



## **Spinoza, il Cristo dell'*Ethica* Sulla saggezza e la libertà del sapiente Omaggio a due scritti di Ugo Cappelli e Piero Di Vona**

**Massimo Ricchiari**

Università degli Studi di Napoli Federico II

Quando ci si interroga sul significato di Cristo in Spinoza si prende in considerazione un argomento ostico, sul quale il filosofo olandese non si è probabilmente espresso mai del tutto in modo chiaro o esaustivo. L'assenza di un testo integralmente dedicato a Cristo o, comunque, di una esplicitazione teorica completa del modo di intendere quello che fu chiamato *Eterno Figlio di Dio*<sup>1</sup> per mezzo di assiomi, postulati e corollari, fu determinata, con ogni probabilità, da un atto di prudenza<sup>2</sup> da parte dell'autore del *Trattato Teologico-politico*, essendo quelli nei quali prese vita il pensiero spinoziano secoli particolarmente turbolenti, macchiati dal sangue, dalle scomuniche e dai supplizi di ogni sorta, riservati in particolare ai liberi pensatori del tempo.<sup>3</sup>

Sembrerebbe, per noi, corretto porre in luce, però, che l'apparente silenzio di Spinoza su Cristo derivi anche dalla difficoltà di inserire immediatamente nell'impianto ontologico, cristallizzato e geometricamente organizzato dell'*Ethica* una figura che, agli occhi del filosofo olandese, dovette apparire fortemente legata alla tradizione religiosa e, dunque, manipolata dalla Chiesa, dai teologi e dalla cultura filosofica dell'Occidente cristiano. È, forse, anche per questo motivo che risulta davvero difficile rintracciare negli studi spinoziani una interpretazione unica e condivisa al riguardo.

Se ben si vuol comprendere la portata del suo pensiero relativamente alla salvifica conoscenza della ragione, inevitabilmente ci si ritrova a imbattersi nel tema cristologico. Questo argomento, sebbene non

---

<sup>1</sup> Questa espressione è utilizzata da Spinoza nell'*Epistola 73*, indirizzata all'amico Henry Oldenburg, e si riferisce alla «eterna sapienza di Dio che si è manifestata in tutte le cose e massimamente nella mente umana e più ancora di tutto in Gesù Cristo» (B. Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano, 2010, pp. 2177-2179). Vedremo che sebbene Spinoza utilizzi l'espressione Figlio di Dio, non intende affatto far riferimento al Verbo incarnato della tradizione cristiana, che è fuori dal suo impianto concettuale.

<sup>2</sup> L'atteggiamento di prudenza venne suggerito dallo stesso Spinoza ai suoi amici già nel *Breve Trattato*. Nella parte conclusiva di *KV*, II, 26 il filosofo olandese richiese loro, infatti, di agire con cautela nel diffondere le sue tesi: «conoscendo l'epoca nella quale vivete, vi prego e vi scongiuro di prendere precauzioni nel comunicare queste idee agli altri». Poi proseguì con queste parole: «non voglio dire che dovete tenerle per voi soltanto, ma solo che, se iniziate a svelarle, il vostro unico scopo deve essere la salvezza dei vostri simili, e dovete essere sicuri, d'altronde, più che potete, che non perderete il frutto del vostro lavoro» (*ivi*, p. 339). D'altronde, lo stesso *Trattato Teologico-Politico*, venne pubblicato in forma anonima, probabilmente al fine di scongiurare possibili persecuzioni da parte delle comunità religiose cristiane, dopo la scomunica del 1656 da parte della comunità sefardita di Amsterdam. Ciononostante, il rapporto di grande collaborazione con i suoi amici, indusse in particolare Henry Oldenburg, segretario della Royal Society, a richiedere al maestro di esplicitare il suo pensiero su determinati temi. Tra questi, fu richiesto a Spinoza di rendere più chiaro il suo pensiero anche in riferimento a quello cristologico, particolarmente interessante per i suoi interlocutori e lettori del tempo, benché ostico, invece, agli occhi delle autorità religiose.

<sup>3</sup> Si suggerisce, al riguardo, di prendere in considerazione gli imprescindibili scritti sull'argomento di Leo Strauss, Hermann Cohen, Ernst Cassirer, Henry Méchoulan, Steven Nadler e Jonathan Israel, i quali forniscono una profonda conoscenza delle dinamiche socio-culturali che segnarono il Seicento in Olanda, a partire da questioni di natura religiosa e politica, che consentirono alle teorie di Spinoza e di altri intellettuali di germogliare e svilupparsi in modo fecondo, segnando, al contempo, profondamente la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno e contemporaneo.



sembri di primo acchito essenziale per la comprensione dell'*Ethica*, l'opera somma di Spinoza, certamente ha suscitato interesse – e lo fa tutt'oggi – all'interno della comunità degli studiosi.<sup>4</sup> Riconoscendone, dunque, l'assoluta importanza per una più attenta comprensione del pensiero spinoziano, ci sia consentito approntare, in questa sede, una breve incursione nella cristologia di Spinoza, richiamando alcune delle linee interpretative del suo pensiero al riguardo, che riteniamo utili ai fini della nostra indagine, seppur senza avere la pretesa di esaurire un campo di ricerca così complesso e vasto, che meriterebbe senz'altro maggiore attenzione e spazio.<sup>5</sup>

Non è, infatti, nostro obiettivo trattare qui l'argomento cristologico presentando in sequenza decine di contributi, che sono stati prodotti al riguardo, soprattutto in Italia e in Francia, dagli inizi del Novecento ad oggi, né riproporre lo studio delle numerose occorrenze testuali approntato nel nostro lavoro *Spinoza e Cristo: la liberazione come salvezza*. Intendiamo, in questa sede, tematizzare due ipotesi di rilettura del pensiero spinoziano sulla cristologia e lo faremo, in particolare, attraverso due scritti di studiosi italiani: Ugo Cappelli e Piero Di Vona. Nel mentre viene proposto questo articolo, si stanno, infatti, approntando nuove ulteriori ricerche sulla cristologia di Spinoza. Agli studiosi che se ne stanno occupando, oltre che naturalmente ai due su nominati, riteniamo vadano posti sin da subito i nostri ringraziamenti e, al contempo, le necessarie scuse per la decisione di non presentare, in questa sede, le analisi da loro realizzate sul tema, ripromettendoci di farlo in modo più adeguato e attento in occasione di una prossima monografia sull'argomento.

Il primo scritto – breve, ma molto denso – che proponiamo di considerare è del 1938, a cura di Ugo Cappelli; a partire da queste pagine approfondiremo alcuni temi della cristologia in relazione all'ontologia e al sistema etico di Spinoza. Lo studioso, autore anche di un saggio dal titolo *Il principio fondamentale della teologia di Spinoza*, a comprova di quanto da noi indicato in premessa, rilevò, da subito, che nelle opere di Spinoza non fosse possibile rinvenire una concezione chiara su Cristo. La sua divinità, seppur riconosciuta come elemento chiave nel dispositivo di pensiero spinoziano per la critica all'ortodossia, non fu mai, in effetti, teorizzata in modo strutturato dal pensatore olandese nelle opere destinate al pubblico.<sup>6</sup>

Se è vero che l'Ebreo di Amsterdam non ha mai palesato, per ovvie ragioni, liberamente ai suoi lettori la sua concezione su Cristo, è certo, d'altra parte, che «la voce di Cristo, che nei secoli ha commosso gli umili e gli orgogliosi, che ha parlato al volgo ed ai dotti, che ha trasformato radicalmente la civiltà, ha avuto notevole influenza nel pensiero di Spinoza».<sup>7</sup> A consentirci di recuperare elementi sulla sua

<sup>4</sup> Si consideri che gli studi sulla cristologia di Spinoza sono stati particolarmente fiorenti in diversi Paesi, soprattutto in Italia, Francia e America. Risulterebbe necessario avviare un lavoro di indicizzazione dei diversi contributi rinvenuti al riguardo sul tema specifico. In Italia si segnalano, soprattutto, quelli di Ugo Cappelli e Piero Di Vona, che tratteremo in questo lavoro, ma anche gli studi di Pina Totaro, Giuseppe D'Anna, Amalia Bettini, Stefano Visentin e Mauro Pesce; in Francia senz'altro grande interesse hanno riscosso le opere di Alexandre Matheron, Xavier Tilliette e Sylvain Zac; in Canada e negli Stati Uniti si segnalano, infine, i contributi di Yitzhak Y. Melamed, Matthew J. Kisner, Graeme Hunter e Aldo Di Giovanni.

<sup>5</sup> Un primo nostro tentativo è stato compiuto in occasione della tesi di dottorato di ricerca, disponibile al link [http://www.fedoa.unina.it/11839/1/Ricchiari\\_Massimo\\_29.pdf](http://www.fedoa.unina.it/11839/1/Ricchiari_Massimo_29.pdf), di recente pubblicata anche sul *Foglio Spinoziano* XXIII (novembre 2023), [https://www.fogliospinoziano.it/wp-content/uploads/2020/10/Ricchiari\\_Massimo\\_29.pdf](https://www.fogliospinoziano.it/wp-content/uploads/2020/10/Ricchiari_Massimo_29.pdf). Nonostante il testo prodotto si presenti come un lavoro sostanzialmente da proseguire e perfezionare, esso ha perlopiù avuto come obiettivo quello di tematizzare la cristologia di Spinoza a partire da uno studio sulle singole occorrenze testuali nelle sue opere (cfr. M. Ricchiari, *Spinoza e Cristo: la liberazione come salvezza*, *Foglio Spinoziano* online, cit.).

<sup>6</sup> U. Cappelli, *Cristo secondo Spinoza*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 30, XVII (settembre-novembre 1938), 5/6: pp. 540-545, <https://www.jstor.org/stable/43064421>.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 540.



maniera di intendere il Cristo sono stati in particolare il *Trattato Teologico-politico* e alcune delle epistole pubblicate dai suoi amici nelle *Opere Postume*. Per Cappelli «il monismo spinoziano doveva necessariamente portare ad una concezione eterodossa di Cristo».<sup>8</sup> La sua filosofia non avrebbe potuto conciliarsi con l'impianto concettuale della religione tradizionale, rea di aver trasformato la *fede di Cristo in fede in Cristo*, ovvero di aver perduto quel nucleo salvifico del suo messaggio, snaturandolo del tutto e riconducendolo esclusivamente alla stessa *persona di Cristo*. È questo un passaggio che sembra cruciale ai fini della nostra indagine.

Se la *fede di Cristo* è la fede nel *λόγος*, acquisibile da tutti gli uomini per mezzo del suo spirito e dei suoi insegnamenti, la *fede in Cristo*, invece, è – oseremmo dire – alla stregua di un assurdo ontologico, frutto della convinzione per la quale in Cristo Dio ha assunto la natura umana. L'*incarnazione di Dio in Cristo* equivarrebbe ad uno snaturamento della natura stessa della Sostanza. Spinoza, al riguardo, ritiene, infatti, che come un cerchio non può assumere la forma di un quadrato, così Dio non può essersi «incarnato» in Cristo. Non potrebbe Dio, infinito e onnipotente, essersi chinato sulla condizione umana, né la sostanza potrebbe essersi esaurita univocamente in uno dei suoi modi in un momento storicamente determinato. Un filosofo acuto e profondo come l'autore dell'*Ethica* non poté che manifestare, seppur soltanto al suo carissimo amico Henry Oldenburg e a pochi altri suoi interlocutori privilegiati, il suo sconcerto riguardo alle teorie di quanti sostenevano che Dio fosse in qualche modo sensibile alle volizioni dei singoli individui ed il suo agire fosse determinato dagli uomini stessi – ragione, questa, per la quale Dio avrebbe inteso prendere su di sé il fardello dell'umanità, assumendo forma umana nel Cristo-redentore.<sup>9</sup> Cappelli rileva giustamente che «questo però Spinoza non l'ha dichiarato apertamente e pubblicamente, perché sapeva bene quanto fosse pernicioso esprimere le proprie opinioni a uomini, com'egli pensava, non preparati ad accogliere innovazioni».<sup>10</sup> A essere divino, per Spinoza, non è il *Cristo-uomo*, ma, come sottolinea lo studioso, il *verbo di Dio*, la sapienza di Cristo, quella che è comunemente intesa dal pensiero filosofico come la Ragione. A emendare gli uomini è, infatti, il Cristo-sapiente, non Gesù, storicamente esistito, di cui parlano i Vangeli. Per mezzo della conoscenza degli eterni decreti di Dio, rivelata da Cristo stesso, gli uomini possono conoscere Dio e obbedirgli perché Cristo ne è la vera bocca. Come nettare da un favo stillante, le parole di Cristo fuoriescono dalla sua

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> A questo riguardo, in particolare, Spinoza confessa al suo amico Oldenburg, nell'*epistola 73*, il suo imbarazzo nei confronti dei cristiani che ritengono di potersi gloriare sopra gli altri per effetto dei *miracoli*: «io riconosco tra religione e superstizione questa differenza sostanziale: la seconda ha come fondamento l'ignoranza, la prima invece la sapienza. E credo che sia questa la causa del perché i cristiani si distinguono dagli altri, non per fede, né per carità, né per gli altri doni dello Spirito Santo, ma solo perché credono di distinguersi realmente, giacché, come tutti, si difendono con i soli miracoli, cioè con l'ignoranza, che è fonte di ogni malvagità, e dunque trasformano la fede, anche se vera, in superstizione». Nella stessa lettera Spinoza pone poi una distinzione importante di cui parleremo nel presente lavoro, che tanto ha affascinato gli studiosi della cristologia di Spinoza relativamente alla differenza tra il «Cristo secondo la carne» e l'«eterno figlio di Dio». Spinoza dichiara che «per la salvezza non è assolutamente necessario conoscere *Cristo secondo la carne* (corsivo nostro), ma si deve pensare ben altro di quell'eterno figlio di Dio, cioè dell'eterna sapienza di Dio che si è manifestata in tutte le cose e massimamente nella mente umana e più ancora di tutto in Gesù Cristo. Infatti, nessuno senza questa, può pervenire alla beatitudine, giacché essa sola insegna cosa sia il vero e cosa il falso, cosa il bene e cosa il male. E poiché, come dissi, questa sapienza si è massimamente manifestata grazie a Gesù Cristo, i suoi discepoli la predicarono così come fu da lui rivelata, e per questo *Spirito di Cristo* (corsivo nostro) mostrarono di potersi gloriare sopra tutti gli altri. Per il resto, ho espressamente ricordato che io non so cosa significhi ciò che certe Chiese aggiungono, ossia che Dio assunse natura umana; anzi, a dire il vero, non mi sembra meno assurdo che se qualcuno mi dicesse che il cerchio ha assunto la natura del quadrato (B. Spinoza, *Tutte le opere*, cit., pp. 2177-2179).

<sup>10</sup> U. Cappelli, *Cristo secondo Spinoza*, cit., p. 540.



mente per mezzo della mente stessa di Dio. Le sue parole non sono, dunque, vacue o contaminate, come quelle dei teologi, i quali, secondo Spinoza, hanno distorto nei secoli il contenuto salvifico delle parole di Cristo.

Quello operato dai teologi è per Spinoza un intervento di assoluta falsificazione, consistente in un tentativo di antropomorfizzazione coatta di Dio, attraverso l'esaltazione del Cristo-uomo, del Cristo-persona, piuttosto che dello *Spirito di Cristo* che hanno posseduto i suoi discepoli.<sup>11</sup> A costituire problema per il filosofo olandese è la *carne di Cristo*, un «non-senso», che non può trovare accoglimento nella filosofia di Spinoza, ed è, pertanto, escluso dal suo sforzo di comprendere in modo omnicomprensivo la natura stessa. La ragione di questo rifiuto risiede nell'impossibilità dell'infinito di ridursi al finito o di esaurirsi in modo coincidente con ciò che è soltanto determinato a esistere. La natura non può uscire da se stessa, in un fuori, o in un nulla, fuori da sé. Nell'impianto ontologico della natura non c'è spazio per una modificazione del principio di causalità di ogni cosa, ovvero della *causa sui*, di ciò che è in sé e per sé concepito. Non è ammissibile una fuoriuscita della natura, o di una parte di essa, dal proprio elemento, né di una creazione dal nulla, di una separazione ontologica della sostanza da se stessa. Regna, viceversa, un principio di assoluta immanenza, un nesso di co-appartenenza della *natura naturans* e della *natura naturata*. Non c'è eccedenza della natura rispetto a ciò che essa necessariamente è, né movimento dialettico o generazione, né separazione della natura da se stessa. La sola trascendenza ammissibile nell'ontologia di Spinoza è quella della sostanza infinita rispetto ai modi finiti che la esprimono.<sup>12</sup> Ciò che esalta Spinoza, piuttosto, è quella Sapienza eterna, che coglie la *necessità* di tutte le cose e che si manifestò in ciascuna di esse, specialmente nell'animo umano, e più che in ogni altro in Cristo: «nessuno ebbe la ragione più potente di Cristo, nessuno può di conseguenza essere divino come Cristo».<sup>13</sup>

La *saggezza di Cristo* è un elemento cardine nella concezione cristologica di Spinoza. Merito di Cristo è aver guardato e penetrato l'intima consistenza naturale e determinata di ogni cosa, aver intuito e aver compreso gli eterni decreti con cui Dio governa tutto ciò che esiste. Nella necessità della natura Cristo ha indicato la *perfezione della sostanza*, che è priva di una spontaneità interiore e non è soggetta ad alcun impulso esterno. In effetti, «l'essere che agisce necessariamente in virtù della sua natura è dunque perfetto e di conseguenza libero».<sup>14</sup> Non c'è desiderio che non sia già compiuto nella natura stessa come già necessariamente dato. Non c'è nulla che la natura aneli di raggiungere fuori da se stessa, poiché nulla è sostanzialmente fuori di essa. Non c'è conquista, non c'è manchevolezza nella natura, non c'è, in altri

<sup>11</sup> Su questo si vedrà, a seguire, l'analisi di Piero Di Vona, che relativamente allo *Spirito di Cristo* tratterà di coloro che realmente lo possedettero. Nel volume che considereremo, a breve, Di Vona prenderà in esame il caso specifico dei Patriarchi, obiettando che essi fossero stati guidati dallo *Spirito di Cristo*, ovvero dall'*idea di Dio*, nel recuperare la libertà perduta dagli Ebrei. Per ora ci basti far riferimento allo spirito di Cristo che Spinoza connette direttamente alla vera regola di vita. Nel *Trattato Teologico-Politico*, capitolo 5, Spinoza sostiene, in particolare, che la fede nelle storie di per sé non rende beati, poiché è necessaria la dottrina presente nelle narrazioni contenute nell'Antico e nel Nuovo Testamento, dottrina che se ben intesa dà la possibilità di correggere la propria vita. D'altra parte «colui che ignora completamente quelle storie, e nondimeno ha opinioni che giovano alla salvezza e segue la vera regola di vita, questi è senz'altro beato e ha realmente in sé lo *spirito di Cristo* (corsivo nostro). I Giudei sono invece del parere esattamente contrario: essi affermano che le vere opinioni e la vera regola di vita non giovano affatto alla beatitudine finché gli uomini le abbracciano soltanto sulla base del lume naturale, e non come insegnamenti rivelati profeticamente a Mosè» (B. Spinoza, *Tutte le opere*, cit., p. 779). Si evince, da questo riferimento, che lo Spirito di Cristo è direttamente correlato alla morale, ovvero a un aspetto non esclusivamente gnoseologico, ma anche pratico.

<sup>12</sup> Su questo tema si veda G. Deleuze, *Il problema dell'espressione*, tr. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata, 1999.

<sup>13</sup> U. Cappelli, *Cristo secondo Spinoza*, cit., p. 541.

<sup>14</sup> *Ibid.*



termini, preda da agguantare o da desiderare, poiché nel monismo spinoziano Dio è assolutamente perfetto, di nulla mancante, razionalmente organizzato per mezzo di leggi e decreti: tutto è già dato. L'uomo, che ne partecipa, sottostà alla legge della necessità universale e lo fa in modo consapevole in quanto modo non soltanto dell'attributo dell'estensione, ma anche modo dell'attributo del pensiero. Ed è sul grado di questa consapevolezza, che evidentemente, Spinoza ammette l'esistenza di un solco tra i *sapienti* e gli *ignoranti*, in senso generale, e tra *Cristo* e gli *uomini*, in senso particolare. Il grado di coscienza dell'eterna necessità della natura è il grado della libertà stessa dell'uomo. La libera necessità del singolo non è sradicamento dal proprio elemento naturale, ma, al contrario, una chiara percezione di un radicamento ontologico di tutti i modi nella comune sostanza.

Cosa, allora, distingue gli *uomini liberi* da quelli che sono *schivi* delle passioni? Ontologicamente non c'è alcun grado di separazione tra gli uomini e la Natura, né tra gli uomini stessi tra di loro. Ad essere ammessa nel sistema spinoziano è esclusivamente una maggiore o una minore *consapevolezza della necessità naturale* di ogni cosa, che lega, tiene essenzialmente uniti e radicati nel proprio elemento, tanto gli uomini saggi, quanto coloro che sono nell'ignoranza e sottoposti, quindi, alla superstizione e ai turbamenti dell'animo che ne derivano. È, pertanto, un difetto di conoscenza da parte dei teologi quello che Spinoza rileva in seno alle teorie su Dio o su Cristo. Il *Dio-uomo* in Cristo più che un problema, per Spinoza, costituisce un assurdo ontologico, tanto quanto rappresenta un assurdo ontologico la *quadrangolarità di un cerchio*. Per il filosofo olandese, l'umanità di Cristo è un non-senso e per questo dichiara apertamente, in una lettera a Oldenburg, di non comprendere il mistero dell'incarnazione. La saggezza, che richiede di sbarazzarci dei deliri della superstizione e della immaginazione, è già, di per se stessa, garanzia di libertà. Questo è possibile non nella misura in cui il sapiente si crede libero e dà inizio ad una nuova azione, ma nella sua consapevolezza di essere finito e partecipe di un tutto necessariamente tenuto insieme per mezzo di leggi eterne, leggi che non possono essere modificate né dagli uomini, né da alcun altro modo esistente in natura, proprio perché *leggi* già date. Il sapiente nulla cerca, quindi, nulla rincorre, nulla desidera se non la beatitudine in Dio stesso.

Ogni modificazione della natura è ammissibile esclusivamente nella facoltà di pensiero degli uomini schivi, la cui instabilità d'animo non consente loro di pensare razionalmente le cose naturali. Alla base di questa analisi, condotta in particolare nel *Trattato Teologico-politico*, vi è l'intento di Spinoza di muovere una dura critica alla conoscenza profetica e alle teologie relative alle Scritture, che narrano delle vicissitudini sciagurate del popolo Ebraico. Gli Ebrei, infatti, sono alla costante ricerca della sola salute del corpo e della sicurezza dello Stato, che, tuttavia, non raggiungono per effetto della propria incapacità di ricercare il sommo bene e quella sapienza, rivelatasi, senz'altro, per mezzo della *mente di Cristo*. Ogni modificazione della natura è concessa, pertanto, non a livello ontologico, ma solo a livello gnoseologico, ovvero se è determinata dall'immaginazione che vede, sente, sogna, elabora, si illude, attribuisce ragioni perlopiù prive di un fondamento naturale e razionale. Il Cristo di Spinoza non compie, quindi, realmente miracoli, che possano in qualche modo sovvertire l'ordine naturale delle cose. Cristo non cancella l'*ordo rerum*, che è necessariamente coincidente con l'*ordo idearum*, anzi riconosce la somma perfezione delle cose che agiscono secondo leggi naturali, comunica con Dio da mente a mente e non per mezzo di sogni. Cristo non necessita, infatti, di segni per ricevere la prova che Dio è infinitamente buono e giusto, com'è, invece, nel caso dei profeti, che invocano un messaggio, una prova, un elemento che indichi loro quale sia la volontà divina. Cristo rivela ciò che conosce in modo intuitivo e lo fa perché oltre ad essere ontologicamente unito a Dio, come lo è, in effetti, ogni cosa esistente in natura, è anche unito a Dio in quanto sapiente, la sua mente è in Dio e in lui riposa. Ed è così che può dirsi, dunque, beato. La sua mente è in grado di comunicare con la mente stessa di Dio senza aver bisogno



di alcun segno esteriore o mediazione alcuna, ovvero senza la partecipazione di un corpo. In quanto ancorato ontologicamente all'Intelletto divino, è consapevole di essere indissolubilmente congiunto alla sostanza, come lo sono, d'altronde, tutte le cose. Mosè, invece, per comunicare con Dio si è servito necessariamente di un corpo e la comunicazione tra lui e Dio è stata, quindi, frutto di una relazione inter-corporale, da corpo a corpo.

Questa differenza di conoscenza di Dio e di comunicazione con la sostanza, rende, quindi, agli occhi di Spinoza, Cristo di gran lunga superiore a Mosè e agli altri profeti di cui narrano le Scritture. Gli insegnamenti del primo risultano radicati in Dio, e sono, dunque, Sapienza Eterna, valida universalmente. Gli insegnamenti del secondo sono stati, invece, utili soltanto a garantire una migliore possibilità di obbedienza da parte del popolo Ebraico per la salvezza dello Stato. Se il sapere di Cristo è vero ed eterno, esso si rivelerebbe – questa è la nostra tesi – completamente astratto dalla storicità e dalla dimensione umana, costituendo un esempio eccezionale, sciolto dalla corporeità e dalle modificazioni del corpo. Sulla mente di Cristo non agirebbero, in alcun modo, quelle passioni tristi che abitualmente caratterizzano gli uomini. Cristo non immagina, né organizza razionalmente la conoscenza di Dio, la intuisce come con un sol colpo d'occhio, *sub specie aeternitatis*, Cristo vede Dio in modo immediato<sup>15</sup> ed è beato.

In Cristo «divinità e sapienza, quindi, si equivalgono».<sup>16</sup> Ma esattamente in che senso Cristo può dirsi divino e in che senso sapiente? Secondo l'interpretazione fornita da Ugo Cappelli, nel pensiero di Spinoza «la divinità consiste nel giungere alla conoscenza perfetta, intuitiva, adeguata di Dio, con la quale si coglie l'eterna necessità di tutte le cose».<sup>17</sup> Cristo è divino nella misura in cui “incarna” la Ragione – utilizziamo qui il verbo “incarnare” naturalmente in senso lato, poiché, come abbiamo visto, Spinoza rifiuta il concetto di incarnazione in riferimento a Cristo ed è, dunque, possibile usare questo termine soltanto in senso ideale e non materiale. Cappelli esplicita meglio il *rifiuto dell'incarnazione* da parte dell'autore dell'*Ethica* come segue:

---

<sup>15</sup> Uno studio monografico che propone di considerare che Cristo abbia conosciuto Dio per mezzo del terzo genere di conoscenza è quello di G. D'Anna, «Uno intuito vedere». *Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Edizioni Ghibli, Milano, 2002. L'autore identifica nel Cristo il *sapiens* dell'*Ethica*, ovvero il filosofo che nell'ultimo genere di conoscenza conosce e realizza la beatitudine. Per D'Anna «Cristo non può essere pensato come uomo perché l'infinità dell'idea di Dio verrebbe snaturata ontologicamente all'ordine di modo finito» (*ivi*, p. 213). Sulla stessa direzione si muove l'analisi di X. Tilliet, *Il Cristo e la filosofia*, in *Che cos'è cristologia filosofica*, Morcelliana, Brescia, 2004. In questo volume Tilliet pone in risalto la raffigurazione spinoziana di Cristo quale sommo filosofo: «Il Cristo ha vissuto in pienezza l'amore intellettuale di Dio. L'idea adeguata di Dio, nerbo della conoscenza di terzo genere, è lo Spirito di Cristo... Egli è *comprehensor* e non più *viator*. Oseremmo affermare che egli non è certo la chiave di volta del sistema o la sua canna d'oro, ma la graffa delle sue due epoche della ragione (*Epochen der Vernunft*), il *Trattato* e l'*Etica*» (*ivi*, pp. 40-41). Vedremo nel volume che considereremo a breve, che Piero Di Vona rigetterà le teorie di quanti intendono la conoscenza di Cristo, come conoscenza di terzo genere e lo farà con queste parole: «Vi sono degli studiosi i quali hanno sostenuto che Spinoza attribui al Cristo la conoscenza del terzo genere. Nonostante l'ambiguità di quanto dice Spinoza sul Cristo... noi riteniamo che Spinoza gli abbia attribuito la conoscenza del secondo genere, distinguendolo da Mosè e dai Profeti, che ebbero la conoscenza del primo genere... Spinoza ritenne che il Cristo comunicò il suo insegnamento agli apostoli e ai suoi discepoli come un dato rivelato e quindi con parabole, immagini e parole adatte alla loro modesta capacità di comprensione che, del resto, risulta chiara a qualunque lettore dei Vangeli e non poté certo sfuggire a Spinoza» (P. Di Vona, *Uno Spinoza diverso. L'Etica di Spinoza e dei suoi amici*, Morcelliana, Brescia, 2011, p. 21).

<sup>16</sup> U. Cappelli, *Cristo secondo Spinoza*, cit., p. 541.

<sup>17</sup> *Ibid.*



l'incarnazione è chiaramente negata dallo Spinoza. È quindi, reso senz'alcun significato il martirio di Cristo e conseguentemente annullata la dottrina della salute che si fonda sulla morte di Cristo. Il mistero dell'incarnazione per Spinoza è un'assurda conseguenza del concetto antropomorfo di Dio: se tutto è Dio e fuori di Dio nulla esiste, come ha potuto l'infinito ridursi al finito, uscire di sé, se fuori di sé nulla è? Solo la grande immaginazione e l'ignoranza degli antichi hanno portato a tale credenza.<sup>18</sup>

Alla luce di questa evidenza, nell'interpretazione spinoziana ciò che contraddistingue Cristo è la sua saggezza: «divino non è il Cristo uomo, ma il verbo di Dio, la sapienza di Cristo».<sup>19</sup> Riprendendo la definizione di Ragione, che Spinoza dà nel *Korte Verhandeling*, ovvero nel *Breve Trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, Cristo “incarna” quella «Creatura immediata di Dio, che ha per proprietà di percepire tutto chiaramente e distintamente in ogni tempo, con una gioia infinita, immutabile e perfetta, che non può omettere di fare quello che fa».<sup>20</sup> Cristo, dunque, in quanto Ragione, è veramente sapiente e, quindi, «è il vero figlio di Dio».<sup>21</sup> Il sapere di Cristo è un sapere eterno, poiché è direttamente radicato nell'eternità di Dio. La sua scienza, in quanto eterna, è, quindi, a nostro avviso, fisicamente e storicamente non situata, atemporale, senza alcun legame esclusivo con un corpo o un popolo specifico. Quella propria di Cristo è una dimensione a-storica.

Lo stesso, ritiene Spinoza, non è possibile dire, invece, riferendosi a Mosè, il cui sapere è, radicalmente calato nella storia e legato, in via esclusiva, alle vicende proprie del popolo Ebraico e alla capacità di immaginazione degli stessi Ebrei. La conoscenza di Mosè è, diversamente da quella di Cristo, storicamente ben situata, determinata, frutto di un sapere non chiaro e distinto, ma opaco. È per questo che il potere di Mosè è esclusivamente quello di intervenire sull'animo del popolo Ebraico, per renderlo più docile, e non sulla capacità di comprensione della necessità naturale. La sola salvezza che può intervenire in favore degli Ebrei è, dunque, quella della salute corporea, non quella della beatitudine eterna e della somma perfezione per mezzo di Cristo in Dio. Quanto appena detto non esclude, tuttavia, che gli insegnamenti impartiti agli Ebrei dallo stesso Mosè siano stati effettivamente di grande utilità per il popolo e, da Spinoza, ritenuti comunque funzionali alla salvezza degli uomini per mezzo dell'obbedienza alla Legge.

Su questa differenza e nella distanza tra la scienza intellettuale di Cristo e la conoscenza immaginativa di Mosè appare chiaro che si fondi, per Cappelli, anche la «distinzione spinoziana tra la religione del

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.* Su questa identificazione tra il verbo di Dio e la sapienza di Cristo, Piero Di Vona manifesterà delle perplessità. Ma quando Spinoza si riferisce a Cristo a quali fonti attinge? Riteniamo importante riportare di seguito quanto rilevato da Pina Totaro: «non è affatto ovvio che nei testi spinoziani i riferimenti a Cristo siano tanto ricorrenti. Nel *Tractatus theologico-politicus*, dove si registra il maggior numero di occorrenze, vengono delineandosi due quadri interpretativi: l'uno fa riferimento, secondo una definizione della moderna storiografia, alla questione del “Gesù storico”, l'altro offre di Cristo una rilettura, specificamente spinoziana, “secundum Spiritum”. Entrambe queste figure rielaborano i contenuti tradizionalmente associati al termine *Christus* ed esprimono in formule nuove enunciati che Spinoza vuole vincolati saldamente ai soli testi scritturistici. Nei vari riferimenti a Cristo presenti nelle sue opere, Spinoza richiama, per conseguenza, unicamente testi del *Novum Testamentum* benché egli conosca e citi anche fonti extrabibliche in relazione ad altri temi. Spinoza mostra cioè di voler restare ancorato unicamente alle fonti evangeliche: autori ebrei o pagani sono esclusi dalla trattazione, anche qualora quegli stessi autori si siano occupati di vicende storiche relative alla vita di Cristo» (P. Totaro, *Temi del Gesù storico nell'esegesi radicale di Spinoza*, in *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, a cura di A. Del Prete e S. Ricci, Le Lettere, Firenze, 2014, pp. 208-209).

<sup>20</sup> U. Cappelli, *Cristo secondo Spinoza*, cit., p. 541.

<sup>21</sup> *Ibid.*



saggio o filosofia e religione del volgo». <sup>22</sup> È vero, senz'altro che l'utilità della filosofia è destinata sostanzialmente ad un numero ristretto di persone, ovvero a coloro che intendono correttamente la necessità naturale delle cose. È anche evidente, d'altra parte, che la religione del volgo, intrisa di superstizione, si estende a un numero superiore di uomini, come la storia stessa, purtroppo, insegna. Pochi sono coloro che conoscono intuitivamente o razionalmente le cause del proprio agire, molti sono, invece, coloro che vivono perlopiù in una condizione di assoluta ignoranza di ciò che è determinato ad agire in un modo anziché in un altro. Ciò non significa, tuttavia, che la sapienza del saggio – e, quindi, di Cristo – abbia minor valore di quella del popolo Ebraico. È, anzi, vero l'opposto. Proprio in quanto la conoscenza di Cristo è radicata nella necessità naturale e indissolubilmente apprende intuitivamente, vede, concepisce come leggi le cause che determinano le cose ad agire in modo necessario, essa è nota come sapienza del Figlio di Dio. La sua applicabilità è, difatti, universale, poiché in quanto scienza universale si esercita su ogni cosa. La conoscenza Mosaica, invece, benché sia relativa alle inclinazioni e alle passioni che sono comuni alla maggior parte degli uomini, è in realtà relativa alla storia di un determinato popolo, ed è, quindi, di grado inferiore rispetto a quella di Cristo o degli stessi filosofi. In questo senso

il saggio che arriva alla conoscenza intuitiva di Dio, conoscendo le cause del suo agire necessario, considerandosi parte indissolubile di Dio, si vedrà causa delle sue azioni e quindi assolutamente libero di quella libertà necessitata per cui Dio è necessariamente quello che è. L'ignorante, che non riesce a cogliere quest'unica e profonda legge, non vede le cause che lo determinano ad agire ed essere e si crede libero di iniziare o no un'azione. È questa la pseudo libertà o libero arbitrio del volgo. L'uomo volgare si crede libero mentr'egli, non avendo coscienza dell'universale necessità, non partecipa alla profonda libertà del saggio ed è schiavo della sua ignoranza, della sua illusione. La differenza tra il sapiente e l'ignorante sta nella coscienza o non coscienza della necessità delle proprie azioni: necessità cosciente quella del filosofo, incosciente quella del volgo. <sup>23</sup>

Il limite del volgo consiste nell'incapacità di riconoscere, per effetto della propria ignoranza, una possibilità di elevazione dalla propria condizione di miseria. Risulta, quindi, vano il tentativo di «comprensione profonda della realtà delle cose», <sup>24</sup> così come vano risulta quello di individuare una regola razionale di vita. A questo riguardo, ben conosciamo, invece, lo sforzo che Spinoza stesso ha dichiarato di compiere nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, opera che, sebbene incompiuta, delinea l'origine di quel moto che ha animato il filosofo olandese nel suo percorso di vita, alla costante ricerca di una regola che soddisfacesse realmente il suo bisogno di conoscere un bene certo per sua natura e in grado di placare, in quanto sommo bene, ogni possibile turbamento dell'animo, anziché inseguire beni incerti per loro stessa natura.

Mentre il saggio intende i decreti divini come legge naturale, ovvero alla stregua di una necessaria conseguenza della perfezione assoluta di Dio, a colui che è ignorante i decreti divini appaiono come precetto della religione a cui obbedire per salvarsi, ovvero come comandi che provengono dall'esterno, per mezzo di una rivelazione profetica o per effetto della Legge Mosaica stessa – com'è nel caso degli Ebrei. In questo senso, Cappelli individua la ragione per la quale Spinoza sostiene che i decreti di Dio siano ugualmente salutari tanto per il sapiente, quanto per l'obbediente. I due sistemi di conoscenza di

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 542.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*



Dio e delle sue leggi, benché siano differenti, non sono concretamente in opposizione. Il sapiente e l'ignorante obbediscono entrambi a Dio in modo necessario e, dunque, si salvano, sia che la conoscenza sia frutto dell'intuizione o della conoscenza razionale – com'è per il primo, che intende le leggi divine come eterne verità –, sia che l'obbedienza sia derivante dalle indicazioni dell'immaginazione – com'è, in effetti, per il secondo, che le immagina come comandamenti ai quali obbedire con tutto l'animo.

L'*illusione della libertà* anima l'ignorante, perché la sua è una conoscenza imperfetta. La *coscienza dell'azione* come conseguenza necessaria della propria natura è, invece, cifra del sapiente, che comprende la natura delle cose e l'essenza stessa di Dio. Eppure, nulla di ontologicamente e sostanzialmente differente distingue la natura dell'ignorante da quella del sapiente. È pur sempre comune la natura che tiene uniti al proprio elemento sia chi ha maggiore consapevolezza dell'eterna necessità, sia chi ritiene di poter obbedire per mezzo della propria fede. Per un verso l'illusione benefica della «spontanea obbedienza»<sup>25</sup> fa sì che il volgare si salvi. Ma questa non è, per l'altro verso, la religione del saggio, che si fonda, piuttosto, sulla «conoscenza dell'eterno, dell'immutabile decreto di Dio».<sup>26</sup> È nella *religione del saggio* che Ugo Cappelli riconosce quella che definisce esplicitamente «la concezione spinoziana del Cristianesimo».<sup>27</sup>

Prima di dedicarsi al Cristianesimo di Spinoza, Cappelli rileva, però, un altro aspetto interessante, facendo riferimento alla *Storia della filosofia moderna* di Windelband. La separazione tra scienza e religione, tra saggezza e ignoranza, che sembra costituisca un assunto ineludibile esposto nel *Trattato teologico-politico*, risulta assente nel *Trattato della correzione dell'intelletto* (o dell'Emendazione). Tale contrasto è, in realtà, per Ugo Cappelli, soltanto apparente. Nell'opera pubblicata nel 1670, messa al bando dalle massime autorità religiose del tempo come libro forgiato all'inferno, a essere teorizzata è la *religione del volgo*, che si fonda sull'ignoranza, e che, pertanto, deve essere necessariamente separata dalla filosofia. Nel *Trattato incompiuto* di Spinoza, invece, nel quale risuona l'autoconfessione del pensatore per cui la sua scienza è la sua religione, il filosofo olandese tratta della *religione del saggio* che si identifica con la sapienza filosofica. Differente tra le due opere è, quindi, il significato attribuito da Spinoza alla religione. Quest'ultima, se nel *Trattato Teologico-politico* è connotata perlopiù negativamente come superstizione e delirio dell'immaginazione, nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* sembra coincidere con la vera religione del saggio, ovvero, con la filosofia stessa dell'Olandese, che sarà esposta – potremmo dire – “in carne e in spirito” nell'impianto concettuale dell'*Ethica*.

Fino a che punto la filosofia di Spinoza – intesa come vera religione, in grado di presentarsi come scienza che tiene insieme, lega ogni cosa esistente in natura, l'*ordo rerum* e l'*ordo idearum* – possa coincidere effettivamente con il Cristianesimo è arduo da stabilire. Se la filosofia che Spinoza considera ed esplicita nell'*Ethica* è la sua filosofia, la vera religione, e se questa filosofia coincide con quella del saggio, per transitività – stante la tesi di Cappelli –, essendo la filosofia del saggio quella di Cristo e del Cristianesimo, la filosofia dell'*Ethica* sarebbe tutt'uno con la sapienza stessa di Cristo. Questo principio di equivalenza, benché mai sia stato realmente posto da Spinoza, ma solo proposto da Jarig Jelles, risulta per noi condivisibile, seppure permangono delle zone d'ombra sulle quali vedremo in seguito le considerazioni di Piero Di Vona. Focalizzandoci, per ora, ancora sull'interpretazione di Ugo Cappelli,

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 543.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*



invece, riteniamo opportuno rilevare che, essendo la religione del saggio la vera religione, quest'ultima coinciderebbe con la concezione spinoziana del Cristianesimo:

la denominazione di Cristianesimo è giustificata dalla dottrina spinoziana di Cristo. Egli fu il vero fondatore di tale dottrina: Cristo è stato, come abbiamo visto, un grandissimo sapiente, che per primo ha rivelato la profonda legge della necessità universale, che è giunto alla conoscenza intuitiva di Dio, che ha visto l'indistinzione dei modi nella unità assoluta della sostanza, che ha conosciuto le essenze delle cose come eterne nel loro rapporto diretto ed intimo con Dio, che ha avuto coscienza dell'intima, immediata ed inscindibile unione dell'anima con Dio, dell'essere suo con l'essere infinito. Cristo, conoscendo Dio, si è sentito parte del divino, ha partecipato a quell'infinito amore con cui Dio ama se stesso, ha acquisito lo stato di perfetta Beatitudine, di Libertà, Vero figlio di Dio, è stato dunque Cristo.<sup>28</sup>

Il Cristo di Spinoza è tutt'uno con la figura del sapiente, esaltato dal filosofo olandese, che incarna, quindi, con ogni evidenza, lo stesso uomo libero della quarta parte dell'*Ethica*.<sup>29</sup> Cappelli rileva che nel processo di redenzione la sua liberazione si attua attraverso tre gradini che corrispondono ai tre gradi di conoscenza ed avendo coscienza della sua liberazione il saggio «si vedrà egli stesso salvatore»,<sup>30</sup> a differenza del volgare, il cui processo di liberazione avviene attraverso il primo grado di conoscenza e la sua salvezza è resa possibile solo per mezzo dell'illusione dell'obbedienza. Ciò che contraddistingue il saggio, e quindi anche Cristo, rispetto agli altri uomini e agli stessi profeti, che insegnarono per mezzo di comandi, è l'immediatezza della conoscenza delle decisioni di Dio, rivelate senza bisogno di segni, parole o visioni. Tuttavia, Cappelli sembra non ponga distinzione tra il Cristo-sapiente e il Gesù-maestro:

Cristo non solo conobbe, ma presentò i suoi insegnamenti come eterne verità. Avendo Gesù conosciuto adeguatamente Dio, non fu un profeta, ma la stessa bocca di Dio. Gesù fu dunque il fondatore di una nuova, di una profonda concezione religiosa, di una religione che supera infinitamente le grette vedute della religione ebraica, di una religione che riabilita l'uomo dandogli coscienza della sua eterna essenza.

L'uomo era caduto nella schiavitù dei sensi, nell'ignoranza, nonostante Dio avesse mirato a conservarlo nel pieno possesso della libertà. Si rese allora necessaria una religione che presentasse le leggi divine come comandi in vista di pene e di premi. Venne Cristo ed abrogò l'antica legge mosaica, per instaurare la nuova legge della libertà: legge questa che è scritta non su carta o su pietre, ma nel profondo dei cuori. Cristo fu dunque il Redentore.

Lo spirito, la sapienza di Cristo si identifica con l'idea di Dio, da cui soltanto dipende che l'uomo sia libero. Cristo è dunque eterno ed agisce secondo l'eterna giustizia e carità. Divina è dunque la sapienza di Cristo, cioè l'idea di Dio che è innata in tutti gli uomini. L'idea di Dio è redentrice: tutti gli uomini possono acquisirla, tutti gli uomini possono quindi redimersi.

La via di redenzione percorsa da Gesù e da Gesù additata agli uomini, consiste nell'elevarsi dalla conoscenza imperfetta alla conoscenza adeguata di Dio, dall'immaginazione alla intuizione di Dio, dall'illusione alla comprensione dell'universale necessità, dalle passioni alla vera Beatitudine, alla vera Libertà.

In questo senso si può dire che Gesù fu il fondatore di una nuova profondissima religione e di conseguenza il Redentore dell'umanità.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Per un'analisi dell'uomo libero nella filosofia di Spinoza si suggerisce di considerare il lavoro monografico di A. Sangiacomo, *Homo liber. Verso una morale spinoziana*, Edizioni Ghibli, Milano, 2012. Particolarmente interessante è anche lo studio di S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Edizioni Ets, Pisa, 2001.

<sup>30</sup> U. Cappelli, *Cristo secondo Spinoza*, cit., p. 543.



È evidente che la Chiesa non possa considerare che eretica una tale interpretazione di Gesù. Con una tale interpretazione, la divinità è abbassata al livello degli uomini, ma il significato, il fondamento della dottrina cristiana perde ogni valore.<sup>31</sup>

Nell'interpretazione di Ugo Cappelli, pur essendo questi consapevole della distanza dall'ortodossia cristiana, il Cristo di Spinoza sembrerebbe coincidere tendenzialmente con il Gesù Maestro, storicamente esistito. La mente di Dio parrebbe identificarsi con la figura descritta nei Vangeli, in grado di fungere da mediatore tra gli uomini e Dio. Ora, però, questa coincidenza non sembra a noi possibile che si concretizzi realmente. Come abbiamo detto, viene meno nel pensiero spinoziano il presupposto proprio della religione cristiana di un Dio che risiede nell'alto dei cieli, distante dalle sue creature viandanti alla ricerca della salvezza tra patimenti, premi e castighi, che, mosso a compassione delle sue creature, decide di inviare il suo Figlio a redimere i loro peccati. Viene meno, in altre parole, in Spinoza il mistero per il quale Dio si è servito di un Figlio incarnato per salvare ogni uomo. Ora, se di redenzione è possibile parlare nella filosofia di Spinoza, ciò si deve unicamente in riferimento all'idea di Dio, presente in noi come scintilla divina, e al potere dell'intelletto di ricongiungersi con la propria causa naturale, purificandosi e ponendo la conoscenza al riparo da ogni incertezza. Che l'idea di Dio coincida, poi, in Spinoza, realmente con lo Spirito di Cristo è da verificare, come si vedrà in Piero Di Vona, senz'altro molto più prudente di Ugo Cappelli nel considerare la straordinarietà della conoscenza della sua mente. Cristo sarebbe, pertanto, un esempio virtuoso, del quale Ugo Cappelli pone in risalto la capacità intellettuale e, in quanto tale, risulta cristallizzato in un'aura di santità della ragione, difficile da coniugare, a nostro avviso, con il Gesù, uomo dei Vangeli – se ben interpretiamo il pensiero dell'Ebreo di Amsterdam. Il Cristo secondo lo Spirito potrebbe non collimare affatto con il Cristo secondo la carne, ovvero con il Gesù storicamente esistito, di cui parlano le Scritture.<sup>32</sup>

Ora, sembra evidente che la religione del saggio possa coincidere con quanto è contenuto nell'*Ethica*, opera da intendersi come il vangelo di chi, come Spinoza, conoscendo il Dio-sostanza intuitivamente, lo rivela alla comunità dei sapienti. È lo stesso autore dell'*Ethica*, infatti, che, sull'esempio di Cristo, consegna, in un atto generoso, quanto ha conosciuto attraverso il terzo genere di conoscenza. Nel farlo non si limita, quindi, alla sola conoscenza, ma si getta in uno sforzo di condivisione del sapere per porre i sapienti al riparo da ogni accusa di empietà, fornendo loro la vera dottrina da conoscere razionalmente e diffondere. È Spinoza stesso che si immola per la libertà dei propri simili e lo fa attraverso la sua intera produzione filosofica, ma anche attraverso una fitta rete di legami con i suoi amici e interlocutori, in un tempo storico ben determinato, segnato da contrasti, scomuniche, eresie e messe al bando, quasi a voler indicare ai suoi contemporanei, ai suoi lettori e probabilmente a noi stessi, che non può esserci sapienza che non si traduca al contempo in una azione concreta, in una relazione di sostegno all'altro nostro simile, che non porti a una crescita e al potenziamento del *conatus* per la comune utilità.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Su questo punto, che tratteremo più avanti, quando ci dedicheremo all'analisi di Piero Di Vona, si consideri lo studio A. Bettini, *Il Cristo di Spinoza*, Edizioni Ghibli, Milano, 2005. L'autrice, dichiara che «il Cristo presentato da Spinoza nella lettera a Oldenburg non è soltanto un'idea che impone la separazione fra la *carne* e lo *Spirito*, ma distingue le modalità proprie dell'una e dell'altro per esprimere la relazione con il tutto. L'opposizione non produce conseguenze soltanto sul piano ontologico: la distinzione fra Cristo-uomo, modo finito e Cristo-Spirito, modo infinito immediato, implica anche un importante risvolto etico-pratico. Il Cristo secondo la carne e il Cristo secondo lo Spirito chiariscono che la relazione di appartenenza dello *Spirito* al tutto si svela attraverso la conoscenza, mentre quella della *carne* è limitata alla sola obbedienza e alla politica» (*ivi*, p. 12).



Benché non sia esplicitamente presente nell'opera somma di Spinoza e non compaia sostanzialmente mai nella costruzione dell'*Ethica* – salvo in una sola occorrenza testuale che considereremo, a breve, con Piero Di Vona – Cristo sembrerebbe essere in realtà “unito” con lo stesso autore in un atto mistico senza precedenti. Spinoza e Cristo, sapienti entrambi, si differenzierebbero tra loro unicamente nel grado di *situazione* in un corpo. Per il resto sembrerebbero entrambi essere voce comune della Sapienza di Dio, avendo le loro menti colto intuitivamente gli eterni decreti con cui ogni cosa è determinata ad esistere insieme con le altre, tutte partecipi della comune Sostanza.

Scienza e Cristianesimo non sembrano, dunque, in netta contrapposizione, se con Cristianesimo si intende la conoscenza rivelata per mezzo della mente di Cristo. Scienza e Cristianesimo sono, invece, diametralmente lontani se con Cristianesimo si intende, piuttosto, il fenomeno ritualistico e sociologico, storicamente situato, sviluppatosi nei secoli, che poggia sul mistero dell'incarnazione di Dio in Cristo. L'eccezionalità del *Cristo-sapiente* si sposerebbe, come si conviene, con l'ideale di *uomo-libero* dell'*Ethica*. Sulla convergenza tra lo spinozismo e la dottrina di Cristo, posta in risalto da Ugo Cappelli, si veda, in particolare, la prefazione alle *Opere Postume* di Spinoza, a cura di Jarig Jelles. La presenza di alcuni tratti comuni tra lo spinozismo e il Cristianesimo avrebbero spinto da subito gli amici di Spinoza a considerare, infatti, la conversione dell'autore del *Trattato Teologico-politico* alla dottrina di Cristo, autorizzandoli a intervenire anche nella presentazione dei testi inediti dell'Ebreo di Amsterdam per “accomodarli” benignamente agli occhi delle autorità del tempo. Tuttavia, sembra evidente che sarebbe più prudente parlare di una profonda *ammirazione* del filosofo olandese per Cristo, e non di certo di un accoglimento sostanziale della figura di Cristo in seno alla filosofia spinoziana.

Questa ammirazione deriverebbe, in sostanza, da un profondo e innegabile legame di affinità tra la figura di Cristo e quella del saggio o dell'uomo libero dell'*Ethica*. Entrambi hanno coscienza del profondo nesso relazionale tra tutte le cose esistenti in natura, sottoposte a Dio, quale loro causa. Entrambi partecipano della comune natura in uno sprofondamento assoluto nell'elemento divino. Entrambi godono di una condizione di beatitudine. Ma, come Ugo Cappelli precisa, «Cristo per primo ha rivelato la profonda legge della necessità universale»<sup>33</sup> e «ha avuto coscienza dell'intima, immediata ed inscindibile unione dell'anima con Dio, dell'essere suo con l'essere infinito».<sup>34</sup> La capacità intuitiva di Cristo e il suo sentirsi parte del divino e di quell'infinito amore con cui Dio ama se stesso fanno sì che Cristo acquisisca per primo quello stato di perfetta Beatitudine, di Libertà, che sarà propria anche del sapiente dell'*Ethica*. Spinoza raccoglie questa eredità salvifica di chi prima di lui ha conosciuto intuitivamente Dio,<sup>35</sup> da mente a mente, e, ispirato dallo stesso Spirito di Cristo, ovvero dall'idea di Dio, la traduce *more geometrico* nel suo capolavoro. Spinoza compierebbe, quindi, un'operazione scientifica attenta, non priva di difficoltà, come stiamo vedendo, inserendo nell'impianto concettuale dell'*Ethica* il discorso cristologico, pur senza richiamare se non una sola volta in modo esplicito la figura di Cristo nel suo testo.<sup>36</sup> Quanto questo tentativo sia frutto delle intenzioni concrete di Spinoza è da verificare, come si è già lasciato intuire e come si vedrà più specificatamente a breve.

<sup>33</sup> U. Cappelli, *Cristo secondo Spinoza*, cit., p. 543.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Sul tema della scienza intuitiva si vedano in particolare: P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Edizioni Ets, Pisa, 2009; F. Alquiè, *Il razionalismo di Spinoza*, tr. it. di M. Ravera, Mursia, Torino, 1987; F. Del Lucchese, V. Morfino, *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, Edizioni Ghibli, Milano, 2003; P. Pozzi, *Visione e parola. Un'interpretazione del concetto spinoziano di scientia intuitiva. Tra finito e infinito*, Franco Angeli Edizioni, Milano, 2012.

<sup>36</sup> Sarà intorno a questa singola occorrenza testuale che focalizzeremo la nostra attenzione, a breve, per mezzo dello studio di Piero Di Vona.



Eppure, a esaminare bene, sembrerebbe vero anche l'opposto. Cristo, «Vero figlio di Dio», viene investito del compito di essere portavoce, strumento, interprete del pensiero di Spinoza stesso, rivelando all'umanità quelle decisioni divine a lui note immediatamente, senza l'utilizzo di parole e visioni, contenute nell'*Ethica*. Chi è, dunque, al servizio l'uno dell'altro: Spinoza o Cristo? A quale costo Cristo rientra nell'impianto concettuale di Spinoza? A cosa il filosofo olandese è disposto a rinunciare pur di rendere compatibile il suo pensiero con quello espresso dalla figura di Cristo? Qual è il costo di questa perdita? Con ogni evidenza, ciò che diventa causa dell'impossibilità di far coincidere perfettamente il sapere enciclopedico di Cristo con quello scientifico del sapiente è l'assenza di una mente incarnata situata in un corpo, a venir posto in discussione è il parallelismo mente-corpo per mezzo dell'ipotesi di uno spirito slegato da un corpo. Può una mente essere senza correlazione ad un corpo?

L'accoglimento del Cristianesimo da parte di Spinoza si arresta dinanzi all'impossibilità di concepire realmente un Dio incarnato. Abbiamo visto riguardo al mistero dell'incarnazione che è l'immaginazione, che, prendendo distanza dalla forma del quadrato, riduce il quadrato a un cerchio. È per effetto di un difetto di conoscenza – dovuto alla distanza tra chi vede e l'oggetto che è visto – che colui che immagina, è confuso e non percepisce distintamente Dio e i suoi decreti dalle proprie volizioni. Pertanto, Cristo-sapiente può essere concepito dalla mente umana come Cristo-incarnato solo a causa dell'incapacità del volgo di riconoscere pienamente la sua Sapienza e vedere distintamente le cose. La sua beatitudine non consiste nell'essersi incarnato, ma nell'aver inteso immediatamente l'essenza degli eterni decreti di Dio e la necessità naturale. Abbiamo anche visto che il divario che si pone tra Cristo e i profeti del popolo ebraico risiede nella differenza tra i generi di conoscenza, tra il terzo genere di conoscenza di Cristo e il primo genere dei profeti, ovvero tra la conoscenza chiara e distinta e la conoscenza confusa, che è frutto solo di una vivida immaginazione. Ai profeti gli insegnamenti furono presentati come comandi, a Cristo, invece, come eterne verità.

La religione cristiana «riabilita l'uomo dandogli coscienza della sua eterna essenza»<sup>37</sup> per mezzo di Cristo. L'uomo che accoglie la dottrina di Cristo, quale è l'uomo-libero dell'*Ethica*, non necessita di premi o castighi, né di comandi. Può liberamente esercitare la funzione del pensiero, perché nulla vedrà di diverso da ciò che la natura stessa insegna, nulla che possa mettere a repentaglio la sicurezza dello Stato e dei suoi simili. La scienza non gli apparirà come un insidioso campo minato da temere; piuttosto, la vera religione sarà agli occhi del sapiente come un insieme di prodotti propri della conoscenza salvifica e vera, che viene da Cristo stesso. Non così apparirà all'uomo caduto nella schiavitù dei sensi e nell'ignoranza: a costui, «nonostante Dio avesse mirato a conservarlo nel pieno possesso della libertà... si rese necessaria una religione che presentasse le leggi divine come comandi in vista di pene e di premi».<sup>38</sup>

Il rapporto che Spinoza riconosce tra la legge data agli Ebrei e quella data ai seguaci di Cristo insiste sul nesso «esterno-interno», che determina il luogo in cui la legge fu scritta da Dio e il percorso stesso che si invita a compiere per la redenzione. Nel caso del popolo ebraico essa fu impressa su pietre o su carta, nel caso di Cristo nei cuori degli uomini. Ciò che redime gli uomini è l'idea di Dio insita in ciascuno uomo e per godere della beatitudine non occorre, quindi, cercar fuori dal proprio elemento naturale qualche traccia del divino. Dio è, nell'impianto ontologico spinoziano, presente già in ogni cosa che ne partecipa e ciò che rende possibile l'elevazione da una conoscenza imperfetta ad una conoscenza adeguata di Dio è, infatti, soltanto un accrescimento della conoscenza della natura di Dio in noi, ovvero

<sup>37</sup> U. Cappelli, *Cristo secondo Spinoza*, cit., p. 543.

<sup>38</sup> *Ibid.*



degli eterni decreti di Dio che governano ogni cosa e la nostra stessa esistenza nella natura. Quello che Spinoza propone è, dunque, un lavoro costante di purificazione da compiere all'interno del proprio cuore, per individuare quella radice ontologica di Dio in noi, che è fonte di carità. Non occorre ricercare fuori da sé una norma eterogenea, ma bisogna rituffarsi, piuttosto, in se stessi, perdersi in quelle pieghe naturali nelle quali la necessità e la libertà coincidono e in cui le passioni non generano lacerazioni, ma regolandosi secondo la legge di natura lasciano spazio alla vera quiescenza dell'animo, che è la beatitudine, e alla rettitudine che si è manifestata più che in ogni altra cosa nella comprensione dell'universale ordine delle cose. In questo percorso, Cristo costituisce il riferimento, perché «è eterno ed agisce secondo eterna giustizia e carità».<sup>39</sup>

Il breve scritto di Ugo Cappelli si conclude con una serie di interrogativi relativi all'impossibilità di un accoglimento da parte della Chiesa delle tesi spinoziane sul Cristo. Lo studioso, in particolare, rileva una profonda incompatibilità relativa alla resurrezione materiale di Cristo, che secondo il filosofo olandese può intendersi solo in senso spirituale. La resurrezione starebbe ad indicare soltanto il passaggio da una conoscenza imperfetta ad una conoscenza intuitiva, concretizzatasi in Cristo, manifestandosi come adattamento della rivelazione divina alla conoscenza degli apostoli e alla loro capacità di comprensione. Questo adattamento, analogo a quello descritto nel caso dell'ascensione di Cristo al cielo, dell'apparizione al Senato, a Pilato o delle stesse apparizioni di Dio ad Abramo, ha soltanto una finalità pratica. Per Spinoza, infatti, Cristo «è apparso solo ai Santi, cioè è apparso a coloro che avevano interesse di farlo apparire, è apparso agli apostoli perché desideravano che la risurrezione spirituale di Cristo fosse, in un certo qual modo, appresa anche dal volgo».<sup>40</sup> Quella di Cristo agli apostoli e al volgo «è insomma una apparizione voluta e non reale».<sup>41</sup>

Ugo Cappelli termina il suo breve saggio rilevando l'impossibilità di coniugare il Cristianesimo di Spinoza con quello tradizionale, reo di aver trasformato la *fede di Cristo* in una religione «utile alla massa degli ignoranti, che non riusciranno mai a concepire la profonda legge della necessità universale e, conseguentemente, non potranno mai essere causa della loro redenzione».<sup>42</sup> Ed è alla luce di questa evidenza che per Cappelli l'obiettivo primo ed ultimo della filosofia dell'autore dell'*Ethica* è quello di ricondurre il vero Cristianesimo allo stesso spinozismo:

il Cristianesimo tradizionale, per Spinoza, non è il fedele interprete della dottrina di Cristo, perché invece di rivolgersi allo spirito profondo della concezione di Cristo, ha rivolto l'attenzione sulla persona di Cristo: invece di santificare la vera essenza di Gesù ha divinizzato la sua persona, dando un significato alla incarnazione, alla passione ed alla risurrezione, che non risponde a verità. La Chiesa, sulla persona di Cristo, ha fondato l'economia della salvezza: dottrina questa utilissima, ma alla massa degli indotti.

La vera dottrina di Cristo, il vero Cristianesimo sarebbe il suo. Egli avrebbe cercato di interpretare fedelmente, di ritornare al Cristianesimo genuino, al Cristianesimo come sarebbe stato concepito da Gesù, a quel Cristianesimo che la Chiesa, per avvicinarsi alla moltitudine, avrebbe finito per rinnegare. La sua filosofia non si opporrebbe alla vera dottrina del Cristianesimo, ma anzi si accorderebbe perfettamente in quanto ambedue le dottrine si fonderebbero sull'unica legge della necessità universale. Solo lo spirito polemico o l'ignoranza degli uomini avrebbero potuto vedere nel suo pensiero un atteggiamento irreligioso, un atteggiamento anticristiano.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 544.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 545.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*



Tale la concezione spinoziana del Cristianesimo: non è difficile concludere che, nel pensiero di Spinoza, Cristianesimo e spinozismo coincidono perfettamente.<sup>43</sup>

La figura di Cristo ripropone agli uomini probabilmente quello stesso cammino che Spinoza ammette di aver compiuto quando negli scritti giovanili dichiarò di aver preferito lasciare qualcosa di incerto per ricercare qualcosa che, riconosciuto come sommo bene, avrebbe dato equilibrio al suo peregrinare e colmato l'animo, una volta raggiunto, di sola letizia. Il ruolo dell'educazione e della pedagogia splendono in questo sforzo conoscitivo di Spinoza. La narrazione della resurrezione spirituale di Cristo sembra analoga al racconto di quella dello stesso Spinoza, avviata nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* e nel *Breve Trattato*, sviluppata, poi, nel *Trattato Teologico-politico* e sublimata nell'impianto gnoseologico dell'*Ethica*. Quell'apparente corto circuito che sembra manifestarsi tra le sue opere in relazione alla figura di Cristo va, in realtà, contestualizzato alla luce del tentativo di emendare se stesso e decontaminare la filosofia dalla tradizione teologica di matrice giudaico-cristiana. Questo cammino di purificazione di Spinoza, se non confluisce nel Cristianesimo tradizionale, conduce quantomeno a un sistema di pensiero in cui Cristo riveste un ruolo strategico ed è raffigurazione concreta dell'uomo libero, che in nulla cerca riparo, in nulla si perde, se non in quella giustizia e in quella rettitudine, che derivano dalla conoscenza della legge divina, ovvero dell'eterna necessità delle cose esistenti in natura. Come «la risurrezione di Cristo fu tutta spirituale e fu rivelata ai suoi fedeli per un modo a loro accessibile»,<sup>44</sup> così la produzione filosofica di Spinoza è, con ogni probabilità, adattata alla capacità di comprensione dei suoi stessi interlocutori. Le aporie che risultano nel suo pensiero sono forse riconducibili alla eterogeneità di persone con le quali Spinoza si relazionò nel corso della sua vita e con le quali si confrontò anche in merito alla stessa figura di Cristo.

Su questo intendiamo riflettere, adesso, attraverso un'incursione in uno degli ultimi contributi di Piero Di Vona, profondo studioso spinoziano del nostro tempo, deceduto nel 2018, il quale, in un piccolo volume pubblicato nel 2011, ha inteso indagare *Uno Spinoza diverso*. Ci soffermeremo, in particolare, a considerare la sola prima parte del testo, il cui sottotitolo è senz'altro già emblematico, *L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici*. Da subito esso lascia, infatti, intravedere dei possibili dubbi relativi alla paternità di alcune pagine o passaggi dell'opera somma spinoziana, che sembrerebbero essere stati oggetto di una manipolazione, effettuata dai curatori del testo, subito dopo la morte del filosofo olandese e, quindi, giocoforza, un prodotto spurio. Di Vona ritiene opportuno indagare in che misura l'*Ethica* fu corretta dagli amici cristiani dell'Ebreo di Amsterdam, dal momento che «solo degli ingenui possono pensare che coloro che, ancora vivo Spinoza, avevano corretto il latino dell'*Ethica* che Spinoza preparò per la stampa, morto Spinoza e avuta in mano l'*Ethica*, si siano astenuti dall'intervenire sul testo che Spinoza aveva apprestato».<sup>45</sup>

Potrebbe essere una prova al riguardo il *Breve Trattato*, il cui testo di presentazione, fu, senz'altro apposto dai curatori delle *Opere Postume*, che lo tradussero dal latino in nederlandese e lo misero esplicitamente in correlazione con lo spirito di mitezza e di tolleranza di cui Cristo diede l'esempio.

Inizialmente scritto in latino da B.D.S. a beneficio dei suoi discepoli che volevano dedicarsi allo studio dell'etica e della vera filosofia. Ora tradotto in nederlandese a beneficio degli amanti della verità e della virtù, affinché possa finalmente esser tappata la bocca a coloro che se ne vantano al punto da mettere la loro feccia

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 544.

<sup>45</sup> P. Di Vona, *Uno Spinoza diverso. L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici*, cit., p. 11.



e la loro lordura nelle mani dei semplici come se fosse ambra grigia; e smettano di profanare ciò che non comprendono: Dio, se stessi e la promozione del bene comune; e affinché i malati nell'intelletto siano guariti con lo spirito di mitezza e tolleranza, secondo l'esempio di Cristo, nostro miglior maestro.<sup>46</sup>

Di Vona pone in risalto che questa precisazione dei traduttori costituisce una prova che «il tentativo di fare di Spinoza un cristiano, o di presentarlo come un cristiano, è... antico tra gli amici di Spinoza e risale alla sua giovinezza»,<sup>47</sup> infatti, «diversi amici di Spinoza appartenevano ai gruppi di cristiani dissidenti o liberali». <sup>48</sup> Per quanto attiene, invece, alla *Prefazione alle Opere Postume*, Di Vona indica chiaramente che gli editori vollero dimostrare il perfetto accordo tra le idee di Spinoza e la dottrina di Cristo e degli apostoli – tesi sostenuta anche da Ugo Cappelli, come abbiamo visto. Aggiunge Di Vona, nello specifico, che il riferimento alla quarta parte dell'*Ethica* nella *Prefazione* su indicata intende porre su uno stesso livello quanto insegnato da San Paolo sulle cose della carne e sulle cupidità animali, così come viene esaltato dagli editori l'amore eterno verso Dio della *quinta parte*, che sposa «i dogmi morali della religione cristiana che si possono riassumere nell'amore di Dio e del prossimo, che per Spinoza è prescritto dalla ragione». <sup>49</sup> Nulla sembrerebbe ostacolare una comprensione dello spinozismo a partire dal cristianesimo e, viceversa, lo spinozismo costituirebbe la sublimazione della morale cristiana: «quanto Spinoza dice necessario per giungere alla salvezza si accorda con la religione cristiana, e non contraddice la Scrittura». <sup>50</sup> Per Spinozismo, evidentemente, non intendiamo la reale dottrina di Spinoza, ma il modo in cui fu recepito e promosso il suo pensiero da alcuni suoi amici e studiosi. <sup>51</sup>

Tuttavia, Di Vona rileva, in modo lucidissimo, che la pubblicazione delle *Opere Postume* di Spinoza, a cura dei suoi amici, se da una parte ha consentito loro di intervenire sui testi inediti, riconducendoli in seno alla dottrina cristiana, dall'altra ha messo in evidenza l'impossibilità di intervenire su ciò che fu pubblicato quando Spinoza era in vita. In particolare, essi intervennero nella scelta delle lettere da inserire nell'edizione da loro curata e poterono apportare correzioni all'*Ethica* e migliorare l'utilizzo del latino dell'Ebreo di Amsterdam, ma non poterono fare altrettanto sui testi scritti direttamente da Spinoza, divenuti ormai di dominio pubblico. Pertanto, nei confronti di questi poterono soltanto fornire una interpretazione il più possibile favorevole al Cristianesimo:

gli autori della *Prefazione* non distinguono tra le verità necessarie per la salvezza dei sapienti e quelle necessarie per la salvezza degli ignoranti, che distinguono l'*Ethica* dal *Tractatus Theologico-Politicus*. Essi mettono tra queste verità necessarie per la salvezza l'affermazione che noi non possiamo salvarci senza il Salvatore. Ma questa verità non è la fede nel Gesù Cristo storico, bensì nel Salvatore identico col figlio di Dio che è la Ragione e la Sapienza di Dio con manifesta e voluta confusione, secondo noi, tra gli articoli della fede universale del capitolo XIV del *Tractatus Theologico-Politicus* e l'intelletto infinito dell'*Ethica*. <sup>52</sup>

L'atteggiamento di difesa – da parte degli editori – delle due principali opere di Spinoza dalle minacce degli accusatori del tempo, serviva, in realtà, anche a promuovere una maggiore tolleranza e mitezza

<sup>46</sup> B. Spinoza, *Tutte le opere*, cit., p. 191.

<sup>47</sup> P. Di Vona, *Uno Spinoza diverso. L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici*, cit., p. 10.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ivi*, pp. 11-12.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>51</sup> Su questo si vedano gli studi di P.F. Moreau, *Spinoza e lo spinozismo*, Morcelliana, Brescia, 2007 e K.O. Meinsma, *Spinoza et son circle*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2006.

<sup>52</sup> P. Di Vona, *Uno Spinoza diverso. L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici*, cit., p. 13.



verso gli erranti cristiani eterodossi, alla luce della compresenza di diverse sette ereticali e delle insanabili divisioni e discordie non solo tra gli Ebrei e i Cristiani, ma anche tra gli stessi seguaci di Cristo. Gli editori delle *Opere Postume* invocarono, quindi, il comportamento di San Paolo e dichiararono che «considerare eretici e perseguire altri cristiani non ha nessun fondamento di verità».<sup>53</sup> Ma nonostante fosse loro interesse declinare lo spinozismo secondo la dottrina cristiana – rileva Di Vona – essi furono anche prudenti in questa delicata operazione di ricongiungimento della filosofia del maestro con quella di Cristo, evitando di scandalizzare i fedeli e di far rilevare in modo palese le loro manipolazioni dei testi originali di Spinoza. Essi «si comportarono con cautela anche per celare gli interventi da loro effettuati sul testo dell'*Ethica* e rendere più credibile che questi fossero da attribuire allo stesso Spinoza».<sup>54</sup>

L'autore del volume che stiamo prendendo in considerazione precisa, senza indugio, la necessità di porre distinzione tra *ciò che Spinoza è* da *ciò che lo Spinozismo è*. Attraverso i riferimenti alle linee fondamentali della *Prefazione alle Opere Postume*, Di Vona pone in risalto quel fenomeno di comprensione, di interpretazione e, talvolta, di deformazione che si avviò subito dopo la morte dell'Ebreo di Amsterdam. Dal 1677 in poi ebbe inizio lo Spinozismo, nonché «l'interpretazione *cristiana* di Spinoza, destinata a un lungo avvenire».<sup>55</sup> La frequentazione ravvicinata dell'autore dell'*Ethica* consentì a Jarig Jelles e agli altri senz'altro di conoscere meglio di chiunque altro il valore filosofico del suo pensiero. Ed è per questo che Di Vona riconosce in assoluto l'autorità dei suoi amici, che hanno dedicato il loro ingegno a raccogliere, tradurre e pubblicare quanto prodotto dal genio intellettuale di Spinoza. Tuttavia, questi stessi amici di Spinoza – osserva chiaramente Di Vona – «erano cristiani, mentre Spinoza non lo era».<sup>56</sup> Per porre l'amore di Dio e del prossimo quale imperativo morale era sufficiente la razionalità – o, utilizzando l'espressione di Ugo Cappelli, la *fede di Cristo* –, non di certo la *fede in Cristo*. Di Vona ribadisce che, nonostante la vicinanza tra il pensiero di Spinoza e quello della dottrina di Cristo, il tentativo di ritenerlo un Cristiano non è giustificabile. Per Di Vona «Spinoza era ebreo»<sup>57</sup> e resta tale. Suo merito è aver, però, indagato con la ragione la morale, la religione, la scienza. E in questa indagine, mai Spinoza si è dichiarato convertito a Cristo o al Cristianesimo, ma senz'altro ne fu ammirato. Indubbiamente Spinoza, come Pietro, avrebbe dichiarato di non essere «di quelli» – utilizzando un'espressione nota dei Vangeli – e avrebbe precisato di non conoscere l'uomo di cui i suoi stessi amici parlavano. Il Cristo-uomo non è parte del sistema spinoziano, ma può esserlo l'insieme delle idee, delle leggi e degli insegnamenti morali da lui rivelati.

Per esaminare correttamente l'impossibilità di una conversione reale di Spinoza al Cristianesimo, Piero Di Vona prende in considerazione l'unico riferimento esplicito a Cristo presente nell'*Ethica*, che è espresso nella quarta parte, nello scolio della proposizione 68. Ora, la proposizione in esame afferma che se gli uomini nascessero liberi, non formerebbero nessun concetto del bene e del male, finché rimasero liberi. La dimostrazione di questa proposizione pone in evidenza che chi nasce libero è chi è guidato dalla sola ragione, per cui chi nasce libero e rimane libero ha solamente idee adeguate e perciò non ha nessun concetto del male. Per conseguenza nemmeno del bene, perché bene e male sono dei correlati.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>57</sup> *Ibid.*



Richiamando la storia di Adamo ed Eva, Spinoza afferma che la perdita della libertà fu dovuta al fatto che l'uomo credette che i bruti fossero a lui simili e da quel momento iniziò ad imitarne gli affetti. Il recupero di questa libertà perduta fu resa possibile ai Patriarchi, perché questi furono «guidati dallo Spirito di Cristo, ossia dall'idea di Dio, dalla quale sola dipende che l'uomo sia libero e che desideri per gli altri uomini il bene che desidera per sé».<sup>58</sup> Gli editori delle *Opere Postume* ritengono possibile costruire la pretesa dell'accordo di Spinoza con il Cristianesimo proprio in virtù di questo riferimento allo Spirito di Cristo e alla idea di Dio. Ma cosa significa possedere lo Spirito di Cristo e a chi Cristo comunicò il suo messaggio di salvezza? Questi due interrogativi risultano cruciali per Piero Di Vona. Per intendere ciò, ritiene necessario confrontare la sua analisi con quella di un altro grande studioso del pensiero cristologico di Spinoza, il francese Alexandre Matheron,<sup>59</sup> autore del saggio *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, pubblicato nel 1971. Lo studioso francese, che costituisce tutt'oggi un imprescindibile riferimento per gli studi cristologici dello spinozismo, pone una distinzione netta tra lo Spirito di Cristo e il Cristo secondo la carne. Nello specifico, lo Spirito di Cristo può manifestarsi indipendentemente da ogni rapporto col personaggio storico e per essere animati dallo Spirito di Cristo, ovvero dall'idea di Dio, non sarebbe necessario aver sentito parlare dei Vangeli, in quanto già i Patriarchi possedevano questo Spirito, prima ancora che Cristo fosse storicamente situato. Lo Spirito di Cristo è, infatti, presente in chiunque pratica la giustizia e la carità e non è quindi monopolio di alcuna confessione specifica; anche i Musulmani onesti possono partecipare di questo Spirito di Cristo. Tuttavia, ci sono due sensi dello Spirito di Cristo. In *senso forte* lo Spirito di Cristo, nel suo significato autentico, indica la *conoscenza adeguata* della verità svelata dal *messaggio esoterico* di Gesù, ovvero una conoscenza chiara e distinta, che identifica parzialmente il nostro pensiero con quello di Dio. Questa conoscenza ci fa partecipare all'Idea di Dio o Intelletto Infinito, che è il modo infinito dell'attributo del Pensiero. In *senso debole*, invece, lo Spirito di Cristo corrisponde ad una adesione vissuta al *messaggio essoterico* di Gesù, che si concretizza nella *pratica fervente della giustizia e della carità*, fondata sulla sola ammissione del *credo minimo*, ovvero dei sette articoli della fede universale insegnata da Spinoza nel capitolo XIV del *Trattato Teologico-politico*.

Per Matheron, osserva Di Vona, sono possibili, in definitiva, tre ipotesi:

- 1) si può conoscere senza partecipare dello Spirito di Cristo, ovvero secondo la *carne*;
- 2) si può conoscere secondo lo *Spirito di Cristo* in senso debole (messaggio essoterico);
- 3) si può conoscere secondo lo *Spirito di Cristo* in senso autentico (messaggio esoterico).

C'è, però, una implicazione importante tra i due modi di conoscere secondo lo Spirito di Cristo: chi possiede lo spirito esoterico, possiede necessariamente anche quello essoterico, perché chi ha conoscenza adeguata, chiara e distinta, opera anche secondo giustizia e carità. Ma chi possiede lo spirito

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>59</sup> A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier, Paris, 1971. In questo studio, duramente attaccato da Piero Di Vona, lo studioso francese prende esplicitamente in considerazione non soltanto la distinzione tra le due vie possibili della salvezza delineate nel *Trattato teologico-politico* – una per i sapienti che sono alla ricerca della verità, l'altra per gli ignoranti che obbediscono alla legge dell'amore –, ma anche la straordinarietà del Cristo rispetto agli altri uomini e a Spinoza stesso. L'autore del saggio, infatti, sembra persuaso che l'insegnamento di Cristo corrisponda a quello di un filosofo che ha conosciuto in modo vero e adeguato la totalità del suo stesso messaggio, che discende direttamente dall'idea stessa di Dio. Quel dogma secondo cui la semplice obbedienza conduce gli uomini alla salvezza Spinoza non sembra capace di dimostrarlo in modo chiaro, ma la sua dottrina ci offre, comunque, di questo articolo di fede una certezza morale. Per contro – Matheron sostiene – Cristo ha compreso intellettualmente questo dogma fondamentale. Pertanto, se Spinoza insegna che l'obbedienza salva, lo fa perché ne è convinto soltanto «*en passant*», ma, in realtà, l'autore del *Trattato* è consapevole che tale dogma non collima pienamente con la sua dottrina.



essoterico, invece, non necessariamente possiede quello esoterico, poiché non è detto che chi opera secondo giustizia e carità, necessariamente abbia anche una conoscenza chiara e distinta. In altre parole, chi è sapiente agisce anche con giustizia e carità, perché lo prescrive la ragione; ma chi è pio, fedele e benigno può non essere filosofo. Per Matheron, l'autentico Spirito di Cristo «è la conoscenza adeguata della verità svelata dal messaggio esoterico di Gesù».<sup>60</sup> Il credo minimo di Spinoza fornisce un sapere mutilo, definibile come «frammento distaccato delle ragioni concepite dall'Intelletto Infinito, che però indica ai giusti la via da seguire».<sup>61</sup> In questo senso, i Patriarchi, benché non filosofi perché conoscevano Dio peggio di Mosè, erano condotti dal vero spirito di Cristo, cioè dall'idea di Dio. L'ignorante onesto ha accesso alle conclusioni della Sapienza divina, ma non la coglie adeguatamente.

Ciò detto, Di Vona pone in risalto l'impossibilità di un esoterismo<sup>62</sup> tra fedeli cristiani di prima categoria e fedeli cristiani di seconda categoria. Per lui «c'è un esoterismo di Spinoza, ... ma non c'è un esoterismo del Cristo e del Cristianesimo ammesso da Spinoza»,<sup>63</sup> diversamente da quanto rappresenta Matheron, il quale, attraverso «la distinzione tra l'insegnamento essoterico e l'insegnamento esoterico del Cristo, duplica lo spirito di Cristo in Spinoza senza necessità e senza un appoggio inequivocabile e incontrovertibile nel testo di Spinoza».<sup>64</sup>

Nello studio di Piero Di Vona, Cristo ebbe una conoscenza di secondo genere, a differenza della conoscenza di primo genere, che fu propria di Mosè e dei profeti – questo è un punto di distanza dall'analisi di Ugo Cappelli, che attribuisce a Cristo, come abbiamo visto, il terzo genere di conoscenza. Di Vona considera, infatti, che

Spinoza ritenne che il Cristo comunicò il suo insegnamento agli apostoli e ai suoi discepoli come un dato rivelato e quindi con parabole, immagini e parole adatte alla loro modesta capacità di comprensione che, del resto, risulta chiara a qualunque lettore dei Vangeli e non poté certo sfuggire a Spinoza.<sup>65</sup>

Anche se Cristo avesse avuto la conoscenza del terzo genere, per la ricerca di Piero Di Vona «nulla cambierebbe perché in ogni caso quanto aveva percepito di Dio da mente a mente, Cristo lo insegnò agli apostoli e ai discepoli come un dato rivelato adatto alla loro capacità di comprensione».<sup>66</sup> Cristo fu mandato per insegnare non solo agli Ebrei, ma a tutto il genere umano e adattò le conoscenze ricevute immediatamente dalla mente di Dio, pur senza prescrivere leggi, ma insegnando per mezzo di parabole facendo le veci di Dio. Nello specifico, Spinoza nel *Trattato Teologico-politico* si riferisce all'insegnamento di Cristo mentre questi è presente, è in vita e si rivolge a persone del suo tempo, garantendo loro, a differenza di Mosè, premi spirituali e non materiali. Il Cristo del *Trattato* sarebbe

<sup>60</sup> P. Di Vona, *Uno Spinoza diverso. L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici*, cit., p. 18.

<sup>61</sup> *Ivi*, pp. 18-19.

<sup>62</sup> Su questo punto si veda U. Cappelli, *Il principio fondamentale della teologia spinoziana*, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* XV (marzo 1937), 29, 2: pp. 157-164 (<http://www.jstor.org/stable/45271760>). Lo studioso rileva correttamente che per Spinoza «tutti possono obbedire per un comandamento, mentre non tutti possono possedere la sapienza; è compito della religione rendere obbedienti e non dotti». E aggiunge che «è questo un punto che va ben sottolineato per comprendere a che si riduce la religione di Spinoza: la filosofia può essere utile ad un numero ristretto di persone, la religione è adatta a tutti senza distinzione alcuna: essa è appunto per questo, universale o cattolica. Religione, questa, ridotta ad un numero esiguo di precetti morali, anzi ad un solo: ama Dio sopra ogni cosa ed il prossimo come te stesso» (*ivi*, p. 158).

<sup>63</sup> P. Di Vona, *Uno Spinoza diverso. L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici*, cit., p. 19.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>66</sup> *Ivi*, pp. 21-22.



quindi storicamente situato, benché i suoi insegnamenti abbiano una valenza universale. In questo senso il suo ruolo non fu quello di abrogare la legge di Mosè inserendo nuove leggi nello Stato Ebraico, ma impartire insegnamenti di tipo morale e, come precisa Di Vona, il suo insegnamento fu, quindi, «contenuto nei limiti della ragione comune a tutti gli uomini, quindi a tutti comunicabile, senza che ci sia bisogno di far intervenire la scienza intuitiva». <sup>67</sup> Cristo parlò non come un Legislatore, che intende correggere le azioni esteriori, ma come un dottore, capace di agire sull'animo, rivolgendosi perlopiù a uomini oppressi in uno Stato corrotto. Questo atteggiamento rafforza, in Di Vona, l'idea di una conoscenza di secondo genere da parte di Cristo, che si concretizza in un insegnamento per mezzo di parabole – proprie di una conoscenza di primo genere: «Cristo per Spinoza insegnò ai suoi discepoli pochissimi e semplicissimi dogmi». <sup>68</sup>

Di Vona si interroga, poi, su chi possedesse lo Spirito di Cristo. Considera a questo riguardo il capitolo quinto del *Trattato Teologico-politico* e rileva che secondo la dottrina di San Paolo «nessuno diventa beato se non ha in sé la mente di Cristo» <sup>69</sup> e «chiunque, pur senza conoscere le storie bibliche, coltiva, nondimeno, opinioni giovevoli alla salvezza e ha una retta regola di vita, questi è assolutamente beato e ha in sé realmente lo Spirito di Cristo». <sup>70</sup> Inoltre, «chi ha in sé la mente di Cristo percepisce le leggi di Dio come verità eterne e conosce il Cristo secondo lo Spirito colui che crede fermamente che Dio per misericordia e grazia rimette i peccati degli uomini e per questo più si accende d'amore per Dio: Cristo dimora in lui». <sup>71</sup> Per Di Vona «avere lo spirito di Cristo per Spinoza non significa altro nel *Tractatus Theologico-politicus* che avere le disposizioni morali della carità verso il prossimo e della giustizia, insegnate dal Cristo e non già possedere nella propria mente l'idea di Dio, ossia quella entità metafisica che è descritta nell'*Ethica* da Spinoza col dire dalla quale seguono infinite realtà in infiniti modi». <sup>72</sup>

Ora, possedere lo Spirito, rileva Di Vona, significa possedere la mente, poiché Spirito, in ebraico *ruah*, secondo lo studio condotto da Spinoza nel *Tractatus* indica sia mente, sia sentenza della mente: «poiché la legge spiegava la mente di Dio, era chiamata spirito o mente di Dio, e con eguale diritto l'immaginazione dei profeti poteva essere chiamata mente di Dio, perché per essa venivano rivelati i decreti di Dio e si poteva dire che i profeti possedessero la mente di Dio». <sup>73</sup> Nel fitto scambio epistolare tra Spinoza e Oldenburg – allora segretario della Royal Society inglese – che Di Vona richiama, relativamente al periodo compreso tra i mesi di novembre 1675 e febbraio 1676 (epistole 73, 74, 75, 77, 78 e 79), è racchiusa «la difficoltà che la filosofia e la teologia di Spinoza incontrarono anche tra gli amici più intelligenti e fedeli» <sup>74</sup> a interpretare correttamente il problema cristologico, il rifiuto dell'incarnazione e l'accettazione di una resurrezione allegorica e non fisica di Cristo. Nella prospettiva del *Trattato* ai Patriarchi non fu promesso altro, in cambio dell'obbedienza alla Legge, che la durata e la prosperità dello Stato e i rimanenti beni di questa vita; al contrario per l'inosservanza e la rottura del patto si minacciano la rovina dello Stato e le peggiori sofferenze. In questione risultano solamente la libertà politica con conseguenti beni temporali, ma non la libertà della mente. Ora Di Vona rileva che queste considerazioni di Spinoza fanno sì che nulla conduca a considerare quanto è invece indicato

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 33.



nell'*Ethica*, dove, come abbiamo visto è indicato che i Patriarchi recuperarono la libertà perduta guidati dallo Spirito di Cristo. Questa conoscenza di Dio fu del tutto comune a quella degli Ebrei e degli stessi profeti e non fu certo quella conoscenza basata sul possesso dello Spirito di Cristo identico con l'idea di Dio che attribuisce loro il ben noto testo dell'*Ethica*. Quella dei Patriarchi fu una conoscenza immaginativa, tant'è che lo stesso Abramo credette di aver pranzato con Dio, come Spinoza indica a Oldenburg nell'epistola 75. I Patriarchi furono, quindi, uomini dalla vivida immaginazione. Questa concezione non collima con quanto si desume dalla proposizione dell'*Ethica* nella quale la conoscenza dei Patriarchi, guidati dallo Spirito di Cristo, dovrebbe essere in grado di favorire la formazione del terzo genere di conoscenza per mezzo della quale si ottiene una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio. Nel *Trattato*, inoltre, Cristo è presentato da Spinoza come colui che si è rivelato in un tempo ben definito, ai suoi discepoli o a uomini del tempo futuro. Tuttavia, mai si è rivelato, né ha parlato, a uomini di un tempo passato, come dovrebbero essere i Patriarchi. Per questo Di Vona ritiene

evidente che non si potesse avere lo Spirito di Cristo prima che Gesù Cristo fosse e che non si può supporre che lo si potesse avere prima di Gesù, o attribuire a Spinoza quest'ultima opinione contro le sue esplicite affermazioni o l'idea che il Cristo avesse insegnato la religione universale in sette articoli del capitolo XIV del *Tractatus Theologico-Politicus* prima che la stabilisse Spinoza per gli uomini del suo tempo, prima che il Cristo fosse e senza concepirlo come Verbo eterno di Dio.<sup>75</sup>

Ai Patriarchi non fu, pertanto, promessa quella libertà, che nella parte quinta dell'*Ethica* si identifica con la beatitudine.

Conclude Di Vona che gli editori cristiani delle *Opere Postume* di Spinoza si servirono dell'espressione «guidati dallo Spirito di Cristo, ossia dall'idea di Dio», riferendola in modo improprio ai Patriarchi, correggendo e integrando lo scolio della proposizione 68 della quarta parte dell'*Ethica*. Riferendo tale espressione ai Patriarchi, gli editori cristiani insinuarono ciò che per Di Vona sembra assurdo, ovvero che lo Spirito di Cristo fosse esistito prima dell'Uomo Gesù e che, quindi, in accordo con il Cristianesimo ortodosso, Cristo fosse il Verbo, seconda persona della Trinità. È tipico, rileva Di Vona, delle religioni monoteiste porre il proprio fondatore all'inizio dei tempi, e, quindi, anche lo stesso Cristo, presso Dio:

Spinoza parla sempre del Cristo come visse e si manifestò in un dato tempo e in una certa regione della terra e non asserisce mai, né suppone mai che prima che Abramo fosse Egli era (*Giovanni*, VIII, 58), o che il cielo e la terra passeranno, ma le sue parole non passeranno (*Matteo*, XXIV, 35; *Marco*, XIII, 31; *Luca*, XXI, 33). Nel *Tractatus Theologico-Politicus* Cristo parla e insegna ai suoi apostoli e ai suoi discepoli, agli Ebrei del suo tempo o dei tempi futuri, al massimo ai gentili che vivevano in Palestina... Ma Cristo non parla, né si manifesta mai a uomini di un tempo passato, né Spinoza fa mai la supposizione che egli si fosse mai manifestato ad uomini del passato, né poteva supporre che sarebbero venuti degli interpreti cristiani, tra i quali i suoi amici, che avrebbero letto in quest'ultimo senso le sue pagine.

Ci sembra evidente che non si potesse avere lo Spirito di Cristo prima che Gesù Cristo fosse e che non si può supporre che lo si potesse avere prima di Gesù, o attribuire a Spinoza quest'ultima opinione contro le sue esplicite affermazioni o l'idea che il Cristo avesse insegnato la religione universale in sette articoli del capitolo XIV del *Tractatus Theologico-Politicus* prima che la stabilisse Spinoza per gli uomini del suo tempo, prima che il Cristo fosse e senza concepirlo come il Verbo eterno di Dio.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>76</sup> *Ivi*, pp. 36-37.



Osserva Di Vona che «non c'è nei testi di Spinoza nessuna esplicita affermazione che Cristo sia il Verbo eterno e che il Verbo si sia incarnato in Gesù»<sup>77</sup> e questo perché, essendo Dio stato inteso come l'ente assolutamente infinito e la sostanza che consta di infiniti attributi, Dio «non può diventare una *res finita* come Gesù, vissuto in un dato tempo e in un dato luogo, e diventare la particola eucaristica».<sup>78</sup>

Di Vona, oltre a escludere ogni possibilità che, nel pensiero spinoziano, lo Spirito di Cristo si sia rivelato in qualche modo ai Patriarchi per recuperare la libertà perduta prima che Cristo fosse, ribadisce che nella proposizione 68 lo Spirito di Cristo indica sostanzialmente solo una predisposizione alla carità verso il prossimo e alla giustizia. Di Vona elimina, poi, anche la possibilità che lo Spirito di Cristo coincida con la comune idea di Dio, che nella prospettiva del *Tractatus* più che costituire il vero elemento di salvezza e di libertà per l'uomo, è posta all'origine della concezione volgare di Dio come fondamento stesso della superstizione e della servitù umana alle passioni. Pertanto, scrivendo che i Patriarchi recuperarono la libertà guidati dallo Spirito di Cristo, ovvero dall'idea di Dio, gli editori – amici di Spinoza «ottennero che per conseguenza lo Spirito di Cristo si riflettesse anche sull'uomo libero spinoziano, facendo della libertà spinoziana della mente una figura della libertà cristiana».<sup>79</sup> Alla luce di tutto quanto detto, Di Vona è certo che l'unica occorrenza testuale relativa a Cristo nell'*Ethica* sia frutto di una aggiunta apocrifia, a cura degli editori delle *Opere Postume*.

A rafforzare questa considerazione è, poi, il fatto che Spinoza intende la conoscenza di Dio dei Patriarchi alla stregua di quella che fu comune agli Ebrei e non risulta differenza alcuna tra le promesse fatte ai primi e quelle fatte ai secondi. Ciò che conobbero i Patriarchi fu, quindi, il Dio delle narrazioni della storia sacra, necessaria al volgo, poiché essi non ebbero una idea di Dio nel senso rigoroso della proposizione 4 della seconda parte dell'*Ethica* – secondo cui dall'idea di Dio seguono infinite cose in infiniti modi – né quella conoscenza chiara e distinta di Dio che è dovuta al lume naturale:

Non c'era nessun bisogno per il nostro filosofo che i Patriarchi ignoranti e capaci solo di avere una idea antropomorfa di Dio, grazie allo Spirito di Cristo identico alla «idea di Dio», non si sa come ottenuti, venissero a restituire non si sa come la libertà della mente a uomini ridotti allo stato animale. Perciò riteniamo che tutta questa ambigua dottrina, che meglio sarebbe chiamare racconto se non delirio della immaginazione, sia falsa per Spinoza e da attribuire a una aggiunta estranea di cristiani troppo zelanti nel vano intento di difendere Spinoza dall'accusa di empietà e di ateismo<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> In merito all'accusa di ateismo Ugo Cappelli rileva nel suo breve saggio intitolato *Il principio fondamentale della teologia spinoziana* l'apparente incoerenza secondo la quale Spinoza per un verso dichiara la divinità della ragione, dall'altra riconosce che anche la religione, seppure irrazionale, ha la sua ragion d'essere, la sua razionalità. In realtà, per l'autore del *Trattato* l'irrazionalità della religione è dovuta a un solo difetto gnoseologico. La salvezza per obbedienza alla religione, propria del volgo, e la salvezza secondo ragione, propria del filosofo, non sono due vie di redenzione, ma «un'unica via assolutamente necessaria guardata sotto due punti di vista gnoseologici differenti. Il dogma fondamentale della religione è valido, può condurci alla salvezza, ma il valore di esso sfugge alla ragione, che dà però l'assenso affinché lo si accetti. La ragione vede che questo mezzo irrazionale, o meglio apparentemente irrazionale, che è la religione, può, deve condurci alla salute eterna e lo giudica utile per coloro che non possono direttamente pervenire alla beatitudine in quanto è l'eterno decreto di Dio come appare al volgo». Quindi, contrariamente alle accuse di ateismo rivolte contro Spinoza, nell'interpretazione di Cappelli, risulta chiaro che non c'è motivo di credere che Spinoza intenda limitarsi a ripudiare la religione, come fonte di empietà. Cappelli dichiara, infatti, che, benché la religione sia irrazionale, «non può esistere, in un monismo come quello di Spinoza, il male, il disordine: l'irrazionale deve dipendere da un difetto di conoscenza: tutto ciò che è, in quanto è, ha necessariamente, deve necessariamente avere la sua ragion di essere, la sua razionalità. La religione fondata sull'ignoranza deve dunque avere la



Infine, per un riguardo dovuto al lettore, facciamo una ipotesi storiografica. Che cosa hanno voluto dire gli amici di Spinoza che, secondo noi, scrissero buona parte dello scolio della proposizione 68 della parte IV dell'*Ethica*? Forse quello che traspare dalla lettura della *Prefazione* delle *Opere Postume*. Per essi Spinoza aveva insegnato che gli ignoranti che avessero creduto e praticato l'insegnamento degli articoli della fede universale del capitolo XIV del *Tractatus Theologico-Politicus*, e li avessero seguiti nella loro vita, in morte per le promesse, il perdono e la grazia di Gesù Cristo avrebbero conseguito anch'essi l'eternità della mente.<sup>81</sup>

Siamo giunti, ormai, alla conclusione di questa breve incursione in alcuni temi della cristologia di Spinoza. Richiamando in causa, ancora una volta, Ugo Cappelli, quanto giustamente rileva Piero Di Vona – circa l'impossibilità di tenere perfettamente insieme il *Tractatus Theologico-Politicus* e l'*Ethica* sull'utilizzo delle espressioni «Spirito di Cristo» e «idea di Dio» in relazione alla libertà dei Patriarchi – riteniamo possa essere compreso come elemento che ha, comunque, la sua ragion di essere nella relazione Uno-molti. Le relazioni che Spinoza intrattenne, infatti, con i suoi amici cristiani determinarono, alla sua morte, il rischio di una frattura profonda nel sistema e di una manipolazione del suo pensiero – questo al fine di difenderlo dalle accuse di empietà rivolte alle sue teorie. Le contraddizioni che sono emerse attraverso l'attenta operazione di Piero Di Vona, nel porre a confronto le due principali opere di Spinoza – il *Tractatus Theologico-Politicus*, pubblicato quando egli era in vita e, quindi, fuoriuscito direttamente dalla mano del suo autore, e l'*Ethica*, proposta compiutamente soltanto nelle *Opere Postume*, dopo la morte dell'Ebreo di Amsterdam – lasciano emergere quello che Ugo Cappelli definisce «l'eterno dramma, che si presenta in ogni monismo».<sup>82</sup> Infatti, «mentre da una parte si è portati a togliere ogni valore a ciò che è irrazionale, dall'altra l'esigenza del sistema ci spinge a riconoscere anche ciò che è irrazionale: è il razionale che dà riconoscimento all'irrazionale».<sup>83</sup> L'impossibilità di conciliare l'Uno con i molti è determinata dalla difficoltà, se non dall'impossibilità, di tenere insieme il frazionamento dell'Uno nei molti (il pensiero originario di Spinoza confluito in quello eterodosso, prodotto dai suoi amici). Questo frazionamento dà luogo alla infinita molteplicità delle concezioni dello spinozismo e, al contempo, all'assorbimento dei molti nell'Uno, ovvero all'ingresso delle interpretazioni degli editori amici di Spinoza nel testo stesso del maestro. Come ogni monismo, di fronte alle aporie esplicitate da Piero Di Vona nell'accogliere come spinoziana la totalità dello scolio della proposizione 68 della quarta parte dell'*Ethica*, c'è il rischio di distruggere l'uno o l'altro termine, ossia la filosofia di Spinoza o il cristianesimo di Spinoza, la fede di Cristo o la fede in Cristo, il percorso emendativo della ragione o l'obbedienza alla religione.

Seppur crei apparentemente imbarazzo accogliere la tesi di una contaminazione dell'*Ethica* per mano dei cristiani, non sembra possibile far altro che riconoscere, con Piero Di Vona, che l'opera somma sia quel che è, come ci è stata trasmessa, un lavoro recepito e confezionato nella sua versione finale da una comunità di editori, che restituisce l'immagine di uno Spinoza senz'altro «diverso». L'*Ethica* è espressione, oltre che della mente straordinaria dell'Ebreo di Amsterdam, anche della molteplicità di relazioni intessute nella sua vita. Seppur l'eterodossia di alcune parti dell'*Ethica* metta a repentaglio l'Uno – il pensiero originario del maestro –, le *Opere Postume* ci insegnano un'idea concreta del valore dei molti – come tale pensiero fu recepito dai suoi amici cristiani. Ed è per questo che il sottotitolo del

---

ragione di essere quantunque essa esuli dal dominio della ragione» (U. Cappelli, *Il principio fondamentale della teologia spinoziana*, cit., p. 162).

<sup>81</sup> P. Di Vona, *Uno Spinoza diverso. L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici*, cit., p. 47.

<sup>82</sup> U. Cappelli, *Il principio fondamentale della teologia spinoziana*, cit., p. 164.

<sup>83</sup> *Ibid.*



volume di Piero Di Vona, *L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici*, risuona, per noi tutti, emblematico, ma anche beffardo, perché è segno di un sacrificio e di una perdita: l'unità assoluta del pensiero originario di Spinoza è perduta. Per gli interpreti e gli studiosi di Spinoza resta in vita un pensiero monistico che riceve sicuramente un contraccolpo. C'è un lutto che va naturalmente elaborato, dopo la morte fisica di Spinoza e la presa d'atto dell'esistenza di un testo spurio, in attesa che ci sia una resurrezione spirituale del suo pensiero. *L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici* rivela il segreto di un sapere condiviso, che è proprio di una comunità alla ricerca comune del bene. Una comunità che tenta, come può, di difendere il lavoro del proprio Maestro dalle accuse di ateismo del tempo. Un gruppo di amici che prova a rivendicare – sull'esempio di Spinoza stesso e accogliendo il suo insegnamento: *caute!* – la possibilità di essere cristiani senza mettere a rischio la vita, né la sicurezza dello Stato. Quello degli amici di Spinoza è un tentativo concreto di costruire insieme una comunità felice, in ossequio alle vedute pedagogiche del pensiero del maestro, già note a partire dai suoi scritti giovanili per il miglioramento di ogni cosa esistente in natura e, in particolare, dell'uomo.<sup>84</sup>

Dinanzi alle aporie emerse nell'attenta analisi di Piero Di Vona, al quale dobbiamo essere grati, ci sentiamo di guardare, comunque, in modo benevolo e misericordioso al lavoro realizzato dagli amici di Spinoza, consci, però, al contempo, della importanza degli interventi di contaminazione del testo spinoziano da loro operata. Non dovette esser semplice confrontarsi con la grandiosità del pensiero del maestro, né dovette risultare agevole il lavoro di raccolta, analisi, traduzione e, talvolta, riscrittura dei suoi testi. Lo sforzo ermeneutico degli amici cristiani ci restituisce uno Spinoza diverso, alterando alcune delle sfumature del suo pensiero, ma non la sua struttura. Tuttavia, le alterazioni del testo sono il segno – e oseremmo dire le cicatrici – di un periodo storico complesso, dinamico, contrastante, nel quale dovette essere estremamente difficile – come Spinoza stesso sperimentò nella sua vita – coesistere serenamente con la tradizione giudaico-cristiana, da un lato, e, dall'altro, con il continuo proliferare di espressioni eterodosse della religione cristiana.

C'è una ferita non chiusa, nel "costato" dell'opera spinoziana, destinata a restare probabilmente aperta a lungo. Questa stessa ferita potrà anche rivelarsi un viatico per il nascere di nuovi studi e di nuove possibili riletture di Spinoza,<sup>85</sup> a partire proprio dal problema cristologico. Ci congediamo, per ora,

---

<sup>84</sup> A questo argomento ci siamo dedicati nel saggio M. Ricchiari, *La «salvezza dei simili» come progetto comune dei sapienti negli scritti del giovane Spinoza*, in *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche*, volume CXXV – Anno 2015, Giannini Editore, Napoli, pp. 59-102.

<sup>85</sup> La tesi di Piero Di Vona e le difficoltà emerse sulla paternità della espressione presa in esame nello scolio della proposizione 68 della quarta parte dell'*Ethica*, potrebbero essere smentite alla luce della scoperta di un manoscritto dell'opera somma di Spinoza, rinvenuto presso la Biblioteca Vaticana. In L. Spruit – P. Totaro, *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, Brill, Leiden-Boston, 2011 – come già rilevato in M. Ricchiari, *Spinoza e Cristo: la liberazione come salvezza*, cit., pp. 203-205 – si confermerebbe che già nella versione del 1675 dell'opera, quindi precedentemente alla morte di Spinoza, compare lo stesso riferimento allo Spirito di Cristo, alla stessa maniera in cui esso è stato trascritto nelle *Opere Postume* del 1677: «Non sembrerebbe, pertanto, possibile ipotizzare che il riferimento al Cristo nell'*Ethica* sia stato accidentale o ad opera di altri, ma dovremmo riconoscere che sia stata esplicita intenzione di Spinoza sostenere che i Patriarchi furono realmente guidati dallo Spirito del Cristo e recuperarono, per mezzo dell'idea di Dio, la libertà perduta. Se è verificata con assoluta certezza la paternità spinoziana del manoscritto e si assume come vero che i Patriarchi furono guidati dallo Spirito del Cristo, resta il problema di comprendere perché nel *Trattato teologico-politico* si dica che essi non conobbero gli attributi di Dio e la loro conoscenza fu inferiore a quella di Mosè e, dunque, di Cristo, quest'ultimo vero modello di sapienza per Spinoza. L'incompatibilità tra ciò che l'autore dichiara nel *Trattato* e ciò che, invece, è presente nell'*Ethica* in riferimento a Cristo è il vero problema. Non è nostra intenzione decidere al riguardo o trarre conclusioni affrettate, che poco servirebbero ai fini della nostra ricerca. Ciononostante, dobbiamo riconoscere che l'ago della bilancia nell'analisi sul Cristo di Spinoza dovrebbe – e il



ancora una volta, servendoci delle parole di Ugo Cappelli, che sembrano indicarci la strada da seguire per superare questo imbarazzo e questo “dramma”. La ragione richiede di accogliere, in una cornice teorica unitaria, tanto il pensiero di Spinoza, quanto quello dei suoi amici, lasciando che continuino a coesistere e convivere l’Uno e i molti, il razionale e l’irrazionale, le parole del maestro e le espressioni apocrife dei suoi discepoli: «la ragione per amore di coerenza, dovrà dare la paternità anche a questi elementi. Quanti e quali sacrifici per la ragione però!».<sup>86</sup>

---

condizionale è d’obbligo – attribuire un peso maggiore a ciò che il filosofo olandese intese comunicare in modo chiaro e sicuramente in maniera più esaustiva nel *Trattato teologico-politico*» (*ibid.*).

<sup>86</sup> U. Cappelli, *Il principio fondamentale della teologia spinoziana*, cit., p. 164.