

S. James, *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics. The Theologico-Political Treatise*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 348 pp.

di Diego Donna

L'ultimo libro di Susan James dedicato al *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza ha un duplice merito: anzitutto offre al lettore un'interpretazione chiara ed esaustiva di tutti gli aspetti – teologico, filosofico, storico, politico – coinvolti nel progetto spinoziano di ermeneutica biblica; in secondo luogo ricostruisce in maniera sistematica la complessa costellazione storico-politica in cui si iscrive il tentativo spinoziano cambiare il corso del potere, ossia smontare l'apparato immaginativo della teologia su cui per secoli l'autorità politica ha costruito la propria legittimazione. James ripercorre in quattro grandi aree tematiche le linee principali del progetto di ricerca che impegna il filosofo di Amsterdam fra il 1665 e il 1670: l'interpretazione della rivelazione biblica nel suo rapporto alla profezia, l'elaborazione di un metodo di studio della Scrittura puramente razionale, l'individuazione del corretto rapporto tra filosofia e teologia, i risvolti politici che tale rapporto consegna al programma ideale di costruzione d'una libera Repubblica. Senza la libertà di filosofare la pace dello Stato sarà fragile, senza una pace stabile è compromessa la libertà religiosa e politica. Tutti questi temi sono al centro del dibattito intellettuale che nei Paesi Bassi della seconda metà del 1600 anima la filosofia cartesiana: si pensi a Meijer, autore fra l'altro della prefazione al commento spinoziano ai *Principia* di Descartes, o a Koerbagh, entrambi perseguiti dall'autorità religiosa calvinista per le loro inchieste radicali sui criteri che fondano l'autorità della Chiesa rispetto alla lettura del testo rivelato. Le tensioni fra la chiesa riformata e la filo-

sofia cartesiana (radicale o moderata) pervadono del resto anche la vita filosofica e politica delle Università. James ne ricostruisce i contrasti, intrecciandovi i momenti salienti della biografia intellettuale spinoziana: dalla scomunica ufficiale del filosofo dalla Sinagoga di Amsterdam, nel 1656, fino all'analisi dei circoli filosofici e dei gruppi intellettuali con cui egli entra in contatto. All'interno di questo quadro assume particolare rilievo l'indagine sulle fonti della critica biblica spinoziana, condotta nella prima parte del libro. A cavallo fra la lettura protestante della Scrittura *sola Scriptura*, debitrice a sua volta dell'erudizione testuale ebraica, e il nuovo orizzonte aperto dalla filosofia di Descartes e dal metodo sperimentale baconiano, l'interpretazione spinoziana della Bibbia è diretta a smascherare il carattere puramente storico del testo sacro, tradizionalmente rinchiuso nel circuito ermeneutico dell'*élite* ecclesiastica. L'opzione spinoziana si configura come una rielaborazione originale dell'alleanza fra tradizione umanistica e scienza moderna, di cui James ricostruisce i tratti salienti, evocando ad esempio le figure guida di Scaligero e dei suoi discepoli, Heinsius e Grozio, pionieri di ricerche bibliche avanzate presso l'Università di Leida, ma anche l'insieme degli scambi che danno corpo alle finalità e ai nuclei teorici essenziali del nuovo metodo spinoziano di interpretazione della Scrittura: il ruolo della profezia e dei miracoli nella costruzione popolare del consenso, la differenza tra verità naturale e verità rivelata, l'individuazione dei confini della certezza morale rispetto a quella matematica, risultato delle tensioni apertesi già un secolo prima fra cosmologia biblica ed innovazione copernicana, la critica all'interpretazione allegorica della Scrittura. Più complesso e sfumato il giudizio di Spinoza in merito all'apostolato cristiano e alla figura stessa di Cristo, divisi fra un'idea di sal-

vezza veicolata dalla fede e quella offerta dalla conoscenza filosofica. James esplora quindi nelle parti prima e seconda del suo studio la distinzione fra la legge naturale e la legge sancita sulla base dei decreti divini, in particolare interrogando il ruolo della liturgia che, in entrambe le chiese, cattolica e riformata, costituisce non solo l'apparato dei segni visibili della salvezza invisibile, ma anche il cuore della saldatura fra teologia e politica. La critica spinoziana alle forme esteriori del culto si colloca nel contesto più generale della disputa che impegna gli esponenti moderati della teologia riformata (vedi Cocceius), e i calvinisti ortodossi, si pensi a Voetius, vicini al partito dello Stadtholder e ferrei oppositori della tolleranza religiosa. Distinguendo gli obblighi della legge civile da quelli puramente morali espressi dalla legge divina, Spinoza denuncerà l'abuso delle cerimonie e dei riti, che non fa che moltiplicare i settarismi producendo altrettanti conflitti. Del resto, la legge divina prescrive l'amore e la conoscenza di Dio, la quale supera ogni localizzazione geografica e culturale, identificandosi con l'esercizio stesso del lume naturale; i calvinisti spingono invece per la saldatura del rituale religioso al potere politico, che dal primo trae la base per il proprio rafforzamento. Che il rito sia cattolico, protestante, quacchero o altro ancora: l'obiettivo centrale è il pluralismo religioso e filosofico, assicurabile solo da un'autorità politica esterna ed autonoma. Viene invece negato l'appiattimento all'uniformità religiosa e culturale, fonte di antinomismi e conflitti, ma soprattutto di superstizione. Inevitabile, in questo contesto, l'approfondimento di James della critica spinoziana ai miracoli, solitamente utilizzati come strumenti di rinforzo della devozione e dell'obbedienza. Ad essi il filosofo di Amsterdam oppone l'ordine fisso e immutabile del *Deus sive Natura* e delle sue leggi. Di particolare

interesse è la ricostruzione condotta da James nella seconda parte del suo libro dei differenti modelli di interpretazione della Scrittura, al centro dello scontro teologico-politico in Olanda. Già nel 1618, con il Sinodo di Dort, le posizioni eretiche arminiane, le quali sostenevano l'incontro fra ragione e Scrittura, erano state fermamente combattute dalla chiesa ufficiale. Il metodo proposto da Spinoza nel capitolo settimo del *Tractatus* parte invece dal principio della lettura della Scrittura *sola Scriptura*, di cui si avvale la stessa teologia riformata. Grazie ad esso il teologo riafferma l'unità della Scrittura, nonché la sostanziale armonia fra il mondo naturale e il piano divino della salvezza. Le conclusioni spinoziane sono note: la sostanza infinita, causa di sé in tutti i suoi modi, non agisce in accordo ad alcun fine o disegno sovranaturale; i fatti naturali non possono essere accordati ai significati della Scrittura. Un medesimo soggetto di studio, dunque, e due metodi apparentemente simili, al servizio di due conclusioni diametralmente opposte. Spinoza non rigetta l'impianto ermeneutico dei teologi, piuttosto lo fa saltare dall'interno, operandone, per così dire, la radicalizzazione: la Scrittura va interpretata da sola, cioè senza il ricorso alle interpretazioni metaforiche o filosofiche proprie della teologia razionale; non al fine però di preservare meglio la parola di Dio, bensì, al contrario, in ragione della natura materialmente e storicamente determinata del testo sacro, che sarà dunque leggibile negli stessi termini di qualsiasi altro fenomeno naturale. Di qui l'alleanza spinoziana con la scienza moderna, baconiana e cartesiana, da cui il filosofo ricava i principi della scomposizione analitica del problema, della raccolta e dello studio dei dati, della risalita, infine, ai principi o alle cause. Tutto ciò che nella Bibbia non si accorda al lume naturale andrà rigettato: questo è l'esito della critica, come ricorda James; del re-

sto, le fonti del testo sono corrotte, estremamente ardua è la lingua in cui è stato scritto, contraddittorie le testimonianze in esso contenute. Segue la ricostruzione (pp. 161-184) dei diversi livelli di applicazione e messa alla prova del metodo: anzitutto rispetto all'eterogeneità delle fonti bibliche, che Spinoza considera irriducibili a qualsiasi forma di unità, storica o concettuale. Il tema aveva già impegnato alcuni illustri predecessori e contemporanei, da La Peyrère a Hobbes. Vi è poi il problema dell'autenticità del testo masoretico, nonché dei limiti di qualsiasi forma di lettura della Bibbia, filosofica o letterale che sia, invalicabili dalla scienza teologica. Non esiste inoltre un principio d'autorità che faccia da norma esterna dell'interpretazione, ricomponendo surrettiziamente la molteplicità contraddittoria che emerge dal testo. Questa la duplice istanza che Spinoza consegna alla moderna critica biblica: infrangere l'unità del testo sacro, dichiarare nulla l'autorità della Chiesa. Da cui, secondo James, la scelta definitiva: separare teologia e filosofia, affermando l'autonomia dei rispettivi domini. Un passo indietro, per certi aspetti, se confrontato alle rivendicazioni che da più parti in ambito cartesiano spingevano per la subordinazione della teologia alla filosofia. Un'interpretazione allegoria dei passi più oscuri, come quella proposta già da Maimonide, non può del resto fornire alcuno aiuto, laddove l'originario insegnamento apostolico, facendo leva su precetti morali perfettamente compatibili con il lume della ragione, sembra eludere *a priori* il problema dell'interpretazione. Ma in questo modo crolla la barriera tra filosofia e teologia, facendo della tradizione cristiana una selva di equivoci e punti di vista sulla dottrina, nuovamente oggetto dello scontro fra le interpretazioni. Scismi, superstizioni e conflitti sembrano essere in definitiva il prodotto naturale della religione. Esiste nondimeno la pos-

sibilità di risolvere il messaggio religioso nei precetti semplici della giustizia e della carità, che la terza parte del libro di James pone al vaglio della filosofia. Una legge pratica d'amore e di carità, insomma, posta di fronte alla legge umana del diritto, grazie alla quale regolare i desideri e le passioni degli uomini. Occorrerà distinguere fra un uso costruttivo (politico) ed uno distruttivo (superstizione) dell'immaginazione: a ciascuno la scelta di determinare privatamente i propri contenuti di fede, se ciò non intacca l'obbedienza e la pace sociale. La posta in gioco rimane la libertà di filosofare, vera condizione per la pace sociale, continuamente minata dagli attacchi incrociati fra le diverse fazioni in campo. Non colgono però nel segno, secondo James, quei commentatori che, da Israel a Yovel, hanno individuato nel discorso spinoziano un implicito rigetto della religione. Laddove molti teologi e filosofi dell'epoca, si pensi a Heidanus, Wittich, Van Velthuysen, o De Raey, avevano distinto gli ambiti di competenza della teologia da quelli della filosofia (la prima ha che vedere con le questioni legate alla salvezza e alle cose divine, la seconda mantiene la propria autorità incontrastata sulle cose naturali), e per questa via avevano cercato di introdurre la filosofia cartesiana fra le pieghe delle istituzioni universitarie, la posizione di Spinoza assume toni diversi e, in apparenza, contrastanti. L'obbiettivo comune è convincere quante più persone che il libero esercizio della filosofia non minaccia l'autorità religiosa. Come già stabilito dai cartesiani, filosofia e teologia non solo servono scopi diversi, ma poggiano su un tipo diverso di evidenza. La filosofia lavora su verità universali, usandole costruttivamente per generare nuove conclusioni: potrà così dimostrare che Dio non agisce in vista di un fine e che non è un supremo legislatore. Il teologo si concentra invece sui fatti storici e gli eventi particolari narrati nella Bibbia,

consegnandoli all'esegesi. Ma dal momento che nessuna delle rivendicazioni sostenute dalla teologia è dimostrabile in maniera univoca e universale, la filosofia rimane semplicemente esclusa dal suo dominio. La teologia accorda la legge divina ai precetti della fede, accessibili a chi non ha una preparazione filosofica, e non sa nulla della conoscenza certa cui tende la filosofia. Una conoscenza chiara e distinta, applicata alla comprensione della vera natura di Dio, e per questo bollata dai teologi come via alternativa (e di fatto autonoma) di salvezza. Filosofia e teologia: quale delle due costituisce dunque l'autentica via di «salvezza»? La religione è al servizio del mantenimento della pace e dell'incremento della cooperazione sociale sotto l'egida della legge. Vista in questa prospettiva, conclude James nella quarta parte del suo lavoro, la religione è sempre un fatto politico, o meglio, vivere religiosamente coincide con l'impresa teologico-politica della conservazione del legame sociale in vista dell'incremento della potenza e della libertà di ciascuno (*conatus*). E l'unica *potestas* in grado di assicurare entrambe è la *Res Publica*, in cui l'*utilitas*, altra parola chiave del discorso politico spinoziano, fa da termine medio fra gli interessi individuali e gli interessi della comunità, fra la parte e il tutto. La necessità di tale composizione è del resto un'esigenza dell'ontologia: una sola è la potenza espressiva della sostanza, e solo un'ottica irrazionale può pretendere di dividerla. Si delinea così una possibile comunicazione fra la via di salvezza proposta dalla religione (obbedienza) e quella puramente intellettuale della filosofia (conoscenza): l'obbiettivo è la coesistenza pacifica fra le due sfere, nonostante la loro profonda dissimetria sul piano speculativo – *an unequal relationship*, nei termini di James (pp. 221-230). Del resto, difendere la libertà di pensiero non significa ammettere qualsiasi posizione o

rivendicazione che si spacci per filosofica; e se il pericolo della divisione e del conflitto sono maggiormente possibili nel regime monarchico rispetto a quello repubblicano, la pluralità delle potenziali visioni filosofiche e religiose presenti in quest'ultimo lo espongono a non minori tensioni. Occorrerà allora tracciare i limiti del potere laico entro cui esso può operare efficacemente e in piena legittimità, articolando la coesistenza fra le diverse opzioni in gioco. Compito del potere democratico, conclude James, non è subordinare la teologia alla filosofia, bensì porre entrambe nella giusta prospettiva, ossia ciascuna nel rispettivo dominio, garantendole entro il medesimo spazio pubblico. L'appello finale è rivolto tanto alla ragione quanto all'immaginazione, alla filosofia così come alla teologia, perché approntino insieme, per quanto possibile, un modello di vita libera.