

QUALE “SALVEZZA” DELL’INDIVIDUO IN SPINOZA? SPIGOLATURE IN MARGINE A UN TESTO DI MARÍA ZAMBRANO¹

Gaetano Iaia

* * *

Sarebbe forse troppo semplicistico confinare nel breve spazio di una nota critica quanto María Zambrano espone nel suo piccolo ma prezioso scritto *La salvación del individuo en Espinosa*, reso disponibile in traduzione italiana grazie alla cura di Ludovica Filieri. Eppure, la riflessione della Zambrano, che permane qui come retroterra della nostra riflessione, diviene propizia occasione per riprendere, o meglio riassumere alcuni elementi del pensiero spinoziano avendo, come utile prisma ermeneutico, la categoria di salvezza. Per fare questo, anziché – come la Zambrano – muoverci a partire dall’*Etica*, cercheremo di porre tale concetto in relazione con alcuni aspetti della più ampia teoria spinoziana della religione come espressa nel *Trattato teologico-politico*.

In tale testo, infatti, Spinoza considera la rivelazione come portatrice di una limitata conoscenza divina e tuttavia, nella sua coerenza, in possesso di una certezza di tipo morale. La Scrittura, quindi, viene da lui intesa non come sistema razionale, bensì come un sistema immaginario, in base al quale possono essere definite delle norme pratiche attraverso l’organizzazione di immagini necessarie alla salvezza, equiparando la fede o la sottomissione a Dio con la giustizia e la compassione per il prossimo. Se per Spinoza la filosofia doveva conservare una totale libertà di pensiero, occorre ugualmente riconoscere che la religione era tesa a raggiungere la medesima destinazione attraverso un percorso proprio e originale, completamente diverso da quello razionale. Ragione e fede, quindi, filosofia e religione, non in conflitto perché diverse l’una dall’altra.

Come Zambrano opportunamente rileva, condizione di possibilità per una salvezza à la Spinoza è la conoscenza razionale basata su un’ontologia di tipo naturalistico, fondata su una in(pre)scindibile identità tra Dio, natura e vita umana (p. 46). Il Dio che Spinoza definisce come principio di tutte le cose non è difatti una persona, né è un creatore. Nella tradizione ebraico-cristiana, pensare la creazione in quanto diretta verso uno scopo, o come creazione dal nulla (*creatio ex nihilo*), esigeva la necessità di una Divinità personale: il Dio personale dell’Ebraismo e del Cristianesimo, infatti, dopo aver concepito intellettivamente il mondo da creare, lo aveva fatto, rendendolo “presente”, attraverso la sua volontà e la sua potenza. Per Spinoza, al contrario, l’idea di un mondo fatto a immagine di Dio non solo esprimeva una frattura nella unità della natura, ma anche le sue lacune e le mancanze di Dio, in altre parole la sua imperfezione; il Dio che egli riconosce, al contrario, non è dotato di un intelletto simile o identico per essenza a quello umano, e questo mondo non è più né copia di un modello eterno né un “eletto” tra molti mondi possibili, bensì semplicemente un tutto, non preconcepito né creato da alcun intelletto, esso è un dio che esiste in sé senza alcun divario tra pianificazione e realizzazione.

L’espressione *Deus sive Natura*, marchio di tutta la filosofia spinoziana, è volta così a esprimere un dio che esiste per necessità della sua natura assoluta e produce tutto in modo

¹ A proposito di M. Zambrano, *La salvezza dell’individuo in Spinoza*, a cura di L. Filieri, Roma, Castelvechi Editore, 2021.

anonimo, una sostanza infinita che necessariamente si dispiega sotto attributi e modi infiniti, in altri termini la grande forza della natura, che si produce da sé e non ha altro scopo che questa necessaria autoproduzione. Come Zambrano sottolinea,

il concetto di natura si sovrappone all'idea di un Dio creatore, personale, idea che annega sommersa da quella di natura. In prima istanza, Dio servirà ad avvicinarci alla natura; ma una volta in essa, la specificità della divinità andrà a scomparire sotto le note che compongono il concetto di natura, e del concetto di divinità si conserverà, per il momento, un attributo: l'assoluto (p. 47).

Gli esseri umani, modi della realtà infinita, godono della libertà quando, mediante il sentimento della gioia, riconoscono e affermano la necessità divina che si esprime nella natura e in ogni suo dettaglio e, al contrario, cadono nella passione e nella servitù quando immaginano che il proprio bene dipenda dal mondo esterno e che questo sia organizzato solo al fine di soddisfare i loro desideri. L'uomo deve quindi rinunciare all'idea immaginativa di associarsi con l'esterno per ritornare alla propria natura, al sistema (intellettuale) che solo può comprendere in sé tutte le sue azioni. Quando i desideri umani sono inghiottiti nella catena dell'immaginazione, a tutto può essere attribuito un significato soggettivo e distorto, che i danni prodotti dall'immaginazione possono portare alle superstiziose rappresentazioni "soprannaturali".

Creedere infatti che il mondo esista e sia organizzato secondo uno scopo, senza conoscere la realtà (naturalistica) del mondo, è per Spinoza un'illusione infantile e un delirio superstizioso: gli esseri umani nascono ignari delle cause dei fenomeni naturali, si ritengono liberi e desiderano ciò che è loro immediatamente utile, ed è da questa connessione tra ignoranza primordiale e desiderio che nasce l'interpretazione teleologica del mondo, per la quale gli oggetti naturali vengono immaginati come mezzi per soddisfare i propri bisogni immediati ma, poiché nessuno può attribuirsi la creazione e l'organizzazione di tali mezzi, essi ritengono che la natura sia stata posta in essere dal "governante divino", che come l'uomo è razionale (p. 49), per essere adorata. Ecco perché, per Spinoza, le letture teleologiche operano attraverso concetti distorti: in natura, ciò che è strumentale all'utilità immediata dell'uomo è considerato buono, ciò che non è utile è considerato cattivo, ciò che si fa liberamente per piacere a Dio è bene e il peccato viene visto come una *aversio* da questo bene. Anche quando le disgrazie dei devoti e la felicità degli empi sono confermate, la lettura teleologica permane: poiché Dio non può essere criticato, il danno subito dai giusti è dovuto alla misteriosa volontà di Dio. Questa teleologia, basata sulla sconosciuta volontà di una divinità che ha bisogno di ottenere favori, diviene così prototipo della "superstizione".

In linea con l'appendice della Parte 1 dell'*Etica*, che denuncia tale teleologia, nel *Trattato teologico-politico* Spinoza, elaborando ulteriormente le proprie idee, pone in essere una riflessione sugli effetti dannosi della superstizione, per la quale le illusioni teleologiche erano nient'altro che rappresentazioni della incapacità, da parte degli esseri umani, di immaginare esseri mistici trascendenti. Questa incapacità, combinazione di ignoranza e desiderio, è la situazione in cui si trovano tutti gli esseri umani e crea in loro "paura". Intrappolati nella teleologia, essi «credono che Dio sia avverso ai sapienti e che abbia scritto i suoi decreti non nella mente, ma nelle viscere degli animali, o che gli stolti, i folli e gli uccelli li annunzino per effetto dell'ispirazione divina e per istinto»², cadendo nel circolo vizioso del disagio e del rimpianto.

² B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, in Id., *Tutte le opere*, Milano, Bompiani, 2010/2011, pp. 635-637 (d'ora in poi citato come TTP). In questo modo gli esseri umani si preparano alla loro servitù, e quest'ultima diventa assai

Tale costante denuncia del delirio superstizioso equivale però ad affermare che tutte le religioni sono identificabili con una superstizione? Da dove, allora, deriva la possibilità di una salvezza per l'uomo? Proprio la riflessione su tale argomento offre la possibilità di un collegamento tra l'*Etica* e il *Trattato*: se nell'*Etica*, infatti, Spinoza spiega la superstizione servendosi dell'illusorio concetto di scopo, non offrendo però alcuna risposta in merito alla domanda se le religioni rivelate (ebraismo e cristianesimo) siano effettivamente superstiziose, tale questione trova invece il suo pieno sviluppo nel *Trattato*, allorché il filosofo ebraico elabora la propria teoria della religione a partire da una peculiare interpretazione biblica.

Nell'*Etica* egli aveva definito la salvezza come un ritorno alla ragione, lasciando supporre che la religione biblica basata su percezioni e credenze di livello inferiore contenesse solo la fonte originaria della servitù; nell'introduzione del *Trattato*, invece, dichiara esplicitamente che la religione rivelata «non ha niente in comune con la filosofia, ma che questa, come quella, ha un suo proprio fondamento»³. Per comprendere quindi il senso che Spinoza conferisce alla categoria di salvezza, occorre tenere in conto non solo le sue intenzioni fondamentali ma anche la curvatura da lui conferita alla propria riflessione, nella quale assume un posto di rilievo il concetto di separazione. Non solo infatti la separazione di religione e filosofia è volta a garantire e la libertà della filosofia e – come si vedrà – la salvezza delle masse, ottenibile anche mediante il *medium* della religione rivelata, ma più profondamente – e su questo la Zambrano, nella seconda parte dello scritto, formula una acuta riflessione – il *busillis* non sta nell'essere separati da qualcosa, bensì nell'esistere separatamente in quella unità che è la natura spinoziana, idea che si può ancor meglio comprendere se la si ripensa alla luce di un altro termine sul quale Spinoza si sofferma all'inizio del *Trattato*: la profezia. Questa, infatti, è «la conoscenza certa, rivelata da Dio agli uomini, di qualcosa»⁴, definizione applicabile anche alla conoscenza naturale, ché anche «la conoscenza naturale si può chiamare profezia», in quanto «le cose che conosciamo con il lume naturale dipendono dalla sola conoscenza di Dio e dai suoi eterni decreti»⁵.

La conoscenza naturale e la rivelazione divina sono dunque indistinguibili in termini di origine e certezza, poiché entrambe hanno da lui origine trovano in lui la loro certezza, distinguendosi solo in base a criteri differenti: la profezia manifesta una "conoscenza certa" attraverso strumenti dell'immaginazione quali parole e immagini, mentre la conoscenza naturale si fonda sulla certezza dell'intelletto. Ecco perché, come Zambrano sottolinea, «Al di fuori di Dio non c'è altro che incertezza e confusione. Dio è quell'inesorabile verso cui la nostra vita deve necessariamente tendere, ciò da cui non c'è fuga possibile. È lì eternamente, necessariamente, inevitabilmente. È tutto ciò che esiste, è l'unica cosa che esiste» (p. 53); la soluzione "separata" offerta dalla Scrittura, con il suo insegnamento indipendente dalla speculazione attraverso mezzi adatti all'immaginazione, può in questo modo bene adattarsi all'ignoranza e all'intelletto "carente" della maggior parte delle persone.

malsana allorché è collegata al potere che maschera la paura in nome della religione. È peraltro questo il motivo per cui Spinoza cercherà sempre di separare la politica dalla religione. L'introduzione del *Trattato* racchiude brillantemente il rapporto sussistente tra religione, politica e sentimento. Per ulteriori approfondimenti, rinviamo agli studi, ormai classici, di Alexandre Matheron, che investigò lungamente la questione dell'emozione nel pensiero di Spinoza: A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Ed. de Minuit, 1969; Id., *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier, 1971.

³ TTP, p. 645.

⁴ TTP, p. 653.

⁵ *Ibidem*.

Essa, infatti, più volte ricorda come Dio si sia rivelato ai profeti «o con parole, o con figure (*vel verbis vel figuris*), o nell'uno e nell'altro modo»⁶, rendendo quindi possibili casi in cui le parole o le figure sono *extra imaginationem* e *reali (verae)*, con controparti osservabili, e casi di carattere completamente immaginario, come il vedere o il sentire onirico. Anche nella profezia c'è dunque una separazione, o meglio una differenza: una cosa sono gli eventi profetici “straordinari”, che riguardano, ad esempio, Mosè o Gesù, altra cosa sono le esperienze “ordinarie” degli altri profeti, i quali, saltando le «cause intermedie o particolari», avevano sempre fatto ricorso a Dio⁷, ricevendo la rivelazione divina solo attraverso mezzi immaginari, o attraverso parole o immagini, indipendentemente dal fatto che le profezie avessero o meno controparti reali, ché «per profetizzare non è necessaria una mente più perfetta, ma un'immaginazione più vivida»⁸.

Ma se l'unico mezzo di rivelazione profetica è l'immaginazione, in base a cosa può giustificarsi la sua certezza? Per Spinoza, infatti, la verità è criterio di se stessa (*verum index sui*), così che solo le idee “razionali”, chiare e distinte, sono per natura certe; l'immaginazione, invece, richiede altri elementi perché per sé potrebbe non contenere alcuna certezza. Il profeta, quindi, ha sempre bisogno di un *signum* per confermare ciò che visto o udito, e può dirsi “vero profeta” solo quando – non aggiungendo alcunché alla Legge mosaica – vive una vita retta. Questa caratteristica della profezia conferma che la sua certezza – come in generale la certezza “religiosa” – sta nella sua dimensione “morale”: la certezza della profezia viene infatti a essere mediata da diversi fattori, quali parole, immagini, segni e una vita giusta e buona. In altre parole, poiché la stessa Scrittura riconosce che la certezza della profezia non viene da ciò che il profeta vede o sente, si deve accettare che i mezzi immaginari della profezia, pur diversi dalle percezioni razionali di livello superiore (come le evidenze matematiche) che per sé sono autosufficienti, nondimeno possono essere ugualmente validi.

È qui che, per Spinoza, viene a porsi il più stretto legame tra separazione e profezia: i profeti, in quanto ebrei, ricordano che il popolo ebraico – popolo dell'*Antico Patto* mosaico – è un popolo separato perché eletto, anche se la piena ed effettiva separazione sarà, successivamente, quella realizzata dalla *Nuova Legge* affermata da Gesù: il dominio di Dio, «l'ordine immutabile della natura, cioè la catena degli esseri naturali», è inevitabilmente *fatto* in quanto è parte dell'essenza di Dio⁹, così che, se anche dal punto di vista della ragione l'idea di un Dio “legislatore particolare” è solo un immaginario, la “guida divina” (*Dei directionem*) è l'ordine fisso e immutabile della natura, e il potere di ogni essere in natura è solo un frammento dello stesso potere divino, che si estrinseca a un livello sia interiore che esteriore: da una parte, quindi, sta la scelta di Dio, universale perché interiore, permettendo di applicare l'elezione divina alla capacità della ragione di riconoscere l'ordine divino e di controllare le passioni, mentre dall'altra Dio guida le “cose umane” grazie alle cause esteriori, volte a proteggere la salute del corpo o della società.

Alle leggi divine universali si accompagnano quindi delle leggi umane particolari, volte soprattutto all'ottenimento di quella che può dunque definirsi la salvezza: se la legge divina «mira solo al sommo bene, cioè alla vera conoscenza e all'amore di Dio»¹⁰, quando l'uomo con il suo intelletto riconosce Dio come causa di tutte le cose e ama Dio secondo questa ve-

⁶ TTP, p. 657.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 665.

⁹ Cfr. M. Zambrano, *La salvezza dell'individuo in Spinoza*, cit., p. 53.

¹⁰ TTP, p. 739.

ra conoscenza, la sua conoscenza e il suo amore per Dio diventano il fine ultimo e la regola della vita umana.

Essendo dunque l’amore di Dio la somma felicità dell’uomo, la beatitudine, il fine ultimo e lo scopo di tutte le azioni umane, ne segue che osserva la legge divina soltanto colui che cerca di amare Dio, non per timore del castigo né per amore di un’altra cosa – come i piaceri, la fama ecc. –, ma per il solo fatto che conosce Dio, ossia perché sa che la conoscenza e l’amore di Dio sono il sommo bene¹¹.

Così, la conoscenza e l’amore di Dio non devono essere esercitati per paura di qualche castigo o pena, né per amore di un’altra cosa della quale si desidera dilettersi, perché il fine ultimo – salvifico – al quale devono essere indirizzate tutte le azioni umane sono la conoscenza e l’amore di Dio, a immagine di Gesù Cristo che aveva pienamente percepito e compreso le cose rivelate (*res revelatas*)¹². Per mezzo di Cristo, infatti, la Scrittura non è più “legge” da intendersi come *imperativo* o condizione per l’ottenimento della salvezza; essa, al contrario, si pone in quanto verità “eterna”¹³, perché «non contiene sublimi speculazioni né cose filosofiche, ma soltanto cose semplicissime, che possono essere percepite da chiunque, per quanto ottuso (*tardissimo*) possa essere»¹⁴. Opportunamente, la Zambrano rileva così che il razionalismo logico di Spinoza finisce per rinchiudere quest’ultimo in una circolarità, per la quale la sua posizione da metafisica diviene religiosa: «Non solo tutto è fondato nell’essenza di Dio, *Deus sive natura*, ma il suo stesso essere è l’essere di ciò su cui è fondato; in ultima analisi, c’è solo il fondamento e non ciò che è fondato»¹⁵.

Da qui, in conclusione, il senso dell’interrogativo da noi posto nel titolo di questa nota, parafrasando quello scelto dalla Zambrano: mentre infatti per quest’ultima «Spinoza giunge a Dio attraverso le sue leggi di natura», così che la salvezza dell’uomo sta nel suo essere «un modo di Dio, non la sua creatura prediletta [...] è in lui, separato da lui e prigioniero suo allo stesso tempo» (p. 64), nondimeno la riflessione spinoziana non può non sollecitare una riflessione sulla salvezza possibile:

dato che non possiamo comprendere con il lume naturale che la semplice ubbidienza è via di salvezza, ma soltanto la rivelazione insegna che ciò avviene per una singolare grazia di Dio che non possiamo raggiungere con la ragione, ne segue che la Scrittura ha portato un grandissimo conforto agli uomini. Infatti tutti, senza eccezione, possono ubbidire, mentre sono pochissimi, se confrontati con la totalità del genere umano, coloro che acquistano l’abito della virtù sotto la guida della sola ragione. E perciò, se non avessimo questa testimonianza della Scrittura, dubiteremmo della salvezza di quasi tutti¹⁶.

¹¹ Ivi, p. 741.

¹² Cfr. ivi, p. 749.

¹³ Ivi, p. 747.

¹⁴ TTP, p. 961. Questo non equivale però a *cristianizzare* Spinoza, e la Zambrano sottolinea questo con estrema chiarezza (cfr. M. Zambrano, *La salvezza dell’individuo in Spinoza*, cit., p. 63).

¹⁵ Ivi, p. 61.

¹⁶ TTP, p. 1003.