmina nel modello di Gesù Cristo, *praestantior et excellentior*, e ora si avvia a esporre il suo metodo ermeneutico. Esso si affida all'uso della lingua o sulla base del raziocinio, ma del genere di quello che non riconosce che un fondamento interno alla Scrittura. Il metodo è molto semplice: come la natura, che non ci dà le sue leggi apertamente, va indagata nelle sue operazioni, così gli insegnamenti della Bibbia, quand'anche

non siano aperti, vanno ricercati nella storia della Bibbia stessa e non già vaneggiando di profondi misteri teologici segreti (7, §§ 3-5).

Prima di tutto bisogna conoscere molto bene la lingua ebraica e poi confrontare i passi tra loro, risalendo sempre al fondamento universale che è il seguente: “esiste un Dio unico e onnipotente, il quale è il solo che deve essere adorato, che si prende cura di tutti e che ama più di tutti coloro che lo adorano, amando il prossimo come se stessi” (7, §6).

1 gennaio - 30 gennaio

Ethica ordine geometrico demonstrata
Un commento d'amore critico

Quando si prende a leggere questa opera di Spinoza non è mai senza reverenza: essa è un frutto delle virtù più alte, di ingegno e di morale, e così non le farò il torto di succhiare tutto quello che vi è scritto a occhi chiusi, ma ne gusterò ogni sorso con lucida coscienza. Dopo il mio libero trattamento, essa manterrà tutto il suo sano vigore e la fresca energia di verità, dall'effetto singolarmente terapeutico, anzi li accrescerà, giacché saranno sgombrati intorno a essa ogni nube di adulazione e polverio di indulgenza.

Dedicato a Dio

L'*Etica* è scandita in cinque libri, a cominciare dal primo dedicato a Dio, mentre Cartesio, andando anch'egli alla ricerca di un cominciamento che fosse inattaccabile, ha iniziato ogni suo discorso dal *cogito ergo sum*, dalla coscienza del pensiero umano. Se anche l'oggetto dei miei pensieri infatti fosse irreali, sarei pur sempre reale io che lo penso: questa è la sua intuizione iniziale. Spinoza obietta che per pensare devo esistere, e per esistere, aggiungo io, ho avuto bisogno dei genitori che mi hanno procreato, i quali a loro volta... Dovrò allora risalire verso un Essere nel quale l'essenza implichi

l'esistenza, e tale essere è soltanto Dio: unico vero punto d'inizio del sistema geometrico e filosofico.

L'essenza di Dio è eterna e infinita, intendendo il primo aggettivo riferito al tempo e il secondo allo spazio. Se Dio fosse creato da un altro non sarebbe infatti Dio, e così pure se fosse limitato nello spazio. Ci troviamo di fronte a una nuova versione della prova ontologica a priori di Anselmo d'Aosta, che non viene mai nominato. L'ateo afferma che Dio non esiste ma per farlo deve aver pensato un essere sopra il quale non se ne può concepire un altro, per poi negargli l'esistenza, cadendo così in contraddizione. Ma io posso concepire un essere più perfetto del suo, in quanto esiste, che quindi è superiore al suo dio che non esiste, quindi l'ateo o non ha pensato veramente Dio, l'Essere supremo, e non può allora dichiarare che non esiste ciò che non ha veramente pensato; o invece, se afferma di averlo pensato, cade in contraddizione, giacché chi l'ha fatto lo deve anche pensare esistente.

In tal modo si dimostra che la posizione filosofica dell'ateo è contraddittoria, in quanto non si può dimostrare che Dio non esiste, però così non si dimostra nemmeno che Dio esiste ma soltanto che, se lo penso, devo pensarlo esistente. Da tale mio pensiero, come ha dimostrato Tomaso d'Aquino, non discende però la conclusione della sua esistenza reale.

Tutto ciò Spinoza fa finta di non saperlo, o di non interessarsene, perché egli procede con metodo geometrico, e quindi dà una definizione, come se fosse quella di triangolo. Come sarebbe ridicolo che uno dicesse: la somma degli angoli di un triangolo è di 180 gradi, sempre ammesso che il triangolo esista, così secondo lui è ridicolo aggiungere: sempre che Dio esista. Ciò comprova che la sua mente opera e procede in un piano parallelo, altrettanto reale, rispetto alla realtà materiale: quello della realtà mentale.

Altrimenti

Egli traccia una variante raffinata della prova di Anselmo: se neghi che Dio esista di necessità, affermi che potrebbe non esistere. Allora la sua essenza non implicherebbe l'esistenza. Gli si risponde che semplicemente l'uomo potrebbe essere incapace di pensare Dio qual è, ribadendo che, seppure fosse in grado di concepirlo, non lo farebbe esistere pensandolo (I, P11, Dimostrazione). Avviso intanto, senza disturbare la concentrazione, che d'ora in poi in questo scritto, la lettera P, com'è nell'uso del filosofo stesso, starà sempre per Proposizione.

Spinoza replica: ci deve essere una causa perché qualcosa non esiste. Ed esiste di necessità ciò che non ha ragione o causa di non esistere (*ivi*). Se non c'è alcuna ragione necessaria che Dio non esista allora deve per forza esistere. Il ragionamento, che vale beninteso soltanto per Dio, unico al mondo per cui l'essenza implica l'esistenza, ha una sua forza logica circolare. Nel paragrafo intitolato *Aliter, Altrimenti*, egli si diverte a domandare: altrimenti che cosa accadrebbe? Che esisteremmo noi e non Dio. Allora noi, enti finiti, saremmo infinitamente più potenti dell'Ente infinito. Non vi sembra una contraddizione questa? In effetti ci vuole un bella arroganza a pensare che noi uomini siamo gli esseri più potenti esistenti nell'universo. È fortemente improbabile che sia così, benché non possiamo provare in nessun modo la veridicità dell'intuizione del filosofo.

Una Mente senza amore

Questa essenza eterna e infinita ha infiniti attributi, ciascuno infinito nel suo genere, tra i quali noi conosciamo solo il pensiero e l'estensione, in conformità con le teorie di Cartesio, il suo primo maestro. Si tratta di attributi costitutivi, quindi Dio è esteso, ma non ha un corpo. Così Spinoza nega che Cristo, il quale ha avuto un corpo, sia Dio, senza nominarlo mai in questo senso. La sostanza corporea, *res extensa*, nondimeno, non è indegna dell'essenza di Dio, è anzi un suo attributo costitutivo (I, P15, scolio): *Deus est res extensa* (II, 2). Il filosofo non spiega però come sia possibile.

Egli nega che Dio abbia passioni, e quindi affetti, sicché Cristo, che ha sofferto la Passione per noi, non può essere divino. Egli lo priva così della sua Persona amante, solo modo e ragione per cui noi tutti possiamo amare Dio. Se non è nostro Padre e noi non siamo sui figli, se non ci ha creato, viene meno non solo ogni spirito poetico nella religione, che è una forza intrinseca che le è connaturata, ma cade anche ogni senso nella fede collettiva dell'umanità. Non c'è bisogno di dimostrare infatti, né sarebbe possibile il farlo, che ogni vera fede è collettiva.

Vuoi forse invece che tutti siano filosofi, e spinoziani per giunta? Non essendovi nessuna possibilità che ciò accada mai, l'esaltazione della Mente, e quindi anche della tua propria mente, ha in sé qualcosa di delirante e di fanatico, sia pure beatamente, se diventa una verità assoluta, accentuato dalla forma geometrica euclidea di argomentazione, pur nell'aria sommamente serafica. È folle infatti parlare di amore puramente intellettuale di Dio: l'amore è una passione, e non solo mentale, benché una follia meravigliosa, che ha spinto Hegel alla conclusione icastica che in Spinoza, ben lontano dall'essere un ateo, c'è *zuviel Gott*, troppo Dio.

Ne ricavo che un pensatore deve ascoltare con attenzione il volgo, la sua ricchezza palese e segreta e registrarne i segnali con cura. E soprattutto deve mettersi in ascolto delle donne e delle scoperte che fanno, mentre il filosofo olandese le liquida come esseri di intelligenza inferiore, ciò che si paga a caro prezzo anche nella vita speculativa. Anche nella Prefazione al *Trattato teologico-politico* egli spregia gli uomini imploranti i *divina auxilia lacrimis muliebribus*: l'aiuto divino con lacrime femminee. Nella stessa opera lamenta che tra i profeti vi fossero perfino *mulierculae* come Agar, serva di Abramo (II, §1). Essere sempre e solo maschile nel pensiero finisce per rendere asessuato, neutro, mentale, ogni discorso, agli antipodi del moto poetico nell'esploratore più profondo e libero di Dio: Dante Alighieri.

Omnia in Deo sunt

Spinoza non ha in stima la conoscenza poetica della realtà e nemmeno l'immaginazione, osservando nel *Trattato teologico-politico*, lo ricordo, che tanto più è sviluppato l'intelletto tanto meno lo è l'immaginazione. C'è del vero in questo giudizio, soprattutto in senso pratico e personale, eppure egli non si fa giustizia giacché quanto conta mai l'immaginazione nella costruzione del suo sistema? Egli non vede forse con gli occhi della mente gli spazi interminati dell'universo per giungere a questa visione di Dio? Non cerca un ponte tra il fisico e il metafisico trovandolo proprio in una Mente immanente all'universo, che lo governa in base a leggi eterne?

Sapendo degli almeno duecento miliardi di galassie dell'universo noto, che presumo infima parte di quello reale, immaginare la Mente divina che vi naviga dentro invisibile, abbracciando e governando il tutto, confesso che non è un brivido di beatitudine quello che provo bensì una vertigine che è mentale, sì, però, se non disumana, per nulla gratificante. Non a caso Thomas Mann nel *Doctor Faustus* attribuisce al suo narratore, Serenus Zeitblom, addirittura la convinzione che un cosmo esploso di miliardi di miliardi di anni luce, lungi dall'essere spiritualmente gratificante, sia casomai un'opera diabolica.

Non avevo mai sentito nessuno dichiararlo così apertamente e devo osservare che lo scrittore filosofo di Lubeca ha messo in bocca a un suo personaggio, un umanista scandalosamente sincero, la condanna morale della materia e dell'energia cosmica con un assai superbo gioco letterario. Tornando alla seria verità, la visione di Spinoza di un sereno universo divino è infinitamente più grata di quello di una cittadella terrena assediata dal male, quando già di male essa straripa.

Dio in ogni caso ci ha salvato in questa piccola terra, nella sua così infinitesima e intima piccolezza dai fuochi d'artificio demoniaci di un universo talmente clamoroso, con le sue filze chilometriche di numeri, da suscitare soltanto spaesamento e sbalestramento mentale, per un vero e proprio attacco alla nostra intelligenza, come lo definisce Thomas Mann; e di tipo terroristico, potremmo aggiungere.

Un Dio commisurato a noi non può che trovarsi in tutt'altra dimensione, appartenere a tutt'altro ordine che non sia quello di

un'infinita esplorazione turistica di una materia sia pure essa stessa divina. In questo senso, fantasticando filosoficamente, ha colpito più a fondo Giordano Bruno quando ha distinto nel divino una *mens super omnia*, una Mente sopra tutte le cose, Dio in senso proprio, da una *mens insita omnibus*, da una Mente dentro tutte le cose, la natura stessa (*De triplici minimo et mensura*, 1591). Ma lo stesso Spinoza, come vedremo presto, ha scritto di una *Natura naturans*.

La natura divina ha un numero assolutamente infinito di attributi, ciascuno dei quali esprime un numero assolutamente infinito nel suo genere. Come ho scritto, noi ne conosciamo però, cartesianamente, soltanto due: il pensiero e l'estensione. La selezione è soggettiva e semplifica molto le cose. Da tempo potremmo includere tra questi attributi l'elettromagnetismo, e soprattutto la luce, l'energia, palese ed oscura, la forza gravitazionale, le forze nucleari debole e forte, agenti che potrebbero rendere la semplice estensione un fenomeno derivato. È singolare che intanto il pensiero se ne stia da solo a reggere il campo del non verificabile sperimentalmente, quasi in pausa, se non in posa, senza doversi affatto applicare a conoscere in ogni tratto il mondo fisico, chimico e biologico.

Se Cartesio distingueva la *res extensa* dalla *res cogitans*, Spinoza ha proiettato nel cosmo le due sostanze, declassandole ad attributi, giacché l'unica sostanza esistente è Dio, ma serbandone l'indipendenza l'una dall'altra, come di due raggi dello stesso sole divino, pur procedendo sempre in sintonia mirabile, che non si incrociano mai. Già immaginare un numero infinito di galassie, come secondo lui dovrebbe essere, ci stanca la mente, figuriamoci immaginare un numero infinito di attributi di Dio. Qualcosa in Spinoza punta senza volerlo verso la nostra mortificazione antropologica, se non verso quasi uno schiacciamento vertebrale in nome della verità, che è tutt'altro che umanistica.

“Abbiamo dimostrato che non esiste nulla senza Dio, e che nulla può essere concepito, ma che tutte le cose sono in Dio”: “demonstravimus, nihil sine Deo esse, ne concipi posse, sed omnia in Deo esse” (I, P17, dimostrazione). In che senso: demonstravimus? Si tratta in realtà di un ‘monstravimus’. In ogni caso Dio è perfetto e

quindi anche libero, il solo a esserlo, tranne l'uomo che lo ama finché lo ama, mentre in tutti gli altri casi la nostra volontà è sempre causata e costretta. Dio stesso è causa libera però non è volontà libera: la volontà infatti è anch'essa un attributo, come l'intelletto, anzi entrambi sono modi dell'attributo del pensiero.

Natura naturans et naturata

Se Dio fosse intelletto, in ogni caso non sarebbe mai come il nostro, che viene dopo le cose, o è a esse contemporaneo, mentre invece il suo verrebbe prima. Siamo arrivati al punto canonico in cui Spinoza distingue tra *Natura naturans* e *Natura naturata* (P29), spiegando, come ho anticipato, che per intelletto egli intende un modo del pensiero, non il pensiero assoluto: “non intellegimus absolutam cogitationem”.

Dio è causa efficiente non solo dell'essenza ma anche dell'efficienza stessa delle cose, ma non è causa finale. Ha creato Esso il mondo? La risposta sibillina di Spinoza è che Dio produce alcune cose in modo immediato (I, P33, scolio 2). Egli è fuori del tempo e quindi non va immaginato che esista prima dei suoi decreti, di modo che a un certo punto decreti liberamente di creare il mondo, come credono i cristiani.

A parte il fatto che l'eterno potrebbe essere un'invenzione tutta nostra, troppo umana, se riferito all'universo fisico, nel quale Dio si trova in forma immanente, io domando: perché un Dio perfetto ha prodotto dal suo seno un mondo imperfetto, e in particolare un genere umano così imperfetto, visto che siamo mortali e corruttibili dal male? Benché il filosofo non si attardi a spiegarlo, essendo impossibile farlo, egli dovrà pur pensare l'universo coeterno a Dio.

Tutto quello che sappiamo, relativo alla formazione del pianeta terra miliardi di anni fa e all'evoluzione del genere umano in milioni di anni, come si sono definite scientificamente molto tempo dopo la sua vita, resterebbe allora affidato, secondo Spinoza, a quell'immaginazione concettuale che il pensatore olandese disapprova.

Egli trova assurdo che Dio faccia tutto in vista del nostro bene, ciò che è il motivo principale per cui si crede in Dio, mentre Esso non agisce in vista di un fine, sia perché non è persona sia perché non ha volontà sia perché non può mutare il suo stato perfetto in modo occasionale. Se lo facesse, se appetisse qualcosa che gli manca, non sarebbe perfetto (I, appendice). Essere una persona, come è ciascun uomo e donna, è allora per Spinoza uno stadio inferiore rispetto all'essere impersonale, il che ci rende rischiosamente alieni a noi stessi. Per entrare in contatto con Dio dovremmo infatti alienarci del tutto fino a diventare pura mente.

Questo Ente da film di fantascienza diventa insomma sempre più inquietante e astratto. Spinoza muove dall'idea che vi sia una verità non da uomini e che lui stesso, non uomo?, l'abbia scoperta e diffusa. Peccato che tale verità assoluta debba essere allora inaccessibile in modo altrettanto assoluto, sicché tutto ciò che ne diciamo non sarà che un esercizio dell'immaginazione. Va bene umiliarci e mortificarci, ce lo meritiamo pure nella nostra superbia antropocentrica, ma egli mortifica gli altri uomini soltanto, esaltando se stesso in quanto mente filosofica eletta che entra in contatto telepatico diretto con la Mente cosmica.

Gli uomini credono di essere liberi, perché hanno coscienza delle proprie volizioni e perché agiscono per un fine. Così egli scrive infatti, secondo una tradizione classica per cui il filosofo parla degli uomini quasi egli stesso non lo fosse. Fin qui nulla di male: egli rientra in un'antica e nobile disposizione filosofica e morale di distacco dalle passioni. Ma la netta sensazione è che Spinoza, quando filosofa, non sente di appartenere più alla natura comune. Ammettere una relazione, un incrocio, un tessuto di condivisione e compartecipazione tra noi e Dio che non sia mentale è per lui infatti volgare, essendo noi così infimi.

Il fascino vorticoso del massimo e del minimo che si toccano e si attraggono, come accade nel cristianesimo, gli sfugge del tutto mentre egli trova calmante, se non beatificante, che vi siano due mondi paralleli che non si toccano mai: "Ordo et connexio rerum unum atque idem est ac ordo et connexio idearum" (II, 7). L'ordine e la

connessione delle cose è lo stesso che l'ordine e la connessione delle idee. Come mai? Nessuno l'ha voluto: è un colpo di fortuna strepitoso? E, per alcuni, una disgrazia? No, è semplice: sono due raggi dello stesso sole divino, per usare una metafora non sua. La *res cogitans* e la *res extensa* sono infatti attributi della stessa sostanza divina, così come il cerchio e l'idea del cerchio sono lo stesso (II, 7, scolio).

Come per mano

Quasi manu, così Spinoza, come per mano, ci vuole introdurre nel secondo libro del suo capolavoro, un libro perfetto nel suo gioco, dal titolo *Natura e origine della mente*. Anche lui, come Cartesio, definisce la mente umana, non già l'anima immortale, bensì come *res cogitans*. Strano. Più volte egli scrive che *Deus est res cogitans*. Come potremmo esserlo anche noi? Ciò vuol dire che *res* nel suo caso non va inteso come sostanza, giacché noi uomini non siamo né abbiamo sostanza, a suo dire e pensare. Come ci ammonisce un assioma (II, 2), l'essenza dell'uomo non implica infatti l'esistenza. Al riguardo c'è una curiosa nota dell'autore, mista di latino e di olandese: *Homo cogitat; of anders wy weten dar wy denken* (2, *Axiomata*, II). "L'uomo pensa; ossia noi sappiamo di pensare". In quanto pensiamo noi siamo un modo dell'attributo del pensiero divino, una sua articolazione, una sua parte attiva.

L'amore, la cupidità e altri affetti per Spinoza, come del resto per Cartesio, sono modi di pensare, che hanno bisogno dell'idea della cosa, in questo caso, amata e desiderata. Come egli ci ricorda nell'introduzione al saggio sui *Principi della filosofia di Cartesio*, quando questi scrive 'penso' vanno intesi con ciò vari modi: il dubitare, il comprendere, l'affermare, il negare, il volere e il non volere, l'immaginare e il sentire,

Noi sentiamo (*sentimus*) che un corpo è affetto da qualche passione. Anche il sentire è un modo del pensare, come il volere e il mettere in atto l'intelletto. Un'idea invece sta per conto suo, a differenza delle percezioni, che dipendono infatti da un oggetto, essa è attiva. Le idee non sono ricavate passivamente dalle cose, come nell'empirismo, né

le cose sono conosciute, restando esse passive, dalle idee (come nel razionalismo). Quello delle idee e quello delle cose sono due mondi paralleli e corrispondenti, che combaciano sempre felicemente, almeno in teoria.

Detto con rispetto

Spinoza ha composto l'*Etica* nel corso di almeno quindici anni, per quello che ne sappiamo, mutando anche la disposizione e la scansione dei capitoli. Non c'è da biasimarlo allora se si ripete più di una volta, tornando sui temi, ora in forma concisa ora diffondendosi in spiegazioni più scorrevoli, ora definendo *more geometrico* ora riassumendo le tesi centrali, ora inserendo appendici. Le stesse cose vengono ribadite più volte, da prospettive anche solo leggermente diverse; ali nuove del palazzo vengono aggiunte e incorporate negli anni e il pensiero di Dio, del quale egli è folle amante, esonda anche nel secondo capitolo, dedicato alla mente umana, che alla fine gode di uno spazio assai limitato, conforme al suo carattere tutto sommato per lui secondario.

Perciò ci ritroviamo ancora ad ascoltarlo parlare di Dio, domandando: Dio potrebbe distruggere tutto come l'ha fatto? In questo passo infatti si parla di un Dio che agisca (*agat*) in infiniti modi, e che è concepibile soltanto nella misura in cui agisce. Dio è *actuosa essentia* (II, P3, scolio), atto puro, come in Aristotele, anche se egli non lo richiama apertamente, sempre agente in tutta la sua potenza, una parola che non ha affatto invece il significato aristotelico, giacché significa potenza in atto, sempre e da sempre dispiegata. *Agere* non vuol dire creare, forse semmai 'generare', 'plasmare'? Il significato è lasciato nel vago ad arte.

In questo passo Spinoza prega il lettore di meditare più volte su ciò che vuole dire. Egli è infallibile e veridico: se non si comprende è perché il lettore non si concentra abbastanza. L'autostima della sua mente è integra e costante. Egli ha scritto che Dio agisce in infiniti modi: dovrà forse egli avere nella mente anche tutte le idee presenti nella mente di tutti gli uomini? Risposta: la conoscenza di un singolo

oggetto sarà in Dio solo in quanto egli ha idea di tale oggetto. Un criminale compie un delitto, faccio l'esempio io, Dio lo saprà in quanto il suo gesto rientra nell'idea di crimine, sfrondata dell'inessenziale.

Gli uomini singoli infatti, grazie a Spinoza, non hanno sostanza (II, 9, Dimostrazione). Abbiamo però un'essenza, tanto per non deprimerci troppo. E qual è? Noi uomini siamo modificazioni di due degli attributi infiniti di Dio. Eh già, perché se Dio ha infiniti attributi e noi ne conosciamo solo due, non sarà per caso perché soltanto quei due ci riguardano? Ed ecco che l'uomo diventa sempre più piccolo e secondario nell'universo, grazie a quella forma dell'umiltà, che si può dire filosofica, la quale confina pericolosamente però con un vizio, l'abiezione, al quale lo stesso pensatore olandese dedica pagine di condanna.

“Tutti devono concedere che nulla può essere concepito senza Dio” (P10, scolio). E allora dovranno concedere pure che un singolo uomo può benissimo essere concepito senza i suoi tratti distintivi e singolari, a tal punto Spinoza è avverso all'empirismo come a fare onori troppo alti al genere umano. L'unica scialuppa di salvataggio dalla deriva nell'universo immenso è quella di concepire che la mente umana è parte dell'infinito *intellectus Dei* (adesso infatti lo chiama *intellectus*, non *mens*). Noi pensiamo attraverso Dio, Dio pensa attraverso noi. Spinoza dimentica che noi siamo persone? È l'errore volontario del suo magnifico palazzo mentale? Noi siamo un io, io sono io! Dio non lo è, secondo lui.

Il corpo

Il filosofo soave, che visto da vicino manifesta sempre più la sua personalità autoritaria, come quei santoni amabili finché non li contraddici, con la differenza che ora abbiamo a che fare con un genio magnifico, si rende conto a questo punto che i lettori saranno perplessi: “Hic sine dubio Lectores haerebunt” (II, P11, scolium) sicché ci prega di procedere *lento gradu*: la lezione perfetta ci sarà in tal modo sempre chiara.

Qual è l'oggetto dell'idea che costituisce la mente umana? Il corpo. In che cosa consiste la natura del corpo? Egli non lo spiega ma scrive che quante più cose percepiamo tanto più la mente è vicina a Dio. Conosciamo in modo confuso il corpo? Ci aspettiamo che egli dica: Studiate medicina! Studiate la fisica, la biologia! Invece no: tutto il discorso sul corpo è vago ed elementare finché d'un tratto diventa strano e sottile. Il corpo umano, egli dice, è composto di molti individui, ciascuno dei quali è un'idea di Dio, però non è mai nominato un organo.

La sua analisi dell'immaginazione rientra in quella del corpo: noi immaginiamo ciò che è stato presente o non lo è più, e anche ciò che non esiste. Egli non si riferisce quindi alle immagini delle cose che si imprinono ora, come immagini, nella nostra mente, originando le idee, in quanto per lui le idee provengono da Dio e preesistono al nostro atto di conoscenza individuale qui e ora. Benché egli critichi Platone, il suo Dio pensa tutte le idee che i singoli di volta in volta mettono in atto. Se immaginiamo invece come reale qualcosa che non esiste, ecco, qui cade l'errore. Egli infatti fa sua la domanda cartesiana: come è possibile l'errore?

La memoria cos'è? Una concatenazione di idee implicanti la natura di cose che sono fuori del corpo umano. Egli ignora la memoria interiore, di stati psichici o la memoria di sogni. La mente per lui non conosce il corpo se non mediante le sue affezioni. Essa infatti è separata dal corpo ma unita a esso in quanto è il suo oggetto. E anche il suo soggetto, direi, giacché senza il corpo come potrebbe esserci una mente?

Vuole egli dirci che la mente deve sempre passare per il corpo per qualunque suo atto di conoscenza? La cosa è vera. Deve compiere lo stesso passaggio anche per rivolgersi direttamente a Dio, da mente a Mente? Come potrà allora giungere indenne a Essa? Ciò potrebbe accadere soltanto se la mente divina e la nostra fossero legate da un unico raggio di luce che sorpassa il nostro corpo. Ma dimentichiamo allora che Dio stesso è esteso, pur non avendo un corpo, nella misura in cui il corpo è un modo dell'attributo dell'estensione.

Come può il nostro corpo non ostruire e filtrare l'irradiazione di luce divina? La risposta è che il corpo è anch'esso divino, a modo suo, e in modo parallelo alla mente. Quando la mente umana percepisce le cose secondo l'ordine comune della natura, essa ha una coscienza confusa e mutilata (II, P29, corollario): scrive proprio così, in latino: *mutilata*. Ciò riguardo al proprio corpo come a quelli esterni. Perché? Tutto avviene nel caso mediante affezioni che fanno sì che la mente sia guidata dal concorso fortuito delle cose.

I generi della conoscenza

Motivata la ragione dall'interno, tutto è diverso. A rigore non esistono idee vere e false ma solo idee adeguate o inadeguate. Un falso assoluto non esiste, in quanto una qualunque idea corrisponde sempre a una cosa combaciante, se non siamo preda di un'immaginazione errata, come non esiste neanche un vero assoluto, per noi uomini, essendo legati al corpo, che soltanto nell'*amor Dei intellectualis* concorre alla vera conoscenza.

Spinoza indica tre generi di conoscenza, che ne sono tre gradi: empirico, razionale e intuitivo. La realtà che conosciamo non può che essere la stessa sicché si tratta di una messa a fuoco progressiva come quando, provando lenti diverse, ne usiamo in sequenza una migliore dell'altra fino alla visione più nitida possibile.

Immaginiamo un mercante che faccia i suoi conti con metodo empirico, derivato dalla semplice pratica, senza aver mai studiato; poi uno studente che conosce l'aritmetica e infine, al sommo della scala, l'uomo dotato di intuizione matematica. Il risultato sarà sempre lo stesso, e non è difficile immaginare quanto studio sia necessario perché la folgore dell'intuizione mostri con chiarezza meridiana l'evidenza della verità. L'espressione solenne si giustifica perché il discorso raggiunge la sua potenza quando l'oggetto della conoscenza è la *res aeterna*, la cosa eterna, come egli chiama Dio.

Cosa accade invece quando abbiamo a che fare con il mondo quotidiano? Finalmente il pensatore presenta un esempio: ieri un ragazzo ha visto di mattina Pietro, a mezzogiorno Paolo e alla sera Simeone. Oggi al mattino vede di nuovo Pietro e quindi si immaginerà di vedere di seguito Paolo e Simeone. Si tratta dello stesso discorso che farà David Hume sulla associazione mnemonica per contiguità temporale.

Subito dopo egli scrive che i casi della vita ondeggiando e quindi la nostra *fluctuatio imaginationis*, il fluttuare della nostra immaginazione cerca di seguirli: un'osservazione che potrebbe anche essere volta contro la precedente. La ragione invece cerca di percepire le cose *sub quadam aeternitatis specie* (II, P44, corollario 2). È questa un'espressione smagliante che nel quinto libro verrà ripetuta in un crescendo estatico: in forma di eternità, al modo dell'eterno. È un'intuizione stupenda e memorabile, un vero toccasana nei casi di tristezza.

Parlando Spinoza di intuizione, la quale confina con la visione mentale, io ho appena immaginato scandalosamente una sera olandese del seicento, mentre la luce entra nello studio del filosofo che scrive, rifratta dalle lenti disposte ad arte sul bancone. La stessa scena ora comincio a vederla *sub quadam specie aeternitatis*, vale a dire in una luce pittorica, nel secolo d'oro dell'arte olandese, come in un dipinto di Johannes Vermeer, dello stesso periodo, circa il 1660, in cui Spinoza sta cominciando a comporre l'*Etica*. Vermeer non compare mai nelle sue opere, come qualunque altro pittore, ma è nella sua pittura che tale visione intuitiva sembra manifestarsi più a pieno. Se non è davvero così, è perché l'intuizione del filosofo ha senso solo dal vivo, nell'irradiarsi attuale, *actuosus*, del divino.

Il vicino contadino

Spinoza si sta intenerendo e ha voglia di scherzare. Proprio mentre sta scrivendo ciò, egli racconta, sbuca fuori un vicino che grida in olandese: *Hoewel zijn woorden ongerijmt waren*: "Il mio cortile è volato nella gallina del vicino". Sebbene le sue parole non hanno senso, perché ha invertito le parole 'cortile' e 'gallina', il suo pensiero

corrisponde ai fatti. L'esempio significa che la gran parte delle controversie tra gli uomini nascono da pensieri espressi male o che vengono fraintesi (II, P47, scolio). Benché gli esempi non siano il forte di Spinoza, il quadro agreste che si apre attraversa i secoli proprio in virtù del contrasto con la sua pura speculazione, come quando Hegel nomina, nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, la tabacchiera che prende in mano mentre la compone. Pensare fortemente acuisce i sensi.

Il terzo libro degli affetti

In questo terzo libro dell'*Etica, Origine e natura degli affetti*, Spinoza si diffonde sugli affetti, intesi come affezioni, non come sentimenti di amicizia e di amore; sono stati che patiamo nel corpo, passioni di fronte alle quali, per restare nella sequenza etimologica, siamo passivi. Tale capitolo è importante, perché gli affetti nondimeno non sono di per sé forze oscure e minacciose che perturbano la purezza dell'anima immortale, bensì espressioni pur sempre naturali, in quanto modi singolari del corpo, il quale a sua volta è un modo dell'attributo divino della *res extensa*, dell'estensione.

Si costeggia allora un crinale pericoloso per una concezione come quella di Spinoza: gli affetti dovrebbero avere a che fare più con il pensiero, inteso in senso lato, essendo stati psichici, che non con il corpo, che è un modo dell'estensione fisica. La mente pensa e il corpo prova affetti: si entra in un intreccio affascinante ma che perturba i due mondi complanari delineati dal filosofo: quello delle idee e quello delle cose.

Tutto è naturale, anche la storia della civiltà, e tutto deriva da Dio: è questa la conclusione del pensiero di Spinoza. Crediamo di contrapporci alla natura, mentre tutte le nostre opere e azioni artificiali rientrano sempre, in un modo o nell'altro, nel grembo della natura. Hegel dice che in Spinoza c'è troppo Dio e di conseguenza vediamo anche ora che c'è troppa natura. La filosofia cristiana, e soprattutto il Rinascimento, che fa accampare la nostra dignità nel creato, in un'armonia che ci contempla come creature piccole, inermi,

mortali ma centrali e decisive per l'equilibrio dell'insieme, è per Spinoza, poco sensibile alle arti e alla poesia, e forse perfino alla bellezza fisica, benché armonica e bella in modo stupendo sia la sua opera filosofica, un mondo lontano:

“Per lo più coloro che hanno scritto sulle passioni e sul metodo di vita degli uomini, sembrano trattare non di cose naturali, che seguono le leggi comuni della natura, ma di cose che sono fuori della natura (*extra naturam sunt*). Anzi sembrano concepire l'uomo in natura come un impero nell'impero. Essi credono infatti che l'uomo turbi l'ordine della natura piuttosto che seguirlo, che egli abbia sulle sue azioni un potere assoluto, né sia determinato da altro che da se stesso”.

Non c'è scampo: non si scappa dalla natura. Non vi sono uscite di sicurezza metafisiche verso mondi trascendenti. La partita si gioca tutta qua e possiamo esserne felici. Se il risultato globale di questo mondo divino e naturale, che è perfetto e necessario, non è di nostro gradimento, soffriremo e sarà peggio per noi, giacché soltanto noi saremo colpevoli se avremo idee inadeguate. Lo saremo veramente? Non siamo infatti dotati di libera volontà. In ogni caso non avremo nessuno con cui prendercela, accusandolo di ingiustizia. È questa una delle vaste zone d'ombra proiettate da questo magnifico palazzo di idee spinoziano, che l'autore tratta attraversandole con somma eleganza.

Vi sono fustigatori dei vizi umani ma sono coloro che non hanno capito che le nostre passioni sono naturali. Essi quindi “attribuiscono la causa dell'impotenza e dell'instabilità umana non alla potenza comune della natura, ma non so a quale vizio della natura umana, che perciò piangono, deridono, sprezzano o, come per lo più, condannano: e colui che più eloquentemente o sottilmente ha saputo mordere l'impotenza della mente umana, è considerato come un uomo divino.”

Chi condanna gli altri, secondo Spinoza, non è capace di essere virtuoso in proprio, mettendo in luce la buona costituzione della natura umana: “Non mancarono tuttavia uomini eccellenti (alla fatica industriosa dei quali confessiamo di dovere molto) che scrissero

molte belle cose sul metodo retto di vita e diedero ai mortali consigli pieni di prudenza; ma nessuno, per quello che io sappia, ha determinato la natura e la forza delle passioni e che cosa possa la mente contro di esse. So bene che l'illustre Cartesio, sebbene anch'egli abbia creduto che la mente abbia un potere assoluto sulle sue azioni, cercò di spiegare le passioni umane in base alle loro prime cause e nello stesso tempo di mostrare la via per cui la mente può ottenere un dominio assoluto sulle passioni; ma non fece, a mio avviso, se non mostrare l'acutezza del suo grande ingegno, come farò vedere a suo luogo". Una conclusione che non siamo mai sicuri che non possa valere anche per noi.

Spinoza è il primo filosofo mai esistito, con una coscienza di sé superba che non manca di rimarcare, che ha trattato le affezioni, o passioni, con un metodo matematico, almeno formalmente. L'ha fatto perché la psicologia umana, proprio come la fisica e la biologia, è naturale e obbedisce anch'essa a leggi universali. Ci troviamo di fronte a un enunciato positivistico in pieno seicento, non so se per rallegrarcene:

“Non vi è nella natura nulla che possa essere riferito a suo difetto, perché la natura è sempre la stessa e dappertutto la sua virtù e potenza d'agire è la stessa: cioè le leggi e le regole di natura, secondo le quali tutto avviene e passa da una forma nell'altra, sono sempre e dappertutto le stesse: quindi uno e identico deve sempre essere il metodo per comprendere la natura di qualsivoglia cosa, e cioè il comprenderla per mezzo delle leggi e delle regole universali della natura.”

Si tratta di un metodo d'indagine che esonera dallo sdegno e dall'eccitazione edificante, anche quando si perlustrano le passioni aggressive e ostili: “Le passioni quindi dell'odio, dell'ira, dell'invidia, ecc., in sé considerate procedono dalla stessa virtù e necessità della natura come tutte le altre cose singole: e perciò riconoscono certe cause per mezzo delle quali vengono comprese ed hanno determinate proprietà egualmente degne della nostra attenzione come le proprietà di qualunque altra cosa, la cui sola contemplazione è per noi fonte di gioia. Tratterò quindi delle passioni, della loro natura e forza e della

potenza della mente su di esse con lo stesso metodo con cui nei libri precedenti ho trattato di Dio e della mente umana e considererò le azioni e gli appetiti umani come se si trattasse di linee, di piani o di solidi.”

È un’ammirevole disposizione d’animo, ma che mostra come la sua filosofia sia molto più immaginativa, se non artistica, di quello che mai vorrebbe: una costruzione aerea, un modello fantastico, nel quale l’io, il sé, è uno spettatore di forze impersonali che si manifestano in lui, con una naturalezza impersonale che disorienta.

Si tratta di un delirio geniale che nega la libertà. Il suo cervello deve funzionare in modo diverso dal mio se non ha bisogno di darsi la carica per pensare attraverso una volizione, per agire, per mettersi in moto, vivendo quasi del tutto fuori dal mondo degli altri. La sua sicurezza in sé è vertiginosa, la sua mancanza di empatia e di sensibilità intuitiva verso le altre creature induce a pensarlo come un genio con tendenze autistiche benigne.

Chi mai che abbia una pratica quotidiana dei suoi simili ma anche solo di se stesso potrebbe concepire un piano così astratto e illusorio? Ma qualcuno doveva pur esserci, nella storia del pensiero, a tentarlo una volta per tutte, costi quel che costi, con audacia singolare, deducendolo in modo rigoroso dalla Mente divina e dispiegandolo con una magnificenza che ancora ci affascina, senza mancare di una sua efficacia terapeutica potente. Spinoza ha incarnato una volta per tutte questa attitudine in modo magistrale.

Il conatus

Conatus è una parola cruciale nel suo pensiero, che si può tradurre spinta, impulso, impeto, sforzo, ma uno sforzo non forzato, del tutto naturale. Egli scrive: “Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur (III, P6): “Ciascuna cosa, per quanto sta in essa, tende a perseverare nel proprio essere”. Tale *conatus* non è altro che “l’essenza attuale della cosa stessa” (III, P7). Ciò significa che il *conatus*

non è lo sforzo di un essere in potenza che punta a diventare in atto, in quanto esso è già in atto in tale tensione.

Esso deriva dalla mente divina e si distingue in *Voluntas*, se riferito alla mente e *Cupiditas*, se riguarda insieme la mente e il corpo, essendo un *appetitus* cosciente di esserlo (III, P9, scolio). In questo caso la volontà non è allora un atto dell'intelletto, affermativo o negativo, bensì un *conatus* ben più corporale seppure sempre di origine metafisica, parola che Spinoza non predilige. Siamo solo a un passo dal poter parlare di volontà di vita, nel senso di Schopenhauer, tanto più che egli afferma quanto segue:

“Risulta dunque da tutto ciò che verso nessuna cosa noi ci sforziamo, nessuna cosa vogliamo, appetiamo o desideriamo perché la giudichiamo buona ma, al contrario, che noi giudichiamo buono qualcosa in quanto tendiamo verso di essa, la vogliamo, la appetiamo, la desideriamo” (ivi). Il nostro *conatus* è predeterminato a volere e a desiderare qualcosa in modo conforme alla nostra natura stabilita dall'ordine eterno delle cose secondo la Mente divina.

Se ciascuno di noi è dotato dalla Mente divina di una spinta a perseverare nel nostro essere, allora ne consegue che è insito in noi non dico solo il desiderio dell'immortalità ma proprio lo sforzo verso di essa, tanto più che è questo il caso di parlare, ancora più propriamente, di sforzo e di tensione visto che, essendo già vivi, in senso terreno, se nessuno minaccia il nostro istinto di sopravvivenza, come ora che sto scrivendo, noi non percepiamo conato alcuno.

Spinoza nondimeno non fa alcun accenno a tale desiderio, e tanto meno a tale possibilità umana, come se non gli fosse mai passata neanche lontanamente per la testa il che, poste le sue premesse, è singolare. Egli non si degnava nemmeno di contestare chi invece considera una prospettiva l'immortalità, e anzi nutre la fede in essa. È implicito che egli la neghi, come si ricava da tante affermazioni morali, sulla virtù premio a se stessa, come soprattutto sul rifiuto di riconoscere la resurrezione di Cristo. Visto però che nel Nuovo Testamento si parla tante volte di un regno di Dio, dei cieli, che Cristo dice: “Il mio regno non è di questo mondo” (*Giovanni*, 18, 36-37), mi

aspettavo che egli almeno affrontasse il problema anche nell'Etica, come Thomas Hobbes fa in abbondanza nel suo *Leviatano*.

La malizia degli esempi plebei

Come al solito, mancano nell'*Etica* gli esempi, che potrebbero rendere il discorso più chiaro ma anche meno solenne e alto, senza trascurare il difetto malizioso e plebeo che essi hanno di svelare i punti deboli delle teorie generali. Ecco allora due obiezioni esemplari: Una donna per me è bella in quanto la desidero; non la desidero in quanto è bella? Sia pure così. Ma se in una società corrotta, in balia della mafia, io desidero essere potente e ricco, il mio comportamento criminale diventerà buono perché è ciò che desidero e che è naturale desiderare in quel contesto?

Non potrai dirmi che è contro natura, perché tutto è natura, né potrai giudicarmi immortale giacché è buono ciò verso cui il *conatus* mio e di centinaia di affiliati alla mafia come me mi spinge a desiderare. Mi farai arrestare e mi punirai con l'ergastolo, in quanto una società deve tutelarsi, essendo un bene per la maggioranza poter vivere in ordine, al sicuro e in pace, ma che nessuno osi odiarmi, disprezzarmi o dire che sono immorale e ingiusto.

Il filosofo della Mente divina sarà pronto a difendermi, pur non facendo nulla per salvarmi dalla galera o dalla pena di morte, che Spinoza infatti approva pienamente nel *Trattato teologico-politico*, senza scomporsi, e seraficamente convinto che non avrei potuto fare altro che far fuori coloro che si opponevano alla soddisfazione del mio *conatus* naturale, che trovava buono uccidere i miei concorrenti.

Ai fini pratici non cambia nulla: l'assassino resta un ignorante infelice che merita il castigo e la società non abbassa in nessun modo le sue difese. Mi torna in mente la strage compiuta nel 2011 in Norvegia, nell'isola di Utoya, dove era in corso un campus organizzato dalla sezione giovanile del Partito laborista norvegese. Un uomo di estrema destra, vestito con un'uniforme simile a quella della polizia, aprì il fuoco sui partecipanti inermi, uccidendone sessantanove.

L'assassino è stato condannato a ventun anni di carcere, il massimo per la legislazione penale norvegese, prorogabili di cinque anni in modo indefinito, e trattato in modo talmente civile, e quasi soave, nel suo comodo appartamento carcerario, da costituire un buon esempio di una reazione spinoziana al male. Se un intero stato può esibire questa attitudine con sublime civiltà planante sulle basse passioni umane, nonostante il dolore selvaggio che l'uomo ha scatenato tra centinaia di familiari delle vittime, ciò significa che le idee di Spinoza in materia non sono così astratte come verrebbe da considerarle. Egli ha semplicemente elaborato una forma di civiltà che tre secoli e mezzo dopo avrebbero realizzato nella fin troppo civile Norvegia.

La letizia

Un essere tanto più è perfetto quanto più è lieto e l'ilarità è il suo effetto piacevole mentre la malinconia è l'effetto della tristezza (III, P11, scolio). Strano, non avevo mai trovato la distinzione tra malinconia e tristezza, spesso usati come sinonimi, fatta in questo modo. È vero che in *Love's Labor's Lost* di Shakespeare (atto primo, scena seconda) la distinzione tra *melancholy* e *sadness* viene fatta a chiare note, come si vede dal dialogo che segue, ma senza volerne dare se non una familiare dimostrazione in base all'esperienza personale su come la cosa funzioni:

«Armado: Boy, what sign is it when a man of great spirit grows melancholy?

Boy: A great sign, sir, that he will look sad.

Armado: Why, sadness is one and the selfsame thing, dear imp.

Boy: No, no. O Lord, sir, no!

Armado: How canst thou part sadness and melancholy, my tender juvenal?

Boy: By a familiar demonstration of the working, my tough signior.”

“Armado: Ragazzo, che segno è quando un uomo di grande spirito tende alla melanconia?

Ragazzo: Un gran segno, signore, che apparirà triste.

Armado; Perché tristezza è la stessa cosa, caro folletto.

Ragazzo: No, no, lord, signor no!

Armado: Come potresti tu spartire tristezza e melanconia, mio tenero giovanetto?

Ragazzo: Con una semplice dimostrazione di come funzionano, mio esigente signore.”

Un modo disinvolto per cavarsela. La malinconia invece per Spinoza è uno stato più fisiologico, più distante dall'idea inadeguata che ha ispirato la tristezza, così come il riso è l'effetto fisico della letizia. Abbiamo sentito decantare per millenni lo stato di grazia del dolore, le sue virtù morali e terapeutiche, la sua necessità per temprarsi, diventare saggi e salvarsi tante di quelle volte che ascoltare per una volta il canto filosofico della letizia come segnale di perfezione maggiore e del dolore come stigma di imperfezione non può che avere un effetto liberatorio.

Eppure tante volte ho visto soffrire i giusti ed essere lieti gli ingiusti, i primi per un fallo anche piccolo, i secondi per un bene egocentrico che ha comportato il danno di altri, del quale godevano con risa di scherno e intimo benessere. Non si trattava forse della vera letizia che perfeziona né del dolore brutto che fa decadere dalla virtù, eppure il metodo per discernere i modi e i gradi della letizia come della tristezza dovrà pur essere correlato al contesto oggettivo e alla relazione sociale e morale con gli altri uomini, credo io.

In ogni caso ti ringrazio, Spinoza, perché ogni volta che uno è triste per ragioni futili e stupide, la tua voce lo richiama alla nostra destinazione degna di letizia, lo incita a perfezionarsi, avendo il coraggio della gioia, che è altrettanto arduo, e forse anche di più, del coraggio del dolore, almeno se ci guardiamo attorno in mezzo a queste moltitudini di musci lunghi, con le facce appese, letteralmente incapaci di sorridere, agli altri e a se stessi. Non siete superiori a noi che ridiamo: siete più imperfetti!

L'amore

Sempre mi domando, quando un poeta o un filosofo parla di amore, se egli sa per esperienza personale e diretta che cosa esso sia. Molti infatti, benché poeti talentosi se non geniali in materia, ne hanno sentito soltanto parlare. Spinoza mi pare chiaro che non si è mai innamorato o, se gli è accaduto, si è dimenticato del tutto che cosa provava e pensava.

Egli definisce infatti l'amore una letizia concomitante all'idea di una causa esterna: "Laetitia, concomitante idea causae externae" (III, P13, scolio). Come concomitante? Perché non direttamente 'causata'? Egli l'ha detto: l'ordine delle idee e delle cose non è intrecciato ma parallelo. Non è la persona amata che causa il nostro amore, è il nostro amore che causa l'amata, infatti la stessa persona può essere per noi concomitante alla tristezza, quando prendiamo a odiarla, visto che spesso l'amore si rovescia in odio. In questo caso Spinoza attinge un picco di bellezza conoscitiva, nel senso che proprio amando una persona io vedo svelarmi le sue qualità: so finalmente chi è.

Lo stesso amore per Dio quindi, visto che Dio non ama noi, è accompagnato, non già causato, dall'idea di Dio. Amo Dio quindi so che è Dio: nell'atto di amarlo conosco con atto intuitivo la sua natura. Tutto ciò sarebbe meglio detto in poesia, al modo di Dante nel *Paradiso*, tanto più che ora mi accorgo che allora, se Dio non ci ama, com'è secondo il filosofo olandese, egli non potrà neanche essere lieto della nostra esistenza, né conoscerci. Ma come può non amarci né conoscerci, visto che ama se stesso, se noi siamo parte di Esso? La vertigine geometrica sta perdendo il suo autore, e me con lui, com'è giusto che accada a tale altezza.

Non per provocare o per amor di paradosso bensì in virtù della profondità della sua indagine egli afferma che una cosa qualunque può essere causa di letizia o di tristezza. La stessa cosa infatti noi la amiamo o la odiamo in base al tipo di affezione che le rivolgiamo: se pensiamo ci possa rattristare la odiamo, se letificare la amiamo. Il discorso fila se pensiamo a una donna, o a un uomo, amati o odiati a seconda che ci corrispondano.

Ma il discorso è importante per un altro riguardo: fin da ragazzo ho sperimentato che ci sono in noi stati psichici volatili, di letizia o di tristezza, che si incorporano in un oggetto, inducendoci a credere che esso ne sia la causa. Invece la nostra attitudine precedeva l'incontro con l'oggetto. Spesso si tratta di stati fisiologici superficiali, legati anche alla condizione del nostro corpo ma fatico a credere che essi dipendano da una predestinazione naturale e divina che ha pianificato tutti i sentimenti umani possibili, combinandoli in corrispondenza biunivoca con tutti i loro oggetti. Siamo infatti in balia, oltreché del nostro corpo, del gioco, tanto spesso casuale, degli incontri e degli avvenimenti.

Questo processo è quello che Spinoza chiama la *fluctuatio imaginationis*, e quindi non è a essa che egli si riferisce propriamente bensì alle operazioni mentali intellettive più stabili e coerenti, alle idee vere e proprie, adeguate o inadeguate. Le cose in questo campo si fanno complicate: una cosa infatti può essere per accidente causa di letizia, tristezza o cupidità. Basta che siamo affetti di seguito prima da tristezza e poi da uno stato neutro perché anche quest'ultimo diventi triste.

È il processo dell'associazione, che David Hume studierà più a fondo, e che può essere temporale o anche spaziale: se un uomo viene lasciato dalla sua ragazza davanti al duomo della sua città, su di esso si irraderà la tristezza dell'abbandono e lui l'avrà in odio senza che sia stato la causa di nulla. Se beviamo subito dopo un latte alla menta, che pure ci piace, anch'esso diventerà sgradevole da quella volta. Le simpatie e antipatie irrazionali, verso persone e cose, sono spiegate da questa contiguità.

L'immagine di una cosa passata, in tristezza o in letizia, ci affetta come fosse presente, come nel gaudio o nel rimorso; lo stesso quando essa è futura: speriamo che accada e ciò ci rallegra ma con ciò suscitiamo anche la paura che non accada. Siamo in balia dell'immaginazione, come quando commiseriamo un altro, diventando tristi per il suo danno, o quando ci ralleghiamo per il bene immaginato di un altro. In tal caso Spinoza dice di non trovare il nome giusto: perché non amicizia, amore? Se un amico fa del bene a un terzo e noi ne siamo

contenti, il filosofo ci consiglia di chiamarlo ‘favore’ (*favor*) (III, P22, scolio). Trovo sia meglio ‘generosità’, ‘spirito magnanimo’. L’indignazione è invece l’odio per colui che ha fatto del male a un altro. Del resto la stessa invidia è una forma di odio, giacché chi gode del male altrui si rattrista del bene di un altro. Il superbo infine gode di immaginare che gli altri vogliano il suo bene e se ne rallegrino.

Non si tratta di una semplice serie di definizioni delle passioni, o affezioni, come potremmo trovarle in un dizionario, ma di un suo lessico filosofico coerente con le idee del suo sistema geometrico. Egli sa bene che si è avventurato in una giungla fluttuante dove gli stati d’animo sfumano l’uno nell’altro e si intrecciano in mille modi, però ritiene lo stesso sano e utile tracciarvi un chiaro sentiero, per quanto possa sembrare ingenuo a chi si arrende alle complicazioni, vivendole alla giornata.

Analizzando amore e odio, letizia e tristezza nel commercio umano, essi sono fluttuanti se la letizia non ha nulla a che vedere con la beatitudine, la felicità perfetta. Nel caso buono, saremo sempre più lieti quanto più saremo perfetti, benché Spinoza formuli il discorso al contrario: saremo più perfetti quanto più saremo lieti, provocando i maliziosi a sfoggiare una gioia selvaggia nel fare il male, dicendosi pure più progrediti nella perfezione.

C’è bisogno allora del colpo di scena della proposizione 30 (III): “può accadere che la letizia che uno crede di arrecare agli altri sia soltanto immaginaria, e (per P45) ciascuno si sforza di immaginare di sé tutto ciò che immagina arrecargli letizia; potrà dunque facilmente accadere che il glorioso sia superbo (*ut gloriosus superbus sit*) e immagini di essere gradito a tutti quando invece a tutti è molesto”. Ecco perché la letizia deve corrispondere alla perfezione, e non viceversa come Spinoza, con audacia decisiva per rivoluzionare la mentalità comune, ha dovuto dichiarare. Un filosofo infatti deve essere anche artista proprio per far incidere bene nella mente quelle svolte sovversive del suo pensiero che i più non coglierebbero, a costo di sembrare provocatorio.

La trattazione geometrica degli affetti è un contributo originale di genio ma la pretesa di fare una sintesi di un mondo quasi infinito di

affetti, sentimenti, passioni, con migliaia, se non milioni, di sfaccettature, è ingenua, se non presuntuosa. È vero però che tali sintesi giovano, recando conforto in momenti critici e volgono al bello l'umore giacché alla fin fine Spinoza è un cantore della letizia, del bene, della dignità della vita, al punto che definisce il suo pensiero una *meditatio vitae*.

L'imitazione

Caso assai raro, troviamo nell'*Etica* i versi di un poeta, Ovidio, che riporto in modo più ampio, da *Amores*, II, 20, vv. 3-6:

Quod licet, ingratum est; quod non licet, acrius urit:
ferreus est, si quis, quod sinit alter, amat.
Speremus pariter, pariter metuamus amantes,
et faciat voto rara repulsa locum.

Se è lecito, non piace; se non lo è, il desiderio brucia:
è freddo uno che ama ciò che l'altro concede.
Speriamo alla pari, alla pari temiamo, noi amanti,
e il sì sia molto più raro del rifiuto.

Per amare, scrive Ovidio, bisogna soffrire, anzi: desideriamo soffrire ed essere ingannati, altrimenti, senza moine e inganni, non ci eccitiamo. L'uomo saggio invece si fida della sua donna e la lascia libera, ma così la rende meno appetibile anche da parte dell'altro, dice il poeta. Se tu non vuoi fare da guardia alla tua donna, fallo almeno per me, ché così potrò amarla. Non è un discorso tanto convincente: quante volte un marito fiducioso e libertario si è ritrovato con un palco da cervo?

Spinoza in ogni caso intende il passo a modo suo: “ciascuno si sforza, per quanto può, che tutti gli altri amino ciò che egli ama, e abbiamo pure in odio ciò che egli odia” (III, P31, corollario). Non mi sembra questo il senso dei versi. Se si tratta di Dio è un conto, ma non pensa il filosofo che in Ovidio si tratta della donna, o dell'uomo, amati? In tal caso, un cinico proverbio popolare dice proprio il contrario: Cerca

una donna tanto bella che possa piacerti ma non così tanto bella che possa piacere a tutti gli altri.

È singolare e simpatico che Spinoza, che finora non ha mai nominato un poeta, vada a pescare proprio gli *Amores* di Ovidio che sono lontani mille miglia dalla sua attitudine verso la vita. Alla fine del terzo libro egli citerà del resto ancora Ovidio, nel verso che gli è prediletto: *Video meliora, proboque, deteriora sequor* (in *Metamorfosi*, VII, vv. 20-21), se anche esso dice l'esatto contrario di quello che egli pensa si debba essere e fare: Vedo il meglio e l'approvo, ma seguo il peggio.

Mossi dal *conatus efficienti* e odiando e amando le stesse cose, siamo rosi dall'ambizione e dalla competizione: tutti devono vivere a proprio talento (*ipsius ingenio*), così ci osteggiamo a vicenda e volendo essere amati da tutti finiamo per odiarci tutti. Finalmente il geometra olandese ritrova il suo sangue ebraico e si accende, dipingendo la battaglia infelice che ci lega. Commiseriamo chi sta male e invidiamo chi sta bene, non perché siamo buoni e cattivi ma perché mossi dallo stesso universale sforzo a perseverare nella nostra vita mentre, come bambini, ci spiamo a vicenda, imitandoci e desiderando sempre ciò che gli altri amano. Il quadro diventa tremendo mentre sempre meno capiamo come mai da una Mente cosmica benigna e proprio obbedendo alla nostra natura, di origine divina, possa partorire un tale mondo dolente.

Il caos degli affetti

Tutto è relativo a noi: se uno affronta un male che io temo, lo giudicherò intrepido e se fa del male a chi odia, mentre io avrei paura di farlo, penserò che sia audace. Le passioni sono tante quanti gli oggetti che le suscitano. Spinoza sa bene che le passioni sono molto più numerose dei vocaboli per definirle ma non è ora nel suo intento la precisione linguistica. La *Humilitas* egli la definisce ad esempio *Tristitia concomitante idea nostrae imbecillitatis* (III, P55, scolio): una tristezza che è concomitante, senza esserne l'effetto, con l'idea della nostra impotenza. L'umiltà per lui non è affatto una virtù.

Più che per la *Humilitas* tale definizione varrebbe per la disistima di sé, per la sfiducia nei propri mezzi, per il senso di impotenza e di incapacità, mentre l'umiltà è ben altra e ricca cosa. È pudore nel fare sfoggio del proprio talento, coscienza dei propri limiti, scelta di figurare nella propria piccolezza antropologica, se non attingiamo il picco di san Francesco per il quale l'umiltà, anzi: l'umiliazione, è la perfetta letizia.

Proprio questo passaggio ci fa cogliere la differenza profonda con la visione cristiana delle virtù e dei vizi, non soltanto perché per Spinoza la libera volontà non è contemplata, il che comporta conseguenze taglienti che non potremmo mai arrotondare fino a farle sembrare naturali, ma perché egli è fisso al suo modello di valore aristocratico, benché non lo chiami mai così. Un'attitudine che del resto è salutare contro l'ipocrisia diffusa, se non protocollare e cerimoniale, di certi membri del clero e devoti.

Un altro caso di uso linguistico personale, perché conforme al proprio pensiero, è la definizione di rimorso come tristezza accompagnata all'idea di una cosa passata che accadde senza speranza (III, def. 17). Ma come si distingue allora dal rimpianto? Siccome Spinoza nega la libertà del volere, colui che ha fatto il male non avrebbe potuto non farlo. Egli definisce invece 'pentimento' tale condizione (III, def. 27). Ma anche il pentimento non ha senso se non come compianto sulla propria natura insufficiente a fare il bene: si cade così in una doppia impotenza. Invece di pentirti infatti perché non ti metti a fare e pensare il bene nuovo oggi?

Un altro problema lo pone la definizione di stima (*Existimatio*) che io valuterei come il giusto e documentato riconoscimento del valore di un altro. Egli scrive invece: "Existimatio est de aliquo prae Amore plus justo sentire". La stima è considerare qualcuno per Amore più del giusto. Il disprezzo, all'opposto, consiste nel considerare qualcuno meno del giusto per odio. Questi sono i casi in cui Spinoza riesce, almeno a me, incomprensibile.

Amore e odio, intesi come passioni fluttuanti, forme di simpatia o di antipatia, sono per lui eccessi e difetti ma, come ho detto, ragionare

così porta a intiepidire molto le nostre disposizioni amorose, non solo, ma implica che sia impossibile una giusta e ponderata valutazione del valore degli altri, che è disponibile in una gerarchia, ferma restando la nostra imperfezione e che perciò nessuno debba essere sovrastimato. Nessuno merita dunque per sé la stima o il disprezzo? Io mi limito a dire che questi giudizi discendono rigorosamente dalla sua visione, che comporta una revisione dello stesso significato delle passioni.

“Humanitas, seu Modestia, est Cupiditas ea faciendi, quae hominibus placent, et omittendi, quae displicent ». L’umanità, o modestia, è il desiderio di fare ciò che piace agli uomini e di omettere ciò che a loro non piace”. Più che *Humanitas* questa mi pare però accondiscendenza, indulgenza, cedevolezza. L’ambizione è cupidità smaltata di gloria. E se uno ambisce a laurearsi, a trovare un lavoro, a fare il suo dovere, ad avere dei figli?

Sono contento che questo capolavoro non sia così perfetto come l’architettura geometrica potrebbe indurre a credere. Noto infatti che Spinoza dà alla fine della terza parte una spiegazione (*explicatio*) mentre avrebbe dovuto darla all’inizio. Dice soltanto ora infatti che un’affezione, o passione, dell’animo è un’idea confusa: noi viviamo di passioni, sicché siamo sempre nel caos, ma ciò non implica che non vi siano gradi crescenti o decrescenti di confusione, mentre le idee adeguate si trovano soltanto senza l’intervento delle passioni, nella pura contemplazione amorosa della mente di Dio, o quando si scrive un’opera filosofica.

Spinoza quindi riconosce l’importanza decisiva delle passioni, anch’esse naturali, razionali e divine, benché confuse ma, avendo separato l’attributo del pensiero dall’attributo del corpo, e quindi il modo in cui si manifestano in ogni individuo, si è precluso la possibilità di coglierne la compenetrazione, restando più del dovuto nell’orbita di Cartesio il quale pure, dopo aver definito il dualismo tra *res cogitans* e *res extensa*, ha indagato, nelle *Passions de l’âme*, tutte le loro correlazioni, influenze reciproche e intrecci. Lo fa anche Spinoza ma con lo stigma iniziale che tutte le passioni sono bensì idee, però tutte

confuse e inadeguate; non già false, no: vere, verissime, ma offuscate, torbide, imprecisate.

L'uomo di Spinoza è definito dalle sue passioni essenziali, con attitudine da filosofo etico, non da psicologo o artista eppure, accettando di diventare tutti uguali al vaglio della sua schedatura illuminante, odieremo gli altri molto di meno, ciò è sicuro, però li ameremo anche molto di meno. La chiave implicita di tutto il suo discorso è infatti questa: in nome della pace e dell'ordine razionale, giacché il *conatus* è una potenza viva e potente in tutti gli esseri, è giusto che rinunciamo ai picchi dell'amore per non cadere nei gorgi dell'odio.

L'amore della cosa

Leggo ora una frase stupefacente, perché me ne accorgo per la prima volta: “Quando amiamo una cosa (*res*) desideriamo che ci ami” (III, def. 33). Che ci ami una cosa?

Vi sono a volte in un testo, quanto più l'autore vi ha lavorato a lungo e concentrato, dei segnali inconsci che gli sono sfuggiti e che tradiscono un'attitudine mentale, che magari egli non approverebbe, ma che la lingua svela e dichiara. La stessa indicazione espressa di trattare le passioni come figure geometriche fa sì che uomini e donne, benché egli pensi sempre al maschile, siano assimilabili a triangoli o a cerchi. Soprattutto ai triangoli, che è la figura geometrica prediletta del nostro pensatore quando deve fare un'analogia.

Tale attitudine trasforma però noi stessi in cose. È vero che egli chiama anche Dio *res aeterna*, richiamandosi a Cartesio, che definisce *res* la sostanza, *cogitans*, pensante, ed *extensa*, estesa. E infatti per Spinoza l'unica sostanza esistente è Dio, il quale non è persona. Potranno allora mai esserlo gli uomini? Leggo: “Hic quod rem, cujus nos miseret, Tristitia afficit, nos simili etiam Tristitia afficit”. “Ciò che affetta di tristezza la cosa che commiseriamo, di una consimile tristezza ci affetta”.

È vero che alla fine del terzo libro del *Cortegiano* di Baldassar Castiglione Emilia dice che l'uomo deve "accomodarsi totalmente alle voglie della cosa amata", di certo non immaginandosi tale: si tratta quindi di un uso corrente, anche in ambienti aristocratici. È vero che per Spinoza sia una persona o sia una cosa è lo stesso, quanto all'effetto, e noi possiamo tradurre *res*, con buona pace, con 'qualcosa', tuttavia non è casuale l'insistenza su questa espressione impersonale, tanto più che potremmo obiettare: Come? Dio non è persona, ma noi uomini lo siamo! O intendi negarlo? Se sì, il discorso diventa o. Se no, arriviamo alla conclusione che sia preferibile essere uomini che non Dio, il che sarebbe ridicolo.

Egli parla di cose ancora in III, P27 (corollario 3, dimostrazione 27) mentre solo in III, P29 (dimostrazione), comincia a parlare di uomini, non di donne, e mai in ogni caso di persone. Ha egli avuto un'esperienza amorosa reale? Quando scrive: se penso che una donna mi ama sarò lieto, se penso che ama un altro sarò triste, viene da dubitarne. Grazie: il desiderio è relativo all'assenza di ciò che manca. Ma la verità dell'amore non è data dalla tua immaginazione solitaria bensì dalla corrispondenza presente e viva della persona amata. Vi sono amori oggettivi e concordi e altri fatti di sogno.

Egli scrive invece che chiamiamo amore la letizia che una persona ci dà perché immaginiamo che ne sia la causa (III, P48, dimostrazione). C'è della bellezza in queste sovversioni acrobatiche ma dell'amore vero, del desiderio del bene di una persona amata nella bellezza poetica del sentimento egli non sembra voler sapere, tanto più che nega che si possa amare veramente soffrendo. Il carattere universale delle passioni così tracciato è meccanico e falso, per quanto nelle notti d'inverno ci calmi e rassereni che ci resterà sempre un porto filosofico così accogliente, la sua *Etica*, quando i nostri amori volgono al peggio.

A sentirlo parlare di amanti come di cose egli dà la sensazione che le persone non sono vive e autonome per lui, che non gli importi di che cosa esse pensino e sentano di lui e per lui, perché le vede come cose relative a un soggetto. Egli non comprende i sentimenti reali, tanto meno di una donna, essendo gloriosamente anaffettivo, benché mite e benigno in alto grado. Spinoza si ama da lontano, come anch'io

riprenderò a fare allontanandone lo sguardo critico e analitico, mentre da vicino diventa egocentrico, autistico, mentale, patologico, benché di una malattia che lo fa sentire sanissimo.

Allo stesso modo egli scrive: “Chi immagina di essere odiato da qualcuno e crede di non avergli dato alcun motivo di odio, lo avrà in odio a sua volta” (III, P40). Quando viviamo soli a lungo si mettono in moto i ricordi e nasce l’odio in questo modo fantasmatico ma bisogna ragionare nel pieno dell’agone sociale, nell’incrocio di persone in carne e ossa, per riconquistare il senso delle passioni umane che si intrecciano, si generano a vicenda, si trasformano dal vivo. Si respira più volte la lontananza, o almeno il distacco, dalla vita attiva e sociale, in queste pagine così nette.

L’unico bene oggettivo è per Spinoza Dio, tutto il resto è affetto dalle prospettive relative e cangianti dell’immaginazione. Nella paura ad esempio l’uomo è disposto a volere ciò che non vuole e a non volere ciò che vuole. In questo tempo di epidemia da coronavirus, commento infatti, noi siamo disposti a isolarci gli uni dagli altri, ciò che non vogliamo, pur di non infettarci: ciò che vogliamo.

È vero che ricambieremo con odio il male che ci viene fatto se pensiamo che qualcuno voglia farcelo in modo libero e intenzionale mentre il nostro odio sfiammerà se pensiamo che egli voglia soltanto perseverare nel proprio essere con un’ambizione naturale, non già per fare del danno a noi. Se uno uccide una persona amata però tale conforto filosofico diventa molto labile perché quasi infiniti sono i casi in cui gli uomini subiscono un male oggettivo e reale, e dalle ripercussioni così gravi che poco importa se sia stato volontario o no. Egli osserva che se uno soffre per un male fatto da un uomo di una certa nazione o classe, odieremo entrambe. Generalizzare è un difetto frequente ma è arduo affermare che è ciò che facciamo sempre.

Ricercando tracce inconsce nel linguaggio, è singolare che egli quando parla dell’oggetto dell’amore lo definisca *res*, quando invece parla di odio, la cosa diventa un *aliquis*, una persona: *Quis aliquem Odio erga se affectum esse imaginatur...* (II, P 40, corollario 2, dimostrazione) oppure *Qui eum, quem odit* (P43, dimostrazione). Una volta però leggo: *Quis nos*

amat e un'altra *rem quam odit*, quindi se la mia fosse una teoria rigida si sarebbe già spezzata. Riscontro però una frequenza nel fenomeno.

L'aspetto terapeutico del terzo libro di questa opera meravigliosa sta nel riportare tutto alla forma a priori degli affetti quale Spinoza la presume nella natura umana universale di origine divina. Pur non essendo letteralmente vero, oltre a essere un esercizio splendido e insuperato dell'intelligenza filosofica e sinfonica, il suo sistema è il più benefico e formativo contro i pregiudizi e le violenze, le allergie e le intolleranze.

La schiavitù umana, ossia la forza delle affezioni

Nel quarto libro sgorga quella parola: 'schiavitù', riferita alle passioni, di antica tradizione ebraica e cristiana, che il laico Spinoza fa propria, se possibile accentuandone ancora di più la portata, con un implicito spirito aristocratico che la soavità dei modi e l'unanimità dei contenuti non riesce a nascondere del tutto, se mai lo voglia.

Noi definiamo perfetto ciò che è compiuto nel suo genere. Per esempio, abbiamo lo scopo di costruirci una casa e quando lo conseguiamo, diciamo la casa perfetta, cioè compiuta, in relazione a noi. Nell'universo invece non c'è nessuno scopo perché la casa è già costruita da sempre. Ciò non significa affatto che esso non abbia senso, bensì che non bisogna proiettare nel futuro, come fa l'idea di scopo, qualcosa che già esiste nell'ora presente.

Bene e male sono anch'essi modi di pensare relativi: "Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile"; "Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quominus boni alicujus simus compotes" (sono le prime definizioni del quarto libro). Scimus, egli scrive, sappiamo: chi, noi uomini? Tutti gli uomini? Se allora un uomo che ha ucciso una donna, uccide anche il testimone che l'ha visto, ha fatto il bene in quanto gli è stato utile? Il testimone, che ci impediva infatti, di godere il bene della libertà dal carcere, è lui a essere un male che abbiamo estirpato.

Mai e poi mai Spinoza, uno specchio di virtù in vita e nel pensiero, concederebbe una conclusione del genere e quando qualcuno, per lettera, gli fa presenti tali conseguenze, più volte gli risponde, in modo serio e sincero, che ha capito il suo pensiero esattamente al contrario. Tutti coloro che pretendono che egli vanifichi ogni morale sono in effetti fuori strada. Resta tuttavia la stranezza di un pensiero che procede per conto suo, linearmente, in modo concatenato, ma senza concedere uno sguardo alla povera e concreta realtà delle cose, al di sotto del piano filosofico così costruito.

Egli fa l'esempio della musica che per il sordo non è né buona né cattiva. Ma ciò accade per un limite suo, per un suo personale difetto uditivo. Così l'assassino è sordo alla misericordia, ma non perciò essa diventa meno buona. Così se uno è sordo al Creatore personale e amante, alla musica poetica divina, non può pretendere che essa non sia eseguita per nessuno.

Mi affascina, specialmente in chi ordina un discorso in modo razionale, l'insorgere di bizzarrie ingovernabili, di stranezze mentali che, in forza della potenza incoerente e imprevedibile della natura, si affermano contro la volontà di chi la vorrebbe interamente razionale. Queste singolarità non fanno che aumentare la bellezza dell'opera di Spinoza, contribuendo a riscattarne la povera umanità che è indispensabile alla formazione dei capolavori, altrimenti tesi su di un livello troppo alto, esso sì, innaturale.

Non nego che la scarsa inclinazione di Spinoza per gli esempi mi attrae non poco verso di lui. Eccone uno: noi sappiamo vera la lontananza del sole ma guardandolo continuiamo a immaginarlo vicino. Così, quando temiamo un male, il timore svanisce a una notizia vera rassicurante, che ci dice quanto il male sia lontano. Il fatto è però che svanisce pure per una notizia falsa. In altre parole, siamo in balia della sensazione del momento.

Se anche allora la nostra potenza di agire è una parte di quella infinita di Dio, ciò che ci nobilita, noi siamo superati di gran lunga dalla potenza delle cause esterne, anche laddove esse sono false, basta infatti che siano immediate. Siamo sempre sottoposti alle passioni,

come egli ribadisce ancora una volta, nel corso del libro IV. Ma allora come mai l'affezione verso una cosa necessaria (Dio), che è sempre presente è, secondo lui, più forte di quella per una cosa contingente che a volte è presente a volte no, se egli ha appena sostenuto il contrario? Ancora una volta sono due tipi d'uomo, posti agli estremi, quelli che vengono comparati: i filosofi e i volgari.

Se è vero che chiamiamo bene l'utile e male il dannoso, la conoscenza del bene e del male può, in quanto verace, impedire qualche affezione? No, egli risponde, se non in quanto è un'affezione essa stessa, cioè quella per il vero. In altre più comuni parole, non si combattono le passioni con l'intelletto, ma si battono le passioni per il contingente attraverso la passione per il necessario: attraverso l'amore intellettuale per Dio (IV, 11).

Chiedo aiuto

Ho compreso che, se uno conosce il vero bene, cioè Dio, non potrà fare il male neanche volendolo, giacché sarà necessariamente determinato verso il bene da un'idea adeguata. Se invece, pur conoscendolo, la cupidità del bene, cioè di Dio, può essere battuta da altre, allora sarà giocoforza riammettere la libera volontà.

Spinoza cita Ovidio, l'ho detto, che egli chiama in modo anonimo il Poeta, così come usava tra i filosofi, non già per antonomasia: *Video meliora, proboque, deteriora sequor* (*Metamorfosi*, VII, vv.20-21). Finalmente egli si scalda di fronte allo spettacolo dell'impotenza. Ma cosa decide per l'uno o per l'altro? Perché uno vede il meglio, lo approva e non lo segue mentre un altro lo fa? Tu vuoi pensare a una natura universale ma, se non riconosci la libertà, che serve per distinguerci, dovrai ammettere poi che ciascuno abbia una sua propria natura diversa dalle altre. Se no perché allora uno dovrebbe avere la cupidità della conoscenza invece che quella dell'oro, se l'utilità di questo è abbagliante e di quella è nascosta e faticosa da perseguire?

La cupidità è l'essenza dell'uomo. Quella che nasce dalla letizia, è accresciuta dalla letizia stessa; quella che nasce dalla tristezza, lo è dalla

tristezza. La spiegazione resta per ora incomprensibile, ma il filosofo non molla: la ragione non esige nulla che sia contro natura, la natura però può essere vinta. Come? Da che cosa, mi domando, se dalla natura non si può mai e poi mai uscire? Se l'assassino stesso è convinto di fare la cosa più naturale del mondo, secondo il suo *conatus*!

Lode della società

Riflettiamo sul fatto che nulla è più utile dell'uomo stesso per conservare il nostro essere, sicché è nostro interesse, naturale e razionale, essere una sola mente e un solo corpo nella società. Gli altri ci servono e noi serviamo agli altri, sicché ci è utile essere giusti, fedeli, onesti, né meritiamo una stima per questo, giacché non è merito nostro. Spinoza si è forse dimenticato di come ha dipinto gli uomini a tinte fosche? Ora invece sembra di chiarezza mattinatale la concordia tra l'utile personale e quello collettivo.

È meraviglioso come il filosofo della geometria delle passioni vada ora per colpi di bacchetta magica: un'attitudine che approvo in pieno perché è la più conforme all'andamento sinuoso della ragione sociale. Se la virtù è la stessa potenza umana, cioè il *conatus*, l'impulso a perseverare nel proprio essere, si ricava che si deve divulgare la coscienza che la società pacifica e ordinata è conforme all'utile di ciascuno di noi. Diventano allora decisive l'educazione, la formazione collettiva, la diffusione filosofica della stessa *Etica*, benché di ciò Spinoza ancora non parli. Il quadro è già pronto infatti per l'ingresso in un piano pedagogico e politico.

Passando dallo stato naturale al civile abbiamo bisogno gli uni degli altri. Seguendo le passioni ognuno persegue il proprio interesse ma ciò gli ricade contro, sicché nella società gli uomini devono rinunciare al loro diritto naturale e, se i passionali non lo capiscono, si deve imporre la legge con la forza (IV, P37, scolio 2).

Il suicidio

Nessuno si uccide per necessità naturale, scrive Spinoza. Ma c'è chi si uccide. Come lo spiega? Egli risponde che accade ad esempio perché a uno torcono contro la spada con la quale voleva colpire un altro: l'esempio non calza, perché non si tratta di un suicidio. Oppure il suicidio dipende da cause esterne come fu per Seneca, costretto a uccidersi per ordine del tiranno. Il suicidio per cause interne non è ammesso da Spinoza né concepito. Non commento, colgo solo il segnale sulla forma inedita della sua mente geniale, ignara dei tanti suicidi letteralmente incomprensibili di ragazze dette solari e di uomini detti da tutti bravi ragazzi insospettabili.

Contraddizioni inconsce

Un lavoro mentale straordinario quale quello che ha portato a comporre un capolavoro che illumina i secoli a venire ha un prezzo molto alto: la mente a volte vacilla, le forze vengono meno, il bisogno di confermare la coerenza perfetta delle proprie idee genera una fedeltà mistica e atletica al proprio pensiero. Sono riconoscente a quest'uomo che ci fa del bene allo spirito con tale maestria e dedizione e che mi risulta ancora più prossimo se ne metto in luce le incoerenze.

A mio dolce giudizio, il giudizio di un amante, la potenza della sua opera non sta infatti nella coerenza effettiva di essa, giacché la coerenza perfetta è quella che governa non solo le premesse e le definizioni ma anche tutte le conseguenze che si possono e devono trarre da una concatenazione di idee. Ciò che nell'*Etica* non avviene, perché non può avvenire, come in nessun'opera filosofica. La sua potenza sta anche nelle imperfezioni, nelle debolezze, nelle ombre evitate di fretta, nelle certezze euforiche, nella voglia di battersi e di farsi paladino dello spirito e del pensiero puro, nella sua passione per la bellezza geometrica e sinfonica della sua opera.

Come prova fra le altre di una incoerenza felice adduco ciò che egli scrive nella proposizione 26 (libro IV): “Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est, quam intelligere; nec mens, quatenus ratione utitur, aliud sibi utile esse iudicat, nisi id, quod ad intelligendum conducit”. “Ogni nostro conato razionale non è altro che un

comprendere; né la mente, per quanto fa uso della ragione, giudica nient'altro utile se non ciò che conduce a comprendere.”

L'uso del 'noi' nell'opera non è chiaro: a volte indica noi tutti, noi uomini, altre volte il suo solo autore, o l'insieme dei soli filosofi, come in questo caso. Abbiamo infatti appena considerato quanto gli appetiti più gretti possano offuscare la conoscenza delle moltitudini, spingendole verso i piani più bassi della verità (giacché al mondo non v'è nulla di falso in modo assoluto). Ma se la conoscenza ci portasse una verità orribile, in che modo sarebbe utile al nostro *conatus*? Se, chiusi in un lager, scopriamo, usando la ragione, che ci stanno uccidendo tutti giorno per giorno senza scampo, quale potenziamento del nostro essere vi potremmo mai trovare?

La risposta di Spinoza è che c'è una sola verità perfetta degna di conoscenza: il sommo bene: Dio. Stavo per dire 'in persona' ma non è persona, è *res aeterna*: Cosa eterna. La natura è parte di Dio ma non più splendente come la sua abbagliante fonte originaria e diretta di luce. Contempla allora, tu che morirai, la Cosa eterna! Spinto da me fino a questo bordo mistico, dai risvolti assai perturbanti, ciascuno si renderà conto che la Mente divina, pur negandolo l'autore, è per forza anch'essa personale, giacché è il pensiero di un Io divino, a meno che non vogliamo immaginare la divinità, tanto più oggi che lo possiamo, come la fantascientifica Mente elettronica dell'immenso computer organico dell'universo. Non è escluso che sia così? Proviamo allora ad amarla, se ce la facciamo!

Sto per morire nel Lager? Intanto ora sei vivo, mi dice Spinoza: conta infatti soprattutto, se non solo, il presente, e quindi puoi sempre pensare amorosamente a Dio nell'ultimo istante della tua vita, che puoi vivere *sub specie aeternitatis*. Se tra un minuto o un secondo morirai ciò non intaccherà in nessun modo la letizia perfetta di questo presente divino, razionale e naturale. È un'idea stupenda, che io credo abbia confortato più che un morituro, e forse la cosa più bella che uno possa pensare prima della morte. Ma non mai bella, benché struggente, come un pensiero d'amore per i propri cari e per il loro bene.

Gli uomini nelle passioni si contrastano, nella ragione si accordano: è vero, ma che fatica conciliare le due cose con l'unica verità divina da cui promanano entrambe! Dalle deduzioni geometriche perfette alla psicologia selvaggia: Paolo e Pietro amano la stessa donna e quindi si accordano per natura: lei dà infatti letizia a tutti e due. Ma se la donna preferisce Pietro, perché per lei è più bello, benché i due uomini concordino per natura, Paolo lo odierà, cioè odierà colui che più concorda con lui. Su di ciò Spinoza non saprei che cosa possa dire (vedi IV, P34, Dimostrazione).

Gli uomini sono passivi con le passioni e attivi con la ragione. Ma il *conatus* non è altrettanto universale? Sì, però è in balia dei casi della fortuna, una dea che non dovrebbe avere tutto questo gran potere nel mondo spinoziano, ma che resta invece indomabile, al punto di mandargli all'aria tutte le figure geometriche. Come si passa allora da un'attitudine passionale a una razionale? Di nuovo per caso? Trovando su di una panchina l'*Etica* di Spinoza? Perché egli non promuove allora un progetto educativo, visto che abbiamo tutti una conoscenza adeguata di Dio?

Un controsenso

L'uomo agisce assolutamente secondo le leggi della sua natura quando vive sotto la guida della ragione (IV, P15, corollario1). Tanto più sei passionale tanto meno sei naturale?

Immaginiamo che Spinoza abbia un amico, testimone del delitto di un assassino, e che ora gli stia puntando la pistola alla tempia in sua presenza. Né lui né l'amico hanno armi. Baruch può solo parlare per dissuaderlo dall'uccidere prima il testimone e dopo lui. Che cosa dirà? Che deve seguire le leggi della ragione, conformi alla sua natura. L'assassino risponderà che infatti egli, uccidendoli, seguirà alla lettera il proprio *conatus*. Se infatti Spinoza e l'amico lo denunceranno, lui sarà condannato a morte, se invece li ucciderà, potrà scamparla. Anche Spinoza e l'amico godono di un *conatus* altrettanto naturale e razionale, è vero, ma non sono armati, quindi non solo non possono impedirgli di ammazzarli, ma neanche biasimarlo.

La legge che si afferma è quella del più forte: ecco dove porta la virtù che coincide con l'utile: I violenti sono giustificati e gli inermi beffati. Tutto ciò è a distanza siderale da ciò che Spinoza pensa e intende, eppure è una conseguenza ingovernabile della sua catena di idee: ciò sia detto a conferma che non v'è mai una coerenza perfetta fino alle ultime conseguenze.

Detto degli animali e delle donne

Spinoza non è francescano neanche per quanto riguarda gli animali: secondo lui possiamo ammazzarli senza farci prendere dalla *muliebri misericordia*: “(...) la legge che proibisce di ammazzare gli animali è fondata piuttosto sopra una vaga superstizione e una femminile compassione anziché sulla sana ragione” (IV, P37, scolio 1). Con un colpo solo Spinoza mette in gioco due attitudini violente: contro gli animali e contro le donne, le quali sono quindi insane e irrazionali.

La ragione ci spinge a stringere amicizia con gli uomini, non con i bruti (*cum brutis*): noi abbiamo su di essi gli stessi diritti che essi hanno su di noi: vige la legge del più forte. Egli non nega che i bruti sentano ma ciò non impedisce che noi possiamo ammazzarli. Gli animali quindi sentono ma non abbastanza mentre le donne sentono troppo, sono misericordiose, ciò che a quanto pare egli non approva.

Lode dei diletta

“L'ilarità non può avere eccesso, ma è sempre buona; e, al contrario, la malinconia è sempre cattiva”, così stabilisce la Proposizione 42. Nel primo caso tutte le parti del corpo concorrono a potenziarla, nel secondo la potenza del corpo è osteggiata nel suo insieme: il malinconico è tutto inibito e indebolito. Il solletico (*Titillatio*) può avere un eccesso ed essere cattivo. Il dolore può essere piacevole nella misura in cui il solletico, ossia la letizia, è cattiva (P43). Uno ci può fare il solletico fino a farci soffrire: è questo che intende Spinoza? Sarebbe dare a esso troppo peso?

Egli intende ogni eccitazione dei sensi che riguardi solo una parte del corpo, prima fra tutti quella sessuale, che può diventare dolorosa. Egli aggiunge che l'amore e la cupidità possono avere un eccesso, immagino sempre nel campo fisico, ma non è così perché eccolo spiegare che coloro che sono pazzi d'amore, sognando la loro "amantem, vel meretricem" lontana, sono così pazzi da farlo ridere (IV, 45, scolio). Che assimili l'amante alla meretrice non è un altro bel segnale di rispetto per la donna.

Per rifarci gli occhi e il cuore riporto un suo passaggio di lode aperta ai diletti innocenti della vita: "Il riso infatti, come anche il gioco, è una letizia pura; perciò, se non è eccessivo, è di per sé buono. Niente in vero se non una torva e triste superstizione proibisce il diletto. Perché mai infatti sarebbe più condecete placare la fame e la sete che non cacciare la malinconia?"

Questo è il mio metodo di vita (*ratio*), e così ho disposto il mio animo. Nessun nume, o altro essere, se non invidioso, si può dilettere della mia impotenza e disagio né le lacrime, i singhiozzi, il timore, e altri stati del genere, segni dell'anima impotente, ci può egli addurre come virtù; ma al contrario, quanto più siamo affetti da Letizia, tanto più transitiamo verso una perfezione maggiore, tanto più è necessario che noi partecipiamo della natura divina" (IV, 45, scolio).

Quali sono questi dilette puri e grati al Dio? Cibi e bevande moderati e gradevoli, odori, amenità di piante verdeggianti, ornamenti, la musica, i giochi che esercitano il corpo, spettacoli teatrali. Un godere sobrio e casto, in cui la musica, lontana dall'essere un'arte di conoscenza e di passione radicale, è inserita tra gli ornamenti e gli esercizi ginnici, mentre la poesia e la letteratura sono concepite solo da spettatori teatrali. Spinoza è un uomo casto, sobrio, moderato che diventa rivoluzionario, radicale e potente nella e con la libera filosofia.

Il volgo e le passioni

Quando Spinoza parla del volgo è più duro di Machiavelli o di Guicciardini: esso è terribile se non ha paura (IV, P54, scolio), ma non si cura mai di definirlo, come sarebbe necessario, visto che è un concetto in contraddizione con la sua natura umana universale. Egli afferma infatti che la natura umana non può eccedere se stessa (P61, dimostrazione), Invece troviamo di continuo i superbi, i quali amano la presenza dei parassiti e degli adulatori, mentre odiano i generosi e gli abietti: un tipo umano che egli mette a fuoco meglio di chiunque altro, in modo conforme al suo pensiero:

“Benché l’abiezione sia contraria alla superbia, tuttavia l’abietto è vicinissimo al superbo” (IV, P57, scolio) Infatti, poiché la sua tristezza sorge dal confronto con la potenza e il valore degli altri, la sua tristezza si allietterà a cospetto dei vizi altrui, come indica il proverbio: *solacium miseris socios habuisse malorum*. È un sollievo per i miseri avere compagni di sventura. Essi sono invidiosi e perciò censori dei vizi altrui dei quali godono. Spinoza mette a fuoco un’attitudine, quella che nei Vangeli è propria degli ipocriti, e che Nietzsche colpirà duramente, smascherando la falsa modestia, l’umiltà risentita, il desiderio rassicurante di mediocrità.

Spinoza si accorge che l’esperienza reale dei caratteri umani è in contrasto con la sua visione generale della natura umana: “Ma le leggi della natura riguardano l’ordine comune della natura, della quale l’uomo è una parte, il che ho voluto far notare di passaggio affinché nessuno creda che io qui abbia voluto raccontare i vizi, e le azioni assurde degli uomini, e non già dimostrare la natura e le proprietà delle cose” (ivi). Egli si avvede che trattare gli uomini come triangoli e quadrati non regge se non in una sfera ideale ma, conforme al suo carattere tenace e convinto di avere sempre ragione, non cede.

La stessa fermezza incrollabile lo spinge ad approvare la pena di morte se il giudice condanna il reo guidato dalla ragione, per amore della salute pubblica. La vita ricca e concreta degli uomini, una volta chiarito che la misericordia è una reazione da donne, viene trasposta in un piano neutro, mentale e atemporale, giacché se concepiamo la realtà secondo la ragione divina si abolisce anche il tempo, astraendo da quello biologico.

Schiavi (tanti) e liberi (pochi)

Ci sono due uomini: uno fa tutto secondo il suo conato immediato, l'altro secondo il conato razionale perché sa che l'aiuto reciproco in una società è indispensabile. Il primo è schiavo il secondo è libero, senza dimenticare che il primo è schiavo anche della morte mentre per il secondo *eius sapientia vitae est meditatio*, la sua sapienza è una meditazione di vita.

Si apre un sipario biblico: Dio ha creato tra i tanti Adamo che all'inizio ha imitato gli animali, non avendo altri d'intorno prima della donna, che sappiamo quanto il filosofo apprezzi. Soltanto con i patriarchi c'è stato il risveglio della libertà, che si è affermata in pieno con Gesù Cristo, forse l'unico uomo che egli ritenga superiore a sé.

Come si comporterà tale uomo libero? Egli potrà scegliere la fuga come il combattimento (IV, P69). Pur di dedicarsi tutto alla verità potrà eludere le schiavitù militari e patriottiche, così la intendo io. Non potrà però ricorrere alla perfidia e alla malafede per salvare la vita. Potrà andare contro natura per seguire la natura, con uno slalom elegante.

A questo punto Spinoza fa un riassunto, in trentadue capitoletti di poche righe ciascuno, di tutto il discorso svolto nel quarto libro, confermando che la felicità è godere della vita della mente, sempre essendo un genio. E finalmente arriva un capitolo sull'educazione, non solo perché io ci tenga ma perché è un passaggio indispensabile per completare la sua concatenazione argomentativa, per non abbandonare gli uomini al gioco della fortuna, visto che è la conoscenza la via necessaria di riscatto. Ecco dunque l'unico passo sul tema:

“Poiché tra gli enti (*res*) singolari non conosciamo nulla di più insigne (*praestantius*) dell'uomo guidato dalla ragione, in nulla ciascuno può mostrare quanto valga per arte ed ingegno più che nell'educare gli

uomini affinché finalmente vivano sotto l'impero della propria ragione" (IV, appendice, capitolo 9).

Predomina però il disincanto, che è più che legittimo in Machiavelli, un autore che Spinoza ammira, ma che non dovrebbe permettersi un cantore del mondo divino e razionale: gli uomini che vivono secondo ragione sono rari mentre i più sono "magis ad vindictam, quam ad Misericordiam proclives" (cap. 13). Più inclini alla vendetta che non alla misericordia; quella misericordia che pure aveva considerato con sufficienza nelle donne.

Non ci sono solo i bruti, i membri del volgo impulsivo, ma anche gli abietti, i censori invidiosi con un falso amore della religione oppure quei perenni fanciulli che preferiscono i disagi della guerra e il dominio di un tiranno ai moniti di un padre del quale si vendicano così. Quando poi Spinoza scrive del *meretricius*, non intende la donna che fa a pagamento ma la "generandi libido, quae ex forma oritur" (cap. 19): il piacere di generare che nasce dalla bellezza, quello che nel *Simposio* di Platone e nel cuore di molti di noi ha un ruolo ben più alto e ben più spirituale.

Quanto è casto quest'uomo, convinto che un tale amore si debba cambiare presto in odio, se non in un delirio che fomenta la discordia. Anche il matrimonio, se i due si amano mossi dalla sola bellezza, non è approvato dal nostro censore. L'amore reciproco deve invece essere volto principalmente alla tutela della libertà dell'animo (Cap. 20), ciò che spiega come mai egli non ha mai pensato a sposarsi e come, se mai si è innamorato, non sembra ne sembra abbia serbato affatto un bel ricordo.

Va da sé che il denaro, per molti "un vero compendio di tutte le cose", occupa "in sommo grado la mente del volgo", concetto, quello di 'volgo' che allora si espande in modo esponenziale, "perché la gente comune non può immaginare alcuna specie di letizia se non con l'accompagnamento dell'idea della moneta come causa" (cap. 28), mentre lieti sono coloro che vivono *paucis contenti*, come lo stesso Spinoza ha dimostrato con l'esempio della sua vita, coerente con le sue opere.

La potenza dell'intelletto ossia la libertà umana

Come collegare il corpo all'anima? Cartesio pensa che il legame sia costituito dalla ghiandola pineale, o epifisi, un organo che egli carica di gloria immeritata. Essa produce invece la melatonina che regola il ritmo circadiano del sonno e della veglia. Spinoza, che ammira le idee chiare e distinte di Cartesio, trova però occulta questa sua spiegazione. La ghiandola in effetti dovrebbe essere fisica e metafisica al contempo per sostenere un ponte di tale responsabilità.

Dio ha fatto sì che l'ordine delle idee e quello delle cose fosse lo stesso e corrispondesse senza il bisogno di un organo apposito. La rinuncia alla volontà come forza agente, di natura psicofisica, e la negazione della libertà detenuta da un soggetto, arbitro della relazione tra *res cogitans* e *res extensa*, hanno fatto il resto.

Il carattere meccanico e geometrico del discorso sulle affezioni, o passioni, spinge Spinoza a scrivere che chi condanna la vanità è ambizioso, chi condanna l'avarizia è avaro, chi si sdegna contro l'ira è iracondo, chi disprezza le donne è un amante rifiutato. Spesso è vero, tant'è che questo ultimo rilievo potrebbe valere anche contro di lui, ma dimentica che c'è chi ha un vivo senso di giustizia offeso e teme che, se nessuno criticasse i vizi, esso si indebolirebbe ancora di più.

Il modello di saggio che emerge è quello di un neutro, freddo, asessuato ragionatore, amante del solo Dio, giacché è così superbo da sentirsi superiore a tutti gli uomini e degno solo di Esso. A questa nuca del suo sguardo lucido Baruch non aveva pensato, ma troppo spesso i vizi sono la nostra nuca. Io infatti non oso forse giudicare un giudice così più alto e puro?

Il suo Dio non ama né odia nessuno, il che è abbastanza triste per noi umani, non prova letizia né tristezza, essendo essi nient'altro che gradi crescenti o decrescenti di perfezione. Nessuno infine può odiare Dio: "L'amore verso Dio non si può cambiare in odio" (18, corollario), il che non è affatto vero: di continuo chi subisce una sciagura odia e

bestemmia la divinità: pensiamo già al primogenitore Giobbe. Spinoza dirà che non è il vero Dio che costoro odiano ma allora dovrebbe ammettere che le moltitudini non abbiano relazione alcuna con Esso, o che lo fraintendano del tutto, il che sarebbe assurdo, essendone parte, seppure minima. Ha immaginato egli il dio del club esclusivo dei filosofi? Chi ama Dio non deve pretendere di essere amato da Esso: parliamo forse da angeli asessuati?

L'eternità latitudinale

La nostra mente è eterna finché pensa la Mente divina: si tratta di quella che chiamo l'eternità latitudinale, che invece di andare per lungo va per largo, in modo da poterla sperimentare nel momento presente, non importa quanto brevemente in senso longitudinale. È una condizione sulla quale ha costruito la sua opera grandiosa Emanuele Severino, tale non solo da sdrammatizzare ma anche da ignorare il mistero doloroso della morte.

L'opera filosofica stessa, che sopravvive, all'autore, fa perdurare questa condizione nell'incontro con il lettore, in una meditazione a due che si sperimenta, o si pretende, fuori del tempo. In ogni caso si tratta di una eternità a tempo, della quale non rimane alcuna traccia dopo, quando si riprende la coscienza del proprio corpo biologico e cronologico. Che essa dia un bel conforto, è indubbio, come ho sperimentato tante volte nella mia stessa vita e come spero di fare ancora; che essa corrisponda a una condizione oggettiva e sostanziale è un altro conto. Essa va riconosciuta come un'illusione, tra le più alte e belle, indispensabile alla vita e al suo mistero poetico.

In tutta la quinta parte l'espressione *sub specie aeternitatis*, più volte ripetuta come una formula magica, diventa decisiva. Ma che cosa vuol dire? In forma di eternità? Sotto specie di eternità? In prospettiva eterna? Sì, mi dico, ma non è la stessa cosa. Un ente mortale già per ciò stesso non può attraversare l'eternità come una secante. Si tratta di una sensazione di eternità, di stato atemporale, magnifica a provarsi, come quella di microgravità da parte degli astronauti.

È uno stato poeticamente vero che concede la meditazione filosofica soltanto, un dono dell'immaginazione di pensiero, reso possibile dall'*Amor dei intellectualis*: il mondo è quello che è e va bene com'è. Se esso ci dà somma letizia vuol dire anche che si tratta di un processo. In ogni caso Dio ama se stesso di amore infinito, nel senso di Aristotele, se il perfetto può amare solo il perfetto. Ma, a differenza che per il filosofo greco, si ama anche attraverso le menti umane dei filosofi che per giunta, essendo parte di Dio, amandolo, amano anche se stesse.

È vero che Spinoza aveva appena scritto che Dio non ama nessuno, non provando affetti di letizia né di tristezza: “Dio non ha passioni e non prova alcun affetto di letizia o di tristezza” (V, P17) e ora dice che ama se stesso e si beatifica da solo: “Dio ama se stesso con un amore intellettuale infinito” (V, P35). E infine dice che Esso ama gli uomini, mentre prima lo aveva negato. L'amore di Dio verso gli uomini e l'amore delle menti umane verso Dio infatti sono la stessa cosa: “l'amore intellettuale della mente verso Dio è l'amore stesso di Dio” (P36). Il corollario aggiunge che Dio “*quatenus seipsum amat, homines amat*”, contraddicendo appunto quanto aveva scritto, per un necessario processo narrativo e drammatico del discorso che culmina nel finale del quinto libro e di tutta l'opera, con un'apoteosi.

Per il volgo moralità e religione sono dei pesi da deporre dopo la morte, al fine di ricevere il premio della loro schiavitù, fuggendo la paura di essere puniti con duri supplizi. Se non temessero ciò, essi vivrebbero in base alle loro voglie, come se uno, non credendo di poter nutrire il corpo in eterno, si avvelenasse, preferendo essere pazzo che vivere senza ragione, “cose talmente assurde che a mala pena meritano di essere rilevate” (V, P41, scolio).

Egli quindi non crede che esista un'altra vita, benché non lo dica mai *apertis verbis*, lasciandolo ricavare da tante affermazioni concomitanti. Lo fa per timore della condanna per eresia, anche nella liberissima Olanda tanto lodata? Ma tante sono le affermazioni rischiose espresse a chiare note, esposte agli stessi dardi inquisitoriali. Non gli mancava di certo il coraggio ma Spinoza non aveva nessuna intenzione di perdere la propria libertà di vita e di pensiero per sfidare gli abietti

censori della falsa religione. Avendo una vita sola, ha fatto più che bene.

Immaginare però che un uomo che si attenga a questa sola vita si comporti in modo virtuoso, non solo cioè perseguendo il proprio utile ma anche negandosi i piaceri dell'amore, la moglie e i figli, a meno che non siano anch'essi filosofi in erba, ogni ambizione mondana, la ricerca della fama, una vita sociale di prestigio o in ruoli preminenti, l'impegno di rendere la società più calda e civile, il conseguimento di una ricchezza gratificante è un'aspirazione rara e almeno sublime: "tutte le cose sublimi sono tanto difficili quanto rare". Così si conclude infatti l'*Etica*, un libro che è molto più di un libro, una meditazione sulla vita che, in ogni modo possiamo pensarla, con la sua potenza benigna, educa a pensare e aiuta a vivere.

1 febbraio - 28 febbraio

Il Leviatano di Thomas Hobbes

Di rado un titolo è stato più efficace e potente, nel bene e nel male, entrando a pieno diritto dentro l'opera, al punto di orientarne tutta la lettura, come il *Leviatano* di Thomas Hobbes, anche se il richiamo al mostro biblico si presenta soltanto due volte in più di seicento pagine, e in modo molto più moderato di come la violenza del nome sonante in copertina, anche grazie all'incisione pregnante del frontespizio, non faccia intendere. Essa rappresenta un gigante, dal corpo possente fatto di tanti volti, sporgente su di una collina, che regge la spada e il pastorale, incumbendo su di una città.

Il titolo si spiega subito dalle prime parole dell'introduzione, che riporto per la loro singolare stranezza, in contrasto con il tenore chiaro e ordinato di tutto il discorso che segue: "La natura, cioè l'arte, con la quale Iddio ha fatto e governa il mondo, come in molte altre cose, anche in questa è imitata dall'arte dell'uomo, che può costruire un animale artificiale. Infatti, se la vita non è che moto di membra, la cui origine è in qualche principale organo interno, perché non

possiamo dire che tutti gli *automata* - macchine che si muovono da sé, con molle e ruote come un orologio - hanno una vita artificiale?”

Come la natura è l'arte divina del governo del mondo, così lo stato è un animale artificiale, una macchina semovente, fatta dall'arte umana a imitazione della natura. Segue una notazione sul corpo umano, inteso anch'esso, al modo di Cartesio, come una macchina che ha il cuore per molla, i nervi per corde e le giunture come ruote, il quale è dotato di un'anima:

“Poiché con l'arte è creato quel gran Leviatano, chiamato uno stato (in latino *civitas*) il quale non è che un uomo artificiale, benché di maggior statura e forza del naturale, per la protezione e difesa del quale fu concepito. In esso la sovranità è un'anima artificiale, come per dar vita e moto a tutto il corpo; i magistrati e gli altri ufficiali giudiziari ed esecutivi sono le giunture”, i premi e le pene sono i nervi; l'equità e le leggi sono la ragione e la volontà anch'esse artificiali.

Nel libro di Giobbe il Leviatano è dipinto come il re delle bestie più superbe, che semina il terrore (*Giobbe*, 40, 25-32; 41, 1-26). Lo stato quindi fa paura come un mostro e deve farlo, se viene battezzato così da Hobbes, che lo definisce un dio mortale, giacché ha un potere assoluto in terra, nel campo civile, benché anch'esso sia destinato, come tutte le cose terrene, a decadere.

Il gesto d'esordio rimane bene impresso e ogni tanto, leggendo il trattato, si ricorda, seppure il mostro sia nominato soltanto un'altra volta, e questa potente immagine sia dimenticata, non essendovi neanche più alcuna affermazione che risvegli la primordiale paura dell'inizio. Lo stato infatti dovrà proteggere i sudditi, tutelandone la vita, e quindi sarà un mostro schierato a fianco del loro esercito civile contro chi li minaccia dal di dentro e dal di fuori, non già il loro padrone terrificante ed interno.

Perché allora questo titolo? Hobbes, che molto spesso accerchia quando scrive il nucleo del suo pensiero senza dirlo troppo apertamente, come invece ha fatto all'inizio, lo spiega a chiare note nel finale dell'opera, nel capitolo detto *Esame critico e conclusione*.

Difficilmente, egli scrive, vi è “uno stato nel mondo i cui principi possano in coscienza essere giustificati”. Lo stato tutela la nostra vita e i mezzi ai quali deve ricorrere non sono giustificabili moralmente in altro modo che col desiderio di sopravvivere. In ogni cosa che leggeremo nell’opera non dovremo mai dimenticare quel titolo possente e minaccioso: con tutte le belle, sane e civili parole che Hobbes dirà a favore dello stato, sempre di un mostro invincibile si tratta.

La tirannia non significa altro che sovranità “sia in uno sia in molti uomini”, nel senso che anche la democrazia lo è. Abbiamo sempre a che fare con un potere tirannico, quindi con un Leviatano, quando è stabilita una sovranità civile, sicché anche se essa è distribuita tra molti può sempre scattare, dove necessario, il suo nucleo tirannico. Per esempio, dico io, quando ci impone un servizio militare obbligatorio trasgredire il quale, in tempo di guerra, significa la morte.

Hobbes, nella conclusione della prima versione inglese del trattato, dice di più: se qualcuno professa odio contro la tirannia è come se dichiarasse odio allo stato in generale, che tiranno è sempre. Per dirla con una frase di Nietzsche, che a Hobbes rimanda: esso è il più gelido dei gelidi mostri (*Del nuovo idolo, Così parlò Zarathustra*). Attaccando lo stato, seppure tirannico, si getta un cattivo seme che minaccia rovina alla sua sopravvivenza, e di conseguenza alla nostra.

Invece il *Leviatano* di cui parla il libro di Giobbe non si deve mai attaccare perché è troppo potente e terrificante e ad essere sicura sarà la nostra sconfitta. Per di più, lo stato per Hobbes ci tutela e ci protegge, almeno nella vita: questo è un significato decisivo che non presenta alcuna analogia con il mostro biblico e che mi fa intendere come la trovata del titolo sia dovuta più al graffio dell’artista che non alla stretta di mano concettuale del pensatore.

In questi tempi di pandemia (nel 2021) il governo democratico italiano ha imposto restrizioni e proibizioni severe alla libertà individuale, come prevede l’articolo 16 della Costituzione italiana: “Ogni cittadino può circolare e soggiornare liberamente in qualsiasi parte del territorio nazionale, salvo le limitazioni che la legge stabilisce

in via generale per motivi di sanità o di sicurezza”. Contro la dittatura che è una delle forme di governo della natura, come proprio nel caso di una pandemia, quell’uomo artificiale che è uno stato deve rispondere con un’altra dittatura per tutelare la vita del maggior numero di cittadini, dando in questo punto piena ragione a Thomas Hobbes.

Il *Leviatano*, pubblicato in inglese nel 1651, è un trattato politico-teologico così come quello di Spinoza, scritto pochi anni dopo (1670), sarà un trattato teologico-politico, che in molti passi dialoga a distanza proprio con l’opera di Hobbes nella quale, per togliere ogni potere civile e politico alle chiese, finisce per dare anche il potere religioso al sovrano dello stato, il quale sembra quasi non avere un nome e un volto, tanto più conta la sua funzione nell’immenso animale statale che non la sua persona.

Un assedio

Questo mostro, il *Leviatano*, è sopra di noi, è tremendo ed è violento, e per tutto il trattato Hobbes si diffonde a spiegare perché gli dobbiamo un’obbedienza categorica e sistematica. Tutto l’assunto dell’impresa nasce così allora nel segno della rassegnazione e del disincanto. Le seicento pagine sono come un assedio in cui il pensatore con lo spirito di un comandante d’eserciti, ci chiude in una città con pochi viveri, spogliandoci via via delle risorse di tutte le illusioni fino a rimanere a pane e acqua per poi farci intendere che essere sottomessi al Leviatano che ci governa dall’interno, se non è giusto è necessario, se vogliamo vivere. Non è lui allora ad assediarci ma la natura stessa delle cose dispiegata punto per punto senza lasciare fuori nulla.

Si deve dire però che la sua prosa, benché rifiuti ornamenti e leccornie retoriche, è magnifica per chiarezza, efficacia e senso del ritmo e della misura, memore anche del Tucidide che ha tradotto, a volte guizzante con immagini, nonostante i suoi sospetti sulle metafore (I,V; II, XXV), che potrebbero essere di Shakespeare. Per esempio quando scrive:”come tutte le specie di manifatture, così anche la malizia cresce

per essere di facile vendita” (II, XXX). L’onestà sostanziale del suo pensiero, disinteressato e mosso dalla volontà di spiegare bene ogni tema, civile e teologico, essendo essi così strettamente coordinati, ci dà un senso di fiducia e di affidamento che ci accompagna, anche nel dissenso, per tutta la lettura.

L’opera non è poi così proporzionata e simmetrica come vorrebbe apparire. Spesso vi sono lunghe divagazioni, intermezzi etimologici e linguistici, riflessioni più libere e occasionali nonché passaggi piacevoli nei quali l’autore ama conversare, tenendo sempre lui la parola per il suo spirito autoritario, inerente del resto allo scrivere libri, con il lettore. Lo dico al singolare perché egli dà la sensazione di scrivere a uno solo per volta, a tu per tu, e non a un pubblico. So che è sempre così per forza ma ci sono autori che invece impostano la voce sempre come di fronte a un collettivo.

L’uomo

Tutto muove dalla conoscenza degli uomini e delle loro passioni che, lo scopriamo conoscendo noi stessi, secondo il motto *Nosce te ipsum*, conosci te stesso, che ha origine in quel Socrate che preferisce non nominare, sono più o meno tutte uguali. Non bisogna divertirsi con malizia a scoprire le malefatte di uomini singoli ma, soprattutto chi governa una nazione, “deve leggere in se stesso non questo o quell’uomo particolare, ma il genere umano”.

Come si pensa

Tutta la prima parte ha per titolo *L’uomo* e indaga, dopo una doverosa premessa sul corpo, base del suo pensiero, come Cartesio nel *Discorso sul metodo*, la consistenza dei nostri stati psichici, soprattutto nell’atto di pensare: “Quando un uomo pensa a qualcosa, il pensiero che segue quello che precede non viene così a caso, come potrebbe sembrare” (I, III). Noi possiamo prevedere infatti dove saremo tra un minuto ma non che cosa penseremo: senza questa sorpresa continua, che

facciamo a noi stessi, la vita, soprattutto quella solitaria, sarebbe insopportabile.

Il discorso che egli svolge sul più affascinante e imprevedibile dei misteri della mente è volto a mostrare, secondo la sua mania ordinatrice, che invece certe sequenze si possono prevedere “come l’acqua su di una tavola piana, di cui tutte le molecole seguono quelle, che sono spostate da un dito, che segni una traccia” (ivi). Un passaggio in cui Hobbes sembra Marcel Proust.

Vi è il pensiero razionale coerente e vi è quello errante in modo selvaggio. Eppure anche in questa seconda forma noi possiamo orientarci scoprendo un senso. Un esempio: mentre parliamo della guerra civile inglese un tale domanda quale sia il valore del denaro romano. C’è una catena di significati: dalla guerra al re, Carlo I, dato nelle mani dei nemici, da questo al tradimento di Cristo per opera di Giuda, da qui ai trenta denari, fino alla domanda sul loro valore.

Il pensiero ordinato è invece di due tipi: o quando risaliamo alla causa e ai mezzi di un effetto “e questo è comune all’uomo e alla bestia”, il secondo va invece alla ricerca degli effetti, e questo è proprio del solo uomo. Nel primo caso quando spazziamo una stanza per trovare un gioiello perduto o quando il braccio cerca la traccia nel campo o come come accade a chi scorre il rimario per trovare una rima.

Non è però la prudenza, nata dall’esperienza, che ci distingue dagli animali. Hobbes, amante degli studi storici, preferendoli alla filosofia morale per conoscere gli uomini, non ha nessun desiderio né piacere a esplorare il pullulio dei casi umani, giacché egli vuole definire l’uomo universale, in modo essenziale. Non è un caso che tra le scienze egli prediliga la geometria, passione che Spinoza condivide con lui, per la sua tendenza a procedere per modelli, tipi, paradigmi, dove non esiste il caso unico ed eccezionale.

Il linguaggio

“Dove non è parola, non è né vero né falso” (I, IV), sicché “il vero consiste nel retto ordine dei nomi nelle nostre affermazioni: “Perciò nella geometria - che è la sola scienza che finora sia piaciuto a Dio di regalare al genere umano - si comincia con lo stabilire il significato delle parole, cioè stabilire le definizioni, che si mettono prima che incominci il calcolo”. L’ambizione di conferire un rigore geometrico al suo discorso contribuirà ad ispirare Spinoza, ma in Hobbes essa conferisce una certa durezza al suo discorso, sempre confortata da quella sicurezza di sé, quella fermezza di carattere che è proprio di molti dei maggiori pensatori del seicento; un secolo di ferro, un po’ rigido, militare in filosofia, votato a discipline anch’esse ferree e ascetiche, ma sempre con una grande stima di sé.

Eccone un esempio: “Poiché le parole sono il computo (*counters*) degli uomini saggi, col quale essi debbono essere stimati; ma sono una moneta da stolti, se sono apprezzate con l’autorità di un Aristotile, di un Cicerone o di un Tommaso, o di un qualunque altro dottore, il quale non era se non un uomo” (I, IV). Sì, ma anche tu, anche io, non siamo altro che uomini però se tu, Thomas, disdegni tanto i maggiori pensatori e prosatori del passato, quale stima potrai avere delle moltitudini che sono tanto da meno di loro?

Non serve “svolazzare attorno ai libri come uccelli” né ci si può affidare all’autorità dei tanti libri letti se non li si è meditati a fondo. Anche ragionare è una forma di calcolo che deve sempre avere l’attributo della chiarezza. Tutto il suo discorso di filosofia del linguaggio, imponente una definizione precisa di ogni parola che si usa, che potrebbe essere approvato da Wittgenstein, è messo in atto in modo effettivo nell’opera, al punto che quando si dissente è sempre dopo aver capito le idee che espone. È il momento di dire che il traduttore italiano, Mario Vinciguerra, contribuisce bene a questo compito con la sua prosa armonica:

Il gergo degli scolastici, con parole come ipostatico, transustanziato, consustanziato, eternamente presente, non ha senso. Se qualcuno gli parla di un quadrato rotondo o di sostanze immateriali (*Immateriall Substances*) o di un suddito libero egli non ribatte che è in errore ma che le sue parole sono assurde. Senza senso gli appare però anche

l'espressione 'libero arbitrio' (*A free-Will*), se si intende libero da ogni opposizione: un elenco che fa ritenere che per lui sono assurde anche le teorie opposte alle sue.

Curare le parole a una a una è un atto, anche morale, decisivo giacché esse ci fanno entrare nella sfera pubblica mentre nell'intimo il corso dei nostri pensieri è molto diverso, come egli scrive in questa pagina bella: "I segreti pensieri di un uomo scorrono sopra tutte le cose, sacre, profane, caste, oscene, gravi, leggere, senza vergogna o biasimo; ma espressi con parole non possono andare più oltre di quanto approverà il giudizio del tempo, del luogo e delle persone". In cerchie confidenti potremo essere faceti ma di fronte a persone sconosciute "nessun tintinnio di parole sarà preso per altro che per follia" (I, VIII) "there is no Gingling of words that will not be accounted folly".

Le passioni

Non basta e non serve nemmeno l'esperienza bensì, come nel metodo geometrico, che giungerà all'apoteosi con Spinoza, prima si fissano le definizioni più si procede con le loro connessioni in asserzioni, finché si giunge a tutte le conseguenze, o effetti, di esse in un sistema che si chiama scienza. Anche il metodo empirico, sperimentale, quindi, secondo lui, non è il migliore, per la difficoltà di ricavare leggi generali dai singoli casi, preferendo attenersi al dono dell'unica scienza che secondo lui Dio ci ha regalato: la geometria. Il dono è riconosciuto in pieno ma poi non mi sembra che l'analisi delle passioni che comincia a svolgere sia davvero improntato a esso, come invece sarà in Spinoza.

In compenso le intuizioni di Hobbes in materia di passioni sono forse più potenti, e anche più personali, di quelle del filosofo olandese. Egli scrive ad esempio: "Quello che gli uomini desiderano, si dice anche che amano e si dice che odiano quelle cose, per le quali hanno avversione. Sicché desiderio e amore sono la stessa cosa; se non che con la parola desiderio noi sempre indichiamo l'assenza dell'oggetto, con la parola amore più comunemente la presenza di esso. Così anche con la parola avversione indichiamo l'assenza, con la parola odio la presenza dell'oggetto".

Non mi stupisce che non riporti mai versi di Shakespeare colui che nel capitolo sul linguaggio espressamente respinge l'uso delle metafore e nella conclusione disdegna le citazioni dei poeti ma le sue riflessioni sulle passioni, mentre se prese alla lettera lasciano perplessi, hanno invece molto di artistico. Il disprezzo ad esempio viene definito “un’immobilità o una contumacia del cuore, nel resistere all’azione di certe cose; il che procede da ciò, che il cuore o è stato già mosso in altro senso da altri più potenti oggetti o manca di esperienza su quelle cose”: “Contempt being nothing else but an immobility, or contumacy of the Heart, in resisting the action of certain things; and proceeding from that the Heart is already moved otherwise, by other more potent objects; or from want of experience of them.”

Quello che amiamo lo chiamiamo buono, quello che odiamo e disprezziamo cattivo, non essendoci “nulla semplicemente e assolutamente tale”, nessuna regola comune per il bene e per il male (I, VI). Ma come? Non c’è una natura umana universale? Non siamo tutti uguali al punto che basta guardare in noi stessi per conoscere l’intero genere umano? Sì, ma il corpo è in continuo mutamento né gli uomini possono desiderare tutti gli stessi oggetti nello stesso momento.

Se la natura umana è una e una sola i casi dell’esperienza, inferisco io, si combinano in milioni di modi diversi in base al nostro stato corporale del momento, mediato dall’immaginazione. Il ‘continuo mutamento’ indica anche il processo biologico della maturità e dell’invecchiamento, immagino, che fa cambiare i desideri e le avversioni.

Il problema che riaffiorerà in Spinoza, come in tutti coloro che, come me, cercano l’universale nel particolare, è quello dell’estrema varietà dei caratteri nonché, tema di verità immenso e quasi ignorato per secoli, la differenza profonda tra uomini e donne, e la necessità di un’indagine libera e ammirata sul temperamento femminile, nei suoi tratti universali e particolari. Ma intanto, anche nel *Leviatano*, le donne non esistono.

Tutto il capitolo sulle passioni ha una sua potenza definitoria, soprattutto da quando, a mo' di trattato geometrico, si elencano le passioni una dietro l'altra. Per esempio la pusillanimità è il timore di piccoli ostacoli, la magnanimità il disprezzo dei grandi, come la morte: l'amore diventa lussuria con la ruminazione (*ruminatio*), cioè con l'immaginazione del piacere passato (*imagination of pleasure past*). A volte egli va per le spicce: la gelosia è l'amore col timore che non sia ricambiato, però è sempre acuto. Il timore di un potere, figurato dalla nostra mente o immaginato in base a pubbliche storie ammesse (*tales publicly allowed*) si dice religione. Se quelle storie non sono ammesse si dice superstizione; se il potere reale è quale lo immaginiamo invece: vera religione (*true religion*).

Il riso

L'acume di Hobbes è senza pari, per esempio in questo passaggio sul riso, quando snuda la viltà (pusillanimità) di chi ride delle deformità altrui (*of some deformed thing in another*). Lo fanno coloro che sono consci di avere pochissime abilità "i quali sono forzati a tenersi in favore presso se stessi con l'osservare le imperfezioni degli altri uomini". I magnanimi (*great minds*) invece sono inclini *to help and free others from scorn*, all'aiutare e liberare dallo scorno gli altri, per compararsi con i più valenti.

Notevole anche questa osservazione: "But in all cases, both Laughter, and Weeping, are sudden motions; Custome taking them both away. For no man Laughs at old jests; or Weeps tor an old calamity". "In ogni caso entrambi, riso e pianto, sono moti subitanei che la consuetudine dissipa". Il seguito non so se sia vero: "Nessuno ride per vecchi scherzi o piange per una vecchia calamità".

La volontà

Assai sottile è anche la riflessione sulla volontà. La premessa è che si può deliberare solo sulle cose presenti perché le passate non si possono cambiare. Appetiti e avversioni si alternano in noi come nelle

bestie (*Beasts*) sicché anch'esse decidono. Ed ecco il punto: gli scolastici distinguono la nostra volontà da quella animale dicendo che la nostra è un appetito razionale, ma esistono negli uomini atti volontari contro la ragione. Cos'è dunque la volontà? “l'ultimo appetito nella deliberazione”: *the last Appetite in deliberating* (I, VI). La volontà in altre parole resta un appetito che consegue però a un atto razionale della mente. Giacché la vita non è che moto (I, VII) distinguere queste passioni, come tante altre nella corrente, è stata un'impresa molto apprezzabile di Hobbes.

La follia

Quali sono le passioni che generano le maggiori differenze di spirito (*Wit*): il desiderio di potere, di ricchezze, di conoscenze e di onori, altrettante specie di potere. Un uomo indifferente a tutto ciò non è un virtuoso da ammirare, per quanto un brav'uomo, perché non avrà né molta fantasia né molto giudizio. I pensieri sono come le vedette e le spie per trovare la via alle cose desiderate, sicché chi non li attiva è come morto e chi ha passioni deboli è stolido, così come è stordito se ha passioni per tutto, ed è folle se ha passioni più forti degli altri in qualcosa.

Tale follia si esprime nella furia dell'orgoglio, nel desiderio eccessivo di vendetta, nell'amore geloso; essa è bipolare: diventa o vanagloria, per l'opinione eccessiva che uno ha di se stesso, perché si crede ispirato da Dio, o il più saggio o il più bello, o malinconia, nello scoraggiamento timoroso che fa diventare superstiziosi. Tutte le passioni che tendono al male sono forme di follia. Che dire della moltitudine che scatena le proprie passioni sediziose?

“And if this be Midnesse in the multitude, it is the same in every particular man. For as in the midst of the sea, though a man perceive no sound of that part of the water next him ; yet he is well assured, that part contributes as much, to the Roaring of the Sea, as any other part, of the same quantity : so also, though we perceive no great unquietnesse, in one, or two men; yet we may be well assured,

that their singular Passions, are parts of the Seditious roaring of a troubled Nation.”

“E se questa è follia nella moltitudine, è anche in ogni uomo particolare. Come infatti in mezzo al mare, benché un uomo non percepisca suono in quella parte dell’acqua vicino a lui; egli è lo stesso convinto che essa contribuisca al ruggito del mare come ogni altra della stessa quantità; così anche se non percepiamo una grande inquietudine in uno o due uomini pure possiamo esser sicuri che le loro passioni individuali sono parte del ruggito sedizioso di una nazione turbata”. Come accade quando sta incubando una guerra civile, c’è una carica di ribellione che monta coinvolgendo tutto un popolo.

Si tratta di una follia collettiva che moltiplica quella individuale, ma soltanto tirando uno fuori dalla moltitudine essa sarebbe evidente. Egli potrebbe ragionare con noi civilmente, spiegando il perché delle sue gesta ribelli ma, intervistato sul suo nome, egli direbbe: sono Iddio padre. Allora ci accorgeremmo che è un pazzo come sono pazzi tutti coloro che vogliono combattere contro il *Leviatano* dello stato, benché Hobbes, che mostra al riguardo una timidezza sorprendente, non approfitti per rievocare il mostro biblico come faccio io, neanche ora che cadrebbe in taglio.

Le fonti della follia, fin dal mondo antico, sono o le passioni o i demoni, o spiriti. Così accadde ad Abdera, alla rappresentazione dell’*Andromeda* di Euripide (andata perduta), quando la maggior parte degli spettatori febbricitanti prese a recitare giambi su Perseo, così in un’altra città della Grecia dove le giovani donne presero a impiccarsi. Per curarle si impose che lo facessero nude, sicché la mania suicida venne meno.

Hobbes non nomina mai la divina mania che presiede alla poesia, secondo il *Fedro* platonico, perché non vuole cedere alle Muse, benché in tarda età tradusse l’*Iliade* e l’*Odisea* ma preferisce evocare le Eumenidi o Furie, Cerere e Febo, in modo conforme alla sua visione drammatica di ogni eccesso passionale. E infine arriva per questa via alla Bibbia, perché il suo è un trattato teologico e politico ancor più

che sulle passioni, benché sia piacevole questo modo sinuoso e conversevole con cui vi arriva.

Un conto è essere spiritati, un altro ispirati, come avviene ai profeti della Bibbia, anche se Hobbes è incline a estrarre il succo razionale da tante vicende narrate: non v'è nulla di magico nell'ispirazione profetica mentre i demoniaci non sono altro che pazzi (I, VIII). Si tratta solo di un assaggio, come sarà anche quello del tema politico decisivo, che ora segue.

L'ingresso dello stato

Dobbiamo arrivare al decimo capitolo per assistere a quello che Hegel chiamerà l'ingresso di Dio nel mondo (*Lineamenti di filosofia del diritto*, § 258): lo stato, scrive Hobbes: “il più grande dei poteri umani è quello composto dai poteri di molti uomini uniti, per loro consenso, in una persona naturale e civile, che usa tutti i loro poteri, dipendenti dalla sua volontà, qual è il potere di uno stato”.

Tanti sono i poteri: le ricchezze, la reputazione, il buon successo, l'affabilità, la reputazione di prudenza, la nobiltà, l'eloquenza, la bellezza, che è “una promessa di bene”, le scienze, benché per lui siano un piccolo potere, le arti della guerra. In questo elenco sciolto, in cui sembra aver dimenticato l'ossatura geometrica alla quale aspira colpisce come il cultore di Francis Bacon attribuisca un così piccolo spazio alla scienza e alla tecnica. Ciò che lo interessa è che tutti questi poteri, esercitati dai singoli uomini, possono e debbono essere usati dal sovrano dello stato.

Lo stato ha fatto però la sua apparizione fulminante, non molto leviatanica, in modo solo momentaneo giacché si passa ora a parlare, come fossero i *Saggi* di Montaigne, ricchi di divagazioni concatenate, di tutt'altro: della differenza di maniere (I, XI).

Felicità e guerra

Cos'è la felicità? Non il riposo di uno spirito soddisfatto ma “un continuo progresso di desiderio da un oggetto a un altro”: “Felicity is a continuall progresse of the desire, from one object to another”. Si è appena conquistata una meta che si passa ad un'altra, mossi dal desiderio di potere, nel senso del governo, del controllo, della propria vita non solo per procurarsi, ma per assicurarsi la felicità.

Ricchezza, onori e comandi sono contesi da tutti sicché proprio per desiderio di felicità gli uomini sottomettono, cacciano, uccidono. Chi vive del mestiere delle armi vuole sempre nuovi scompigli, come gli uomini indigenti ed arditi, e perfino chi ama il sapere e le arti pacifiche deve combattere per conseguire l'agiatazza che gli consenta di praticarli. Lo stesso desiderio di fama dopo la morte è potente, benché non potremo mai goderlo. Esso sarà infatti o inghiottito (*swallowed*) nelle ineffabili gioie dell'Eden o estinto nei tormenti infernali ma ci sono sempre figli e nipoti sui quali la fama potrà ridondare (I, XI).

Persino chi riceve un dono, se non potrà mai ricambiarlo, odierà chi glielo ha fatto e non solo la vittima odierà il persecutore ma anche il persecutore la vittima, poiché dovrà aspettarsene la vendetta o il perdono, cose entrambe odiose: “For he must expect revenge, or forgiveness: both which are hatefull”. La paura di essere oppresso spinge a opprimere per primi; i vanagloriosi si lanciano in imprese avventate e si ritirano ai primi pericoli con qualche scusa; chi si crede saggio vuole cariche politiche pubbliche ad attestarlo. L'eloquenza e l'adulazione fanno il resto. Gli ignoranti che non sanno il significato delle parole si fidano anche degli errori e dei nonsensi che non sanno intendere, seguendo i peggiori. Giunti al potere gli uomini si appellano alla ragione contro i costumi o ai costumi contro la ragione secondo la convenienza. Ecco perché la dottrina del torto e del diritto è sempre disputata mentre in geometria dispute non ve ne sono, giacché è una materia che non attraversa l'ambizione o il profitto o il piacere umani. Se invece l'assunto che gli angoli di un triangolo sono uguali a due retti avesse intaccato il dominio di qualche potente, egli avrebbe già fatto bruciare tutti i libri di geometria.

L'ho scritto tutto di fila perché sia più chiaro il godimento che Hobbes trae da questo quadro drammatico in cui si impone di girare

e rigirare tutti i mali peggiori della natura umana, realissimi, beninteso, senza nessuno spazio per i migliori, non meno reali, ma dannosi al suo intendimento, che è quello di dimostrare che se uno stato assoluto ci governa è sempre meglio che sia così perché, lasciati a noi stessi, ci faremmo a pezzi per legittimo desiderio di felicità.

È stranissimo però, almeno per me, visto che sono io che scrivo, che egli non sfrutti queste visioni tremendamente negative, provocate anche dalla guerra civile inglese, per evocare finalmente il suo Leviatano, che in fondo dà il titolo al libro, e la potenza del quale proprio da questa umanità in guerra perenne, se anche il perdono ci offende, dovrebbe essere legittimata. Egli non scrive mai nemmeno di reprimere la libertà di pensiero e di parola, scritta e detta, né di culto, benché il suo pensiero si ricavi da tante fonti indirette nelle sue pagine. Egli non va mai al punto in modo frontale e categorico, almeno al modo in cui lo ha fatto nel titolo, lasciando ai lettori di tirare le conclusioni in virtù di tutte le argomentazioni che sviluppa.

Il seme naturale della religione

Soltanto ora, dopo un centinaio di pagine, entra in campo la religione, alla quale anche arriva con una sua via originale. L'ansietà del futuro ignoto, combinato con l'amore per la conoscenza, induce gli uomini a ricercarne le cause delle cose, e poi le cause delle cause fino a risalire alla causa eterna "which is it men call God", ciò che gli uomini chiamano Dio e, immagino, egli pure. Egli non tenta alcuna dimostrazione, dice solo con senso pratico che è impossibile ricercare le cause in modo profondo senza risalire a Dio, benché non possiamo averne alcuna idea.

Ci capita come al cieco che ha sentito dire che gli uomini si bruciano col fuoco e, essendosi bruciato anche lui, concepisce che esiste realmente ciò che gli uomini chiamano fuoco, benché non lo possa mai vedere. Così gli uomini che vedono l'ordine ammirevole del mondo possono concepire che realmente esiste la causa chiamata Dio che nessuno può vedere. Il paragone è molto bello e incisivo: ci si scotta con Dio, e ciò prova che esiste. Ma si potrebbe anche dire che

ci si scalda con Lui, che ci fa sopravvivere al gelo, che ci illumina, di una luce che potrà abbagliare pure il cieco.

Anche chi non prova nessun amore per la conoscenza potrà orientarsi a Dio, mosso dalla paura, dal “perpetuall feare”, molla atavica nell’invenzione degli dèi antichi. La credenza negli spiriti, l’ignoranza delle cause naturali, la devozione per ciò che si teme e lo scambio di avvenimenti accidentali per pronostici costituiscono il seme naturale della religione.

Hobbes tratta della religione dei greci, senza lasciarsi attrarre, benché fosse un conoscitore e un amante della cultura e delle lingue classiche, dal mondo mitologico, dalla poesia che fa convivere uomini e dèi, dal fascino di un’ispirazione religiosa che era ben altro di un semplice e diretto effetto della paura e dell’ignoranza. Quando scrive di quella dei romani non può che metterne in luce i legami col potere. Si richiama di passaggio alla religione ebraica che sarà indagata a fondo nel secondo volume del *Leviatano* che, come buona parte del *Trattato teologico-politico* di Spinoza, sarà un’interpretazione della Bibbia. E infine a quella cattolica, pregustando l’attacco critico contro il papa non solo come detentore di un potere anche civile ma anche come l’interprete infallibile del messaggio di Cristo.

La doppia natura umana

È sempre difficile, per non dire impossibile, definire la natura umana, se gli uomini hanno sempre vissuto storicamente. Non esiste una data fissa del passaggio dalla preistoria alla storia né forse una natura primordiale integra da identificare in modo assoluto e da restaurare. Esistono però dei caratteri del genere umano di durata plurimillenaria che possono legittimamente definirsi naturali. Se poi la natura deve diventare un modello che l’ordine statale non deve contraddire, la ricerca si fa più delicata e rischiosa.

Quando riteniamo un comportamento positivo ne rafforziamo l’efficacia sostenendo che è naturale, quando lo giudichiamo negativo riteniamo che sia contro natura. Ma quante volte abbiamo dovuto

modificare le nostre convinzioni su questi paradigmi così poco rigidi, benché consolidati per lungo tempo?

Così quando Hobbes vuole definire una natura umana esemplare, come capiterà anche a Spinoza, dovrà generare una natura doppia, la prima, incline all'egoismo e alla guerra, che egli ha descritto con parole potenti, che lo stato deve per forza addomesticare; la seconda degna di vivere nello stato, civile e obbediente alle regole imposte, visto che l'obbedienza è il primo requisito richiesto perché si possa convivere in una *civitas* in pace. Non solo degna, indispensabile alla sua costituzione e durata.

Si tratta sempre degli stessi uomini, con le dovute gerarchie e differenze, prima allo stato selvatico e poi in quello addomesticato. Ma il risultato di pensiero in entrambi i filosofi è che la vera, o la migliore, natura, non è già quella primitiva bensì quella educata e disciplinata dalla civiltà statale. Una conclusione che meno mi spiega la pertinenza dell'immagine del mostro biblico: un mostro che nondimeno per Hobbes dà una disciplina, civilizza e pacifica.

La natura è democratica perché ha fatto gli uomini così uguali “in the faculties of body, and mind” che, seppure si trovano uomini più forti di altri; i più deboli, o macchinando o alleandosi con altri, possono sempre uccidere i più forti. Nelle facoltà della mente, scienza a parte, riservata a pochi, non perché innata ma per lo studio assiduo che richiede, l'eguaglianza è anche maggiore, dice Hobbes, poiché la prudenza si acquista con l'esperienza che è disponibile a tutti.

È vero che alcuni si sentono superiori al volgo, insieme ai pochi altri che ammirano per la fama o per affinità di opinioni, ma ognuno si crede più saggio degli altri. Come mai? La risposta è: “For they see their own wit at hand, and other mens at a distance.” “Perché loro vedono il proprio spirito (*wit*) a portata di mano (*at hand*), quello degli altri uomini a distanza”. Le sorprese non sono finite: ciascun uomo infatti si sente saggio come o più degli altri e alla fine tutti sono contenti del proprio spirito. Quale miglior segno di un'eguale distribuzione dell'intelligenza?

Persino Aristotele, secondo questa logica, meriterebbe il suo rimprovero in quanto nella *Politica* mette al potere gli uomini più degni di comandare, cioè i più saggi, quale egli stesso si riteneva in virtù della filosofia, quasi tale diritto di comando si conquistasse con lo spirito e non con la forza (I, XV). Hobbes è talmente serio e vibrante che non credo l'ironia osi insinuarsi nelle pieghe dei discorsi, anche perché sono quasi sempre bene spiegati, ma questa serie di affermazioni, che fa tanto riflettere, fa anche dubitare. Anche al di fuori della scienza infatti non ci mancano modi per confrontare le idee e i comportamenti, per esempio in campo politico, e il fatto che il più sciocco si senta il più saggio si verifica ogni giorno.

Saggi si credono coloro che dicono che la pandemia è un complotto o una suggestione, che i vaccini avvelenano il corpo, che il pianeta non si sta degradando: essi sarebbero comici, non facessero tanti danni. Più saggi di tutti si credono coloro che dicono che gli extraterrestri ci hanno visitato o che gli alieni fanno i cerchi nel grano o che la terra è piatta. E infine, presumendo una reale parità di saggezza, se tutti gli uomini sono grosso modo uguali, saranno i più forti e combattivi ad andare al potere, col risultato che ci troveremo governati dagli avventurieri.

Tutto il discorso giunge al punto di incandescenza considerando che è sempre per noi una questione di vita o di morte, e che Hobbes sta parlando della facoltà di sopravvivere in un campo minato qual è la natura umana nella quale “troviamo tre cause principali di lotta (*quarrell*): la competizione, la diffidenza, la gloria (I, XIII). La competizione per il guadagno, la diffidenza per la salvezza della pelle, la terza per la reputazione.

Se non c'è il potere comune, lo stato, gli uomini vivono in guerra di tutti contro tutti, anche quando non c'è una battaglia in campo aperto. Come la tempesta infatti non consiste solo nella grandinata ma nell'atmosfera carica di tensione così lo stato di guerra sta in tutto il clima ostile in cui non c'è sicurezza per sé e per l'avversario. In essa la vita dell'uomo è: “solitary, poore, nasty, brutish, and short”: solitaria, povera, lurida, brutale, e corta.

Forse tale guerra non c'è stata proprio in tutto il mondo, ma in gran parte, nello stato di natura. In esso nulla può essere ingiusto perché la nozione stessa di giustizia nasce con lo stato. Né può esservi una proprietà privata perché ognuno si prende quel che può prendersi e tiene per sé quello che può tenersi.

Osservo che se la natura umana è stata fatta così da Dio, presumere che essa sia protesa soltanto al proprio interesse di sopravvivenza egocentrico non è un modo per onorare il creatore. Se per giunta è necessario che intervenga lo stato perché tale natura si addomestichi e dia il meglio di sé entro la disciplina delle leggi civili, ciò significa, sempre se si è un credente cristiano come Hobbes si professa, che lo stato sia un'emanazione divina anch'essa, prevista nel piano della creazione, come si potrebbe pensare riferendosi allo stato teocratico ebraico, che incarna proprio questa visione.

Hobbes scrive che la prima e fondamentale legge di natura è cercare la pace, la seconda difendersi con tutti i mezzi possibili. Se ogni uomo è uguale a un altro, essi giungono allora alla conclusione che, essendo la ragione universale, e gli interessi di sopravvivenza gli stessi, giova allearsi. Ciascuno liberamente rinuncia alla sua libertà su tutto, commisurata alla propria forza, in nome della pace, sempre che nello stesso momento lo facciano tutti gli altri, altrimenti ne diventerebbe preda.

È la legge evangelica: Non fare agli altri quello che non vuoi sia fatto a te stesso. È il tocco divino che infonde negli uomini la facoltà di riconoscersi eguali, che comporta già la capacità di guardare oltre il proprio interesse, seppure Hobbes sembra ancora contenere la natura nella più stretta osservanza dell'egoismo, ma io credo che si debba riconoscere invece che la natura umana è doppia, fin dall'origine e prima dello stato, giacché senza questa immedesimazione universale, riconosciuta non dico da tutti ma dai più o dai pochi, non si spiega come si giunga a un'alleanza statutale.

Gli uomini sono visti nel modo più nudo e crudo, sicché essi, anche nello stato nascente, faranno il giusto perché cominceranno a temere le conseguenze negative delle loro trasgressioni, fermo restando che,

anche all'interno di uno stato, l'uomo mantiene almeno il diritto di salvare la propria vita, per esempio se condotto al supplizio egli può ben tentare di fuggire (I, XIV). In coerenza con il suo discorso, la tortura non può essere addotta come testimonianza giacché per salvarsi la vita si può dire il falso.

Intanto le leggi di natura si moltiplicano, una dipendendo dall'altra. La prima dice che vogliamo conservare la vita, la seconda che per far questo dobbiamo conquistare uno stato di pace, la terza che per farlo dobbiamo mantenere i patti; la quarta è che, se uno riceve un beneficio, deve renderlo; la quinta è che bisogna adattarsi agli altri, giacché esiste negli uomini una tendenza alla socialità (*aptnesse to Society*, I, XV). Come dicevo prima infatti tale componente amabile, socievole, se non caritatevole, deve essere già presente nella natura prima di ogni stato; la sesta è che si deve perdonare; una settima che nelle vendette gli uomini guardino alla grandezza del bene a venire non del male pagato; infine, come ottavo precetto, nessun uomo dovrà dichiarare odio o disprezzo verso un altro.

In ogni caso tutte queste leggi cosiddette di natura, per conferire loro maggiore potenza, com'è giusto che sia, non è poi così tanto sicuro che siano tali, derivando semmai esse dalle necessità dell'ordinamento statale, ma è senz'altro bene che tali vengano credute, perché sono indispensabili alla convivenza. È giusto allora che Hobbes concluda: "le leggi di natura sono immutabili ed eterne, perché l'ingiustizia, l'ingratitude, l'arroganza, l'orgoglio, l'iniquità, la parzialità, ed altre simili cose non possano mai essere legali, come non può mai avvenire che la guerra preservi la vita, e la pace la distrugga" (I, XVI).

Lo stato

In conclusione, le leggi di natura, in senso antropologico, sono intimamente contraddittorie perché le passioni di natura, che ci spingono alla guerra per il predominio in vista della conservazione in vita, sono in netto contrasto con le leggi di natura, che impongono tutto il contrario: giustizia ed equità, modestia e pietà, tanto che non capisci più come possano essere dette tali. Perciò serve lo stato che

Hobbes, in onore di Cromwell, chiama *Common-Wealth* e che Spinoza chiama *imperium*. Del resto l'imparziale Hobbes non manca di onorare nemmeno "il nostro più saggio re, re Giacomo", il primo, per aver cercato di unire i due reami di Inghilterra e di Scozia (II, XX).

I patti senza la spada infatti, benché essi siano leggi di natura, non sono che parole ai fini pratici senza la forza. Essi devono essere stipulati da ogni uomo con ogni uomo, almeno simbolicamente, perché altrimenti qualcuno diventerebbe preda degli altri. La moltitudine diventa così unita in una persona che diventa stato (*civitas*)

Al concetto di persona Hobbes dedica un'indagine, anche etimologica, del più vivo interesse. Una persona "è quello le cui parole o azioni sono considerate o come proprie, o come rappresentanti le parole e le azioni di un altro uomo o di qualche altra cosa, a cui esse sono attribuite o veramente o per finzione. Quando quelle sono considerate come proprie, allora la persona è chiamata naturale; quando sono considerate come rappresentanti le parole o le azioni di un altro, allora la persona è detta finta o artificiale (*Feigned or Artificiall person*)" (I, XVI).

In latino infatti persona è la maschera di un attore contraffatto sulla scena, trasmettendo il significato a chiunque rappresenti un altro in tribunale come in teatro. In questo senso lo stato è una persona artificiale che rappresenta tutti. A sua volta il sovrano è la persona che rappresenta la persona dello stato, che può essere uno solo, pochi o molti.

Noi amiamo per natura la libertà, che non è una legge, un diritto, ma una passione ma ci ammazzeremmo a vicenda senza di esso. per la prima volta, dall'introduzione, viene evocato il mostro biblico, affinché sia chiaro che esso dovrà ricorrere al terrore:

"Thas done, the Multitude so united in one Person, is called a COMMON-WEALTH, in latine CIVITAS. This is the Generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speake more reverently) of that *Mortall God*, to which we owe under the *Immortall God*, our peace and defence. For by this Authoritie, given him by every particular man in

the Common-Wealth, he hath the use of so much Power and Strength conferred on him, that by terror thereof, he is inabled to forme the wills of them all, to Peace at home, and mutuall and against their enemies abroad.”

“Ciò fatto, la moltitudine così unita in una persona, è chiamata uno stato, in latino *civitas*. Così si genera quel grande Leviatano, o piuttosto (per parlare con più riguardo) quel Dio mortale, al quale noi dobbiamo, al di sotto del Dio immortale, la nostra pace e difesa. In virtù di questa autorità, datagli da ogni singolo uomo nello stato, egli ha l'uso di un potere e di una forza talmente grandi a lui conferiti, che per mezzo del terrore, è abilitato a formare il volere di tutti loro in vista della pace domestica e al mutuo aiuto contro i nemici stranieri”.

Il Dio mortale *under* il Dio immortale. Ma sotto in che modo? Come sua emanazione, messaggero e potenza subordinata che deve essere conforme ai suoi decreti? Se la natura creata da Dio è contraddittoria per Hobbes, contenendo leggi che sono in contrasto con le sue passioni, in un contrasto che egli non indaga mai in modo metafisico, è lecito domandarsi da dove provenga questa correzione indispensabile dello stato: è tutta umana? È tutta divina?

Una risposta sembra arrivare quando Hobbes critica coloro che credono di aver fatto un patto personale con Dio, giacché esso non è possibile se non per la mediazione “di qualcuno che rappresenti la persona di Dio, e tali non sono, se non i luogotenenti di Dio”, cioè i sovrani che quindi sono emanazioni legittime del potere divino. Sovrani che possono essere monarchie, aristocrazie o democrazie ma senza differenziarsi nella sostanza del potere, che comporta sempre il ricorso al terrore, a una componente dittatoriale.

Che ne è della libertà?

Libertà significa in senso proprio non avere impedimenti al moto, sia per agli uomini che per gli animali. Ma può anche indicare un'inabilità costitutiva, interna. Ogni uso delle parole 'libero' e 'libertà' che non sia riferito a un corpo è abusivo (II, XXI). Anche con l'espressione

‘libero arbitrio’ (*Free-mill*) noi non intendiamo altro che è libero l’uomo che non trova ostacolo nel fare quello che desidera.

Come in Spinoza, che tanto a fondo ha riflettuto sul pensiero di Hobbes, libertà e necessità si accordano. Gli uomini infatti agiscono in base a un volere che è causato, in una catena continua, che giunge infine nelle mani di Dio sicché, potendo vederla per intero la necessità di ogni nostro libro atto sarebbe manifesta.

Nessuno stato può legiferare su tutto. Resta così un margine di azione affidato alla ragione umana. Ora, se la libertà fosse solo quella corporea, ogni uomo che non è carcerato dovrebbe essere felice. Se libertà fosse esenzione dalle leggi, sarebbe assurdo, perché allo stesso modo tutti gli altri uomini diventerebbero i signori della nostra vita. Non ha senso perciò opporre alla persona del sovrano (monarchia, aristocrazia o democrazia che siano) che porta la pubblica spada in mano contro i sudditi giacché, se non fosse così, rischieremmo tutti ogni minuto la pelle.

Nel mondo greco e romano che, secondo Hobbes, offrono esempi poco educativi in materia per i moderni (II, XXI), quando si parlava di libertà si intendeva quella degli stati, non già dei singoli. È sorprendente che egli addebiti alla lettura dei classici antichi fin dalla fanciullezza lo spirito sovversivo contro il potere, assomigliando a Platone quando nella *Politeia* sconsiglia con energia di educare i giovani alle muse epiche e tragiche.

Madre natura

Un passo molto bello dell’opera è nel cap. XXIV quando Hobbes riconosce la generosità nutriente di madre natura: “Così, per quanto riguarda l’abbondanza di materia (*the Plenty of Matter*), essa è qualcosa di limitato nella natura a quei prodotti (*commodities*) le quali, dalla terra e dal mare - i due seni della nostra madre comune -, Dio è uso o ad offrire liberamente o a concedere per mezzo del lavoro al genere umano; poiché la materia di questo nutrimento, consistente in animali, vegetali e minerali, Dio l’ha messa liberalmente davanti a noi,

dentro o sopra la faccia della Terra, sicché non ci vuole altro che il lavoro, e l'industria per prenderli; di modo che l'abbondanza deriva (col favore di Dio) semplicemente dal lavoro e dall'industria degli uomini" (II, XXIV).

Il lavoro stesso è una merce che si può offrire in cambio di quei prodotti, tanto che vi sono intere nazioni le quali non hanno un territorio maggiore di quello che serve per abitarvi ma che, grazie al commercio, sono diventate più potenti, comprando i materiali in certi luoghi per vendere i manufatti in altri. Anche per essi la natura è materna, offrendo le vie di navigazione. Se nello stato di natura la proprietà privata non esiste, soltanto il sovrano dello stato potrà separare il mio e il tuo dal suo, distribuendo i beni, cominciando proprio dalla terra. La natura dà a tutti e a nessuno, in modo indifferente: per scongiurare una guerra mortale è allora necessario spartire le terre e i mari secondo leggi razionali.

Dal comando al consiglio

È chiaro che per Hobbes c'è uno stacco netto tra l'antico e il nuovo Testamento. Nel primo infatti Dio ha stretto un patto con il popolo di Israele che, attraverso i suoi capi e profeti, da Mosè in poi, è stato esposto ai comandi divini ai quali doveva obbedire, se voleva la salvezza. Con l'avvento di Gesù Cristo invece dal comando si è passati al consiglio e alla persuasione. Quando nella Bibbia troviamo: Non avere altri dei all'infuori di me, non usare il nome di Dio invano, onora i genitori, non rubare, non uccidere, si tratta palesemente di comandi. Quando leggiamo: Vendi i tuoi averi, dalli ai poveri e seguimi; pentiti e sii battezzato nel nome di Gesù, si tratta invece di consigli, che vanno a nostro beneficio, detti in modo molto chiaro, con un linguaggio pregnante e proprio (II, XXV).

Per costruire un edificio servono le regole infallibili della geometria ma quando non v'è regola certa, conta l'esperienza specifica. Conviene convocare i consiglieri a uno a uno, non in un'assemblea della quale Hobbes dà un quadro efficace e realistico: in essa si dà un sì o un no mossi dall'eloquenza di un altro, dal timore di dispiacere a

qualcuno, o a tutta l'assemblea, dal timore di apparire più sciocchi di chi ha dato il parere contrario. Le passioni in un'assemblea “sono come molti tizzoni che s'infiammano l'un l'altro (*many brands, that enflame one another*). Per non dire delle frequenti obiezioni e interruzioni finché uno è “intontito e abbagliato dalla varietà dei discorsi”.

Hobbes consiglia egli stesso un semplice esperimento: accetteremmo di chiedere consiglio a un'assemblea, accettandone i castighi quando si tratta di far sposare i propri figli, disporre delle proprie terre, governare la propria famiglia, amministrare il patrimonio privato? O preferiremmo in ciascun campo il consiglio di un esperto, soprattutto se non avverso alla nostra prosperità?

Con la capacità di sintesi pregnanti che è propria di tutta l'opera del filosofo, egli così conclude: Perciò nessun grande stato popolare si è mai tenuto saldo, se non per uno straniero nemico, che lo ha tenuto unito, o per la reputazione di qualche uomo eminente tra di loro, o per il segreto consiglio di pochi, o per il mutuo timore di fazioni eguali; ma non per le consultazioni aperte dell'assemblea” (II, XXV). Nessuna di queste condizioni si sta verificando nell'Italia di oggi (2021).

Uno stato assoluto e sociale

L'antropologia pratica che Hobbes indaga e dispiega ora è dell'interesse più vivo e non sarebbe rispettata dalle mie sintesi di necessità ancora più strette. Ma ciò a cui tengo di più è mettere in chiaro, anche a me stesso, di che genere di stato si tratti: egli dice che i sovrani sono tutti soggetti alle leggi di natura, che impongono di cercare la pace, di rispettare la vita degli altri, se non devi fare loro quello che non vuoi sia fatto a te, e così via, giacché sono divine. Ma egli non è soggetto alle leggi che egli stesso fa, è quindi *absolutus*, sciolto da esse (II, XXIX). Altrimenti, scrive Hobbes, un giudice potrebbe metterlo sotto accusa, il che significa creare un nuovo sovrano, e poi un terzo, e così via, senza pace.

Inoltre il potere deve essere indiviso, detenendo quindi, ne induco, sia la facoltà legislativa sia la esecutiva sia la giudiziaria, perché “i poteri divisi si distruggono mutuamente”. Gli uomini amano le novità come confermano i recenti perturbamenti della guerra civile in Inghilterra. Per giunta dalla lettura delle storie degli antichi greci e romani, un’idea fissa nel filosofo, gli uomini hanno appreso ad ammazzare i loro re.

Egli arriva a dire, delirando: “Insomma, io non posso immaginare niente, che possa essere più dannoso a una monarchia quanto il permettere che tali libri siano letti pubblicamente” (II, XXIV), senza correggerli, cioè censurarli, togliendo loro il veleno, che è come un morso di cane rabbioso che trasmette l’idrofobia. Hobbes se la prende non con i tiranni ma con la tirannofobia (*Tyrannophobia*), la malattia degli scrittori democratici che mordono la monarchia infettandola.

Chi legge il *Leviatano*, uscito nel 1651, immaginando a quali destinatari egli si rivolgesse, e soprattutto quale potere mai volesse gratificare per propiziarsi il ritorno in Inghilterra dopo i dieci anni in Francia, cerca di immaginare quando egli abbia scritto questo passo che è decisamente contro l’omicidio del re, quando Carlo I è stato giustiziato nel 1649, e se fino al 1658 il potere sarà nelle mani di Cromwell che, secondo questa logica politica, è un tirannicida.

Quello che è certo è che uno stato retto dal sovrano civile non può tollerare un’autorità spirituale che si muova nell’invisibile “come se fosse un reame di fate, nell’oscurità” (II, XIX). Egli intende il potere del papa che non può essere un sovrano concorrente in modo che i medesimi sudditi debbano obbedire a tutti e due; né è concepibile che l’uno sia subordinato all’altro. Il corpo dello stato deve avere un’unica testa e questa deve essere stabile. Vale in politica il comandamento religioso: *Non habebis Deos alienos*. Non avrai altro Dio fuori che me. Così, nello stato, i sudditi non potranno innamorarsi della forma di governo delle nazioni vicine bensì rimanere fedeli alla propria (II, XXX).

La libertà religiosa?

Sì, ma esisterà una libertà di fede religiosa nello stato propugnato da Hobbes? Vi sono temi, come questo, in cui egli non parla a chiare note, o io non ho l'udito abbastanza acuto, com'è più probabile, essendo il filosofo così integro e imparziale. Se però il sovrano deve essere l'unico e indiviso depositario del potere, è chiaro che egli definirà e imporrà anche l'ortodossia religiosa, essendo anche a capo della chiesa. Se la chiesa cattolica, molto diffusamente, e la presbiteriana, soltanto in qualche passaggio, sono criticate apertamente da Hobbes, non ho trovato infatti critiche a quella anglicana. Non sarà il suo uno stato confessionale allora?

Come si potranno praticare altre confessioni che potrebbero creare turbative e disordini nello stato? Hobbes del resto ammira Giacomo I, di origine cattolica, promotore di una traduzione inglese della Bibbia. Hobbes arriva infatti a criticare le università che, fino quasi alla morte di Enrico VIII, sostennero il papa contro il potere dello stato (II, XXX).

Se il sovrano è assoluto (*a Sovereign absolute*) (I, XIX) rispetto alle leggi civili, non lo è affatto rispetto alle leggi eterne, divine e naturali, che è tenuto sempre a rispettare, imponendogli la cura dei poveri: “E poiché molti uomini, per accidenti inevitabili, si riducono nell'impossibilità di mantenersi col proprio lavoro, non bisogna lasciarli alla carità dei privati, ma bisogna provvederli, per quanto le necessità di natura richiedono, con le leggi dello stato; perché, come non è caritatevole, da parte di un uomo, abbandonare un impotente, così non è caritatevole, da parte del sovrano, esporlo alla ventura della sua incerta carità” (II, XXX). Hobbes è un cristiano convinto, che di continuo (più di duecento volte) si appella a colui che chiama il nostro salvatore Gesù Cristo (*our Saviour Christ*), il che fa riflettere quando viene detto materialista, anche oltre la sua teoria della conoscenza. Una posizione doppia che porta a distinguere tra ragione e fede.

Confessioni di un perplesso

L'assolutismo di Hobbes è di origine divina, nel senso che Dio ha decretato misteriosamente chi debba regnare nei vari stati dall'inizio

del mondo? Vi sono tra i re, e tra le regine, virtuosi e viziosi, quando non santi e criminali, gente di tutti i generi che tradiscono tutti i valori cristiani dei quali Hobbes è un paladino. Egli ci consiglia forse di obbedire anche in questi casi, finché la nostra vita sarà tutelata? E se il sovrano ci fa uccidere e ammazzare per una guerra ingiusta, come tante volte è accaduto?

Inoltre egli è contro la disobbedienza al monarca ma ritiene che una volta che il tirannicida ha avuto successo conviene obbedire a lui che, diventando monarca, deve alla fine comportarsi esattamente come colui che ha ucciso, come osservo che si verifica nel caso di Cromwell, paladino delle libertà del Parlamento, che divenne via via un epuratore del dissenso e un sovrano assoluto. La forte attitudine pratica di Hobbes, giacché il suo problema principale è quello che si pacifichi il *Commonwealth*, si combina con lo spirito cristiano in modo spesso acrobatico, benché il carattere forte del pensatore li tenga stretti insieme.

La negazione della libertà politica e metafisica, riducendo il libero arbitrio alla facoltà di non subire opposizione al moto e all'azione, benché così spesso per esperienza siamo tentati di dargli ragione, affida la nostra doppia natura, disposta sia alla guerra sia alla pace, secondo le sue stesse parole, all'esercizio del caso, potenza che mi guardo dal sottovalutare ma che, se sbrigliata, svisisce la nostra dignità, e riponendo infine noi la conservazione della vita al grado più alto, all'interno dello stato, sacrificiamo troppo del resto. Lo stesso onore, al quale Hobbes dedica pagine convincenti, quando rivolto a Dio, e che va messo giustamente al centro di ogni condotta morale, non è macchiato forse dalla rinuncia a dire in pubblico quello che si pensa e a battersi per esso?

Il potere di Dio

Nella Bibbia leggiamo: “Il Signore regna, gioisca la terra” (*Salmi*, XCVII, 1, anche XCIX: un regno che si estende anche agli animali e ai corpi inanimati. La parola ‘regno’ è usata in senso metaforico in questo caso, giacché alla lettera regna colui che ricompensa coloro che

obbediscono e punisce i disobbedienti. Bestie e cose non possono allora appartenervi e nemmeno gli atei, che non credono all'esistenza di Dio, e quindi vanno considerati nemici del regno, con tanti saluti ai principi laici. Non so se sia vero: se anche i cervi e le praterie non obbediscono ad esempio al re d'Inghilterra, nondimeno gli appartengono e si trovano nel suo regno; e tanto più ciò varrebbe se colui che regna è il creatore stesso.

In ogni modo Dio dichiara le sue leggi in tre modi: con la ragione naturale, con la rivelazione e per mezzo della voce. La parola di Dio è triplice. Razionale, sensibile, legata al senso sovranaturale, e profetica. Quanto all'ispirazione divina non si danno leggi universali perché Dio parla diversamente a ciascun uomo: Quanto al modo razionale, esso si rivolge al mondo cristiano, quella parte del genere umano che crede in Lui. Quanto al modo profetico, esso si riferisce agli ebrei e soltanto a essi, come poi sosterrà anche Spinoza nel suo *Trattato teologico-politico*, che in tanti casi prende come base del discorso l'opera di Hobbes.

Riguardo al regno cristiano, che sarà l'oggetto della terza parte dell'opera, Hobbes affronta una questione tremenda; perché spesso i cattivi prosperano e i buoni soffrono l'avversità (II, XXXI). Tale domanda ha scosso la fede non solo nel volgo ma anche di filosofi, non solo di David ma anche di Giobbe. La risposta, come sempre in Hobbes, non è né puramente logica né metafisica, ma è quella che Dio stesso ha dato a Giobbe: "Dov'eri quando io fondavo la terra?" (*Giobbe*, XXXVIII, 4). Dio esercita un potere irreversibile e invincibile, il più alto che esista e va quindi onorato, non già perché ci ha creato, per gratitudine quindi, ma proprio in virtù di questo suo potere (II, XXXI).

Il senso pratico spiccatissimo dell'autore è stupefacente quando egli affronta un'altra questione metafisica: come si dimostra che Dio esiste? Egli risponde: Ho spiegato perché dobbiamo onorare Dio in massimo grado, in virtù del suo potere inesorabile. Ma chi mai potrebbe avere la volontà di onorare qualcuno al quale non attribuisce l'esistenza? Tutti gli altri attributi divini conseguono per la stessa

ragione. Il timore di Dio è così iscritto nel cuore della nostra fede in Lui, ancor più che l'amore.

Alla fine di questa seconda parte, di interesse straordinario, anche perché in molti passaggi è più artistica che filosofica, più ispirata alla saggezza di vita che non a un'elaborazione giuridica e morale conseguente, Hobbes osserva che, nel mistero di come agisca la volontà divina, tanti vizi si puniscono da soli: l'intemperante ad esempio si ammala; il temerario cade in qualche infortunio; l'ingiusto si ribella e la ribellione lo rende schiavo.

L'onestà della sua riflessione sulle cose del mondo lo porta a concludere che il suo *Leviatano* sarà tanto inutile quanto la *Repubblica* di Platone, il quale sosteneva che è impossibile evitare i perturbamenti nel passaggio di governo e le guerre civili finanche i sovrani non saranno filosofi. Ma poi pone mente a quanto la giustizia sia indispensabile ai sovrani fino a sperare che la sua opera cada in mano a un sovrano che possa convertire le verità speculative in utilità pratica. Come Machiavelli scrivendo *Il Principe*, come Spinoza, sotto sotto, scrivendo il *Trattato teologico-politico*, anche Hobbes ha scritto il *Leviatano* per chi detiene un reale potere politico, capovolgendo con mossa a sorpresa il suo disincanto, che allora non era così radicato come si poteva immaginare (II, XXXI). Siamo ancora a metà: sta per iniziare la terza parte dell'opera sul regno cristiano.

1marzo - 28 marzo

Frammenti dell'epidemia

Pensare impone uno stacco, non dico un distacco, nel senso che non puoi scrivere di qualcosa in cui sei sommerso e che può toglierti la vita da un momento all'altro, se non generi uno sguardo sovrastante, che abbracci simbolicamente con la mente il male che ci attacca. Non a caso Boccaccio non soltanto scrisse il *Decameron* a pestilenza già conclusa, ma si guardò bene dall'evocarla a ogni passo, benché tutte le storie che i dieci protagonisti raccontano assorbono per contrasto la loro forza e delizia proprio da quell'esperienza di dolore e di morte.

Così io parlerò dell'epidemia di coronavirus non già come non mi riguardasse, né come qualcosa di magicamente fuori dal raggio d'azione del pensiero, bensì come se essa passasse al vaglio della nostra coscienza integra.

La catena razionale

Provo a seguire una catena razionale di giudizi: il coronavirus esiste, produce e induce malattie gravi e risulta mortale in milioni di casi. Sappiamo che, isolandoci, tuteliamo la salute nostra e degli altri nonché, essendo necessario che l'attività produttiva non rallenti, dobbiamo incoraggiare ogni forma di lavoro a distanza.

Da pochi mesi è stato prodotto il vaccino, che va reso obbligatorio per tutta la popolazione del mondo, a difesa della salute pubblica, e non soltanto per le categorie più esposte al rischio: chi lavora negli ospedali, nelle scuole, in polizia. In tal modo si consegnerà un'immunità di gregge, tale da ampliare la speranza di sopravvivere.

Chi si oppone a tale obbligo, difende la libertà dell'individuo nei confronti dello stato ma tale libertà, anche e soprattutto nelle democrazie, è vincolata: sono libero finché non metto a rischio la vita vostra. Coloro che rifiutano il vaccino sostengono che pure i positivi al virus in modo asintomatico infettano gli altri, ed è vero; ma essi non sanno di esserlo.

Subentra allora un problema morale, giacché essi invece, sapendolo, antepongono la propria libertà alla nostra, che li lascia indifferenti, a meno che non prendiamo la loro stessa decisione. Da morale, la questione diventa allora subito giuridica, giacché uno stato non può tollerarlo, in vista della propria sopravvivenza.

Ci sono infiniti freni alla nostra libertà imposti dallo stato: non possiamo uccidere, far violenza fisica e morale, rubare, non pagare le tasse, trasgredire una sola delle miriadi di leggi, nonché partecipare a manifestazioni senza il permesso della questura, fumare in luoghi chiusi, circolare in auto senza cintura di sicurezza, andare in bicicletta

sui marciapiedi, superare un limite di velocità, parcheggiare in doppia fila, fare sesso in pubblico, andare in giro in mutande nei centri storici, pisciare contro un muro, circolare e viaggiare senza documenti, farci un tatuaggio se apparteniamo a un corpo di polizia, parlare male in pubblico dell'azienda per la quale lavoriamo, fare andare i nostri figli a scuola senza gli altri vaccini prescritti. Il vaccino contro il coronavirus è soltanto l'ultimo della lista.

Di fronte alle migliaia di cose che non possiamo fare, anche e soprattutto in uno stato democratico, quelle che ci sono consentite sono di gran lunga minori e trovano sfogo il più delle volte nella vita interiore e privata. Fare arretrare il confine del proibito nella sfera pubblica, è vero, è il frutto dell'azione civile progressiva in molti campi, non solo in quello sessuale, ma lo stato più civile, piaccia o non piaccia, è quello in cui non c'è diritto che non comporti un dovere.

Altri dicono di avere paura del vaccino, perché non è sperimentato abbastanza e ha causato danni alla salute in più di un caso: c'è del giusto e del vero in queste osservazioni. Il coronavirus però è un male certo mentre il vaccino è un bene certo, oltre che un male incerto: è ragionevole quindi aver più paura del virus. È questo l'ultimo anello di una catena razionale, coerente con l'altra, quella "social catena" evocata nella *Ginestra* da Leopardi, a difesa del bene comune.

E infine, detto tra noi: quando la troviamo un'altra occasione in cui per giovare agli altri basta giovare a noi stessi?

Dalla Palinodia alla Ginestra

“Universale amore, / ferrate vie, molteplici commerci, / vapor, tipi e cholera i più divisi / popoli e climi stringeranno insieme”: Giacomo Leopardi, nella *Palinodia al marchese Gino Capponi*, aveva presagito nel 1835 che l'infittirsi degli scambi mondiali avrebbe comportato il risveglio delle pandemie. Passeggiando lungo i viali verso la marina tra i platani spogli, nella luce mattutina, e incrociando uomini e donne col volto coperto come il mio, mi domando se questa epidemia, tra i

tanti mali che ci ha fatto e farà, non possa riservare qualche imperdonabile bene segreto.

Diversi intellettuali si sono levati per mettere in guardia sui rischi di un potere autoritario che si insinua nella vita sociale, attraverso le restrizioni della libertà imposte a causa del virus. La democrazia richiede vigilanza giacché è un attimo che, tanto più in tempi di crisi economica (che peraltro c'è nel mondo da quando sono nato), essa venga minacciata, ma che senso ha mai addebitare ai governi gli obblighi che la natura ci impone?

L'epidemia ci ricorda infatti la potenza della natura, che con la tecnica scientifica possiamo e dobbiamo arginare e orientare, ma senza dimenticare non soltanto che della natura siamo parte noi stessi, ma che essa può essere benigna e democratica in certi campi, dittatoriale e disumana in altri. La sua spietata educazione bifronte concorre a insegnarci il rispetto reciproco, non avendone scampo, nel senso che la mia libertà è confinata dalla tua. È giusto idealmente come in senso pragmatico: domani altrimenti sarai tu a ledere me. Se vado in giro positivo al virus, come il figlio della giungla, vado mutilando la vostra. Il coronavirus ha reso evidente l'obbligo definito dal *Contratto sociale* di Rousseau: la libertà si deve sottomettere alla volontà generale.

È vero che ci stiamo inselvaticando, che scattiamo per nulla, che dobbiamo stare attenti a non aggredire e a non essere aggrediti per una battuta, ma nella nostra oscura natura di animale sociale sta incubando intanto la coscienza che dobbiamo allearci. E diventare colui che: “tutti fra sé confederati estima / gli uomini, e tutti abbraccia / con vero amor, porgendo / valida e pronta ed aspettando aita / negli alterni perigli e nelle angosce / della guerra comune” (*La ginestra*). I versi di Leopardi diventano struggenti ora che non possiamo più guardarci negli occhi né proteggere al meglio i deboli e gli anziani.

La paura riempie il vuoto

Quasi nessuno oggi oserebbe dire che siamo colpiti da un castigo di Dio. Lo stesso papa Francesco I ha detto che un Dio d'amore non punisce in modo spietato le sue creature. Eppure corre nei cuori il sentimento, tradotto da molti in senso laico e civile ma che, nella sostanza, attinge le sue faville proprio a quell'incendio biblico, all'antica mentalità degli Ebrei, che quanto accade ha qualcosa a che vedere con le nostre responsabilità sociali, senza riuscire a trovare delle prove tecniche evidenti.

Si parla di aggressione progressiva del pianeta, di inquinamento, di corsa al profitto, di tecnologia selvaggia e ingovernabile, di corruzione antropologica. Dimmi, profeta che sveli un'infezione antica, perché tutto ciò ha a che fare con la pandemia? Scartata l'ipotesi di un virus prodotto in laboratorio, e diffuso per potenziare l'economia cinese, effetto che del resto si è verificato, l'animo di chi così sente e ragiona si volge per forza di cose a una visione globale della società mondiale. Non una visione mistica in senso comunitario forse, però intuendo che nella storia umana c'è un orientamento segreto, se non un piano, una forza occulta strapotente e orientata da ultimo al bene, che governa oltre la tecnologia scientifica.

Potenza della scienza tecnica

I vaccini ci hanno fatto percepire con chiarezza che la scienza è benefattrice dell'umanità, che la tecnica è una potenza benigna sostanzialmente democratica, senza le quali l'umanità sarebbe avvolta da un gorgo storico di dolore, malattia, male e morte, che continua a vorticare sempre, va da sé, ma almeno con qualche momento di sollievo. Le stesse case farmaceutiche, dedite più al profitto che al bene comune, si sono nondimeno, anche in questo caso, rivelate indispensabili e preziose: quanti milioni di morti in più ci sarebbero stati senza di esse?

I filosofi che hanno dedicato il loro pur brillante e potente pensiero ad attaccare e mortificare la tecnica, fin dalla metà del novecento, soprattutto nel mondo occidentale, in quanto espressione di una volontà di potenza distruttiva e micidiale esercitata contro la natura,

e hanno assunto un'aria solenne e sdegnata nelle loro invettive apocalittiche, ai miei occhi vacillano, persa la carica e lo smalto. Essi erano fuori strada o almeno parziali e partigiani?

Il loro scopo è stato ed è nobile: far riguadagnare, o instaurare per la prima volta, una relazione con la natura più sana, concorde e meno violenta, sia in senso materiale che spirituale, o almeno antropologico. Ma il nucleo rovente del ragionamento sta nel fatto che, essendo noi stessi parte integrante e superiore della natura, e non già suoi invasori, ladri e deturpatori, ci spetta, come dovere e diritto, l'esercizio tecnico delle conquiste scientifiche, prodotto della nostra intelligenza umana naturale.

Provo per la scienza, anche nelle sue applicazioni tecniche, un senso di gratitudine, al punto che ne farei un'allegoria, di quelle che piacciono a Dante Alighieri nel *Convivio*, e le lascerei un posto al fianco della filosofia, come a due donne belle e pure, quando non corrotte dai vizi umani, che ci guidano e ci fanno ben sperare nel futuro con la loro umanità benigna, pronti come siamo per sacrificare l'ozio e la noia a esse, dando il nostro contributo di fedeli e devoti studiosi.

La gente è strana

La gente è strana: lo so perché lo sono anch'io. Vi sono persone che si tufferebbero per salvare uno che rischi di annegare ma non capiscono che circolare senza mascherina è un danno sociale. La cosa buffa è che non sono cattive ma per qualche ragione il loro cervello, che magari risolve equazioni differenziali e riesce a comprendere persino le intenzioni segrete dei politici, in questo caso singolo non si attiva. È l'intermittenza mentale il male più subdolo dei nostri tempi: la ragione si possiede ma non la si regge. Ragionare in modo coerente è infatti anche questione di carattere.

Insegnanti, severi nella loro disciplina di studio, sono entrati in classe risultando positivi al tampone, e donne devote hanno sfidato serenamente la malattia, convinte che le chiese ne siano luoghi franchi. Ho notato che in genere molti di coloro che pregano,

assistono i malati, si prendono cura degli anziani, custodiscono i figli, svolgono opera di volontariato, si convincono in segreto che non possono ammalarsi perché fanno qualcosa di bene per gli altri, quasi l'atto virtuoso li protegga.

Si fa dell'ironia sulle abluzioni rituali nel Gange, fonte di contagi per migliaia di persone, ma quando il Gange scorre in piazza Duomo per trentamila tifosi che inneggiano ai loro idoli, non ci si accorge che lo spirito irrazionale è lo stesso; intanto in Texas ieri trentacinquemila persone hanno assistito a un incontro di pugilato: gli stessi che deridono le superstizioni indiane si convincono che con la loro mentalità asciutta e moderna, poco incline alle superstizioni, il coronavirus, che ha in sé qualcosa di umido, arcaico e primitivo, non potrà aggredirli.

Psicopatologia della vita quotidiana

Come Sigmund Freud ha insegnato, la malattia psichica è un carattere connaturato alla vita quotidiana. La salute psichica è consentita da un dosaggio oculato e ridotto dei mali e da una continua variazione degli stessi. Preoccupandoci di tante cose diverse, distraiamo infatti il nostro organismo affinché non si fissi in modo percussivo e persecutivo su di un singolo tema, generando ossessioni patologiche.

Con la pandemia si è innestata nella psiche collettiva una malattia fissa e universale, uguale per tutti. Molti nevrotici, paranoici e psicotici ne sono usciti migliorati, in quanto finalmente non si sentono più diversi e unici nella loro stranezza conclamata, che li rendeva inabili nella corsa lavorativa e nella competizione sociale, ma si possono rispecchiare in una paranoia collettiva, in una nevrosi globale, in una psicosi mondiale.

Per giunta le paranoie della pandemia sono causate da condizioni oggettive, scientificamente attestate, reali, realissime; esattamente come, molto spesso, in assenza di lesioni cerebrali, le malattie psichiche che la precedono, le quali però non erano riconosciute e attestate nelle loro fonti esse stesse oggettive. Quali? L'assurdo e i mali

del mondo che i malati non riescono a governare, e quindi a sopportare, perdendo la ragione.

Finalmente soffriamo tutti nel pianeta per la stessa cosa. Finalmente c'è una malattia sola, un nemico solo, che non è un uomo, un popolo, un'altra religione, un'altra etnia, un altro sesso ma si tratta di una specie aliena e invisibile dalla quale ci dobbiamo difendere, passando uniti al contrattacco.

Una strana calma

Più di un'amica, perché sono soprattutto le donne a osservarlo, mi ha detto, nel periodo di confinamento che, se non fosse per i morti e i malati, lei non sarebbe stata male, anzi: aveva bisogno da tempo di quel silenzio e di quella calma; di una vita semplice, essenziale, incontrando meno gente e tagliando le tante attività frenetiche e ansiose che credeva le piacesse, ma ora si è accorta di stare meglio senza. La calma è nata nelle moltitudini anche dal sacrificio, dalla rinuncia, dalla vita ordinata e parca, dal lavoro e dallo studio fatti da casa, come dalla sensazione di ritornare per qualche mese a un'epoca passata, a uno stadio precedente dello sviluppo civile e tecnico, nel quale non si stava così male, anzi si stava meglio, non avessimo sempre questo dovere incalzante di progredire materialmente che ci rovina la vita.

Nel periodo del *lockdown*, accadono molte meno cose ma ne succedono anche di meno: minori omicidi, furti, rapine, aggressioni, reati in genere. Si diffonde una voglia generale di non correre più, di non lavorare al massimo, di non avere doveri stringenti, di staccare, pausare, riposare, isolarsi, stare da soli.

L'aria è meno inquinata e rumorosa, la frenesia pacificata, quel continuo schizzare da una parte all'altra per stordirsi è interrotto. Gli animali riguadagnano la città: cinghiali, lupi, caprioli, cani selvatici, volpi, serpenti. E gli uomini stessi regrediscono verso l'animale, tanto che la morte individuale passa in seconda linea rispetto a quella comune. Si instaura l'anonimato della morte, come ai tempi del colera

a Napoli nel 1837, e Leopardi morendo venne messo nelle fosse comuni, anche se Antonio Ranieri assicura che gli ha garantito il sepolcro. Ci avrà provato, ma possiamo immaginare il terrore delle infezioni. La famiglia non poté muoversi da Recanati. Giacomo scomparve. Come in questo anno e mezzo è capitato a tanti, che se ne sono andati senza esequie, senza un rito del lutto, come cervi o lupi sepolti dalla terra del bosco.

Il complesso dell'untore

Se c'è una coscienza che Alessandro Manzoni è riuscito a inoculare in molti, grazie all'appassionata difesa delle vittime nella *Storia della colonna infame*, è che gli untori non esistono, che nessuno andava ungendo i muri e i battenti dei portoni al solo scopo di infettare e far morire dei poveri innocenti. Negli eccidi collettivi, causati dalle epidemie, si va a caccia di capri espiatori mentre è un segnale di civiltà progredita il fatto che, in occasione della pandemia, la caccia all'untore non sia stata diffusa e selvaggia come in passato.

Non esistono persone che fanno a posta a infettare gli altri, tranne in casi estremi. Ma ce ne sono che, non indossando le mascherine, non tenendo le distanze nei luoghi di lavoro e di altra vita sociale, parlando a bocca nuda, mentre si burlano del gregge in maschera e a capo chino, e per di più rifiutando di vaccinarsi, si arrogano di fatto la licenza di infettare, fare ammalare e uccidere. Sono i killer anonimi e impuniti, che uccidono senza volerlo, poterlo e doverlo, migliaia di persone; e che sentono il diritto di farlo,

I crepitanti pasticcini

“Alfin per entro il fumo de' sigari onorato, al romorio de' crepitanti pasticcini, al grido / militar, di gelati e di bevande”, “rifulse agli occhi miei la giornaliera luce delle gazzette.” Nella *Palinodia* di Leopardi si dipingono gli avventori di un bar che si sentono avventurosi a sostenere i valori del progressismo fulgente attraverso la rivoluzione tecnica e la fiducia cieca nell'umanità.

Il contesto ora è tutt'altro, ma quello che mi colpisce è che ci sono uomini che si sentono libertari e audaci, perché vanno a mangiare nei ristoranti contro le regole che lo proibiscono per ragioni di salute pubblica. C'è gente che rischia la pelle negli ospedali, nei luoghi di lavoro e lungo le strade e noi dovremmo aver bisogno per sentirci all'avanguardia di tali gesti di indipendenza gastronomica e di eroismo enologico?

La chiesa cattolica e il virus

Nei *Promessi sposi* Manzoni racconta di una processione a Milano mentre infuria la pestilenza del 1630, guidata dall'arcivescovo Federigo Borromeo, un uomo giustamente ammirato nella città per le sue opere di carità e la guida illuminata della chiesa; “Seguiva l'altra parte del clero; poi i magistrati, con gli abiti di maggior cerimonia; poi i nobili, quali vestiti sfarzosamente, come a dimostrazione solenne di culto, quali, in segno di penitenza, abbrunati, o scalzi e incappati, con la buffa (il cappuccio con i fori per gli occhi) sul viso; tutti con torcetti. Finalmente una coda d'altro popolo misto”.

La processione passò per tutti i quartieri della città, nella fiducia che il suo passaggio troncasse la peste ovunque. Che cosa successe il giorno dopo? “Le morti crebbero, in ogni classe, in ogni parte della città, a un tal eccesso, con un salto così subitaneo, che non ci fu chi non ne vedesse la causa, o l'occasione, nella processione medesima” (XXXII). Non già per l'assemblarsi però, si vaneggiava allora, bensì per la presenza maligna degli untori.

Federigo Borromeo, che tanti milanesi aiutò e salvò spendendo anche i soldi di famiglia, in quel caso fu trascinato quasi a forza dalla mentalità dei tempi. Oggi invece la chiesa cattolica è più attenta alla salute dei fedeli e dei cittadini, il che significa che si distinguono bene le ragioni scientifiche della medicina da quelle spirituali. Nelle curie delle città occidentali di oggi, un sacerdote convinto che un'ostia consacrata non possa trasmettere il contagio, anche se lui non rispetta alcuna regola di sicurezza, non credo resterebbe tranquillo al suo

posto. Né mi sembra che da parte della chiesa cattolica ci sia un'opposizione a tutelare, durante la messa, la salute biologica dei fedeli. Una processione per le strade delle città europee, allo scopo di scongiurare il coronavirus, oggi sappiamo che non si farebbe.

Sentenza finale

La pandemia sta assimilando i popoli gli uni agli altri, facendoci scoprire molto più simili di come credevamo, non soltanto in nome dei morti e per i mali comuni, ma anche per i sistemi sanitari e morali, per le tecniche e i modi con i quali abbiamo reagito a essi, custodendo, più o meno bene, i deboli e gli anziani. Non ho visto differenze abissali tra le nazioni del mondo nel riconoscimento della loro dignità, semmai ho sentito, sotto l'onda gigantesca del dolore e della paura, il sottofondo morale della fraterna anima mondiale.

8 - 27 aprile