

ôter les pétales et à élaguer les feuilles, afin de bien dégager les épines » (p. 21).

A partir de este punto, el autor entra de lleno en el examen de esa “ética indecente” –contraria al sentido común y a la normatividad dominante– para rescatar algunos de sus contenidos escandalosos (p. 20). Se trata, nada más y nada menos, que de la paradójica cuestión de la dispersión y de la permanencia del pueblo judío a lo largo de la historia. Esta conjunción de factores aparentemente opuestos no debe asombrar. Los une un elemento común: el odio que suscitan los hebreos frente al resto de naciones. Mientras permanecieron como nación, los judíos eran odiados por su poder. Pero en situación de precariedad, el pueblo judío continuó siendo odiado; con lo que su deseo de un estado se reforzó. El signo externo de este deseo lo proporciona un rito triste y lúgubre: la circuncisión, que implica la separación y pérdida de una parte del cuerpo.

Como expresión de ese odio que provoca el pueblo judío, Spinoza recurre a dos ejemplos, dos reacciones históricas: la del rey de Portugal, la del rey de España. La referencia al caso español por parte de Spinoza en el pasaje comentado es un dato que podría haber tomado de Maquiavelo (*Principipe*, cap. 21), donde el italiano habla en términos admirativos de Fernando de Aragón responsable de la expulsión de los judíos en 1492. He aquí la tesis « indecente », que Milner identifica con la “persecución perfecta”: « Il est possible à une autorité politique de faire disparaître toute trace des juifs, à condition que sa décision ne doive rien à la haine » (p. 44).

En consecuencia, para Milner, las anomalías y medias verdades relatadas por Spinoza no tendrían como objeto el engañar al lector, sino mostrar con disimulo y de forma apuntada una determinada idea. El examen del caso español citado por Spinoza es únicamente un ejemplo. Otro ejemplo lo procura la comparación de la circuncisión con la coleta de los chinos. Se trataría también de un relato que *en su literalidad* es falso, por lo que requiere de interpretación. Milner defiende que la intención de Spinoza sería advertir al lector de los peligros de la instauración de un “estado judío”. Una referencia en el horizonte a Sabbatai Tsevi (1626-1676), líder que en su tiempo quería conducir a los judíos a su antigua patria. Este personaje fue apresado por los turcos y se convirtió al Islam

(1666) para sobrevivir. Su apostasía es, a ojos de Milner, un contraejemplo propuesto por Spinoza a modo de ocasión perdida para los judíos: la de conservar la circuncisión “sin judaísmo” a cambio de la tierra y de un estado (dentro del estado turco). Complementariamente una lección es sugerida: si alguna vez los judíos quisieran librarse del odio que suscitan y tener un estado propio, habrán de renunciar a hacer explícitos sus principios religiosos sin necesidad de rechazar por ello la práctica de la circuncisión (p. 84).

Como para Spinoza el hombre es un amigo para el hombre; y como el odio es recusado tanto en el *Tratado teológico-político* como en la *Ética*, la conclusión de la lectura que Milner hace del pasaje citado de Spinoza es que la apostasía de los judíos resulta necesaria para la paz civil. Los judíos, igual que católicos y ateos, pueden hacer temblar los fundamentos del estado. Spinoza se halla, según Milner, en las antípodas de la noción de tolerancia religiosa defendida por los ilustrados.

Su conclusión final es aún más radical: en una república spinozista, el judaísmo –igual que el catolicismo y el ateísmo– no puede ser declarado públicamente (p. 99). El sabio judío tiene ante sí diversas opciones: desde renegar del judaísmo por ir ligado intrínsecamente al odio (para así librarse del odio que suscita su pueblo) hasta aceptar los artículos del credo mínimo expuesto en el TTP y acercarse a los “cristianos sin iglesia”. En este sentido el *Tratado teológico-político* “es” para Jean-Claude Milner la manera spinozista de hacer pública su apostasía.

María Luisa DE LA CÁMARA

POZZI, Patrizia: *Visione e parola. Un'interpretazione del concetto spinoziano di scientia intuitiva. Tra finito e infinito*, Milano, Franco Angeli (“Filosofia e scienza nell'età moderna”), 2012, 245 p.

Esperta appassionata di storia del pensiero ebraico e da molti anni attiva nello studio e nella divulgazione della filosofia spinoziana, Patrizia Pozzi propone un lavoro nel quale trovano un'interessante sintesi i diversi ambiti della sua plurennale ricerca. Partendo dal dato ormai universalmente riconosciuto che nella riflessione del filosofo olandese convergono, in un'elabora-

zione originale, molteplici e ancora inesplorate tradizioni di pensiero, l'Autrice presenta la propria ricerca alla luce della convinzione che tale inedita combinazione di tradizione e originalità comporti, sul piano metodologico, la considerazione del proprio (e di ogni) lavoro critico come espressione di un'ermeneutica permanente: «siamo sempre chiamati a scavare in quello che è stato un tentativo radicale, e spesso provocatorio, di ridefinizione del *logos* filosofico, dall'ontologia alla politica» (p. 13). E di questa inesauribile indagine, l'oggetto più controverso, e più di ogni altro refrattario ad ogni interpretazione definitiva, è senz'altro il concetto di *scientia intuitiva*, sul quale Pozzi concentra la propria riflessione, giudicandolo «una delle vie privilegiate per accedere al senso più profondo del pensiero del filosofo olandese» (p. 64). L'Autrice prende quindi le mosse dalla dichiarata intenzione di voler proporre solo un «tentativo» di interpretazione, un tassello da aggiungere all'infinito mosaico ermeneutico che nel corso del tempo si è andato componendo attraverso il controverso confronto critico con le ultime pagine dell'*Ethica* spinoziana.

Il volume unisce indagine testuale e ricerca storica, spaziando sia nell'ambito del pensiero occidentale che ebraico, e proponendo, oltre a una ricca *Bibliografia* (pp. 209-237), interessanti *excursus*, come l'accurata indagine sui testi della biblioteca spinoziana, o la sintetica ricostruzione dell'evoluzione del significato di *intueri* nella tradizione occidentale o, ancora, il dettagliato resoconto della letteratura critica sul rapporto tra Spinoza e l'ebraismo. Il filo conduttore che collega le diverse componenti del testo è costituito non dall'intento di proporre una 'soluzione' al 'problema' della natura e dell'origine dell'idea spinoziana di *scientia intuitiva*, ma dallo sforzo di far emergere la presenza di un'attitudine costante nel testo dell'*Ethica*, della quale il concetto di *scientia intuitiva* costituisce il «culmine»: la permanente «tensione» teoretica a una considerazione indistinguibile di finito e infinito (di qui il sottotitolo del testo), nelle sue molteplici declinazioni di tempo-eternità, molteplicità-unità, individuo-*res publica*, ecc. La *scientia intuitiva* costituisce la forma di conoscenza che, più di ogni altra, è capace di 'con-tenere' questi due poli, grazie alla sua peculiare natura di «visione» ('com-prensiva' sia del *Deus sive natura* nella sua infinità che delle *res*

finito considerate nella loro singolarità) e di «processo circolare» (l'individuale è compreso a partire dagli attributi del Dio-sostanza, ossia dalla totalità del reale, e questa, a sua volta, è intesa attraverso la visione adeguata della singola *res finita*). Il profondo legame che, «attraverso continui rinvii e rimandi», Spinoza istituisce tra Prima e Quinta Parte dell'*Ethica* garantisce lo spessore della «immediatezza» del «vedere» e insieme mostra come la «circolarità teoretica» sia conseguenza e «specchio» della «circolarità ontologica» (p. 165).

Nel primo capitolo – *La definizione spinoziana di scientia intuitiva* (pp. 17-35) – l'indagine prende avvio dall'analisi testuale (occorrenze, espressioni omologhe, contesti), attraverso la quale viene sottolineato, in particolare, il profondo legame che Spinoza istituisce tra due forme di conoscenza che da Platone in poi sono rimaste sostanzialmente separate: la *dianoia* o conoscenza discorsiva, e il *nous*, conoscenza o intuizione intellettuale. Pur distinguendone modi, esiti e portata affettiva, Spinoza le connette intimamente: attribuisce ad entrambe portata di verità (tutte due sono «adeguate») e fa della prima l'indispensabile premessa della seconda. Segue un ampio resoconto storico-grafico delle principali interpretazioni della conoscenza «di terzo genere», nel complesso delle quali l'Autrice ravvisa un insufficiente riconoscimento di quel «senso dell'infinito» che la caratterizza nella forma di un'intima tensione a guardare ad ogni individuo vedendovi «qualcosa di più» delle leggi naturali di cui esso è determinazione. Poiché proprio di questo 'strutturale' rinvio all'infinito si costituisce il «vedere» della *scientia intuitiva*, essa non può venire intesa come «contemplazione statica» dell'Assoluto, ma come un «movimento» interiore «verso l'infinità dell'essere», plasticamente descritto nella famosa proposizione 24 di E V: «*quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus*» (pp. 34-35).

All'indagine testuale segue quella storico-critica sul lessico svolta nel secondo capitolo, *Il linguaggio di Spinoza* (pp. 37-62), dove l'analisi spazia dal rapporto da «straniero» che Spinoza ha avuto con la lingua latina, all'illustrazione delle varie tipologie di dizionari linguistici presenti nella sua biblioteca personale (della quale, in *Appendice*, si fornisce l'elenco completo dei testi registrati alla morte di Spinoza nell'inventario notarile, pp. 205-

208). Nella scrittura dell'*Ethica* l'estrema attenzione alla terminologia, la cura «geometrica» delle definizioni, la tensione all'affermazione di un senso univoco dei termini fondativi del processo deduttivo, si accompagnano a un diffuso utilizzo del *quatenus* per indicare il diverso rapportarsi al medesimo oggetto, testimoniando la capacità spinoziana di coniugare rigore geometrico e massima apertura dello sguardo sulle singole cose (p. 38). Il rigore lessicale, piuttosto che la diretta confutazione teorica, è lo strumento, discreto e radicale insieme, che il filosofo olandese sceglie per svelare le contraddizioni intrinseche a un concetto e motivarne la ridefinizione, sovvertendone così la portata teorica. Un metodo sottile – sottolineiamo noi –, che Spinoza adotta sin dai *Principia Philosophiae Cartesii* per 'smascherare' dall' 'interno' le incongruenze del testo cartesiano. Ma Pozzi vuole mostrare che anche in questa rivisitazione lessicale – così rigorosa da farsi il veicolo privilegiato di sovversioni concettuali – la sfida che motiva Spinoza è ancora una volta quella di «aprire il finito all'infinito», traghettando il linguaggio al di là della dimensione immaginativa che lo genera, lo alimenta e lo rende anche causa di errore, per collocarlo sul piano della visione intellettuale che coglie l'infinitezza della realtà (p. 45).

Un'ampia rassegna del concetto di «intuizione» nella tradizione filosofica occidentale e nel pensiero ebraico viene presentata nel terzo capitolo, *Il concetto di intuizione nella storia del pensiero: conoscenza e visione* (pp. 63-91). Etimologicamente e tradizionalmente legato all'idea del «vedere», da sant'Agostino, e per tutta l'età medievale, il verbo *intueor* e i suoi derivati sono strettamente implicati nella considerazione della conoscenza di Dio, inteso sia come soggetto (a indicare la conoscenza non discorsiva che egli ha di tutte le cose, tutte a lui presenti al di fuori della dimensione temporale), sia come oggetto (Tommaso chiama *intuitio* la visione che l'anima umana avrà di Dio dopo la morte). È stato Ockham a spezzare questo intimo rapporto, riferendo la conoscenza intuitiva all'esperienza dell'individuale, visto nella sua irriducibile singolarità, senza alcun rinvio alla conoscenza del divino. Tutti questi aspetti alimentano la riflessione rinascimentale (nella quale – si pensi a Bruno – compare l'idea dell'assimilazione al tutto del soggetto conoscente) prima della nuova rottura compiuta da Cartesio, che riferisce l'intui-

zione solo all'ambito teoretico, escludendo ogni argomentazione teologica.

Spinoza recupera dunque l'idea che ha percorso la tradizione occidentale, secondo cui la conoscenza intuitiva ha a che fare con il divino, esclude la mediazione discorsiva ed è caratterizzata dalla immediata presenza dell'oggetto all'«occhio» dell'intelletto. Ma per comprendere più a fondo la natura di tale «visione» Pozzi ritiene indispensabile allargare lo sguardo alla tradizione ebraica, cui consacra il denso capitolo quarto, *Parola e visione nell'ebraismo: la lettura ebraica del testo sacro* (pp. 93-128). Qui viene sondato in profondità il senso intellettuale del «vedere» presente nel testo biblico. Per la mentalità ebraica «vedere» Dio e «udire» la sua parola sono azioni sostanzialmente equivalenti ed entrambe inesauribili, perché entrambe si costituiscono come un movimento di avvicinamento, che la natura del loro oggetto rende infinito: «la parola divina non può mai venire interamente detta, così come l'essenza di Dio non può mai essere completamente conosciuta» (p. 98). La tradizione ebraica, nelle sue molteplici espressioni, si costituisce proprio a partire da questa consapevolezza della natura inesauribile del divino. Il metodo talmudico di lettura non segue infatti la logica dimostrativa aristotelica, ma procede per «associazioni», muovendo «in molteplici direzioni» (secondo l'espressione di Levinas), senza rigettare, né affermare la verità delle diverse opinioni. Dunque una lettura «circolare», un'esegesi costituita da continui spostamenti, capace di esaltare la pluralità dei significati dell'unica Parola, che le parole degli uomini non possono contenere. Questa tensione all'infinita pluralità del senso della Parola è presente anche nella *qabalah*, dove l'alfabeto non è inteso come un codice umano, ma come la lingua eterna di Dio, che l'uomo può solo cercare di decifrare incessantemente. Attraverso l'accurata analisi di due passi biblici in cui il tema della visione è cruciale (*Nm*, 12, 6-8; *Es*, 33, 18-23), l'indagine si addentra in profondità nel significato scritturale del mostrarsi di Dio e del termine ad esso legato, «gloria»: che sul Sinai Dio non mostri il suo «volto» a Mosè, ma solo le «spalle», indica il nascondimento della sua «essenza» e il rivelarsi della sola sua «immagine». *Doxa* è la traduzione che i Settanta (riferendo così per la prima volta questo termine a Dio) hanno fatto dei termini *kavod* e *temunah*, 'gloria' e 'im-

magine', utilizzati per indicare il manifestarsi divino e insieme il suo riconoscimento da parte dell'uomo. Mosè ha visto la «gloria» divina, ma in uno «specchio chiaro», non direttamente, perché ha potuto vedere Dio solo in «ciò che viene dopo», che «segue» da lui.

Pur non avendo frequentato le classi più alte della Scuola ebraica (nelle quali si insegnava il Talmud), Spinoza – sottolinea l'Autrice –, non può essere stato all'oscuro della tradizione del commento della Torah e deve aver conosciuto quell'«infinità del dire», quell'ininterrotta interrogazione della parola divina che la caratterizza (p. 130). Pozzi insiste su questo punto, perché ritiene che proprio di questo modo di leggere il testo sacro siano rimasti «echi», «suggerzioni», «riflessi» nella lettura spinoziana del rapporto totalità-individualità, infinito-finito. Di rendere esplicite tali suggestioni (e non di istituire un improbabile confronto tra aspetti della tradizione ebraica e tesi spinoziane) si occupa il capitolo quinto, *Spinoza e l'ebraismo* (pp. 129-160), che ospita, tra l'altro, un denso resoconto della letteratura critica in proposito. Il capitolo si dilunga anche sull'illustrazione del *Compendium grammatices linguae hebraeae* allo scopo di sottolineare lo spessore filosofico del modo spinoziano di interpretare i diversi aspetti (il rapporto consonanti-vocali, la considerazione di tutti i termini come nomi, la «degenerazione» del participio in aggettivo, lo stato costruito, ecc.) di una lingua che egli leggeva modernamente, come manifestazione storica di un popolo, e non tradizionalmente, come espressione eterna di Dio.

Il capitolo conclusivo, *La scientia intuitiva: visione e parola* (pp. 161-202), propone una lettura 'interna' di tale concetto, nella quale vanno a ricomporsi le variegate fila dell'intera indagine. Pur non potendo realizzarsi senza la *ratio*, la conoscenza «di terzo genere» costituisce un salto qualitativo rispetto ad essa, perché si rivolge alla singolarità (al modo in cui Ockham intendeva l'intuizione), per considerarla non attraverso le sue costitutive leggi psichiche o fisiche, ma nel rinvio alla totalità divina (in accordo col legame tradizionalmente istituito tra intuizione e Dio), in un processo conoscitivo ininterrotto (paragonabile al commento infinito della tradizione talmudica) tramite il quale si configura come «continua *tensione* verso un "Dio" sempre *presente*, eppure sempre nascosto nella sua infinità» (p. 170). Nella spino-

ziana *scientia intuitiva* si sedimentano dunque in forma inedita i diversi slittamenti semantici subiti dal concetto d'intuizione nel corso dei secoli, ma soprattutto si mantiene un legame profondo con la tradizione ebraica. Esattamente là – sottolinea l'Autrice – dove la distanza del filosofo dalle proprie radici risulta massima, ossia nella concezione del divino, tale intimo legame rivela, paradossalmente, la sua maggiore intensità: una medesima attitudine di infinita ricerca ermeneutica accomuna infatti i commentatori ebraici nella lettura del testo biblico e l'«empio» Spinoza nella considerazione della Natura, unico «libro» divino (p. 193).

Come sul Sinai, di fronte alla richiesta di Mosè, il «Dio vivente» si è svelato e insieme velato, così nella spinoziana *scientia intuitiva* si ripete lo stesso movimento di svelamento e nascondimento, alla cui origine c'è la sproporzione tra l'infinità divina e la finitezza del nostro intelletto, capace di una quantità limitata di «idee adeguate» (la parte «eterna» della nostra mente, «conquistata» progressivamente nel corso della vita). Una sproporzione che tuttavia non ha il carattere della trascendenza (concetto incompatibile con la natura «adeguata» del nostro conoscere razionale e intuitivo), ma rinvia a un'infinita eccedenza di essere. Una eccedenza senza mistero, perché data dall'inesauribilità della trama di rapporti e relazioni razionalmente indagabili di cui si costituisce il reale (p. 194). Affermando che l'essenza di Dio e la sua eternità sono «note a tutti» (E, II, 47, sch.) e – contemporaneamente – che conosciamo solo due degli infiniti attributi di Dio, l'*Ethica* 'rinvia' a tale eccedenza e impedisce di attribuire alla forma più alta della conoscenza ogni carattere risolutivo. Ne consegue l'implicita sollecitazione a intendere il genere sommo del conoscere come «un processo mai concluso», attraverso il quale «noi sveliamo Dio» (o – il che è lo stesso – Dio svela se stesso) senza mai esaurirne l'infinità (p. 186). A tale carattere di inesauribilità dell'oggetto, e dunque dello stesso processo conoscitivo, Pozzi riferisce anche il mutamento di linguaggio nella Quinta Parte dell'*Ethica* e la dichiarazione spinoziana della sua insufficienza. La modalità più fertile per interpretare la *scientia intuitiva* viene allora indicata dall'Autrice nel suo accostamento alla forma artistica: al pari dell'arte, la *scientia intuitiva* vede nelle *res singulares* gli «infiniti riverberi dell'infinito», i riflessi di qualcosa di eterno e atemporale,

e in relazione ad esso le «contempla» (p. 191).

Il «tassello» che con questo ampio lavoro Patrizia Pozzi ha aggiunto al panorama della letteratura sul concetto di *scientia intuitiva* offre suggestivi spunti di riflessione e apre nuove prospettive di indagine, ma sollecita anche diversi interrogativi. Relativamente al rapporto tra *ratio* e *scientia intuitiva* possiamo domandarci se la consapevolezza dell'inesauribilità del conoscere e il senso della sproporzione tra infinito e finito non appartengano anche alla conoscenza «di secondo genere». O, ancora, possiamo interrogarci su che cosa provochi, o come si determini, il salto «qualitativo» dall'una all'altra forma di conoscenza, tema evocato più di una volta dalla trattazione, ma forse rimasto sospeso. Inoltre: il legame effettivamente stringente tra Prima e Quinta Parte dell'*Ethica* è costituito dal desiderio di completare l'illustrazione delle forme della conoscenza, o piuttosto dall'intento di dare estrema consequenzialità al discorso sulla natura di Dio? L'insufficienza del linguaggio che Spinoza denuncia nell'avviare la trattazione dell'ultima parte dell'*Ethica* va messa in relazione al carattere inesauribile dell'infinito divino (il che costerebbe piuttosto Spinoza alla teologia negativa), oppure si riferisce al fatto che per parlare di affetti sul piano dell'«eterno» (*laetitia, gaudium, amor, acquiescentia*) la natura immaginativa del linguaggio risulta costitutivamente inadeguata? Le domande potrebbero moltiplicarsi, confermando così, alla fine di questa interessante lettura, la fertilità della chiave talmudica dell'«infinito commento», attraverso la quale l'Autrice ha pensato e proposto la sua stessa ricerca.

Cristina SANTINELLI

PROIETTI, Omero y LICATA, G.: *Il carteggio Van Gent-Tschirnhaus (1679-1690). Storia, cronistoria, contesto dell'edito posthuma spinoziana*, Edizioni Università di Macerata, 2013, 632 p.

La presente obra es un elemento esencial para aclarar algunos de los muchos puntos oscuros que rodean a la publicación póstuma de las *Obras* de Spinoza, en latín y en holandés, tras la muerte del filósofo. A partir del análisis minucioso de nueve cartas que envió Van Gent a Tschirnhaus desde el 23 de marzo de 1679 hasta el 5 de agosto de 1690, se precisa el papel desempeñado por Pieter Van

Gent como copista, traductor y redactor editorial. Al parecer Van Gent estudió medicina en Leyden y mantuvo a lo largo de toda su vida intensas relaciones con Tschirnhaus y Schuller, quienes habían iniciado con el filósofo una amistad intelectual basada en su común cartesianismo. Su papel en la edición de las obras póstumas de Spinoza resulta determinante, pues copió la mayor parte de los escritos inéditos para enviarlos a los amigos. También es posible que haya participado en la traducción y redacción de los *Nagelate Schriften*. Entre los escritos copiados y traducidos por Van Gent aparte de las obras spinozistas, están las cartas matemáticas de Tschirnhaus (1675-1676), varios opúsculos anticatólicos (1682-1683), algunos inéditos de Descartes como las *Regulae* y *La recherche de la vérité* que tradujo al holandés (1683-1684). Además este traductor preparó las ediciones latinas de las obras de Tschirnhaus: *Medicina mentis* y *Medicina corporis* entre 1681 y 1686. Como vemos, el hasta la fecha oscuro personaje desarrolló una extraordinaria actividad en varios idiomas y sobre escritos de diferentes temáticas; lo que da una idea de la capacidad de este personaje que pronto superó el dualismo cartesiano para abrazar el monismo spinoziano.

El segundo capítulo del libro contempla el papel de Van Gent y de Schuller en la copia de los inéditos de Spinoza con vista a su publicación por parte de Rieuwertsz. En el tercer capítulo, los autores consideran el papel desempeñado por L. Meijer y Van Gent en la redacción de las *Opera*, analizando las versiones latinas y holandesas para dilucidar cuál es la versión atribuible al propio Spinoza y cuál a los dos redactores-copistas. Para ello se analizan, en este capítulo, un conjunto de 90 locuciones.

En la segunda parte del libro, se presenta la traducción y análisis de las nueve cartas enviadas por Van Gent a Tschirnhaus. Los temas son diversos. Cabe señalar entre otros: la distinción sueño-vigilia, cuestiones matemáticas, la naturaleza de los fantasmas, métodos para curación, la relación alma-cuerpo, la discutible inmortalidad del alma, etc. También asuntos personales, como en la carta novena de 5 de agosto de 1690, en la que le pide dinero. Como vemos en estas cartas se mezclan demostraciones de amistad, reconocimiento de los trabajos de su corresponsal, noticias sobre la publicación de libros científicos, noticias curiosas, noticias sobre la política y la guerra, algunas re-