

# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

DANIEL GARBER

## Antropomorfismo, teleologia e superstizione

### La politica dell'obbedienza nel *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza<sup>1</sup>

**ABSTRACT:** One of the central targets of Spinoza's *Ethics* is anthropomorphism. The anthropomorphic and teleological view of God and nature is one of the central supports of superstition. But even though central arguments of the *Ethics* are directed squarely against the anthropomorphic and superstitious conception of God and the world, in the *Tractatus theologico-politicus* Spinoza does not eliminate the anthropomorphic view of God completely, but, in a way, transforms it into something positive, something that will lead people to virtue and support the stability of society. In the *Theological-Political Treatise* he proposes a realistic politics and shows us how people, as they really are, can be led to virtue, surprisingly enough, through the very thing that inclines them to superstition, their irrational tendencies to believe in an anthropomorphic and teleological order of nature. Spinoza proposes a positive use of superstition, but this does not eliminate an obvious question: might it be better still not to have superstition and superstitious people altogether? Some paragraphs of Hobbes's *Leviathan* allow us to identify an answer, probably shared by Spinoza, in the anthropological inevitability of superstition.

**SOMMARIO:** Uno degli obiettivi centrali dell'*Etica* di Spinoza è l'antropomorfismo. La visione antropomorfa e teleologica di Dio e della natura è uno dei fondamenti della superstizione. Eppure, nonostante gli argomenti centrali dell'*Etica* siano diretti a contrastare la concezione antropomorfa e superstiziosa di Dio e del mondo, nel *Trattato teologico-politico* Spinoza non elimina completamente la visione antropomorfa di Dio, ma, in un certo senso, la trasforma in qualcosa di positivo, qualcosa che porterà le persone alla virtù e darà stabilità alla società. Nel *Trattato teologico-politico* egli propone una politica realistica e mostra come le persone, così come sono fatte realmente, possano essere condotte alla virtù, sorprendentemente, proprio attraverso ciò che le inclina alla superstizione, la loro tendenza irrazionale a credere in un ordine antropomorfo e teleologico della natura. Spinoza propone un uso positivo della superstizione, ma ciò non elimina un ovvio interrogativo: non sarebbe meglio che non ci fossero affatto superstizioni e persone superstiziose? Alcuni paragrafi del *Leviatano* di Hobbes permettono di individuare una risposta, probabilmente condivisa da Spinoza, nell'inevitabilità antropologica della superstizione.

**KEYWORDS:** Spinoza; Superstition; Anthropomorphism; Teleology; Politics

---

1. Il testo è una versione aggiornata e ampliata di "Anthropomorphism, Teleology, and Superstition: The Politics of Obedience in Spinoza's *Tractatus theologico-politicus*" pubblicato in Stetter & Ramond 2019: 297-310. La versione italiana è a cura di Claudio Buccolini. La lezione di Daniel Garber "Spinoza on the Political Uses of Superstition", tenuta all'ILIESI il 9 ottobre 2015, è disponibile sul canale YouTube ILIESI: [https://www.youtube.com/watch?v=1fDDvOXEBcc&ab\\_channel=ILIESICNR](https://www.youtube.com/watch?v=1fDDvOXEBcc&ab_channel=ILIESICNR)



Uno degli obiettivi polemici centrali dell'*Etica* di Spinoza è l'antropomorfismo: l'idea che Dio sia come noi, che abbia una volontà come le nostre, che scelga se fare una cosa oppure un'altra e che agisca in base a ragioni. È per questo motivo che Spinoza nega l'esistenza di cause finali e sostiene che nel mondo ogni cosa avviene in conseguenza non della volontà, ma della natura divina; non della scelta di Dio, ma della necessità. Secondo Spinoza, che vuole appunto negarla, la visione antropomorfa e teleologica di Dio e della natura costituisce uno dei supporti fondamentali della superstizione, ossia del credere che un Dio antropomorfo ordini il mondo pensando agli uomini e in modo tale che rivolgendogli preghiere essi possano ottenere il successo. Eppure, nonostante gli argomenti dell'*Etica* siano diretti proprio a contrastare tale concezione di Dio e del mondo, nel mio contributo io sostengo che in merito a questo tema alcuni argomenti del *Tractatus theologico-politicus* siano stranamente divergenti da quelli dell'*Etica*. In campo politico, infatti, Spinoza non elimina del tutto la visione antropomorfa di Dio, anzi, in un certo senso, la trasforma in qualcosa di positivo: qualcosa che può condurre le persone alla virtù e costituire un solido sostegno per la stabilità della società.

Nell'*Appendice* alla prima proposizione dell'*Etica* (E1App), Spinoza inizia ricapitolando ciò che ha dimostrato nella Prima parte: che Dio esiste, che è unico, eccetera. Poi però arriva alla questione principale, affrontando direttamente i "pregiudizi che potevano impedire che le mie dimostrazioni fossero percepite."<sup>2</sup> Questa constatazione lo avvicina alla strategia adottata da alcuni dei maggiori filosofi del Diciassettesimo secolo. Francis Bacon avvia il suo progetto di *Instauratio magna* elencando gli *Idola*, ossia quelle tendenze innate del pensiero che ci inducono ad errare, e che devono preventivamente essere corrette per poter arrivare a individuare la verità. René Descartes apre le *Meditationes de prima philosophia* mettendo in dubbio tutto ciò in cui ha creduto prima, per potere in tal modo distaccare la mente dai sensi ("abducere mentem a sensibus", AT VII 9) e, più in generale, poterla liberare da presupposti aristotelici in cui si incorre inavvertitamente negli anni della giovinezza, e che vengono poi rafforzati dagli insegnamenti di genitori e di insegnanti. Come Bacon e Descartes, anche Spinoza pensa che gli uomini siano naturalmente portati a convincimenti erronei che offuscano la mente e che devono essere eliminati prima di poter percepire la verità, ma delinea in maniera molto diversa il modo in cui si incorre in tali errori:

Tutti i pregiudizi che qui mi impegno a smascherare dipendono da questo: che gli uomini comunemente suppongono che tutte le cose naturali agiscano, come fanno gli uomini, a causa di un fine; anzi, essi sostengono come certo che Dio stesso dirige tutte le cose verso un certo fine, poiché dicono che Dio ha fatto tutte le cose per l'uomo, e l'uomo per poter adorare Dio.<sup>3</sup>

2. Per le opere di Spinoza, tutte tradotte dall'autore nel testo originario, si sono utilizzate le versioni italiane qui indicate: Droetto 1958, Giancotti 1988, Totaro 2007, Cristofolini 2011, tenendo conto delle traduzioni dell'autore del contributo nella versione inglese del testo, G II 78 (ed. Giancotti: 116): "praejudicia, quae impedire poterant, quominus meae demonstrationes perciperentur."

3. G II 77 (ed. Giancotti: 116): "omnia, quae hic indicare suscipio, praejudicia pendent ab hoc uno, quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter

Insomma, il pregiudizio centrale che Spinoza individua è quello della concezione teleologica della natura, l'idea che ogni cosa abbia uno scopo che le è stato attribuito da Dio. Spinoza prosegue poi proponendo una spiegazione del modo in cui sorge questo pregiudizio, per fornire una serie di argomenti che possano contrastarlo direttamente, e individuare gli altri errori che tale pregiudizio ci porta a compiere.

Dal mio punto di vista, l'aspetto più importante è rappresentato dalla ricostruzione che Spinoza offre del motivo per cui gli uomini hanno la tendenza a mantenere una visione teleologica della natura. Gli uomini, dice Spinoza, inizialmente hanno l'erronea convinzione di possedere una libera volontà. E poiché gli essi agiscono sempre per un fine, cioè fanno ciò che conduce al proprio vantaggio, presumono che anche gli altri facciano lo stesso. Quando in alcuni casi particolari non possono venire a sapere direttamente dagli altri quali siano i fini di determinate azioni, li deducono immaginando di trovarsi essi stessi nelle medesime circostanze di coloro che compiono quelle azioni e riflettendo su ciò che li motiverebbe ad agire. In tal modo gli uomini "necessariamente giudicano l'altrui indole in base alla propria."<sup>4</sup>

Guardando al di fuori della sfera delle azioni umane, gli uomini notano le cose che gli sono utili: "per esempio gli occhi per vedere, i denti per masticare, le erbe e gli animali per nutrirsi, il sole per illuminare, il mare per nutrire i pesci."<sup>5</sup> Proseguendo oltre, "e pensando alla divinità" essi si comportano in modo molto simile a quando si confrontano con un uomo di cui cercano di capire il comportamento: si immaginano al posto delle divinità e riflettono su ciò che potrebbe motivarli a fare cose simili a quelle che attribuiscono alla divinità. In particolare, essi ritengono che determinate caratteristiche del mondo esistono per uno scopo, e che vi sono state introdotte da un Dio o da dèi, per il loro beneficio: "hanno dovuto concludere che esistono uno o alcuni rettori della natura, forniti di libertà umana, che hanno curato ogni cosa."<sup>6</sup> Naturalmente, essi presumono che tali Dèi facciano le cose per lo stesso tipo di ragioni per cui agiscono gli esseri umani. "Così hanno stabilito che gli Dei dirigono tutto in vista dell'uso che gli uomini possono farne, per legare a sé gli uomini ed essere tenuti da essi in sommo onore."<sup>7</sup> E questo, a sua volta, portò gli uomini ad adorare tale Dio, "affinché Dio <li> prediligesse al di sopra degli altri e dirigesse tutta la natura a vantaggio della loro cieca cupidità e della loro insaziabile avidità."<sup>8</sup>

---

finem agere; imo, ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certo statuunt: dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret."

4. G II 78: "ex suo ingenio ingenium alterius necessario judicant."

5. G II 78 (ed. Giacotti: 117): "ex. gr. oculos ad videndum, dentes ad masticandum, herbas, et animantia ad alimentum, solem ad illuminandum, mare ad alendum pisces."

6. G II 79 (ed. Giacotti: 117): "concludere debuerunt, dari aliquem, vel aliquos naturae rectores, humana praeditos libertate, qui ipsis omnia curaverint, et in eorum usum omnia fecerint."

7. G II 79 (ed. Giacotti: 118): "hinc statuerunt, Deos omnia in hominum usum dirigere, ut homines sibi devinciant, et in summo ab iisdem honore habeantur."

8. *Ibid.*: "ut Deus eos supra reliquos diligeret, et totam naturam in usum coecae illorum cupiditatis, et insatiabilis avaritiae dirigeret."

Il ‘peccato’ sotterraneo che induce a stabilire l’esistenza di cause finali è quello dell’antropomorfismo: l’idea che Dio per alcune sue caratteristiche fondamentali sia come noi; ossia che abbia una volontà e che scelga di agire in un modo o nell’altro sulla base di ragioni. Spinoza osserva:

per dire qui anche qualcosa sull’intelletto e sulla volontà che comunemente attribuiamo a Dio, se intelletto e volontà appartengono all’eterna essenza di Dio, per entrambi questi attributi bisogna intendere qualcosa di altro da ciò che volgarmente gli uomini intendono. Infatti, l’intelletto e la volontà che costituirebbero l’essenza di Dio dovrebbero differire completamente dal nostro intelletto e dalla nostra volontà e non potrebbero convenire in nessuna cosa tranne che nel nome; non diversamente cioè di quanto convengono tra loro il cane segno celeste e il cane animale latrante (E1p17s).<sup>9</sup>

Il Dio di Spinoza è eterno, ossia esiste completamente al di fuori del tempo e non agisce nel tempo. Benché Dio sia la causa efficiente di tutto (E1p25), ciò che esiste non è tuttavia oggetto di una sua scelta e decisione, ma consegue dalla necessità della sua natura (E1p16).

La concezione che Spinoza ha della superstizione è strettamente legata a quella dell’antropomorfismo e a quella delle cause finali. In E1app, alla fine della descrizione del modo in cui gli uomini giungono a considerare Dio in maniera antropomorfica, Spinoza osserva: “questo pregiudizio si è mutato in superstizione radicandosi profondamente nelle menti.”<sup>10</sup>

L’idea della superstizione nel XVII secolo era alquanto vaga. Il *Dictionnaire de l’Académie Française* del 1694 (*ad vocem*) la definisce:

Opinion vaine, mal fondée en fait de religion. Fausse confiance en de certaines paroles, en de certaines cérémonies, auxquelles s’attachent les personnes foibles et simples.

La superstizione sembra essere solo un’irrazionalità generalizzata, specialmente riguardo a temi religiosi, e una forma di irrazionalità associata alle persone comuni. Questo è abbastanza consono al modo in cui Spinoza usa il termine nella maggior parte dei casi. Nel capitolo vii del *Tractatus theologico-politicus* egli scrive che la superstizione è un male “che insegna agli uomini a disprezzare la ragione e la natura, e ad ammirare e venerare solo ciò che è ad entrambe contrario”.<sup>11</sup> In una lettera a Oldenburg del novembre o dicembre 1675, osserva che “tra la religione e la superstizione esiste secondo

9. G II 62-63 (ed. Giacotti: 103): “Porro, ut de intellectu, et voluntate, quos Deo communiter tribuimus, hic etiam aliquid dicam; si ad aeternam Dei essentiam, intellectus scilicet, et voluntas pertinent, aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est, quam quod vulgo solent homines. Nam intellectus, et voluntas, qui dei essentiam constituerent, a nostro intellectu, et voluntate, toto coelo differre deberent, nec in ulla re, praeterquam in | nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans.”

10. G II 79 (ed. Giacotti: 118): “hoc praejudicium in superstitionem versum, et altas in mentibus egit radices.”

11. TTP, cap. vii, §4/G III 97 (ed. Totaro: 185): “quae homines rationem et naturam contemnere docet et id tantum admirari ac venerari, quod utriusque repugnat.”

me la differenza essenziale, che questa si fonda sull'ignoranza, e quella sulla saggezza"<sup>12</sup>.

Ma Spinoza sembra anche avere un'idea più precisa di cosa si suppone sia la superstizione. Nel senso più preciso del termine, la superstizione sembra essere legata soprattutto alla paura e all'incertezza. In una lettera ad Albert Burgh del dicembre 1675 scrive: "Voi siete entrato in questa Chiesa [*sc.* la Chiesa Cattolica Romana], non tanto guidato dall'amore di Dio quanto piuttosto dal timore dell'inferno, causa di ogni superstizione."<sup>13</sup>

Nel *Trattato teologico-politico*, Spinoza sembra collegare paura e superstizione in modo più generale. Nella primissima frase della *Prefazione* al *Tractatus theologico-politicus*, Spinoza commenta il modo in cui arriviamo ad essere in balia della superstizione: "Se gli uomini potessero governare tutte le loro cose con ferma determinazione, o se la fortuna fosse sempre loro propizia, non sarebbero dominati da alcuna superstizione"<sup>14</sup> (G III 5). Più avanti nella *Prefazione* scrive:

Si potrebbero citare moltissimi esempi analoghi, i quali dimostrano tutti e con estrema chiarezza, la stessa cosa, e cioè che gli uomini sono tormentati dalla superstizione soltanto finché li domina la paura, e che tutte le cose che essi hanno sempre venerato con vana devozione non furono altro che fantasie, deliri di un animo afflitto e timoroso, e, infine, che gli indovini hanno regnato sulla plebe soprattutto nei momenti di massima difficoltà per lo Stato, e che sono sempre stati massimamente pericolosi per i propri re.<sup>15</sup>

Come si suppone che stia esattamente la cosa? Il tipo di paura che Spinoza ha in mente, penso, nasce dalla nostra mancanza di controllo sulle cose che avvengono nel mondo. Ecco, ancora una volta, il brano di apertura della *Prefazione*:

Se gli uomini potessero governare tutte le loro cose con ferma determinazione o se la fortuna fosse loro sempre propizia, non sarebbero dominati da alcuna superstizione. Ma poiché essi vengono spesso a trovarsi in tali difficoltà da non saper prendere alcuna decisione, e perlopiù oscillano miseramente tra la speranza e il timore, a causa degli incerti beni della fortuna che essi desiderano smoderatamente.<sup>16</sup>

12. Ep. 73/G IV 307-308 (ed. Droetto: 291): "inter religionem et superstitionem hanc praecipue agnoscere differentiam, quod haec ignorantiam, illa autem sapientiam pro fundamento habeat."

13. Ep. 76/G IV 323 (ed. Droetto: 301): "te hujus Ecclesiae mancipium factum, non tam amore Dei ductum, quam inferorum metu, qui superstitionis est unica causa."

14. G III 5 (ed. Totaro: 5): "Si homines res omnes suas certo consilio regere possent, vel si fortuna ipsis prospera semper foret, nulla superstitione tenerentur."

15. TTP, pref., §6/G III 6 (ed. Totaro: 7): "per plurima adferri possent exempla, quae quam clarissime id ipsum ostendunt, homines scilicet non nisi durante metu superstitione conflictari; eaque omnia, quae unquam vana religione coluerunt, nihil praeter phantasmata, animique tristis, et timidi fuisse deliria: et denique vates in maximis imperii angustiis maxime in plebe regnavisse, maximeque formidolosos suis Regibus fuisse."

16. TTP, pref., §1/G III 5 (ed. Totaro: 5): "Si homines res omnes suas certo consilio regere possent, vel si fortuna ipsis prospera semper foret, nulla superstitione tenerentur. Sed quoniam eo saepe angustiarum rediguntur, ut consilium nullum adferre queant, et plerumque ob incerta fortunae bona, quae sine modo cupiunt, inter spem metumque misere fluctuant."

In particolare, la paura che spinge gli uomini alla superstizione sembra essere la paura di perdere cose importanti per loro. Ancora, nella *Prefazione* scrive:

Vediamo come siano del tutto schiavi di ogni sorta di superstizioni coloro che smodatamente desiderano ciò che è incerto, e in secondo luogo come tutti – specialmente, come è ovvio, quando si trovano in pericolo e non sanno essere di soccorso a se stessi – implorano con voti e donneschi lacrime il divino soccorso, definendo cieca la ragione (poiché incapace di mostrare una via sicura verso le cose vane che essi desiderano) e vana l'umana sapienza, e scambiando invece per responsi divini i deliri della loro immaginazione, i sogni e le sciocchezze puerili.<sup>17</sup>

La superstizione a cui conduce questa paura è quella che induce a porre un Dio che impone una sorta di ordine nel mondo, un ordine che però nella realtà non esiste. Gli uomini vogliono sapere cosa potrà dare loro una determinata certezza, cosa li aiuterà a diventare ricchi o ad avere successo, e cosa li aiuterà a ottenere beni materiali nel mondo. In conseguenza di ciò suppongono che nella natura vi siano un ordine e dei modelli, reconditi messaggi di Dio, dove in realtà non ce ne sono affatto. Quando coloro che sono in preda alla paura ritengono inefficace la capacità della ragione, che non può “mostrare una via sicura verso le cose vane che essi desiderano”, “credono che Dio disprezzi i sapienti e che abbia inscritto i suoi decreti non nella mente degli uomini, ma nelle viscere degli animali, o che tali decreti siano profetizzati dagli stolti, dai pazzi e dagli uccelli, per ispirazione divina o per istinto.”<sup>18</sup> E poi pregano che questo Dio li aiuti a superare la loro paura assicurandosi di poter ottenere ciò che vogliono. Questa, dunque, è la superstizione: la credenza che ci sia un ordine nascosto imposto da Dio (o dagli dèi), e che se si prega nel modo appropriato, si ottenga quel controllo sulle proprie vite che di solito si cerca senza riuscire ad ottenerlo. In questo modo, la superstizione è strettamente intrecciata con la concezione antropomorfa di Dio e con la concezione teleologica del mondo. Mentre qualcuno potrebbe, in linea di principio, adottare una concezione antropomorfa e teleologica di Dio e della natura senza essere superstizioso, la superstizione richiede un Dio (o degli dèi) antropomorfo che agisce per uno scopo. Sebbene in modo distinto dalla superstizione, l'antropomorfismo e la teleologia espongono la persona che ha una razionalità ‘imperfetta’ alla superstizione. Ammettendo una natura teleologica e un Dio o dèi antropomorfici, i superstiziosi, avidi di beni o timorosi di perdere ciò che hanno, tentano di sfruttare queste credenze per il proprio personale tornaconto.

17. TTP, pref., §4/G III 5 (ed. Totaro: 5): “videmus, eos omni superstitionis generi addictissimos esse, qui incerta sine modo cupiunt, omnesque tum maxime, cum scilicet in periculis versantur, et sibi auxilio esse nequeunt, votis, et lachrimis muliebribus divina auxilia implorare, et rationem (quia ad vana, quae cupiunt, certam viam ostendere nequit) caecam appellare, humanamque sapientiam vanam; et contra imaginationis deliria, somnia, et pueriles ineptias divina responsa credere.”

18. TTP, pref., §4/G III 5 (ed. Totaro: 5-7): “Deum sapientes aversari, et sua decreta non menti, sed pecudum fibris inscripsisse, vel eadem stultos, vesanos, et aves divino afflatu, et instinctu praedicere.”



Considerati insieme, l'antropomorfismo, la teleologia e la superstizione costituiscono un plesso di prospettive problematiche che, a quanto pare, non possono che portarci fuori strada sia riguardo a ciò in cui crediamo sia riguardo al modo in cui agiamo nel mondo.

A questo punto, vorrei tornare su alcuni altri temi presenti nel *Tractatus theologico-politicus* e che possono sembrare, a prima vista, del tutto estranei alla questione dell'antropomorfismo, delle cause finali e della superstizione: l'obbedienza alla legge morale e a quelli che Spinoza chiama i "dogmi della fede universale."<sup>19</sup>

Nel *Tractatus theologico-politicus* Spinoza scrive: "Dalla Scrittura stessa, infatti, senza alcuna difficoltà e ambiguità, percepiamo che il suo sommo insegnamento è di amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come se stesso."<sup>20</sup> Più in generale Spinoza sostiene che l'insegnamento centrale della rivelazione non è la conoscenza, in senso stretto, non una specifica proposizione che dovrebbe essere creduta come vera, ma un *comando*. Di conseguenza, la Scrittura dovrebbe essere vista come il richiedere *l'obbedienza a questo comando*. Nel titolo del capitolo 13, ad esempio, Spinoza nota che la Scrittura "non miri che all'obbedienza."<sup>21</sup> Più avanti nel medesimo capitolo, Spinoza scrive che "il fine della Scrittura non sia l'insegnamento delle scienze" e che "da ciò possiamo infatti agevolmente giudicare che essa non esige dagli uomini null'altro che obbedienza, e che condanna soltanto la disobbedienza, ma non l'ignoranza."<sup>22</sup>

L'amore di Dio e del prossimo è, per Spinoza, centrale nella pratica della religione. E ciò non è affatto sorprendente, poiché questo è anche quel che insegna la ragione, come sostiene nell'*Etica*. In E4p37 Spinoza dimostra che "il bene che ognuno che segue la virtù appetisce per sé lo desidererà anche per gli altri uomini e tanto più quanto maggiore sarà la conoscenza che avrà di Dio."<sup>23</sup> Il bene più grande è, certamente, vivere secondo la guida della ragione, vale a dire conoscere Dio (E4p27-28), e nella misura in cui altre persone condividono questa natura con noi, esse ci saranno utili, ossia saranno capaci di entrare a far parte insieme a noi di una società stabile (E4p29-37). Vale a dire, la persona razionale ama il suo prossimo come se stesso, poiché così facendo, rende il suo prossimo membro adatto di una società comune. E l'idea che in quanto siamo razionali noi amiamo Dio sopra ogni cosa è una conclusione fondamentale della Quinta Parte dell'*Etica*, e il fondamento dell'eternità e della beatitudine. Non sorprende allora che queste stesse conclusioni, concepite adesso come comandi da obbedire piuttosto che come conseguenze della deliberazione razionale, appaiano come gli insegnamenti

19. Questo testo ridiscute alcuni temi di un mio precedente articolo, cfr. Garber 2008.

20. TTP, cap. xii, §34/G III 165 (ed. Totaro: 325): "ex ipsa Scriptura absque ulla difficultate, et ambiguitate percipimus ejus summam esse, Deum supra omnia amare, et proximum tanquam se ipsum"; cfr. TTP, cap. xiv, §9/G III 174.

21. G III 167 (ed. Totaro: 329): "nec aliud praeter obedientiam intendere."

22. TTP, cap. xiii, §7/G III 168 (ed. Totaro: 331): "Scripturae intentum non fuisse scientias docere; hinc enim facile judicare possumus, nihil praeter obedientiam eandem ab hominibus exigere, solamque contumaciam, non autem ignorantiam damnare."

23. G II 235 (ed. Giancotti: 256): "Bonum, quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, et eo magis, quo majorem Dei habuerit cognitionem."

della rivelazione. Come sostiene Spinoza nei capitoli iniziali del *Tractatus theologico-politicus*, non c'è nulla che possiamo imparare dalla rivelazione che non possa essere appreso dalla ragione, tranne l'obbedienza stessa.<sup>24</sup>

Ma gli uomini 'imperfettamente razionali' non possono apprendere l'amore del loro prossimo e di Dio poiché li intendono come verità eterne stabilite mediante la ragione, come avviene nell'*Etica*. È necessario, invece, che essi vengano convinti a considerarli come comandi ed è necessario, altresì, che vengano convinti a obbedire a tali comandi. È qui, per Spinoza, che interviene la fede. Egli scrive:

È infine generalmente ammesso da tutti che la scrittura non è stata scritta e diffusa solo per i sapienti ma per tutti gli uomini, di qualsiasi età e condizione: da questi soli punti segue, con tutta evidenza, che non siamo tenuti a credere per mandato della Scrittura nient'altro che quanto sia assolutamente necessario all'adempirsi di quel comandamento. È per questo che tale comandamento è l'unica norma della fede universale, ed è solo per mezzo di esso che si devono determinare tutti i dogmi della fede, cioè quelli che ciascuno è tenuto ad accettare.<sup>25</sup>

E questo porta direttamente alla definizione che Spinoza dà della fede:

comincerò pertanto dalla definizione della fede, la quale, sulla base del fondamento dato, dev'essere definita così: la fede non è altro che sentire di Dio cose tali che, ove ignorate, anche l'obbedienza verso Dio venga meno, mentre, ove si ponga tale obbedienza, anch'esse siano necessariamente poste.<sup>26</sup>

24. TTP, cap. xv, §§22-23/G III 184: "rationis potentia, ut jam ostendimus, non eo usque se extendit, ut determinare possit, quod homines sola obedientia absque rerum intelligentia possint esse beati: Theologia vero nihil praeter hoc dictat, nihilque praeter obedientiam imperat"; ed. Totaro: 363: "La potenza della ragione, come abbiamo già mostrato, non si estende fino al punto di poter determinare che gli uomini riescano a giungere alla beatitudine con la sola obbedienza – senza l'intelligenza delle cose –, mentre la teologia non prescrive null'altro che questo, e null'altro che obbedienza comanda"; TTP, cap. xv, §§26-27/G III 185: "Verum enimvero quandoquidem Theologiae fundamentum, quod scilicet homines vel sola obedientia salvantur, ratione non possumus demonstrare, verum sit, an falsum, potest ergo nobis etiam objici, cur igitur id credimus? si sine ratione, tanquam caeci, id ipsum amplectimur, ergo nos etiam stulte et sine judicio agimus. Quod si contra statuere velimus, hoc fundamentum ratione demonstrari posse, erit ergo Theologia Philosophiae pars, nec ab eadem esset separanda"; ed. Totaro: 365: "Ma per la verità, poiché non possiamo dimostrare con la ragione se sia vero o falso il fondamento della teologia – ovvero, che gli uomini possono salvarsi anche solo in virtù dell'obbedienza –, ci si potrebbe dunque obiettare: perché allora ci crediamo? Se lo accogliamo senza far uso della ragione e come ciechi, vuol dire che anche noi agiamo stoltamente senza giudizio; se invece vogliamo sostenere che questo fondamento possa essere dimostrato con la ragione, la teologia sarà perciò parte della filosofia, né da questa potrà essere separata."

25. TTP, cap. xiv, §10/G III 17 (ed. Totaro: 343): "Denique apud omnes in confesso est, Scripturam non solis peritis, sed omnibus cujuscunque aetatis, et generis hominibus scriptam, et vulgatam fuisse: atque ex his solis evidentissime sequitur, nos ex Scripturae jussu, nihil aliud teneri credere, quam id, quod ad hoc mandatum exequendum absolute necessarium sit."

26. TTP, cap. xiv, §13/G III 175 (ed. Totaro: 345): "a fidei definitione incipiam, quae ex hoc dato fundamento sic definiri debet, nempe quod nihil aliud sit, quam de Deo talia sentire, quibus ignoratis tollitur erga Deum obedientia, et hac obedientia posita, necessario ponun-



La fede implica che si pensino alcune cose, ossia che si creda che determinate proposizioni siano vere. Queste proposizioni sono credenze tali che *se* sei obbediente al comando fondamentale della religione rivelata, allora le *detieni* necessariamente.<sup>27</sup>

Spinoza ha idee molto precise su quali precise proposizioni siano implicate nel tipo di fede che ha in mente. Nel capitolo 12 del *Tractatus theologico-politicus* scrive:

Dovendosi stabilire che questo fondamento [ossia, il comandamento “di amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come se stesso”] è incorrotto, si deve necessariamente ammettere lo stesso a proposito di ciò che – senza alcuna contraddizione – segue da esso, il che è altrettanto fondamentale: Che Dio esiste, che Egli provvede a ogni cosa, che è onnipotente e che secondo il Suo decreto ai pii spetta il bene mentre agli empi il male, e che la nostra salvezza dipende soltanto dalla Sua Grazia.<sup>28</sup>

Spinoza ritorna sulla questione nel capitolo 14, dove espone quelli che chiama i “dogmi di fede universale [*fidei universalis dogmata*]” in modo più dettagliato.<sup>29</sup> Inizia così:

E ora senza timore passerò in rassegna i dogmi *di* fede universale, ossia le cose fondamentali concernenti la finalità dell’intera Scrittura, i quali (come si evince in tutta evidenza da ciò che abbiamo mostrato negli ultimi due capitoli) devono tutti tendere a questo: esiste un Ente supremo che ama la giustizia e l’amore, e al quale tutti – per salvarsi – sono tenuti a obbedire, e che tutti debbono inoltre adorare coltivando la giustizia e l’amore verso il prossimo.<sup>30</sup>

---

tur. Quae definitio adeo clara est, et adeo manifeste ex modo demonstratis sequitur, ut nulla explicatione indigeat.”

27. La formulazione del testo qui suggerisce che Spinoza probabilmente pensava anche che se credi nelle credenze appropriate, quelle che costituiscono la fede, allora ne consegue anche che tu sarai obbediente. Vale a dire che quella fede è una condizione sia necessaria sia sufficiente per l’obbedienza. In un recente contributo non pubblicato, *Spinoza’s Faith*, Martin Lin ha sostenuto che la fede è *necessaria* per l’obbedienza agli imperativi, ma non è *sufficiente*. Questo mi sembra abbastanza plausibile: mentre un dato insieme di credenze può rendere plausibile che io sarò obbediente, nessun insieme di credenze può *garantire* l’obbedienza: troppi fattori (altri desideri, credenze, ecc.) possono intralciarla e minarla.

28. TTP, cap. xii, §36/G III 165 (ed. Totaro: 325): “Cum itaque hoc fundamentum statutum sit incorruptum, idem necessario fatendum est de reliquis, quae ex eo absque ulla controversia sequuntur, et quae etiam fundamentalia sunt: ut, quod Deus existit, quod omnibus provideat, quod sit omnipotens, et quod piis ex ipsius decreto bene sit, improbis vero male, et quod nostra salus a sola eius gratia pendeat.”

29. Qui si pone il problema di aggiungere o meno l’articolo determinativo: “*la* fede universale.” Nella sua traduzione del *Trattato teologico-politico*, Curley traduce il passaggio in: “principi della fede universale” (*tenets of the universal faith*). Sebbene la traduzione sia, ovviamente, corretta, il latino non ha un articolo determinativo e qualsiasi aggiunta di questo tipo comporta una decisione interpretativa. La traduzione suggerisce che i dogmi costituiscono la base di una sorta di religione universale, una lettura che mi sembra sbagliata per ragioni che indicherò di seguito.

30. TTP, xiv, §24/G III 177 (ed. Totaro: 349): “jam verebor fidei universalis dogmata, sive universae Scripturae intenti fundamentalia enumerare, quae (ut ex iis, quae in his duobus Capitibus ostendimus, evidentissime sequitur) omnia huc tendere debent, nempe, dari ens supremum, quod Justitiam et Charitatem amat, cuique omnes, ut salvi sint, obedire tenentur, eumque cultu Justitiae, et Charitate erga proximum adorare.”

Questi, dunque, sono i dogmi che propone:

- I. Esiste un Dio, ovvero un ente supremo, sommamente giusto e misericordioso, ossia il modello della vera vita; chi infatti non sa o non crede che Egli esista, non può obbedirgli, né riconoscerlo quale giudice.
- II. Egli è unico: nessuno può infatti dubitare che anche ciò sia assolutamente necessario ai fini della suprema devozione, della suprema venerazione e del supremo amore verso Dio. La devozione, la venerazione e l'amore nasceranno infatti soltanto dall'eccellenza di uno sopra tutti gli altri.
- III. Egli è presente in ogni luogo, ovvero tutto è aperto per Lui: se si credesse che qualcosa possa essergli celata, o si ignorasse che Egli tutto vede, si dubiterebbe dell'equità della Sua giustizia, con la quale Egli tutto dirige, o la si ignorerebbe.
- IV. Egli ha supremo diritto e supremo dominio su ogni cosa, e dunque non opera costretto dal diritto, ma per deliberazione assoluta e per grazia singolare: tutti sono infatti tenuti assolutamente a obbedirgli, ma Egli non deve obbedire a nessuno.
- V. Il culto di Dio e l'obbedienza a Lui consistono unicamente nella giustizia e nella carità, ovvero nell'amore verso il prossimo.
- VI. Solo coloro che obbediscono a Dio seguendo questa condotta di vita sono salvati, mentre gli altri, che vivono sotto il dominio del piacere, sono perduti. Se gli uomini non credessero fermamente in questo, non vi sarebbe alcun motivo per preferire di obbedire a Dio piuttosto che al piacere.
- VII. Infine, Dio rimette i peccati a chi si pente.<sup>31</sup>

Spinoza sostiene che chiunque obbedisca al comando sia obbligato a credere in tali dogmi: essi sono considerati come condizioni necessarie di obbedienza.<sup>32</sup>

Per comprendere l'affermazione di Spinoza, dobbiamo capire cosa intende per obbedienza in questo contesto. La concezione dell'obbedienza di Spinoza viene ampiamente chiarita in una delle note che ha aggiunto successivamente a un passaggio del capitolo 16 del *Tractatus theologico-politicus*. Il testo originale, al quale viene acclusa la nota, recita:

31. TTP, cap. xiv, §§25-28/G III 177-178 (ed. Totaro: 349): "I. Deum, hoc est ens supremum, summe justum, et misericordem, sive verae vitae exemplar existere; qui enim nescit, vel non credit, ipsum existere, ei obedire nequit, neque eum Judicem noscere. II. eum esse unicum: Hoc enim etiam ad supremam devotionem, admirationem, et amorem erga Deum absolute requiri nemo dubitare potest. Devotio namque, admiratio, et amor, ex sola excellentia unius supra reliquos orientur. III. eum ubique esse praesentem, vel omnia ipsi patere: Si res ipsum latere crederentur, vel ipsum omnia videre ignoraretur, de aequitate ejus Justitiae, qua omnia dirigit, dubitaretur, vel ipsa ignoraretur. IV. ipsum in omnia supremum habere jus, et dominium, nec aliquid jure coactum, sed ex absoluto beneplacito, et singulari gratia facere: Omnes enim ipsi absolute obedire tenentur, ipse autem nemini. V. Cultum Dei, ejusque obedientiam in sola Justitia, et Charitate, sive amore erga proximum consistere. VI. omnes, qui hac vivendi ratione Deo obediunt, salvos tantum esse, reliquos autem, qui sub imperio voluptatum vivunt, perditos: Si homines hoc firmiter non crederent, nihil causae esset, cur Deo potius, quam voluptatibus obtemperare mallent. VII. denique Deum poenitentibus peccata condonare."

32. Dire che queste condizioni *necessitano* l'obbedienza è troppo forte, ma possono tuttavia anche rendere più probabile l'obbedienza. È per questo che i dogmi di fede universale sono condizioni di obbedienza necessarie ma non sufficienti.

Nessuno infatti sa per natura di essere tenuto a obbedienza alcuna verso Dio, anzi, tale conoscenza non si può acquisire per mezzo di alcun ragionamento, ma la si può ottenere soltanto grazie alla rivelazione confermata dai segni.<sup>33</sup>

Nella sua nota su questo passaggio, Spinoza riporta le seguenti osservazioni:

L'amore verso Dio non è infatti un'obbedienza, ma una virtù necessariamente insita nell'uomo che rettamente conosce Dio; e l'obbedienza è connessa alla volontà di chi ordina, e non alla necessità e alla verità. [...] Le leggi divine ci appaiono (come abbiamo mostrato) quali leggi o istituzioni soltanto nella misura in cui ne ignoriamo la causa; una volta conosciuta, esse cessano però immediatamente di essere leggi, e noi le accettiamo come verità eterne, e non come leggi. Ovvero, l'obbedienza si trasfonde immediatamente in amore, il quale nasce dalla vera conoscenza con la stessa necessità per la quale la luce nasce dal sole. Se guidati dalla ragione, quindi, possiamo ben amare Dio ma non obbedirgli, in quanto non possiamo con la ragione accogliere le leggi divine come divine, almeno finché ne ignoriamo la causa, né possiamo concepire che Dio, alla stregua di un principe, emani delle leggi.<sup>34</sup>

Spinoza spiega l'obbedienza in termini simili nella lettera a Willem van Blyenbergh del 5 gennaio 1665:

Per rispondere al primo punto dico che la Scrittura, poiché si adatta specialmente al popolo e a esso serve, parla sempre con linguaggio umano, perché il popolo è inetto all'intelligenza delle cose sublimi; ed è questo il motivo per cui io sono convinto che tutte le cose rivelate da Dio ai profeti come necessarie alla salvezza sono scritte sotto forma di legge; e per questo motivo i profeti composero intere parabole, rappresentando Dio, creatore e rivelatore dei mezzi della salute e della perdizione, sotto la forma di re e di legislatore; chiamando i mezzi, che non sono se non le cause, col nome di leggi e scrivendoli come leggi; presentando la salute e la perdizione, che non sono se non gli effetti necessari di quei mezzi, come il premio e la pena. E alla forma di tale parabola, più che alla stregua della verità,

33. TTP, cap. xvi, §53/G III 198 (ed. Totaro: 391): "Nemo enim ex natura scit, se ulla erga Deum teneri obedientia, imo nec ulla ratione hoc assequi, sed tantum ex revelatione signis confirmata unusquisque id habere potest."

34. TTP, cap. xvi, adn. xxxiv/G III 264 (ed. Totaro: 391-393): "Amor enim Dei non obedientia, sed virtus est, quae homini, qui Deum recte novit, necessario inest. At obedientia voluntatem imperantis, non rei necessitatem et veritatem respicit. Cum autem naturam Dei voluntatis ignoremus, et contra certo sciamus, quidquid fit, ex solâ Dei potentiâ fieri, nequaquam nisi ex revelatione scire possumus, an Deus aliquo honore coli velit ab hominibus tanquam princeps. Adde quod jura divina nobis ut jura seu instituta videri ostenderimus, quamdiu eorum causam ignoramus; hac autem cognitâ illico jura esse desinunt, atque eadem ut aeternas veritates, non ut jura amplectimur, hoc est, obedientia illico in amorem transit, qui ex vera cognitione tam necessario oritur ut ex sole lumen. Ex rationis igitur ductu Deum quidem amare, sed non obedire ei possumus, quandoquidem nec jura divina, quamdiu eorum causam ignoramus, ut divina amplecti, nec Deum jura ut principem constituentem concipere ratione possumus." Le note sul *Tractatus theologico-politicus* sembrano essere state copiate da note che Spinoza appose sulla propria copia del *Tractatus*. Su queste note, si vedano le osservazioni di Lagrée & Moreau 1999: 28-37.

adeguarono il loro discorso: e si vennero foggiando Dio a immagine dell'uomo, ora adirato ora misericordioso, ora proteso nell'attesa del futuro ora preso dalla collera e dal sospetto, e ora persino preso in trappola dal demonio; sicché i filosofi e tutti quelli che sono al di sopra della legge, ossia che seguono la virtù non per la legge, ma per l'attrattiva della sua eccellenza, non hanno motivo di sentirsi offesi da quelle espressioni.<sup>35</sup>

In questi passaggi, Spinoza rileva un contrasto tra l'uomo 'perfettamente razionale', capace di comprendere le verità eterne, e l'uomo 'imperfettamente razionale', che non lo è. Per l'uomo perfettamente razionale, l'uomo che ha la "vera conoscenza", amare Dio è qualcosa che fa per necessità, "necessariamente come la luce [nasce dal] sole." Tuttavia, non tutti si trovano in questa condizione. Coloro che non lo sono devono concepire l'amore per Dio come se fosse il comando di un principe. In questo modo, quando l'uomo perfettamente razionale amerà Dio, non lo farà, in senso proprio, per *obbedienza*: sapendo che Dio non è il tipo di essere che impartisce comandi. Nella misura in cui siamo razionali, noi semplicemente *non possiamo* obbedire a Dio. L'obbedienza alla legge morale è, in questo modo, appropriata soltanto per coloro che seguono la legge morale perché credono che farlo sia stato comandato loro da qualcuno che, come un principe o un re, ha l'autorità di comandare, e non perché capiscono mediante la ragione perché dovrebbero farlo. Mentre l'uomo razionale abbraccia le leggi morali non "non come leggi, ma come verità eterne",<sup>36</sup> l'uomo imperfettamente razionale deve abbracciare le leggi morali, come leggi decretate da un legislatore.

Sulla base di queste osservazioni possiamo vedere come i dogmi di fede universale siano collegati all'obbedienza. L'uomo con un intelletto limitato non vede come l'imperativo di amare Dio e il suo prossimo siano verità eterne che una volta comprese devono essere seguite. Egli li vede invece come leggi, comandi, allo stesso modo delle leggi che un principe stabilisce per i suoi figli. Se egli crede sinceramente che esiste un

35. Ep. 19/G IV 92-93 (ed. Droetto: 111): "Ad primum ut respondeam, dico Scripturam, quia plebi praecipue convenit, & inservit, continuò humano more loqui: plebs etenim rebus sublimibus percipiendis inepta est; & haec est ratio, cur mihi persuadeam ea omnia, quae Deus Prophetis revelavit ad salutem esse necessaria, legum modo scribi; & hoc pacto integras Parabolas Prophetarum finxerunt, nempe primò Deum, quia salutis, & perditionis media revelârat, quorumque erat causa, instar Regis, ac Legislatoris adumbrârunt; media, quae nil nisi causae sunt, Leges appellârunt, & ad modum Legum conscripserunt; salutem, perditionemque, quae nil nisi effectûs sunt, qui necessariò ex illis mediis fluunt, tanquam praemium, & paenam proposuerunt, atque juxta hanc Parabolam magis, quam juxta veritatem omnia sua verba ordinârunt, Deumque ad instar hominis passim expresserunt, modo iratum, modo misericordem, jam futura desiderantem, jam zelo, & suspitione captum, quin ab ipso Diabolo deceptum; adeò ut Philosophi, & simul omnes, qui sunt supra Legem, hoc est, qui Virtutem, non ut Legem; sed ex amore, quia praestantissima est, sequuntur, ejusmodi verbis non debeant offendi." Ringrazio Andrea Sangiacomo per aver richiamato alla mia attenzione questo brano.

36. G III 264: "eadem ut aeternas veritates, non ut jura amplectimur." Questo non sembra del tutto coerente con ciò che Spinoza dice in TTP, cap. iv, §14, G III 60, e che implica che non si possa veramente amare Dio se non comprendendo che l'amore è il bene supremo. Se preso sul serio, ciò sembrerebbe implicare che l'*obbedienza* all'imperativo di amare Dio al di sopra di tutto fosse, in senso proprio, impossibile.

Dio che è un essere supremo, misericordioso, giusto e degno di amore, e che allo stesso tempo è un legislatore e un giudice, onnipresente, onnipotente e alla cui volontà siamo tenuti a obbedire, allora l'uomo con l'intelletto limitato sarebbe almeno incline ad essere obbediente a questo Dio. Se, d'altra parte, un tale uomo dovesse essere obbediente e determinato a seguire il comando di amare Dio e il suo prossimo, allora non sarebbe irragionevole per lui credere che ci sia un Dio che avesse esattamente le proprietà che gli sono attribuite nei dogmi di Fede universale di Spinoza, che è supremo, misericordioso, giusto, legislatore e giudice, onnipresente, onnipotente, eccetera. Inoltre, Spinoza sostiene che questo legislatore morale ha un carattere che costituisce per noi un modello da seguire: "C'è un essere supremo, sommamente giusto e misericordioso, cioè un modello [*exemplar*] di vera vita."<sup>37</sup>

Per dimostrare esaustivamente che le singole e precise dottrine che Spinoza espone sono conseguenze rigorose della sua concezione dell'obbedienza si dovrebbe prostrarre molto più a lungo l'analisi, tuttavia l'idea generale dovrebbe già ora essere abbastanza chiara: l'obbedienza alla legge morale è strettamente connessa alla credenza nell'esistenza di un legislatore morale, un modello di rettitudine che richiede la nostra obbedienza.

È importante considerare che qui non importa se questi dogmi di fede universale siano, in senso stretto, veri o falsi. Ciò che è importante è che le persone devono credere in esse per obbedire alla legge morale:

La fede non esige tanto dogmi veri, quanto pii, tali cioè da muovere l'anima all'obbedienza, sebbene fra essi ve ne siano moltissimi che non hanno nemmeno l'ombra di verità: perché colui che li accetta non ne conosca la falsità, altrimenti sarebbe necessariamente un ribelle. Come è possibile, infatti, che chi si impegna ad amare la giustizia e obbedire a Dio adori come divino ciò che sa essere estraneo alla divina natura?<sup>38</sup>

Ora, nella filosofia di Spinoza, molti dei dogmi della fede universale sono letteralmente veri. Per Spinoza, Dio esiste certamente, come si afferma nel primo dogma, almeno per quanto egli capisca cos'è Dio. Per Spinoza Dio è certamente unico (dogma II), presente ovunque (dogma III), e agisce solo per sua natura (dogma IV). Inoltre, non è impossibile interpretare la filosofia di Spinoza come se egli ritenesse che adorare Dio consiste soltanto nell'agire con giustizia e amorevolezza (dogma V) o che soltanto coloro che vivono in questo modo possono essere salvati (dogma VI). Ma ci sono almeno

37. G III 178 (ed. Totaro: 349): "Deum, hoc est ens supremum, summe justum, et misericordem, sive verae vitae exemplar existere; qui enim nescit, vel non credit, ipsum existere, ei obedire nequit, neque eum Judicem noscere." L'idea di un 'esemplare' del personaggio verso al quale tendere è un tema interessante nel pensiero di Spinoza nel TTP; cfr. TTP, cap. xiii, §23 (G III 171) e TTP, cap. xiv, §30 (G III 178), ed è molto importante anche in altre opere, tra cui il *Tractatus de emendatione intellectus* (TIE, §13, G II 8) e l'*Etica* (E4pr/G II 208); cfr. Garber 2004.

38. TTP, cap. xiv, §20/G III 176 (ed. Totaro: 347): "fidem non tam requirere vera, quam pia dogmata, hoc est, talia, quae animum ad obedientiam movent: Tametsi inter ea plurima sint, quae nec umbram veritatis habent, dummodo tamen is, qui eadem amplectitur, eadem falsa esse ignoret, alias rebellis necessario esset. Quomodo enim fieri posset, ut aliquis, qui Justitiam amare, et Deo obsequi studet, tanquam divinum adoret, quod a divina natura alienum scit esse?"

un paio di dogmi nella lista di Spinoza che sono davvero molto difficili da inserire nella sua filosofia. Per come Spinoza concepisce Dio, è molto difficile proporlo come “sommamente giusto e misericordioso”, o come “modello [*exemplar*] di vera vita” o, ancora, come “giudice.”<sup>39</sup> Queste sono sicuramente concezioni antropomorfe di Dio che Spinoza nega esplicitamente, come abbiamo detto prima.<sup>40</sup> Né è facile vedere come la filosofia di Spinoza possa accogliere la credenza che “Dio rimette i peccati a chi si pente.”<sup>41</sup> Lasciando da parte l’antropomorfismo evidente in quel dogma, nell’*Etica* Spinoza è abbastanza chiaro riguardo al fatto che il pentimento è inappropriato per la persona razionale: “il Pentimento non è virtù, ossia non nasce da ragione; ma chi si pente di ciò che ha fatto, è due volte misero, ossia impotente.” (E4p54).<sup>42</sup> In effetti, l’intero spirito dei dogmi della fede universale è sorprendentemente incoerente con la filosofia di Spinoza. Se si suppone che i dogmi della fede universale siano alla base della visione di Dio come principe supremo e legislatore, a cui è dovuta obbedienza e che ci punirà per non essere obbedienti, allora è molto difficile vedere come qualsiasi insieme di dogmi che possano sostenere o essere conseguenza dall’obbedienza possa non essere incoerente con la visione radicalmente anti-antropomorfa e anti-teleologica che Spinoza ha di Dio nell’*Etica*.

Vari commentatori hanno espresso il loro disagio riguardo al fatto che i dogmi di fede universale, che Spinoza sembra proporre in modo serio nel *Tractatus theologico-politicus* e che a un certo punto del *Tractatus politicus* sembra persino proporre come motivi di una religione di Stato minima (TP, cap. viii, §46), possano in realtà essere falsi. Alexandre Matheron, per esempio, ha proposto un modo elaborato di interpretarli in modo che risultino coerenti con la dottrina orfica, radicalmente non teleologica e non antropomorfa dell’*Etica*.<sup>43</sup> Ma in questo modo non si arriva veramente al punto: mentre i dogmi di fede universale possono essere resi veri da un’intelligente reinterpretazione dei termini in cui sono inquadrati, l’interpretazione antropomorfa e teleologica sotto la quale i dogmi di fede universale sono letteralmente falsi è assolutamente centrale per la loro efficacia nel sostenere l’obbedienza. È perché i dogmi sono compresi antropomorficamente, e la gente crede che siano veri in quel senso, che la moltitudine

39. G III 178 (ed. Totaro: 345): “Deum, hoc est ens supremum, summe justum, et misericordem, sive verae vitae exemplar existere; qui enim nescit, vel non credit, ipsum existere, ei obedire nequit, neque eum Judicem noscere.”

40. Cfr. TTP, cap. xiii, §24 (G III 171) dove Spinoza nota esplicitamente che la vera concezione di Dio è incompatibile con il vederlo come modello: “intellectualem Dei cognitionem, quae ejus naturam, prout in se est, considerat, et quam naturam homines certa vivendi ratione imitari non possunt, neque tanquam exemplum sumere, ad veram vivendi rationem instituentiam, ad fidem, et religionem revelatam nullo modo pertinere”; “la conoscenza intellettuale di Dio, che concerne la Sua natura qual essa è in sé – natura che gli uomini non possono imitare con una certa regola di vita, né prendere ad esempio per stabilire una vera condotta di vita –, non riguarda in alcun modo la fede e la religione rivelata.” Ed. Totaro: 337.

41. G III 178 (ed. Totaro: 345): “Deum poenitentibus peccata condonare.”

42. G II 250 (ed. Giancotti: 269): “Poenitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur; sed is, quem facti poenitet, bis miser, seu impotens est.”

43. Cf. Matheron 1971: 94-127.



pensa al precetto morale fondamentale come una *legge*, comandata da un Dio ‘divino’, e quindi degna di obbedienza. Se i dogmi insegnassero l’interpretazione che li rende veri, cioè l’interpretazione secondo la quale essi sarebbero coerenti con i rigidi principi spinozisti, essi non sarebbero più antropomorfici e non sarebbero più sostegni dell’obbedienza. Se dovessero sostituire il Dio antropomorfo, il principe supremo, datore di leggi, con la vera immagine di Dio l’Eterno, allora non fornirebbero alcun sostegno per l’obbedienza a principi morali intesi come leggi.

A questo punto possiamo tornare agli interrogativi da cui avevo avviato questo saggio. Ho iniziato parlando del nesso tra antropomorfismo, teleologia e superstizione. Spinoza rifiutò la concezione teleologica della natura, la visione secondo la quale ogni cosa nella natura aveva uno scopo, e vi era stata posta da agenti – Dio o dèi – che agivano come noi, e sceglievano le cose per una determinata ragione, e, in ultima analisi, per indurre gli uomini ad amarli e adorarli. Questa concezione teleologica della natura è strettamente connessa con una visione antropomorfica di un Dio che agisce come noi; visione che, a sua volta, diventa un sostegno per la superstizione, ossia del tentativo di sfruttare il presunto ordine della natura e la volontà di Dio\degli dèi per il nostro beneficio personale. Nell’*Etica* Spinoza presenta una concezione radicalmente diversa di Dio e della natura, incoerente con una prospettiva così teleologica e antropomorfica, e che, quindi, non lascia spazio alla superstizione. Nel contesto dell’*Etica*, il filosofo arriva a comprendere la legge morale – amare il proprio prossimo come se stessi e amare Dio sopra ogni cosa – come una verità eterna da seguire sulla base della sola ragione. Tuttavia, nel *Tractatus theologico-politicus*, la situazione è molto diversa. Per le masse imperfettamente razionali, la legge morale è presentata *come una legge*, che deve essere seguita per obbedienza e non per comprensione. Ma la persona imperfettamente razionale per essere obbediente deve avere fede in un legislatore onnipotente che impone un ordine al mondo, che ricompenserà coloro che obbediscono alle sue leggi e punirà coloro che le violano: questa, in sostanza, è la concezione teleologica della natura e una concezione antropomorfica di Dio. Vale a dire, l’obbedienza richiede che la persona imperfettamente razionale abbia una concezione teleologica e antropomorfica della natura. Sebbene questo non comporti di per sé la superstizione, certamente gli apre la porta.

Quel che Spinoza realizza è notevole: partendo dalla concezione teleologica della natura e dalla concezione antropomorfica di Dio, i pregiudizi fondamentali e radicati che fondano la superstizione, li ha trasformati in qualcosa di positivo, i motivi dell’obbedienza alla legge morale. Il filosofo che può seguire l’argomento dell’*Etica* ovviamente non ha bisogno di pensare né all’obbedienza né ai dogmi della fede universale che la sostengono. Per il filosofo, la legge morale – ama il prossimo come te stesso e ama Dio sopra ogni cosa – è compresa come una verità eterna, qualcosa che possiamo conoscere attraverso la sola ragione, qualcosa che ci lega come esseri razionali. Ma si tratta di una verità che la persona imperfettamente razionale non può comprendere. Questa persona deve essere convinta a seguire la legge morale con altri mezzi. Nel *Tractatus theologico-politicus*, è quello che sostengo, Spinoza ci insegna come vivere in un mondo nel quale vi è un’umanità imperfettamente razionale. Piuttosto che abbandonare la gente comune alla superstizione, e al disordine e all’infelicità a cui essa conduce, Spinoza mostra

come la visione teleologica del mondo verso cui la gente comune è fortemente incline possa essere usata come supporto non della superstizione ma della vita morale. Nel brano di apertura del *Tractatus politicus*, la sua ultima opera, Spinoza scrive come è noto:

I filosofi pensano che le passioni da cui siamo combattuti siano dei vizi, e che gli uomini vi cadano per loro colpa. Per questo solitamente ne fanno argomento di riso, di compianto o di rampogna, e quelli che vogliono fare più mostra di santità lanciano maledizioni. Credono così di fare qualcosa di divino e di toccare il culmine della saggezza, mentre tutto quel che sanno fare è lodare in mille modi una natura umana inesistente e fustigare quella che c'è davvero. Non concepiscono gli uomini per come sono, ma per come li vorrebbero: con la conseguenza che, nella maggior parte dei casi, scrivono della satira al posto dell'etica, e non sanno mai elaborare una politica applicabile alla pratica, ma solo finzioni chimeriche o istituzioni realizzabili in Utopia, o nel famoso secolo d'oro dei poeti, dove peraltro non ce n'è alcun bisogno.<sup>44</sup>

Al contrario, dei teorici evocati in questo paragrafo, Spinoza propone una politica realistica: una politica che tenga conto delle persone così come sono realmente. Questa concezione realistica dell'etica e della politica si realizza brillantemente nel *Tractatus theologico-politicus*, dove Spinoza mostra il modo in cui le persone, prese come sono realmente, possono essere portate alla virtù, sorprendentemente, attraverso ciò che le rende inclini alla superstizione, le loro tendenze irrazionali a credere in un ordine teleologico della natura.

#### CONCLUSIONE

Nel testo del saggio ho sostenuto che Spinoza abbia trasformato la superstizione da qualcosa di profondamente problematico e irrazionale a qualcosa di positivo “che può condurre le persone alla virtù e costituire un solido sostegno per la stabilità della società.” In particolare, ho mostrato che la visione antropomorfa di Dio che, secondo Spinoza, definisce la superstizione, possa condurre gli uomini ad amare il loro prossimo come se stessi, un atteggiamento che li conduce a cooperare l'uno con l'altro, con beneficio di tutti. Ben lontano dall'eliminarla, Spinoza utilizza dunque la superstizione in modo positivo.

In conclusione vorrei riflettere su un quesito ovvio: questa ‘trasformazione’ è preferibile alla completa eliminazione della superstizione? Anche se il modo in cui Spinoza tratta la superstizione attenua gli aspetti negativi che essa comporta, non sarebbe meglio che non ci fossero affatto superstizioni e persone superstiziose?

44. TP, cap. i, § 1/G III 273 (*Trattato politico*, I, 1; Cristofolini 2011: 25): “Affectus, quibus conflictamur, concipiunt Philosophi veluti vitia, in quae homines sua culpa labuntur; quos propterea ridere, flere, carpere, vel (qui sanctiores videri volunt) detestari solent. Sic ergo se rem divinam facere, et sapientiae culmen attingere credunt, quando humanam naturam, quae nullibi est, multis modis laudare, et eam, quae revera est, dictis lacessere norunt. Homines namque, non ut sunt, sed, ut eosdem esse vellent, concipiunt: unde factum est, ut plerumque pro Ethica Satyram scripserint, et ut nunquam Politicam conceperint, quae possit ad usum revocari, sed quae pro Chimaera haberetur, vel quae in Utopia, vel in illo Poetarum aureo saeculo, ubi scilicet minime necesse erat, institui potuisset.”

Nel riflettere su questa domanda, potrebbe essere utile riferirsi a un altro pensatore del XVII secolo, Thomas Hobbes, che aveva anch'egli cose interessanti da dire sulla superstizione.

Per Hobbes, come per Spinoza, l'origine della visione teleologica della natura risiede nell'ignoranza e nella paura. Nel *Leviatano* scrive:

L'ansia per il futuro dispone a ricercare le cause delle cose, perché la loro conoscenza rende meglio capaci di ordinare il presente in vista del massimo vantaggio. La curiosità o l'amore per la conoscenza delle cause conduce dalla considerazione dell'effetto alla ricerca della causa, e poi della causa di quella causa fino a quando si deve necessariamente arrivare da ultimo a pensare che esista una causa per la quale non si dà una causa che la preceda, ma che è eterna, la causa che gli uomini chiamano Dio. Di conseguenza, è impossibile condurre un'indagine approfondita sulle cause naturali senza essere per questo inclinati a credere che esista un Dio eterno, anche se non si può avere alcuna idea di lui nella mente che corrisponda alla sua natura. [...] Tuttavia, anche coloro che conducono poche o nessuna indagine sulle cause naturali delle cose, per effetto del timore che deriva dalla stessa ignoranza di ciò che ha il potere di procurar loro molto bene o molto danno, sono inclini a supporre e a fingere dentro di sé diversi tipi di poteri invisibili e ad aver timore delle loro stesse immaginazioni e ad invocarle nei momenti di difficoltà, come anche a ringraziarle in occasione di un buon successo sperato, facendo i loro dèi delle creature della loro fantasia. È accaduto così che, per la grandissima varietà della fantasia, gli uomini hanno creato nel mondo innumerevoli specie di dèi.<sup>45</sup>

Hobbes, come farà anche Spinoza dopo di lui, definisce questa credenza in “diversi tipi di poteri invisibili” che determina il nostro fato, verso il bene o verso il male, ‘superstizione’:

e questo timore delle cose invisibili è il seme naturale di ciò che ciascuno con riguardo a se stesso chiama religione e in riferimento a coloro che venerano o temono quel potere in forme diverse, superstizione.<sup>46</sup>

45. Th. Hobbes, *Leviathan*, I, 11, ed. Malcom: 160-162 (ed. Pacchi 1989: 84) “Anxiety for the future time, disposeth men to enquire into the causes of things: because the knowledge of them, maketh men the better able to order the present to their best advantage. Curiosity, or love of the knowledge of causes, draws a man from consideration of the effect, to seek the cause; and again, the cause of that cause; till of necessity he must come to this thought at last, that there is some cause, whereof there is no former cause, but is eternall; which is it men call God. So that it is impossible to make any profound enquiry into naturall causes, without being enclined thereby to believe there is one God Eternall; though they cannot have any Idea of him in their mind, answerable to his nature. [...] And they that make little, or no enquiry into the naturall causes of things, yet from the feare that proceeds from the ignorance it selfe, of what it is that hath the power to do them much good or harm, are enclined to suppose, and feign unto themselves, severall kinds of Powers Invisible; and to stand in awe of their own imaginations; and in time of distresse to invoke them; as also in the time of unexpected good successe, to give them thanks; making the creatures of their own fancy, their Gods. By which means it hath come to passe, that from the innumerable variety of Fancy, men have created in the world innumerable sorts of Gods.”

46. Th. Hobbes, *Leviathan*, I, 11, ed. Malcom: 162 (ed. Pacchi 1989: 84, leggermente modificata) “And this Feare of things invisible, is the naturall Seed of that, which every one in

Insomma, ciò che chiamiamo religione riferendoci a noi stessi, è ciò che chiamiamo superstizione riferendoci agli altri. Tuttavia, secondo Hobbes, fra le due cose non c'è una differenza intrinseca: la religione, ossia la credenza in poteri invisibili che porta noi e i nostri correligionari a riconoscere poteri che determinano i nostri destini nel bene e nel male, è solo la superstizione a cui si aggrappa la nostra cultura, ma in linea di principio essa non è diversa da quelle alle quali si crede nelle altre culture.

A differenza di Spinoza, però, Hobbes enfatizza i possibili, e assai frequenti, usi politici della superstizione:

Questi semi, infatti, [*scil.* i semi naturali della religione e della superstizione] sono stati coltivati da due categorie di uomini. Una è composta da coloro che li hanno coltivati e disposti conformemente alla propria inventiva, l'altra da quelli che l'hanno fatto per ordine di Dio e sotto la sua direzione; ma entrambe l'hanno fatto con lo scopo di rendere quegli uomini che si fidavano di loro maggiormente disposti all'obbedienza, alle leggi, alla pace, alla carità e alla società civile. Cosicché, la religione dei primi è parte della politica umana e insegna parte dei doveri che i re terreni impongono ai loro sudditi. La religione dei secondi è politica divina e contiene i precetti per coloro che si sono resi sudditi del regno di Dio.<sup>47</sup>

Hobbes qui distingue la vera religione dalla politica umana. Ma io ho il forte sospetto che egli non veda una reale distinzione tra le due, così come non vede una reale distinzione tra religione e superstizione: la cosiddetta 'vera religione' per Hobbes non è affatto diversa dalla politica umana.

In questo modo, Hobbes verrebbe a sostenere che la superstizione, la credenza in poteri invisibili che controllano il nostro destino, possa essere utilizzata da chi cerca il potere (e per Hobbes, sostanzialmente, si tratta di tutti noi) per controllare gli altri, renderli docili e obbedienti. La superstizione potrebbe allora avere una finalità positiva, come dimostra Spinoza, nel caso in cui alcune credenze fossero utilizzate per indurre gli uomini ad amarsi l'un l'altro come amano se stessi. Ma essa può anche essere utilizzata in modi più sinistri: per controllare, sfruttare o sottomettere gli altri.

Non sarebbe allora meglio eliminare del tutto la superstizione? Forse. Ma, risponde Hobbes, ciò non è realmente possibile:

Non è difficile, a partire dalla diffusione della religione, comprendere, nei loro primi semi o principi, le cause che la originano. Essi si riducono alla convinzione dell'esistenza di una divinità e di potenze invisibili e soprannaturali e non possono

---

himself calleth Religion; and in them that worship, or feare that Power otherwise than they do, Superstition.”

47. Th. Hobbes, *Leviathan*, I, 12, ed. Malcom: 170 (ed. Pacchi 1989: 90, leggermente modificata): “For these seeds [i.e., the natural seeds of religion and superstition] have received culture from two sorts of men. One sort have been they, that have nourished, and ordered them, according to their own invention. The other, have done it, by Gods commandement, and direction: but both sorts have done it, with a purpose to make those men that relyed on them, the more apt to Obedience, Lawes, Peace, Charity, and civill Society. So that the Religion of the former sort, is a part of humane Politiques; and teacheth part of the duty which Earthly Kings require of their Subjects. And the Religion of the later sort is Divine Politiques; and containeth Precepts to those that have yeilded themselves subjects in the Kingdome of God.”

mai essere aboliti nella natura umana fino al punto da impedire di fare ancora sorgere nuove religioni, se ricevono le cure di uomini capaci di tale compito.<sup>48</sup>

Per Hobbes, quindi, i semi della religione – curiosità, ignoranza e paura – sono innati, costitutivi e inseparabili dalla natura umana. E io sospetto che questo sia vero anche per Spinoza. Nel male o nel bene, non possiamo fare a meno superstizione.

#### RINGRAZIAMENTI

Desidero ringraziare il Colloque International Spinoza France États-Unis, l'Università del Wisconsin-Madison, l'Università di Pittsburgh, l'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee del CNR di Roma, e il NY/New Jersey Seminar in Early Modern Philosophy per i commenti che ho ricevuto in quelle sedi discutendo versioni precedenti di questo saggio. Devo un ringraziamento speciale soprattutto ad Alan Gabbey e Geneviève Brykmane.

*Daniel Garber (29 settembre 2022)*

#### ABBREVIAZIONI

G = Baruch Spinoza, *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1972. Ripr. facs. dell'ed. 1925.

AT = René Descartes, *Œuvres*, éd. par A. Charles et P. Tannery, 1964-74. Révisée par B. Rochot et P. Costabel, Paris, Vrin-CNRS, 11 vol.

#### EDIZIONI

Th. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1989.

Th. Hobbes, *Leviathan*, ed. by N. Malcolm, Oxford, Oxford University Press, 2012.

B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1958.

B. Spinoza, *Etica, dimostrata con metodo geometrico*, a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1988.

B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, a cura di P. Totaro, Napoli, Bibliopolis, 2007.

B. Spinoza, *Trattato politico*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, ETS, 2011.

*The Collected Works of Spinoza*, translated by E. Curley, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2016.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Garber, D. 2004. "Dr. Fischelson's Dilemma: Spinoza on Freedom and Sociability", in *Spinoza on Reason and the "Free Man"*, ed. by Y. Yovel and G. Segal, New York, Little Room Press.

Garber, D. 2008. "Should Spinoza Have Published His Philosophy?", in *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, ed. by Ch. Huenemann, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 166-187.

Lagrée, J. and Moreau, P.-F. 1999. "Introduction in Spinoza", *Œuvres*, III, *Traité théologico-politique*, Paris, Presses Universitaires de France.

48. Th. Hobbes, *Leviathan*, I, 12, ed. Malcom: 180 (ed. Pacchi 1989: 95; leggermente modificata): "From the propagation of Religion, it is not hard to understand the causes of the resolution of the same into its first seeds, or principles; which are only an opinion of a Deity, and Powers invisible, and supernaturall; that can never be so abolished out of humane nature, but that new Religions may againe be made to spring out of them, by the culture of such men, as for such purpose are in reputation".

- Matheron, A. 1971. *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Stetter, J. and Ramond, Ch. (eds.) 2019. *Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy: Metaphysics, Philosophy of Mind, Moral and Political Philosophy*, London, Bloomsbury Academic.
- 

Anthropomorphism, Teleology, and  
Superstition. The Politics of Obedience in  
Spinoza's *Tractatus theologico-politicus*

Daniel Garber

Princeton University

dgarber@princeton.edu

ORCID: 0000-0002-3001-0942