



## Le ragioni della tolleranza in Spinoza

Daniela Bostrenghi  
Università degli Studi di Urbino Carlo Bo  
daniela.bostrenghi@uniurb.it

### Abstract

Once beyond the traditional meaning of the term (which appears in only one place in his whole work), the Spinozian ideal of *tolerantia* refers to a full form of recognition that overcomes, subverts, reverses the point of view of the resigned «endurance» of error, though it is understood as a «deprivation of knowledge» and not as a sign of negative connotation in itself. In contrast to prejudice, ignorance and superstition which, both then and now, create illusory security boundaries and nurture sad feelings of resentment and hate, affections capable of contributing to Spinoza's ethical-political project will then be joyful ones of *generositas* and *animi fortitudo* (an effective antidote to every form of *imperium violentum*), rather than the «constancy» of free men enduring the constriction of *libertas philosophandi*.

### 1. La *libertas philosophandi*

Nella celebre *Epistola XXX*, inviata all'amico Oldenburg nel settembre/ottobre del 1665 in risposta ad una sua precedente, Spinoza illustra le ragioni che lo indussero a comporre quello che li definisce un trattato sul «modo di intendere la Scrittura»<sup>1</sup>.

Come è noto, gli argomenti adottati a questo proposito dal filosofo sono tre e concernono, in particolare:

1) i pregiudizi dei teologi, che impediscono agli uomini di dedicarsi alla filosofia e che pertanto egli desidera il più possibile «svelare» e «rimuovere» (*patefacere atque amoliri*) dalla coscienza dei saggi;

---

<sup>1</sup> EP XXX, p. 164.

2) l'accusa di ateismo rivoltagli incessantemente dal *vulgus*, che ugualmente è sua intenzione respingere con determinazione;

3) la difesa della *libertas philophandi et dicendi quae sentimus*, che ai suoi occhi appare compromessa «dall'eccessiva autorità e petulanza dei predicatori»<sup>2</sup>.

Queste ragioni, individuate con lucidità da Spinoza, fanno dell'*Epistola XXX* un documento significativo non solo per la datazione del *Trattato teologico-politico* (la cui stesura risulta pertanto avviata, a quella data, almeno fino ai primi capitoli)<sup>3</sup>, ma anche per la definizione del suo orizzonte storico e concettuale. Oltre alla personale difesa dalle accuse di ateismo, fondamentali, ai fini della nostra analisi, sono la critica al pregiudizio teologico, oggetto di ampia trattazione nell'Appendice alla prima Parte dell'*Etica* e l'esplicita presa di posizione in favore della *libertas philosophandi*, come d'altra parte emerge anche in altre pagine dell'*Epistolario*<sup>4</sup>.

Nella lettera XLVIII a Ludovicus Fabritius, Consigliere dell'Elettore Palatino per conto del quale gli proponeva una cattedra presso la celebre Università di Heidelberg, Spinoza rispose (adducendo anche in questo caso una motivazione personale che fa da tramite a un'istanza di portata universale), di dover rinunciare al pur prestigioso incarico, poiché, scrive

[...] se dovessi dedicarmi all'educazione dei giovani, dovrei in primo luogo rinunciare a fare della filosofia. In secondo luogo, io non so *entro quali limiti* debba intendersi compresa quella *libertà di filosofare*, perché io non sembri voler perturbare la religione pubblicamente costituita.<sup>5</sup>

Uno dei temi più cari al filosofo olandese riguarda infatti la definizione della misura in cui, nella «libera Repubblica», la libertà di pensiero ed espressione, che ne è il fondamento, possa essere mantenuta compatibilmente con l'autorità e la sicurezza dello Stato, come già messo in luce sin dal sottotitolo del TTP, nel quale l'Autore annunciava di avervi formulato

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Sulla base di quanto richiamato da Oldenburg nella precedente EP XXIX (p. 162) con il riferimento ad «angeli, profezie e miracoli».

<sup>4</sup> Di questo ho trattato in occasione della Giornata di studi «*Amice colende*. Temi, storia e linguaggio nell'Epistolario spinoziano», tenutasi a Roma il 21 dicembre 2017 per iniziativa della *Societas Spinozana* che, in quella circostanza, ha tenuto la sua prima assemblea annuale.

<sup>5</sup> EP XLVIII, p. 223 (corsivi miei).

alcune dissertazioni, nelle quali si dimostra che la libertà di filosofare (*libertas philosophandi*) non soltanto può essere concessa (*concedi*), salve restando la pietà e la pace dello Stato (*pietas et reipublicae pax*), ma che tale libertà non può essere negata (*tolli non posse*) senza negare la pace dello Stato e la pietà stessa.<sup>6</sup>

Nella Prefazione allo scritto Spinoza affermava inoltre di aver mostrato (in particolare attraverso le pagine dedicate alla separazione tra filosofia e teologia, alla distinzione tra *vana* e *vera religio* e all'analisi della storia del popolo ebraico) come i detentori del sommo potere «non siano soltanto i garanti e gli interpreti del diritto civile, ma anche di quello sacro», giungendo alla conclusione – di non scarsa rilevanza dato il contesto – che coloro che hanno in mano il governo dello Stato «potranno detenere tale diritto nel modo migliore e mantenere con sicurezza il potere solo a patto che venga *concesso a ognuno di pensare ciò che vuole e di dire ciò che pensa*»<sup>7</sup>.

## 2. La questione della tolleranza

Date queste premesse, si potrebbe essere tentati di considerare il *Trattato teologico-politico*, e in particolare il suo capitolo XX, del quale ci occuperemo principalmente in questa sede per il suo carattere “paradigmatico”<sup>8</sup>, una sorta di spinoziana “epistola sulla tolleranza”, precorritrice delle riflessioni che Bayle, Locke e Voltaire di lì a poco affronteranno su tematiche inerenti la libertà di pensiero e di coscienza, a questi problemi strettamente connesse<sup>9</sup>.

Come risaputo, il dibattito sulla «tolleranza» – questione fondativa dell'età moderna<sup>10</sup> – era del resto molto vivo nella «libera Repubblica d'Olanda» e nella città di Amsterdam, della quale Spinoza tesse l'elogio proprio nelle pagine del capitolo conclusivo del *Tractatus*<sup>11</sup>. Oltre ad essere

---

<sup>6</sup> TTP, p. 3.

<sup>7</sup> TTP, pp.17-9 (corsivo mio).

<sup>8</sup> Circa la struttura specifica del cap. XX del TTP e la possibilità di studiarlo come testo autonomo si veda Manzini (2011).

<sup>9</sup> Su Spinoza precursore dell'Illuminismo cfr. Israel (2001).

<sup>10</sup> A questo proposito si rinvia a Lanzillo (2001), con ampia bibliografia.

<sup>11</sup> TTP, XX, 15, p. 491 (ma anche Prefazione, p. 9). A parere di alcuni (a partire da Meinsma, 1896) questo elogio sarebbe da intendersi alla luce di una «malcelata ironia» (TTP, XX, nota 35, p. 716) dovuta allo sdegno provocato in Spinoza dalla recente morte in prigione dell'amico Koerbagh, cui paiono alludere anche altri passaggi di tono analogo del TTP. Di diverso parere, tra gli altri, Lagrée-Moreau (Spinoza 1999, nota 24 al cap. XX, p. 784) e anche Manzini (2011, p. 66, nota 1), agli occhi dei quali questa tesi non appare

un punto centrale del progetto politico repubblicano dei fratelli De Witt, ai quali senza dubbio il filosofo era vicino, questo argomento era esplicitamente affrontato nelle opere di Johan e Pieter De la Court, a loro volta ispiratori della politica liberale del Gran Pensionario olandese. La rivendicazione di un'ampia libertà, in particolare in materia religiosa, era diventata in quegli anni elemento centrale della causa rimostrante, soprattutto dopo che il sinodo di Dordrecht (1619) aveva espulso gli arminiani dalla Chiesa riformata calvinista<sup>12</sup> e un'analoga esigenza di libertà era condivisa dai cristiani liberali olandesi, alcuni dei quali appartenenti al circolo spinoziano stesso<sup>13</sup>.

Nella Prefazione agli *Opera posthuma* tradotta da Lodewijk Meyer in latino, Jarig Jelles dedicherà infatti ben cinque paragrafi alla difesa della *tolerantia*, asserendo che questa debba estendersi, sulla base delle Scritture stesse, non solo a coloro che «sono imbevuti di lievi errori» (*levibus erroribus imbuti*), ma anche a quanti «errano» rispetto «agli articoli fondamentali ed essenziali della fede» (*ad eos quoque, qui in fundamentalibus, et essentialibus fidei articuli errant*)<sup>14</sup>. È noto, infatti, come quella di «tolleranza» sia espressione che il linguaggio politico moderno eredita dalle controversie religiose, in particolare quelle sorte in Europa dopo la Riforma protestante. Richiamandosi all'accezione originaria dell'*etimo* che, inteso come pura sopportazione dell'errore, gli conferiva valenza perlopiù negativa (il latino *tolus* suggerisce in maniera esplicita l'idea del «peso» da sopportare e, dunque, «tollerare»), solitamente si intendeva con *tolerantia* – come traspare dalle affermazioni dello stesso Jelles – una benevola sopportazione dell'errore e delle diverse opinioni altrui, in particolare in materia teologica. A partire da questo significato, ben illustrato da Cesare Ripa nella sua *Iconologia* con l'immagine dell'anziana donna che reca sulle spalle un macigno (il *peso*, appunto, morale e materiale della tolleranza)<sup>15</sup>, il termine ha poi subito nel corso dei secoli un graduale

---

sostenibile. Sull'elogio spinoziano di Amsterdam e relative implicazioni problematiche cfr. anche TTP, XX, nota 48, p. 719.

<sup>12</sup> La controversia tra arminiani e gomaristi è esplicitamente richiamata in TTP, XX, 15 (pp. 491-93) ricavando da questo esempio di «scisma» la conclusione che «le leggi in materia di religione, ovvero promulgate al fine di dirimere le controversie, irritano gli uomini più che correggerli».

<sup>13</sup> Si veda per questo Meinsma (1896), Kolakowski (1969) e anche Rovère (2017).

<sup>14</sup> Cfr. Mignini (1991, in part. pp. 169-70) con il rinvio, per l'edizione latina e nederlandese della *Prefazione*, a Akkerman (1980, p. 245).

<sup>15</sup> Questa viene descritta come «Donna vestita di berrettino, d'aspetto senile, in atto di sopportare sopra alle spalle un Sasso con molta fatica». *Tolerare*, infatti, «è quasi portare un qualche peso [...] e sono pesi dell'anima, alla quale appartiene il sopportare, e *tolerare*

processo di riorientamento semantico che gli ha progressivamente conferito – di contro all’iniziale idea di “sopportazione” – una connotazione sempre più positiva ed attiva. Dalla paziente e rassegnata sopportazione di un peso, disagio o errore si è giunti infatti al vero e proprio riconoscimento di un diritto (sancito peraltro dalle costituzioni moderne)<sup>16</sup>, la cui rivendicazione ha gradualmente portato al superamento dell’accezione negativa che caratterizzava l’originario utilizzo di questo vocabolo.

### 3. La tolleranza come “virtù”

A questo punto, per comprendere se sia dato, e in che cosa consista, uno spinoziano ideale della “tolleranza” è opportuno fare riferimento, in primo luogo, all’uso di questa espressione da parte del filosofo. Il riferimento esplicito alla *tolerantia* figura infatti, come è stato giustamente osservato<sup>17</sup>, unicamente in un passaggio dai toni particolarmente accesi del capitolo XX del *Trattato teologico-politico* nel quale egli si domanda

Quale peggior sventura si può immaginare, per una repubblica, del fatto che uomini onesti vengano mandati in esilio quali fossero dei malfattori, solo perché hanno opinioni diverse (*quia diversa sentiunt*) e non le sanno dissimulare? Cosa può esservi – ribadisco – di più funesto (*perniciosum*) del fatto che degli uomini vengano considerati come nemici (*pro hostibus habeantur*), non a causa di un delitto o di un misfatto, ma perché sono di indole liberale (*quia liberalis ingenii sunt*), e che siano condotti a morte? Cosa di più pernicioso che il patibolo, terrore dei malvagi, diventi un bellissimo teatro ove offrire il più alto esempio di sopportazione (*tolerantia*) e di virtù, a sommo disonore della maestà?<sup>18</sup>

---

per cagione di virtù i fastidij, e le afflittioni, le quali si dimostrano co’l Sasso, che per la gravità sua opprime quello, che gli stà sotto» (Ripa 1618, *sub vocem*).

<sup>16</sup> Per un opportuno richiamo agli articoli 10 e 11 della *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* del 1789 e all’articolo 19 della *Déclaration universelle des droits de l’homme* del 1948 si veda Manzini (2011, p. 79).

<sup>17</sup> Lo fa notare Mignini (1991, nota 3, p. 165) sulla base di un’opportuna ricognizione lessicale dei testi, alla quale si rinvia.

<sup>18</sup> TTP, XX, 13, p. 489. Dato il contesto argomentativo, *tolerantia* è qui reso efficacemente da Totaro con «sopportazione», laddove Droetto (Spinoza, 1972, p. 487) e Dini (Spinoza, 1999b, p. 663) mantengono il calco «tolleranza». Domínguez (Spinoza, 1986, p. 417) a sua volta utilizza lo spagnolo «tolerantia», mentre Lagréé-Moreau (Spinoza, 1999a, p. 647) adottano il francese «constance». Shirley (Spinoza, 1989, p. 297) e Israel (Spinoza, 2007, p. 256) traducono rispettivamente *tolerantia* con le espressioni «endurance» e «constancy» che ugualmente alludono ad una capacità di sopportazione (ma anche “resistenza”) da parte del “tollerato”. Con l’uso efficace dell’espressione *theatrum* Spinoza denuncia qui “implicitamente” lo “spettacolo” offerto dalla pena corporale quale segno di un rituale

È subito da notare come la *tolerantia* di cui si tesse l'elogio si configuri qui nel significato corrente di «sopportazione» e «virtù». Una sopportazione e una virtù da intendersi tuttavia – paradossalmente – come «coraggio» e «magnanimità» di coloro che, di animo liberale e di libero *ingenium*, professando opinioni “diverse”, si vedono costretti a «tollerare» la dura condanna dello Stato. In circostanze di questo tipo, che Spinoza ebbe modo di sperimentare di persona, a essere giudicati e sanzionati non sono infatti i crimini o le azioni delittuose, bensì le idee e le opinioni ritenute «non conformi».

Prestando attenzione al “doppio linguaggio” che traspare in questo passo<sup>19</sup>, si deduce che la *tolleranza* (cioè la sopportazione), da parte degli spiriti liberi, dell'ingiusta sanzione delle proprie idee e convincimenti è l'equivalente (per rimanere nell'ambito del lessico tradizionalmente in uso)<sup>20</sup> dell'*intolleranza* dello Stato, che reprime e criminalizza il dissenso. Facendo uso della censura e del controllo delle opinioni, anziché difendere la comune integrità e sicurezza questo atteggiamento repressivo di fatto crea dei martiri, il cui coraggio è oggetto dell'ammirazione popolare, a sua volta causa, per via dell'ingiustizia subita dagli uomini onesti (*ingenui*), di ribellione (*sedition*) e disordine. Si incorre, allora, nel peggiore dei mali per la convivenza civile, paventato da Hobbes con l'immagine terrificante del *Behemoth*, antagonista temibile del grande *Leviathan*, il cui compito, per istituzione, è quello di garantire la *salus populi*.

Nell'epoca delle guerre di religione e dei conflitti interni che caratterizzano la loro epoca, l'intento sia di Spinoza che di Hobbes è infatti quello di garantire ai cittadini le migliori condizioni di stabilità e sicurezza ma – pur nell'ambito di una comune fondazione scientifica della filosofia politica – i due filosofi si avvalgono di strategie molto diverse per quanto riguarda la neutralizzazione delle spinte disgregatrici che minano l'integrità del corpo politico. In un caso, quello di Spinoza, questo risultato si ottiene con la più ampia tutela (dentro i confini stabiliti dalla ragione, che opera in vista del bene comune) della libertà di pensiero ed espressione; nell'altro, quello di Hobbes, tramite il massimo controllo, da parte dello Stato, della

---

politico volto a incutere terrore al popolo per il quale, con specifico riferimento ai secoli XVII-XVIII, si veda Foucault (1975).

<sup>19</sup> Cfr. Strauss (1952).

<sup>20</sup> Lo stesso vale per il verbo *concedere*, che Spinoza utilizza più volte in questo capitolo in forma attiva e passiva richiamando, quanto meno in apparenza, l'accezione tradizionale della tolleranza come “concessione graziosa” dell'autorità, anziché “diritto”. Che di *jus*, al contrario, si tratti, è attestato da un'analisi più approfondita di queste pagine e dell'intero scritto.

libertà di pensiero ed espressione, di culto (esterno) e persino di insegnamento, alla luce di un preciso e dettagliato elenco delle opinioni considerate «sediziose» di cui viene fornita puntuale disanima<sup>21</sup>.

A parere dell'Autore del *Tractatus*, nel quale erano vivi la ferita aperta dalla scomunica e il ricordo degli episodi di intolleranza cui assistette già nella prima infanzia<sup>22</sup>, la violenza con cui vengono repressi, in certi casi, le opinioni professate e liberamente espresse è segno di una condotta politica poco lungimirante che fomenta, a sua volta, altre passioni. Fonte di ammirazione per gli uomini onesti, che apprezzano il sacrificio degli spiriti liberi, tale “sopportazione” è anche motivo di odio, vendetta e dunque ribellione dei *cives* qualora si indignino per l'irresponsabile condotta dello Stato<sup>23</sup>; l'esatto contrario di quella concordia che garantisce la stabilità della convivenza civile e che determina l'utilità del patto, stipulato sia «costretti dalla necessità» che «persuasi dalla ragione»<sup>24</sup>.

#### 4. La tolleranza come “passione triste”?

Virtù degli uomini liberi, il cui animo coraggioso non teme la morte o il supplizio<sup>25</sup>, la “tolleranza-sopportazione” è infatti foriera, per Spinoza, di passioni tristi, a loro volta causa di odio, sedizione, conflitto, modalità passionali che connotano l'*imperium violentum*. Questo è descritto come regime politico nel quale, trionfando i sentimenti di ribellione e vendetta, si favoriscono gli scismi (*schysmata*) e si governa tirannicamente, mostrando

<sup>21</sup> Si veda, ad esempio, T. Hobbes, *De Cive*, I, II e *Leviathan*, II, XXIX-XXX. A partire da questo elenco (per la verità non dissimile da quello che figura in TTP, XX, 9), si ricava tuttavia la differenza fondamentale tra le due prospettive. Per Hobbes, infatti, ognuno ha diritto di pensare quello che vuole, poiché non può essere costretto da alcuna autorità a ragionare diversamente, mentre il culto esterno (che si esprime tramite le parole e le azioni) deve essere uniformato e regolato per legge. Spinoza, consapevole su ciò di un preciso *discrimen* (sul quale cfr. EP L, p. 225), condivide con Hobbes la considerazione della libertà di pensiero come diritto inalienabile, ma disapprova la distinzione tra pensiero e parola, che comprometterebbe l'integrità della naturale *libertas* non solo *sentiendi*, ma anche *dicendi, quae sentimus*.

<sup>22</sup> Cfr. Nadler (2001 e 2011).

<sup>23</sup> Sulla *indignatio* cfr. E, III, P 22, S e def. aff. 20; IV, P 51 S e App. c. 24. Per i suoi effetti politici: TP, IV, 4 e VII, 2.

<sup>24</sup> TTP, XVI, 8, p. 381.

<sup>25</sup> «Coloro che sanno di essere onesti non temono [...] la morte, né fuggono il supplizio [...] ed essi considerano anzi un onore morire per una buona causa, piuttosto che un supplizio, e degno di gloria, cadere per la libertà» (TTP, XX, 13, pp. 489-90). L'uomo libero, infatti, «a nulla pensa meno che alla morte» e la sua meditazione «non è meditazione della morte, ma della vita» (E, IV, P 67, p. 278).

il lato buio e fantasmatico del potere. La connotazione negativa che avvalora, in questo contesto, l'accezione tradizionale del "tollerare-sopportare" è rafforzata dalla frequente presenza del verbo *ferre*, che nel suo significato classico allude, appunto, alla sopportazione di un disagio o di un peso che ci si trova costretti a «tollerare» con rassegnazione e pazienza.<sup>26</sup>

Esercitando, per così dire, una sorta di «arte del *subvertising*»<sup>27</sup>, utilizzando l'espressione *tolerantia* intesa quale «sopportazione» e «virtù» (cioè «potenza») degli spiriti liberi di fronte all'ingiusta condanna, il filosofo denuncia in queste pagine – nelle quali il termine figura significativamente come *apax* – la pericolosa illiberalità di uno Stato che, negando ai suoi cittadini la libertà di pensiero ed espressione, decreta così la propria debolezza e *insecuritas*<sup>28</sup>. Capovolgendo un argomento tipicamente hobbesiano, a parere del quale il controllo delle opinioni è garanzia essenziale di una pacifica convivenza civile<sup>29</sup>, l'autore del *Trattato* ritiene infatti che

affinché le somme potestà conservino in miglior modo il loro potere e non siano costrette a cedere ai sovversivi (*seditiosi*), deve essere necessariamente concessa la libertà di giudizio e gli uomini devono essere governati in modo tale che, pur nutrendo convinzioni manifestamente differenti e opposte (*quamvis diversa et contraria palam sentiant*), possano tuttavia vivere nella concordia.<sup>30</sup>

In quest'ottica, il solo *imperium* capace di conciliare libertà e sicurezza nel segno di una reale inclusione e partecipazione attiva dei cittadini alla vita dello Stato risulta essere quello democratico, in grado di riconoscere la piena legittimità (ovvero il diritto) delle reciproche differenze. I suoi fondamenti, già illustrati nel capitolo XVI, vengono ora richiamati in relazione al tema specifico della *libertas philosophandi* la cui difesa, come si è più volte ricordato, è l'obiettivo principale del *Tractatus* e chiave di volta della riflessione etico-politica di Spinoza:

<sup>26</sup> Cfr., ad esempio, E, IV, P 49, S, App., c. 13, 32, V, P 10, S, P 50, S. Analogo l'uso del verbo *tolerare* in EP LXXVI a Burgh (p. 299), in relazione alla possibilità di *sopportare* (o meno) l'«assurdità» delle accuse dell'infervorato interlocutore (EP LXVII, pp. 263-74).

<sup>27</sup> Sulla quale si vedano le osservazioni di Illuminati (2012, in part. pp. 115-17). Ma cfr. anche Caporali (2004, p. 2), che segnala a sua volta una sorta di *Umwälzung*, ovvero un «rovesciamento-capovolgimento dei ruoli tradizionali del 'tollerante' (dell'uno, del sovrano) e del 'tollerato' (dei molti, dei governati)».

<sup>28</sup> Sull'inutilità delle leggi sulle opinioni, provvedimenti che colpiscono gli onesti e lasciano indifferenti i veri malfattori, cfr. TTP, XX, 16, p. 493.

<sup>29</sup> Cfr. *supra*, nota 21.

<sup>30</sup> TTP, XX, 14, p. 491.



Abbiamo infatti mostrato come, nel governo democratico (*imperium democraticum*) – il più prossimo allo stato di natura – , tutti pattuiscono bensì di agire, ma non certo di giudicare e di ragionare, per decreto comune. Ovvero, poiché non tutti gli uomini possono concordare nelle medesime condizioni, decisero (*pacti sunt*) che avesse forza di decreto quel provvedimento che avesse ottenuto gran parte dei suffragi, ma conservando comunque l'autorità di abrogarlo in presenza di soluzioni più efficaci.<sup>31</sup>

Si palesa quindi, a più riprese, l'opportuna considerazione di un aspetto costruttivo del dissenso, in base al quale un buon cittadino non è quello che obbedisce alla legge passivamente, «come pecora»<sup>32</sup>, ma quello che esprime liberamente, nelle sedi opportune e *certa ratione consilio*, la propria opinione. Nel confronto democratico (come in seguito evidenzierà anche Rousseau), si evitano più facilmente le assurdità ed è lo Stato stesso a favorire il libero scambio delle opinioni, mentre a essere perseguite – laddove fossero contrarie al *pactum* e alla sua *ratio utilitatis* – sono le azioni<sup>33</sup>. L'*optima respublica*, in grado di offrire sia ai governati che ai governanti i maggiori vantaggi e la maggior sicurezza, sarà pertanto quella in cui nessuno trasferisce il proprio diritto naturale fino al punto da «cessare di essere uomo» (TTP, XVII, 1) e dove viene mantenuto «integro» un margine del diritto naturale<sup>34</sup>. Ovvero sarà *optima* quella *respublica* dove si conserverà a sua volta *integra*, poiché espressa liberamente entro confini collegialmente condivisi, la *libertas philosophandi* nella sua più ampia accezione.

Come in precedenza rilevato all'inizio del cap. XVII

è impossibile che un animo (*animus*) sia assolutamente soggetto al diritto altrui (*alterius juris*), poiché nessuno può trasferire ad altri il proprio diritto naturale o la propria facoltà di ragionare liberamente e di giudicare di qualsiasi cosa, né può esservi costretto. Ne segue, perciò, che un potere che si esercita sugli animi sia considerato violento, e che la somma maestà sembri offendere i sudditi ed usurparne il diritto, quando intende prescrivere a ciascuno cosa ammettere come

---

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

<sup>32</sup> TP, V, 4, p. 83.

<sup>33</sup> TTP, XX, 7 e 9, pp. 483 e 485. Su questo particolare aspetto si è soffermata Chantal Jaquet («Le paradoxe d'une liberté de penser sans liberté d'agir dans le *Traité théologico-politique*») in occasione del seminario sul tema *Actualité de Spinoza. La liberté face au théologico-politique*, tenutosi a Parigi nel novembre 2016 nell'ambito delle attività del *Séminaire International de Recherche sur Spinoza en Sorbonne*.

<sup>34</sup> Cfr. di nuovo EP L e il relativo confronto, su questo punto, con Hobbes (pp. 225-6).

vero e cosa respingere come falso, nonché da quali convinzioni l'animo di ciascuno debba essere mosso nella devozione verso Dio.<sup>35</sup>

## 5. La tolleranza come “riconoscimento”

Se dunque mantenessimo i «vocaboli di uso comune» (così come avviene nell'*Etica* a proposito dell'immaginazione, altro concetto dalla connotazione attiva e passiva, espressione sia di *vitium* che di *potentia* della natura umana)<sup>36</sup>, potremmo individuare – al di là del termine che più non ritroviamo al di fuori di TTP XX<sup>37</sup> – il progetto di una politica che prende decisamente posizione a favore delle istanze della “tolleranza-riconoscimento” o, meglio, della libertà<sup>38</sup>. Questo disegno, che nulla ha di utopico ma conviene ottimamente con la *praxis*<sup>39</sup>, si basa sull'impossibilità *de facto* delle *summae potestates* di «far sì che gli uomini rinuncino ad esprimere – conformemente alla propria indole (*ex proprio suo ingenio*) – il loro giudizio in ogni campo, e che non siano a tal punto affetti da questa o quella passione (*affectus*)»<sup>40</sup>.

In merito a questa impossibilità *de facto* Spinoza si esprime *apertis verbis*:

poiché le somme potestà non possono agire in tal modo senza porre in grave pericolo l'intero Stato, possiamo anche negare che esse abbiano *un'assoluta potenza* di agire in questo modo o in modo analogo, e conseguentemente nemmeno un *diritto assoluto*, in quanto abbiamo dimostrato che il diritto delle somme potestà è determinato dalla loro potenza<sup>41</sup>.

<sup>35</sup> TTP, XX, 1, p. 479. In Spinoza, 1972 (p. 480), Droetto traduce *animus* con «coscienza», accentuando così in senso lockiano le implicazioni liberali del passo.

<sup>36</sup> Su questo mi permetto di rinviare a Bostrenghi (1996).

<sup>37</sup> Sarebbe questa assenza, secondo Mignini (1991, p. 170), l'«indizio significativo di una posizione concettuale difforme» del filosofo riguardo al tema in questione. Analogamente Beltràn (1994, pp. 738-46), condividendo questa tesi, afferma che «il culmine sistematico del pensiero di Spinoza rappresentato dall'*Ethica* esclude i presupposti concettuali della tolleranza». Che non si tratti di “tolleranza-sopportazione”, in materia di libero pensiero, ma di «diritto» è sostenuto anche da Droetto (Spinoza, 1972, nota 1 al cap. XX, pp. 490-1), mentre a sua volta Manzini 2011 (pp. 67-8) definisce quella tradizionale di «tolleranza» una nozione troppo «debole» per esprimere appieno le posizioni del *Trattato*.

<sup>38</sup> Su questa presa di posizione si veda, tra gli altri, Balibar (1985), in part. cap. I (“Il partito di Spinoza”).

<sup>39</sup> Esplicitamente richiamata in TTP, XVII, 1 (p. 399) e TP, I, 4 (p. 29).

<sup>40</sup> TTP, XX, 3, p. 481.

<sup>41</sup> *Ibid.* (corsivi miei).

*Jus*, come è noto, equivale a *potentia*. Non è quindi forte, ma debole (*impotens*) quello Stato che si impone con la «torva» autorità di legiferare in materia di opinione. Il suo carattere implicitamente *violentum* non lo rende *civitas* sicura e stabile, ma fortemente esposta al rischio della sedizione e del conflitto venendo meno, con grave danno individuale e collettivo, i benefici della concordia e della pace, senza le quali non progrediscono né le scienze, né le arti, né il patto ottempererebbe alla sua *ratio utilitatis*<sup>42</sup>.

Di conseguenza

violentissimo (*violentissimum*) sarà dunque quello Stato in cui sia negata ad ogni individuo la libertà di dire e di insegnare ciò che si pensa, mentre invece sarà moderato (*moderatum*) quello in cui quella stessa libertà sia concessa a ciascuno.<sup>43</sup>

Sulla base di un argomento che risulta non morale, ma pratico, l'Autore mostra qui con chiarezza la funzione conservativa (oltreché progressiva) della libertà di pensiero ed espressione, giungendo alla conclusione che

Nulla è più sicuro (*tutius*) per la repubblica del fatto che la pietà e la religione siano limitate al solo esercizio della carità e dell'equità, e che il diritto delle somme potestà – sia in materia sacra che profana – si applichi soltanto alle azioni: per il resto sia concesso a ognuno di pensare quel che vuole e di dire quel che pensa.<sup>44</sup>

A differenza di quanto accade nella monarchia e nell'aristocrazia, più inclini al controllo delle opinioni e, semmai, alla “sopportazione” del peso che arrecano quelle non conformi<sup>45</sup>, la «libera repubblica», nella forma specifica dell'*imperium democraticum*, ha quindi per sua natura la capacità (*virtus, potentia*) di dare voce, senza danno né per il singolo né per la collettività, alla diversità degli *ingenia* individuali e degli affetti dai quali siamo tutti necessariamente «attraversati»<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> TTP, XVI, 7, p. 379.

<sup>43</sup> TTP, XX, 4, p. 481. Sull'*imperium violentum* cfr. anche TTP, V, 8, p. 137.

<sup>44</sup> TTP, XX, 17, p. 495.

<sup>45</sup> Per un confronto tra le diverse forme di governo in materia di libertà di espressione si veda di nuovo Caporali (2004, p. 9 sgg.), a parere del quale la democrazia spinoziana si contraddistingue per una logica «affatto lontana da quella rigida e ossificata della mera sopportazione» che connota invece, a suo parere, la “tolleranza” concessa da monarchia e aristocrazia.

<sup>46</sup> Secondo la bella traduzione che figura in TP, I, 5 (p. 31). Per l'utilizzo spinoziano dell'espressione *affectibus obnoxii*, da cui si evince il nucleo passionale ineliminabile dell'antropologia e della politica, cfr. anche E, P4, C (p. 237).

Le ragioni teorico-pratiche della “tolleranza” in Spinoza rinviano allora a una forma piena di riconoscimento che supera, sovverte, capovolge il punto di vista della sopportazione rassegnata dell’errore, peraltro inteso come «privazione di conoscenza», e non come segno di un connotato negativo in sé<sup>47</sup>. Fondamento di questa nuova prospettiva etico-politica è la comune eguaglianza ontologica tra i «modi» sulla quale sono inequivocabili le affermazioni iniziali del cap. XVI del TTP:

Poiché, poi, è legge suprema di natura che ogni cosa tenda – per quanto è possibile – a perseverare nel suo stato [...], ne consegue che ogni individuo ha supremo diritto (*jus summum*) a esistere e a operare a seconda di come sia naturalmente determinato. Né qui riconosciamo alcuna differenza tra gli uomini e gli altri individui della natura, né fra gli uomini dotati di ragione e quelli che ignorano la vera ragione, né tra gli idioti e i pazzi e i sani di mente. Infatti, tutto ciò che ciascuna cosa compie secondo le leggi della propria natura, lo compie per supremo diritto (*id summo iure agit*), poiché indubbiamente lo compie – ne può fare altrimenti – in quanto determinata dalla natura.<sup>48</sup>

L’impianto orizzontale del rapporto sostanza-modi, cardine dell’ontologia spinoziana qui lucidamente messo a fuoco in relazione al tema del diritto naturale individuale, non prevede infatti gerarchie qualitative tra le essenze né sopprime, nell’ambito di un *imperium* il più garante possibile del diritto naturale di ciascuno, le differenze tra gli *ingenia* mettendo a tacere la legittima espressione del dissenso, come invece accadrebbe ricorrendo a una sorta di orwelliana *police des idéés*<sup>49</sup>. Di contro alle implicazioni autoritarie del pensiero unico, in questa forma di Stato democratico che “anticipa”, per così dire, quello di diritto, è pienamente consentita, anzi funzionale alla sua stessa conservazione, la manifestazione del *liberum hominum iudicium*, che – come l’esperienza e la ragione insegnano – è oltremodo vario e talora incostante<sup>50</sup>.

Dai fondamenti della repubblica, esposti sopra, segue con la massima evidenza come il suo fine ultimo non consista nell’esercitare il dominio (*finis ejus ultimum non esse dominari*), né nel controllare gli uomini per mezzo della paura (*homines metu retinere*), sottomettendoli al *diritto altrui*, ma, al contrario, nel liberare ciascuno dalla paura, affinché viva – per quanto possibile – in sicurezza, ovvero affinché ciascuno conservi nel modo migliore il proprio naturale diritto a esistere e a operare, senza danni per sé e per gli altri. [...] lo scopo della Repubblica non consiste nel trasformare da esseri razionali in bestie o in automi, ma invece nel

<sup>47</sup> Cfr. ad es. E, II, P17 S, P 35, S.

<sup>48</sup> TTP, XVI, 2, p. 374.

<sup>49</sup> Sulla quale Balibar (1992).

<sup>50</sup> TTP, XVII, 4 (p. 403).

far sì che le loro menti e i loro corpi adempiano in sicurezza alle loro funzioni, e che essi facciano uso della libera ragione, senza rivaleggiare nell'odio, nell'ira e nell'inganno, e senza fronteggiarsi con animo iniquo. Scopo della repubblica è dunque, in realtà, la libertà<sup>51</sup>.

Il fine dello Stato è, e non potrebbe non essere, la libertà, poiché la natura umana per Spinoza non «tollera», ovvero non «sopporta», la costrizione assoluta. A questo punto, più che di una “filosofia della tolleranza”, atteggiamento di passiva sopportazione col suo corredo di passioni tristi, risentimento e vendetta, si può piuttosto parlare – come è stato giustamente osservato – di una «prospettiva di liberazione»<sup>52</sup>, che si fa strada comprendendo la necessità della sostanza e le sue leggi determinate. L'atteggiamento che si ricava dallo sforzo di non «detestare o deridere», ma di «comprendere» (*intelligere*) gli affetti e il modo di vivere degli uomini indicato nella Prefazione alla III parte dell'*Etica*<sup>53</sup>, non è perciò quello della “sopportazione” dell'errore, del peccato o della diversità altrui. Sono infatti le leggi stesse della sostanza (oscurate solo allo sguardo parziale della conoscenza inadeguata o di primo genere) a determinare il riconoscimento delle differenze individuali, da intendersi come espressione non di «vizio», ma di «virtù» (e «potenza») della natura stessa<sup>54</sup>. Di contro al pregiudizio, all'ignoranza e alla superstizione che allora e oggi creano illusori confini securitari e alimentano passioni tristi, di risentimento e di odio, gli affetti in grado di contribuire al progetto etico-politico di Spinoza saranno allora quelli gioiosi della *generositas* e dell'*animi fortitudo* antidoto efficace, assieme alla ragione, a ogni forma di *imperium violentum*<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> TTP, XX, 6, pp. 481-3. È stato giustamente osservato come la conclusione della trattazione politica che figura in questo paragrafo, con la nota affermazione *finis ergo Reipublicae revera libertas est*, sia «in realtà la conclusione dell'intero *Trattato*, discendendo essa necessariamente dal nesso logico che ne collega la parte teologica alla parte politica» (cfr. Spinoza, 1972, nota 1 al cap. XX, p. 490).

<sup>52</sup> Sulla quale Giacchetti (1995).

<sup>53</sup> Nadler (2011, p. 34) osserva giustamente come *Etica* e *Trattato teologico-politico* siano «opere complementari» aventi lo stesso scopo, quello di formulare «un appello alla libertà in ambito sociopolitico».

<sup>54</sup> Cfr. di nuovo E, III, pref., mentre per l'equazione virtù-potenza cfr. E, IV, def. 8.

<sup>55</sup> Sulla *generositas* come «mejor arma contra cualquier forma de intolerantia moral» e sull'*animi fortitudo*, più volte richiamata a proposito dell'uomo libero, come «bálsamo de la vida común» si vedano le osservazioni di Cámara (2012, p.73).

### Abbreviazioni

TTP = SPINOZA, B., [1925]a (trad. it. seguita dall'indicazione del capitolo in numero romano e del paragrafo in cifra araba).

E = Spinoza, B., [1925]b (trad. it. seguita da P= proposizione, S= scolio, c.= capitolo, App.= Appendice; pref.= Prefazione; def. = definizione; def. aff. = definizione degli affetti)

TP = Spinoza, B., [1925]c (trad. it. seguita dall'indicazione del capitolo e paragrafo come per TTP)

EP = Spinoza, B., [1925]d (trad. it. seguita dal numero romano delle lettere secondo l'edizione Gebhardt)

### Riferimenti bibliografici

Akkerman, F., 1980, *Studies in the posthumous works of Spinoza*, Groningen, Krips Repro Meppel.

Balibar, E., 1985, *Spinoza et la politique*, PUF, Paris (*Spinoza e la politica*, tr. it. di A. Catone, Manifestolibri, Roma 1996).

Balibar, E., 1992, *L'institution de la vérité. Hobbes e Spinoza*, in D. Bostrenghi, cura di, *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Atti del convegno internazionale (Urbino, 14-17 ottobre 1988), Bibliopolis, Napoli, pp. 3-22.

Beltràn, M., 1994, «Tolleranza e libertà di coscienza nell'opera di Spinoza. A proposito di un'ipotesi di Filippo Mignini», *Rivista di Filosofia neoscolastica*, LXXXVI, n. 4, pp. 738-46.

Bostrenghi, D., 1996, *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*, Bibliopolis, Napoli.

Cámara, M. L. de la, 2012, *El común sentir de los hombres: ¿obstaculo o motor de la felicidad humana ?*, in *Spinoza. La potenza del comune*, in D. Bostrenghi, V. Raspa, C. Santinelli, S. Visentin, a cura di, *Spinoza. La potenza del comune*, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York, pp. 59-76.

- Caporali, R., 2004, «Spinoza e la tolleranza», *Etica & Politica/Ethics & Politics*, 1, pp. 1-20.
- On-line: [http://www.units.it/etica/2004\\_1/CAPORALI.htm](http://www.units.it/etica/2004_1/CAPORALI.htm)
- Dini, V., 2001 (a cura di), *Tolleranza e libertà*, Eleuthera, Milano.
- Foucault, M., 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris (*Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976, 2014<sup>r</sup>).
- Giancotti, E., 1995, *Studi su Hobbes e Spinoza*, in D. Bostrenghi e C. Santinelli, a cura di, Bibliopolis, Napoli.
- Illuminati, A., 2012, *Spinoza e l'arte del subvertising. Per la genealogia di alcuni termini di Ethica V*, in D. Bostrenghi, V. Raspa, C. Santinelli, S. Visentin, a cura di, *Spinoza. La potenza del comune*, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York, pp. 115-25.
- Israel, J. I., 2001, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press Inc., New York.
- Kolakowski, L., 1969, *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, NRF.
- Lanzillo, L., 2001, *Tolleranza*, Il Mulino ("Lessico della politica", 8), Bologna.
- Manzini, F., 2011, *Spinoza, Traité théologico-politique, chapitre XX*, Ellipses (Collection "Focus sur"), Paris.
- Mignini, F., 1991, *Spinoza: oltre l'idea di tolleranza ?*, in M. Sina, a cura di, *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 163-97.
- Meinsma, K. O., 1896, *Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische Studiën over Hollandsche vrijgeesten*, Martinus Nijhoff, 's Gravenhage (*Spinoza et son circle. Etude critique-historique sur les hétérodoxes hollandais*, tr. fr. Vrin, Paris, 1983).

- Nadler, S., 2001, *Spinoza. A life*, Cambridge University Press, Cambridge (*Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2009).
- Nadler, S., 2011, *A book Forged in Hell, Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of Secular Age*, Princeton University Press, Princeton (*Un libro forgiato all'inferno: lo scandaloso «Trattato» di Spinoza e la nascita della secolarizzazione*, tr. it. di L. Giaccone, Einaudi, Torino 2013).
- Ripa, C., 1618, *Nova Iconologia*, Padova.
- Rovère, M., 2017, *Le Clan Spinoza, Amsterdam 1677. L'invention de la liberté* Editions Flammarion, Paris.
- Spinoza, B., [1925]a, *Tractatus theologico-politicus*, in Spinoza, B., *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, vol. III, rist. 1972 ; *Tractatus theologico-politicus/Trattato teologico-politico*, a cura di P. Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007).
- Spinoza, B., [1925]b, *Ethica*, in Spinoza, B., *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, vol. II, rist. 1972 ; *Etica*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1998)
- Spinoza, B., [1925]c, *Tractatus politicus*, in Spinoza, B., *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, vol. III, rist. 1972; *Trattato politico*, a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa 1999).
- Spinoza, B., [1925]d, *Epistolae*, in Spinoza B., *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, vol. IV, rist. 1972; *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1951, 1974<sup>f</sup>).
- Spinoza, B., 1972, *Trattato teologico-politico*, Introduzione di E. Giancotti Boscherini, Traduzione e commenti di A. Droetto ed E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino, 1980<sup>f</sup>.
- Spinoza, B., 1986, *Tratado teologico-politico*, Traducción y prólogo de A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid.



- Spinoza, B., 1989, *Tractatus theologico-politicus*, ed. by Samuel Shirley E. J. Brill, Leiden/New York/København/Köln.
- Spinoza, B., 1999a, *Tractatus theologico-politicus/Traité théologico-politique*, Texte établi par F. Akkerman, Traduction et notes par J. Lagrée et P.-F. Moreau, in Spinoza, *Oeuvres*, Édition publiée sous la direction de P.-F. Moreau, PUF, Paris 1999, vol. III.
- Spinoza, B., 1999b, *Trattato teologico-politico*, introduzione, traduzione, note e apparati di A. Dini, Milano, Rusconi.
- Spinoza, B., 2007, *Theological-Political Treatise*, ed. by J. Israel, Cambridge University Press, Cambridge.
- Strauss, L., 1952, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe (Ill.), The FreePress (*Scrittura e persecuzione*, tr. it. di G. Ferrara e F. Profili, Marsilio, Venezia 1990).