

Spinoza, Trattato teologico-politico (appunti).

Dedica: Spinoza difende la libertà di pensiero nella filosofia, salva restando la pietà e la pace dello Stato. Se la si nega, dice, l'una e l'altra verranno distrutte. Ecco una tipica battaglia "storica". Il suo significato non si può estendere impunemente. Esaminiamo con calma la cosa.

In quanto proveniamo dalla battaglia moderna per la libertà di pensiero, contro il dogmatismo, il fanatismo, la superstizione, ci è facile la identificazione con la posizione spirituale di Spinoza, che ci appare nobile, sacrosanta e vera. Ancora a più di tre secoli di distanza, un brivido di commozione ci coglie nel leggere quelle righe dell'esergo e subito ci soccorre il sia pur generico ricordo degli immensi sacrifici che la difesa e l'imposizione di quei principi sono costati, a partire da Giordano Bruno e così via. Il che significa che quella battaglia non è del tutto compiuta e che tuttora il pericolo del fanatismo ci assilla, sebbene la verità pubblica non sia più (come invece era allora) dalla sua parte. È ancora necessaria una qualche vigilanza intellettuale e morale. Questo però non è tutto. Chi si ferma qui rischia di precipitare lui stesso nel dogmatismo e di fallire la comprensione più autentica e più produttiva di Spinoza. Ciò, si potrebbe osservare, accade ogni volta che solleviamo principi nati nelle contingenze della lotta storica concreta, dove trovano la loro ragione definita, in principi astratti, cioè in verità assolute sovratemporali.

Consideriamo anzitutto gli avversari di Spinoza: è ben difficile solidarizzare con loro, provare per loro una qualche simpatia; eppure in qualche misura *dobbiamo* farlo, se vogliamo essere amici fedeli di Spinoza e, ancor prima, della verità. Lo stesso Spinoza dice che la "pietà" ha da restar salva ed è possibile che lo pensasse sinceramente, al di là di evidenti ragioni strumentali, cioè diplomatiche. Non aveva forse risposto alla vecchietta vicina di casa, che lo interrogava sulla bontà della propria fede religiosa: - Lei è contenta della sua religione? Vive felice in essa? Non c'è dunque motivo di cambiarla o di dubitarne. Naturalmente non saremo così sciocchi da pensare che tutti gli avversari di Spinoza fossero come l'ingenua vecchietta (la quale infatti, lungi dal provare avversione per lui, lo consultava col rispetto che l'ignorante prova, o provava, per le persone colte e famose). Tra i difensori della "pietà" c'erano indubbiamente uomini e donne prepotenti e violenti, faziosi e parziali, così come dietro la cosiddetta "pietà" si nascondevano altri meno nobili interessi ecc. Se stiamo a Spinoza, dobbiamo considerare questi uomini alla stregua delle forze della natura: è poco saggio lamentarsi dei fulmini e dei temporali. Essi hanno la loro necessità e una qualche utilità nell'economia generale della natura, anche quando non siano benefici alla nostra natura. Possiamo cercare di ridurre il danno "razionalmente" e questo è appunto ciò che si tratta di fare nello Stato, cioè nella umana società, come dice Spinoza. Non è interesse generale, cioè di nessuno, che il libero pensiero sia avversato e che i dogmatici abbiano partita vinta. Ma si potrebbe anche dire che il fanatismo intellettuale è una componente umana indistruttibile la cui vitalità va regolata, ma che sarebbe poco saggio pretendere di sopprimere. Sempre ci sono e ci saranno uomini incapaci di apprezzare la libertà di pensiero, uomini che spontaneamente si schierano per il "metodo della tenacia", come direbbe Peirce. Non è desiderabile che essi governino lo Stato. Contrariamente alla loro opinione, ciò sarebbe alla lunga poco desiderabile anche per loro, così come non è bene per un bambino mangiare tutto ciò che gli piace. Se i dogmatici avessero partita vinta, le contese aumenterebbero pericolosamente, anziché sopirsi, poiché la tenacia dogmatica respinge tutto ciò che è differente da essa, cioè ogni altra opinione tenace o non tenace.

Spinoza ci ha poi insegnato un'altra cosa (proprio nell'opera che stiamo esaminando) e cioè che le umane opinioni sono conformi ai costumi e ai modi di vita di tempi e luoghi determinati. Ci sono

tempi e luoghi nei quali il fanatismo religioso non è affatto tale (così esso appare a noi, che viviamo da vari secoli l'esperienza del libero pensiero laico e aconfessionale), ma è l'espressione genuina di una particolare figura della verità e del "senso. Infatti non avrebbe senso rivendicare la libertà del pensiero filosofico di contro ai profeti biblici o ai sacerdoti dell'antico Egitto. E anche di contro a Gesù e alla fede dei suoi apostoli. Vi è dunque una necessità "storica", oltre che "antropologica", che alimenta le opinioni degli avversari di Spinoza e Spinoza di certo non lo ignorava. Non sappiamo che cosa pensasse di suo padre, ma sappiamo che suo padre era membro autorevole ad Amsterdam di quel consesso di garanti dell'ortodossia ebraica che condannò Spinoza all'espulsione e alla pubblica maledizione. Ciò accadde appunto due anni dopo la morte di suo padre, quando Spinoza aveva 24 anni. È difficile pensare che il padre lo avrebbe approvato e difeso di fronte ai suoi colleghi del Mahamad; così pure è ben difficile che Michael Spinoza fosse morto ignorando del tutto le tendenze ereticali e "libertine" del figlio ventiduenne. Dunque, che pensava Spinoza di suo padre? Certamente che la sua umana natura non era portata alla filosofia e al coraggio del libero pensiero e della scienza; forse pensava anche (ma non lo sappiamo) che il suo conformismo, la sua rigida e attiva fedeltà alla Talmud Tora, andavano di pari passo con i suoi interessi di abile e fortunato commerciante di diamanti, con le sue ambizioni sociali, con le sue esigenze di sicurezza in tempi perniciosi per le comunità ebraiche, le quali trovavano nella compattezza e nell'ortodossia tradizionalista una difesa politica e un motivo di prestigio sociale. Infine poteva pensare, e forse effettivamente pensò, che suo padre incarnava, in tempi già molto mutati, costumi che provenivano da altre epoche del passato dell'ebraismo; costumi che Spinoza figlio non poteva approvare e nei quali vedeva anzi la radice di molti mali ed errori che avevano afflitto gli ebrei, ma che di per sé non erano né spregevoli né non spregevoli. Obbedivano a una logica "storica" ed erano destinati a mutare con essa. Ed è perché pensava in questo modo che poté non odiare i suoi avversari, apparendo agli occhi dei contemporanei come una specie di santo, ancorché incomprensibilmente ateo e blasfemo oltre ogni immaginabile misura.

Le cose non sono oggi mutate di molto. Dobbiamo di continuo constatare che uomini colti, intelligentissimi, animati da perfetta buona fede, non sono inclini a porre il libero pensiero al vertice dei valori. Al suo posto pongono, per esempio, la fede cristiana e non c'è obiezione razionale che li possa smuovere: con nostro stupore e, bisogna confessarlo, con qualche fastidio. Heidegger non avrebbe convinto papa Giovanni, né Husserl Pio XII, sebbene essi fossero perfettamente in grado di comprenderne le argomentazioni. Il fatto è che noi facciamo troppo caso alle argomentazioni razionali prese per sé stesse (sicché ci appaiono di un'evidenza assoluta e incontestabile), e invece dimentichiamo facilmente le esperienze e le emozioni che ci hanno inclinato a dar sommo credito alla pratica della ragione filosofica: sono quelle personali esperienze a fornire nascostamente il sale e il sapore ai nostri ragionamenti razionali, non essendo esse esperienze di per sé razionali o non razionali. Così accade al nostro interlocutore: motivi personali, educazione familiare, incontri imprevisti, rivelazioni improvvisi, esigenze psicologiche profonde lo hanno inclinato a identificarsi con la parola del Vangelo, a percepirne la sublime grandezza e a condividerla assumendola a modello. Tutto questo sostrato emozionale non è minimamente scalfito dalle nostre argomentazioni razionali, che si svolgono su tutt'altro piano (e hanno, a loro volta, tutt'altro sostrato, poiché nessuno è diventato ateo a causa delle argomentazioni di Roscellino o Gaunilone, e nessuno credente per merito degli argomenti di Anselmo: questo argomentare ci affascina, ci incanta, ci sembra sommamente rilevante, perché già prima noi abbiamo optato per la filosofia, abbiamo amato e desiderato l'emozione del filosofare e l'umana

figura del filosofo). È in tal modo che accade quell'uso della ragione che è proprio dell'uomo religioso e del teologo: un uso strumentale e subordinato alla fede. Ciò è per noi segno di inconseguenza (poiché l'uomo religioso si guarda bene dal ricavare dall'uso razionale del pensiero tutte le conseguenze che sarebbero possibili, non essendo questo, in ogni senso, il suo interesse); ed è anche segno di pochezza morale e di scarsa pulizia intellettuale, la quale, sia detto tra parentesi, si accompagna spesso, nell'uomo religioso cristiano, a scarsa propensione per l'igiene personale, come osservò bene Nietzsche. È per noi uno scandalo e un motivo di disgusto osservare come il teologo giochi sfacciatamente con le sottigliezze razionali, senza provare alcun reale amore e interesse per la ragione (che tende piuttosto a negare), ma al solo scopo di far trionfare i suoi gratuiti, per non dire demenziali, convincimenti circa l'uomo, il male, il mondo e la supposta intenzione e volontà divina. Ma anche noi filosofi generiamo avversione e disgusto nell'uomo religioso, quando parliamo di Dio a partire dalla ragione e non dalla emozione della rivelazione e dell'incontro con il sacro. La parola 'Dio', sulla nostra bocca, è per lui motivo di scandalo; essa suona comunque blasfema. Così per noi la parola 'ragione' è sulla sua. In tal modo gli avversari di Spinoza avvertirono (e tuttora avvertono) l'ateismo sostanziale nascosto dietro il suo continuo parlare di Dio in modo palese.

Riprendiamo il filo principale delle nostre riflessioni. Stiamo dicendo che la difesa del libero pensiero e della sua espressione, sia pure rispettosa della pietà e della pace dello Stato, ebbe la sua grande stagione in un'epoca determinata, cioè al sorgere del mondo moderno, per una serie di contingenti ragioni e dell'affermarsi di contingenti pratiche di vita e di cultura che qui non è necessario ricordare. Essa si scontrò allora con la tradizione e finì per imporsi a essa come un "valore" preminente e irrinunciabile dell'uomo moderno e "civile". Proiettata indietro in altri tempi essa non avrebbe avuto senso alcuno (come infatti non l'ebbe né avrebbe potuto averlo). Nel nostro mondo si scontra ancora con rilevanti residui del costume tradizionale e con una natura "antropologica" di molti che è poco incline alla ricerca puramente razionale e al radicalismo filosofico.

Questo, ancora una volta, non è tutto. Poiché la situazione storica dell'uomo contemporaneo è profondamente mutata rispetto ai tempi di Spinoza, poiché le sue pratiche di vita e di cultura e il conforto della verità pubblica sono assai differenti, è ancora rilevante affermare, come valore assoluto e autoevidente, la libertà della espressione del libero pensiero? In parte lo è, di contro ai dogmatismi e al fanatismo tuttora esistenti. Sarebbe intollerabile (oggi anche per un cristiano sinceramente credente) assumere a guida dello Stato la censura dell'integralismo islamico o cose del genere. Ma al di fuori di questi "di contro" e della loro indubbia rilevanza, la situazione si presenta assai più complessa e ingarbugliata di quanto gli attuali neoilluministi e sedicenti "democratici" amano credere. Sotto questo profilo una difesa della espressione del libero pensiero pura e semplice si traduce in mostruosità e contraddizioni a loro volta intollerabili. La licenza di esprimere tutto ciò che si vuole con il potente conforto dei mezzi tecnici della informazione e della cultura di massa non produce affatto libertà, pietà e pace. L'alfabetizzazione universale e l'immaginario culturale supportato dalla stampa e dai mezzi audiovisivi di massa hanno trasformato radicalmente la situazione rispetto ai tempi di Spinoza, quando la popolazione era in prevalenza analfabeta o semianalfabeta e il libro era appannaggio di pochi. Le conseguenze di questa rivoluzione grandiosa, unica nella storia dell'uomo e in tutti i sensi straordinaria, sono sotto gli occhi di tutti. Questi occhi è bene tenerli aperti, con la stessa purezza di sguardo e profondo disinteresse personale che ci ha insegnato Spinoza. Non è un modo di farlo raccontare la favola

della criticità crescente nei consumatori di cultura massificata. Neppure la nobile presa di posizione di Kant in favore dei lumi (per la cui rilevanza storica valgono le considerazioni già avanzate relativamente a Spinoza), quella posizione che voleva l'uomo finalmente uscito di tutela e capace di educarsi da sé e di scegliersi personalmente la via della felicità e del bene, appare congrua alla situazione odierna. Vediamo al contrario che dappertutto, nel nostro mondo occidentale, l'ignoranza e la rozza incultura dei molti vengono cinicamente sfruttate a fini di successo economico-politico e personale; nei casi migliori, per semplice incoscienza, stupidità e conformismo. Ogni limite di decenza scompare e le propensioni più volgari e più torbide fanno da guida alla cosiddetta produzione intellettuale e culturale. La libertà di espressione, un tempo nobile principio autoresponsabilizzante e autoformativo, si traduce di fatto nella schiavizzazione coatta dei più sprovveduti e dei più deboli, cioè in generale dei più giovani. Leggi severe proibiscono lo spaccio di cibi guasti, indigesti e nocivi alla salute; ma nessuna legge proibisce lo spaccio e la diffusione di idee, immagini, pubblicazioni, pratiche di vita "culturale" (in cui solleciti imbecilli ci hanno insegnato a includere le discoteche, il gergo e il vestiario giovanile o le parolacce e gli atteggiamenti postribolari delle pornodive) il cui effetto diseducativo sullo spirito è di una dirompenza irrefrenabile e geometricamente crescente. Questa "logica" della "cultura" e della "civiltà" di massa si scontra clamorosamente anche con il più elementare, con il più semplice e ovvio buon senso: sentimento quasi scomparso, sicché chi ancora lo prova o lo ascolta può soltanto vergognarsene, se lo confronta con la verità pubblica trionfante.

Tutto ciò crea una situazione intollerabile a petto della quale la difesa pura e semplice del valore "democratico" della libera espressione suona come una irrisione e come una truffa grottesca, come una trappola demenziale e sinistra. Le conseguenze non sono soltanto una turbativa della pietà e della pace, ma una distruzione dello Stato medesimo, cioè del fine e del senso dell'umano consorzio. Associare Spinoza a queste conseguenze, assumendolo a testimone della bontà, comunque sia e checché ne derivi, della "espressione democratica" e della sua liberalizzazione di massa, è a sua volta un inganno e un non senso. Egli difendeva la "libertà di filosofare". Ma le odierne condizioni di vita e di cultura rendono di fatto obsoleto, inusitato, sconosciuto e introvabile ogni autentico filosofare, sempre più sostituito dalle bastarde produzioni delle scuole, dei giornali e dell'editoria. Accade come nel supermercato, ove è inutile e insensato cercare i piatti genuini della cucina di un tempo; verrà, e sta già venendo, il tempo in cui i palati li avranno dimenticati, sicché difendere la libertà e l'esistenza della cucina tradizionale assume il senso della difesa di una cosa sconosciuta, indesiderata e incomprensibile da parte dei più. Spinoza pensava che per salvare l'esercizio della filosofia fosse necessario renderne libera, cioè non soggetta a censure di sorta, l'espressione. Come lui pensarono giustamente Kant e Fichte, non senza personali tormenti e disavventure. Oggi la situazione appare capovolta: proprio la libera e indiscriminata espressione rende desueta e alla lunga impossibile la pratica filosofica. È un fatto che un editore importante non può più, o può sempre meno, permettersi il lusso di pubblicare opere di autentica filosofia contemporanea, salvo che esse si accompagnino a contingenti ragioni extrafilosofiche, capaci di attrarre la curiosità del lettore di massa. La libertà di espressione, avendo assunto parametri puramente quantitativi di successo (cioè essendosi in tutto e per tutto assimilata alla logica delle merci, come diceva Marx), seleziona in termini negativi la qualità, cioè ne inibisce di fatto, con l'esistenza, la libera espressione e la conseguente diffusione.

Questa constatazione non può indurre a desiderare il ritorno della censura o di leggi statali semplicemente limitative della libertà di espressione, poiché quest'ultima ha di fatto cancellato

ogni criterio tradizionale di valore; sicché gli attuali tradizionalisti sono soltanto uomini intolleranti e violenti, oltre che rozzi e ottusamente ignoranti, dai quali è necessario guardarsi come dalla più pericolosa peste sociale. Il problema è assai più complesso e anche drammatico. La libera filosofia che Spinoza invocava non era infatti solo un portato dell'età moderna, della scienza e delle trasformazioni di vita che ne sono derivate; le sue radici affondano nel passato remoto della filosofia, cioè di una pratica intimamente dissacrante e atea, per la quale Socrate per primo venne perseguitato e perse la vita. Questa "emozione" razionale ha supportato gran parte della storia dell'Occidente e ha ispirato i suoi istituti statali e la sua congruente democrazia, influenzando anche le espressioni della vita cristiana attraverso i secoli. È con questa "emozione" razionale che dobbiamo fare i conti, e non solo con le sue argomentazioni. Non è con un'ulteriore argomentazione pura e semplice che ci trarremo d'impaccio, derivandone magari la legittimità di interventi censori; né ci sarà di aiuto un improbabile ritorno puro e semplice a sacralità perdute e incompatibili con le pratiche di vita che oggi di fatto ci conformano e ci assimilano. Solo la comprensione profonda dell'"emozione" razionale può probabilmente aiutarci. Cosa per la quale Spinoza può forse insegnarci la via meglio di qualsiasi altro. Comprensione profonda dell'"emozione" razionale che può sorgere soltanto da un'ulteriore "emozione" che, sempre ricordandoci di Spinoza, possiamo provvisoriamente chiamare "etica del pensiero". È così che il filosofo si prende cura di sé stesso (come voleva Socrate), magari per sperimentarne il tramonto, se vogliamo usare questa espressione di Nietzsche.

Libertà di filosofare: ora cominciamo forse a comprendere a partire da quale emozione tale espressione assume un senso per noi e per esempio guida la nostra lettura di Spinoza e del suo coraggioso Trattato. Quella libertà era fortemente limitata e minacciata al tempo di Spinoza. Essa lo è anche per noi, sebbene in un senso diverso; anzi, paradossalmente, proprio a seguito della vittoria della libera espressione che Spinoza auspicava.

Prefazione. La parola "superstizione", che conclude la prima proposizione, è al centro di tutta la *Prefazione*. Superstizione è l'insieme delle insane fantasie e immaginazioni che riempiono la mente degli uomini di vani fantasmi e di chimere, i quali sono spesso sfruttati dall'autorità ecclesiastica e statale per tenere in schiavitù il popolo ignorante e credulone. Argomento che farà molto cammino, da Voltaire a Marx. Ciò che induce gli uomini a cadere nella superstizione è il loro essere di continuo sballottati tra speranza e timore (dove è l'una è anche l'altro). È usando di entrambi che i principi, direbbe Machiavelli, ben noto a Spinoza, governano a loro talento gli umori dei sudditi.

Ma perché gli uomini nutrono e si nutrono di continuo di speranza e timore? Questo è detto qui solo di passaggio da Spinoza (e perciò poco rilevato dai commentatori), ma è questione fondamentale. Gli uomini cadono nella superstizione "per il raggiungimento delle vanità che essi desiderano", ogni volta che tale raggiungimento appaia seriamente impedito. Infatti la *Prefazione* si apre con la seguente considerazione: "Se gli uomini potessero procedere a ragion veduta in tutte le loro cose o se la fortuna fosse loro sempre propizia, non andrebbero soggetti ad alcuna superstizione". Quando infatti le cose vanno loro bene, allora sono pieni "di vanità e di presunzione" e non sentono il bisogno di ascoltare i consigli di chicchessia. Quando invece vanno male, perdono ogni fiducia nella loro ragione e nella ragione, ed ecco che si affidano a qualsivoglia superstiziosa fantasticheria, pur di placare il timore e alimentare la speranza; allora consultano gli

oroscopi e almanaccano su coincidenze e premonizioni. Questi comportamenti però non sono che conseguenze, la cui radice sta nel desiderio delle "vanità" e nella vanità del desiderio. E sta inoltre in quest'altro grande principio, anch'esso enunciato di passaggio: che "la maggior parte degli uomini non conoscono sé stessi"; cioè non conoscono la dinamica dei loro desideri (delle loro "passioni") e delle conseguenti "immaginazioni", come si dirà nell'*Ethica*.

Queste cose sono dette qui di passaggio perché l'argomento del Trattato non è quello dell'*Ethica*; tuttavia restano fondamentali e forniscono il quadro di riferimento, la cornice di senso del Trattato medesimo. Esso mira allo scopo politico di consentire "a ognuno di pensare quello che vuole e di dire quello che pensa". Spinoza non manca però di sottolineare, subito dopo questa energica e netta asserzione, che tale consenso nei confronti del libero pensiero e della sua espressione non è di alcun interesse e gradimento ai più. Non interessa alle "masse", che è "impossibile sottrarre alla superstizione e alla paura". Il "volgo", si potrebbe dire, desidera desiderare le sue vanità; perciò è costitutivamente schiavo della superstizione religiosa. Né interessa ai difensori pubblici e privati di "quei pregiudizi che l'animo ha accolto sotto forma di religiosità"; costoro, dice Spinoza, aderiscono con totale "tenacia" alle loro credenze, sicché non è possibile distoglierli da esse. Il Trattato non può sperare ascolto e comprensione presso tutti costoro e non è dunque scritto per loro. Per chi dunque è scritto? Spinoza lo dice esplicitamente: è scritto per il "lettore filosofo". Cioè per coloro che desiderano sinceramente di conoscere la verità (per coloro che posseggono l'amor cognoscendi, come si dice nel *De intellectus emendatione*).

Che significa ciò? Spinoza esige forse uno Stato in cui il magistrato (come dirà Locke), liberando il suo potere da ogni commistione con l'autorità e la tradizione religiosa, garantisca la libertà del pensiero e della sua espressione al solo scopo di salvaguardare gli interessi, i "commerci", della setta dei filosofi? Sarebbe un proposito velleitario e risibile. Ciò che Spinoza ha in mente è invece una grandiosa rivoluzione politica il cui fine ultimo è la liberazione etica dell'uomo; cioè l'educazione filosofica, se non di tutti gli uomini, di coloro almeno che ne hanno l'intima potenzialità. Si tratta, come già diceva Epicuro (l'unico filosofo greco, assieme a Democrito, per il quale Spinoza spenda parole di elogio), di liberare gli uomini destinati alla saggezza dalla paura della morte e dalla vanità del desiderio, dal timore superstizioso degli Dei e dall'ignoranza circa la reale natura delle cose, inclusa la natura umana. Progetto di una democrazia liberale che trovava nella temperie di allora un qualche conforto nella politica dei fratelli De Witt. Così il Trattato ha lo scopo "etico" di educare anzitutto i filosofi, e poi i politici emergenti del nuovo liberalismo.

È stato giustamente notato che la celebre esaltazione che nella *Prefazione* Spinoza delinea a proposito della città di Amsterdam, in cui ogni libertà di culto e di pensiero sarebbe consentita, è largamente immaginaria e lontana dal vero. Sebbene ad Amsterdam si respirasse un clima di tolleranza superiore a ogni altro esempio europeo, tuttavia non mancavano limitazioni e persecuzioni, come Spinoza stesso aveva sperimentato, rischiando, a quanto pare, anche la vita, se è vero l'episodio del fanatico che cercò di pugnalare all'uscita del teatro. Bisogna aggiungere che la tolleranza olandese era diretta conseguenza della eccezionale rilevanza che Amsterdam aveva assunto come capitale mondiale del commercio, della borsa, delle banche, della Società delle Indie Occidentali; e il denaro, come si sa, non ha colore. Che esso provenga da mani pie o blasfeme, ortodosse o eterodosse, non muta il suo puro valore quantitativo. Il fatto che la difesa del libero pensiero nasca in concomitanza col e addirittura sia resa possibile dal sorgere moderno della monetizzazione e mercificazione universali dovrebbe far sorgere qualche sospetto. Spinoza non era

in grado di pensare tali cose. E ancora Marx, mentre denunciava la mercificazione totale del lavoro umano, non era in grado di prevedere la mercificazione totale del cosiddetto libero pensiero nella società tecnologica dei mass-media. I comunisti russi, va aggiunto, aggiustarono la cosa nel modo peggiore, cioè ripristinando la più feroce e ottusa delle censure. Essi ignoravano Spinoza (e moltissime altre cose); seguivano la stupida e comoda ideologia populista della "bontà naturale" delle "masse", e quando si accorsero che esse, al contrario, erano tenacemente attaccate alle loro superstizioni e ai loro vani desideri, e perciò indifferenti a ogni sollecitazione verso la società vera e giusta, non trovarono di meglio se non sterminarle, deportarle e ridurle nella più degradante schiavitù della vita pratica e dell'indottrinamento culturale coatto (cioè nella schiavitù della "propaganda", che è poi lo strumento prediletto dalle società consumistiche: esse però lo maneggiano con reale successo, poiché lo dirigono realisticamente e cinicamente al "desiderio" come molla antropologica universale del consumatore).

Torniamo a noi. Spinoza descriveva una Amsterdam che era ben lungi dall'esistere, allo scopo di mostrare il fine politico che il partito dei liberali doveva proporsi. Fine politico che era mezzo essenziale per la realizzazione della rivoluzione etica profonda che la filosofia spinoziana propugnava: la liberazione dal timore e dalla vana speranza e la conseguente instaurazione della vita felice. Ciò andava di pari passo con la rivoluzione scientifica, in grado di avviare la comprensione della natura vera e reale delle cose, e dettava il metodo stesso del *Trattato*, come vedremo tra breve. Qui intanto notiamo come il proposito di Spinoza si avvicini al nostro: svolgere la funzione "etica" della formazione del soggetto filosofico, tramite l'esercizio della pratica riflessiva pensante. Salvare il filosofo, come progetto etico-politico minimale, ma anche essenziale, nel tempo della corruzione massificata della democrazia. Salvare il filosofo educandolo alla sua "trasformazione" (per usare un termine di Heidegger). Salvarlo anche dalle conseguenze del processo del "libero pensiero" messo in moto da Spinoza, usando per così dire Spinoza come antidoto contro Spinoza.

Il "metodo": complessa questione. In breve: applicare alla lettura della Bibbia il metodo razionale della scienza. Proposito che fa di Spinoza l'iniziatore e il precursore della esegesi biblica moderna. Di fatto la lettura spinoziana prefigura alcuni tratti della esegesi storica; ma Spinoza non sa nulla dello storicismo, che è di là da venire, e parla invece di metodo scientifico in riferimento alle scienze della natura. Ciò genera in noi qualche imbarazzo, perché pensiamo all'astronomia, alla fisica, alla matematica, cioè a scienze incongrue con i problemi di interpretazione testuale. È lo stesso problema del metodo geometrico utilizzato da Spinoza nella esposizione dell'*Ethica*, dove applica alle parole della lingua comune e della lingua filosofica l'armamentario euclideo degli assiomi, definizioni, dimostrazioni ecc. Ma Spinoza si riferisce qui, molto più in generale, alle regole baconiane, galileiane e cartesiane che delineano la mentalità scientifico-razionale. Per esempio evitare ogni forma di "idolo" o pregiudizio, procedere con ragionamenti chiari ed evidenti, imitare l'autonoma conclusività delle operazioni matematiche, stare ai fatti (nella fattispecie: ciò che letteralmente è detto nel testo) e cercarne le cause reali e non immaginarie, e così via. La cosa è meno generica e vaga di quanto sembri, se si considera che qui è in gioco l'affermazione della mentalità razionalistica moderna, modellata sul presupposto della verità in sé della natura e delle sue leggi eterne, delle quali l'uomo stesso interamente partecipa. È questa mentalità di fondo che governa la possibilità della scienza moderna e delle sue successive specializzazioni, comprese le scienze antropologico-storiche e le scienze ermeneutiche. In questo stesso senso Hobbes si propose di applicare alla morale e alla politica la ragione geometrica. E Spinoza è il massimo, e per

certi aspetti anche l'unico, filosofo speculativo che cerca di farsi carico, appunto speculativamente, della rivoluzione scientifica moderna, cioè di immaginare l'universo e l'uomo in base a tale rivoluzione (in ciò avendo come unico degno precursore Giordano Bruno, il filosofo delle conseguenze speculative della rivoluzione scientifica copernicana).

A questo punto torna in ballo per noi la questione della superstizione: perché la credenza nella assolutezza del metodo scientifico-razionale (per esempio dello sguardo storico) è a sua volta una superstizione. Spinoza conduce sino alle soglie del metodo genealogico nicciano: ne è in certo modo il precursore, ma le sue credenze e i suoi pregiudizi metodologici devono tramontare entro il metodo genealogico medesimo. Così come, per altro verso, aveva compreso Husserl nella sua critica al naturalismo moderno (che ha infatti in Spinoza la sua versione speculativa più conseguente).

Detto questo, restano però da capire molte cose. Per esempio il fondamento del successo della razionalità scientifica moderna: fatto indiscutibile, nonostante le acute argomentazioni e i troppo facili motti di spirito di Feyerabend, utili a smascherare il dogmatismo degli scienziati, ma incapaci di una effettiva comprensione del fenomeno. In secondo luogo, resta da capire a che conduce la genealogia, in quanto essa non può più essere una metodologia veritativa (e neppure la fenomenologia husserliana, se va al fondo di sé stessa), per cui resta da chiedersi quale sia il valore delle sue ricostruzioni e che senso abbiano, in ultima analisi, le sue parole. In terzo luogo, come tutto ciò abbia a che fare con l'"etica" e che cosa sia l'etica nel tempo del nichilismo trionfante (annunciatosi già nella solidarietà tra economia borghese moderna e metodo scientifico, solidarietà che abbiamo visto essere al fondo del progetto etico-politico spinoziano). Qui l'esercizio migliore che possiamo fare è tenere in sospenso e incombenti tali domande.

Che altro? Spinoza dice che "tutti gli uomini sono naturalmente inclini" alla superstizione. Questo, si potrebbe aggiungere, è ciò che li rende naturalmente soggetti all'immaginazione, che è poi la loro natura di "modo". La liberazione etica è un'impresa che conduce ai limiti dell'umano. Niente di meno è infatti necessario per la comprensione effettiva (il che significa: non soltanto filologica e storiografica, ovvero manualistica) della filosofia contenuta nell'*Ethica*. Essa esige di fare esperienza del nulla dell'immaginazione, per un verso, e del nulla della sostanza divina, per un altro. Ora, cioè per noi, si tratta di fare esperienza del nulla della stessa ragione "geometrica" e della sua "scrittura" e di assumere questo nulla come un esercizio etico. Questo è ciò che si può anche definire come un andare al fondo del nichilismo e per ciò stesso trasmutano. Per altro verso: andare con l'etica al di là della stessa "politica" (il che è a sua volta un modo della trasmutazione della politica medesima).

È utile infine richiamare una nota del commento al testo di Antonio Droetto, nella quale egli ricorda un passo del *Leviatano* di Hobbes (cap. XLVI), autore che influenzò profondamente Spinoza. Hobbes critica gli scolastici ebrei, i quali "con le loro letture e con le loro dispute nelle sinagoghe volsero la dottrina della loro legge in una specie di filosofia fantastica aggirantesi intorno all'incomprensibile natura di Dio e degli spiriti, la quale essi formarono con la vana filosofia e teologia dei Greci mischiatesi con le proprie fantasticherie, tratte dai luoghi oscuri della Scrittura". Spinoza condivide con Hobbes l'avversione alla "delirante fantasia dei cabalisti" e soprattutto è interessante vedere come condivida (con Hobbes e prima ancora con Bacone, Galileo, Cartesio, Bodin) la condanna della filosofia greca e della sua fusione con la tradizione biblica ed evangelica, fusione che fu il vanto e il fulcro della rivoluzione umanistica (Platone è l'equivalente di Mosè ecc.).

E se Hobbes giudica la metafisica di Aristotele "piuttosto un sogno che una scienza", e Bacone parlava di Platone come di un "teologo mentecatto", Spinoza non è da meno nel ripudiare Socrate, Platone e Aristotele (cfr. Epistola LVI). Come già accennato, si salvano solo Democrito ed Epicuro, per il loro razionalismo rivolto alla comprensione materialistica della natura e perché le loro dottrine non erano assimilabili alla rivelazione biblica ed evangelica (infatti svolsero spesso, nei secoli, una funzione di antidoto al cristianesimo, sino al giovane Marx). Questa avversione alla filosofia greca si spiega anzitutto come reazione alla cultura accademica e scolastica del tempo, largamente degenerata; e poi si spiega con la grande influenza della rivoluzione scientifica moderna, alla luce della quale le argomentazioni filosofiche dei greci apparivano improduttive e inficciate di evidenti errori e ingenuità di contenuto. Si misura qui la forza della tradizione scientifica. Ancora oggi uno scienziato non saprebbe vedere in Aristotele altro che un geniale precursore di alcune dottrine scientifiche moderne: spunti lodevoli, mischiati però con un verbalismo astratto e ingannevole (la sostanza, gli accidenti ecc.), esattamente come giudicò Locke. Così lo scienziato moderno resta cieco sia alla grande rivoluzione razionalistica greca, che è il primo e insuperato presupposto di ogni sapere scientifico; sia al fatto che la filosofia greca, non solo instaurò, ma anche misurò e pensò i confini problematici del sapere razionale e sollevò le questioni capitali e radicali che da allora hanno sempre assillato il senso e il limite del sapere scientifico. Del tutto analoga è la cecità di Spinoza. Egli rinnovò completamente il senso del lessico filosofico (per es. della parola "sostanza"), sforzandosi di pensare con esso e in esso la nuova visione dell'infinito cosmologico copernicano. Poiché era un grandissimo filosofo, non evitò i problemi tradizionali della metafisica che gli si ripresentavano davanti, seppure in forma nuova (in ciò Spinoza assomiglia molto al nostro contemporaneo Wittgenstein, che risalì dalla logica matematica di Frege e di Russell alla filosofia genuina per una sorta di connaturato istinto filosofico, più che per reale conoscenza e comprensione della tradizione filosofica). Così Spinoza si fece carico dei problemi di Platone, Aristotele, Tommaso e via dicendo, riformulandoli su una base genialmente nuova, cioè senza ricadere nel 'platonismo perenne' della nostra cultura.

Se il '600 era in generale ostile alla filosofia greca, quando rinacque la genuina comprensione di essa? Giganteggia qui la figura di Vico (che infatti criticò la metafisica e la scienza cartesiane e avviò la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito: distinzione in ultimo inconsistente e ingannevole, e tuttavia utilissima a spiegare i destini più recenti della modernità). Il grande ritorno ai greci venne di fatto sancito dai romantici tedeschi, dall'idealismo filosofico e dalla grande filologia; per es. da Hölderlin e Hegel, oppure da Goethe e Schelling (la cui filosofia della natura era ostile al newtonianesimo, come anche in Baader, in Goerres ecc.). Oggi il problema ermeneutico eredita il peso di tutte queste vicende: deve farsi carico del problema della verità del metodo scientifico, nonché del problema dello sguardo storico e dello sguardo genealogico: sintesi che è ben lungi dall'essere conseguita dai filosofi contemporanei. Ora, Spinoza è al tempo stesso l'origine di una di queste vie (quella che si rifà alla razionalità scientifica moderna) e il tentativo, per certi versi insuperato, di comprenderla speculativamente (*Ethica*) e storicamente (*Trattato*), né mancano in lui le radici del metodo genealogico, come Nietzsche e Freud compresero e riconobbero. Per questo, fare su Spinoza un esercizio filosofico è forse oggi più produttivo del riferimento a Kant o allo stesso Hegel. C'è qui una produttività non dissimile da quella che si può ricavare dal *Tractatus* di Wittgenstein. Dopo tutto, entrambi si dirigevano a un'etica.

Della *profezia*. In questo primo capitolo Spinoza mostra subito all'opera il metodo della interpretazione della Scrittura attraverso il testo della Scrittura medesima. Il tema della profezia ha notevoli antecedenti nel *Leviatano* di Hobbes, con alcune differenze rilevanti. Importante è che Spinoza stabilisca, sin dall'inizio, l'equivalenza tra profezia e rivelazione: profezia non è l'arte di indovinare il futuro, come intendono volgarmente i pagani e poi ancora i moderni. Profetare è parlare in nome di un altro, cioè svelare il velato; ed è insieme velano nuovamente (ri-velarlo), per la difficoltà di intendere il senso della parola profetica. Si può ricordare che Creuzer mostrò che questo era appunto il senso della profezia arcaica: non il banale predire il futuro, ma fornire i segni del divino educando il volgo alla comprensione delle cose (in senso ancor più originario: dare il nome alle cose, che è il medesimo del dare il nome agli Dei: tutte le parole sono in origine nomi di Dei, come osservò Nietzsche).

Stabilita l'equivalenza tra profezia e rivelazione, Spinoza prosegue asserendo l'equivalenza tra rivelazione e conoscenza naturale: e questa è una mossa di straordinaria audacia e originalità, che porta al cuore stesso di tutto il pensiero spinoziano. Anche la conoscenza naturale è una rivelazione o profezia, poiché chi conosce segue il "lume naturale", il quale non è altro dalla "conoscenza di Dio e dei suoi eterni decreti": espressioni che vanno lette così: conoscere significa apprendere le leggi eterne della natura. Infatti Spinoza scrive: "la conoscenza naturale si può chiamare divina allo stesso titolo di qualunque altra, perché essa ci viene come dettata dalla natura di Dio, in quanto ne siamo partecipi". E così, forzando il senso di espressioni tradizionali, Spinoza sta dicendo: tutto ciò che accade, accade in Dio e a partire da Dio, cioè nella natura e a partire dalla sue leggi (*Deus sive natura*); nella rivelazione biblica non è contenuto nulla di soprannaturale e la stessa profezia è un fenomeno naturale; il profeta è un "inviato e interprete" (*nabi*) della natura non meno né più dello scienziato o del filosofo. In altri termini: la rivelazione è un carattere generale della mente umana e del suo rapporto con Dio; sue parti componenti sono la conoscenza naturale e la profezia: entrambe partecipano della rivelazione e mostrano però tra loro una differenza di cui si dirà.

In tal modo Spinoza denuncia, in un colpo solo, un triplice errore: 1. l'errore dei teologi e dei rabbini che si attribuiscono capacità interpretative straordinarie relative a immaginarie realtà e verità "trascendentali", che i profeti avrebbero rivelato oltre l'umana condizione ordinaria; 2. l'errore del volgo, che trascura e disprezza la conoscenza naturale perché "è comune a tutti gli uomini, in quanto poggia su basi che sono comuni a tutti"; il volgo cioè non intende il carattere divino della conoscenza naturale (il carattere divino della natura e "naturale" di Dio), disprezza i "doni naturali" della mente e si volge invece all'insolito e al misterioso secondo la sua inclinazione superstiziosa che lo rende "assetato" del miracoloso e dell'eccezionale, dai quali spera aiuti soprannaturali ai suoi desideri e ai suoi timori; 3. l'errore degli ebrei, i quali, nella loro costitutiva presunzione e arroganza, si ritenevano superiori a tutti gli altri popoli e depositari dell'unica e vera rivelazione divina; perciò gli ebrei "erano soliti disprezzare tutti gli uomini e di conseguenza la scienza loro comune", cioè quella conoscenza naturale che è comune a tutti. A ciò Spinoza oppone: la nostra mente contiene in sé obiettivamente la natura di Dio, cioè ne partecipa; per questo ha il potere di "formare talune nozioni esplicative della natura delle cose e direttive della vita"; tutte le cose che conosciamo chiaramente e distintamente "sono a noi dettate dall'idea e dalla natura di Dio", e tra queste la rivelazione medesima dei profeti, la cui causa prima sta "nella natura della mente concepita come tale"; asserire il contrario equivarrebbe a "intendere, o meglio sognare, che i profeti avessero il corpo, bensì, ma non la mente di uomini e che perciò la loro sensibilità e la loro

coscienza fossero di natura del tutto diversa da quella delle nostre" (il che, tra l'altro, non è detto in alcun luogo delle Scritture).

C'è però una differenza tra la conoscenza naturale comune e la rivelazione profetica. La prima non deriva da Dio "a parole", "ma in modo assai più eccellente e conforme alla natura della mente, come ha potuto senza alcun dubbio sperimentare in sé stesso chiunque abbia gustato la certezza dell'intelletto". Dio, insomma, si è rivelato a parole ai profeti; ma si è anche rivelato, come diceva Galileo, nel gran libro della natura e qui la ragione umana lo ritrova in modo assai più conforme alla natura eccellente del suo proprio pensiero (cioè, del pensiero di Dio e del conseguente pensiero dell'uomo che ne partecipa). Infatti la conoscenza naturale non ha bisogno di profeti: tutti possono apprenderla "con uguale certezza e capacità", senza bisogno di ricorrere alla fede. Analogamente, tutti possono divenire filosofi, semplicemente ascoltando altri filosofi, mentre coloro che ascoltano i profeti non per questo divengono profeti: profeti si nasce, non si diventa. Gli uditori del profeta non possono riscoprire in sé stessi la divina rivelazione (come accade nella filosofia o nella scienza naturale), ma devono appoggiarsi "sulla testimonianza e sull'autorità del profeta". Si tratta dunque di capire, servendosi della testimonianza della Scrittura e di essa sola, in che consista quella forma di rivelazione divina che è la profezia biblica; a questo tema, dopo le esplosive precisazioni iniziali, dedica Spinoza la sua attenzione. Ma noi ci arrestiamo per alcune sintetiche riflessioni.

Spinoza enuncia qui quello che è un tratto comune della scienza moderna, già inteso da Galileo e da Cartesio: il fatto che la sua verità è, come direbbe Peirce, "pubblica". Non si richiedono per essa individui speciali o speciali destinazioni. Ancora oggi questo è il più forte argomento che gli scienziati sollevano a difesa della verità scientifica: essa è uguale a Roma, Parigi e Pechino; le sue predizioni, date alcune condizioni oggettive, si ripetono identiche per chiunque voglia verificarle; le sue verità non esigono alcuna speciale "inclinazione" nei soggetti umani, alcun talento straordinario, capacità immaginativa o ispirazione: tutti possono intenderle, solo che vi si applichino assiduamente e con metodo, essendo dotati, come diceva Cartesio, del più comune buon senso o intelligenza. Non è importante discutere qui se e fin dove ciò sia vero (l'odierna epistemologia critica e anarchica ha di molto complicato il senso di verità di tali asserzioni); una simile discussione presupporrebbe, per essere filosoficamente sensata, che si potesse previamente stabilire a partire da quale fondamento, o punto di vista, la discussione stessa sulla verità della scienza può essere tentata: domanda che non coglie l'attenzione e non turba i sonni dei nostri epistemologi, i quali sono uomini assai colti e sottili, eruditi nella scienza e nella storia, ma del tutto sprovvisti nella filosofia (da Popper a Kuhn, Feyerabend ecc. ecc.). Ciò che qui è opportuno chiedersi è se il valore "pubblico" della scienza sia una conseguenza "positiva" di essa (cioè una riprova della sua "verità"), o non piuttosto un suo tratto caratteristico e costitutivo: ciò che appunto la costituisce come "verità scientifica" e non d'altra natura. In questa seconda ipotesi, le cose allora cambiano di molto. Appellarsi alla validità "pubblica" delle verità scientifiche, cioè al loro carattere di universalità quanto meno tendenziale, non sarebbe altro che una tautologia e una petizione di principio. È indubitabilmente vero che questo certo fenomeno si manifesta e si riproduce identico a Roma, Parigi e Pechino, di domenica e di lunedì; ma bisogna poi chiedersi per *chi* si manifesta così, cioè per quale soggetto e in qual modo atteggiato. In questo soggetto vanno per esempio sospese qualsivoglia emozione o interferenza psicologica e morale. È per un soggetto pubblico, il più possibile universale e anonimo, che la verità scientifica è pubblica, cioè universalmente vera. La costituzione di un siffatto soggetto e del suo rapporto con la verità pubblica è l'essenziale

dell'impresa scientifica medesima, e non la sua riprova per così dire "esterna". Ciò non significa che la verità pubblica della scienza allora non sia "vera", ma significa che il suo valore di verità è scandito dalla natura (peraltro diveniente) della sua pratica e ha il senso che ha all'interno di questa pratica. È per il soggetto atteggiato in modo "fisico" che il mondo diviene un oggetto fisico; è per il soggetto atteggiato storicamente, o psicologicamente, che il mondo diviene un oggetto storico, o psicologico, e così via.

Queste considerazioni non ci consentono di prendere come ovvietà indiscutibili le asserzioni spinoziane relative alla "natura" che sarebbe comune a tutti gli uomini (il *lumen naturale* e la connessa capacità conoscitiva). Vi è qui un nodo di ambiguità che va preventivamente sciolto. Potremmo esemplificare così: Spinoza sta per esempio dicendo che, mentre il profeta è capace di visioni del tutto personali, fuori della portata degli uomini comuni (sente voci, vede roseti in fiamme e così via, là dove gli altri non sentono e non vedono niente), l'uomo naturale, che è presente in tutti e in ogni tempo, ha invece l'universale capacità di osservare che c'è della cenere e di inferirne che deve esserci stato del fuoco. E Spinoza ha certo ragione di notare che questa capacità di osservazione e di ragionamento è qualcosa di "divino", cioè una partecipazione originaria alla verità e manifestatività del mondo, che sarebbe ben difficile spiegare in termini banali o superficiali. Anche la conoscenza naturale è a suo modo un "miracolo" (come ricordava Peirce citando l'abate Gratry), ma è un miracolo del quale partecipano tutti gli uomini, in quanto sono tutti dotati di occhi, orecchie, olfatto, mani, cervello ecc. Ora, il punto, di nuovo, non è che la cosa *non* stia così, ma quale sia il senso di questo discorso che attribuisce all'uomo un corpo naturale e una connessa capacità conoscitiva universale. È un fatto che i greci cominciarono a pensare in questi termini, forgiando l'idea dell'"umanità" in quanto tale (per esempio da Platone e Aristotele agli stoici). È un fatto che altre umanità, civiltà e "culture" non si sognarono di pensare così e non disposero neppure di termini linguistici adeguati per esprimere una tale nozione di "umanità universale" (il che poi è la stessa cosa). Dire che ciò accadeva per loro ignoranza e immaturità, significa applicare a loro, cioè all'indietro, la mentalità, i discorsi e i termini della filosofia e poi del naturalismo scientifico moderno, il che è di nuovo una petizione di principio. Ma come va allora la cosa? Tutti infatti vediamo e sappiamo che ogni uomo presente e, ragionevolmente, passato e futuro sa riconoscere il cibo, accendere il fuoco, fare all'amore, allattare i bambini, prevedere la pioggia e così via. Ecco, la risposta viene da sé, se ci atteniamo appunto alla forza strutturante che è insita implicitamente negli esempi assunti tra infiniti altri possibili (anziché assumerli come "segni" e "riprove" della "umanità naturale e universale"); cioè se ragioniamo in termini di "pratiche" e non in termini astrattamente teorici generalizzanti. Gli uomini non stanno "in sé" fuori dalle loro pratiche, comprese le pratiche linguistiche. Essi sono ciò che fanno e fanno esattamente ciò che fanno (*verum ipsum factum*). Indubbiamente imparano a collegare il nesso tra il colto e la gravidanza (cosa che, dicono gli antropologi, non è affatto una nozione innata) e questa capacità si trasmette e si connette con infinite altre pratiche. In questo modo una pratica si universalizza ed è sfruttando implicitamente questa catena consequenziale che noi possiamo dire: vedete, il colto e la gravidanza sono fatti naturali, fenomeni fisiologici. Cioè, noi generalizziamo i frutti di una pratica e li assumiamo come riprova della nostra "teoria" fisiologica relativa a quei fatti. Ma essi, pur essendo divenuti un patrimonio comune attraverso il cammino delle pratiche, non erano affatto pensati, in origine, come fenomeni fisiologici (bensì, per esempio, come fenomeni cosmici, sacrali e simili). Per essere pensati così, cioè come fenomeni fisiologico-naturali, si richiede l'avvento di altre pratiche determinate; per esempio della scrittura alfabetica e della conseguente

capacità di ragionamento logico astrattivo; ovvero delle pratiche filosofiche e scientifiche, della pratica settoria degli anatomisti del Rinascimento e del '600 e via dicendo. Che c'è un uomo "naturale", dotato di una "naturale" intelligenza e capacità conoscitiva, è nozione conseguente a queste pratiche, entro le quali acquista il suo peculiare senso e valore di verità. A fondamento di questa nozione stanno di fatto quelle pratiche concrete che hanno instaurato gli uomini nell'uso dei loro corpi e organi, secondo una catena di tradizioni che hanno reso comuni il percepire, il manipolare, il fare questo e quello, che infatti vediamo comuni all'europeo e al non europeo, al "civilizzato" e al "non civilizzato"; e poi vi stanno quelle pratiche peculiari e specifiche che caratterizzano i nostri discorsi scientifici, in forza dei quali tutto ciò assume il senso del "patrimonio naturale e fisiologico dell'umanità". C'è insomma una differenza, che non va mai trascurata o saltata, tra questi due fatti: che c'è un'umanità che, per esempio, percepisce il regolare succedersi delle differenze stagionali; e poi il fatto che noi qui lo stiamo dicendo così come lo stiamo dicendo (un'"umanità" che "percepisce" ecc.), il che sottintende una pratica "logica" astrattivamente definitoria entro la quale si forma in noi l'idea di un'umanità e di un mondo "naturali", esistenti in sé in ogni tempo e luogo ecc. Questo è un nuovo sapere che presuppone un peculiare modo del fare intelligente (di cui sono componenti la scrittura alfabetica, la logica, la scrittura matematica, l'osservazione sperimentale e via dicendo). Questo secondo fare presuppone in infiniti modi il primo, cioè il fare concreto della tradizione vivente delle pratiche, e si sviluppa da esso attraverso il cammino di pratiche definite (la scrittura alfabetica, la logica ecc.), ma non gli è in alcun modo congruo e non ne dice affatto la verità, cioè la sua verità; o piuttosto la dice, ma solo in quanto e nel senso che ne assimila e ne traduce il senso nella propria.

Conseguentemente l'idea cartesiana, e spinoziana, di un'intelligenza naturale "umana", così come l'idea kantiana della "ragione *ueberhaupt*" dell'umanità, prese alla lettera non sono che superstizioni, pregiudizi della modernità naturalistica e trascendentale. Sicché non c'è da essere particolarmente fieri del carattere universale e aperto a tutti della ragione scientifica: questa universalità non è un carattere di eccellenza, quanto piuttosto un carattere strutturale. In ambiti diversi dalla scienza l'eccezionalità dell'individuo non comune è a sua volta un aspetto strutturante l'ambito in questione e non qualcosa di sospetto o di poco serio, una cialtroneria e un'illusione (come pensava Cartesio a proposito di Campanella), sebbene possa a sua volta diventarlo in determinate circostanze ecc. Gli uomini non sono affatto tutti uguali, se non in ragione di quelle pratiche che di fatto o per convenzione li "eguagliano", con esiti (per esempio politici) che andrebbero discussi in concreto e non assunti senz'altro come "valori" o segni di "civiltà". Per esempio, la pretesa democrazia universale che la politica estera americana vorrebbe oggi imporre a tutti i popoli e a tutti i paesi della terra è anzitutto un mostruoso pregiudizio e in secondo luogo un paravento di assai meno nobili interessi. Il che non deriva neppure e in prima istanza da cattiva coscienza, ma da quel fatto, a sua volta strutturale, che già segnalammo: la fondamentale riduzione "quantitativa" della verità come tratto caratterizzante la pratica e la mentalità scientifica moderna e poi l'idea della libera espressione del pensiero aperta a tutti che le si accompagna, quando addirittura non ne derivi. Non bisogna mai dimenticare che la quantificazione del pensiero e la quantificazione del giudizio politico tramite la semplice aritmetica del voto universale (cioè aperto a tutti e relativo a tutto, secondo l'analogo criterio pedagogico moderno di Comenio: "insegnare tutto a tutti") furono in origine gesti eminentemente "politici" di reazione alla cultura tradizionale e alle sue conseguenze socioeconomiche di dominio e di sfruttamento dei deboli e degli sprovveduti. Fu una mossa di straordinaria efficacia e fu un sollievo poter opporre la verità

scientifica, aperta a tutti e comprensibile da tutti, alle pretese intollerabili di quei prepotenti e di quei cialtroni che, in nome del sangue dei loro padri o dell'essersi affidati al privilegio e alla protezione della Chiesa, si figuravano depositari per sempre della verità e del diritto di esercitarne le conseguenze in concreto. Ancora di questa battaglia è partecipe Marx, quando definisce "scientifico" il suo socialismo. Ma ora che non c'è più nulla da battere, essendo piuttosto in atto l'omologazione universale degli individui e delle culture, diviene un grave pregiudizio, una nostra peculiare forma di superstizione, non riconoscere il carattere ideologico della quantificazione scientifica e della quantificazione democratica, cioè ignorarne lo spessore "storico" determinato, sollevandole invece a "verità" obiettive ed eterne. La questione fu allora "etica" e non "ontologica"; e, beninteso, anche il senso di questo discorso è etico e non ontologico: il che esigerebbe un ulteriore affondo di pensiero che non è il caso qui di tentare.

Torniamo invece alla profezia e ai profeti. Che cosa si ricava dalla "sola Scrittura"? In sintesi: Dio si rivelò ai profeti con parole o con figure, o con entrambe. Si tratta di capire se voci e figure furono eventi reali o semplici immaginazioni del profeta. Alla luce della lettura testuale della Scrittura Spinoza sostiene che solo Mosè intese una "vera voce"; per gli altri profeti (Samuele, Abimelech ecc.) si trattò invece di immaginazioni. Cioè di sogni a occhi chiusi o aperti. Lo dice espressamente la Scrittura: "Se qualcuno di voi sarà profeta di Dio, mi rivelerò a lui in sogno", cioè "per figure e geroglifici". "Gli parlerò in sogno", cioè non con parole reali né con vera voce. "Ma non così a Mosè mi rivelo; con lui parlo bocca a bocca ed egli vede l'immagine di Dio in visione, ma non in enigmi". Mosè dialoga con Dio con tutti gli spiriti e non come un "tramortito". Questo non significa che egli veda il volto di Dio (cosa impossibile e priva di senso); significa che ne ascolta la voce. Non nel senso che egli parli divenendo, per così dire, la bocca di Dio; né che Dio si sia servito di altri enti naturali (il tuono, l'acqua, il fuoco o un animale) per farsi intendere da Mosè e dai giudei (che pure udirono il rumore della voce di Dio, sebbene non ne intendessero le parole): Mosè ascolta di fatto la voce divina. E del resto, osserva argutamente Spinoza, è difficile immaginare che possa trovare credito un animale o anche un uomo che si presenti e dica: "Io sono il Dio tuo", dando a intendere che è Dio che gli muove le labbra.

Che la rivelazione mosaica inizi dalla voce è un fatto che non va sottovalutato o assunto come qualcosa di ovvio. Nessun popolo, si potrebbe dire, ebbe forse così chiaro, come gli ebrei, l'ufficio fondamentale della voce nella costituzione dell'autocoscienza umana. È la voce che consente, come direbbe Mead, la formazione e l'interiorizzazione del "Sé generalizzato" e dell'"Altro generalizzato". Di qui la formazione dell'idea di una legge morale universale e la spiritualizzazione del divino, non più disperso tra i corpi dei tori, dei leoni, delle aquile e degli altri totem e feticci superstiziosamente adorati dai selvaggi e dai "gentili". Da ciò consegue l'idea di una scrittura come strumento di trasmissione della voce, a lei totalmente subordinato. La religione degli ebrei è una religione della scrittura e del libro, ma in quanto subordinati alla voce divino-mosaica; il che ha in sé conseguenze di immensa portata (che qui dobbiamo tralasciare) ed è fattore non trascurabile della coesione del popolo ebraico attraverso i secoli. Questo è un fatto che suscita da sempre legittima meraviglia; ma esso ha il suo parallelo "culturale" nel fatto, non meno straordinario, della coesione spirituale dell'Occidente europeo, il quale si trasmette da millenni Omero, Platone, Euclide ecc., secondo un'analoga opera di sottomissione strumentale della scrittura alla registrazione della voce. La coesione culturale non ha però determinato una coesione di "razza", e ciò proprio per l'intervento della filosofia e della scienza nella cultura greca. Queste ultime hanno ulteriormente spiritualizzato e universalizzato il messaggio, ponendolo al servizio di tutta l'umanità "razionale"

(cioè capace di leggere e scrivere usando l'alfabeto greco-romano). La scrittura degli ebrei ha invece mantenuto (né poteva o voleva fare altrimenti nell'ambito della sua peculiare pratica) il suo carattere originariamente religioso e sociale, cioè il suo carattere di "legge" di aggregazione della comunità ebraica, legge che, come possiamo vedere, ha funzionato benissimo e ha sinora raggiunto il suo scopo di identificazione e salvaguardia dei discendenti di Mosè. Si può osservare che Spinoza, prendendo in sostanza partito per la filosofia e la scienza (che egli chiama "naturali", ma che in realtà furono soltanto ed esclusivamente "greche" e poi moderne, cioè alfabetiche e matematiche) di contro alle profezie del suo popolo, di fatto prende partito, senza potersene avvedere, per la concezione greca della scrittura e della voce. In questo modo egli intende combattere i particolarismi della superstizione e dell'ignoranza. Ora, tutto dipende da cosa intendiamo per superstizione e ignoranza. Se si tratta di ciò che la ragione, e la ragione scientifica in particolare, ne dice, non c'è dubbio che la voce mosaica è una superstizione, così come lo è attribuire genericamente a Dio la causa di tutti i fenomeni naturali, senza mai indagare, come dice Spinoza, le "cause intermedie": atteggiamento tipico degli ebrei e dei rabbini, i quali sono infatti ignorantissimi di scienza naturale. Superstizione sarebbe allora tutto ciò che non è spiegabile né comprensibile secondo i canoni della razionalità logico-scientifica, così come ignorante è colui che ignora la spiegazione scientifico-naturale dei fenomeni. Ma se superstizione significa più in generale qualsivoglia credenza la quale ignori i suoi propri fondamenti (cioè a partire da quali pratiche si è in concreto potuta costituire), e quindi la sua costitutiva mancanza di autofondazione assoluta, allora l'opzione di Spinoza per la razionalità filosofico-geometrica e per la scienza moderna è a sua volta superstiziosa. Non va peraltro dimenticato che questo giudizio è a sua volta una radicalizzazione della pratica filosofico-razionale medesima. Non è che esso possa pretendere di mostrare ciò che *non* sarebbe superstizioso e su tale base emettere sentenze sugli atteggiamenti che sarebbero invece superstiziosi. Il riconoscimento della superstizione non ha un significato "ontologico", ma piuttosto "etico"; esso dice, non che cosa è o non è superstizioso, ma, semplicemente, che la superstizione è il non riconoscimento della superstizione, a cominciare dalla propria. Questo pensiero, però, a suo modo Spinoza l'ha pensato, quando ha appunto detto che i "modi" sono la sostanza e che la sostanza non è altro dai suoi modi; ovvero, che la verità è un modo di abitare le proprie immaginazioni, e non un'altra immaginazione, o immagine, che sarebbe più vera delle altre. Questa consapevolezza egli la chiamava "geometrica" e indubbiamente le assegnava così un privilegio sul quale non ha potuto riflettere sino in fondo, evitandone il limite superstizioso.

Qual è la posizione di Gesù nell'ambito delle considerazioni svolte da Spinoza a proposito della profezia? Si sa che Spinoza ebbe parole di alto elogio per Gesù, sebbene dichiarasse privatamente di non intendere ciò che la Chiesa cattolica dice di lui e sebbene, sempre in privato, non facesse misteri del suo rifiuto a considerarlo Dio e a credere nella sua resurrezione e nei suoi pretesi miracoli. Ciò ha determinato sconcerto nei suoi lettori e ha sollevato ipotesi di strumentalità e di, peraltro paradossale, diplomazia. Paradossale perché, in realtà, le prese di posizione in favore della dottrina di Gesù, contenute nel *Trattato*, suonarono certamente incomprensibili, sgradevoli e comunque blasfeme ai contemporanei. Gli ebrei le lessero con scandalo e furore, poiché il loro consanguineo non esitava a riconoscere la superiorità spirituale della dottrina cristiana nei confronti della religione di coloro che avevano invece ritenuto Gesù meritevole del supplizio della croce; ma neppure i cristiani potevano essere entusiasti di questi riconoscimenti che evitavano con cura, o limitavano con discorsi strani e reticenti, ogni superstiziosa fede nel Cristo e nelle sue

promesse di salvezza ultraterrena. Questa ambiguità si è conservata nei secoli per tutti i lettori affetti da credenze religiose, e perciò impossibilitati ad aderire a una posizione intellettuale che a loro suona comunque blasfema e sostanzialmente atea. Come diceva Merleau-Ponty in riferimento alla politica, gli uomini desiderano militare per le loro credenze, sicché si sentono più affini agli avversari, che essi combattono, ma che intendono benissimo per la natura della loro comune, anche se opposta, passione, che non al filosofo: quest'ultimo è comunque un "traditore", nella sua pretesa di non militare e nella sua sospetta equità di giudizio; e traditore venne infatti chiamato e giudicato Spinoza, non solo dagli ebrei, ma da tutti gli adepti di qualsivoglia credo o chiesa, poiché, in ogni caso, aveva disertato. Se però si prescinde da siffatte preoccupazioni, la posizione di Spinoza nei confronti di Gesù appare abbastanza chiara, ancorché, nei suoi tempi, assai singolare. Egli dice qui, in sostanza, che, sempre stando al testo della Scrittura, solo Cristo pervenne a comunicare con Dio, non tramite la voce o altri mezzi sensibili, ma in virtù della "sola mente", il che testimonia della sua assoluta e unica eccellenza su tutti gli altri profeti. Scrive Spinoza: "Credo che nessuno sia pervenuto a un tale grado di eccellenza al di sopra degli altri, all'infuori di Cristo, al quale i precetti di Dio, che conducono alla salvezza degli uomini, furono rivelati, non a parole o per visioni, ma immediatamente; cosicché Dio attraverso la mente di Cristo si è rivelato agli apostoli, come una volta si era rivelato a Mosè mediante una voce aerea. E perciò la voce di Cristo si può chiamare Voce di Dio come quella udita da Mosè. E in questo senso anche possiamo dire che la Sapienza di Dio, e cioè la Sapienza sovrumana, ha assunto in Cristo la natura dell'uomo e che Cristo è stato la via della salvezza. Ma è d'uopo qui osservare che io non intendo parlare di quelle cose che alcune Chiese insegnano intorno a Cristo e nemmeno negarle, giacché confesso senza difficoltà di non capirle. Ciò che ora ho affermato è quanto risulta dalla Scrittura. Infatti, non si legge in alcun luogo che Dio sia apparso a Cristo o che gli abbia parlato, ma che Dio si è rivelato agli apostoli per mezzo di lui, che egli fu la via della salvezza e infine che l'antica legge fu trasmessa per mezzo di un angelo, e non direttamente da Dio, ecc. Sicché, mentre Mosè parlava con Dio faccia a faccia, come un uomo suole parlare al suo compagno (e cioè attraverso i loro due corpi), Cristo invece comunicò con Dio da mente a mente". Col che è affermato l'ulteriore grado di spiritualità della dottrina di Cristo, che è per ciò stesso più libera rispetto alla superstizione. Per un altro verso si potrebbe osservare, come oggi sempre meglio comprendiamo, che da Mosè a Gesù si compie il cammino della progressiva desacralizzazione del mondo, il che ha il suo parallelo nella progressiva decorporeizzazione delle immagini (dei "geroglifici") e in particolare dei segni di scrittura, avviati a perdere ogni contenuto "simbolico" e a divenire segni convenzionali della pura intenzione spirituale della mente.

Per tornare ai profeti del Vecchio Testamento, essi ebbero vivissima l'immaginazione (ciò che essi chiamavano "lo spirito di Dio", di cui Spinoza svolge una strabiliante analisi filologica), la quale immaginazione fu fonte e causa di tutte le loro profezie. Scrive qui conclusivamente Spinoza: "Possiamo dunque ormai affermare senza riserve che i profeti non percepirono la rivelazione di Dio se non con l'aiuto dell'immaginazione, e cioè con parole e immagini, vere o immaginarie. E poiché non si trovano nella Scrittura altri mezzi all'infuori di questi, nessun altro, come abbiamo già dimostrato, ci è lecito escogitarne. Per quali leggi naturali, poi, ciò sia accaduto, confesso di ignorarlo. Potrei dire bensì, come altri dicono, che ciò è un effetto della potenza di Dio; ma mi parrebbe di parlare a vanvera. Sarebbe infatti come se io volessi spiegare con un termine trascendentale la forma di una cosa singolare. Tutto, in verità, è prodotto dalla potenza di Dio: anzi, poiché la potenza della Natura non è altro se non la stessa potenza di Dio, è certo che noi in tanto

non intendiamo la potenza divina, in quanto ignoriamo le cause naturali; onde è stolto ricorrere alla potenza di Dio quando ignoriamo la causa naturale di una cosa, ossia la potenza divina stessa. D'altra parte, non è necessario che noi conosciamo la causa della conoscenza profetica, perché, come ho già avvertito, il nostro proposito è soltanto di esaminare i documenti della Scrittura, per trarne, come dai dati naturali, le nostre conclusioni. Le cause dei documenti non rientrano nell'ambito del nostro interesse". E così Spinoza ribadisce, con ammirevole chiarezza, sia il suo intento metodologico (trattare la Scrittura come le scienze trattano i dati naturali); sia l'impostazione generalmente filosofica del suo discorso, i cui capisaldi sono: 1. Dio e la potenza della natura fanno uno; 2. ogni vera spiegazione deve perciò risalire alle cause naturali, altrimenti non spiega nulla e non è che assurdità e superstizione. Ne deriva che le profezie della Bibbia non sono spiegazioni (non hanno nulla di scientifico), ma sono solo immaginazioni dei profeti. Queste stesse immaginazioni, per essere spiegate, esigerebbero una conoscenza naturale della loro causa, che però non abbiamo. Resta comunque stabilito che profezia e conoscenza naturale, pur essendo entrambe "rivelazioni" risalenti a Dio (cioè, che è il medesimo, fenomeni naturali), non stanno sullo stesso piano. Non c'è dubbio infatti, dice Spinoza, che l'immaginazione profetica possa "percepire molte cose che eccedono i limiti dell'intelletto"; infatti, "dalle parole e dalle immagini si possono ricavare per composizione assai più idee che dai soli principi e dalle nozioni sulle quali si basa tutta la nostra conoscenza naturale". Ma queste idee "in più" non a caso trovano poi la loro espressione conforme in "parabole" e in "enigmi", cioè in tentativi di travestire materialmente le verità spirituali rivelate. Sicché la profezia procede esattamente in direzione opposta alla scienza: questa mira alla certezza chiara e distinta e alla comprensione letterale della potenza di Dio; quella si fascia di oscurità e di misteri, di allusioni vaghe e improprie, di testimonianze e di discorsi che non potranno mai essere ricondotti a una effettiva conoscenza del divino. Spinoza non dice espressamente queste ultime cose, ma le lascia facilmente inferire al suo lettore. E pone altresì l'ovvia questione: se la profezia è immaginazione, espressione parabolica ed enigmatica, dire oscuro e imperfetto, donde trassero i profeti la *certezza* circa la reale attitudine del loro profetare e circa la verità divina delle loro profezie? Ecco la domanda che aprirà il prossimo capitolo, sempre seguendo il detto e il dettato della Scrittura.

Dei profeti. Nel secondo capitolo Spinoza dichiara apertamente lo scopo finale della sua opera, scopo che ha nella trattazione della profezia e dei profeti un argomento essenziale. Tale scopo finale è "la separazione della filosofia dalla teologia", dove per filosofia è da intendersi sia la scienza speculativa della sostanza o di Dio, sia la scienza della natura. Ciò comporta la riduzione della Scrittura a un significato meramente morale: principio che, dice Droetto, enunciato per la prima volta da Spinoza "con un'arditezza che fece inorridire i contemporanei", ha finito per imporsi, "divino affiante spirito", anche alla esegesi teologica moderna. A parte la gustosa ironia di quel "divino affiante spirito", emergono qui varie questioni. Anzitutto il rapporto della dottrina di Spinoza con l'analoga proposta galileiana relativa a una limitazione morale dei sensi del testo rivelato; in secondo luogo la valutazione della moderna riabilitazione di Galileo da parte della Chiesa e la valutazione della attuale lettura teologica del testo sacro. Ma prima di farvi cenno è bene riprodurre schematicamente le argomentazioni essenziali di Spinoza circa il rapporto dei profeti con la profezia. Esse sono indubbiamente di una portata esplosiva.

Dice dunque in sostanza Spinoza: i profeti non sono uomini dotati di una mente più perfetta (Salomone, il più sapiente degli ebrei, non era profeta), ma sono uomini in possesso di una più viva facoltà di immaginare. Gli uomini di intelletto più acuto tengono infatti a freno la facoltà di immaginare, "perché non si confonda con l'intelletto". È dunque vano cercare nei profeti la conoscenza delle cose naturali e spirituali (questo, dice Spinoza, è "ciò che qui mi propongo di dimostrare compiutamente, rispondendo alle esigenze del tempo, della filosofia e dello stesso argomento, e senza curarmi dei pettegolezzi della superstizione, che nessuno ha più in odio di coloro che coltivano la vera scienza e la vera vita").

L'immaginazione non implica di per sé alcuna certezza, come invece accade con le idee chiare e distinte; perciò abbisogna di un ragionamento per avvalorarsi. Per i profeti la certezza era raggiunta invece grazie all'intervento di "qualche segno" che confermasse il contenuto e l'origine della loro immaginazione. Cfr. Gedeone: "e fammi un segno perché io sappia che sei tu a parlare con me", e innumerevoli altri esempi. Mosè ammonisce espressamente di esigere dal profeta un segno, per es. la sua capacità di predire un evento futuro, affinché si possa credergli. La conoscenza naturale non ha invece bisogno di segni per avvalorarsi, perché, per la sua stessa natura, implica la certezza. La certezza della profezia è dunque "morale", non "matematica".

In conclusione: "Tutta la certezza dei profeti era dunque fondata su questi tre motivi: 1) che essi immaginavano le cose rivelate con vivacità pari a quella con la quale noi sogliamo essere affetti dagli oggetti allo stato di veglia; 2) sul segno; 3) infine e soprattutto, che avevano l'animo inclinato soltanto all'equità e al bene. E benché la Scrittura non faccia sempre menzione del segno, è da ritenere tuttavia che i profeti lo abbiano avuto sempre".

Da ciò deriva un'ulteriore importantissima conseguenza: che i segni e il contenuto stesso della immaginazione profetica, per poter essere percepiti e compresi, dovevano essere "adeguati alle opinioni e alle capacità del profeta stesso". Ecco perché i segni e i contenuti variano da profezia a profezia, "a seconda della costituzione fisica, dell'immaginazione e delle opinioni che (il profeta) aveva in precedenza professato". A un profeta allegro sono date da profetare vittorie, trionfi e letizie; a un profeta triste, sconfitte, sciagure e desolazioni.

"A seconda della costituzione fisica, dunque, i profeti erano adatti più ad uno che ad altro genere di rivelazioni. E anche lo stile della profezia variava". Il profeta forbito parlava forbito, quello confuso parlava in modo confuso; se era contadino si serviva di immagini agresti (mucche, buoi, raccolti e semine), se era cortigiano di immagini della vita di corte, se era soldato di immagini di vita militare. "Così ai Magi, che credevano alle storielle degli astrologi, fu rivelata la nascita di Cristo con l'immaginazione di una stella sorta in Oriente". Dio dunque, "non ha uno stile proprio di esposizione, ma, a seconda dell'erudizione e delle doti del profeta, è ora forbito, ora conciso, ora severo, ora rozzo, ora prolisso, ora oscuro".

Corrispettivamente: ogni profeta "vide Dio come era solito immaginarselo", cioè in base ai suoi pregiudizi "speculativi". Spinoza vuol dire che, se l'intenzione morale che guidava la profezia era sempre buona, il rivestimento immaginifico che essa assumeva nelle parole del profeta era solo un fatto contingente e trascurabile, un mezzo che Dio liberamente usava per rivelarsi. Donde la conclusione generale: "la profezia in nessun caso ha accresciuto la dottrina dei profeti, ma li ha lasciati sempre nelle loro opinioni preconcepite, sicché noi, nelle cose di carattere meramente speculativo, non siamo affatto tenuti a prestarle fede". Così si spiega che Giosuè mostrasse di

credere che il sole si muove intorno alla terra, contro la verità naturale di cui ora noi siamo certi. Perché mai, del resto, Giosuè, che era un soldato, doveva conoscere l'astronomia? Non era questo il fine della sua visione profetica. Lo stesso deve dirsi di Isaia, ignaro del segno dell'ombra retrograda e del fenomeno dei parelii; e infine di Salomone e del resoconto della costruzione del tempio, poiché Salomone non era un matematico e riteneva erroneamente, come tutti i suoi operai, che il rapporto tra il diametro e la circonferenza del cerchio fosse di tre a uno.

Ma c'è chi dice: noi non comprendiamo appieno quei luoghi della Scrittura; essi dicono apparentemente ciò che dicono, ma in realtà dicono cose assai più profonde. Risponde Spinoza: se, per es. a proposito della costruzione del tempio, "è permesso dire che noi non comprendiamo quel testo, io non so, perbacco, che cosa possiamo capire della Scrittura, non altro essendo esposto in quel luogo che la costruzione del tempio, e in termini semplicemente storici. E se è permesso supporre che la Scrittura intendesse dire altro, ma che per un qualche motivo a noi ignoto ha voluto scrivere così, allora non ne deriverebbe altro che un completo rovesciamento della Scrittura, perché ognuno potrebbe con pari diritto ripetere la medesima cosa per tutti i passi di essa; e così qualunque assurdità e qualunque sopercheria l'umana malizia può escogitare sarebbe lecito propugnarla e commetterla con l'autorizzazione della Scrittura".

I profeti dunque, "senza pregiudizio della loro pietà", non insegnarono nulla di vero o di importante circa gli attributi di Dio, dei quali ebbero opinioni del tutto volgari oltreché contraddittorie. Adamo infatti ignorò palesemente l'onnipotenza e l'onniscienza di Dio; Abramo ignorò che Dio è in ogni cosa e ha la conoscenza anticipata del futuro, e così via. Mosè poi dichiarò invisibile Dio, non perché ciò "implica contraddizione nella natura divina, come effettivamente è", ma perché egli opinava che la capacità di visione dell'uomo non fosse da tanto; e inoltre lo ritrasse nell'atto di scendere su un monte, poiché credeva, come tanti altri, che la divinità stesse nei cieli. Si può dunque concludere che "gli israeliti non conobbero quasi nulla di Dio, benché egli si fosse loro rivelato". Tutta l'intenzione morale dei loro profeti non li condusse alla vera libertà, poiché le norme di vita che Mosè diede loro le appresero come da un legislatore, e non come da un filosofo, cioè "in maniera che dalla libertà dell'animo fossero spinti a vivere bene": "la ragione del ben vivere, cioè la vera vita, il culto e l'amore di Dio, fu per essi piuttosto una schiavitù che la vera libertà, la grazia e il dono di Dio". Mosè, in altri termini, educò gli ebrei nello stesso modo in cui i genitori educano i fanciulli ancora privi dell'uso della ragione.

Scrivendo Spinoza: "Dalle cose dette risulta dunque abbondantemente ciò che ci eravamo proposti di dimostrare, e cioè che Dio ha adattato le sue rivelazioni alla comprensione e alle opinioni dei profeti; e che i profeti poterono ignorare, e ignorarono di fatto, le cose concernenti la sola speculazione e non attinenti alla carità e alla pratica della vita, e che professarono opinioni contrastanti. È dunque del tutto fuori luogo il voler attingere da essi una conoscenza delle cose naturali e spirituali. Concludiamo quindi che noi non siamo tenuti a credere ai profeti, se non in ciò che riguarda il fine e la sostanza della rivelazione; nel resto ciascuno è libero di credere ciò che preferisce". Seguono due ultimi esempi non poco significativi per la filosofia spinoziana. Il primo riguarda i rimproveri mossi da Dio a Caino, dai quali si può desumere la libertà dell'umano volere; ma ciò era semplicemente adeguato alla mentalità di Caino: noi possiamo tranquillamente pensare il contrario. Il secondo concerne il discorso di Cristo ai Farisei, implicante l'esistenza del diavolo, sulla cui credenza siamo in realtà liberi di pensarla come vogliamo. Così pure dei mezzi adottati da

apostoli per diffondere il verbo di Cristo: sono tutti argomenti e immagini *ad hominem*. Cercare in essi qualcosa di filosofico è privo di senso.

Prima di venire alla questione Galileo-Spinoza, vorrei introdurre una breve considerazione. La diffusione del cristianesimo nell'epoca del dissolvimento dell'Impero Romano, del mondo antico e della religione pagana, opera gigantesca ed eroica che prese vari secoli dell'era volgare, venne compiuta da uomini che si rivolgevano a popolazioni barbare e del tutto ignare di scienza, di filosofia e di cultura nel senso della alfabetizzazione greco-romana. Per tutto il medio evo la Scrittura fu quasi l'unico testo per la formazione di umanità interamente illetterate; gli stessi ecclesiastici erano via via sempre più ignari di cultura classica. Ciò ha avuto un peso enorme sui destini del sapere occidentale; un peso che neppure oggi può dirsi svanito (oggi l'incultura scolastico-televisiva, paradossalmente "letterata", si accompagna per molta parte della popolazione ai sermoni della domenica come unica occasione di riflessione e di formazione etica). Di qui la straordinaria importanza della Scrittura per l'intera formazione del sapere occidentale, nonché il suo progressivo impallidire di fronte alla riscoperta degli antichi e alla conseguente nascita dei saperi scientifici, storici e filologici moderni. Questo processo non è neppure oggi compiuto, sicché permangono i contrasti tra cultura scientifica e cultura religiosa, ideologie dell'illuminismo laico e ideologismo confessionale. Ma anzitutto dobbiamo renderci conto che l'Europa viene da un lunghissimo periodo di incubazione basato su una cultura estremamente "povera", rappresentata essenzialmente dal testo biblico ed evangelico. Anziché mitizzarlo, e pur riconoscendogli un alto valore morale, affine per importanza a quello di altre grandi tradizioni, occorre guardarlo senza pregiudizi e senza superstizioni. Il patrimonio di credenze e di idee di un piccolo popolo girovagante per il deserto della Palestina non è di per sé molto significativo, come intuirono Spinoza dapprima e Voltaire di poi. Ma il fatto è che varie circostanze eccezionali ne fecero l'unico patrimonio di immagini, parole, esempi, racconti, concetti, personaggi ideali di cui poté disporre l'Europa dopo il diluvio delle invasioni barbariche. Quello che è davvero straordinario è ciò che gli europei fecero di quella tradizione attraverso i secoli, tradizione che funzionò come un lessico attraverso il quale spiegare l'intero universo e poi l'intera gamma delle emozioni e delle trasformazioni che nel tempo accompagnarono l'evolversi della vita europea. Tesori di sottigliezza logica, di sagacia osservativa rivolta alla natura, di profondità di autoanalisi psicologica, così come tesori di realizzazioni etiche, artistiche, politiche, sociali ecc. furono via via distillati a partire da quel lessico; è naturale che risultati così grandiosi abbiano esercitato un'efficacia psicologica "all'indietro", rendendoci convinti che fosse la Scrittura in sé a possedere, sia pure embrionalmente, o nascostamente, quelle capacità e quella sapienza che, non avendo nient'altro a disposizione, ne erano state tratte. Prezioso e decisivo è allora il lavoro di Spinoza, teso a ridimensionare la Scrittura, mostrandola nella sua realtà storica e filologica, e perciò anche nella sua limitatezza ideale e sapienziale; cioè trattando la Scrittura come uno fra i tanti testi pervenutici dal passato: testo da interpretare e intendere non a partire dalla superstizione preconcepita della sua pretesa "divinità" esclusiva e in sé, ma piuttosto a partire dalla concretezza dell'infinito carattere manifestativo del divino, rispetto al quale i libri degli ebrei e dei cristiani non godono di alcun privilegio particolare. Questa "liberazione", come la chiama Spinoza, non è ancora compiuta in Europa (men che meno presso gli ebrei, la cui religione, come del resto altre, è singolarmente impermeabile a ogni influenza dell'intelletto filosofico), sicché l'illuminismo non ha esaurito il suo compito critico. Tuttavia questo compito critico precipita a sua volta nella superstizione e nell'intolleranza se non ravvisa anche nel suo stesso sguardo storico e filologico un limite, una manifestazione "finita"

dell'umano; in altri termini, se l'illuminismo non si solleva alla capacità di porre in questione anche il suo interpretare laicamente atteggiato. E tanto più cede alla superstizione se cede alla pretesa spinoziana (e non soltanto spinoziana) di contrapporre alla "verità" del testo biblico la "verità" delle scienze naturali e delle loro specifiche interpretazioni. Si apre qui un contenzioso ermeneutico che è il vero problema etico e intellettuale del mondo contemporaneo.

Le considerazioni sin qui svolte ci possono ora aiutare ad affrontare la questione del rapporto Spinoza-Galileo, lungamente trattato da Droetto nelle note. In sostanza Droetto sostiene che Galileo enunciò due tesi che poi Spinoza ribadirà come proprie. La prima concerne il significato essenzialmente morale della Scrittura: un testo che non ha intenti di rivelazione o divulgazione di verità scientifiche; la seconda concerne la natura di discorso *ad hominem* da parte dei profeti: essi parlavano al popolo e, per rendere comprensibili le loro intenzioni morali, dovevano usare un linguaggio e delle immagini accessibili a uomini del tutto ignari di cultura e tanto più, dati i tempi, di cultura scientifica. Ciò che invece Galileo non ha Sostenuto, come Spinoza, è la completa separazione tra Scrittura e scienza. Anzitutto salvando la figura del profeta, quasi che esso, ispirato da Dio, possedesse bensì la verità naturale (per es. che il sole non gira attorno alla terra, ma viceversa, e simili), e la avesse però rivestita di immagini adattate alla mentalità dei suoi destinatari. Spinoza, al contrario, inizia quella "umanizzazione" e "storicizzazione" della figura del profeta che troverà poi il suo culmine nelle esegesi bibliche del nostro secolo, con l'applicazione alle attitudini immaginifiche dei profeti dei criteri e dei metodi interpretativi propri della psicologia scientifica e della psicologia del profondo. In particolare poi Droetto mostra, riferendosi alla celebre lettera a Madama Cristina di Lorena, come Galilei, pur ribadendo l'intento essenzialmente morale della Scrittura, avanzasse nondimeno la proposta di una lettura "surdeterminata" del testo biblico, così da fargli assumere significati reconditi in accordo con la verità scientifica. In tal modo egli, non soltanto non perviene alla completa separazione tra Scrittura e scienza (anche la Scrittura, se opportunamente interpretata, mostra di condividere e addirittura di esprimere le verità della scienza copernicana), ma per di più disattende il divieto spinoziano di forzare il senso letterale del testo biblico, rendendolo passibile di ogni elocubrazione e invenzione esegetica. Galileo, insomma, si guarda bene dal ridurre la Bibbia alla dimensione di un libro come gli altri; ne vuole in qualche modo salvare il carattere rivelativo-sacrale e in sostanza suggerisce al Sant'Uffizio un compromesso. Nello stesso senso, dice Droetto, va la molto tardiva assoluzione di Galileo da parte della Chiesa: essa ha finalmente accolto il compromesso di Galileo, riconoscendo anzitutto la verità della filosofia galileiana, e poi condannando la restrizione alla lettura letterale della Scrittura che, rifiutando Galileo, avevano ribadito nel loro tempo Bellarmino e i suoi accoliti. E infatti l'esegesi allegorica della Bibbia è oggi in pieno fiore, sulla base di un rovesciamento di rapporti rispetto alla tradizione: se dapprima la Chiesa pretendeva di conformare la scienza al testo rivelato, ora assume al contrario la verità scientifica come unità di misura e cerca di scoprire il modo il cui il testo sacro potrebbe leggersi così da intenderlo in accordo con la verità scientifica. In tal modo però, dice Droetto, la Chiesa sbaglia nuovamente. Essa non doveva infatti condannare Bellarmino, che faceva opportunamente il suo mestiere, ma la pretesa di vedere nella letteralità della Bibbia qualcosa di diverso e di più di un testo morale. Non basta dunque la revisione del processo a Galileo; è necessaria anche la revisione della condanna di Spinoza, la cui mentalità "storicistica" e "filologica" si è del resto da tempo imposta agli esegeti laici e alla cultura non confessionale.

Sottilissime questioni. Anzitutto si può osservare che non è lecito trattare i testi in cui Galileo propugna il suo compromesso, per salvare contemporaneamente il copernicanesimo e la dottrina

cattolica, alla stessa stregua del *Trattato* di Spinoza: proprio la correttezza filologica lo esige. Di fatto noi non sappiamo che cosa veramente Galileo pensasse, cioè se davvero supponesse che i profeti conoscevano il copernicanesimo e se fosse seriamente convinto di poterne estorcere il senso dal testo biblico. Quel che sappiamo e vediamo è che egli era impegnato in una lotta, che non è esagerato definire "mortale" (solo con un'umiliante e certo non sincera abiura evitò il supplizio di Bruno), per convincere la Chiesa della necessità storica di una apertura verso la nuova scienza naturale. Come poi Cartesio, egli vide chiaramente che la scienza naturale avrebbe avuto bisogno di potenti aiuti statali per poter progredire; e nel contempo vide, da sincero cattolico, che la Chiesa si sarebbe posta su una strada irta di difficoltà e di inevitabili sconfitte, se avesse continuato a osteggiare la scienza, laddove molto avrebbe avuto invece da guadagnare se l'avesse appoggiata e fatta propria. In questa situazione è naturale leggere i suoi discorsi più come l'offerta alla Chiesa di una soluzione di compromesso (tanto sagace che la Chiesa non ne conosce attualmente una migliore), che non come l'espressione meditata e "scientifica" del suo pensiero profondo.

In secondo luogo: Droetto ha certo ragione nel denunciare la timidezza di una soluzione che, pur accogliendo la verità scientifica nel campo delle scienze naturali, sostanzialmente la rifiuta poi sul piano storico, antropologico e psicologico, cioè sforzandosi di salvaguardare il carattere eccezionale del testo sacro e di porlo così al di sopra, tramite metodi ingegnosi quanto gratuiti, della esegesi normale. È del resto il medesimo atteggiamento della teologia in generale, che usa sì la ragione, ma con lo scopo preconcepito di impiegarla come strumento atto a confermare le verità di fede, cioè verità raccattate in altri modi rispetto alla ragione. Ma il punto vero non è la timidezza, l'ipocrisia o la stravaganza dell'atteggiamento religioso odierno nei confronti dei problemi dei quali stiamo parlando; il punto vero concerne la sostanziale resa nei confronti del dogmatismo scientifico, che si ritiene depositario, senza però fondamento alcuno, dell'unico atteggiamento veritativo legittimo e ragionevole. Senza fondamento anche dal punto di vista stesso della razionalità scientifica: è essa infatti che chiede la "ragion d'essere" di ogni fenomeno e che perciò non può infine sottrarsi alla domanda concernente quel fenomeno che è la ragione scientifica medesima, il suo sguardo naturalistico e le sue convinzioni storicistiche.

Detto ciò, bisogna ulteriormente sottolineare la grandiosità del gesto di Spinoza: egli ha inaugurato la comprensione "storica" della tradizione e l'"umanizzazione" della rivelazione religiosa. Inoltre ha aperto manifestamente l'epoca della ermeneutica, che è per noi in pieno fiore, col mostrare che la verità si iscrive nei "segni" e che questi esigono, non soltanto un referente, ma anche un interpretante, il quale li intende a partire, come direbbe Peirce, dal suo aver già interpretato. Col che tutto il problema ermeneutico della interpretazione è già posto. Salvo che Spinoza non poteva né comprendere che esso si estendeva anche al campo della verità delle scienze naturali (per le quali egli sognava una certezza chiara e distinta, o "matematica"), né vederne i limiti problematici e paradossali che noi oggi cominciamo a intendere e ad affrontare. In compenso intuì, come già si è osservato, che il fondo della questione doveva infine risolversi nell'"etica".