

In memoria di Paolo Cristofolini (1937-2020), docente di Storia della Filosofia
presso la Scuola Normale Superiore di Pisa



GLI STUDI RITROVATI

Paolo Cristofolini

ANTECEDENTI ITALIANI DI UN' ERESIA TOTALE

Testo pubblicato in La Rivista Dolciniana n. 23, Roma, Gennaio-Giugno 2003.

Qui si pensa lo spinozismo come eresia. Eresia “totale”, non solo per una ragione storica che possiamo dire *negativa*: questo pensiero e il suo autore hanno avuto la ventura d’essere anatemizzati in modo per così dire “corale” sia dalla comunità religiosa d’origine, che è quella ebraica, sia dai nuclei grandi, minori e minimi del litigioso cristianesimo moderno, dai cattolici ai protestanti, dai fanatici ai tollerantisti, sino ai così detti sociniani - cosa di cui fanno ampia testimonianza le reazioni immediate al *Trattato teologico-politico*¹. Ma per la dimensione tutta *positiva* del suo pensare il nesso tra pensiero e libertà, ovvero per il senso positivo, primario, dell’essere “eresia”: senso che qui si cercherà di illustrare attraverso l’analisi storico-semantiche della parola e dei suoi contrapposti.

Su antecedenti italiani si è concentrato tanti anni fa un libro per certi aspetti datato, ma che merita comunque di essere rivisitato con attenzione, lo *Spinoza e due antecedenti italiani dello spinozismo* di Fausto Meli²: una rivendicazione dotta della libertà di pensiero e della tolleranza, che appare nell’anno dodicesimo dell’era fascista, opera di un giovanissimo allievo siciliano di Giuseppe Saitta, morto di polmonite tre anni prima, ventitreenne.

¹ Si vedano le reazioni di contemporanei come Mansvelt, Bredenburg, ecc, in: P.Cristofolini (Ed.), *L’hérésie spinoziste / The Spinozistic Heresy* (Atti del Convegno internazionale della Scuola Normale Superiore di Pisa, Cortona 1991), Amsterdam - Maarssen, A.P.A. Holland University Press 1995.

Alla medesima temperie culturale e civile appartiene, ed è il caso di ricordarlo prima di addentrarci in qualche considerazione sul rapporto tra Spinoza e le vicende ereticali del secolo precedente, l'opera di Pietro Martinetti, che nella sua rara coerenza di spirito libero dedicava da un lato le sue cure a Spinoza (merita con altre cose di essere ricordata la sua breve silloge dell'*Etica*³), e dall'altro si occupava del tema delle eresie in un saggio su Gesù e il cristianesimo, che studi recenti riportano giustamente all'attenzione, suggerendo che la storia della chiesa di Cristo venisse riscritta col ripercorrere e mettere in luce l'interminabile martirologio di fedeli condannati come eretici dall'epoca di Costantino in poi⁴.

Quella del Meli è una tesi di laurea pubblicata postuma, che anche settant'anni dopo merita attenzione non solo per l'umano e intellettuale rimpianto che suscita la scomparsa così prematura di un ingegno notevolissimo, ma per la forza e le potenzialità ancora in tanta parte inesprese di quel messaggio, pur dopo la grande stagione degli studi inaugurata da Delio Cantimori con gli *Eretici italiani del Cinquecento*, e del magistero da lui esercitato su generazioni di studiosi di storia ereticale. Il rapporto tra Spinoza e il cristianesimo razionale del Cinquecento, e in particolare con il pensiero e con l'eredità trasmessa dai transfughi italiani (assieme ai *Fratres Poloni* e a una vera e propria "internazionale" di liberi spiriti) al razionalismo del nord Europa, merita, anche dopo e anche alla luce dei *Chrétiens sans église* di Kolakowski, e dello *Spinoza and other heretics* di Yovel, di essere ulteriormente scavato.

Gli antecedenti italiani di Spinoza sono, nella lettura di Meli, Fausto Sozzini e Jacopo Aconcio. Del primo dei due vengono messi in luce, come momenti salienti, il valore umano della religione, il valore teoretico della tolleranza e la riduzione a semplicità dei dogmi. Del secondo,

² Fausto Meli, *Spinoza e due antecedenti italiani dello spinozismo*, G. C. Sansoni, Firenze 1934 (XII) - Studi di lettere storia e filosofia pubblicati dalla R. Scuola Normale Superiore di Pisa, III.

³ B. Spinoza, *L'Etica*, esposta e commentata da Piero Martinetti, G.B. Paravia, Torino 1928. Si veda inoltre: P. Martinetti, *Spinoza*, a cura di F. Alessio, Bibliopolis, Napoli 1987.

⁴ Cf. P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, Ed. "Rivista di Filosofia", Milano 1934, p. 357: "Se noi possedessimo gli *Acta martyrum* di tutti quelli che dal 315 in poi hanno affrontato per la loro fede le persecuzioni delle Chiese, allora noi avremmo la vera storia della Chiesa di Cristo". Questo e altri luoghi di Martinetti sono ora efficacemente richiamati in: C. Mornese, *Eresia dolciniana e resistenza montanara*, Derive Approdi, Roma 2002.

autore dei celeberrimi *Stratagemata Satanae*, soprattutto la battaglia contro lo spirito di controversia, e dunque contro gli scismi come prodotto satanico. Tutti elementi che l'autore vede convergere nella filosofia di Spinoza.

In che cosa consista il valore umano della religione, è facile vederlo: si tratta del riconoscimento della umanità del Cristo, la cui resurrezione non poté avvenire secondo la “*communis Christianorum opinio*” poiché questa, non potendo ammettere la resurrezione di un uomo, riconobbe e obbligò tutti a riconoscere la natura divina del Cristo, con tutta l'implicazione del dogma trinitario che ne consegue. Sozzini e gli antitrinitari, così come li interpreta Meli, non sono tanto i campioni del razionalismo in materia di religione, quanto, all'opposto, gli avversari della vecchia scolastica e di “quel tanto di Scolastica che rimaneva pur sempre nelle teorie protestanti, proprio... perché essa concedeva troppo alla ragione”⁵. Quello che comunque costituisce “antecedente” del razionalismo di Spinoza è per Meli da un lato l'affermazione della unicità di Dio e della piena umanità del Cristo e dei suoi insegnamenti, e dunque la necessità che “la religione si spogli delle speculazioni filosofiche e si riduca a pochi e semplicissimi dogmi”⁶; dall'altro e - possiamo aggiungere - soprattutto, l'innalzamento della tolleranza da valore puramente etico, sempre vulnerabile da parte di quei severi censori che ne fanno colpevole acquiescenza all'errore e al vizio - indifferentismo, relativismo, sono le rampogne consuete - a valore teoretico. Va sottolineata qui, perché è forse la pagina più bella del libro di Meli, l'analisi compatta ma di ampio respiro che fa dell'intolleranza, che si svela come pura e semplice conseguenza della finitizzazione del divino: “Chi è intollerante? Non colui che crede di possedere tutta e intera la verità, perché, anzi, condizione prima di ogni verità è di essere totalità che investe e domina tutto lo spirito, che non può per conseguenza ammettere accanto a sé alcun altro elemento estraneo, e cerca di conquistare tutto il mondo... Ma di ben altro genere era l'intolleranza che agitava il mondo europeo nella seconda metà del secolo XVI: era l'intolleranza che aveva in fondo, come presupposto, l'antico concetto

⁵ Meli, *cit.*, p.13.

⁶ Meli, *cit.*, p.65

medioevale che gerarchizzava l'universo, per cui l'umano serviva alla realizzazione del divino... L'intolleranza sorge non appena si tenta di vedere questo regno intimo già bello e realizzato; appena si impone al mondo un fine che non è il suo, o meglio si rende terreno quel fine, si rende dogma e quindi si immobilizza la conquista graduale di Dio e del divino, e si muta il pastorale nella spada"⁷.

Al messaggio antesignano di Fausto Sozzini si affianca allora, sul medesimo registro, la denuncia aconciana degli stratagemmi di Satana; poiché nella visione di Aconcio, "uno dei primi a sostenere quella libertà e indipendenza nei rapporti religiosi che doveva urtare non meno colla dottrina cattolica che colla protestante"⁸ lo scisma si produce dove regna l'assolutismo ed è esso a sua volta assolutismo. Una volta di più, Meli concentra la sua attenzione sul tema della tolleranza, che a lui si presenta trattato alla medesima stregua nei due italiani, come in Spinoza: opposizione della soggettività allo stato: "Lo Stato come forza è soltanto l'aspetto negativo della vita morale"⁹.

Ma qui ci separeremo da Meli. In una pagina in cui sottolinea l'idea aconciana della verità come conquista, scrive: "l'intolleranza, che pur potrebbe sembrare atto di affermazione, libero, non è che istinto: la verità richiede umiltà, modestia, ed ai modesti elargisce i suoi tesori. Bisogna essere modesti: riconoscere la superiorità ove si trova, e farsi di essa seguace: ma per far ciò bisogna far violenza alla natura, che s'inorgoglisce e s'impunta nella sua limitatezza"¹⁰; e segue una citazione dagli *Stratagemata*. Ma l'esemplare del libro posseduto dalla Biblioteca della Scuola Normale reca qui una di quelle minutissime, preziose noticine marginali, che l'inconfondibile grafia ci permette di attribuire a Delio Cantimori: "per Sp. è diverso". Sì, effettivamente è diverso. Meli ha gettato un ponte e ha saputo vedere la potenza filosofica dell'idea di tolleranza da un'epoca all'altra. Da questo punto d'avvio possiamo però scavare di più e più liberamente intorno allo stesso concetto di eresia.

* * *

⁷ Meli, *cit.*, pp.13-15

⁸ Meli, *cit.*, p. 88

⁹ Meli, *cit.*, p.196

¹⁰ Meli, *cit.*, p.93

L'impegno di Aconcio contro lo scisma è il fatto più saliente da osservare. In effetti, il più diffuso e scontato dei luoghi comuni intorno alle forme della differenza di opinioni in materia religiosa, che la tradizione del cristianesimo post-costantiniano addita come crimini, vuole che eresia e scisma facciano tutt'uno. In principio era l'ortodossia, la retta dottrina od opinione, e successivamente sono sorte altre dottrine od opinioni (eterodossie) che hanno prodotto scissioni (scismi) e tradimenti (apostasie), dando luogo a provvedimenti di espulsione (scomuniche) e, a seconda dei tempi e delle circostanze, a processi, torture, roghi e guerre di sterminio (esemplare la crociata contro gli Albigesi). L'eresia, in una letteratura e in una pratica repressiva plurisecolare, sarebbe l'acme e la sintesi di tutte le più nefaste deviazioni: è il reato del pensiero per eccellenza, il peccato dell'orgoglio e dell'insubordinazione. Gli eretici si bruciano, come le streghe, e le correnti maggiori della Riforma hanno in questo fatto propria la pratica consolidata nel cattolicesimo romano.

Ora questo stesso Jacopo Aconcio, che negli *Stratagemata Satanae*, e anche negli scritti italiani e nell'*Antichristus*¹¹ denuncia gli scismi come la calamità maggiore che affligge il mondo cristiano, esponendolo alla disgregazione interna e, come paventa Melantone, all'attacco esterno da parte dei musulmani, non è soltanto transfuga dall'Italia per il pericolo di essere processato e arso come eretico; ma è uno che non esita a presentare se stesso come qualcuno che ha portato più a fondo e con maggiore radicalità la stessa riforma luterana: "quod autem Lutherani Papistis sunt, id illis ego sum"¹². L'anticristo in effetti si identifica per lui, come per Lutero, nel papa, ma non in un singolo papa (per Lutero, nel 1521, Leone X), bensì nel papa come *persona*, ovvero come figura giuridica e come istituzione; e inoltre in tutto lo spirito di scissione e di controversia che agita le oramai numerose chiese e sette d'Europa.

¹¹ *Antichristus sive prognostica finis mundi*, Basileae, per Petrum Pernam s.d. (1562); per l'attribuzione ad Aconcio e per la datazione di questo scritto, adespoto, di cui sono noti rarissimi esemplari, rimando a: P. Cristofolini, *Aconcio e l'Anticristo: "Rinascimento"*, Il serie, vol.XXIV (1984), pp. 53-79. Per il profilo dell'autore e un approfondito esame del suo pensiero merita sempre la massima attenzione: P. Rossi, *Giacomo Aconcio*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1952.

¹² *Antichristus*, cit., p.28.

Sull'eresia e sugli eretici si può osservare un ventaglio di posizioni che vanno da quelle miti del *Defensor pacis* di Marsilio da Padova, per il quale soltanto a Cristo, e non in questa vita, spetta di giudicare “l'eretico, lo scismatico o chiunque altro infedele”¹³, al “prudente consejo”, di Ignazio di Loyola, per il quale vanno ammazzati solo qualche volta, “alguna vez”¹⁴. Quando Ignazio così scriveva da Roma, nel medesimo senso operava a Ginevra Calvino con la messa al rogo di Michele Serveto, e a lui si ribellava da Basilea, con il *De haereticis an sint persequendi* (1554)¹⁵, il savoiardo Sebastiano Castellione assieme agli esuli italiani Lelio Sozzini e Celio Secondo Curione. Frutto maturo, poi, della tormentata controversia, è lo scritto di un seguace senese di Aconcio, Mino Celsi, per il quale i persecutori dei così detti eretici sono “homines Satanae technis decepti”, e degli omicidi bramosi di uccidere i quali, già naturalmente insediati nel regno dell'anticristo, non hanno altro da fare se non invadere anche quello di Cristo¹⁶; il Celsi non mette in discussione gli anatemi e le condanne a morte promulgate nel capitolo XIII del Deuteronomio contro i falsi profeti e gli apostati, ma ne contesta l'applicazione a quelli che egli stesso designa come eretici, in quanto il falso profeta e l'apostata istigano il popolo ad abbandonare la fede nel vero Dio e a rivolgersi “ad alios deos”¹⁷, mentre l'eretico non mette in discussione Dio e Cristo: “Neque umquam haereticus adeo perversus extitit, qui alium Deum... adorarit”¹⁸.

In ogni circostanza, per gli accusatori come per i difensori, quello dell'eresia è un problema eminentemente giudiziario, nel migliore dei casi apostolico e pedagogico, non teoretico: l'eretico è comunque nell'errore, o quanto meno nell'erramento e nell'arbitrio, perseguibile o no che sia; e anche da sotto il giogo della più torva persecuzione cattolica un Tommaso Campanella, che di

¹³ Marsilio da Padova, *Il Difensore della pace*, a cura di C. Vasoli, Utet, Torino 1969, p. 360.

¹⁴ Lettera a Pedro Canisio del 13 agosto 1554. Cf. Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, a cura di M. Gioia, UTET, Torino 1977, p. 863: “Se poi si stimasse possibile punirli con l'esilio, con il carcere o talvolta anche con la morte, forse sarebbe una migliore soluzione” (MI Epp VII 398-444).

¹⁵ Cf. Sébastien Castellion, *De haereticis an sint persequendi et omnino quomodo sit cum eis agendum*, riprod. facsimile dell'ed. 1554 con introd. di S. van der Woude, Droz, Genève 1954.

¹⁶ Minus Celsus Senensis, *In haereticis coercendis quatenus progredi liceat*, Christlingae (Basilea) 1577, *Proemium*: “Homicida... dictus est impostor iste iam inde ab initio. Nihil avidius inhiat, quam hominum interitum... Verum quid opus est illi, eos in Antichristi Regnum intendere? Iam illud occupavit... Reliquum est igitur, ut Christi regnum invadat”. Sul Celsi e sul contesto della questione nell'ambiente basileese cf. in partic.: A. Rotondò, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Giappichelli, Torino 1974, p.311 (con le essenziali coordinate bibliografiche) e 328-334.

eresia e di processi inquisitoriali doveva intendersene come pochi altri, avanza nella chiusa della *Città del Sole*, come cosa scontata, che “l’eresia è opera sensuale”¹⁹ con richiamo generico a San Paolo, che stuzzica la nostra attenzione in vista della storia della parola: Campanella insomma fa proprio il luogo comune per cui gli eretici sono i devianti dalla legge santa della prima ragione, i “sensuali” opposti ai “razionali”.

* * *

Che cosa vuol dire, storicamente, “eresia”? Un percorso, sia pure per sommi capi, lungo la storia di questa parola, e poi lungo la storia di quella cui l’eresia si opporrebbe, cioè l’ortodossia, ci può essere istruttivo.

Dal greco *airéo*, che significa a seconda dei casi “prendere” o “scegliere”, abbiamo nelle fonti classiche *áiresis* " come “presa del potere” in Platone²⁰, e anche come “conquista” di una città, Babilonia, in Erodoto²¹; in senso di “scelta” in Eschilo, Demostene, Platone, Tucidide²²; di “ricerca” nel *Fedro* platonico²³; e in quello più specifico di “elezione di magistrati” nella *Politica* di Aristotele²⁴.

L’altra parola di stampo greco, “ortodossia”, non era ancora nata (non risultano greci ortodossi prima dello scisma d’Oriente!), se non, sempre in Aristotele²⁵, nella forma verbale *orthodoxeo*, a significare la corretta concatenazione logica di un discorso.

¹⁷ *In haereticis, cit.*, f.173r.

¹⁸ *In haereticis, cit.*, f.176v.

¹⁹ Cf. T. Campanella, *La Città del Sole* a cura di G. Ernst, Rizzoli, Milano 1996, p. 94: “L’eresia è opera sensuale, come dice s. Paolo”. Ora l’unico luogo paolino che, come gli interpreti giustamente segnalano, contiene questo accostamento è *Galat.* 5, 19-20 dove si può leggere *airéseis* nel testo greco, tradotto nella *Vulgata* con *sectae*; è però singolare che si debba ricorrere al greco per trovare la rara ricorrenza scritturale di un concetto che all’epoca di Campanella è *locus communis* per gli inquisitori come per le loro vittime (l’altro luogo segnalato da Germana Ernst, *Rom.* 1, 18 ss., corrisponde al senso, ma non contiene la parola né in latino né in greco).

²⁰ Plat. *Gorg.* 531a.

²¹ Hdt. 4.1.1.

²² Aesch. *Pr.* 779; Dem.22.19; Plat. *Theaet.* 196c; *Soph.* 245b; Thuc. 2.61.1.

²³ Plat. *Phaedr.* 256c.

²⁴ Arist. *Pol.* 1266a26.

²⁵ Arist. *Eth. Nic.* 1151a19.

La voce *áiresis* " acquista significato dapprima neutro di "dottrina", "scuola", "setta", come si può vedere in Polibio²⁶, e in questa accezione entra come grecismo dotto nella latinità classica. Così in Cicerone: "Cato in ea est haeresi, quae nullum sequitur florem orationis"²⁷. Ancora più eloquente l'uso del termine in Vitruvio: "Pythagorae haeresim sequi"²⁸: nientemeno che la scuola pitagorica, con l'aura sacrale e sapienziale che ne accompagna ogni evocazione, si chiama qui tranquillamente eresia.

Si potrà riscontrare solo assai tardi, in un luogo neotestamentario (non evangelico!) un senso negativo del termine, ed è nella requisitoria anticristiana dell'accusatore Tertullo contro l'Apostolo Paolo: *áiresis* dei Nazareni²⁹. Un senso del pari negativo è quello poco fa registrato nella Lettera ai Galati³⁰, dove si affaccia il nesso tra le *airéseis* (che la *Vulgata* traduce con "sectae") e la discordia ("*dissensiones*" nella *Vulgata*). Una intolleranza per le divergenze di opinione è innegabile in San Paolo, ma manca ancora il discrimine tra vera e falsa dottrina. Dobbiamo intendere il termine più nel senso di "scelte contrapposte", che generano infausti litigi e malvagi comportamenti da parte di tutti i litiganti, che non in quello della separazione di alcuni che sbagliano dalla comunità in cui tutti seguono i maestri autorizzati nel vero e nel giusto.

Perché a questo si arrivi occorre la salda e santa alleanza del pastorale con la spada. Il concilio di Nicea del 325, presieduto non da Gesù di Nazareth ma dall'imperatore Costantino, che impose d'autorità la credenza nella natura al tempo stesso divina e umana del Cristo, è forse il luogo nel quale si è sancito formalmente il senso di *áiresis* come termine atto a designare e condannare una falsa dottrina, quella di Ario. In tale accezione si presenta nella *Synopsis Sacrae Scripturae* di Sant'Atanasio vescovo di Alessandria: le *airéseis* siano colpite da anatema³¹.

²⁶ Pol. 5.93.8.

²⁷ Cic. *Paradoxa ad M. Brutum*, *Proem.*.

²⁸ Vitr. *praef.* 1.5.

²⁹ *Act. Apost.* 24.5.

³⁰ *Galat.* V, 20, *cit.*

³¹ Athan. *Syn.* 9.

Ma bisognerà aspettare il III-IV secolo, con l' *Adversus haereses* di Ireneo, con la *Historia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea, e con Basilio Magno di Cesarea, perché il concetto di *orthodoxia* si faccia termine comune e forte del lessico ecclesiastico; e si dovrà arrivare al *Panarion* di Epifanio di Salamina³² contro l'origenismo ("eresia" di due secoli prima, quando non sapeva di esserlo), perché la contrapposizione di ortodossia ed eresia, concepita come processo in due tempi in cui il primato logico-cronologico deve per forza spettare all'ortodossia, entri nel linguaggio della controversistica e della storiografia ecclesiastica fino a solidificarsi e a diventare quell'ovvietà che è diventata - con il solo difetto di essere una costruzione *a posteriori*, del tutto artificiale e funzionale non al *nosse*, ma al *posse*.

* * *

Nel caso di Spinoza abbiamo la possibilità di recuperare la dimensione originaria del termine. Diciamo eresia "totale" in quanto non parziale, perché questo pensiero (a differenza, per esempio, da quello degli anabattisti che negano il battesimo, o degli unitari che negano la trinità) non si definisce grazie alla modifica o alla soppressione di questo o quel dogma, o di questa o quella norma: non è identificabile per contrasto rispetto ad una ortodossia od ortoprassia consolidata nel tempo. È vana e priva di senso ogni eventuale ricerca di trasgressioni parziali che farebbero di Spinoza un eretico rispetto alla gamma delle ortodossie di ceppo cristiano, e all'ortoprassia talmudica dell'ebraismo da cui egli storicamente proviene: lo stesso *herem* contro di lui pronunciato nel 1656, dal punto di vista del pensiero che Spinoza ci ha poi lasciato, è zero, né più né meno che tutte le invettive di pastori, predicatori e censori, cattolici o protestanti che siano.

La filosofia di Spinoza, al tempo stesso in cui può legittimamente essere affiancata e letta in dialogo fecondo con i grandi movimenti ereticali e con i "cristiani senza chiesa" dell'Europa del suo tempo, è da cima a fondo una libera e originaria determinazione del pensiero, la quale non ha come premessa alcun corpo dottrinale dai cui dogmi, in questa o quella misura, prescinda. Questo

³² *Adversus LXXX haereses* (PG 41-43).

non significa che la terminologia, i percorsi intellettuali e le strutture logiche non portino con sé la complessa e grandiosa eredità della scolastica, della tradizione ebraica, del pensiero classico e della rivoluzione scientifica e teorica del Seicento³³: ma questi retaggi non pesano come “ortodossie” più di quanto la filosofia platonica non pesasse su quella di Aristotele. La stessa presa di distanza dalla dottrina della libera volontà distinta dall’intelletto, dichiarata per lui da Lodevijk Meijer³⁴, non segna alcun distacco da un *corpus* dottrinale o dogmatico, ma la pura e semplice differenziazione da un’altra filosofia, quella cartesiana, trattata da Spinoza come altrettanto libera, originaria - eretica. Si percepisce insomma, con Spinoza, come il ritorno a una situazione di tipo greco: ai tempi felici, insomma, nei quali di ortodossia non parlava nessuno perché non ce n’erano e non c’era nessuno che ne sentisse il bisogno.

La parola “eresia” è andata dunque soggetta ad un lungo percorso di trasformazioni di senso e di sovradeterminazioni, che sarebbe errato e fuor di luogo non considerare nella ricchezza di tutto il loro portato storico e significativo: dall’originaria accezione di pura “scelta”, intrapresa come libera determinazione di un singolo o di molti, a “scuola” o “setta”, ovvero determinazione ideale e comportamentale collettiva, in misura maggiore o minore gerarchizzata e organizzata; per divenire poi, nella contrapposizione tra nuclei organizzati forti e nuclei minori che da questo si differenziano, l’indice della devianza dalla norma. Da qui al *tòpos* ideologico dell’anteriorità dell’ortodossia, ovvero della dottrina assunta come propria dalla parte dominante, rispetto all’eresia come distacco, divagazione, erramento, errore, delitto, il passo diviene se non breve, pressoché impercettibile: quasi che il *Logos/Verbum* posto dall’*Evangelo* giovanneo all’inizio di ogni cosa fosse non pensiero e parola, ma trono e cattedra.

È insito nella storia delle eresie il motivo animatore del “ritorno alle origini”: ma proprio nella misura in cui si fa in antitesi alle superfetazioni che hanno oramai avuto il tempo di

³³ Si ricordi su questo la nitida prefazione di Emilia Giancotti a Spinoza, *Etica*, Editori Riuniti, Roma 1988, p. 49: “Sulla pluralità del retroterra culturale prevalgono, in modo dominante, l’unità, la compattezza,

stabilirsi come “tradizione” e come “magistero”, questo richiamo assume contorni sempre più crinosi di ribellione e di superbo arbitrio. È così che lo spinozismo è apparso in Europa, e vi si è affermato, aggredito da una congerie di esecrazioni, tutte perdenti.

Peraltro, Spinoza di eresia non parla mai; siamo noi che ci permettiamo di impiegare il termine riqualificato nella sua accezione d’origine, per sprigionarne di nuovo le potenzialità creative che l’opera di Spinoza ha regalato al tempo.

Spinoza, dal canto suo, parla degli scismi e li avversa. Nel capitolo XX del *Trattato teologico-politico* la rivendicazione della libertà di pensiero nella libera repubblica si accompagna con l’affermazione della *pietas* come imperativo (per la quale occorre andare anche al capitolo XIX), e con l’imputazione degli scismi ai poteri dispotici e alle dottrine da loro imposte. Eresia e ortodossia non appartengono al vocabolario spinoziano, ma la lettura dei suoi testi non lascia dubbi: è la seconda e non la prima ad essere responsabile degli scismi.

La lettura del XIX capitolo può, presa da sola, prestare il fianco a equivoci: qui è a più riprese detto e ribadito che la *pietas* e la *religio* sono sotto la giurisdizione delle *summae potestates*: così come nessun privato cittadino può sapere da sé che cosa sia utile alla repubblica, né ha la facoltà di gestire i pubblici affari, del pari nessuno può praticare rettamente la pietà né obbedire a Dio, se non rispetta tutte le decisioni del potere sovrano³⁵: appartiene alle prerogative esclusive del potere sovrano non solo quella di prendere le decisioni e comandare ciò che è utile al bene e alla sicurezza pubblica, ma anche quella di determinare “qua ratione unusquisque debet proximum pietate colere, hoc est, qua ratione unusquisque Deo obedire tenetur”³⁶. Isolate dal contesto, queste proposizioni suggeriscono indubbiamente l’idea di una ferrea religione di stato, non dissimile da quella del *Leviathan* di Hobbes - e le vicinanze tra i due autori sono, in effetti, su molti punti notevoli.

l’organicità del sistema e la coerenza di un’idea-guida che, nonostante la problematicità e l’apparente contraddittorietà di certi concetti, attraversa tutta la sua filosofia”.

³⁴ PPC, praef: G, I, 131-132.

³⁵ TTP, XIX: G, III, 233.

³⁶ TTP, XIX: G, III, 232.

La differenza si manifesta sotto due registri. Il primo è questo. A differenza da quel che accade in Hobbes, la prerogativa sovrana in materia di religione non consiste, qui, in un potere decisionale secondo la storica formula *cujus regio ejus religio*, poiché la religione delle *summae potestates* non si identifica, nella prospettiva di Spinoza, con questa o quella delle religioni rivelate esistenti nel mondo, scelta da chi ha il comando. Le pagine qui sopra brevemente parafrasate e citate dal XIX capitolo comportano, anzi, una singolare ma non casuale contiguità fra una fitta serie di riferimenti veterotestamentari, tratti in ispecie dal Levitico, dal Deuteronomio e dai Proverbi, cui si affiancano quattro citazioni (di cui una implicita³⁷) dal Vangelo di Matteo, e un richiamo esemplare, pagano, a Manlio Torquato, “quod salus populi plus apud ipsum valuerit, quam erga filium pietas”³⁸. In effetti - e questo sarà molto chiarito nel *Trattato politico* - la religione pubblica non si identifica con nessuna delle religioni singole. Nelle pagine sulla monarchia leggiamo la raccomandazione che “non devono essere costruiti templi a spese delle città... coloro ai quali è concesso di professare pubblicamente una religione costruiranno, se vorranno, il tempio a loro spese”; e anche il re, se sarà privatamente affiliato a una religione, “avrà a corte una cappella privata”³⁹. Insomma, la religione del potere sovrano non si identifica con la fede privata di chi detiene il potere stesso. Così pure, e in maniera più circostanziata, nel caso dell’aristocrazia: “tutti i patrizi devono essere della stessa religione, la più semplice e la più universale”, e occorre “che i patrizi non si dividano in sette, sostenendo gli uni questa, gli altri quest’altra”. Gli adepti di ogni altra religione debbono poter “costruire tutti i templi che vogliono, ma piccoli e di dimensioni determinate, e in luoghi abbastanza distanti gli uni dagli altri”, mentre “i templi dedicati alla religione della patria siano grandi e sontuosi, e che sia consentito soltanto ai patrizi, ovvero ai senatori, di celebrare i culti ad essa peculiari”⁴⁰.

³⁷ Ibid.: “Ex gr. pium est, ei, qui mecum contendit, et meam tunicam vult capere, pallium etiam dare”: vd. *Mt.* 5, 40.

³⁸ Ibid.

³⁹ TP, 6, 40.

⁴⁰ TP, 8, 46.

Se prendiamo in considerazione il modo in cui la questione religiosa si articola con i fondamenti costituzionali proposti da Spinoza per la monarchia e per l'aristocrazia, troviamo però anche che “la vera conoscenza e amore di Dio non possono sottostare ad alcuna imposizione di stato”; e inoltre che “per quanto riguarda i culti esterni, è certo che essi non possono arrecare il minimo giovamento né danno alla vera conoscenza di Dio e all'amore che di necessità ne deriva”. E “ciascuno ... può tributare a Dio il culto della vera religione e avere cura di sé: questo è compito dell'uomo privato. Per il resto, la cura della propaganda religiosa va affidata a Dio, o al potere sovrano, al quale solo compete d'avere cura della repubblica”⁴¹.

In sintesi, noi siamo dinanzi a tre modelli di religione. In primo luogo le religioni diverse, private, cui ciascuno deve poter liberamente aderire: ad esse può e deve spettare uno spazio discreto, privatamente gestito, senza alcun diritto di invadenza verso l'esterno; viene poi la religione pubblica, “della patria”, che per un verso si ispira al modello traiano del culto ufficiale non vincolante per la coscienza privata, e che per l'altro si raccomanda semplice, secondo il modello del “credo minimo” dei sociniani; e infine la vera religione, che è la conoscenza vera di Dio, cui ciascuno deve poter essere libero di attingere.

Nello stesso *Trattato teologico-politico*, sempre al capitolo XIX, troviamo la distinzione cruciale tra il culto esterno della religione e quello interno, che è, come già stabilito al termine del capitolo VII, prerogativa e giurisdizione del singolo⁴². Vi sono, insomma, due livelli (il primo, che possiamo per approssimazione dire “più basso”, della religione rivelata acquisita per tradizione, e quello “più alto”, della saggezza e della conoscenza vera), che appartengono alla sfera privata, da difendere. E vi è il livello che noi qui poniamo al livello medio, della “religione della patria”, che è invece cogente e obbligatorio per tutti, come le leggi dello stato, senza che coinvolga la coscienza e la sfera interiore. A questo livello tutti siamo tenuti, nessuno escluso, a praticare la

⁴¹ TP, 3, 10.

⁴² TTP, XIX: G, III, 229: “Loquor... de pietatis exercitio, et externo Religionis cultu; non autem de ipsa pietate et Dei interno cultu... internus enim Dei cultus, et ipsa pietas uniuscujusque juris est”.

pietà: “omnes (nullo excepto) pietatem colere tenemur”⁴³. Fatti salvi i doveri del cittadino, tra i quali rientra questo rispetto dei decreti sovrani riguardanti il culto esterno, la libertà di pensiero è rivendicata nell’ultimo capitolo dell’opera contro ogni e qualsiasi imposizione di ogni e qualsiasi autorità.

Il capitolo XX contiene una teoria della violenza che si pone sulla scia della teoria aristotelica dei moti naturali e violenti, e una teoria del conflitto tra la concordia e lo scisma del tutto innovativa rispetto alla tradizionale, consolidata endiadi eresia-scisma.

La teoria della violenza riguarda lo stato (*imperium*), che è violento quando vuole prescrivere a ciascuno quali opinioni accogliere come vere e quali respingere come false⁴⁴: l’insostenibilità della posizione in cui lo stato viene a trovarsi discende direttamente dall’identificazione, che nel *Teologico-politico* è stata dimostrata, tra diritto e potenza: siccome il diritto del potere sovrano è determinato dalla sua potenza, non avendo esso potenza sufficiente a impedire che ciascuno pensi a suo modo, ne discende che non ne ha nemmeno il diritto⁴⁵: il moto naturale prevale di necessità su quello violento, e la libertà come *finis reipublicae*⁴⁶ è la deduzione che ne consegue.

Ma la conseguenza che più interessa la presente ricerca è quella che concerne gli scismi: “quot schismata - si chiede Spinoza - in Ecclesia ex hoc plerumque orta sunt, quod magistratus doctorum controversias dirimere voluerunt?”⁴⁷. La parola “Ecclesia” al singolare, nella concezione spinoziana, non designa questa o quella chiesa o confessione, ma la totalità della *respublica* considerata dal punto di vista dell’unica religione che della repubblica sancisce la

⁴³ TTP, XIX: G, III, 232. La lezione *pietatem* della *editio princeps* è stata emendata in *pietate* da Gebhardt e ora da Akkerman, che omettono di menzionare la lezione originaria nell’apparato critico. Contro questa scelta degli editori si veda W. Klever, *Spinoza’s Concept of Christian Piety: Defense of a Text Correction by Bruder in the TTP* in: “North American Spinoza Society, Nass Monograph # 9” (2000), pp.17-27. Argomenti di natura ermeneutica a favore dell’una e dell’altra lezione, entrambe linguisticamente e sintatticamente ineccepibili, sono stati arrecati sia da Klever (il quale forse non ha visto che quella di Bruder non è una correzione, ma la lezione originaria) che da Akkerman; per noi rimane fuori discussione che, in assenza di elementi contrari desumibili dalla tradizione del testo, e in assenza di incongruenze linguistiche, grammaticali, o sintattiche, le ragioni della *editio princeps* non possono che prevalere anche sulla più riconosciuta autorevolezza di qualunque moderno editore. Nel caso in questione, *pietatem* è perfettamente al suo posto.

⁴⁴ TTP, XX: G, III, 239.

⁴⁵ TTP, XX: G, III, 240.

⁴⁶ TTP, XX: G, III, 241.

⁴⁷ TTP, XX: G, III, 244.

concordia; e al tempo stesso compendia in sé la storia di tutte le chiese tra loro separate, discordi, e per questo stesso impotenti. Gli scismi sono la manifestazione di questa impotenza, e la ragione degli scismi sta agli antipodi della libertà di pensiero, ossia agli antipodi dell'eresia: “luce meridiana clarius constat eos potius schismaticos esse, qui aliorum scripta damnant”⁴⁸, poiché le divisioni (“schismata”) non nascono dal desiderio e dalla ricerca della verità (“ex magno veritatis studio”) ma dalla sete di potere (“ex magna libidine regnandi”)⁴⁹.

I magistrati, i guardiani dell'ortodossia, i censori, proteggono il potere e agiscono sotto la sua egida. Chi invece, nell'accezione del *Fedro* platonico, persegue la *áiresis* animato da “veritatis studio”, non può dare luogo a scismi, poiché la ricerca della verità è, al contrario, sorgente di cortesia e di mitezza (“fons... comitatis et mansuetudinis”).

Si rovesciano qui, in una pagina di respiro teorico ed etico eccezionale, i miti rassicuranti dell'ortodossia, di qualunque genere essa sia, e le demonizzazioni del libero pensiero, sull'onda lunga di quel che già Aconcio con gli *Stratagemata Satane* indicava. Due anni dopo la pubblicazione del *Teologico-politico* e di questa pagina sulla *comitas* e la *mansuetudo*, i veleni accademici e la censura ideologica ispiravano la perfida lettera con la quale il Fabricius riuscì a sabotare sul nascere il disegno dell'Elettore Palatino, di chiamare Spinoza all'università di Heidelberg⁵⁰. Valga dunque, tutto questo, anche per quel piccolo mondo moderno di poteri ben più angusti e provinciali che si esprimono nelle “scuole” accademiche: così come sa di stantio la falsamente generosa irruenza dell' *Elogio della polemica* di Luigi Russo, altrettanto risuona con voce di autentico magistero l'*Elogio della mitezza* di Norberto Bobbio: libertà di pensiero, limpidezza del dissenso, chiara e reciproca correzione degli inevitabili errori, senza l'ingombro prepotente e torvo del sapere concepito come terreno di scontro fra insopportabili ortodossie.

⁴⁸ TTP, XX: G, III, 246.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Per questa pagina esemplare di storia non solo dello spinozismo, ma del mondo accademico europeo, mi permetto di rinviare a: P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Morano, Napoli 1987, pp. 107-117.