

STEFANO TRILLÒ

FRAMMENTI ASTIGMATICI

I

Un interesse principalmente cognitivo nella specifica attenzione rivolta alla natura mentale e conoscitiva della profezia.

Interrogativi:

Quali caratteristiche cognitive ineriscono realmente alla profezia, nell'analisi e nella definizione presentate da Spinoza nel TTP?

Come la profezia va a collocarsi funzionalmente nello schema cognitivo della mente, che Spinoza traccia nell'ETICA?

Si può parlare di un'*immaginazione profetica* che sia *immaginazione* in senso assoluto, ovvero, null'altro che attività ed attuazione, in un peculiare contesto storico, culturale, antropologico, e sopra una serie di particolari oggetti, del primo fra i generi di conoscenza distinti da Spinoza nell'ETICA?

Profezia o rivelazione: con questa alternativa denominazione, che è resa linguisticamente con un'eguaglianza ("sive"), si apre il primo capitolo del TTP di Spinoza. Il filosofo ha concentrato nel primo periodo di questo capitolo quella che è la materia di più stretto interesse della presente ricerca.

"Profezia o rivelazione è conoscenza certa di una cosa rivelata da Dio agli uomini."¹

Enucleare i temi (nonché i problemi):

¹ TTP cap.I, p. 19 (G III, 15, 5-6)

Della profezia o della rivelazione;

Della conoscenza, proposto dall'ETICA, principalmente nella sua parte seconda, sia nella teoria gnoseologica che della mente;

Del rapporto che intercorre fra la conoscenza e la definizione cognitiva della profezia; quello della certezza², che inerisce alla conoscenza e stabilisce la validità e l'applicabilità dei suoi contenuti, ed è in immediata relazione con tutta la serie di elementi variabili³ di tipo organico, psicologico e culturale che caratterizzano, orientano e strutturano l'esperienza profetica nell'individuo che ne partecipa da attore o spettatore.

Ancora:

La rivelazione come precisa qualificazione dell'atto di trasmissione di un contenuto informativo⁴, di cui nel profeta è prodotta una comprensione, che porterebbe ad una qualche forma di conoscenza investita dalla certezza, e di cui nel TTP Spinoza, via via, ci rivela la reale natura;

Dio che compie l'atto della rivelazione, e quindi è fonte della conoscenza (in un senso, però, anch'esso, tutto da delineare nella sua problematicità e contraddittorietà).

Tale rivelazione ha per destinatari gli uomini, che entrano in un rapporto in cui l'unico mediatore è colui che si fa o è fatto interprete del dettato (manifestato) divino, per coloro, che diversamente dal profeta, non hanno altrimenti accesso a questo piano cognitivo, e che per tanto si dischiude loro attraverso un'opera, successivamente alla ricezione, di riesposizione, ossia di rappresentazione in segni comunicabili⁵.

Fattore discriminante tra il profeta ed il resto degli uomini si rivela essere proprio la certezza, che alberga nel profeta e di cui, però, altri uomini non partecipano. Il profeta, così, offrendo agli altri uomini rappresentazione ed espressione di quanto percepito e resoglisi noto durante la rivelazione, suscita in coloro che non hanno facoltà di cogliere in tale modo la previsione o l'insegnamento, uno stato di fede, che, solo, li mette in condizione di accettare quanto sarebbe indirizzato anche a loro, nella rivelazione, (o quanto, almeno, il profeta, cui, solo, qualcosa sarebbe stato rivelato, indirizza poi loro secondo varie espressioni).

² Cfr. TTP cap.I, p.34 (G III, 29, 5-13); cap.II, pp.48-50 (G III, 30,5 – 32,3)

³ Cfr. TTP cap.II, pp. 50-6 (G III, 32,10 – 38,11)

⁴ TTP cap.I pp.19-21 (G III, 15,1 – 17,8)

⁵ TTP cap.I p.19 (G III, 15, 5-16)

Equazione: profezia/rivelazione

La prima, assimilata alla seconda, che detiene un uso concettuale ed un riferimento dottrinario e fenomenico più ampio, diviene evento che ingloba ed accentra tutta quanta quella parte che nei sistemi espositivi teologici della tradizione ebraica e cristiana è dedicata all'ispirazione. Vi è però un'importante differenza: nel testo spinoziano i fondamenti dell'ispirazione sono fatti problema e materia di indagine. Nella sistematica teologica, invece, la verità dell'ispirazione e la realtà del suo prodursi e procedere è presupposta, pregiudizialmente, senz'altro⁶.

Inoltre, l'estensione del concetto di profezia a quello dell'intera rivelazione getta le basi di quelle che saranno successive corrispondenze fra quest'ultima ed altri concetti, quali quelli di legge (divina e naturale) e religione universale ("religio catholica")⁷, legge ed eterni decreti divini, e, con riferimento a questi, le nozioni comuni della mente. Uno snodo delicato, poi, è costituito dalla relazione fra i termini di spirito ("spiritus")⁸, del cui uso Spinoza realizza la secolarizzazione attraverso l'enumerazione e la ricognizione assai perspicua degli usi biblici stessi della parola, e di mente ("mens")⁹. L'importanza di quest'ultimo termine è pari soltanto alla precisione del suo significato nella noologia e nel sistema tutto dell'ETICA¹⁰, che si riverbera indiscutibilmente nell'uso che di tali termine è fatto, decisamente, nel TTP¹¹.

La profezia ("sive Revelatio") è, come si evince dal primo periodo del capitolo primo del TTP¹², conoscenza, sicché la rivelazione è conoscenza, e, difatti, la conoscenza profetica

⁶ Cfr. nota 15 di A. Droetto, TTP pref., p.16; nota 2 di A. Droetto, TTP cap.I p.34

⁷ TTP Pref., p.7 (G III, 10, 4-7)

⁸ TTP cap.I, pp. 26-27 (G III,21, 24 – 23, 6)

⁹ *ibidem*

¹⁰ ETICA II, pr.11 on dim. e cor. ; pr.13

¹¹ TTP pref., p.8 (G III, 10, 25-27); cap.I, p.29 e p. 31 (G III, 25,5 e 27,1-14)

¹² TTP cap.I, p.19 (G III, 15, 5)

è conoscenza rivelata. Tutto quanto la profezia è, anche la rivelazione è, e tutto quel che la rivelazione è, nelle corrispondenze con altri termini e, quindi, con altri aspetti e componenti della religione rivelata, riceve definizione e conseguenti perspicuità e coerenza dall'indagine sulla natura cognitiva della profezia.

La conoscenza naturale, che è anche denominata da Spinoza lume naturale¹³, può essere chiamata profezia: questa è conoscenza che può essere qualificata con l'appellativo di divina, poiché, appunto, è Dio a rivelarla all'uomo, ma tale attributo spetta ugualmente e tanto più alla conoscenza naturale, che trae i propri contenuti e la propria certezza da un'adeguata conoscenza di Dio e degli eterni decreti che da Dio provengono¹⁴. Una completa congruenza fra i due tipi di conoscenza è, però, messa in dubbio: il volgo, infatti, è accusato da Spinoza, che ne sottolinea l'arrogante ignoranza dell'uso appropriato del lume naturale, di preferire a questo la conoscenza profetica, che viene da esso elevata ad un rango superiore, e ciò per una disposizione parossistica e senz'argine, che al volgo pertiene, al prodigioso ed all'ammirazione per esso, che spinge le menti incolte, avvezze all'insolito e di questo bramose, a riporre la propria insensata fiducia e ad accordare un infondato assenso a quanto, da una conoscenza tanto esotica, provenga e sia offerto¹⁵.

Per Spinoza una tale distinzione fra conoscenza naturale e conoscenza profetica non merita alcun credito, per quanto ne godesse al tempo in cui egli scriveva (e ha continuato e continua tuttora, in certo modo, a goderne). E' assai più degna di considerazione la separazione che delle due forme di conoscenza è operata da Spinoza stesso in seno alla loro riunione sotto la comune denominazione di divina¹⁶. Benché la conoscenza naturale, che procede dall'adeguata conoscenza di Dio e dei suoi decreti, sia a tutti gli effetti divina, l'altra, la sua antagonista per il volgo (e non soltanto per esso, come Spinoza ci permette d'intendere, facendo frequente ed esplicito riferimento alla figura del teologo, nella fattispecie del teologo politicante)¹⁷, sembra distinguersi da quella ed assumersi l'appellativo di divina assolutamente, in ragione della sua propria intrinseca estensione oltre i limiti della natura umana, le cui leggi non possono, pertanto, rendere ragione delle cause di una siffatta conoscenza. Spinoza allude ad una descrizione della costituzione

¹³ TTP cap.I, p.19 (G III, 15, 17-20); cap.I, p.21 (G III, 16, 19-25)

¹⁴ TTP cap.I, pp.19-21 (G III, 15, 13 – 16,2)

¹⁵ *ibidem*

¹⁶ V. nota 7

¹⁷ TTP cap.V, p.124 (G III, 69, 19-20); S. NADLER (2002), p.310 e *passim*

naturale umana e non umana, cui nel TTP accenna appena, sebbene l'importanza di queste poche cose ("haec pauca")¹⁸ dette intorno al lume naturale siano efficace strumento per l'intendimento di quanto Spinoza procederà con il dimostrare e rinviino implicitamente ad uno sfondo argomentativo ontologico da cui il *lettore filosofo*¹⁹ non può e non deve prescindere.

Cosa significa che la conoscenza profetica, pur coincidendo con quella naturale, che con il medesimo appellativo della prima può essere indicata, e con essa pure condivide la qualificazione di divina, assume come proprio attributo, prioritariamente ed esclusivamente, questa stessa²⁰, in ragione di una travalicazione dei limiti causali della natura? Può la conoscenza profetica, che è naturale, oltrepassare cognitivamente, dunque, proprio la linea che demarca l'ambito di quella stessa conoscenza, per eccellenza riconosciuta come naturale, nella quale è inclusa? E quale senso assume tale affermazione alla luce della teoria gnoseologica presentata nell'ETICA?

Per comprendere adeguatamente il concetto di sovranaturalità del lume profetico e la sua divinità, oltreché la divinità del lume naturale, non si può prescindere da una considerazione dell'idea di Dio, che Spinoza ha discusso assai esplicitamente e con notevole grado di esaustività già nel TTP, oltre che nell'ETICA, dov'è tema fra i centrali: Dio è natura²¹, pertanto esso non si distingue dall'ordine immutabile ed eterno di tutte le cose, privo di qualsivoglia sfumatura di personalità²². All'ordine universale della natura corrispondono gli eterni decreti divini, che coincidono così con la potenza e l'essenza stessa di Dio²³. Il lessico, che inizialmente allude e sembra concedere molto all'uso più consueto ed ortodosso che è adottato e stabilito dai teologi, si rivela, invece, mezzo di radicale ridefinizione dei termini del problema e dei concetti.

Al Dio di Spinoza, infatti, non ineriscono intelletto né volontà²⁴, che, già identificati nella mente dell'uomo e poi riconosciuti quali generali richiami alla molteplicità delle ideazioni e volizioni²⁵ (nelle quali, singole, soltanto, realmente consistono), sono

¹⁸ TTP cap.I, p.21 (G III, 16, 19-21)

¹⁹ TTP pref. p.9 (G III, 12, 3)

²⁰ TTP cap.I, pp.19-20 (G III, 15, 21-25); cfr. cap.I, p.32 (G III, 27, 29-33)

²¹ TTP cap.I, p.33 (G III, 28, 12-13); ETICA I, def.6; pr.29 sc.; pr. 34 ; Appendice

²² *ibidem.*; cfr. E. GIANCOTTI (1985)

²³ TTP cap.IV p.81 (G III, 46, 6-12); ETICA I, pr.16 con cor.1 e 3; pr.17 e cor.2; pr.18; pr. 25 e cor.; pr. 33; pr.35; cfr. anche pr.28 con dim. e sc.; pr.33 sc.2

²⁴ ETICA I, pr.32 cor.2; pr.33 sc.2; cfr. *ibidem*, Appendice

²⁵ ETICA II, def.3; pr.48 con dim. e sc.; pr.49 con dim., cor. e sua dim.

modificazioni o affezioni degli attributi di Dio, o attributi della sostanza unica²⁶. Questa, infinitamente esprime la propria essenza, si manifesta, secondo leggi proprie eterne²⁷, alle singole menti conoscibili, nel continuo articolarsi e combinarsi degli enti finiti, determinati ad esistere dalla sua sola potenza. Coincidendo potenza ed essenza²⁸, questi enti sono tratti dall'essere infinito ed eterno (*ex-sistere*) nella durata (de-)finita e determinata, intrinseca alle singole realizzazioni, o modificazioni, o affezioni, ossia enti²⁹.

Agli attributi divini, attributi della sostanza o natura, non appartiene alcuna realtà separata dalla sostanza stessa cui sono intrinseci³⁰: essi sono concetti che la mente formula e riconosce quali rappresentazioni delle proprietà espresse dal realizzarsi della natura nell'infinità delle sue attuazioni in enti finiti, esistenti, e che la mente rileva come appartenenti alla sostanza e da essa esercitati. Per tale ragione l'uomo conosce due degli infiniti attributi della sostanza, l'estensione ed il pensiero, che non sono trattabili separatamente se non perché forniscono la descrizione del reale secondo due modelli *complementari* tra loro. Questi bastano ognuno a se stesso, nel fornire una rappresentazione adeguata della "fatale concatenazione delle cause"³¹, costituendo, appunto, niente più che ideazione descrivente l'ordine naturale ed eterno delle cose, formulato dalla mente finita conformemente alla sua propria essenza.

"L'idea dell'infinità degli attributi ricopre immediatamente la tesi dell'immanenza, con la sua fondamentale asimmetria: l'essenza dei modi (in quanto non sono infinitamente infiniti [come gli attributi, che sono la sostanza stessa]) è altra da quella della sostanza, ma la sostanza non esiste altrove rispetto ai modi. Né in un 'altro luogo' fisico o intellettuale né, come nei mistici, in un ritiro dell'Essere³², un niente primordiale, 'altro' assoluto di tutti gli enti.

"Tuttavia, se la sostanza non agisce *che in se stessa*, senza mai exteriorizzarsi, essa *agisce* necessariamente in se stessa. [...] Tale è precisamente l'oggetto della famosa *Eth II*,

²⁶ ETICA I, def. 4 e 5; pr.4 dim.; pr.15 e dim.; pr.16 e dim.; pr.18 e dim.; pr.25 con sc. e cor.; pr.28 e dim; ETICA II, pr.1 e dim.; pr.3 e dim.; pr.5 e dim; pr.6 e cor.; pr.9 con dim., cor. e sua dim.

²⁷ ETICA II, pr.3 sc.; pr. 16 e cor.1, 2 e3 ; pr.17 con dim., cor. 1 e 2, sc; pr.18; pr. 20 cor.2; pr.24 e cor.; pr.25 con sc. e cor.; pr.29 e dim; pr.33 e sc.2; pr.34 e dim.; pr.35 e dim.; cfr. TTP cap.I, p.33 (G III, 28, 11-14)

²⁸ ETICA I pr.34 e dim

²⁹ ETICA II, def.5; pr.30 dim.; cfr. pr.31 dim. e cor.; ETICA II, pr.45 sc.; ETICA III, pr.4 e dim.

³⁰ ETICA I, def.4; pr. 5 e dim.; pr.10 dim. e sc.; cfr. pr.11

³¹ TTP cap.IV, p. 104 (G III, 58, 20-21)

³² Per una trattazione del problema di un ritiro di Dio al di qua del creato (*tzimtzum*) nella tradizione (mistica) ebraica, v. G. SCHOLEM (1993), cap.VII, in particolare pp.170-4; v. anche G. SCHOLEM (1997), pp.69-73

pr.7 (“ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum”), a condizione di interpretarla dal punto di vista dell’infinità degli attributi. [...] La tradizione lo presenta come se affermasse un ‘parallelismo’ degli attributi (termine di cui Spinoza non si è mai servito). In realtà *Eth* II, pr.7 non viene a conferire posteriormente una proprietà epistemologicamente rilevante a degli attributi *già dati*. Essa non segue dalla loro distinzione, ma ne regola il funzionamento. Se si crede di leggervi la designazione di due attributi esemplari, è per un’illusione retrospettiva, prigioniera di dualismi metafisici ed epistemologici che Spinoza, in questo preciso punto, si propone di sopprimere una volta per tutte”³³.

L’infinità degli attributi coincide con l’unità (e unicità) della natura, e la dualità che tale infinità affianca è propria esclusivamente della potenza cognitiva della mente umana, che riassume, generalizzando al massimo (benché adeguatamente), nelle due nozioni di estensione e pensiero. Queste nozioni, incardinate alla teoria gnoseologica esposta da Spinoza nell’*ETICA*, possono essere riconosciute quali nozioni comuni³⁴. Nozioni che sono comuni, poiché accomunano davvero sotto un unico concetto, astraente dalle peculiarità per le quali le singole cose tra loro differiscono e si definiscono, le proprietà riscontrabili in tutti gli enti. La dualità degli attributi cui la mente perviene nell’avvicinamento alla conoscenza adeguata dell’ordine eterno delle cose (ché la mente può avere un’idea adeguata della natura o essenza di Dio)³⁵ si risolve allora nel più ampio *ragionamento*, che è la nozione massimamente comune, massimamente accomunante e generale, di sostanza, ossia natura o Dio. E’, difatti, ufficio della ragione, secondo genere della conoscenza operabile e raggiungibile dalla mente, e costituente la mente stessa – coincidendo l’idea con l’ideazione e l’ideante, la mente, quindi, con le idee sue proprie, e non essendo essa, altresì, organo, facoltà o separata funzione³⁶ – quello di elaborare le idee o rappresentazioni che muovono dal particolare per giungere, via via, al sempre più generale.

Uno degli obiettivi secondari che Spinoza si prefiggeva di raggiungere con la pubblicazione del TTP era quello di rimuovere l’inesatto pregiudizio del volgo e, soprattutto, dei teologi calvinisti (e non soltanto calvinisti) che facevano parte dei vari

³³ E. BALIBAR (2002/a) pp. 94-5

³⁴ *ETICA* II, pr. 37 con dim. e cor.; cfr. pr.39; pr.40 sc.2; pr.44 cor.2 e dim

³⁵ *ETICA* II, pr.20 e dim.; pr.45 e dim.; pr.46 e dim.; pr.47 con dim. e sc.; TTP cap.I, p.20 (G III, 16, 10-11)

³⁶ *ETICA* II, pr.15 e dim.; pr.42 sc.; cfr. pr.40 sc.1

concostori cittadini e che esercitavano una quantomai pesante e temibile influenza, un vero e proprio controllo dell'amministrazione degli affari interni delle città di Olanda (soprattutto delle maggiori, come Amsterdam e L'Aia, entrambe residenza di Spinoza, rispettivamente nel primo e nell'ultimo periodo della sua vita, e soprattutto dopo la caduta di De Witt)³⁷: un pregiudizio che lo voleva ateo. La confutazione di tale accusa non sortì alcun effetto; tutt'altro, la pubblicazione delle tesi contenute nel TTP accreditò ulteriormente la fondatezza di tale opinione. E questa, in certo modo non è poi del tutto fuor di luogo: Spinoza, infatti, può, a ragione, essere detto ateo, se il Dio che tentiamo di ricondurre in una collocazione all'interno del suo pensiero, è il Dio delle rivelazioni, così come queste sono intese dai teologi e dal volgo, ossia personale, animato da passioni umane, intenti, scopi, trascendente la propria creazione, che sostiene e gestisce attraverso la propria volontà. Non può trovare alcun rifugio una tale idea di Dio nella metafisica spinoziana. Il filosofo mostra, invece, di non soddisfare i requisiti per una inclusione nella categoria dell'ateismo, quando il concetto di Dio, che egli effettivamente elabora ed espone, sia congruente, ovvero immanente, alla realtà tutta delle cose, alle cose stesse nella loro specificità e nella generalità ed universalità delle loro proprietà. Queste sono le leggi eterne della natura che costituisce e, insieme (che è un tutt'uno), ordina le cose tutte, regolandone l'espressione in moto e quiete, sotto l'aspetto della corporeità, in intelligenza (ideazione, conoscenza), sotto quello del pensiero, o, complessivamente e, in effetti, unitariamente, nella loro esistenza tutta ed intera. Il Dio è le cose stesse, le cose singole e l'articolazione loro. Il Dio, che è natura od essenza di tutte le cose, che è necessità eterna ed immutabile di tutte le cause, è la legge (le leggi) di quella necessità con la quale (per la quale) ogni cosa si determina (è determinata). Esso è la causa prima: la necessità eterna di ogni causa particolare, prossima. Esso è la causa di ogni causa; meglio, esso è la causa *in* ogni causa. "Non c'è differenza ontologica tra l'essere dei modi e l'essere della sostanza (che è il *loro* essere)"³⁸. "La sostanza appare così come potenza di individuazione, causa produttrice dei suoi modi in quanto essa *si* causa causandoli in modo unico come cause *gli uni degli altri*"³⁹. Niente prescinde dall'idea – quest'idea – di Dio, e l'ateismo non ha modo nemmeno più di sussistere quale semplice concetto, tanto meno quale accusa⁴⁰.

³⁷ S. NADLER (2002), capp.V, VI,X e XI

³⁸ E. BALIBAR (2002/a), p.87

³⁹ E. BALIBAR (2002/a), p.96

⁴⁰ Cfr. R. CAILLOIS (1985)

III

Sovrannaturalità : qualificazione infrequente nei testi spinoziani⁴¹.

Ma la rarità è direttamente proporzionale al peso specifico della denotazione.

(Tanto più nel TTP⁴²).

Come si deve intendere la sovrannaturalità di una conoscenza qual è quella profetica⁴³, che è conoscenza (certa) di qualcosa che è rivelato, e rivelato da Dio? Può la conoscenza, questo genere di conoscenza, che procede da un atto di rivelazione compiuto da Dio, superare la conoscenza naturale, ovvero una conoscenza che procede conformemente ad un ordine che è naturale, costituente, regolante, e da cui nulla, invero, è esente, poiché tale ordine è la natura, ed il Dio è natura⁴⁴? Può qualcosa che viene da Dio sovrastare Dio stesso? Qualcosa che, per giunta, essendo il profeta un uomo a tutti gli effetti⁴⁵ – ché la sua mente è naturale ed umana quanto il corpo – lo costituisce proprio nella mente e nel corpo, ché l'estensione ed il pensiero sono un tutt'uno indivisibile e la mente, idea del corpo esistente, è null'altro che le proprie idee che si formano con le affezioni del corpo?⁴⁶ Va chiarendosi, a rischio, altrimenti, di cadere nella più insensata illogicità, che la conoscenza cosiddetta sovrannaturale non può, quindi, dirsi tale in riferimento ad una presunta travalicazione dei termini naturali, della naturalità che è, appunto, divinità, oltreché eternità, infinità e, non in ultimo, immutabilità⁴⁷. Non ha semplicemente alcun senso affermare una siffatta sovrannaturalità⁴⁸, costituente un grave fraintendimento, che Spinoza attribuisce alla speculazione dei teologi, facenti un cattivo uso dei mezzi della filosofia, ed alle fantasie infondate della popolazione incolta e suggestionabile da impropri concetti di extra-ordinarietà, magari accompagnati da loro

⁴¹ Cfr. E. GIANCOTTI-BOSCHERINI (1971), "Supernaturalis (-e)"

⁴² TTP cap.I, p.21 (G III, 17, 5-6); cap.IV, p.115 (G III, 68, 19); cap.VII, p.202 (G III, 112, 14-22)

⁴³ TTP cap.I, p.21 (G III, 16, 19-25 e 17, 4-8)

⁴⁴ ETICA II, pr.1 e dim.; pr.3 e dim.; cfr. pr.9 e dim.

⁴⁵ TTP cap.I, p.20 (G III; 16, 2-5)

⁴⁶ ETICA II pr.11; pr. 13 ; pr.25 e dim.

⁴⁷ ETICA I, def.6; pr.20 con dim., cor. 1 e 2; pr.19 e dim.

⁴⁸ TTP cap.VII, p.202 (G III,112, 14-22)

presunte manifestazioni, cagionanti facile stupore. Niente, davvero (niente come *nessun-ente*) esula dalla naturalità che gli è *fatalmente* intrinseca, neppure l'intelletto infinito di Dio⁴⁹. Questo è un intelletto a Dio attribuibile in quanto considerato nella sua qualità etimologica e grammaticale di participio passato sostantivato, ossia quel che è pensato. Esso rappresenta, così, in generalità accomunante la nozione che richiama la totalità delle ideazioni⁵⁰ naturalmente, necessariamente, concatenate: un intelletto che è tutte le idee, l'intelletto della natura, concepito unitariamente quale idea di Dio – idea dell'eterna necessità nella causazione di tutte le modificazioni del pensiero, o idee – se considerato nella sua *immediata* discendenza da, o (meno figuratamente) concreta realizzazione di quell'attributo del pensiero, che è uno degli attributi divini riconoscibili dalla mente umana come aspetti inerenti all'essenza eterna dell'eterna natura. Concepito, questo intelletto, invece, nella sua molteplicità di articolazione infinita di idee finite, nella sua *mediatezza* che è riferimento alla successione, esso è (con)sequenzialità in articolazione di enti puntuali, puntiformi, correlantisi e susseguentisi nella durata, nella finitudine di una durata determinata, propria ad ogni singola modificazione finita, ad ogni ente, ad ogni, nel caso specifico, idea⁵¹.

La più falsa delle idee, non può essere, né può appropriatamente dirsi, innaturale, o tantomeno, sovranaturale, ossia prescindente dalla necessità naturale che la fa conseguire da altro, sotto il medesimo attributo. Un'idea è causata da un'altra idea, questa da un'altra, e così all'infinito, e non vi è distinzione in un ambito siffatto tra verità e falsità⁵². La corrispondenza al vero non è sinonimo di naturalità, questa fonda quella, che, a sua volta, la presuppone. Una sovranaturalità con riferimento alla natura assolutamente intesa, alla natura eterna di tutte le cose, a Dio – una sovradivinità, pertanto – è un'idea falsa, erronea, che erroneamente, sebbene necessariamente⁵³ nella naturalità dell'attività della mente, consegue da altre idee in una concatenazione che mal rappresenta uno stato reale, naturale, delle cose.

Corretta può rivelarsi la qualificazione di sovranaturalità, se disposta in prospettiva che contempi un suo riguardo alla natura più ristrettamente intesa, ad *una* natura

⁴⁹ ETICA I, pr.21 e dim.; pr.23 e dim.; ETICA II, pr. 1 con dim. e sc.; pr.4 e dim.; cfr. ETICA V, pr.40 sc.

⁵⁰ ETICA I, pr.22; pr.23 e dim.; pr.30; ETICA II, pr.5 e dim.

⁵¹ Cfr. F. MIGNINI (1995), pp.63-5

⁵² ETICA II, pr.32 e dim.; pr.33

⁵³ ETICA II, pr.36 e dim.

specifica, quell'umana, che è nozione accomunante quelle proprietà, leggi naturali universali, riscontrabili nelle esistenze umane, nelle azioni, nelle idee, e generalizzabile in un caratteristico (caratterizzato) concetto di natura *propriamente* umana, vale a dire inerente alle finite modificazioni della natura infinita o Dio.

La mente è idea del corpo esistente: tale è la prima idea che si presenta alla mente, idea di se stessa, che la mente è, essendo idea del corpo e idea della mente una sola ed unica idea⁵⁴. La mente è quest'idea stessa che si articola in altre idee⁵⁵, come il corpo, individuo complesso, composto (composito e unitario nella coerenza e nella costanza delle proprie strutture e funzionalità)⁵⁶ da molti individui di un ordine di grandezza inferiore (a loro volta composti)⁵⁷. E le altre idee che si articolano a partire dall'idea di un corpo esistente sono quelle delle affezioni di questo, per opera delle quali il corpo è innanzitutto, per la mente, corpo affetto⁵⁸. Soltanto, infatti, attraverso le affezioni del corpo, gli eventi ad esso esterni, gli effetti di cause di cui esso non partecipa se non parzialmente (ricettivamente), giungono ad una qualche conoscenza della mente, simultanea alla modificazione del corpo di cui è idea. La mente conosce innanzitutto il corpo ed attraverso le affezioni o modificazioni di questo conosce gli altri corpi e le altre menti, che di quei corpi sono idee. Le idee degli altri corpi e dei loro moti sono prima di tutto idee degli effetti di tali moti e delle interazioni, quindi, fra questi corpi ed il corpo di cui la mente è idea⁵⁹. La mente, attraverso le impressioni degli altri corpi, o meglio, dei moti e delle interazioni, del lavoro compiuto dalle varie parti componenti, dei passaggi e scambi di forze, attraverso le percezioni di tutto questo, comincia a conoscere. A questa attività ricettiva – ché il corpo e la mente ne sono pur sempre cause, sebbene parziali, e, pertanto, non risultano essere totalmente passive, modificandosi (essendo modificati) comunque, sempre e soltanto, conformemente alla propria essenza o natura – s'accompagna l'elaborazione in segni e di segni, l'attività simbolica che investe e combina i dati sensorio-percettivi, che così sono codificati, tradotti in altre forme, associati variamente, dotati di una forma significativa, innanzitutto, ed organizzati. Questa è l'immaginazione, il primo

⁵⁴ ETICA II, pr.13 e dim.; pr.21 con dim. e sc.

⁵⁵ ETICA II, pr.15 e dim.

⁵⁶ ETICA II, lem.4-7 con dim. e sc.

⁵⁷ ETICA II, post.1

⁵⁸ ETICA II, pr.12 e dim.; pr.19 e dim.; pr.20 e dim.; pr.22 e dim.; pr.25 e dim.

⁵⁹ ETICA II, pr.12; pr.13; pr.16 e cor. 1 e 2 ; pr.17 e dim. ; pr.19 e dim. ; pr.22 ; pr.23 ; pr. 26

genere di conoscenza⁶⁰: primo fisiologicamente. Infatti, il processo di apprensione che conduce alla cognizione di qualsivoglia genere o certezza, comunque da quello non può prescindere, né, pertanto, consistere in alcun modo senza esso. Primo ontogeneticamente, ché nella fanciullezza esso è il primo e quasi il solo a sviluppare ed esercitarsi, via via lasciando il passo, quando ciò accada – e, a detta di Spinoza, accade, purtroppo, assai di rado e non senza molte difficoltà – ai generi di conoscenza che implicino certezza e, di conseguenza, accesso alla verità (la verità eterna) delle e sulle cose.

La compartecipazione di elementi interni al corpo affetto ed alla mente (che del corpo è l'idea e delle sue affezioni forma simultaneamente idee), ed elementi ad essi esterni, appartenenti ad altri corpi, che traggono la propria causa, quindi, da corpi diversi da quelli di cui la singola mente immaginante è idea, è di particolare importanza⁶¹: la mente, come il corpo, che separatamente *può* essere separatamente descritto e trattato, ma che con essa esprime un'unica realtà talora compresa sotto l'aspetto della corporeità (l'attributo dell'estensione), talora sotto quello dell'intelligenza (l'attributo del pensiero)⁶², può dirsi causa adeguata di qualcosa, soltanto se questa trae la propria causa esclusivamente dalla sola natura o essenza della mente stessa, ossia, se l'essenza o natura della mente descrive distintamente ed evidentemente la realizzazione della modificazione in esame⁶³. Qualora le cause di qualcosa derivino dalla natura di più corpi o menti, esse saranno allora, commisuratamente all'apporto di ognuno, cause parziali di quanto considerato. E la mente, che è idea del corpo esistente ed affetto, formando le idee delle affezioni di tale corpo, è causa parziale di tali percezioni e simbolizzazioni, non essendo le affezioni causate dalla sola natura del corpo singolo affetto, bensì da esso congiuntamente con la natura di altri corpi afficienti (ed affetti, a loro volta). La mente, in tale contesto, concorre all'ideazione proponendo, ma anche subendo l'azione (la partecipazione) esterna altrui. Quando la mente è causa adeguata delle idee che forma, essa è detta agire. Quando, diversamente e più frequentemente, la mente non è causa adeguata, ossia non è causa unica, ma soltanto parziale, essa è, invece, detta patire⁶⁴. Quando la mente forma le idee delle affezioni del corpo affetto e percipiente, e li combina, traduce e rielabora in segni,

⁶⁰ ETICA II, pr.17 sc.; pr.40 sc.2

⁶¹ ETICA II, pr.17 sc.; pr.40 sc.1; pr.41 e dim.; ETICA III def.1 e 2; pr.1 e dim.; cfr. F. MIGNINI (1981), capp. II e III

⁶² ETICA II, pr. 7 sc.; ETICA III, pr.2 sc.

⁶³ ETICA III, def.1 e 2; pr.1 e dim.; pr.3 e dim.

⁶⁴ V. nota precedente

essa, come detto, immagina. L'immaginazione non è organo, tantomeno facoltà della mente⁶⁵: l'immaginazione è la mente immaginante; l'immaginazione è le singole immaginazioni⁶⁶, o meglio, essa è le idee di tali prodotti immaginativi, o immagini, che queste sono modificazioni del corpo, in quanto causate da e consistenti in affezioni o modificazioni descrivibili secondo l'attributo dell'estensione⁶⁷; le idee, che la mente forma di tali affezioni o modificazioni del corpo, concorrono, assieme ad idee di altro genere (ma pur sempre, in tutto e per tutto, idee), alla composizione e articolazione della mente singola, idea del singolo corpo affetto. L'immaginazione è pertanto, che la mente ne è causa inadeguata o parziale, genere di conoscenza, a sua volta, inadeguato⁶⁸. Ed è sovranaturale nel senso che non è riconducibile a cause comprese nella sola natura propria alla singola mente, alle sue idee, ed al corpo singolo di cui è idea, alle sue affezioni⁶⁹. Se prendiamo a considerare l'attività immaginativa della mente e del corpo umani, possiamo affermare che la conoscenza per immaginazione è rigorosamente (non potendo che esserlo) naturale, intendendo con ciò la naturalità propria a tutte le cose nell'eternità della natura, o Dio, che le costituisce e regola, ed è sovranaturale in quanto determinata dalla specifica natura umana e dall'essenza della singola mente e del singolo corpo, e dalla diversa specifica natura di un'altra serie di modi, che è poi nozione accomunante le caratteristiche condivise (e ricorrenti) dalle essenze dei singoli modi differenti dall'essere umano. E' sovranaturale anche l'affezione prodotta in un singolo corpo umano da un altro corpo, in certo modo, poiché tale affezione, e l'idea che la mente simultaneamente ne forma, è concausata dallo stato e dal moto del corpo afficiente, come dallo stato e dal moto del corpo affetto in cui tale affezione, propriamente, si produce⁷⁰ (l'affezione, è opportuno rammentare, è modificazione, per la qual cosa, il corpo che sia affetto è modificato). L'uso quasi paradossale del concetto e del termine di sovranaturale, qui delineato, e che consegue dalla coerente giustapposizione degli argomenti spinoziani, ridefinisce radicalmente, al limite dell'uso comune di tale concetto e di tale termine, codesto stesso uso, riportandolo in accordo con una ontologia organica e salda quale mostra bene di essere quella elaborata da Spinoza, e, conseguentemente, comportando la

⁶⁵ ETICA II, pr. 48 sc.; cfr. pr. 40 sc.1

⁶⁶ ETICA II, pr. 15 e dim.

⁶⁷ ETICA II, pr.12 ; pr.13 e dim.; pr.17 sc.; cfr. 16 con cor.1 e 2 ; pr.22

⁶⁸ ETICA II, pr.41 e dim.

⁶⁹ ETICA II pr.16 con cor.1; pr.17 sc.; pr.25 e dim.; ETICA III, def.1 e 2 ; pr.1 e dim.; pr.3 e dim.

⁷⁰ cfr. nota precedente

ridefinizione dei numerosi e problematici concetti e temi filosofico-religiosi, ma non soltanto, più o meno di consueto correlati ad esso.

IV

Delineare e intendere.

Equazione: profezia/immaginazione.

“Per profetizzare non è necessaria una mente più perfetta, ma un’immaginazione più viva [...]. I profeti non percepirono la rivelazione di Dio se non con l’aiuto dell’immaginazione [“non nisi ope imaginationis”], e cioè con parole o immagini, vere o immaginarie. E poiché non si trovano nella Scrittura altri mezzi all’infuori di questi, nessun altro, come abbiamo già dimostrato, ci è lecito escogitarne”⁷¹.

La profezia è immaginazione, ed è rivelazione, e così la rivelazione è immaginazione e questa può dirsi conoscenza rivelata (o lume divino). Essa è rivelata da Dio al profeta, poiché la rivelazione è conoscenza che procede secondo le leggi naturali, che sono leggi di Dio. Dio è natura, il Dio procede naturalmente, ossia, la natura rivela nel senso che permette di conoscere e di essere conosciuta: le modificazioni o affezioni dei corpi tutti, e di queste tutte le idee che simultaneamente si formano nelle menti (e formano le menti) ed esistono, causano conoscenza nella mente, attraverso l’attività immaginativa, attraverso le immaginazioni che nel corpo (osservate e considerate sotto l’aspetto o attributo dell’estensione) sono immagini (visive, acustiche, etc.) e nella mente (osservate e considerate sotto l’aspetto o attributo del pensiero) sono idee. La causazione o produzione di tale conoscenza, causazione che è naturale con riferimento al concetto della natura eterna di tutte le cose o Dio, può essere definita rivelazione, ché, infatti, propriamente, la natura nelle sue modificazioni rivela, *si rivela*, e, di conseguenza, causa conoscenza che è tale e null’altro, disvelarsi, rivelarsi. Dio rivela in quanto natura e come tale si rivela.

⁷¹ TTP cap.I, p.26 e p.33 (G III, 21, 25-6 e 28, 3-7)

“Tutte le cose naturali sono opere di Dio, e soltanto in virtù della divina potenza sussistono e agiscono [...]. Tutto in verità è prodotto dalla potenza di Dio; anzi, [...] la potenza della Natura non è altro se non la stessa potenza di Dio”⁷².

La rivelazione è conoscenza naturale, perché conoscenza *delle* cose naturali secondo leggi naturali. La rivelazione è conoscenza (naturale) *rivelata*, perché la natura eterna delle cose tutte *si rivela* attraverso le proprie determinazioni necessariamente causate. In virtù dell’equazione di Dio e natura, le *leggi naturali* secondo cui sono necessariamente causate tutte le modificazioni (anche le immaginazioni, anche le profezie) sono *leggi divine*, e la rivelazione operata dalla natura eterna delle cose è rivelazione divina, proprio perché naturale (conoscenza naturale).

Conseguentemente, ogni conoscenza naturale – ogni conoscenza in assoluto, ché, abbiamo constatato, non si dà alcuna conoscenza innaturale o sovranaturale con riferimento al concetto di natura di tutte le cose, ma, semmai, ristrettamente al concetto ridotto di una natura specifica, che è poi nozione di specifica e meno generalizzata espressione dell’unica natura infinita – è profezia, giacché questa è un genere di conoscenza naturale, il primo o immaginazione, e quest’ultima costituisce, meglio, contribuisce a costituire il *lume naturale*. Questo non è soltanto immaginativo.

Specificità di ogni genere di conoscenza.

In accenno: ragione e intelletto, quali, rispettivamente, secondo e terzo genere di conoscenza cui la mente ha accesso, in aggiunta⁷³ a quanto già possa essa vagliare immaginando. Ragione ed intelletto, diversamente dal primo genere, permettono di procedere sino alla conoscenza adeguata e certa della natura eterna delle cose⁷⁴.

L’immaginazione è lume naturale, procedendo essa secondo leggi naturali ed esercitandosi su oggetti naturali, ossia consistendo essa in determinazioni necessarie della natura di tutte le cose ed essendo determinata necessariamente dalle affezioni della mente e del corpo del singolo individuo, causate dalle menti e dai corpi di altri individui. Essa è investita di sovranaturalità, se considerata nel suo procedere non causato dalla e non

⁷² TTP cap.I, p.28 e p.33 (G III, 23, 35 – 24,1 e 28, 11-13); cfr. ETICA I, pr. 29 e dim.; pr.34; pr.36; cfr. anche ETICA I, pr.16 con cor. 1 e 3; pr.17; pr.25 con sc. e cor.

⁷³ TTP cap.II, p.48 (G III, 30, 13-16)

⁷⁴ ETICA II, pr.40 sc.2; pr.44 e cor.1 e 2; pr.47 e sc.; ETICA V, pr.25; pr.28 e dim.

riferito esclusivamente alla natura umana. Essa, ancora, può dirsi sovranaturale, qualora la mente immaginante non sia che causa parziale, concorrendo alla causazione di una data modificazione, l'essenza specifica di altri individui, dei loro corpi e delle loro menti.

A questo proposito, Spinoza, dopo l'identificazione di conoscenza naturale e profezia⁷⁵, passa a distinguere coloro che esercitano e coltivano la conoscenza naturale da coloro che esercitano la conoscenza profetica⁷⁶: a tutti gli effetti questa coincide con quella, che è immaginazione, la quale, a sua volta, è il primo fra i generi di conoscenza. E la certezza che essa implica, infatti, è propria del solo profeta o immaginante, e può essere condivisa da altri soltanto attraverso un atto di fede⁷⁷, cioè attraverso un affetto⁷⁸ che procede dall'attività immaginativa, la quale è propria di ogni singolo individuo. Essa non implica alcuna conoscenza dell'essenza eterna delle cose singole o di proprietà loro comuni – nozioni eterne e, pertanto, accessibili a e condivisibili da più menti – ma consiste, esclusivamente, nelle modificazioni corporee e nelle (simultanee) idee del singolo individuo corporeo e mentale. La certezza che proviene dalla conoscenza naturale che non sia profetica, ossia immaginativa, e l'accompagna, come la conoscenza stessa nei suoi propri contenuti, è raggiungibile da chiunque nel medesimo grado, attraverso i processi o atti cognitivi naturali comuni ad ogni mente, ed in ognuna equivalenti ed utili all'accesso alle nozioni sull'essenza eterna delle cose⁷⁹.

La conoscenza immaginativa si configura secondo le modificazioni del singolo corpo e della singola mente di un individuo, e non può essere condivisa, né può implicare la medesima certezza che può accompagnare la conoscenza dell'immaginante, nelle modificazioni corporee e mentali immaginative di altri individui. Le idee, nella mente, dell'esistenza di altri corpi e delle modificazioni da essi causate nel corpo di cui la mente è idea, sono innanzitutto idee dell'esistenza attuale del corpo affetto e delle sue affezioni, e rappresentano, quindi, uno stato presente di questo corpo, proprio ad esso e non ad altri, assai più che lo stato presente di altri corpi e menti (dei corpi e delle menti afficienti, nella fattispecie)⁸⁰. Così l'immaginante immagina; così immagina il profeta; immagina in sé, e conosce secondo un tale genere, in virtù della propria costituzione e delle proprie

⁷⁵ TTP cap.I, p.13 (G III, 15, 17-19)

⁷⁶ TTP cap.I, p.20 (G III, 16, 6-9)

⁷⁷ TTP cap.I, p.19 (G III, 15, 6-9)

⁷⁸ ETICA III, def.3; def. gen. affetti e spieg.

⁷⁹ ETICA II, pr.43 sc.; pr.49 sc.

⁸⁰ ETICA II, pr.19 e dim.; pr.22; pr.23; pr.25 e dim.; pr.26

modificazioni corporee e mentali, cui altri non può accedere, se non confidando e immaginando, a sua volta, secondo le proprie peculiari modificazioni e la propria specifica costituzione.

Diversamente, i generi cognitivi non immaginativi costituiscono una conoscenza della natura eterna delle cose, non limitata dalla natura particolare dei corpi e delle menti modificanti e modificati, e non limitatamente a tali nature o essenze specifiche.

La nozione di sovranaturalità della profezia (o rivelazione), ossia della conoscenza in cui essa consiste, trova una precisa collocazione nel pensiero spinoziano, che sventa il pericolo di una confusione con l'antagonista nozione volgare e teologica (in uso presso il volgo e adottata e strumentalizzata dai teologi)⁸¹, che vorrebbe far consistere il sovranaturale nella manifestazione e nel verificarsi di eventi fuori dell'ordine consueto della natura, e riconducibili allo straordinario, davvero, intervento di un Dio trascendente la propria opera naturale e su di essa interveniente con mezzi che le sarebbero irriducibilmente estranei⁸². Alla luce della dottrina spinoziana, che assume toni critici di insolitamente aspra insofferenza e sprezzante critica nella trattazione del concetto malinteso di sovranaturalità⁸³, questo consisterebbe in un coacervo di fraintendimenti da correggere nell'interezza delle sue connessioni con ciò che è rivelazione e con l'esposizione ed esemplificazione che di questa forniscono le Sacre Scritture.

⁸¹Per l'analisi e la comparazione dei termini e dei concetti di *vulgus*, *multitudo*, *plebs*, (nonché di *folla* e *massa*), v. E. BALIBAR (2002/b), pp.13-40 e E. GARULLI (1985); cfr. anche, per una breve discussione della strumentalizzazione operata dai teologi delle superstizioni del volgo, P: MARTINETTI (2002), pp.135-7 e, per una più ampia analisi storica di tale problema S.NADLER (2002), *passim*

⁸² TTP cap.I, p.28 (G III, 23, 27-30 e 23, 34-35); cap.VI, pp.150-1 (G III,81, 5-31)

⁸³ *ibidem*

La natura di Dio, che è la natura eterna di tutte le cose, in quanto tale, ossia in quanto costituente e regolante l'attività della mente, nonché del corpo, è contenuta e desumibile, osservabile, è riconoscibile in ogni sua peculiare modificazione⁸⁴: pertanto, la mente umana, modificazione della natura di Dio – che tale modificazione realizza ed esprime, per un tempo finito e determinato, in un determinato e definito modo – contiene in sé obiettivamente la natura di cui è partecipe e da cui sola è tutta conformata (“mens nostra [...] Dei Naturam in se continet, et de eadem participat”)⁸⁵. La singola mente è in grado, quindi, di formulare nozioni intorno alla propria natura che è la natura condivisa da ogni cosa, la natura che è causa prima (nonché *causa sui*)⁸⁶.

La mente, in virtù di questa natura sua propria ed universale, “ha la potenza di formare talune nozioni esplicative della natura delle cose e direttive della vita”⁸⁷, e in essa, di conseguenza, consiste la vera causa⁸⁸, la causa adeguata, della rivelazione divina, di quella rivelazione che Dio opera, essendo natura e rivelando questa in ogni cosa nella mente stessa, secondo l’immutabile attuazione di questa sua natura stessa.

A differenza della rivelazione profetica che procede immaginativamente, con l’uso dei mezzi dell’immaginazione, che sono anche i mezzi attraverso i quali la natura (Dio) si manifesta al corpo ed alla mente del profeta, e che resta, in ogni caso, rivelazione in senso assoluto, sebbene assai parziale e limitata nei suoi effetti cognitivi, che appunto si realizza in un genere di conoscenza il cui grado di certezza è minimo, la rivelazione che giunge alla mente per le vie del lume naturale non immaginativo – che, constatiamo, è da intendersi, come quello profetico o immaginativo, divino a tutti gli effetti – esula dall’uso di strumenti cognitivi (segni) quali la parola e la figura, propri all’immaginazione e caratterizzanti l’attività profetica – meglio, esula da quell’uso dei suddetti mezzi di cui non sia che causa

⁸⁴ ETICA I, pr.25 con sc. e cor.; pr.29 e dim.; pr.36 e dim.

⁸⁵ TTP cap.I, p.20 (G III, 16, 10-11)

⁸⁶ ETICA II, pr.20 e dim.; pr.21; pr.40; pr.47 e dim.

⁸⁷ TTP cap.I, p.20 (G III, 16, 10-14)

⁸⁸ TTP cap.I, pp.21-2 (G III, 16, 21-25 e 17, 9-15) e p.33 (G III,28, 21-29)

adeguata⁸⁹ – e si realizza, piuttosto, in modalità che sovrastano quelle precipue della profezia.

Queste modalità, secondo le quali l'idea e la natura di Dio si comunicano conformemente ed in misura qualitativamente eccellente a quella che è la natura della mente umana, della mente di ogni ente, ché ogni corpo è sempre anche mente, per quanto l'umana si distingue per potenza ed eventuale certezza cognitive⁹⁰, sono quelle proprie ai due generi di conoscenza che non procedono immaginativamente, ovvero la ragione e l'intelletto, cui in precedenza ho accennato. Infatti, al profeta manca *quella certezza* nella nozione rivelata, nella nozione di Dio che è nozione della natura. *Quella certezza* si accompagna, nella sua mente, alla nozione rivelata da Dio (dalla natura delle cose), inadeguata, attraverso segni che confortino l'attendibilità di cui tale nozione è intrinsecamente priva, conferendole una qualche evidenza⁹¹: segni di Dio, segni che Dio fornisce a conferma, segni naturali che nella e dalla natura delle cose, efficiente corpo e mente del profeta, provengono e si producono, e che si comunicano poi, nell'interpretazione dell'immaginante (profeta è dall'ebraico *nabi*, che, nota Spinoza, è innanzitutto termine indicante colui che interpreta)⁹², all'immaginazione altrui, che provvede alla formazione ed alla combinazione di altri segni correlati e intrinsecamente inadeguati. *Quella certezza*, di cui è manchevole la nozione profetica, è invece propria di una nozione che si produce nell'*aggiunta*⁹³ ai dati immaginativi del ragionamento⁹⁴. La certezza dei profeti nella rivelazione è, difatti, esclusivamente morale⁹⁵. Questa certezza è tale in un'accezione negativa: essa coincide con una privazione di dubbio e non con la positiva affermazione della verità della nozione⁹⁶. La conoscenza è vera in quanto adeguata nell'intelletto infinito di Dio, ma non in assoluto: se così fosse, non avrebbe senso discutere dell'adeguatezza o meno di un'idea, poiché in Dio, in quanto sostanza infinita (anche) pensante⁹⁷, tutte le nozioni sono vere e, pertanto, adeguate (convergono, cioè, con

⁸⁹ Cfr. F. MIGNINI (1981), cap.III

⁹⁰ ETICA II, pr.13 sc.

⁹¹ TTP cap.II, p.48 (G III, 30, 13-19 e 30, 32 – 31,1)

⁹² TTP cap.I, p.19 (G III; 15, 9-11)

⁹³ TTP cap.II, p.48 (G III, 30, 13-16)

⁹⁴ TTP cap.I, pp.20-1 (G III, 15, 14-19); ETICA II, pr.41; pr.42 e dim.;pr.43 con dim. e sc.; cfr. nota precedente

⁹⁵ TTP cap.II, p.48 (G III, 30, 34-5)

⁹⁶ ETICA II, pr.43 e sc.; pr.49 sc.

⁹⁷ ETICA II, pr.1 e dim.; cfr. *ibidem*, pr.2 e dim.

il loro ideato)⁹⁸. La conoscenza si dice vera quando è adeguata nell'intelletto infinito di Dio che comprende l'idea del corpo singolo esistente ed affetto, ossia la mente conoscente⁹⁹. La mente singola (come anche il corpo di cui è idea e da cui non si distingue se non nella nozione che ne ha l'individuo umano)¹⁰⁰ è determinazione particolare della natura necessitante ed eterna delle cose (o Dio)¹⁰¹. La mente singola è, quindi, la mente di Dio che pensa in un determinato modo particolare; la mente di Dio che, in quanto nozione riunente tutte le determinazioni finite della natura divina considerata nell'attributo del pensiero, si esprime e determina in un'idea (un insieme di idee concatenate fra loro, ché la mente singola, come il corpo, è composita)¹⁰² finita, particolare¹⁰³. La mente forma idee certe – positivamente, ossia *matematicamente*, certe¹⁰⁴ – quando conosce per causa adeguata, ossia essendo unica causa della propria conoscenza (che è determinata dalla sua propria natura particolare, espressione della natura eterna); quando conosce esprimendo la sola propria potenza di pensare, ovvero quando Dio pensa (conosce) determinandosi nella sola mente singola, che è sua modificazione particolare¹⁰⁵. Quando Dio si determina per la sola potenza (essenza, natura) particolare di una sua modificazione finita – potenza che è espressione singola della potenza di Dio, ossia la potenza infinita ed eterna di tutte le cose – la mente, che è quella modificazione finita, conosce adeguatamente, ché la nozione che in tal modo si forma conviene con il proprio ideato, ossia la mente conosce quest'ideato così com'è in Dio, ovvero secondo la necessità eterna con cui (*per cui*) è determinato.

La mente del profeta, come quella di qualunque individuo che conosca nel primo genere di conoscenza, è certa, dunque, soltanto perché non dubita della nozione formata; è certa perché non forma alcuna nozione che escluda l'esistenza¹⁰⁶ di quanto costituisce l'ideato di quella nozione inadeguata di cui impropriamente afferma la verità. A cagione di ciò, il profeta ha bisogno di un segno che provenga da Dio a conferma della veracità

⁹⁸ ETICA II, pr.32 e dim.; pr.33 e dim.; pr.36 e dim.

⁹⁹ ETICA II, pr.43 dim.; cfr. *ibidem* pr.11 cor.

¹⁰⁰ ETICA II, pr.13 cor.; pr.21 sc.; cfr. ETICA I def.4

¹⁰¹ ETICA I, pr.25 e cor.; pr.29 e dim.

¹⁰² ETICA II, pr.15 e dim.

¹⁰³ ETICA II, pr.11 cor.

¹⁰⁴ TTP cap.II, p.48 (G III, 30, 13-16); cfr. ETICA II, pr.33; pr.41; pr.49 sc.

¹⁰⁵ ETICA III, def.1 e 2; ETICA II, pr.29 sc.

¹⁰⁶ ETICA II, pr.17 sc.

della rivelazione; a conferma che la rivelazione è operata proprio da Dio¹⁰⁷. Ma Dio è la natura eterna delle cose tutte¹⁰⁸, per la quale queste (anche il profeta, la sua mente, le sue nozioni, il suo corpo) sono causate, dalla quale queste sono costituite e determinate e nella quale, come espressioni particolari della potenza infinita di essere ed esistere che le è propria, consistono. Il segno che Dio dà al profeta quale sanzione della veracità di quanto rivelato – di quanto la natura delle cose tutte ha rivelato, *rivelandosi* in sue determinazioni finite, singole, particolari (com'è lo stesso profeta) – è, allora, affezione del corpo e della mente del profeta, che interpreta immaginativamente un'ulteriore nozione inadeguata che va ad integrare quelle propriamente componenti la rivelazione ricevuta (l'affezione naturale causata nella sua mente e nel suo corpo)¹⁰⁹. Il segno è modificazione causata nel profeta da altri corpi e da altre menti, le cui cause il profeta non conosce adeguatamente¹¹⁰. La sua immaginazione associa, astrae, ricombina i *segni* attraverso cui opera, ed interpreta inadeguatamente un evento naturale – ossia causato necessariamente dalla e nella natura eterna ed *immutabile* di tutte le cose – quale conferma di quanto ha conosciuto come rivelazione, ovvero profezia, ovvero immaginazione. E poiché il profeta ha una nozione inadeguata della natura di Dio¹¹¹, i segni che egli interpreta si conformano, nel loro concatenarsi alle altre idee della sua mente, ad una tale nozione¹¹². Spinoza, così, può affermare che Dio ha fornito segni che si adattassero alle opinioni (alle nozioni inadeguate della natura di Dio, della natura delle cose), alla costituzione fisica ed allo stato d'animo (oltre che allo stile letterario ed alla formazione culturale in genere) propri al profeta, intendendo che la mente del profeta prendeva per segno fornitogli da Dio, di cui aveva una falsa nozione, modificazioni del proprio corpo e della propria mente di cui ignorava la vera causa¹¹³. Il *segno* era elaborato dalla mente immaginante del profeta, conseguentemente agli altri *segni* della sua immaginazione. Quanto il profeta ha conosciuto inadeguatamente, perché causa parziale e non unica (inadeguata, piuttosto che

¹⁰⁷ TTP cap.II, p.48 (G III, 30, 13-22)

¹⁰⁸ ETICA I, pr.16 cor.1 e 3; pr.24 cor.; pr.25 cor.; pr.29 e dim.; cfr. TTP cap.VI, p.153 (G III, 83, 20-24)

¹⁰⁹ TTP cap.I, p.21 (G III, 17, 9-11); p.33 (G III, 28, 3-7 e 28, 21-3); cap.II, p.48 (G III, 30, 13-22 e 30, 32-4); cfr. ETICA II, pr.17 sc.; pr.40 sc.2; pr. 41e dim.; pr. 42 e dim.; cfr. anche *ibidem*, pr.29 sc.

¹¹⁰ ETICA II, pr.24 dim.; pr.28 dim.

¹¹¹ TTP cap.II, p.61 (G III, 42, 26-32)

¹¹² Cfr. ETICA II, pr.25 e dim.; pr.27 e dim.; pr.35 e sc.; pr.41 e dim.

¹¹³ TTP cap.II, pp.50-1 (G III, 32,10 – 33,6); cfr. ETICA II, pr.19 e dim.; pr.22; pr.25 e dim.; pr.26 e cor.; pr.27 e dim.; pr.29 e sc.; pr.40 sc.2; pr.41; pr.44 e cor.

adeguata)¹¹⁴ della determinazione di tale nozione, rende certa la sua mente perché non è accompagnata da una nozione che ne escluda l'esistenza, rendendone manifesta la falsità. La certezza del profeta è assenza di dubbio, non positiva convenienza con il proprio ideato della nozione formata nella sua mente.

A testimonianza dell'inclusione della conoscenza profetica, che è divina e rivelata, ed è sovranaturale relativamente alla natura umana ed all'essenza particolare del singolo individuo nel concetto di conoscenza o lume naturale, anch'essa a pieno titolo divina e rivelata quanto la prima ed anche più, in virtù della superiore e reale adeguatezza che gli è propria, Spinoza compie una scelta terminologica di fondamentale importanza e di una non indifferente audacia: egli, difatti, parla di una certezza reale e piena che è raggiunta, nella formulazione di nozioni che superano in adeguatezza o corrispondenza al proprio ideato, di cui sono obiettiva rappresentazione, quella minimamente (per mezzo del segno) caratterizzante la nozione immaginativa, con l'*addizione*¹¹⁵ di qualcosa che è, altrimenti, assente nell'attività cognitiva del profeta, come di chiunque immagini.

“La semplice immaginazione non implica per sua natura alcuna certezza, quale è connessa invece ad ogni idea chiara e distinta, ma, per poter essere certi delle cose che immaginiamo, si deve necessariamente *aggiungere* qualche altra cosa, e cioè il ragionamento [“aliquid necessario accedere debeat, nempe ratiocinium”]; ne segue che la profezia per sé non può implicare alcuna certezza, perché [...] *essa dipendeva dalla sola immaginazione*”¹¹⁶.

All'immaginazione, sopraggiungendo in ausilio e non in mera sostituzione, si affianca il ragionamento, che è termine propriamente e innanzitutto indicante l'attività che si conforma nel secondo genere di conoscenza – che è conoscenza razionale – e che, pur precisamente caratterizzato, come avremo modo di verificare, costituisce riferimento anche in senso lato, alla scienza intuitiva, all'intelletto, che è, invece, terzo e sommo genere di conoscenza.

¹¹⁴ ETICA III, def.1 e 2

¹¹⁵ TTP cap.II, p.48 (G III, 30, 15-16)

¹¹⁶ V. nota 109; corsivo mio

VI

Domanda sulla natura dell'immaginazione e dei suoi mezzi, i medesimi adoperati da Dio per compiere la rivelazione, ovvero i soli con cui la natura rivela se stessa (con cui Dio si rivela) alla mente del profeta e al suo corpo (di cui sono essi stessi realizzazione particolare, nonché effetto delle sue proprie leggi).

Profilo di ragione ed intelletto.

La ragione si aggiunge nella sua attuazione specifica a quanto già l'immaginazione realizza, ricevendo e combinando, ed a cui essa apporta un contributo distintivo ed evidenziante, che prepara il terreno alla coltivazione di quelle nozioni che saranno (ri-)elaborate dall'intelletto.

A quelle cose cui la mente umana accede attraverso il lume naturale, sottintendendo la non immaginatività di esso, o meglio, la sua non esclusiva immaginatività, ché dall'attività immaginativa la mente non può prescindere, in quanto le immaginazioni – idee sotto l'aspetto o per l'attributo del pensiero, movimenti corporei per l'attributo dell'estensione – sono la mente stessa e, simultaneamente, sono il corpo affetto stesso, a quelle medesime cose la mente accede, appunto, per mezzo dell'immaginazione¹¹⁷.

Immaginando, il profeta riceve la rivelazione divina, che è dire il profeta conosce la natura delle cose, inizia a conoscerla e ne ha una prima conoscenza, attraverso la percezione delle cose naturali che modificano il suo corpo e, simultaneamente, la sua mente, la quale, essendo idea di quello, forma le idee delle sue affezioni¹¹⁸. Dio si manifesta all'uomo, al profeta che ha natura d'uomo, che di esso ha corpo ed anche mente, con parole e figure, fornendo segni espressivi e confermanti la qualità e il fine rivelativo della manifestazione e della comunicazione, che ne costituisce l'intento¹¹⁹. Eppure, leggendo le storie narrate nelle Scritture, non dobbiamo giudicare quale conoscenza profetica sovranaturale tutto quanto Dio comunica nelle proprie manifestazioni¹²⁰: ciò a

¹¹⁷ TTP cap.I, p.21 (G III, 16, 23-25) e p.33 (G III, 28, 3-5)

¹¹⁸ ETICA II, pr.19; pr.22; cfr. Pr.14 e pr.16 con cor.1 e 2

¹¹⁹ TTP cap.I, p.21 (G III, 17, 9-11); cap.II, p.48 (G III, 30, 13-19 e 28-30)

¹²⁰ TTP cap.I, p.21 (G III, 17, 4-8)

dire che, essendo Dio natura, non tutto quello che a Dio è attribuito nei testi sacri come parola o altra espressione deve essere ricondotto ad atto di rivelazione sovranaturale. Infatti, sovranaturale è la rivelazione, in un senso ammissibile dal lume naturale che la comprende, poiché tutta la costituisce, soltanto con riferimento alla particolare natura dell'uomo, alla nozione di natura formulata in limitato riferimento a quell'espressione della natura di tutte le cose che è l'essere umano. Ma se è il volgo o il teologo a leggere la Scrittura, allora, ecco riemergere quel concetto malinteso di sovranaturalità, che travisa senso e natura delle manifestazioni divine. Ecco che con sovranaturalità della rivelazione si viene a intendere e sostenere una peculiarità della profezia che sovrasterebbe quel che la profezia, e che Dio stesso, è. Proprio conservando un'avvertita attenzione ad un tale fraintendimento, si deve indagare e circoscrivere quel che espressamente e soltanto espressamente la Scrittura menziona essere profezia, ovvero rivelazione di Dio, rivelazione alla mente e al corpo del profeta di una manifestazione naturale, di una manifestazione della natura di Dio, che è poi non altrimenti che la natura delle cose tutte¹²¹. Soltanto vigilando e testimoniando sulla e della natura e naturalità, o divinità, degli episodi esplicitamente narrati quali eventi di rivelazione sovranaturale, è possibile separare e preservare il concetto di conoscenza profetica dalla nozione volgare e teologica di sovranaturalità.

¹²¹ V. nota 118

VII

La potenza della singola mente è direttamente proporzionale alla potenza del corpo di cui è idea, ossia determinazione nell'attributo (sotto l'aspetto) del pensiero¹²²: essendo il corpo e la mente, unica e unitaria espressione della medesima realtà infinita, che in un determinato modo si fa esistente, costituendoli, essi possono, sì, per la potenza della singola mente conoscente essere trattati separatamente, in virtù della loro complementarità, che nella riflessione si rende alternatività, ma consistono in un'unica modificazione, che è affezione, della sostanza infinita, o natura, o Dio¹²³. Quanto più, quindi, il corpo può essere affetto, da quante più cose, ovvero, da quanti e più diversi corpi, e quante e più diversificate azioni esso può compiere, tante più idee, a sua volta, la mente è in grado di formare. La mente è le proprie idee¹²⁴: innanzitutto, l'idea del corpo singolo esistente, delle affezioni del quale la mente forma le idee, e poi, proprio le idee delle modificazioni del corpo di cui è idea, che sono tutte idee in Dio¹²⁵. Nella natura delle cose tutte, queste idee sono determinazioni della realtà nell'attributo del pensiero, e la natura delle cose, eterna ed infinita, può chiamarsi Dio¹²⁶. Le idee della mente, e la mente stessa, idea anch'essa, esistono in Dio e procedono *necessariamente* da esso, o dalla natura, che è espressione equivalente. Necessariamente: ché esse sono tutte determinate dalle leggi eterne e immutabili che costituiscono la natura stessa di Dio, la natura delle cose. Da ciò è escluso che qualsivoglia idea possa per sé dirsi falsa, come se la falsità, il dubbio, l'errore, o l'inadeguatezza consistessero in alcunché di positivo¹²⁷. Così non è, poiché tutte le idee della mente, in quanto determinate ad esistere dalla necessità intrinseca alla natura di Dio, o delle cose tutte, di cui sono parte e realizzazione, procedono nel pensiero con pari ed inequivoca necessità della loro determinazione. Falsità è qualificazione che può

¹²² ETICA II, pr.14; cfr. pr.1 e sc.; pr.12 e dim.

¹²³ ETICA II, def.1 e 7; pr.1 con dim. e sc.; pr.2; pr.3 e dim.; pr.6 e dim.; pr.7; pr.9 e dim.; pr.10 cor.; cfr. ETICA I, pr.28 e dim.; pr.29 e dim.; pr.36 e dim.

¹²⁴ ETICA I, pr.15; cfr. *ibidem*, post.1

¹²⁵ ETICA II, pr.9 con cor. e sua dim.; pr.12; pr. 13 e dim.; pr.15 e dim.; pr.17; pr.19 e dim.; pr.20 e dim.; pr. 22; cfr. *ibidem* ass.5

¹²⁶ ETICA II, pr.1 e dim.; pr.3 e dim.

¹²⁷ ETICA II, pr.32 e dim.; pr.33

sussistere esclusivamente con riferimento alla mente singola nella sua attività immaginativa¹²⁸: nel realizzarsi della conoscenza nel suo primo genere, difatti, le idee rispecchiano necessariamente le affezioni nel loro darsi in una precisa sequenza spazio-temporale¹²⁹. Soltanto perché tale concatenazione non permette, alla mente, di evincere la necessità che la determina, la conoscenza si presenta come errata: dall'immaginazione dell'articolazione delle affezioni o modificazioni del corpo non sorge una rappresentazione che sia, per richiamare la celebre espressione di Wittgenstein, *perspicua*¹³⁰. *Perspicua* nella nozione di una necessaria determinazione che inerisce alle cose tutte e alle cose nella loro singolarità, e pertanto a quelle particolari cose che modificano il corpo e la mente in un altrettanto particolare, ma sempre necessaria, maniera e situazione. Soltanto riguardo alla parzialità della conoscenza che la mente forma, ossia, meglio, soltanto riguardo alla parzialità che caratterizza la mente immaginante nella causazione delle idee e dei rapporti che intercorrono fra queste – idee delle affezioni del corpo di cui la mente è idea –, esse possono essere definite inadeguate, errate, false e contingenti¹³¹.

Contingenza è l'impossibilità per la mente singola di conoscere la necessità con cui è determinata una certa cosa ad esistere ed operare, ché nulla in Dio, ossia in natura, è mai davvero tale, essendo piuttosto con pari ed immutabile necessità determinato ad esistere ed operare¹³². Nulla può essere né essere concepito, che non sia e non sia concepito in Dio¹³³, il che implica che nulla è, pur minimamente, estraneo alla determinazione naturale che ne necessita la causa e l'effettuazione in quella che Spinoza definisce la "fatale concatenazione delle cause"¹³⁴.

La mente, come il corpo di cui è idea e dal quale non ha senso o riscontro alcuno separarla, se ciò comporta una differenziazione nella definizione della loro natura, non può dirsi libera¹³⁵: essa è determinazione necessaria del pensiero, simultanea alla determinazione nella controparte estesa, alla necessaria determinazione nella corporeità che le è complementare e unitaria, e pertanto non forma idee *liberamente*, ossia senza

¹²⁸ ETICA II, pr.35 e dim.; pr.36; pr.41

¹²⁹ ETICA IV pr.1 sc.; cfr. ETICA II, pr.16 cor.2; pr.28 e dim.; cfr. anche F. Mignini (1981), capp.2 e 3

¹³⁰ L.WITTGENSTEIN (1999) parte I, pr.122

¹³¹ ETICA III, def.1 e 2; pr.1; ETICA II, pr.35 e dim.; cfr. *ibidem* pr.16 e cor.1 e 2; pr.25; pr.26; pr.27; pr.29

¹³² ETICA I, pr.29 e dim.; pr.33 e sc.

¹³³ TTP cap.IV, p.105 (G III, 60, 3-4); ETICA I, pr.15 e dim.; pr.16 e cor.1; pr. 18; pr.25 e cor.; cfr. pr.28 e dim.

¹³⁴ TTP cap.IV, p. 104 (G III, 58, 20-21)

¹³⁵ ETICA II pr. 35 sc.; pr.48 e dim.; (cfr. pr.49); ETICA I, pr. 17 cor.2; pr.32 e dim.

alcuna conseguenza necessitata della sua attività e senza legge che tale attività determini, costituisca e regoli. La mente è necessariamente determinata all'ideazione, come lo è il corpo al moto ed alla quiete. Ed una modificazione del corpo è, simultaneamente, modificazione della mente: non che l'una causi in alcun modo l'altra, esse piuttosto sono un'unica modificazione, ora considerata nell'uno, ora nell'altro attributo che la mente riconosce alla sostanza, o Dio.¹³⁶

Contingenza, come sovranaturalità, è idea che sorge per un errore, o, che è lo stesso, per una conoscenza che la mente ha della natura delle cose, o Dio, non concepita sotto la specie dell'eternità, necessaria eternità, che sola porta all'evidenza le determinazioni delle sue proprie espressioni¹³⁷; una conoscenza di cui la mente è causa soltanto parziale e che forma nella corrispondenza non alle sole proprie leggi, le leggi che costituiscono la sua essenza o natura, bensì nell'essere determinata necessariamente a pensare, conformemente alla propria essenza, ma anche e soprattutto conseguentemente alle affezioni apportate da altri corpi e menti al corpo di cui la mente è idea¹³⁸.

Venendo meno la positività del concetto di contingenza, non ha più ragione di sussistere la separazione assai problematica fra intelletto e volontà¹³⁹. *Intelletto* è qui da intendersi nell'accezione più ampia di *intelligenza delle cose*, esercitata dalla mente adeguatamente o meno; l'uso del termine ristrettamente all'indicazione del terzo genere di conoscenza, che in quella più ampia è in ogni caso compresa, definisce meglio la natura della conoscenza adeguata e certa. All'intelletto, difatti, la nozione comune che di esso è diffusa, attribuisce la veracità ed un campo d'azione minore rispetto a quello della volontà, che, più ampia, può procedere anche al di fuori del controllo intellettuale, comportando così, talvolta, errore e falsità. Ma le cose non stanno così: intelletto e volontà sono un'unica cosa, nient'altro, invero, che le singole idee e le stesse singole volizioni, che dalle prime non si distinguono¹⁴⁰. Affermare che la mente ha idee, pensa, è affermare nel contempo che essa giudica o vuole: nessuna facoltà organizza o costituisce la mente al suo interno. Le nozioni di facoltà sono tutte vaghe e inadeguate nozioni che accomunano i singoli prodotti di quelle stesse supposte facoltà, produttori null'altro, invece, che

¹³⁶ ETICA III, pr.2 con dim. e sc.; cfr. ETICA II, pr.9 e dim.

¹³⁷ ETICA II, pr.44 con cor.1 e sc.; ETICA I pr.29 e dim.

¹³⁸ ETICA IV, pr.1 sc.; ETICA II, pr.16 con dim. e cor.1 e 2

¹³⁹ ETICA II, pr.49 con cor. e sua dim.

¹⁴⁰ ETICA II, pr.48 con dim. e sc.; pr. 49 sc.

confusione¹⁴¹. Vi sono soltanto idee nella mente, che procedono per causa prossima le une dalle altre e da Dio per causa prima, e si formano simultaneamente alle modificazioni del corpo singolo, di cui la mente che le riunisce è idea a sua volta¹⁴².

Non dimentichiamo che, come il corpo, individuo composto da individui, a loro volta composti, nell'attributo dell'estensione, anche la mente, idea di quel corpo, è composta di molti individui (anch'essi, necessariamente, composti)¹⁴³.

La volizione, quindi, è niente più che un'idea singola, e l'affermazione della verità o falsità di qualcosa che costituisce il suo proprio ideato, non si distingue da quella stessa determinazione e/o negazione che l'idea, essendo ciò che è e non essendo altro, implica e realizza necessariamente¹⁴⁴. E la libertà, che la mente erroneamente pretende di potersi attribuire, è soltanto idea inadeguata delle cause prossime delle proprie determinazioni ed ignoranza della simultaneità di queste e delle determinazioni del corpo, ché, anche, soltanto la natura o Dio può dirsi a ragione libera, essendo eterna causa prima di ogni determinazione¹⁴⁵.

L'immaginazione, quale primo genere di conoscenza, è l'unica causa dell'errore e della falsità delle idee¹⁴⁶. Non sarebbe corretto affermare che, essendo determinazione della mente che riproduce simultaneamente le determinazioni o modificazioni del corpo, così come si susseguono, essa sia tanto corporea quanto mentale: in verità, questa è affermazione che ha poco di intelligibile nell'orizzonte filosofico spinoziano, lasciando intendere che vi possa essere altro di mentale, che non sia altrettanto corporeo, o che lo sia marginalmente, nelle implicazioni determinative che derivano da tale correlazione necessitante. Più appropriato è riconoscere che ogni idea ha la sua modificazione corporea corrispondente simultaneamente, e che i dati percettivi e i segni logici che l'immaginazione riceve, elabora e combina, hanno aspetto corporeo tanto quanto hanno aspetto mentale¹⁴⁷; il che equivale poi a ribadire che la realtà *sempre*, e *sempre soltanto*, si esprime nel particolare secondo le forme appartenenti a tutti i suoi attributi, simultaneamente, uno, due, o infiniti che la mente ne enumeri e, all'interno di una tale

¹⁴¹ ETICA II, pr.48 sc.; pr.40 sc.1

¹⁴² ETICA II, pr.1 e dim.; pr.5 e dim.; pr.6 con dim. e cor.; pr.7 e cor.; pr.20 e dim.; ETICA III, pr.2 dim. e sc.

¹⁴³ ETICA II, post.1; pr.15 e dim.

¹⁴⁴ ETICA II, pr.49 dim.

¹⁴⁵ ETICA II, pr. 35 sc.; cfr. *ibidem* pr.47 sc.

¹⁴⁶ ETICA II, pr.41 e dim.

¹⁴⁷ ETICA II, pr.49 sc.

enumerazione, riconosca¹⁴⁸. Così è anche per quel che riguarda le nozioni elaborate nel secondo e nel terzo genere di conoscenza, che, differenziandosi da quelle del primo per adeguatezza, non possono, comunque, essere prive, in quanto idee ed idee naturalmente e necessariamente determinate ed articolate, del correlato corporeo simultaneamente determinato¹⁴⁹.

A quale causa è, quindi, da attribuirsi l'inadeguatezza delle idee immaginative? Di certo, non alla loro dipendenza dalle affezioni corporee, e dalle cause esterne efficienti il corpo, ché di dipendenza non può parlarsi, ma piuttosto, come risulta da quanto sopra constatato, di simultaneità¹⁵⁰, e la correlazione corporea, la controparte, nell'attributo dell'estensione, determinata, è comune alle idee adeguate ed inadeguate¹⁵¹. L'origine di queste ultime è da ricercarsi nel *modus operandi* della conoscenza immaginativa, che massimamente, assieme alla conseguente, già rilevata, inadeguatezza, la differenzia dalle altre due forme cognitive¹⁵². L'immaginazione, o la mente immaginante, forma le proprie idee simultaneamente al formarsi nel corpo delle diverse immagini, che di quello costituiscono modificazione in forma di diversi segni. Nel corpo si producono immagini visive, acustiche, e nel formato sensoriale di ogni parte del corpo affetto. Di ognuna di queste la mente forma idee, che, a rigore, non vanno confuse con il rispettivo ideato¹⁵³. Le immagini non sono le idee e viceversa, benché, nel concetto di unitarietà di corpo e mente, pensiero ed estensione, natura tutta, esse siano realtà unitaria, i cui diversi aspetti concorrono ad esprimerla nella sua completezza¹⁵⁴. Proprio la complementarità delle affezioni del corpo e delle idee della mente impone, nel corso della riflessione e dell'indagine, la loro distinzione, affinché si giunga a conoscere la realtà nelle espressioni nei suoi diversi attributi, ossia, distinguendo gli aspetti, le parti, si giunga a formare nozioni adeguate dell'intero, dell'unità.

Quel che determina l'inadeguatezza delle idee è l'ordine in cui esse si formano: cruciale, difatti, è la loro successione nella mente, corrispondente alla successione in cui le relative affezioni del corpo si producono. Questo è il limite intrinseco all'adeguatezza delle

¹⁴⁸ ETICA I, pr.2 e dim.; pr.9; pr.10 dim.; pr.11; pr.12; pr.13; pr.14 cor.2

¹⁴⁹ ETICA II, pr.22 e dim.; ETICA III, pr.2 sc.; cfr. F. Mignini (1981), cap. III

¹⁵⁰ ETICA III, pr.2 con dim. e sc.; ETICA II, pr.7 con cor. e sc.; pr.12 e dim.

¹⁵¹ ETICA II, pr.2; pr.36 e dim.

¹⁵² ETICA II, pr.40 sc.1; pr.41

¹⁵³ ETICA II, pr.49 sc.; cfr. ETICA III, pr.32 sc.;

¹⁵⁴ *ibidem*

idee delle affezioni corporee, idee conseguenti e relate fra loro non per necessità logica causata dalla potenza della mente, dalla sua essenza o natura, ma da altro, *principalmente*, ossia corpi esterni a quello di cui la mente è idea, modificazioni che sopraggiungono alla mente, causate *in parte* da altro da essa. La mente è causa parziale, pertanto inadeguata, come precedentemente già notato, di queste idee, come è causa parziale il corpo delle affezioni che lo interessano e non soltanto dalla sua propria natura, o essenza, sono prodotte¹⁵⁵.

La necessità con cui tutte le cause si articolano non può rendersi distinta ed evidente alla mente, nell'attività immaginativa: la mente immaginante forma nozioni delle affezioni del corpo, *come* se queste ultime fossero contingenti, benché, ad un intelletto infinito, ossia all'insieme di tutte le idee, la conoscenza di tutte le cause e di tutti gli effetti, di tutte le modificazioni, propria alla realizzazione articolata dell'attributo del pensiero in Dio, o nella necessaria infinità della natura, tale successione sia, *invero*, tutt'altro che contingente, e, piuttosto, in tutto necessariamente determinata ed attualmente necessitata¹⁵⁶.

L'immaginazione, o la mente immaginante, rende presenti le idee delle affezioni del corpo¹⁵⁷. Pertanto, essa realizza una potenza che è attuale nel corpo e costituisce la reale essenza di questo¹⁵⁸. La mente immaginante riceve i dati esterni al corpo, come afficienti il corpo stesso e soltanto in tal guisa, nella successione in cui essi si fanno presenti al corpo e, simultaneamente, alla mente. La memoria, ci mostra Spinoza, è immaginazione che, conformemente alla leggi naturali che la determinano necessariamente, rende presenti alla mente, nonché attuali nel corpo, le idee delle affezioni del corpo e le affezioni stesse, secondo l'ordine in cui esse modificarono l'individuo la prima volta¹⁵⁹. Nella mente immaginante, infatti, le idee delle affezioni del corpo si producono e si concatenano in una configurazione esclusivamente temporale, che non rappresenta l'eterna necessità che quella successione determina e che è la natura infinita di tutte le cose da essa costituite e regolate.

¹⁵⁵ ETICA III, def.1 e 2; ETICA II, pr.11; pr.12; pr.13 e dim.; pr.16 con cor.1 e 2; pr.17 con cor., sua dim. e sc.; pr.21; pr.22 e dim.; pr.23 e dim.; pr.25 e dim.; pr.26 con cor. e sua dim.; pr.27 e dim.

¹⁵⁶ ETICA II, pr.3 e dim.; cfr. ETICA II, pr.7 cor.; pr.9 dim.

¹⁵⁷ ETICA II, pr.17

¹⁵⁸ ETICA I, pr.25 e dim.; pr.36 e dim.; cfr. ETICA III, pr.6 e dim.; pr.7 e dim.

¹⁵⁹ ETICA II, pr.17 con dim., cor. e sua dim.; pr.18 e sc.

L'immaginazione, poi, essendo, in quanto articolazione delle singole idee immaginative, rappresentazione della potenza o essenza attuale del corpo singolo esistente ed affetto¹⁶⁰, realizza lo sforzo ("conatus"¹⁶¹) con cui la mente ed il corpo perseverano o si conservano nel proprio essere ("conatus in suo esse perseverandi", "conatus sese conservandi"¹⁶²), sforzo che costituisce l'essenza stessa dell'individuo corporeo e mentale, di ogni individuo, in quanto modificazione dell'unica sostanza, espressione singola della natura o di Dio¹⁶³, e che nella mente umana è definibile come cupidità ("cupiditas"), ché essa è l'appetito ("appetitus")¹⁶⁴, ovvero lo stesso sforzo di autoconservazione, accompagnato dalla consapevolezza di esso, o sua idea, nella quale unitariamente questo stesso appetito consiste¹⁶⁵. La cupidità, essendo consapevole sforzo di perseverare nel proprio essere, e come tale, essenza stessa della mente esistente, oltreché del corpo, simultaneamente, è causa ed essenza di ogni idea, essendo la mente le proprie idee, idee delle affezioni del corpo – idee simultanee alle affezioni del corpo – del quale la mente è idea¹⁶⁶.

Dato ciò, quando la mente, nella sua essenziale cupidità, è causa adeguata delle idee che forma, ossia loro unica causa prima, quindi senza alcun concorso causale da parte di altri individui, essa agisce e conosce, pertanto in modo certo e adeguato. Quand'essa, diversamente, è concausa, e la sua essenza, allora, non fornisce distintamente ed evidentemente le sole leggi determinanti le idee che forma, patisce e conosce in modo inadeguato e per nulla, o minimamente, certo¹⁶⁷. La mente che patisce vede diminuita la propria potenza di pensare, mentre la mente agente, la vede accresciuta: di qui, gli affetti primari di tristezza e letizia, che sono le affezioni o modificazioni della mente, rispettivamente, depotenziata e potenziata nell'espressione della propria essenza¹⁶⁸.

Gli affetti, poi, primari o derivati, altro non sono che affezioni o, conseguentemente, modificazioni della mente, idee, che nella loro differente qualità di convenienza con il proprio ideato, o adeguatezza – causazione dalla sola mente o concausazione da essa e da

¹⁶⁰ ETICA II, def.1 e 2; pr.11 e dim.; pr.12 e dim.; pr.13 e dim.; post.1; pr.15 e dim.

¹⁶¹ ETHICA III, pr.VII e dem.

¹⁶² *ibidem*

¹⁶³ ETICA III, pr.6 e dim. ; pr.7 e dim.

¹⁶⁴ ETHICA III, pr. IX sch.

¹⁶⁵ ETICA III, pr.9 sc.; cfr. *ibidem*, pr.7

¹⁶⁶ ETICA II, pr.11; pr.12; pr.13 e dim.; pr.15 e dim.

¹⁶⁷ ETICA III, def.1 e 2; pr.1 e dim.; cfr. ETICA II, pr.40 sc.1; pr.41

¹⁶⁸ ETICA III, pr.11 e sc.

altre menti (e corpi) – costituiscono variamente la mente stessa, che è le proprie idee¹⁶⁹, incrementandone o riducendone la potenza di pensare, ovvero aumentando o diminuendo la presenza (che è composizione della mente stessa) delle idee adeguate, conoscenza adeguata delle cose, della loro natura o essenza¹⁷⁰.

E' opportuno ricordare che l'adeguatezza o inadeguatezza della mente come causa delle proprie idee, o modificazioni, vale, esclusivamente, con riferimento al suo essere causa prossima¹⁷¹ di tali idee, che sono, appunto, conoscenza adeguata, qualora la mente sia unica causa prossima di esse (causa adeguata), inadeguata qualora la mente sia causa prossima ma non unica (causa parziale, o inadeguata). In relazione alla loro causa prima¹⁷², le idee, come sopra indicato, non si distinguono affatto per adeguatezza, essendo tutte ugualmente concepite nell'intelletto infinito, che è realizzazione comprendente le idee tutte nell'attributo del pensiero, inerente alla natura eterna delle cose, ossia Dio¹⁷³.

Da quanto detto, discende che le idee adeguate, la cui conoscenza è effetto dell'essere la mente loro unica causa prossima, o causa adeguata, rappresentano le cose nella modalità con cui esse costituiscono l'esito, l'effetto della causa prima, unica ed eterna. E mostrano l'eternità delle essenze particolari, nella loro comprensione nella e appartenenza all'essenza o natura eterna delle cose tutte¹⁷⁴.

La mente può pervenire alla conoscenza adeguata soltanto attraverso l'aggiunta del ragionamento, di qualcosa che si svincoli e svincoli la mente dall'imposta successione temporale di affezioni e loro idee, comportante inadeguatezza¹⁷⁵.

Il profeta, la cui mente immagina nella ricezione della rivelazione, nell'attuazione della profezia¹⁷⁶, forma idee inadeguate ed ottiene nozioni parziali ed erranee sulla natura delle cose, su Dio e quanto questo, natura, di sé gli rivela. Le nozioni inadeguate, che la mente del profeta forma, si costituiscono nei segni e dagli strumenti di cui l'immaginazione, come mente ideante e corpo percipiente e affetto, fa propriamente uso.

¹⁶⁹ ETICA II, post.1; pr.15 e dim.

¹⁷⁰ ETICA III, def.3; post.1 e2; pr.1 e dim.

¹⁷¹ ETICA II, pr.11 cor.

¹⁷² ETICA I, pr.16 e cor.3

¹⁷³ ETICA II, pr.32; pr.36 e dim.

¹⁷⁴ ETICA III, def.1 e 2; ETICA II, pr.42; pr.44 e cor.2 con sua dim.; pr.45; pr.46; pr.47 con dim. e sc.

¹⁷⁵ Cfr. *ibidem*; TTP cap.II, p.48 (G III, 12-16)

¹⁷⁶ TTP cap.I, pp.21-2 (G III, 17, 9-15) e p.33 (G III. 28,3-7 e 21-29)

Quali sono questi simboli e questi mezzi? Osserviamoli più da vicino, e rintracciamo le implicazioni che la loro applicazione produce nella definizione della profezia.

VIII

“La causa prima della divina rivelazione”¹⁷⁷

La mente umana, come ogni altra mente, essendo realizzazione particolare dell’eterna natura delle cose, o Dio, che è causa prima di tutte le cause fra loro, poi, definite prossime, “contiene in sé obiettivamente la natura di Dio e di essa partecipa”¹⁷⁸. La natura della mente, che è anche natura del corpo, è nozione accomunante le proprietà condivise dalle singole nature o essenze particolari degli individui. Gli individui stessi, come già vi è stata occasione di notare, sono complessi, ovvero composti da molti altri individui, a loro volta composti in una continua ed infinita progressione di ordini di grandezza, le cui delimitazioni sono unicamente tracciate dall’unitarietà nelle causazioni, ossia nella struttura funzionale e funzionante, che si conserva coerente nell’espressione della propria essenza o natura (che è attuazione del proprio “conatus sese conservandi”¹⁷⁹, vera essenza o causa dell’individuo, nel senso di causa prima, ché lo sforzo di perseverare nel proprio essere è l’atto stesso di esistenza continuamente realizzato e rinnovato, quindi la sostanza o natura stessa, eterna ed immutabile) pur nelle continue variazioni, distruzioni e acquisizioni di parti componenti o individui di ordine di grandezza inferiore.

A partire, dunque, dalla formazione di idee adeguate che abbiano per oggetto la propria natura, la mente, che è idea del corpo esistente ed affetto, e che, pertanto, di esso ha innanzitutto conoscenza e soltanto attraverso esso raggiunge qualsivoglia conoscenza degli altri individui (delle cose), può giungere a formare, com’è in sua potenza od essenza, “talune nozioni esplicative della natura delle cose”¹⁸⁰. Queste nozioni, istruendo (e costituendo, ché la mente consiste nelle proprie idee) la mente nelle vere cause naturali delle cose da cui il corpo e, di conseguenza, simultaneamente, la mente stessa sono affetti,

¹⁷⁷ TTP cap.I, p.20 (G III, 16, 10-14)

¹⁷⁸ *ibidem*

¹⁷⁹ ETHICA III, pr.VII e dem.

¹⁸⁰ TTP cap.I, p.20 (G III, 16, 10-14)

sono anche "direttive della vita"¹⁸¹, ossia indicano la via per una retta conduzione della persona e del suo comportamento, conseguentemente all'adeguata nozione del necessario, e mai contingente, concatenarsi delle cause, quindi del reciproco e continuo modificarsi delle affezioni, o modi finiti, della natura eterna o sostanza, che è la causa prima anche della mente che forma di essa tali nozioni.

Definizione di legge divina e sua identificazione con la legge naturale.

Nozioni quali "eterni decreti divini"¹⁸² rivelati alla mente umana.

Null'altro che nozioni adeguate, qualora siano formate dalla mente quale loro causa adeguata.

Ovvero razionalmente, che è dire nel secondo genere di conoscenza.

Queste nozioni sono la rivelazione divina, la conoscenza naturale che può chiamarsi anche divina, ché il Dio che rivela e si rivela è la natura eterna delle cose che rivela se stessa nel suo realizzarsi in singoli individui che ne sono modificazioni, e che ha la sua *causa prima* "nella natura della mente"¹⁸³. Quest'ultima è nozione accomunante le caratteristiche condivise dalle nature particolari dei singoli individui considerati sotto l'aspetto o attributo del pensiero. La mente conosce attraverso le affezioni del proprio corpo gli altri corpi e le altre menti, e conosce principalmente lo stato attuale del corpo di cui è idea. Essa ha la potenza di conoscere adeguatamente, ossia di essere causa adeguata di certe idee, e può quindi formare (causare) idee adeguate e certe della propria natura. E questa è nozione indicante una particolare realizzazione della natura eterna delle cose, che è causa prima di quella singola espressione della natura eterna stessa in cui consiste la mente che forma, proprio della natura delle cose, una nozione. La natura della singola mente, particolare realizzazione della natura eterna di tutte le cose, è causa e causa adeguata della propria nozione, ché la natura della mente è l'essenza di quest'ultima, e quindi la mente stessa, causa adeguata delle idee adeguate di cui è composta.

La mente, in quanto idea del corpo affetto¹⁸⁴, forma le idee adeguate della natura delle cose per mezzo dell'aggiunta del *ragionamento*¹⁸⁵ (idee razionali, attività della

¹⁸¹ *ibidem*

¹⁸² TTP cap.I, p.19 (G III, 15,19-20); p.20 (G III, 15, 25-31); p.32 (G III, 27, 24-29)

¹⁸³ TTP cap. I, p.20 (G III, 16, 10-14)

¹⁸⁴ ETICA II, pr.11; pr.12; pr.13; pr.19 e dim.

¹⁸⁵ TTP cap.II, p.48 (G III, 30, 13-16)

ragione, conoscenza di secondo genere) alle immaginazioni o idee imaginative che essa simultaneamente forma delle affezioni del corpo. Queste sono effetti di cui il corpo è causa soltanto parziale: la mente, pertanto, è causa parziale delle idee che di quelle forma simultaneamente¹⁸⁶, è causa adeguata¹⁸⁷ delle nozioni (o idee) cui addiziona il ragionamento, ossia quella parte della causazione che accresce il ruolo della mente (e del corpo che simultaneamente si modifica nella formazione anche di queste idee razionali adeguate) fino ad escludere il concorso di qualunque altro individuo non appartenente all'essenza della mente singola (ché questa è sempre composta). Che la mente sia causa parziale o adeguata, essa è, in quanto idea del corpo modificantesi, causa prossima delle idee (o nozioni) che essa forma: la mente, difatti, è concatenazione necessariamente causata di idee (essa, occorre ripetere ancora una volta, è le proprie idee)¹⁸⁸, che sono modificazioni della natura delle cose o sostanza infinita considerata sotto il suo aspetto logico, o attributo del pensiero¹⁸⁹, e che hanno, ognuna, la propria causa prossima in un'altra idea (a sua volta, causata da un'altra idea ancora, in un serie causale infinita)¹⁹⁰. Le affezioni del corpo di cui la mente è idea non sono da meno: esse sono modificazioni di quell'individuo singolo, che è modo finito della sostanza unica considerato sotto l'aspetto della corporeità (o attributo dell'estensione); il corpo in quanto individuo è composto da altri individui di ordini di grandezza inferiore che si distruggono, si muovono e si acquietano, sono ceduti e acquisiti, e che realizzano con tale attività quelle affezioni provocate in e da altri corpi: ogni modificazione del corpo è causata da un'altra e così all'infinito, nella "fatale concatenazione delle cause"¹⁹¹.

La mente, però, può dirsi causa prima delle nozioni che forma e da cui è costituita, poiché essa è idea dell'infinito intelletto di Dio¹⁹², ossia della totalità delle idee o modificazioni singole della sostanza infinita (natura o Dio) riunite sotto la nozione accomunante in cui consiste l'idea di Dio, che è idea della natura delle cose (nel caso, considerato secondo l'attributo del pensiero)¹⁹³ ossia della necessità eterna, universale ed immutabile con e da cui queste, tutte, sono causate. La mente, quindi, quale realizzazione

¹⁸⁶ ETICA III, pr.2 sc.

¹⁸⁷ ETICA III, def.1 e 2

¹⁸⁸ ETICA II, pr.15

¹⁸⁹ ETICA II, pr.1 e dim.

¹⁹⁰ ETICA II, pr.5 e dim.; pr.6 con dim. e cor.; pr.20 dim.; cfr. pr.19 e dim.

¹⁹¹ TTP cap.IV, p. 104 (G III, 58, 20-21)

¹⁹² ETICA II, pr.11 cor.

¹⁹³ ETICA I, pr.21 e dim.

particolare dell'idea di Dio – che può dirsi mente di Dio, essendo ogni mente un'idea – esprimendo in tutto la necessità eterna delle cause, della propria causa, che è poi la sua essenza o natura (realizzato in quegli effetti che sono gli atti stessi di esistenza e conservazione, operazione o modificazione, attuazioni tutte di quella nozione che le accomuna sotto il nome di “conatus”)¹⁹⁴, è davvero causa prima delle nozioni, che forma, della natura delle cose; natura (o sostanza o Dio) da cui, nell'articolazione delle modificazioni particolari di questa, che realizzano la necessità della causa prima nelle cause prossime in concatenazione, la mente stessa è necessariamente causata.

Con un linguaggio appena figurato si può affermare che la nozione razionale della natura di Dio (l'idea di Dio), che è idea accomunante tutte le cose, considerate secondo l'aspetto o attributo del pensiero, nella rappresentazione della legge causale che necessariamente le costituisce e regola (la natura di Dio è la natura eterna o causa prima di tutte le cose), detta alla singola mente quelle nozioni adeguate, chiaramente e distintamente conosciute, che, difatti, sono causate adeguatamente proprio dalla singola mente in quanto esprime unicamente la propria potenza o essenza, che è realizzazione particolare della natura di Dio, ossia effetto di questa, sua causa prima¹⁹⁵. Queste nozioni adeguate, causate, cioè, soltanto dalla potenza o natura della singola mente, si distinguono per la conformità alla natura stessa della mente di cui sono modificazione e per la certezza con la quale sono conosciute, convenendo con il proprio ideato, nonché per il non essere formate attraverso la ricezione e l'uso di parole (o figure)¹⁹⁶.

Parole e figure sono i mezzi con cui la rivelazione divina – che è conoscenza naturale rivelata dalla natura delle cose alle menti, sue realizzazioni particolari e, quindi, esse stesse sue rivelazioni nella loro conformità alla causalità necessaria ed eterna in cui consiste la natura (o Dio), e che dalle menti è formata per mezzo delle (alle menti è rivelata dalle) nozioni adeguate che la loro natura particolare stessa causa, essendo questa singola modificazione di quell'universale natura che di tutto è necessità e causa prima – giunge alla mente del profeta. Esse sono “gli altri mezzi adoperati da Dio nel rivelare agli uomini le cose che eccedono i limiti della conoscenza naturale, e anche quelle che non li eccedono,

¹⁹⁴ ETICA I, pr.25 e cor.; ETICA III, pr.6 e dim.; pr.7

¹⁹⁵ TTP cap.I, p.20 (G III, 16, 14-19)

¹⁹⁶ Cfr. ETICA II, pr.45 e dim.; pr.46; pr.47; ETICA V, pr.24; pr.25 e dim.

in quanto nulla impedisce a Dio di comunicare agli uomini per altre vie le *stesse cose* che essi possono conoscere col lume naturale¹⁹⁷.

Attraverso l'immaginazione la mente del profeta è in grado di giungere alla conoscenza di cose che sfuggono all'intelletto¹⁹⁸, ma ciò in realtà significa che la conoscenza immaginativa, che costituisce la profezia, forma idee inadeguate che superano i limiti del lume naturale, della conoscenza delle cose naturali per mezzo di idee adeguate. Le idee immaginative, difatti, come abbiamo visto, sono concausate dalla natura della mente e del corpo del profeta (come di qualunque altro immaginante): esse sono inadeguate, poiché non sono causate esclusivamente dalla natura o potenza della singola mente, e, pertanto, non possono rappresentare adeguatamente il dettato sulla natura delle cose che giunge alla mente attraverso la sua propria natura, che è la stessa natura delle cose in una realizzazione particolare. "Gli altri mezzi adoperati" dalla natura rivelante – il Dio che rivela la verità delle cause delle cose e si rivela proprio in esse e per loro mezzo – sono *altri* rispetto alle nozioni razionali ed intellettive (ovvero, di secondo e terzo genere), poiché non procedono dalla sola natura della mente del profeta o di qualunque altro individuo, ma contempla il concorso di altri individui, di altri modi della natura: questo concorso comporta la non adeguatezza e la non veracità delle nozioni formate in relazione alla potenza cognitiva o di pensiero della mente singola. A questa, tali nozioni, una volta che "abbia gustato la certezza dell'intelletto"¹⁹⁹, ossia una volta che abbia cominciato ad esercitare la conoscenza, a modificarsi in conformità alle cause dettate dalla sua sola natura o essenza, si mostreranno dubbie e false, non conseguendo dalla necessità della sua essenza o potenza, dalle leggi della causalità che essa realizza. Queste nozioni saranno per la mente singola parziali ed incerte, poiché causate da più nature particolari, da più essenze individuali concorrenti, e, quindi, adeguatamente conoscibili soltanto ad un intelletto che possa contemplare la necessità inerente ed intrinseca a tutte quante le essenze in gioco, a tutti gli individui afficienti ed affetti: un intelletto, che nel suo valore di participio, significa davvero *pensato*, tutto il pensato dalle menti e delle menti, che le menti, in quanto idee, pensano ed insieme sono pensate, poiché causate necessariamente nel loro pensiero determinato²⁰⁰. La conoscenza rivelata per mezzo di questi strumenti, che

¹⁹⁷ TTP cap.I, p.21 (G III, 16, 21-25); corsivo mio

¹⁹⁸ TTP cap.I, p.33 (G III, 28, 21-25)

¹⁹⁹ TTP cap.I, pp.20-21 (G III, 16, 14-19)

²⁰⁰ ETICA II, pr.1 e dim.; cfr. ETICA I, pr.16 cor.1 e 3; pr.18; pr.24 cor.

possono comunicare nozioni che travalicano i limiti della conoscenza propriamente naturale, è conoscenza sovranaturale nel senso in cui sopra chiarimmo. Essa è in tutto naturale perché determinata necessariamente dalle leggi causali che costituiscono e regolano tutte le cose, tutte le modificazioni della sostanza unica o Dio, ma si distingue dal lume naturale consistente in idee adeguate e certe, essendo concausata da più essenze o nature particolari, poiché, in relazione alla singola mente pensante com'è quella del profeta, mostra ciò di cui la mente singola non è unica causa e del quale non può, pertanto, avere certezza²⁰¹. La mente ricava certezza dalla conoscenza, che così può dirsi adeguata, causata esclusivamente dalle leggi causali (leggi simultaneamente della mente e del corpo) che sono la sua stessa essenza o natura (o potenza), sia essa realizzata in nozioni comuni razionali o nozioni intellettive delle essenze particolari (rispettivamente, secondo e terzo genere di conoscenza).

Parole e figure, immagini e simboli acustici e visivi, appartengono al corpo e non sono, pertanto, idee²⁰². Le idee pertengono alla mente e non sono le affezioni del corpo: le prime sono realizzazioni della natura eterna ed infinita sotto l'aspetto (o attributo) del pensiero, le seconde sotto quello dell'estensione. Eppure, come corpo e idea del corpo, la mente, sono un solo ed unico (unitario) individuo²⁰³ (composto di molti altri corpi e menti, o idee, di un ordine proporzionale inferiore)²⁰⁴, essendo modificazioni finite e particolari dell'unica sostanza o natura che si esprime – meglio, che la mente umana riconosce esprimersi, o di cui organizza le espressioni – sotto diversi e complementari (completantisi nell'integrità dell'essenza) aspetti (infiniti nell'essenza della natura che è infinita, due per la mente umana, uno in virtù dell'unità ed unitarietà della sostanza esprimendosi o realizzandosi e della necessità, ad essa intrinseca, con la quale si modifica)²⁰⁵, affezioni del corpo ed idee corrispondenti della mente sono una sola cosa che la mente umana intende con due diversi concetti. Questi sono nozioni comuni (accomunanti) che riuniscono le comuni proprietà delle singole cose, sino a giungere ad una rappresentazione generale delle modificazioni particolari della natura sotto due generi²⁰⁶. E questi generi, poi, sono unitari nelle loro funzioni di categorie organizzanti la conoscenza delle espressioni

²⁰¹ ETICA II, pr.49 sc.

²⁰² ETICA II, pr.17 sc.; pr.49 sc.

²⁰³ ETICA II, pr.21 con dim. e sc.

²⁰⁴ ETICA II, pr.15 e dim.

²⁰⁵ ETICA I, def.4; pr.10 dim. e sc.; pr.12 e dim.; pr.14 cor.1 e 2

²⁰⁶ ETICA II, pr.40 sc. 1 e 2; pr.44 cor.2 e sua dim.

dell'unica sostanza: unica, ch  essa   la nozione sommamente accomunante la necessit  della causazione che la mente, quando pensa o conosce adeguatamente, ritrova chiaramente e distintamente nelle menti e nei corpi che modifica e da cui   affetta²⁰⁷.

Percezioni e segni sono tutt'uno con le idee²⁰⁸, ovvero sono tra loro simultanei. Ci  equivale ad ammettere che il problema che si presenta ad una conoscenza rivelata di genere immaginativo (conoscenza naturale come ogni conoscenza, che non pu  non essere naturale) non ha origine nella corporeit  dei mezzi di rivelazione: corpo e mente sono una sola ed unitaria cosa, quindi, quel che   corporeo   altrettanto mentale. E di quel che   mentale, anche adeguato e certo perch  causato unicamente dalla mente singola pensante o conoscente,   controparte quel che  , simultaneamente modificato, corporeo²⁰⁹. Anche l'idea (modificazione della mente) di genere non immaginativo che coglie l'eternit  della necessit  nella causa in forma di nozione comune o di una particolare essenza²¹⁰,   completata, nell'unitariet  dell'unica sostanza modificantesi necessariamente, da quel che   modificazione simultanea nel corpo di cui la mente conoscente   idea. L'implicazione gnoseologica di quanto sopra affermato esula dall'attinenza all'analisi svolta in questa sezione del presente paragrafo: essa sar  evidenziata, invece, nella sezione c, in cui saranno analizzati i generi di conoscenza adeguata e certa in relazione con la legge divina (naturale) rivelata, in seno alla definizione di *Spirito di Dio* (posseduto dai profeti). Per ora sia sufficiente dedurre dalla rilevata simultaneit , che necessariamente inerisce a *qualsiasi* idea della mente con una complementare affezione del corpo²¹¹, che i mezzi attraverso cui la rivelazione si realizza e che non sono determinati dalla sola natura particolare della singola mente conoscente, ossia non sono veicolo di conoscenza (modificazione della mente) adeguata e certa, non sono per s  causa dell'inadeguatezza della cognizione che realizzano²¹². La causa, invece, di una conoscenza inadeguata che procede dall'uso dei summenzionati mezzi, alberga tutta nell'uso esclusivo dei mezzi immaginativi²¹³. Essa consiste nell'omissione di quel ragionamento che dovrebbe aggiungersi perch  le nozioni comincino ad essere certe ed adeguate. Un'omissione, questa, che lascia la cognizione

²⁰⁷ ETICA II, pr.47 e dim.; cfr. *ibidem*, pr.45; pr.46; ETICA V, pr.24 e dim.; pr.25 e dim.

²⁰⁸ ETICA III, pr.2 sc.

²⁰⁹ ETICA III, def.1 e 2; pr.2 sc.

²¹⁰ ETICA II, pr.44 con cor.2 dim.; ETICA V, pr.24 e dim.; pr.25 e dim.

²¹¹ ETICA III, pr.2 sc.; ETICA II, pr.20 e dim.; pr.32 e dim.; pr.36 e dim.

²¹² ETICA II, pr.33

²¹³ ETICA II, pr.41 e dim.

immaginativa nell'ambito della sovrannaturalità, nell'accezione che abbia sopra chiarito, ed il cui uso irrazionale (non accompagnato dal ragionamento) nutre il falso concetto di una sovrannaturalità che è sovradivinità, che è superamento necessariamente impossibile delle determinazioni causali della natura eterna ed immutabile di tutte le cose. Un tale concetto genera il pregiudizio di una conoscenza sovrannaturale che conosce altro da ciò che con nozione adeguata si può comprendere, e che è altro nel senso di superiore e per la ragione o l'intelletto irraggiungibile. Ancora una volta, attraverso l'aggiustamento e la ricontestualizzazione nell'accezione di un termine o di una formulazione, Spinoza opera un travaso di contenuti di verità coerenti con il complesso architettonico del suo pensiero in nozioni ch'egli considera sinallora inadeguate.

L'idea che non trova genesi nel secondo o nel terzo genere di conoscenza, ma si limita ad essere formulata nel primo, conseguendo dalla simultanea e concausata successione affettiva, è un'idea cui l'intelletto (o la ragione) non ha accesso, poiché è una nozione che non trova riscontro nelle operazioni della mente ragionante ed intuente (il terzo genere di conoscenza è anche indicato da Spinoza quale *scientia intuitiva*)²¹⁴, non è, cioè, causata dalla sola potenza della mente singola, che, determinandola secondo le proprie intrinseche leggi causali che sono la sua essenza, la forma adeguatamente, né è accompagnata dalla certezza. Essa, pertanto, risulta essere semplicemente falsa o inadeguata relativamente all'idea dell'eterna necessità causale (l'idea di Dio) che si determina nella formazione della nozione adeguata e vera nella mente singola e per la natura della mente singola, che è determinazione essa stessa di quella natura eterna universalmente necessitante.

“Che cosa possiamo noi dire, infatti, delle cose che eccedono il nostro intelletto, all'infuori di ciò che ci è stato tramandato dalla viva voce o dagli scritti dei profeti?”²¹⁵

Nulla, poiché quel che eccede la conoscenza adeguata e certa è immaginazione che si produce in ogni singolo individuo diversamente, sebbene con naturale ed immutabile necessità, dal concorso delle nature del corpo e della mente affetti e di quelli afficienti. Nozioni così causate non rivelano l'eternità della necessità delle cause, ossia la natura delle cose (la natura di Dio). Esse possono essere condivise per mezzo della narrazione che è stata fatta, nel caso specifico delle immaginazioni profetiche, nelle Sacre Scritture. Soltanto rimettendoci alla lettura di quelle pagine possiamo separare quelle “cose che eccedono i

²¹⁴ ETICA II, pr.40 sc.2

²¹⁵ TTP cap.I, p.21 (G III, 16, 27-29)

limiti della conoscenza naturale” da “quelle che non li eccedono”²¹⁶. Ossia, ciò che è formulato in nozioni inadeguate da ciò che eventualmente può trovare riscontro nella conoscenza naturale di genere non immaginativo e non inadeguato.

“Nulla impedisce a Dio di comunicare agli uomini per altre vie le *stesse cose* che essi possono conoscere col lume naturale”²¹⁷.

Effettivamente nulla impedisce alla natura delle cose di modificare, nelle sue particolari realizzazioni, altre sue particolari affezioni, con la medesima necessità (*essendo* questa necessità), con cui, nella forma di singola mente adeguatamente conoscente, si modifica per la sola potenza od essenza in cui singolarmente consiste (in cui singolarmente è realizzata). Dio (natura eterna di tutte le cose), allora, si rivela al profeta (modificazione particolare della natura eterna, o Dio, affetto da altre determinazioni particolari di quella stessa natura eterna), che conosce immaginativamente, secondo l'ordine con cui il corpo del profeta è affetto e secondo l'ordine con cui, simultaneamente, la sua mente si modifica (forma idee), presentandogli una concatenazione di cause che non segue un'articolazione determinata dalla necessità della sola mente del profeta, ma da quella di più individui, costituendo una conoscenza che per l'immaginante (il profeta) non può che essere (è *necessariamente*) inadeguata. Le nozioni così rivelate si distinguono dalle nozioni che la mente del profeta (qualunque mente) potrebbe formare per la necessità della sola propria essenza e che, diversamente dalle prime, sarebbero adeguate e certe. Le nozioni così rivelate sono davvero *altre* rispetto a quelle formate razionalmente e intellettivamente, ossia adeguatamente e con certezza (“dalle parole e dalle immagini si possono ricavare per composizione assai più idee che dai soli principi e dalle nozioni sulle quali si basa tutta la nostra conoscenza naturale”)²¹⁸; esse sono nozioni di altre cose che eccedono i limiti della conoscenza naturale in quel senso che solo è compatibile con l'adeguata e vera nozione di natura eterna quale necessità immutabile della causazione delle cose.

²¹⁶ TTP cap.I, p.21 (G III, 16, 21-25)

²¹⁷ *ibidem*

²¹⁸ TTP cap.I, p.33 (G III, 28, 23-25)

IX

Quanto possa dirsi della profezia, dei suoi contenuti e dei mezzi attraverso cui essa si realizza “va ricavato dalla sola Scrittura”²¹⁹. La Scrittura, infatti, è l’opera letteraria in cui sono riportate le profezie della tradizione ebraica, accettate poi anche dalle chiese cristiane. Essa però non è l’unico documento che attesti una qualche attività profetica e non è un documento che attesti che l’attività profetica sia (stata) esclusivamente esercitata dal popolo ebraico. “Il dono della profezia non fu riservato ai Giudei, ma fu comune a tutte le nazioni”²²⁰. Nessun popolo è più gradito a Dio di altri: tutte le nazioni sono uguali di fronte ad esso; Dio si prende cura di ognuna di loro in pari misura²²¹. Dio è l’ordine immutabile ed eterno di tutte le cose: dall’universale necessità con cui ogni modificazione si realizza nella natura procede qualsivoglia atto di conoscenza, sia esso adeguato o inadeguato, sia esso definito quale profezia o altrimenti. Spinoza nota che la predilezione di Dio per il popolo ebraico, essendo Dio la natura necessaria delle cose, è da ritenersi un periodo di particolare prosperità materiale e politica, cagionato, appunto, da un naturale concorso di cause coinvolgenti un gruppo definito di individui umani. La profezia ebraica, conoscenza naturale di genere immaginativo, circoscritta nel tempo e narrata in molteplici serie di episodi raccolti nel complesso delle Scritture, è un esempio particolare, storicamente tracciabile, di attività cognitiva di genere profetico (o immaginativo), che si è svolta in un delimitato arco di tempo ed in circostanze sociopolitiche, nonché economiche e culturali, ben precise e riflettentisi caratteristicamente in essa. Pertanto dalla sola Scrittura, che documenta la profezia nell’esercizio che ne realizzò il popolo ebraico in un periodo della propria storia, possiamo trarre esempio e materia di riflessione e dimostrazione delle caratteristiche di un tale genere di conoscenza culturalmente e socialmente determinato. “Dalla sola Scrittura”: essa è il documento dell’immaginazione²²² – l’immaginazione profetica – di alcuni particolari individui (quelli e non altri) che ha

²¹⁹ TTP cap.I, p.21 (G III, 16, 26-27)

²²⁰ TTP cap.I, pp.88-89 (G III, 53, 8-9)

²²¹ TTP cap.III, p. 83 (G III, 47, 26 – 48,1) e p.85 (G III, 49, 27 – 50,6)

²²² Cfr. nota 9 di A. Droetto, TTP cap.I, p.36

prodotto una conoscenza che, nel senso sopra chiarito, supera i limiti della conoscenza adeguata e certa di genere razionale ed intellettuale, e si sviluppa con il concorso di cause esterne all'individuo profetizzante (immaginante), e, pertanto, collocate puntualmente nello spazio e nel tempo. Una tale delimitazione, se si cerca una chiara comprensione del testo e di quanto esso riporta, obbliga ad attenersi alla coerenza interna al testo stesso, senza cercare di stravolgerne il senso, anche quando questo stride e contraddice quanto la conoscenza adeguata detterebbe²²³. Le affermazioni che la Scrittura contiene, riguardanti la natura delle cose, sono frutto delle percezioni e delle opinioni di singoli individui, i profeti, e poiché non sono determinate con alcun'adeguatezza dalle singole menti di costoro, bensì dal concorso di molteplici cause ad essi esterne e ad essi non chiaramente comprensibili, queste affermazioni devono essere accettate per quello che sono e nella forma in cui sono annotate, benché (e proprio perché) ad una mente conoscente adeguatamente esse risultino inintelligibili, ossia false²²⁴. Quindi, "non ci resta che esaminare i volumi da essi [i profeti] lasciatici, con l'avvertenza di nulla ammettere in tale materia o di nulla attribuire agli stessi profeti, che non sia stato da essi chiaramente dettato"²²⁵.

Tutto quanto Dio ha rivelato ai profeti è stato loro trasmesso attraverso parole o figure, oppure per mezzo di entrambe²²⁶. Questo significa che le rivelazioni riportate nei Testi Sacri si sono formate, quali idee della mente modificata simultaneamente al corpo, a partire dalle affezioni prodotte nel corpo del profeta da altri corpi e menti: questi sono, come il profeta stesso, modificazioni della natura eterna delle cose, ovvero espressioni dell'essenza di Dio. Queste espressioni realizzanti la natura di Dio sono state percepite ed elaborate dall'immaginazione del profeta in forma di parole e figure. Questi sono segni dell'immaginazione formati nel corpo e nella mente del profeta o per reale pronuncia di parole e per reale manifestazione visiva, oppure per un'azione dell'immaginazione che ha interpretato come tale quanto parola o figura non era²²⁷.

²²³ TTP cap.VII, pp.188-9 (G III, 100, 16-22) e p.190 (G III, 101, 22-5)

²²⁴ TTP cap.VII, p.120 (G III, 111, 3-15); cap.II, p.61 (G III, 42, 26-32)

²²⁵ TTP cap.I, p.21 (G III, 16, 30-33)

²²⁶ TTP cap.I, p.21 (G III, 17, 9-11)

²²⁷ TTP cap.I, pp.21-2 (G III, 17, 11-15)

Il solo caso di profezia in cui Spinoza riconosca il verificarsi di una reale pronuncia di parole ed il manifestarsi di una reale figura è quello riguardante Mosè²²⁸. Spinoza distingue, infatti, la profezia mosaica da quella di tutti gli altri profeti, riconoscendo alla prima una peculiarità che analizza minuziosamente. La mente di ogni altro profeta “anche nello stato di veglia, si disponeva in modo che a lui sembrava chiaramente di sentire parole o di vedere cose”²²⁹. L’attività immaginativa non conduce ad una conoscenza adeguata: tale per la mente singola, che è particolare modificazione della natura (Dio) sotto l’aspetto dell’intelligenza, ossia nell’attributo del pensiero; abbiamo già posto l’accento sull’universale adeguatezza (e verità) di tutte le idee considerate per se stesse, ovvero quali singole modificazioni della natura nell’attributo del pensiero, che si riuniscono sotto l’accomunante idea di Dio, che è intelletto infinito di Dio. Notiamo, per inciso, un’importante corrispondenza terminologica: propriamente, per Spinoza, l’intelletto è l’insieme delle idee adeguate e vere²³⁰. La totalità delle idee, infinita articolazione delle modificazioni finite di Dio nell’attributo del pensiero, è detta, appunto, intelletto, giacché *in Dio* – ossia, considerate quali effetti dell’unica causa prima, piuttosto che come modificazioni finite prodotte da altre modificazioni finite, ovvero, per causa prossima – tutte le idee sono ugualmente vere e adeguate. Inoltre, merita attenzione che il termine *idea* ricorra tanto ad indicare l’idea di Dio, costituente la nozione accomunante la *totalità delle idee singole* nell’unico intelletto²³¹ – un unitario pensato –, quanto l’idea del corpo attualmente esistente ed affetto, la mente²³², costituente la nozione accomunante la *molteplicità degli individui o idee*, o modificazioni, del pensiero che compongono il singolo individuo, tra gli altri umano, a sua volta modificazione finita. L’immaginazione, allora, si esercita secondo le medesime leggi tanto nel sonno quanto nella veglia, ottenendo che, qualora essa conosca senza l’aggiunta del ragionamento, una nozione immaginativa sognata possa essere verosimile quanto una nozione immaginativa formata nello stato di veglia e causata dall’affezione di qualche corpo esterno al profeta²³³.

Occorre notare che il sogno non è esente da asperità quale contesto dell’attività profetica e, dunque, immaginativa: si potrebbe obiettare, difatti, che l’individuo sia poco o

²²⁸ TTP, cap.I, p.22 (G III, 17, 16-24)

²²⁹ TTP cap.I, p.22 (G III, 17, 14-15)

²³⁰ ETICA II, pr.49 sc.

²³¹ ETICA I, pr.21 e dim.; pr.30 e dim.; ETICA II, pr.4 e dim.

²³² ETICA II, pr.11; pr.13; post1; pr.15

²³³ Cfr. TTP, cap.I, pp.21-2 (G III, 17, 11-15 e 18, 3-5)

nulla affetto da altri corpi e menti, e sia, così, determinato all'attività cognitiva di genere immaginativo dalle sole leggi della propria natura particolare. Qui, però, giunge in soccorso della coerenza di un'interpretazione immaginativa della conoscenza profetica, minacciata da una tale osservazione, l'identificazione spinoziana di immaginazione e memoria. Poiché quest'ultima è in tutto immaginazione e si esercita tanto in presenza quanto in assenza dei corpi e delle menti efficienti l'individuo immaginante (ricordante), rendendo alla mente ed al corpo presenti le modificazioni passate nell'ordine con cui esse si verificarono, si può affermare che anche nel sonno, attraverso l'attività onirica, l'immaginazione, ossia la mente ed il corpo sono determinati alla formazione di talune nozioni dalla natura di altri individui modificanti, che in passato hanno effettivamente modificato il corpo e la mente dell'immaginante (del profeta). Nell'assenza di una modificazione cagionata *dall'esterno*, le essenze particolari di altri individui, le affezioni prodotte dai quali sono registrate nella (costituiscono la) memoria o immaginazione dell'individuo che ne fu affetto, agiscono causalmente attraverso la natura intrinseca all'immaginazione, che, come memoria, rende a sé presente quel che l'ha in altri momenti *realmente* (dall'esterno) modificata, e che ora può tornare a modificare, ad agire, dall'interno (altrettanto *realmente*)²³⁴. E per rendere conto di quelle immaginazioni oniriche e mnemoniche che non sono determinate esclusivamente dall'affezione passata di un altro individuo, ossia che non sono (soltanto) *memoria* nel senso comune, è bene sottolineare che l'immaginazione (la memoria) è nozione accomunante le singole modificazioni del corpo e della mente – ossia dell'individuo singolo considerato come determinazione della natura eterna delle cose nei suoi attributi di estensione e pensiero – *concausate* dalle nature particolari degli individui affetti come di quelli efficienti. Ciò comporta che non si dia esclusiva passività, come non è data esclusiva attività, nel modificarsi e determinarsi dei corpi e delle menti. L'immaginazione, in quanto mente conoscente inadeguatamente perché non determinata in ciò dalla sola propria essenza o potenza, oltre ad essere ricettiva è produttiva: essa percepisce e combina, simbolizza ed interpreta. Le affezioni che si rendono nuovamente presenti, attraverso l'attività mnemonica che è attività immaginativa, sono, quindi, concausate nuovamente sia dalla potenza o natura particolare di quegli individui che modificarono l'individuo affetto ed immaginante, sia dalla natura particolare di quest'ultimo che partecipa alla determinazione di questa nuova

²³⁴ Cfr. ETICA II, pr.17 e cor.; pr.18 e sc.

modificazione. Modificazione che può, appunto, differire da quella che cagionò l'affezione memorizzata (immaginata), in virtù della nuova causazione operata dalle nature particolari coinvolte; dunque, anche da quella dell'immaginante – la cui mente opera, secondo le proprie leggi (la propria essenza) –, ché realmente, ossia *dall'esterno*, non proviene altra determinazione, bensì si rinnova quella già realizzata.

Devono, allora, riconoscersi come voci sognate o immaginate come in sogno, pur nello stato di veglia, tutte le voci che hanno pronunciato parola verso qualunque profeta, eccezion fatta per il solo Mosè²³⁵. La voce che Samuele²³⁶ udì rivolgergli parola, ad esempio, fu una voce che si presentò al profeta in sogno e che, rileva Spinoza riferendosi al dato biografico fornito dalla Scrittura, a lui ricordava la familiare voce del profeta Elia, tanto che con quella egli inizialmente la confuse. Spinoza ci dice, pertanto, che il profeta sogna una voce nota, la voce di un individuo che lo modificò ripetutamente: di quelle affezioni la mente ed il corpo del profeta conservano memoria, e nel sonno, sognando, l'immaginazione, ossia la mente conoscente per causazione propria soltanto parziale, rende di nuovo presenti quelle affezioni, pur rielaborate. Esse, difatti, come sopra chiarito, sono nuovamente causate da quelle essenze particolari che le cagionarono la prima volta, ma proprio nella successione con cui furono prodotte e senza un nuovo concorso da parte di quelle nature: soltanto attraverso la causazione determinata quella volta. La natura del profeta, invece, che ritorna a quelle affezioni, produce nuove causazioni che si combinano in effetti nuovi, per quanto strettamente associati per vari aspetti ai primi, e che determinano nozioni che possono essere considerate vere dal profeta e da chi lo ascolta o legge, benché non lo siano affatto, ché la sua mente non ne è, evidentemente, causa unica o adeguata.

Mosè si presenta, allora, come un'eccezione nel novero dei profeti, essendo l'unico a cui la natura eterna delle cose (o Dio), nelle sue determinazioni particolari, si sia rivelata all'immaginazione dell'essere umano tramite una sua modificazione attuale ed attualmente efficiente il profeta, ossia una voce ed un figura non ricordate o sognate, bensì attualmente percepite e riconoscibili (da quanto la Scrittura tramanda) quali esterne all'individuo immaginante. "Il tutto è più chiaramente confermato dal testo dei *Numeri* (12.6-7), che così suona: 'se qualcuno di voi sarà profeta di Dio, mi rivelerò a lui in sogno

²³⁵ TTP cap.I, p.22 (G III, 17, 20-3)

²³⁶ TTP cap.I, p.22 (G III, 17, 24 – 18, 5)

(vale a dire per figure e geroglifici, mentre della profezia di Mosè dice che è visione senza geroglifici); gli parlerò in sogno (cioè non con parole reali, non con vera voce). Ma non così a Mosè (mi rivelo); con lui parlo da bocca a bocca, ed egli vede l'immagine di Dio in visione, ma non in enigmi'"²³⁷.

Il Dio è natura, la natura immutabile delle cose, l'essenza che è legge eterna e che si realizza in infiniti modi determinati. Esso non è persona, non è cioè determinato come modo finito; esso è tutti i modi essendo la necessità della loro particolare causazione, necessità eterna²³⁸. "Non sembra ragionevole ammettere che una cosa creata [la voce ed ogni altra forma di manifestazione], dipendente da Dio come tutte le altre, potesse o esprimere col fatto o con le parole, oppure rappresentare con la propria persona l'essenza o l'esistenza di Dio, dichiarando cioè in prima persona: 'Io sono Jehova Dio tuo', ecc. E sebbene, quando qualcuno dice con la bocca: 'ho inteso', nessuno pensi che la bocca ma soltanto la mente dell'uomo che lo dice ha inteso, poiché la bocca si riferisce alla natura dell'uomo che dice ciò e anche a colui al quale ciò è detto aveva percepito la natura dell'intelletto, egli facilmente per confronto con se stesso intende il pensiero dell'uomo che parla"²³⁹. Donde si deduce che una voce della natura eterna delle cose, o Dio, non può in alcun modo testimoniare dell'essenza e dell'esistenza proprie diversamente o in modo più eccellente di quello in cui ogni sua determinazione particolare, individui umani (profeti compresi) possa già fare. Tanto più che da una modificazione particolare della natura eterna delle cose, quale in ogni caso sarebbe la voce di Dio, dovrebbe essere deducibile l'essenza stessa del parlante, ossia l'eterna essenza o necessità di tutte le cose, come si ricava dall'ascolto di una voce umana la natura dell'uomo che parla. Inoltre, ricordiamo che dall'essenza infinita ed eterna di Dio, ossia dall'eterna necessità causale delle cose, sono causate tutte le cose, sue modificazioni, soltanto attraverso le cause prossime, ovvero per mezzo di altre sue modificazioni, e mai attraverso una causa che sia prossima e prima insieme²⁴⁰. Ciò, per chiarire, significa che la necessità eterna si concatena nelle finite determinazioni e non ha senso parlare della necessità eterna che causa immediatamente qualcosa di finito, "perché qualunque cosa che segue dalla natura assoluta di qualche

²³⁷ TTP cap.I p.25 (G III, 20, 13-21)

²³⁸ ETICA I, def.3 e 6; pr.16 con dim. e cor.1 e 3

²³⁹ TTP cap.I, p.23 (G III, 18, 22-31)

²⁴⁰ ETICA II, pr.9 e dim.

attributo [o modo infinito immediato] di Dio è infinita ed eterna”²⁴¹. La nozione di necessità o natura eterna delle cose accomuna sotto un’idea unitaria tutte le nozioni di necessità causale particolari, tutte le nozioni di determinazioni o modificazioni particolari. Da essa discendono (o ad essa si risale attraverso) le nozioni degli attributi e quelle delle modificazioni infinite immediate (unitarie) e mediate (composite ed onnicomprensive, ad es., rispettivamente: idea di Dio o intelletto infinito di Dio e totalità delle idee, o modificazioni, nell’attributo del pensiero)²⁴². Soltanto poi dalla determinazione finita, particolare, delle modificazioni infinite mediate, ossia i modi finiti (da cui, all’inverso, si può cominciare a risalire nella formazione di una nozione accomunante o comune sempre più ampia, fino all’idea della necessità infinita ed eterna: idea, si vedrà, comunque adeguata)²⁴³ può essere determinato ad esistere ed operare *in un certo modo* un qualunque individuo finito²⁴⁴. La natura eterna di tutte le cose, che è nozione comune ed adeguata di necessità causale di tutte le determinazioni, quindi Dio, non parla né si rende visibile, perché *parla e si manifesta* in ogni individuo, in ogni determinazione o modificazione, senza che una in particolare sia causata *ad hoc* per questo. Senza che sia causata da una qualche volontà che, abbiamo visto, non appartiene in alcun modo all’idea adeguata dell’essenza di Dio²⁴⁵. E nessuna affezione della natura eterna (determinazione della necessità eterna) è causata da questa perché la esprima tutta quanta ed adeguatamente: ciò equivarrebbe a sostenere che vi è una modificazione finita che esprime tutta l’essenza (infinita) della natura eterna attraverso la propria essenza, ossia è causata da se stessa, come soltanto è proprio alla necessità eterna di essere (per sua natura o essenza), *invero*²⁴⁶. Attribuire a Dio una voce, udirla, significa nutrire un’opinione (avere una nozione) inadeguata della natura di Dio. Ciò che propriamente è udito o visto è una modificazione particolare e finita della natura eterna di tutte le cose, che modifica la mente ed il corpo del profeta (nella forma di affezione che si organizza nell’immaginazione quale sensazione acustica nel caso della voce, visiva nel caso della figura). La mente immaginante (conoscente immaginativamente), poi, associa e rielabora i segni in diverse combinazioni, che risultano inadeguate, mancando, infatti, dell’aggiunta di una forma adeguata di cognizione, ossia

²⁴¹ ETICA I, pr.28 dim.

²⁴² ETICA I, pr.4 dim.; pr.21; pr.22; pr.23

²⁴³ ETICA II, pr.40 sc.2; pr.44 con cor.2 e sua dim.; cfr. *ibidem* pr.46

²⁴⁴ ETICA I, pr.28 e dim.

²⁴⁵ ETICA I, pr.32 cor.

²⁴⁶ ETICA I, def.5; ass.1 e 4; ETICA II def.7; ass.1 (seguito la def.7); pr.10 con dim., sc. e cor.

mancando di quella determinazione unicamente causata dalla natura della mente conoscente stessa.

Benché *non* sembri “ragionevole ammettere”²⁴⁷ che Dio, o la natura eterna di tutte le cose, abbia parlato, conformemente al principio che “tutto ciò che a questo proposito si può dire va ricavato dalla sola Scrittura”²⁴⁸, non possiamo che constatare che “la Scrittura sembra assolutamente voler dire che fu Dio stesso a parlare”²⁴⁹. Una tale opinione è, infatti, irragionevole, ossia non corrisponde affatto ad un’idea adeguata della natura di Dio, che i profeti mostrano di non aver formato²⁵⁰, compreso Mosè, di cui Spinoza ammette, riferendosi alla lettera del Testo Sacro, che egli abbia udito una vera voce (di Dio) ed abbia persino intravisto la sua figura, “benché non gli fosse dato di scorgere che da tergo la *persona* divina”²⁵¹. Il termine che ho evidenziato, “*persona*”, utilizzato da Spinoza con riferimento all’idea mosaica (e profetica in genere) della natura personale di Dio, pone ulteriormente in risalto la divergenza che interessa e separa l’adeguata cognizione della natura eterna delle cose, o Dio, da quella che si può evincere dalle Scritture, e che, ad una cognizione naturale adeguata e certa, risulta falsa. Le Scritture, narrando di una “vera voce” che parlò a Mosè, segnalano di riportare un episodio innaturale con riferimento alla natura eterna di tutte le cose: un evento, pertanto, impossibile. Falsa dev’essere questa nozione, inadeguata per la mente che conosca adeguatamente. Chi, difatti, conosce adeguatamente le cause della voce che gli rivolge parola, forma un’idea vera dell’essenza di chi gli parla. Come può formarsi un’idea adeguata dell’essenza infinita ed eterna di Dio, o della necessità universale delle cose, dall’idea dell’essenza di una cosa finita quale non può che essere una voce (se non l’individuo a cui quella voce appartiene)? Come può, dunque, una cosa finita, una modificazione finita della necessità universale delle cause di tutte le cose, adeguatamente concepita (conosciuta), modificare il corpo e la mente di un individuo (un’altra modificazione finita dell’eterna natura), formando in esso l’idea dell’essenza eterna delle cose tutte (che risulta, difatti, inadeguata), piuttosto che dell’essenza particolare propria, che sola gli appartiene? Non può. O, meglio, soltanto la

²⁴⁷ TTP cap.I, p.23 (G III, 18, 22-3); corsivo mio

²⁴⁸ TTP cap.I p.21 (G III, 16, 26-27)

²⁴⁹ TTP cap.I p.23 (G III, 19, 3-4)

²⁵⁰ TTP cap.II, p.61 (G III, 42, 26-32)

²⁵¹ TTP cap.I, p.24 (G III, 19, 18-20)

mente che conosca immaginativamente può formare una tale nozione, e proprio perché non conosce adeguatamente.

“All’infuori di questi, non trovo nella Scrittura altri mezzi con cui Dio si sia manifestato agli uomini; e perciò, come ho detto sopra, non se ne devono escogitare né ammettere altri”²⁵². Da ciò si deduce che “per profetizzare non è necessaria una mente più perfetta, ma un’immaginazione più viva”²⁵³, ossia la profezia, che è immaginazione, realizza una conoscenza che è inadeguata, poiché concausata, e che non rende la mente del profeta più perfetta: perfetta nel senso di compiuta, realizzata, vale a dire in accordo con la verità della natura eterna delle cose²⁵⁴. Tale natura, che è di tutte le cose e, pertanto, della singola mente stessa, costituisce questa mente, componendola secondo una sua realizzazione particolare in natura, od essenza, appunto, particolare. La natura particolare della mente singola, modificazione o realizzazione della natura universale delle cose, si realizza necessariamente in modificazioni che, se concausate dalle sue proprie leggi (questa natura stessa) e dalle leggi di altre nature od essenze particolari, risultano inadeguate, perché soltanto parzialmente rispondenti alle leggi di quella natura particolare della singola mente pensante e, dunque, soltanto parzialmente rappresentanti le leggi eterne della natura di tutte le cose, realizzanti (realizzantesi nella) singola mente stessa e nella cognizione che la compone. Qualora, invece, le nozioni siano adeguate, vale a dire causate esclusivamente dall’essenza particolare della singola mente, esse realizzeranno la natura universale che le causa necessariamente nella forma di mente singola che da quelle è composta²⁵⁵. La mente singola potrà dirsi, allora, tanto più perfetta, ossia realizzata, compiuta nella propria essenza particolare, quanto più essa si componga di nozioni o idee adeguate, ossia quanto più essa si modifichi (sia modificata) secondo le leggi della sola propria essenza particolare, che esprime l’essenza eterna di tutte le cose (anche della mente stessa, quindi)²⁵⁶.

²⁵² TTP cap.I, p.25 (G III, 20, 30-32)

²⁵³ TTP cap.I, p.26 (G III, 21, 25-26)

²⁵⁴ ETICA II, def.6; ETICA I, def.3 e 6; pr.7; pr.11; cfr. ETICA V, pr.30 dim.

²⁵⁵ ETICA III, def.1 e 2; pr.1

²⁵⁶ Cfr. ETICA III, pr.1 cor.; ETICA V, pr.40 cor.; ETICA II, pr.49 sc.

X

Nesso: mens/Spiritus.

“È d’uopo ricercare che cosa intenda la Sacra Scrittura per *Spirito di Dio infuso nei profeti*, e cioè in che senso i profeti parlassero secondo lo Spirito di Dio; e a questo proposito bisogna vedere prima di tutto che cosa significhi la parola ebraica *ruagh*, volgarmente tradotta col termine ‘Spirito’” [“quid significat vox Hebraea [...] *ruagh*, quam vulgus Spiritum interpretatur”]²⁵⁷.

Spinoza procede nella completa ricognizione del termine *Spirito*, rintracciandone l’etimologia e le diverse accezioni con le quali è utilizzato all’interno della Scrittura nella sua originale forma ebraica. Come, difatti, *ruagh* presenta molteplici e differenti accezioni, non esclusivamente applicate per indicare qualcosa inerente alla natura o all’azione di Dio²⁵⁸, bensì principalmente riguardanti aspetti della vita interiore dell’uomo, così il suo impreciso corrispondente latino (“*Spiritus*”), con il quale il termine ebraico è convenzionalmente ed uniformemente tradotto, nell’ambito delle versioni *vulgatae* delle Scritture, richiede una scrupolosa differenziazione al proprio interno, per quella che, nel TTP, si rivela come una minuziosa operazione di assorbimento all’interno di una nozione adeguata e vera, ossia rispondente all’ordine naturale, eterno e necessario delle cose. Il termine *Spirito* (*ruagh* o “*Spiritus*”) è riconosciuto da Spinoza quale vocabolo indicante in vario modo, e diversificato al punto da generare una confusione che motiva una tale ridefinizione, enti, eventi o forze rigorosamente naturali, ma immaginosamente (immaginativamente) ritratti, definiti ed associati alla parola (un segno dell’immaginazione) in questione.

²⁵⁷ TTP cap.I, p.26 (G III, 21, 26-30); mantengo la traslitterazione spinoziana *ruagh* dal corrispondente ebraico, invece di adottare l’odierna consuetudine che preferisce traslitterare *ruach* o ancor meglio *ruah* (*gh/ch/H* essendo corrispettivo del suono Het della lingua ebraica).

²⁵⁸ Per quanto concerne l’analisi degli usi di *ruagh* (“*Spiritus*”), TTP cap.I, pp.26-7 (G III, 21, 26 – 23, 6)

Nel testo del TTP Spinoza elenca in sette punti i diversi significati di *ruagh*, precisandone ulteriormente l'uso e le implicazioni derivanti per l'intendimento adeguato di quella natura, di Dio e dell'uomo – del profeta, innanzitutto –, che a *Spirito*, appunto, è strettamente correlata. Dal chiarimento di tale connessione, anzi, dipende, invero, la possibilità di tirare le somme sulla natura immaginativa della profezia, stabilendo e distinguendo inequivocabilmente il significato ed il senso con cui sono descritti i fenomeni e gli stati d'ispirazione profetica, il genere di conoscenza che quest'ispirazione produce e la verità, l'adeguatezza e, successivamente con maggior dovizia di dettagli, la certezza che davvero la caratterizzano. Spinoza si avvicina ad una definizione della rivelazione, che prevede il riconoscimento di alcune fondamentali equazioni e corrispondenze, che vanno a completare e conseguono da quella prima identità, proposta e dimostrata, di profezia e rivelazione, profezia ed immaginazione, immaginazione e determinazione necessariamente causata dalla natura eterna delle cose.

Il significato principale di *Spirito*, come riportato da Spinoza, è quello di *vento*: egli non include nemmeno nell'elenco questo senso originario del termine, piuttosto ponendolo a base degli altri usi, che più o meno visibilmente, sono ad esso riconducibili. Quel che maggiormente si evince da questa identificazione del "senso genuino"²⁵⁹ di *ruagh* è la sua naturalità: la parola, infatti, nel suo uso primario indica qualcosa, un evento, un fenomeno, riscontrabile nel corso della vita quotidiana e nell'ambiente in cui tale vita si svolge. Esso non può non richiamare le varie manifestazioni ventose nel deserto in cui la maggior parte dei personaggi di cui le Scritture narrano le vicende e gli insegnamenti trascorrevano il proprio tempo, badando alle proprie mansioni. Il termine *ruagh* condivide pienamente quel senso *pneumatico* (il greco *pneuma* è, non a caso, tradotto comunemente con *Spirito*, oltre che con *respiro*) che investe il corrispondente latino "Spiritus". Esso si riferisce a determinazioni particolari necessarie della natura eterna delle cose, modificanti l'individuo umano, che poi, per associazioni immaginative dei segni e delle percezioni, ne estende l'uso – spesso cagionando fraintendimento in chi non condivide tali immaginazioni (linguisticamente e letterariamente diffuse e trasmesse) – ad indicare altre modificazioni della natura eterna delle cose in corpi e menti esterni al singolo individuo affetto, ed altre modificazioni realizzantesi in quest'ultimo.

²⁵⁹ TTP cap.I, p.26 (G III, 21, 31)

Il significato seguente, il primo effettivamente elencato fra quelli che si allontanano da quello originario e basilare di *vento*, o si presentano come variazioni di questo, è quello di *alito*. Questo termine si riferisce all'atto della respirazione negli esseri viventi, in particolare indicando l'aria contenuta, transitante o espulsa dalla bocca, come l'esempio dai *Salmi*, riportato da Spinoza, accerta ("*Salmo* 135.17 [numerazione ebraica corrispondente al *Salmo* 134.17 della Vulgata]: 'anche non vi è Spirito nella sua bocca'")²⁶⁰. Alla respirazione, poi, è riferito il secondo significato elencato: esso indica "l'animo ["*animus*"], ossia la respirazione, come in *Samuele* 30.12: 'e gli ritornò lo Spirito', ossia respirò"²⁶¹. Ancora una corrispondenza, oltre che al latino, che segue l'ebraico nell'uso della medesima parola per questi diversi, ma vicini, significati, con il greco (*anemos*). Ancora un uso *pneumatico* per l'indicazione e la descrizione di determinazioni naturali, evidenziato dall'indagine etimologica e semantica condotta da Spinoza.

Dalla respirazione, attraverso il diretto legame con "*animus*", passiamo, per il terzo significato, all'"*animosità e forza*" ("*Hinc sumitur* 3. pro *animositate, et viribus*")²⁶². Dal vento, attraverso il respiro che è un vento proprio ai viventi, all'uomo, cui è indispensabile per produrre voce e pronunciare parola, Spinoza ci accompagna nell'animo umano, riconoscendo, ora, un primo uso psicologico di *Spirito*. Questo è termine per dare nome ad alcuni stati della mente, ossia, più precisamente e nella terminologia spinoziana, esso fornisce un segno per indicare le passioni che sono codeterminate nella singola mente dalla natura particolare di questa (e del singolo corpo) e dalla natura particolare di altre menti (e di altri corpi)²⁶³. Offre un segno per riferire anche della potenza della mente: l'espressione, cioè, dell'essenza (la potenza, appunto) della mente pensante, accresciuta dalla causazione adeguata delle idee che la compongono, e diminuita, invece, dal concorso nella determinazione delle idee della sua e di altre essenze²⁶⁴. Una tale potenza, questa forza alla cui indicazione è ricondotto il termine *ruagh* è, ovviamente, anche potenza del corpo, ché esso non separa la propria essenza da quella della mente, che ne è l'idea²⁶⁵. E la potenza della mente come del corpo è nozione accomunante le singole determinazioni

²⁶⁰ TTP cap.I, p.26 (G III, 21, 33-34); v. nota 28 di A.Droetto, TTP cap.I, p.43, per questioni di verifica attinenti alla numerazione del Salmo.

²⁶¹ TTP cap.I, p.26 (G III, 21, 35 – 22, 1)

²⁶² TTP cap.I, p.26 (G III, 22, 1-2)

²⁶³ ETICA II, pr.16; ETICA III, def.1 e 2

²⁶⁴ ETICA III, def.1, 2, 3; pr.1; pr.2 e sc.; pr.3; pr.11 e sc.; post.1 e 2

²⁶⁵ ETICA II, pr.14; cfr. ETICA V, pr.39 e dim.

dell'individuo: "Così anche in *Ezechiele* 2.2: 'e venne in me lo Spirito (ossia la forza), che mi fece alzare sui piedi miei'"²⁶⁶.

Ancor più palese è l'accezione di *Spirito*, in quanto potenza della mente, riportata al punto quarto dell'elenco: "valore e attitudine" ("Hinc sumitur 4. pro virtute, et aptitudine")²⁶⁷. Quest'uso offre occasione a Spinoza di connettere la conoscenza alla potenza della mente. Infatti, riferendosi all'esempio tratto dal libro di Giobbe ("32.8: 'certo tale Spirito è nell'uomo'")²⁶⁸, egli nota che la conoscenza ("scientia")²⁶⁹ dipende nelle sue determinazioni dalla potenza della singola mente e del singolo corpo ("a singulari hominis virtute, et capacitate")²⁷⁰, e non soltanto, quindi, dall'età da cui, con il suo avanzare, dovrebbe provenire. Spinoza sfiora appena, in un accostamento assai sfumato, l'identità fra i termini "Spiritus" e "mens" che, invece, affermerà esplicitamente nella discussione del significato riportato al punto sesto. Rendendo indipendente dalla determinazione cagionata dalla sola età, fattore troppo vago ed incostante negli effetti (che sono i più diversi e distanti fra loro), l'Autore del TTP discute, sebbene con un breve accenno, pur preciso, la derivazione della conoscenza, nei suoi generi adeguati e certi, dalla potenza od essenza della singola mente, di cui è realizzazione. Realizzazione, poi, o determinazione, in singole idee (o modificazioni), che si riuniscono nella nozione accomunante di *mente*, che è espressione particolare della necessità eterna delle cause (delle cose) sotto l'aspetto (nell'attributo) del pensiero. Quanto più la mente si compone di nozioni adeguate e certe, quindi vere per la sua essenza, perché causate adeguatamente (o unicamente) da essa, tanto la mente è attiva e non patisce le determinazioni soltanto concausate dalla sua natura particolare²⁷¹. Il termine *Spirito* viene, così, ad indicare quella potenza (che è la natura, ovvero l'essenza) della mente, da cui soltanto è determinata la formazione di idee adeguate: da essa, quale potenza della mente, e dal corpo, che la sua essenza coincide con quella ed è espressa, o realizzata, in determinazioni particolari simultanee (a quelle della mente, o idee) nell'attributo (o sotto l'aspetto) dell'estensione. *Spirito* è attitudine, virtù, nozione accomunante le determinazioni della mente, la mente stessa, o meglio – che

²⁶⁶ TTP cap.I, pp.26-27 (G III, 22, 3-5)

²⁶⁷ TTP cap.I, p.27 (G III, 22, 5)

²⁶⁸ TTP cap.I p.27 (G III, 22, 6)

²⁶⁹ TTP cap.I p.27 (G III, 22, 7)

²⁷⁰ TTP cap.I p.27 (G III, 22, 8)

²⁷¹ ETICA III, def.1 e 2; pr.1 e dim.; ETICA V, pr. 40 e dim.

ancora Spinoza non ha reso del tutto manifesta la coincidenza di *Spirito* e *mente* – la conoscenza adeguata che della mente è realizzazione (in determinazioni particolari).

Continuando nella definizione degli usi di *ruagh* nell'ambito psicologico, al quinto punto il TTP propone l'accezione di "intenzione" ("animi sententia")²⁷². E' decisamente rilevante la precisazione che segue l'esempio testuale, fornito a testimonianza dell'uso nelle Scritture: "Numeri 14.24: 'poiché egli ebbe un altro Spirito', ossia un'altra *idea*"²⁷³. Un'altra idea: in latino il testo è "alia animi sententia, alia mens"²⁷⁴; ciò significa che "alia sententia", un'altra intenzione (un'altra idea) è un'altra "mens". Una singola idea è una singola mente, come stabilito dalla continuità degli ordini di grandezza dei singoli individui o determinazioni particolari della necessità eterna²⁷⁵. Il singolo moto dell'animo, atto della mente, è *una* mente, ossia una determinazione della sostanza, o natura, unica nell'attributo del pensiero, com'è anche, necessariamente, una determinazione naturale sotto l'aspetto della corporeità. Lo *Spirito*, che è *una* "animi sententia", *una* "mens", è dunque un'idea, ossia una singola determinazione della natura necessitante tutte le cose. La mente è idea del corpo esistente ed affetto, è le sue proprie idee, che, pertanto, la compongono, essendone determinazione necessaria. Lo *Spirito* è un'idea, è una di queste idee, è, allora, la mente stessa. "Spiritus" è "mens".

"Questa parola *ruagh*, dunque, in quanto significa 'animo', serve ad esprimere tutte le passioni e anche le doti dell'animo [la potenza od essenza e le sue determinazioni], come [...] 'Spirito di sapienza', 'di prudenza', 'di forza', e cioè (siccome in ebraico facciamo uso più spesso di sostantivi che di aggettivi) animo sapiente, prudente, forte ["animus sapiens, prudens, fortis"], ossia virtù della sapienza, della prudenza e della forza"²⁷⁶. Il dato grammaticale (che è, poi, discusso da Spinoza con maggiore respiro, nella sua *Grammatica della lingua ebraica*)²⁷⁷ permette di rilevare, con ulteriore apporto di precisione, l'attenzione prestata dal filosofo agli aspetti linguistici del problema inerente alla definizione cognitiva della profezia e, in special modo, dello Spirito di Dio da cui questa è causata ed in cui consiste. La preponderanza di sostantivi nella lingua ebraica avrebbe prodotto molti dei fraintendimenti di significato, fra i quali sono da annoverarsi proprio quelli interessanti il

²⁷² TTP cap.I, p.27 (G III, 22, 10)

²⁷³ TTP cap.I, p.27 (G III, 22, 10-12)

²⁷⁴ *ibidem*

²⁷⁵ ETICA II, pr.11; pr.12; pr.13; post.1; pr.15 e dim.

²⁷⁶ TTP cap.I, p.27 (G III, 22, 25-35)

²⁷⁷ Cfr. nota 29 di A.Droetto, TTP cap.I, p.43

termine *ruagh*, dovuti al mancato riconoscimento di un uso nominale delle diverse qualificazioni di una parola. Ciò avrebbe anche determinato la perdita, almeno parziale, della nozione chiara degli usi diversi del termine *ruagh*, sfociando in interpretazioni inadeguate dell'espressione *Spirito di Dio*, che, appunto, Spinoza tenta di correggere, ridefinendone le varie accezioni e riportandone il senso ad un'adeguata nozione della natura di Dio.

Finalmente, al punto sesto dell'elenco dei differenti usi di *Spirito*, Spinoza dichiara apertamente che questo termine "significat ipsam mentem sive animam"²⁷⁸, fornendo due soli esempi tratti dalla Scrittura, di cui il primo risulta particolarmente rilevante, considerato soprattutto nella sua innegabile coincidenza con la noologia spinoziana. L'esempio in questione è tratto dal libro dell'*Ecclesiaste* (3.19): "lo Spirito (o anima) è identico in tutti"²⁷⁹. La mente, che è determinazione finita dell'infinita natura delle cose, necessità universale delle cause²⁸⁰, è uguale in tutti gli individui²⁸¹. Essa è espressione nell'attributo del pensiero della necessità costituente l'essenza particolare del singolo individuo. L'individuo è mente ed è corpo, e la mente, quindi, è l'individuo²⁸². Ma l'individuo è determinazione della necessità universale, che, come tale, è comune a tutti gli individui. L'articolazione di tutte le determinazioni dell'essenza eterna delle cose (delle cause) è, difatti, concatenazione delle modificazioni dell'unica sostanza, o natura (o Dio), che costituisce e necessita ogni sua realizzazione particolare. Il termine *Spirito*, coincidendo con quello di *mente*²⁸³, rappresenta il nesso che riporta la singola natura individuale all'essenza necessaria ed eterna che in quella si determina, stabilendo, inoltre, la relazione fra natura di Dio (natura delle cose, delle menti) e cose particolari tutte, tra cui sono contemplati gli uomini, i profeti, quindi, le loro menti ed i loro corpi, via via modificati da quella ed in quella necessità che li determina e costituisce.

Si può già intravedere il senso in cui, secondo Spinoza, il termine *Spirito* deve essere inteso. In special modo nella sua composizione dell'espressione *Spirito di Dio*, che si identifica con l'attività profetica stessa, e pertanto con la rivelazione e l'atto rivelativo che

²⁷⁸ TTP cap.I, p.27 (G III, 22, 35 – 23, 1)

²⁷⁹ TTP cap.I, p.27 (G III, 23, 1-3)

²⁸⁰ ETICA II, pr.1 e dim.; pr.9 e dim.; pr.11cor.

²⁸¹ ETICA I, pr.25 e cor.; pr.29; pr.33 e dim.

²⁸² Cfr. ETICA II, pr.13 cor.

²⁸³ Cfr. *supra* nota 273

la realizza e comunica, costituendo la mente stessa del profeta²⁸⁴. La mente di questo è, difatti, davvero composta dello *Spirito di Dio*, che già si può intuire essere espressione, ancora richiedente una più chiara e più precisa definizione (che Spinoza provvede a fornire), indicante quella necessità universale della natura delle cose (della natura di Dio) che determina e *si* determina nelle menti singole, sue particolari realizzazioni²⁸⁵.

E', inoltre, da notare, riprendendo per un momento ancora la discussione del punto sesto dell'elenco dei significati di *ruagh*²⁸⁶, che davvero la mente è comune ed uguale a tutti gli individui, poiché ogni corpo, di qualunque ordine di grandezza, è sempre anche mente²⁸⁷: la nozione dell'essenza dell'uno non può essere adeguata se manchevole della nozione dell'essenza dell'altra, che sono poi una nozione unica ed indivisibile, come unica ed indivisibile è l'essenza di cui è idea²⁸⁸. Tale essenza o natura è, poi, la medesima in ognuno (è la medesima *di* ognuno), ché essa è determinazione particolare dell'essenza infinita: l'essenza particolare è quell'essenza infinita che la costituisce, essendone determinazione finita, e l'essenza infinita è quella sua propria determinazione singola, essendo la necessità con la quale quella è causata, essendone causa prima ed essendo la necessità causale della sua causa prossima (di ogni causa prossima)²⁸⁹.

La settima accezione²⁹⁰ indicata da Spinoza riprende con tenui differenze il senso principale di *vento*, riportato quale base di tutti gli altri fuori dall'elenco vero e proprio, e quello di "animum, sive respirationem"²⁹¹ riportato, invece, al punto secondo.

All'enumerazione dei differenti significati del termine *Spirito* è affiancata quella degli usi del secondo elemento componente l'espressione *Spirito di Dio*, ossia l'elenco delle varie ragioni per cui qualcosa è detto *appartenere a Dio*²⁹². Tali ragioni sono raggruppate in cinque punti, che vanno ad integrare le precisazioni e le definizioni fornite già nel primo elenco. Interessando la possibile appartenenza a Dio di una qualunque cosa, l'enumerazione prodotta da Spinoza affronta apertamente il problema di una definizione

²⁸⁴ TTP cap.I, pp.29-31 (G III, 25, 5; 25, 34 – 26, 6; cfr. 26, 35 – 27, 11)

²⁸⁵ Cfr. TTP cap.I, p.29 (G III, 25, 5); ETICA II, pr.11 cor.

²⁸⁶ TTP cap.I, p.27 (G III, 22, 35 – 23, 1)

²⁸⁷ ETICA II, pr. 11 cor.; pr.13 con dim.e cor.; post.1; pr.15 e dim.; cfr. ETICA I, pr.10 sc.

²⁸⁸ ETICA II, pr.11 e dim.; pr.13; pr.21 con dim. e sc.

²⁸⁹ ETICA I, pr.16 con cor.1 e 3; pr.25 e cor.; pr.29; cfr. pr.17; pr.36

²⁹⁰ TTP cap.I, p.27 (G III, 23, 3-6)

²⁹¹ TTP cap.I, p.26 (G III, 21, 35)

²⁹² Per la trattazione delle ragioni per cui qualcosa è detto *appartenere a Dio*, v. TTP cap.I, pp.27-9 (G III, 23, 7 – 24, 16)

della natura di Dio, che si fa tema centrale, a questo punto, per una chiara definizione della conoscenza profetica e della natura della mente dei profeti. La natura di Dio, difatti, è già stata riconosciuta come determinante la singola mente stessa dei profeti – ogni singola mente (ed ogni corpo)²⁹³ – ed è stata ricondotta all'unità con le sue particolari determinazioni²⁹⁴, causate necessariamente dalla sua propria infinita essenza, attraverso la coincidenza di *Spirito* e *mente*, sopra segnalata.

Prima di osservare in dettaglio i punti di questo secondo elenco, mi sembra opportuno menzionare il contenuto di queste ragioni, che danno conto dell'attribuzione a Dio di molte cose diverse, si rivela essere ben più eterogeneo del contenuto dei punti enumerati nel primo raggruppamento ed interessanti le varie definizioni d'uso del termine *Spirito*. Là, nel primo elenco, difatti, una base etimologica e semantica non inclusa nell'elenco vero e proprio, ma posta da Spinoza a suo fondamento, riuniva i diversi usi sotto un unico comune denominatore: il respiro, il movimento aereo, che dal corpo passava a caratterizzare la simultanea attività (e passività, ché, in parole comuni, la respirazione può esercitarsi tanto consapevolmente che, quasi sempre, inconsapevolmente) della mente. Qui, nella seconda enumerazione, rintracciamo, piuttosto, i frammenti della presenza di Dio nel vissuto umano: un vissuto disparato che conserva segnali di un'idea della natura di Dio e della connessione di questa alle nature particolari, alle singole determinazioni. Ma la rilevazione di queste tracce non deve ingannare: l'attribuzione è operata in base ad un'idea volgare della natura di Dio, nutrita della disposizione al meraviglioso che conduce alla formazione di nozioni inadeguate di sovrannaturalità. Nozioni che minano l'adeguatezza anche dell'idea dell'essenza di Dio, ostacolando l'adeguata e certa nozione della natura necessaria delle sue determinazioni, degli individui (le cose, i fatti, i fenomeni, ecc.).

In grado decrescente di inerenza alla natura di Dio, così come sono disposti da Spinoza, ed in grado decrescente, quindi, di (pur sempre parziale) adeguatezza nella relazione alla nozione di tale natura, ecco i cinque punti riassuntivi le ragioni di appartenenza di qualcosa a Dio. La prima ragione riportata è quella di una più o meno immediata appartenenza alla natura divina, quasi costituentene parte: Spinoza cita due

²⁹³ ETICA I, pr.16 cor.1 e 3; pr.18; pr.25 e cor.; pr.29

²⁹⁴ Cfr. ETICA II, pr.11 cor.

esempi, di cui il primo, "potentia Dei"²⁹⁵, inerisce, se formulato adeguatamente attraverso la conoscenza esercitata dalla mente (e costituente la mente) non immaginativamente, ad una nozione dell'essenza o natura di Dio, o della necessità delle cose (delle cause) tutte. Come la potenza della singola mente, che è potenza di pensare, ossia la legge della necessità causale delle sue determinazioni (le idee, le menti), è l'essenza o natura stessa della mente, essendo la necessità delle cause delle sue singole determinazioni, che sono i suoi costituenti²⁹⁶; così la *potenza di Dio* è la natura od essenza stessa di Dio²⁹⁷, ossia la legge (le leggi) della necessità con cui tutte le determinazioni particolari sono determinate, la legge eterna secondo cui Dio, o la natura di tutte le cose, si determina, si realizza in modi particolari, finiti e singoli (ma sempre composti, ché le determinazioni necessarie della natura, essendo concatenate in infinita articolazione, si realizzano a qualunque ordine di grandezza degli individui)²⁹⁸. Gli "occhi di Dio" ("oculi Dei")²⁹⁹, nominati quale secondo esempio della prima ragione di attribuzione di qualcosa a Dio, sono evidente prodotto dell'assegnazione a Dio di una natura che rispecchia in più grande proporzione quell'umana, rivelando un'idea della natura delle cose, o Dio, immaginativa, e, pertanto, inadeguata³⁰⁰.

Il punto secondo richiede un'analisi più dettagliata e, per questo, ne rimando la trattazione a conclusione di quella degli altri punti che lo seguono. Al terzo, quindi, è annotata l'appartenenza a Dio di qualcosa che gli sia dedicato: conformemente agli esempi scritturali forniti, si tratta di associazioni all'idea di Dio causate dal culto religioso e da suoi particolari elementi ("il tempio di Dio", "il pane di Dio") o personalità ("il Nazareno di Dio")³⁰¹. La quarta ragione è immediatamente ricondotta alla definizione della profezia: in questo luogo Spinoza nomina la conoscenza profetica nella sua accezione volgare e teologica, ossia secondo quella nozione inadeguata che la vede quale conoscenza le cui cause esulano dalla necessità naturale *ordinaria*, appartenendo, piuttosto, ad un ordine alternativo³⁰², superiore, e, dunque, nel suo seno inadeguato, sovranaturale. Una tale

²⁹⁵ TTP cap.I, p.27 (G III, 23, 8-9)

²⁹⁶ ETICA I, pr.16 cor.1 e 3; pr.17; ETICA II, pr.20 e dim.; cfr. *ibidem* pr.11 cor.; pr.32; pr.36 dim.

²⁹⁷ ETICA I, pr.34 e dim.

²⁹⁸ ETICA II, post.1; pr.15 e dim.

²⁹⁹ TTP cap.I, p.27 (G III, 23, 9)

³⁰⁰ Cfr. TTP cap.I, p.30 (G III, 25, 25-28)

³⁰¹ TTP cap.I, p.28 (G III, 23, 12-14)

³⁰² TTP cap.I pp.19-20 (G III, 15, 21-25)

conoscenza è, infatti, comunemente detta appartenere a (o provenire da) Dio “perché trasmessa per mezzo dei profeti, e non rivelata col lume naturale”³⁰³.

In quale senso debba intendersi la sovrannaturalità della profezia (o rivelazione).

Nel passo sopracitato è manifesto il riferimento, operato da Spinoza, alla nozione inadeguata, immaginativa della profezia quale lume sovrannaturale³⁰⁴. L'appartenenza a Dio di qualcosa è cagionata, come segue dall'indicazione in questo quarto punto, dalla formazione di nozioni inadeguate della natura delle cose, ossia dall'attività immaginativa che elabora (produce segni; combina; associa; astrae, generalizzando inadeguatamente) idee delle affezioni del corpo, ed altre idee da queste determinate, che appaiano insolite e prodigiose all'individuo da tali modificazioni interessato (ossia affetto da altri corpi e da altri menti di cui forma idee inadeguate improntate, per concorso causale di tali individui afficienti stessi³⁰⁵, ad un senso del meraviglioso e dell'innaturale; in conseguenza, anche e soprattutto, dell'inadeguata nozione di natura delle cose, che gli individui affetti, ed a tale senso propensi, hanno formato e formano). Ma la distinzione di profezia e conoscenza naturale è anche distinzione fra conoscenza naturale immaginativa, ossia quella conoscenza che può dirsi sovrannaturale, essendo concausata dalla natura particolare dell'immaginante e dalla natura particolare dell'individuo modificante, e conoscenza naturale *tout court* che indica la conoscenza non immaginativa e, quindi adeguata, essendo essa causata esclusivamente dalla natura particolare dell'individuo pensante³⁰⁶ (e movente, ché esso è sempre modificato, simultaneamente, anche nell'attributo della estensione)³⁰⁷.

Un importante effetto della ragione di appartenenza a Dio di qualcosa, appena descritta, è la definizione spinoziana, che da tale ragione consegue, riguardante la “Legge di Mosè”³⁰⁸. Questa è detta “Legge di Dio” (“Lex Mosis, Lex Dei vocatur”)³⁰⁹ in quanto rivelata da Dio per mezzo dei profeti, appunto, e non per mezzo del lume naturale. Essa,

³⁰³ TTP cap.I, p.28 (G III, 23, 14-16)

³⁰⁴ TTP cap.I, p.21 (G III, 17, 4-8)

³⁰⁵ ETICA III, def.1 e 2; ETICA II, pr.25 e dim.; pr.26 cor. e dim.

³⁰⁶ ETICA III, def.1 e 2; cfr. ETICA II, pr.41; pr.42; pr.44 e cor.1

³⁰⁷ ETICA II, pr.11; pr.12; cfr. *ibidem* pr.13 cor. ; cfr. ETICA III, pr.2 e sc.

³⁰⁸ TTP cap.I, p.28 (G III, 23, 15-16)

³⁰⁹ *ibidem*

cioè, è detta divina, ossia appartenente a (proveniente da) Dio, dal volgo e dai teologi, inadeguatamente, ché essi la fanno risalire a cause che trascenderebbero quell'ordine naturale delle cose di cui non riconoscono l'eternità e perfezione, ossia la necessaria determinazione in quell'ordine immutabile di qualsivoglia cosa od evento, anche del massimamente inconsueto. Una tale nozione riporta la *Legge di Mosè* a cause che non avrebbero alcunché di conoscibile naturalmente, trascendendo esse l'ordinaria necessità e procedendo, invece, da una natura alternativa e superiore cui l'immaginazione affida il ruolo di ordine necessitante imprevedibilmente e, per confronto con ciò che è riconosciuto quale ordinario e comprensibile, prodigioso.

La "Lex Mosis" è detta, poi, appartenere a Dio, secondo una nozione adeguata della natura divina, o delle cose tutte, che la riconosce causata dalla e nella necessità eterna determinante ogni sua espressione (ogni realizzazione della natura delle cose), tra cui sono da annoverarsi le menti e i corpi dei profeti. Essa, conformemente ai mezzi immaginativi con i quali è stata rivelata a Mosè, ossia conformemente alle nozioni immaginative con le quali Mosè l'ha formulata, è conseguenza del concorso di cause prossime interne ed esterne al corpo ed alla mente del profeta, che hanno portato alla determinazione dell'immaginazione mosaica della Legge. La Legge di Mosè si compone, quindi, di nozioni soltanto parzialmente adeguate, essendo stata pensata, ossia determinata, dalle modificazioni causate inadeguatamente, nella mente e nel corpo di Mosè, dalla sua natura; essendo, difatti, concausate dalle affezioni di corpi e menti a lui esterni, della natura dei quali, inoltre, il profeta non si formò nozioni adeguate e certe.

E' opportuno chiarire brevemente la definizione di legge data da Spinoza³¹⁰, con riferimento a quanto affermato intorno alla Legge di Mosè. La legge, considerata in assoluto, è formulazione della necessità naturale intrinseca ad una cosa³¹¹. La legge può quindi dirsi divina³¹², poiché alla mente essa si rende conoscibile attraverso la natura di Dio che costituisce e determina quella mente stessa³¹³, e da questa può essere conosciuta in nozioni adeguate³¹⁴. La mente umana è, difatti, particolare espressione della potenza di Dio, o natura, ossia, la potenza, od essenza, della mente singola è determinazione

³¹⁰ Cfr. TTP cap.IV, pp.103-115 (G III, 57,21 – 68,31); cfr. anche la discussione sull'*idée de loi* condotta (in diversa e più problematica direzione) da S. Zac in S. ZAC (1979), pp.191-201

³¹¹ TTP cap.IV, p.103 (G III, 57,23-28)

³¹² Cfr. TTP cap.IV, p.106 (G III, 60, 18-24)

³¹³ ETICA II, pr.1 e dim.; ETICA I, pr.25 cor.

³¹⁴ ETICA II, pr.45, pr. 46 ; pr.47 e dim ; cfr. ETICA V, pr.24

necessaria della sostanza infinita considerata sotto l'attributo del pensiero³¹⁵. Tutto ciò che la mente forma, comprese quelle leggi che l'uomo si dà per la regolazione del comportamento individuale e della convivenza, nonché per la costituzione della comunità, seguono dalla serie di necessarie determinazioni della (e nella) mente singola, causate dall'essenza, o potenza, infinita di Dio, o natura delle cose tutte³¹⁶. La legge divina è, allora, naturale, ché essa è davvero la nozione della necessità eterna per la quale tutte le cose singole sono determinate e concatenate³¹⁷. La conoscenza adeguata della sua nozione costituisce il "sommo bene", la "somma felicità dell'uomo, la beatitudine, il fine ultimo e lo scopo di tutte le azioni umane"³¹⁸: la legge divina naturale, infatti, essendo legge della necessità nella determinazione di tutte le cose, ovvero l'idea dell'essenza, o potenza, di Dio (la natura o sostanza), è il più perfetto fra gli oggetti della conoscenza e dell'amore³¹⁹. Spinoza nota che in ebraico conoscenza e amore sono riuniti sotto l'unico nome di *Jadah*³²⁰: la conoscenza e l'amore di ciò che è assolutamente perfetto, ossia eterno, infinito e necessariamente esistente – l'essenza di Dio che si determina nell'essenza di ogni cosa singola – rendono tanto più perfetta la mente dell'uomo quanto più essa forma nozioni adeguate dell'essenza particolare delle cose singole, attraverso le quali si rivela la natura eterna di esse, l'essenza, o potenza, di Dio³²¹. L'intelletto è la mente conoscente (nel terzo genere) adeguatamente l'essenza delle cose singole, quali determinazioni particolari dell'essenza infinita, eterna e necessaria³²². Questa è nozione sommamente generale, ovvero accomunante in un'unica ed unitaria idea di essenza o necessità le essenze particolari di tutte le cose, ossia la necessità di tutte le cause. Essa è nozione della ragione (secondo genere di conoscenza), nozione della mente conoscente le proprietà comuni alle cose particolari³²³; idea razionale (ché *ratio* indica relazione, rapporto fra molteplici elementi) che è nozione di ciò che è comune ad ogni cosa particolare, nozione, quindi, dell'essenza eterna che si determina in ogni essenza, nozione della necessità eterna ed immutabile in ogni causa. Nozione (razionale) della sostanza unica ed eterna, essenza

³¹⁵ ETICA I, pr.25

³¹⁶ TTP cap.IV, pp. 103-4 (G III, 57, 23-26 e 58, 9-18); cfr. ETICA II, pr.1 e dim.; pr.5 e dim.; pr.11 cor.

³¹⁷ TTP cap.IV, p. 107 (G III, 61, 19-21); cfr. nota 23 di A. Droetto, TTP cap.IV, pp. 118-9

³¹⁸ TTP cap.IV, p.106 (G III, 60, 29-30)

³¹⁹ TTP cap.IV, p.106 (G III, 60, 11-18)

³²⁰ TTP cap.IV, p.114 (G III, 67, 19-22)

³²¹ TTP cap.IV, p.106 (G III, 60, 14-15); ETICA II, pr.45; pr.46; ETICA V, pr.24 ; pr.40 e dim.

³²² ETICA II, pr.40 sc.2; ETICA V, pr.25 e dim.

³²³ ETICA II, pr.40 sc.2; pr.44 cor.2 e dim.

infinita di tutte le cose singole, natura o Dio. "L'amore di Dio scaturisce dalla sua conoscenza, e la sua conoscenza deve essere attinta dalle *nozioni comuni*, per sé certe e note"³²⁴. La mente può conoscere nel terzo genere a partire dalle nozioni comuni della ragione³²⁵, quelle nozioni delle caratteristiche condivise da molteplici modificazioni finite singole³²⁶, quelle proprietà che si delineano nella necessità, via via che la mente procede nella generalizzazione, più ampia, sino a giungere alla formazione di quella nozione di necessità universale che determina ogni causa, ossia ogni cosa singola, modificazione finita della natura eterna. Dal secondo genere di conoscenza, difatti, che è genere di conoscenza che procede dal particolare al generale, la mente poi ridiscende alla cosa singola, per conoscerla, secondo il terzo genere, nella necessità della sua essenza e della sua esistenza, determinazioni queste dell'essenza infinita, o Dio³²⁷. La ragione in questa sua peculiare operazione, ossia la mente che pensa (forma idee di secondo genere, ovvero ne è costituita) razionalmente, formando, quindi, nozioni adeguate di elementi comuni a più essenze particolari, fino alla formazione della nozione massimamente comune di necessità universale, non si distingue dall'attività generalizzante dell'immaginazione (la mente immaginante)³²⁸. Questa, difatti, forma idee che riuniscono sotto un unico segno una molteplicità di individui riconosciuti affini, la cui distinzione e conoscenza singolare la mente, oltre una certa misura, non riesce a mantenere. Questo limite è intrinseco alla natura stessa delle nozioni immaginative, che si formano nella successione con cui le affezioni del corpo (di cui le nozioni dell'immaginazione sono idee che si formano simultaneamente ad esse) sono causate nell'individuo³²⁹. Il corpo, di cui la mente è idea, ha una limitata potenza di formare contemporaneamente immagini distinte degli individui singoli da cui è o è stato affetto³³⁰. La mente, unitamente al corpo (ché essi sono un unico individuo, o modo finito della sostanza³³¹), forma idee di queste immagini o segni immaginativi, idee che sono inadeguate poiché concausate dalla natura propria al

³²⁴ TTP cap. IV, p.107 (G III, 61, 30-2); corsivo mio

³²⁵ ETICA V, pr. 28 e dim.; cfr. anche ETICA II, pr.40 e dim.

³²⁶ ETICA II, pr. 40 sc.2; pr.44 con. cor.1 e 2

³²⁷ ETICA V, pr.24; pr.25 e dim ; ETICA II pr.46; per una discussione della deduttività del terzo genere di conoscenza, cfr. G. D'ANNA (2002), in particolare pp.135-60

³²⁸ ETICA II, pr.40 sc.1 e 2; cfr. F. MIGNINI (1981), capp. II e III

³²⁹ Cfr. ETICA II, pr.29 sc.; pr. 40 sc.2 ; ETICA III, def.1 e 2

³³⁰ ETICA II, pr.40 sc.1

³³¹ ETICA II, pr.21 sc.

corpo ed alla mente immaginanti e da quella di altre menti (e altri corpi) afficienti³³². La molteplicità di individui che, oltre una certa misura, vanno a confondersi in una nozione che li accomuna, non converge per la reale condivisione di proprietà delle loro essenze particolari, ma per la finitezza della potenza della mente e del corpo singoli che non permette di rappresentare e trattenere (immaginare e ricordare: un'unica operazione, essendo la memoria immaginazione³³³) distintamente il succedersi ed accumularsi dei segni e delle loro idee, determinati dalle affezioni dell'individuo³³⁴. Soltanto l'intelletto infinito (di Dio) ha la potenza di formare un'idea adeguata di ogni cosa³³⁵, essendo l'idea che riunisce la totalità delle idee determinate necessariamente dalla natura delle cose³³⁶.

La ragione, invece, forma nozioni comuni³³⁷, astraenti cioè dagli aspetti particolari delle essenze singole e riunenti quelli da queste condivisi, che sono adeguate poiché causate nella loro determinazione proprio da ciò che è comune sia alla natura, o potenza, della mente singola conoscente, sia alle altre nature particolari di cui la mente forma appunto idee accomunanti le proprietà condivise.³³⁸ Ciò che è comune è, quindi, conosciuto per causa adeguata dalla mente singola, in quanto ciò di cui essa, razionalmente, forma una nozione è comune anche alla sua natura, è, in altre parole, proprio alla sua potenza di pensare (come a quella del corpo di muoversi) quanto alla potenza di altre menti (altri corpi), ma non nel senso che questi ne sono cause parziali o concause, bensì che ognuno ne è causa adeguata³³⁹.

La mente, ragionando, ossia conoscendo nel secondo genere fino a formare la nozione dell'essenza eterna di Dio, che è la necessità eterna che si determina in ogni causa particolare (causa prima in e di ogni causa prossima³⁴⁰), può accedere alla *scienza*

³³² Cfr. ETICA II, pr.11 cor.

³³³ ETICA II, pr.18 sc.

³³⁴ ETICA II, pr.29 sc.

³³⁵ ETICA II, pr.7 cor.; cfr. anche pr.32 e dim.

³³⁶ ETICA I, pr.21 e dim.; pr.22; ETICA II, pr.1 e dim.

³³⁷ Si noti come Spinoza rende la denominazione di *nozione comune*, che è elaborata tanto dall'immaginazione (inadeguatamente) quanto dalla ragione (adeguatamente), comprensiva della denominazione di *nozione universale*, che propriamente è la nozione comune elaborata (inadeguatamente) dalla sola immaginazione. Il processo di generalizzazione, mi sembra di arguire, è il medesimo nell'immaginazione che nella ragione: fattore discriminante delle determinazioni della mente è l'adeguatezza, che permette di separare le nozioni comuni inadeguate, formate dalla mente immaginante, da quelle adeguate, formate dalla mente ragionante. Cfr. l'uso di *nozione universale* e *nozione comune* in ETICA II, pr.40 sc.1 e 2

³³⁸ ETICA II, pr.40 sc.2; pr.44 con cor.2 e dim.

³³⁹ ETICA III, def. 1 e 2

³⁴⁰ ETICA I, pr.16 cor.3

*intuitiva*³⁴¹, che da quella nozione massimamente comune e adeguata, procede poi nel riavvicinamento alle cose singole conosciute nella loro essenza e quali determinazioni necessariamente causate dalla natura eterna di Dio³⁴². La mente, sia nel secondo che nel terzo genere, conosce “sotto specie di eternità”³⁴³.

L'intelletto, quindi, è la parte migliore della mente, poiché è conoscenza di Dio, necessità della determinazione delle cose singole tutte – della mente conoscente stessa – che sono le realizzazioni esistenti dell'eterna essenza divina³⁴⁴. La conoscenza adeguata della natura di Dio, che è natura di tutte le singole cose, la conoscenza adeguata di queste cose singole nella loro eterna essenza, ossia nella determinazione necessariamente causata dall'essenza eterna di Dio in cui si dà eternamente l'idea della loro essenza particolare³⁴⁵, perfezionando la mente conoscente – ché questa conosce adeguatamente, ovvero essendo causa adeguata (unica) di tale conoscenza – ne aumenta la potenza, od essenza. La mente, allora, conoscendo in questo genere, è attiva e, di conseguenza, affetta dalla letizia³⁴⁶; quest'affetto, poi, essendo accompagnato dalla nozione del suo oggetto³⁴⁷ – l'essenza infinita ed eterna di Dio, o natura delle cose, l'essenza, vale a dire, cui appartengono tutte le perfezioni, la sostanza unica e reale – è amore, amore di Dio, “amore intellettuale di Dio”, amore e conoscenza di Dio (della natura)³⁴⁸. Conoscenza ed amore dell'essenza eterna di tutte le cose, determinantesi nell'essenza e nell'esistenza necessariamente causate delle cose singole stesse³⁴⁹. Conoscenza che costituisce la mente, essendo questa le proprie idee³⁵⁰; lume naturale e, insieme, divino, ché esso è nozione della natura delle cose ovvero natura, od essenza, di Dio; conoscenza che è nozione della necessità eterna di tutte le singole determinazioni, quindi, nozione della legge divina naturale, ossia, della legge eterna della causazione di tutte le determinazioni particolari, legge della natura delle cose tutte, legge della natura eterna e necessaria di Dio, che è essenza di tutte le cose³⁵¹. La Legge di Mosè è determinazione particolare della legge eterna ed universale: essa è

³⁴¹ ETICA II, pr.40 sc.2

³⁴² *ibidem*; ETICA V, pr.24; pr.25 e dim.

³⁴³ ETICA II, pr.44 cor.2 e dim.; cfr. anche ETICA V, pr.31 e dim.

³⁴⁴ ETICA V, pr.25; pr. 40 cor.

³⁴⁵ ETICA II, pr.3 e dim.

³⁴⁶ ETICA III, pr.3 e dim.; pr.11 e sc.

³⁴⁷ ETICA III, pr.13 sc.; def. aff. 6

³⁴⁸ ETICA V, pr.32 e cor.

³⁴⁹ ETICA I, pr.25 cor.; cfr. pr.24 cor.

³⁵⁰ ETICA II, pr.15 e dim.

³⁵¹ TTP cap.I, p.20 (G III, 16, 10-19); cap.IV pp.105-6 (G III, 59, 29 – 60, 24); cap.VI, p.156 (G III, 86, 13-18).

determinazione che consegue dalla natura umana, e questa è espressione della natura di tutte le cose, determinazione di Dio. La Legge di Mosè è divina, poiché è naturale, naturalmente determinata³⁵². Essa non è universale, poiché è nozione formata immaginativamente (profeticamente); questa legge non è nozione adeguata dell'essenza eterna di tutte le cose, della natura di Dio; non è nozione dell'essenza eterna e necessaria di una cosa singola³⁵³. Eppure la Legge di Mosè è determinata necessariamente nella mente del profeta³⁵⁴: essa è la mente del profeta, essendo la mente le proprie idee³⁵⁵, ed è la mente di Dio, ché essa esprime in un certo determinato modo particolare la natura necessaria ed eterna di Dio³⁵⁶.

Passando, ora, al punto quinto dell'elenco delle ragioni per cui qualcosa è detto appartenere a Dio, la disposizione del volgo (assecondata o condivisa dai teologi) per l'insolito ed il meraviglioso è affermata esplicitamente quale ragione d'attribuzione a Dio di qualcosa. Soprattutto, è messa in evidenza la connessione intercorrente, nella nozione inadeguata di Dio e di natura delle cose (separate nella comprensione volgare e teologica), tra divinità e grado superlativo in cui qualcosa è realizzato. "E in questo senso, tutto ciò che superava l'intelligenza dei Giudei, e di cui essi ignoravano allora le cause naturali, si soleva riferire a Dio. [...Per questa ragione] le opere eccezionali della natura si chiamano opere di Dio"³⁵⁷.

Poiché le Scritture sono prodotto culturale principalmente ebraico (eccezion fatta per il Nuovo Testamento, le cui vicende si svolgono, comunque, in ambiente ebraico e le cui radici culturali possono soltanto parzialmente dirsi prescindere da esso) Spinoza attribuisce la consuetudine di far risalire a Dio le manifestazioni eccezionali della natura, al popolo ebraico. Ma, come è stato già per la profezia, di cui Spinoza ha mostrato l'universalità, benché egli si soffermi quasi esclusivamente su quella ebraica che è oggetto delle narrazioni della Scrittura, l'appartenenza a Dio, affermata delle cose e degli eventi prodigiosi, è attribuita anche alle popolazioni non ebraiche, ai Gentili ("Gli antichi, *non soltanto* i Giudei, ma anche i Gentili, solevano riferire a Dio tutto ciò in cui qualcuno

³⁵² TTP cap.IV, p.107 (G III, 61, 16-18); cfr. TTP cap.I, p.33 (G III, 28, 3-7); ETICA II, pr.41; pr.44 cor.1

³⁵³ ETICA II, pr.44; ETICA V, pr.28 e dim.

³⁵⁴ ETICA II, pr. 36 e dim.

³⁵⁵ ETICA II, pr.15 e dim.

³⁵⁶ ETICA II, pr.1 e dim.

³⁵⁷ TTP cap.I, p.28 (G III, 23, 27-30 e 24, 5)

eccellesse sugli altri”)³⁵⁸. Confermando, quindi, l’universalità della conoscenza, sia essa adeguata od inadeguata, e nel caso di quest’ultima, la diffusione presso qualsiasi gruppo umano di un’attività cognitiva di tipo immaginativo, che abbia assunto le caratteristiche sociali, politiche e culturali in genere, della profezia o della divinazione (come nei testi non ebraici è denominata). La scelta spinoziana della profezia ebraica quale oggetto di critica è dettata al filosofo dalla necessità, fattasi particolarmente urgente nell’Olanda dell’epoca in cui egli visse (1632-1677), di porre un argine criticamente efficace all’esercizio della prassi politica e governativa delle istituzioni religiose³⁵⁹. Le autorità cristiane (calviniste), attraverso l’uso degli strumenti filosofici di cui si è appropriata la teologia, forma corrotta e degenera della pietà religiosa, agivano direttamente nel governo della comunità, procurando di censurare e perseguire chiunque esprimesse (con qualunque mezzo, ma temendo soprattutto la stampa anonima o pseudonima, allora molto diffusa) un pensiero difforme dalle opinioni imposte quali uniche sostenibili³⁶⁰. Forti della suggestione delle masse incolte, che potevano manipolare attraverso la coltivazione della superstizione – genere quantomai falso di nozioni sulla natura di Dio e degli eventi narrati nelle Sacre Scritture – tali autorità ostacolavano con mezzi spesso inumani l’esercizio della conoscenza adeguata, della filosofia. Esse rappresentavano anche, pertanto, una grave piaga fiaccante una sana pratica della pietà, della carità, dell’obbedienza a quei dogmi della rivelazione divina, così com’è riportata nei Testi Sacri della tradizione ebraico-cristiana, semplici ed universali, e riguardanti gli aspetti morali della convivenza fra esseri umani componenti una comunità³⁶¹. Pur essendo, tali dogmi o nozioni, inadeguati sul piano speculativo interessante la natura delle cose e delle loro cause, alle quali, per altro, Spinoza afferma, essi sarebbero totalmente estranei, essendo anche la loro applicazione a quell’ordine di problemi indifferente. Si può, così, scorgere l’attenzione che Spinoza presta al conferimento di un ruolo, pur cognitivamente inferiore, alla rivelazione immaginativa, o profetica, costruttivo nella conduzione dell’esistenza umana: la forma cognitiva consistente nella conoscenza immaginativa e nella certezza morale nelle nozioni di questo genere, riguardanti le norme di una prassi della convivenza civile, dei rapporti

³⁵⁸ TTP cap.I, pp.28-29 (G III, 24, 8-10)

³⁵⁹ Cfr. L. STRAUSS (1990), pp.158-9

³⁶⁰ TTP pref., pp.4-6 (G III, 8, 1 – 9, 1); cfr. S. NADLER (2002), capp.X e XI; cfr. anche TTP, cap.II, p.63 (G III, 43, 33 – 44, 6); cap.V, p.124 (G III, 69, 19-20); cap.XIV, pp.351-2 (G III, 179, 26 – 180, 12)

³⁶¹ TTP cap.XIII, pp.338-9 (G III, 171, 18 – 172, 13); cap.XIV, pp.350-1 (G III, 178, 13 – 179,25); cfr. *ibidem* cap.VI, p.159 (G III, 89, 7-12), p.160 (G III, 90, 1-7) e pp.161-2 (G III, 91, 5-12)

interumani, è il contributo che essa porta alla costruzione di una struttura organizzata della società fondata sulla libertà di espressione del pensiero coltivato dal singolo individuo. Alla rivelazione divina, o profezia, nella sua versione immaginativa tramandata dalle Scritture, pertiene, dunque, un ruolo marginalmente cognitivo, ch  essa   genere inadeguato di conoscenza, ma, purch  emendata dalle corrutele prodotte in essa dalla superstizione e dalla contraffazione e strumentalizzazione teologiche, positivamente determinante le condizioni di un esercizio libero di quegli altri generi della conoscenza, che per evoluzione e differenziazione da quella immaginativa, prendono avvio e conducono la mente (ed il corpo) alla formazione delle nozioni adeguate della natura di Dio, o delle cose tutte³⁶².

Quasi di sfuggita, Spinoza lascia cadere una fondamentale affermazione della naturalit  di tutte le cose, anticipando tra l'altro il tema che egli svilupper  appieno nel sesto capitolo del TTP³⁶³, all'interno della discussione sull'appartenenza a Dio di qualcosa. Avendo stabilito il nesso intercorrente fra l'inesplicabilit  attuale delle cause e la loro attribuzione ad un intervento straordinario di Dio sulla natura delle cose (e delle cause), Spinoza deduce che i *miracoli* "opera Dei vocantur"³⁶⁴, in quanto *eventi naturali* che colpiscono (ossia, pi  precisamente, modificano) l'immaginazione (il corpo e la mente conoscenti immaginativamente) in misura grandiosa. La divina potenza   la potenza della natura eterna delle cose: l'essenza e l'esistenza particolari di ogni singola cosa sono determinazioni causate dalla necessit  eterna della natura, che   natura (o essenza, o *potenza*) di Dio³⁶⁵: "Giacch , in verit , tutte le cose naturali sono opere di Dio, e soltanto in virt  della divina potenza sussistono ed agiscono"³⁶⁶. Con queste poche, ma lapidarie parole Spinoza nega qualunque sussistenza di un ordine straordinario degli eventi, parallelo, alternativo e superiore a quello ordinario delle cose e dei fatti naturali consueti e noti. Soltanto la nozione inadeguata della natura di Dio, che, si evince dai Testi Sacri, era formata in vario modo dalle menti dei profeti, pu  condurre all'attribuzione a Dio delle cose generanti stupore per l'ignoranza delle loro cause, come fossero sue opere, e lo

³⁶² Cfr. la posizione assunta, intorno al tema qui svolto, da S. Zac ed E. Levinas in E. LEVINAS (1963 et 1976); cfr. anche S. ZAC (1979), in particolare pp.33-44

³⁶³ TTP cap.VI, pp.150-68 (G III, 21, 1 – 96, 35)

³⁶⁴ TTP cap.I, p.28 (G III, 23, 35 e 24, 1)

³⁶⁵ ETICA I, pr.16 con dim. e cor.1 e 3; pr.18; pr.20 e dim.; pr.25 con sc. e cor.; pr.34 e dim.; pr.35 e dim.; pr.36 e dim.

³⁶⁶ *ibidem*

fossero in un grado o in un genere del tutto diverso e maggiormente perfetto di quanto siano le opere in ogni caso da Dio ritenute create o causate, ma inserite nel corso ordinario (quasi fosse indipendente da Dio) della natura. Una mancanza di conoscenza, o meglio, una conoscenza inadeguata (il pensiero è conoscenza, ch  le nozioni tutte sono idee della mente, componenti la mente stessa) che stabilisce una falsa distinzione fra l'essenza di Dio (e l'idea di quest'essenza) e l'essenza delle cose tutte, delle cose innanzitutto consuete e note. Ma Dio   la natura, la necessit  eterna secondo le *leggi* della quale tutti gli individui sono determinati ad esistere ed operare³⁶⁷. Il miracolo, evento sovranaturale nell'accezione impropria,   determinazione particolare necessaria della natura eterna delle cose, come   tale qualunque altra determinazione particolare. Esso pu  dirsi, piuttosto, sovranaturale nell'accezione opportunamente emendata, potendo non essere conosciuto adeguatamente nelle sue cause, che non ineriscono alla natura particolare di un singolo individuo. Esso   allora sovranaturale nell'accezione adeguata e produce, nella mente affetta e causante soltanto parzialmente la propria nozione della determinazione esterna che la modifica, le false nozioni di sovranaturalit  e di appartenenza a Dio.

Mi sembra, cos , di aver affrontato, implicitamente, quel secondo punto dell'elenco delle ragioni per cui qualcosa appartiene a Dio, nel quale Spinoza indica la ragione di una tale attribuzione nell'essere qualcosa "nel potere di Dio e [obbediente] ai suoi ordini"³⁶⁸. Essendo la potenza di Dio l'essenza necessitante della natura delle cose, le leggi delle cause di ogni determinazione, davvero tutte le cose, e non soltanto quelle originanti stupore, sono nel potere di Dio ("in potestate Dei")³⁶⁹, che quello   la potenza o natura stessa delle loro cause e determinazioni. Le determinazioni (le cause, le cose) procedono da quegli ordini di Dio ("ex Dei nutu")³⁷⁰ che sono le leggi costituenti la sua essenza, le leggi della necessit  eterna nella causazione di ogni determinazione³⁷¹. Queste leggi divine della necessit  delle cause sono gli "eterni decreti divini", leggi naturali e divine insieme, ch  Dio   la natura delle cose³⁷².

³⁶⁷ TTP cap.VI, pp.150-1 (G III, 81, 1-31); pp.152-3 (G III, 82, 34 – 83, 24); p.153 (G III, 83, 28 – 84, 3); p.155 (G III, 85, 20-31); p.156 (G III, 85, 35 – 86, 4 e 86, 13-18); p.157 (G III, 86, 34 – 87, 4 e 87, 5-9); p.158 (G III, 87, 35 – 88,13); pp.160-1 (G III, 90, 1-14); p.162 (G III, 91, 21-28)

³⁶⁸ TTP cap.I, pp.28-29 (G III, 23, 9-10)

³⁶⁹ *ibidem*

³⁷⁰ *ibidem*

³⁷¹ ETICA I, pr.16 con cor.1 e 3; pr.17 con cor.2 e sc.; pr.18; pr.25 con sc. e cor.; pr.32 con dim. e cor.1; pr.33 e dim.; pr.35 e dim.; pr. 36 e dim.

³⁷² TTP cap.III, p.81 (G III, 46, 1-4); cfr. la posizione assunta da S. Zac in S.ZAC (1979), pp.191-201

“Dopo di che, è facile intendere e spiegare quei luoghi della Scrittura in cui si parla dello Spirito di Dio”³⁷³. Difatti, è ora possibile ed opportuno trarre dalle due enumerazioni dei significati e degli usi delle due parti componenti l’espressione *Spirito di Dio*, una serie di definizioni del senso di quest’ultima, per giungere poi al chiarimento dell’attribuzione dello *Spirito di Dio* ai profeti. E’ conveniente, a tale proposito, enumerare ancora una volta (seguendo l’esempio di Spinoza, che, invero, in questa occasione non elenca per punti, pur procedendo a fornire una lista dettagliata) circoscrivendo quei significati fra loro diversamente differenziati a partire dall’uso originario³⁷⁴. Questo è identificato con quel significato basilare della parola *ruagh* (“*Spiritus*”), che sta ad indicare *vento*. Lo *Spirito di Dio* è, innanzitutto, un vento caratterizzato da eccezionale violenza, sottolineata dalla appartenenza *a Dio*, che, come sopra verificato, rende il grado superlativo della cosa o dell’evento attribuiti. Conformemente, poi, alla moltiplicazione dell’intensità o del valore con cui qualcosa si manifesta o realizza, conferito al nome dall’attribuzione *a Dio*, ecco che gli altri usi del termine *Spirito* sono resi in un grado tanto elevato da distinguersi da qualunque altra loro manifestazione. Lo *Spirito*, in quanto animo umano, è detto appartenere *a Dio* perché caratterizzato da prodigiosa audacia, così come “anche qualsiasi valore o forza superiore alla comune è detta ‘Spirito’ o ‘virtù di Dio’”³⁷⁵. L’appartenenza *a Dio* dello *Spirito* nei suoi diversi, ma contigui significati, è riconosciuta nell’ambito di nozioni inadeguate della natura di Dio, che proprio in tali nozioni è considerata distinta e trascendente, in forme straordinarie (extra-ordinarie ed eccezionali), dalla natura delle cose. Soltanto la riconduzione alla nozione di *mente* del termine *Spirito* può operare una correzione dell’intendimento dei suoi usi, proiettandoli sullo sfondo di una nozione adeguata della natura di Dio, che è la natura eterna e necessaria delle cose (tutte, più o meno consuete). Questi usi (significati, nozioni immaginative) di *Spirito* sono rilevati nelle Scritture ed infusi nelle nozioni immaginative (inadeguate) componenti la nozione volgare e teologica della religione, corrotta dalla superstizione. Quest’ultima origina da quelle passioni (affezioni o nozioni inadeguate della mente, che è soltanto concausa della loro

³⁷³ TTP cap.I, p.29 (G III, 24, 17-18)

³⁷⁴ Per la serie di definizioni di *Spirito di Dio*, v. TTP cap.I, pp.29-32 (G III, 24, 17 – 28, 2)

³⁷⁵ TTP cap.I, p.29 (G III, 24, 26-28)

formazione) che possono essere riunite sotto la comune denominazione di *paura*³⁷⁶ (o *timore*): “Metus est inconstans tristitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de cuius eventu aliquatenus dubitamus”³⁷⁷. *L’oscillazione fra il timore e la speranza* – ch  “non dari spem sine metu, neque metum sine spe”³⁷⁸ – ovvero fra quelle nozioni patite³⁷⁹ (concausate, ovvero causate soltanto parzialmente) dalla mente, riconosciuta da Spinoza come caratteristica del volgo (strumentalizzata dai teologi)   la causa delle superstizioni, ossia delle nozioni inadeguate della natura di Dio e delle cose tutte.

Lo *Spirito di Dio*  , quindi, “virt  della sapienza, della prudenza e della forza, ecc.”³⁸⁰ riscontrate in misura “non comune tra gli uomini”³⁸¹ e ricondotte, secondo un’inadeguata nozione delle cause delle cose e della natura di Dio (causa prima e necessit  eterna di quelle cause particolari), ad un’origine divina estranea all’ordine consueto delle cause naturali.

Lo *Spirito di Dio*   poi espressione indicante la mente umana, come gi  constatato per il solo termine *Spirito*, senza l’attribuzione a Dio³⁸². La mente umana, difatti, come ogni mente (ed ogni corpo) appartiene a Dio nel senso che   di esso determinazione particolare³⁸³. La natura di Dio   la natura di tutte le cose, quindi,   la natura delle menti, che sono causate necessariamente dalle leggi³⁸⁴ di quell’unica eterna essenza o potenza. Ogni mente   mente di Dio, essendo ogni mente idea, e l’idea determinazione necessaria dell’essenza di Dio, o di tutte le cose, nell’attributo del pensiero³⁸⁵. La mente o idea di Dio   nozione adeguata accomunante la totalit  delle idee (pensate necessariamente) come intelletto infinito di Dio (la sostanza od essenza unica articolantesi nell’attributo del pensiero, quindi *pensata* in infinita concatenazione o articolazione di determinazioni finite)³⁸⁶. Ogni idea, che   pensata (determinata) per la necessit  eterna della natura di Dio,   idea della mente di Dio, essendo quest’idea che riunisce tutte le idee o menti particolari e

³⁷⁶ TTP pref., pp.1-2 (G III, 5, 1 – 6, 1); cfr. ETICA III pr.18 con dim. e sc.1 e 2; cfr. anche ETICA III, pr.16 e dim.; pr.17 con dim. e sc.

³⁷⁷ ETHICA, III, affect. def. XIII

³⁷⁸ ETHICA, III, affect. def. XIII, expl.

³⁷⁹ ETICA III, def. 1 e 2; pr.1 con dim. e cor.

³⁸⁰ TTP cap.I, p.29 (G III, 24, 33-34)

³⁸¹ TTP cap.I, p.29 (G III, 24, 30)

³⁸² TTP cap.I, p.26 (G III, 22, 35 – 23, 1)

³⁸³ ETICA I def.5; pr.15; pr.16 con cor.1 e 2; pr.25 e cor; ETICA II, pr.1 e dim.; pr.2; pr.11 cor.; pr.35 sc.

³⁸⁴ TTP cap.VI, p.153 (G III, 83, 20-24)

³⁸⁵ ETICA II, pr.1 e dim.; pr.20 e dim.;

³⁸⁶ ETICA I, pr.21 e dim.; pr.22; pr.23 e dim.

necessariamente determinate³⁸⁷. Ed è quantomai eloquente, a tale proposito, l'esempio biblico fornito da Spinoza: " *Genesi* [6.3]: 'il mio [di Dio] Spirito non ragionerà (o non deciderà) mai nell'uomo, perché egli è carne', e cioè, d'ora in poi l'uomo agirà secondo le direttive della carne e non della mente che io gli ho dato perché distinguesse il bene dal male"³⁸⁸.

Spirito di Dio è anche l'espressione con cui nelle Scritture è resa la nozione inadeguata della natura di Dio, essendo indicati con essa quegli attributi prettamente umani quali alito, animo, affetto, respiro, bocca, ecc., che rivelano l'antroporfismo caratterizzante tale falsa idea di Dio formata dalla mente dei profeti. Difatti, *Spirito di Dio* può indicare anche la disposizione di quell'animo che a Dio è attribuito, segnalandone in special modo la benevolenza e la misericordia. "Siccome, poi, la Scrittura suole dipingere Dio in forma umana e attribuirgli, *per adattarsi alla debole mentalità del volgo*, una mente e un animo con relativi affetti, nonché un corpo e un respiro, così 'Spirito di Dio' nel suo linguaggio vuol spesso dire mente, animo, affetto, forza e alito della bocca di Dio. [...] Spirito di Dio significa anche, come abbiamo detto, alito di Dio, a lui *impropriamente* attribuito nella Scrittura insieme con la mente, l'animo e il corpo"³⁸⁹. Usi, questi, già enumerati nell'analisi spinoziana dei significati del termine *Spirito*: proprio quei significati sono, attraverso l'attribuzione a Dio, rappresentati in grado o misura eccezionale, e non conosciuti nelle loro cause vere e necessarie³⁹⁰ (necessariamente naturali e, insieme, divine, ché Dio è la natura delle cose). Ma la parola *Spirito*, quando attribuita a Dio, è inoltre usata per indicare, con duplice riferimento, sia la Legge di Mosè che la potenza di Dio. La prima "in quanto quasi *spiega* il pensiero di Dio"³⁹¹: essa, infatti, consiste in una serie di nozioni "esplicative della natura delle cose e direttive della vita"³⁹², ossia è la redazione di idee immaginative per necessità naturale formatesi nella mente di Mosè, il quale, affetto in vario modo da corpi e menti a lui esterne, ha prodotto (attraverso l'esercizio della conoscenza immaginativa, quindi per mezzo dell'elaborazione e dell'associazione di segni)³⁹³ una serie di *spiegazioni* della natura di quel Dio che egli ha in certo modo

³⁸⁷ ETICA II, pr.1 e dim.; pr.11 cor.; pr.20 e dim.; cfr ETICA I, pr.21 e dim.; pr.22

³⁸⁸ TTP cap.I, p.30 (G III, 25, 13-18)

³⁸⁹ TTP cap.I, pp.30-31 (G III, 25, 25-30 e 26, 10-12); corsivo mio.

³⁹⁰ TTP cap.VI, pp.161-2 (G III, 91, 5-12)

³⁹¹ TTP cap.I, p.30 (G III, 25, 33-35 e 26, 1)

³⁹² TTP cap.I, pp.19-20 (G III, 15, 19-20 e 16, 10-19); TTP cap.I, p.32 (G III, 27, 23-27)

³⁹³ Cfr. ETICA II, pr.40 sc.2

riconosciuto nelle cause delle sue affezioni. L'idea di quelle cause si è formata, nella mente di Mosè, inadeguatamente, e, pertanto, la spiegazione della natura di Dio che emerge dalla sua Legge non può incontrare la conferma della conoscenza adeguata³⁹⁴. Tuttavia essa, testimoniando ed ordinando l'obbedienza a principi di pietà, virtù e carità, muove un passo moralmente certo verso una nozione davvero adeguata della natura delle cose e, di conseguenza, della natura umana e di quei principi semplici ed universali indispensabili alla fondazione e conduzione di una civile convivenza umana. In tal senso la Legge di Mosè interpreta il pensiero di Dio: essa dà di questo *una* espressione ed applicazione, ché ogni nozione, o idea, è pensiero (e corpo) di Dio. La singola mente ed il singolo corpo affetti dagli altri individui necessariamente determinati forma idee che, pur entro gli stretti limiti posti intrinsecamente all'adeguatezza dalla concausalità dell'immaginazione, possono articolarsi in nozione adatta alle opinioni ed alle condizioni ambientali, politiche e materiali di chi quelle idee va determinando (di chi in quelle idee va determinandosi) e di chi è fatto loro destinatario (determinandole o formandole a sua volta)³⁹⁵.

La Legge (mosaica, nel caso considerato) spiegando in un modo particolare il pensiero di Dio, inteso inadeguatamente quale volontà, decisione, decreto, ecc., eppure percepito, comunque e sempre, per necessità naturale in una determinazione corporea e mentale, può dirsi consistere in un'espressione della potenza di Dio. Questa è l'essenza o natura delle cose tutte, la necessità eterna ed immutabile con cui ogni determinazione è causata: ogni nozione è determinazione della potenza, od essenza, di Dio nell'attributo del pensiero; in quanto nozione (insieme di nozioni) avente per oggetto la natura divina e la regolazione delle pratiche della vita umana – a sua volta, questa, articolazione di determinazioni necessarie della natura di Dio – la Legge mosaica realizza davvero l'espressione del pensiero di Dio, essendo il pensiero attributo della natura divina, ossia questa stessa considerata sotto un certo aspetto³⁹⁶.

Si può adesso procedere nella raccolta dei risultati delle precedenti enumerazioni, per stabilire le connessioni tra i significati individuati e portare alla luce le implicazioni che essi determinano nella definizione cognitiva di profezia (o rivelazione).

³⁹⁴ TTP cap.I, p.28 (G III, 23, 14-16)

³⁹⁵ TTP cap.IV, pp.106-7 (G III, 60, 18-24 e 61, 12-19)

³⁹⁶ ETICA II, pr.1 e dim.

La profezia è genere di conoscenza concausata dall'essenza particolare degli individui affetti e da quella degli individui modificanti³⁹⁷. Ogni individuo è esso stesso determinazione o modificazione dell'essenza eterna di Dio, che è la natura delle cose, necessità immutabile delle loro cause³⁹⁸. La profezia è la rivelazione della potenza di Dio, che equivale a dire l'essenza eterna delle cose, la necessità con la quale e per la quale esse sono determinate ad essere quel che sono e non altro³⁹⁹. La profezia è la conoscenza immaginativa della natura delle cose che si rivela all'immaginante attraverso le proprie particolari determinazioni, tra le quali non si deve omettere di annoverare il profeta (ogni individuo) stesso. Tutte le nozioni rivelate da Dio (dalla natura delle cose) per mezzo delle sue determinazioni, se concausate nella mente e nel corpo dell'individuo affetto, sono immaginarie e, pertanto, inadeguate. La profezia, a differenza della conoscenza di genere non immaginativo, è conoscenza (o lume) inadeguato⁴⁰⁰. Lo *Spirito di Dio* è espressione facente riferimento, con il suo primo elemento (*Spirito*) alla mente di ogni individuo – che è determinazione nell'attributo del pensiero della natura di Dio, o di tutte le cose – ed alla stessa mente di Dio in quanto idea di tutte le menti o idee particolari e determinate dalla sua natura necessitante. Con il suo secondo elemento (l'appartenenza a Dio), lo *Spirito di Dio* sta ad indicare, nel caso del significato di *mente* riconosciuto a *Spirito*, l'eccellenza in qualche qualità della mente così denominata. La mente dei profeti si distingueva, difatti, per una "virtù singolare e non comune"⁴⁰¹ che permetteva loro di formare nozioni della mente di Dio. La rivelazione, sia nella sua forma cognitiva adeguata che in quella inadeguata, si determina nel corpo come nella mente⁴⁰². Che la natura delle cose, o Dio, attraverso le sue determinazioni si riveli, ossia modifichi un'altra sua determinazione, significa che nell'individuo affetto sono causate determinazioni, o modificazioni, nell'attributo dell'estensione come, simultaneamente, in quello del pensiero⁴⁰³. Percepire (formare nozioni, o idee) della mente di Dio, ossia dello *Spirito di Dio*, è, quindi, essere determinati necessariamente da altre determinazioni necessarie della sua natura

³⁹⁷ TTP cap.I, p.33 (G III, 28, 3-5); ETICA II, pr.40 sc.2; pr.41; pr.44 cor.1; cfr. *ibidem* pr.11 ; pr.12 ; pr.13 e dim. ; pr.16 con cor.1 e 2 ; pr.17 e cor.; pr.19 e dim. ; pr.22 ; pr.23 e dim.; pr.25 e dim. ; pr.26 con dim.,cor. e sua dim.; ETICA III, def.1 e 2

³⁹⁸ ETICA I, pr.25 cor.; pr.36 dim.

³⁹⁹ TTP cap.I, p.19 (G III, 15, 5-6); cfr. ETICA II, pr.9 con dim., cor. e sua dim.; pr.25 dim.; ETICA I, pr.16 con cor.1; pr.17; pr.25 e cor.; pr.29 e dim.; pr.34

⁴⁰⁰ TTP cap.I, p.33 (G III, 28, 2-7 e 28, 26-9); ETICA II, pr.41; pr.42

⁴⁰¹ TTP cap.I, p.32 (G III, 27, 19-20)

⁴⁰² ETICA II, pr.12; pr.13; ETICA III, pr.2 sc.

⁴⁰³ ETICA I, pr.25 e cor.; cfr. *ibidem*, pr.16 con cor.1 e 3; pr.18; pr.20 e dim.

nell'attributo del pensiero, considerato separatamente da quello dell'estensione⁴⁰⁴ (idealmente, ché in realtà essi sono necessariamente simultanei nelle loro determinazioni, essendo aspetti di un'unica sostanza, o natura)⁴⁰⁵.

Poiché lo *Spirito* è mente ed intenzione ("ostendimus enim, Spiritum Hebraice significare tam mentem, quam menti sententiam")⁴⁰⁶, nel suo essere *di Dio* esso indica la Legge mosaica, in quanto essa, abbiamo visto, esprime una particolare nozione della mente di Dio, spiegando la mente di Dio stessa in idee inadeguate, ma, in ogni caso, necessariamente determinate da quella mente di Dio stessa e dalla sua natura eterna⁴⁰⁷. Ed essendo la Legge rivelata da Dio, o dalla natura delle cose, attraverso le determinazioni dell'immaginazione (mente immaginante) dei profeti (primo fra tutti Mosè, che fu affetto da modificazioni della natura di Dio con ineguagliabile vigore)⁴⁰⁸, essa costituisce il contenuto di quell'immaginazione stessa nella quale si è formata come nozione. Essa costituisce quelle immaginazioni (quelle menti) stesse, ché la mente è le proprie singole determinazioni, o idee⁴⁰⁹. Lo *Spirito di Dio* è, allora, la mente di Dio, che è la mente necessariamente determinata di ogni individuo; è la Legge che è determinazione necessaria concausata dalla mente del profeta e dalle menti (e dai corpi) che lo modificano. E la Legge è l'immaginazione dei profeti, essendone determinazione particolare causata dalle nature singole del profeta e degli individui modificanti. In questo senso può dirsi che i profeti avessero lo *Spirito di Dio*, o la mente di Dio. E quella mente è la Legge, costituente le nozioni, ossia costituita in decreti ("Dei decreta")⁴¹⁰, formati nelle menti dei profeti per conoscenza immaginativa (inadeguata, concausata), rivelata dalle affezioni determinate necessariamente dalla natura eterna delle cose, dalla natura di Dio, attraverso le determinazioni particolari necessariamente causate e modificanti quelle determinazioni particolari che sono la mente ed il corpo dei profeti.

Come la conoscenza naturale di qualunque genere può definirsi anche conoscenza profetica⁴¹¹, ché quest'ultima è conoscenza determinata necessariamente dalla natura di

⁴⁰⁴ ETICA II, pr.20 e dim.; cfr. *ibidem*, pr.6 con dim. e cor.; pr.9 con dim., cor. e sua dim.

⁴⁰⁵ ETICA III, pr.2 sc.

⁴⁰⁶ TTP cap.I, p.32 (G III, 27, 21-23)

⁴⁰⁷ TTP cap.I, p.30 (G III, 25,30 – 26,4)

⁴⁰⁸ TTP cap.I, p.22 (G III, 17, 30-1)

⁴⁰⁹ ETICA II, def.3; pr.1 e dim.; pr.13; post.1; pr.15 e dim.; cfr. ETICA I, pr.25 cor.; ETICA II, pr.11cor.; pr.20 e dim.

⁴¹⁰ TTP cap.I, p.32 (G III, 27, 23-27)

⁴¹¹ TTP cap.I, p.19 (G III, 15, 17-18)

tutte le cose, ed è conoscenza rivelata perché forma le proprie nozioni attraverso la rivelazione della natura eterna delle cose, o Dio, che si attua per mezzo delle affezioni causate dalle sue particolari determinazioni, così, allora, si può affermare che in ogni mente siano iscritti i decreti di Dio, ossia le nozioni necessariamente determinate (pensate)⁴¹². Ma la predilezione del volgo per il meraviglioso, conduce gli uomini a considerare divina soltanto quella conoscenza le cui cause non risultino chiaramente alla comprensione; quella conoscenza che si attua nei profeti e che colpisce le menti incolte per l'insolita vivacità che caratterizza le sue nozioni⁴¹³.

La conoscenza di genere non immaginativo, che si determina in nozioni adeguate delle cause necessarie delle cose, è divina nel medesimo grado ed anche più di quella profetica (immaginativa), ché essa veramente perviene alla cognizione vera e certa della mente di Dio (essa realizza lo *Spirito di Dio*)⁴¹⁴.

“Possiamo dunque ormai affermare senza riserve che i profeti non percepirono la rivelazione di Dio se non con l'aiuto dell'immaginazione, e cioè con parole o immagini, vere o immaginarie. [...] Per quali leggi naturali, poi, ciò sia accaduto, confesso di ignorarlo”⁴¹⁵. Spinoza non può, ovviamente, ricostruire la concatenazione delle cause di ognuna di quelle parole e figure che compongono le profezie. Una tale impresa non è nelle possibilità di alcuna mente singola: soltanto quell'intelletto infinito di Dio, che è la nozione della concatenazione necessaria di tutte le nozioni delle cause particolari o prossime, conosce quelle singole cause (la cui nozione compone quell'intelletto infinito stesso, essendo determinazione particolare della natura di Dio, che è, nell'attributo del pensiero, mente di Dio)⁴¹⁶.

Le cause della profezia potrebbero essere spiegate con la nozione di potenza di Dio, ma questa è la potenza della natura, ovvero la necessità con la quale (per la quale) tutte le cose sono determinate – *non soltanto* le rivelazioni (nozioni) profetiche – e può adeguatamente costituire l'idea della causa prima di *ogni* determinazione delle menti⁴¹⁷.

⁴¹² TTP cap.I, p.20 (G III, 16, 10-14); cap.IV, pp.105-6 (G III, 59, 29 – 60, 24); cfr. ETICA II, pr.47 con dim. e sc.; cfr. anche *ibidem*, pr. 40 sc.2; pr.44 cor. e sua dim.

⁴¹³ TTP cap.VI, p.150 (G III, 81, 3-11)

⁴¹⁴ TTP cap.I, pp.20-1 (G III, 15, 19-31 e 16, 14-19); ETICA II, pr.44 e dim.; pr.46; pr.47 dim.; ETICA V, pr.24; pr.25 e dim.

⁴¹⁵ TTP cap.I, p.33 (G III, 28, 3-8)

⁴¹⁶ ETICA II, pr.4 e dim.; pr.11 cor.; pr.20 e dim.; pr.25 dim.

⁴¹⁷ TTP cap.I, p.33 (G III, 28, 8-16); cfr. TTP cap.IV, pp.105-6 (G III, 60, 3-11); cfr. anche ETICA I, pr.16 con cor.1 e 3; pr.20; pr.25 e cor.; pr.34

Quelle sue determinazioni particolari che furono causa prossima delle singole nozioni profetiche sono necessariamente concatenate e conosciute soltanto nell'unitario ed infinito intelletto di Dio. Noi (singole menti, singole idee), quindi, non possiamo avere nozione della potenza di Dio determinante (determinantesi in) quelle idee profetiche, rivelate, ossia non possiamo avere nozione, non della potenza od essenza di Dio – ch  di quella la singola mente pu  formare una conoscenza adeguata, attraverso l'espressione della sola propria potenza o natura particolare⁴¹⁸ – bens , di tutte le singole determinazioni della potenza di Dio, di tutte quelle, fra esse, che sono (state) cause delle rivelazioni: esse sono cause prossime, in quanto determinate a loro volta da altre determinazioni, o cause, necessarie (necessariamente determinate nella e dalla natura eterna di Dio, o delle cose). Esse possono dirsi, per , anche cause prime perch  costituiscono la realizzazione di quella necessit  che determina ogni cosa (ogni causa), che   causa prima di tutte (le sue) determinazioni⁴¹⁹. Ogni modificazione della sostanza (o natura)  , infatti, causata (per causa prossima) da un'altra modificazione, e cos  all'infinito⁴²⁰. Ognuna di quelle modificazioni, per ,   determinata necessariamente dall'essenza, o potenza stessa della natura eterna delle cose, per la quale in ognuna delle cause prossime (modificazioni finite della sostanza) opera la causa prima: la causa prima realizzata in ognuna delle sue possibili determinazioni. Per questo Spinoza pu  affermare che "non abbiamo [della profezia, o rivelazione] una vera scienza, non potendola spiegare mediante le sue cause prime ["per primas suas causas"]"⁴²¹.

L'appartenenza della profezia al genere immaginativo della conoscenza comporta anche la presenza in essa di nozioni che, come gi  detto, non trovano riscontro adeguato nella conoscenza di secondo e terzo genere⁴²². E ci  rende, inoltre, conto dell'uso cospicuo di parabole ed enigmi ("Patet deinde, cur Prophet e omnia fere parabolice, et enigmatica perceperint, et docuerint")⁴²³ nelle narrazioni delle rivelazioni e nel loro insegnamento: proprio parabole ed enigmi, combinazioni immaginative di segni non vincolate dalla convenienza con il proprio ideato – determinata, invece, nella conoscenza adeguata dall'essere la mente causa adeguata, o unica, di questa – sono "maggiormente conformi

⁴¹⁸ ETICA III, def.1 e 2; ETICA II, pr.37 e dim.; cfr. ETICA V, pr.24 e dim.

⁴¹⁹ ETICA I, pr.16 e cor.3; pr.25 cor.

⁴²⁰ ETICA I, pr.25; pr.26 e dim.

⁴²¹ TTP cap.I, p.34 (G III, 29, 8-11)

⁴²² TTP cap.I, p.33 (G III, 28, 19-25); cfr. ETICA II, pr.41; pr.44 cor.; cfr. ETICA I, pr.29 e dim.; pr.33 sc.1

⁴²³ TTP cap.I, p.33 (G III, 28, 26-27)

alla natura dell'immaginazione"⁴²⁴, sono i suoi mezzi, le sue nozioni, i suoi costituenti stessi.

⁴²⁴ TTP cap.I, p.33 (G III, 28, 28-29)

Bibliografia

G: *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS*, ed. crit. lat. curata da C. Gebhardt, in *OPERA*, 4 voll., C. Winters, Heidelberg s.d. ma 1925, vol. III, pp. 1-267 (riprodotta in *TRATTATO TEOLOGICO-POLITICO*, ed. it. a cura di A. Dini, Bompiani, Milano 2001).

ETHICA: *ETHICA ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA* ed. crit. lat. curata da C. Gebhardt, in *op. cit.*, vol. II, pp.45-308, riprodotta nell'ed. ipertest. a cura di R. W. Meijer.

ETICA: *ETICA DIMOSTRATA SECONDO L'ORDINE GEOMETRICO*, nell'ed. it. a cura di Sossio Giammeta, Bollati Boringhieri, Torino 1959 (1992).

TTP: *TRATTATO TEOLOGICO-POLITICO*, ed. it. a cura di A. Droetto ed E. Giancotti Boscherini, G. Einaudi, NUE, Torino 1972 (1980). Il contenuto delle interpolazioni di Spinoza al testo biblico, riportate in questa edizione fra parentesi quadre [], sono trascritte fra parentesi tonde (), come riprodotto in G. Alle parentesi quadre [] è affidato, invece, il compito di contenere le mie annotazioni, poste all'interno dei passi citati, o la citazione del passo in lingua latina (da G) corrispondente al passo in lingua italiana prodotto in (TTP).

BALIBAR, E. (2002/a): *Individualité, causalité, substance: réflexions sur l'ontologie de Spinoza* in P.F. Moureau – E. Curley (edited by) *Spinoza – Issues and directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden – New York – København – Koeln, Brill, 1990, pp.58-76 [citato nell'ed. it.: *Individualità, causalità, sostanza* in E. Balibar *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli, Milano 2002, pp.73-102].

BALIBAR, E. (2002/b): *Spinoza: la crainte des masses* in E. Giancotti (a cura di) *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Bibliopolis, Napoli 1985, pp.293-320 [citato nell'ed. it.: *La paura delle masse* in E. Balibar, *op. cit.*].

CAILLOIS, R. (1985): *Spinoza e l'attheisme* in E. Giancotti (a cura di), *op. cit.*, pp.3-33.

D'ANNA, G. (2002): *Uno intuitu videre. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Ghibli, Milano 2002.

GARULLI, E. (1985): *La multitudo o 'soggetto collettivo' in Spinoza* in E. Giancotti (a cura di), *op. cit.*, pp.333-42.

GIANCOTTI, E. (1985): *Il Dio di Spinoza* in E. Giancotti (a cura di), *op. cit.*, pp.35-50.

GIANCOTTI-BOSCHERINI, E. (1970): *Lexicon Spinozanum*, Martinus Nijhoff, La Haye 1970.

LEVINAS, E. (1976): *Avec-vous relu Baruch ?* in E. Levinas *Difficile liberté – Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, 1976 (3^e édition revue e corrigée), pp.158-169.

MARTINETTI, P. (2002) : *La religione di Spinoza. Quattro saggi*, a cura di A. Vigorelli, Ghibli, Milano 2002.

MIGNINI, F. (1981): *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1981.

MIGNINI, F. (1995): *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, N.I.S., Roma 1995.

NADLER, S. (2002): *Spinoza. A life*, Cambridge University Press 1999 [citato nell'ed. it.: *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, G. Einaudi, Torino 2002].

SCHOLEM G. (1993): *Die judische Mystik in ihren Hauptstroemungen*, New York 1982 [citato nell'ed. it.: *Le grandi correnti della mistica ebraica*, G. Einaudi, Torino 1993].

SCHOLEM G. (1997): *Ueber einige Grundbegriffe des Judentums*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, 1976² [citato nell'ed. it.: *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1995², (rist.) 1997].

STRAUSS, L. (1990): *Persecution and the art of writing*, The Free Press, New York 1952 [citato nell'ed. it.: *Come studiare il 'Trattato Teologico-Politico' di Spinoza* in L. Strauss *Scrittura e persecuzione*, Marsilio Editori, Venezia 1990, pp.137-197].

WITTGENSTEIN, L. (1999): *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953 [citato nell'ed. it.: *Ricerche filosofiche*, G. Einaudi, Torino 1999].

ZAC, S. (1979): *Philosophie, théologie, politique dans l'oeuvre de Spinoza*, PUF, Paris 1979.