



Pensare «senza invadenza». Su Emilia Giancotti storica della filosofia *

Alessio Lembo
Università degli Studi di Urbino Carlo Bo
a_lembo@hotmail.it

Abstract

The aim of this paper is to attempt a historicisation of Emilia Giancotti's thought. On the basis of a recent conference held in Urbino on the thirtieth anniversary of her death, and of the reorganisation of her works by Daniela Bostrenghi and Cristina Santinelli, it aims to describe Giancotti's research environment. To this end, the essays included in her book *Studi su Hobbes e Spinoza* are briefly reviewed, highlighting their main theoretical issues. Finally, a brief comparison

* Questo saggio trae ispirazione da una giornata di studi dal titolo *Lo spinozismo come prospettiva di liberazione. Emilia Giancotti (1930-1992) trent'anni dopo*, svoltosi il 6 maggio 2022 presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo in occasione dell'anniversario della scomparsa della studiosa, per oltre venticinque anni docente presso l'ateneo urbinato. Il convegno ha visto l'intervento di allieve e allievi, colleghi e colleghe, così come di studiosi e studiose che ancora oggi si formano sui testi giancottiani. Hanno partecipato alla discussione: Daniela Bostrenghi (*Il magistero urbinato: gli amici (e le amiche) di Spinoza*), Pina Totaro (*Emilia Giancotti e il lessico filosofico di Spinoza*), Francesco Cerrato (*Gli studi su Spinoza in Italia*), Raffaella Santi (*Materialismo, teologia, politica. Le ricerche e gli scritti su Hobbes*), Francesco Piro (*Libertà come necessità compresa e libertà come antagonismo nello Spinoza di Emilia Giancotti*) e Augusto Illuminati (*Emilia Giancotti, tra politica e filosofia*). Intento dichiarato della giornata, non è stato soltanto quello di ricordarne la persona e il magistero, ma anche quello di storicizzare la figura di Giancotti e di analizzarne oggettivamente, per quanto possibile, la posizione all'interno degli studi sul pensiero filosofico moderno, con un'ovvia prevalenza per l'ambito spinoziano. A Daniela Bostrenghi, organizzatrice della giornata di studi, desidero rivolgere qui un sentito ringraziamento per l'aiuto nel reperire i materiali e per la condivisione dei ricordi.

with Antonio Negri's interpretation of Spinoza will be made, reflecting on Giancotti's importance in the field of the Spinoza studies of the 1970s and 1980s.

1. Emilia Giancotti e il suo contesto

A trent'anni dalla scomparsa di Emilia Giancotti, ancora oggi tra le voci più apprezzate nell'ambito degli studi spinoziani, appare dovuto e necessario tentare una storicizzazione della sua opera. Questo il punto di partenza, o di arrivo, del decennale lavoro di Daniela Bostrenghi e Cristina Santinelli, allieve più dirette di Giancotti, che negli anni ne hanno ricostruito la vita, la carriera e le linee guida della ricerca, così come il peculiare contesto in cui essa si è svolta¹.

Emilia Giancotti, nata a Reggio Calabria nel 1930, si era formata a Roma, alla scuola di Ugo Spirito, di cui fu assistente nei primi anni Sessanta². Giunse a Urbino nel 1966 e vi restò fino alla prematura scomparsa, nel maggio del 1992, svolgendo la sua intera attività accademica in una feconda relazione con la vita culturale della città. Celebre a livello internazionale nell'ambito degli studi su Spinoza, vi ha contribuito con un gran numero di saggi, con due monografie introduttive, con la revisione della traduzione di Antonio Droetto del *Trattato teologico-politico* (a cui aggiunse una densa introduzione e le note), con la traduzione e le note all'*Etica* e con l'immane lavoro del *Lexicon Spinozanum*, pubblicato a L'Aia nel 1970 e ancora oggi strumento indispensabile e insuperato per gli studiosi e le studiose di tutto il mondo³. Vanno senza dubbio segnalati i convegni organizzati a Urbino negli anni Ottanta, caratterizzati non soltanto da un ampio respiro internazionale, ma anche dalla ricerca di una coerenza interna, sempre tesa e aperta verso un

¹ Sul senso di una dimensione comune del ricordo di Emilia Giancotti, cfr. C. Santinelli, *Introduzione a Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, a cura di D. Bostrenghi, C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 13-20.

² Per un profilo biografico dettagliato di Giancotti, cfr. D. Bostrenghi, v. *Giancotti, Emilia in Maestri d'ateneo. I docenti dell'università di Urbino nel Novecento*, a cura di A. Tonelli, QuattroVenti, Urbino 2013, pp. 284-287. Per meglio comprendere la complessità del mondo accademico di quegli anni, tra nuove spinte progressiste, elementi reazionari e figure emerse nel Ventennio, rimando al ricordo che Emilia Giancotti scrisse del maestro Ugo Spirito sul «Giornale Critico della Filosofia Italiana» (LVII, 3-4/1978, pp. 285-288). Qui dipinge del «più inquieto, ma in un certo senso, paradossalmente, più fedele degli allievi di Giovanni Gentile» il ritratto di una figura che «ha saputo suscitare nei giovani il gusto della ricerca e sostenerli nel loro impegno, anche nei casi in cui questo impegno li ha portati lontani dai suoi orientamenti» (ivi, p. 288).

³ Per una bibliografia completa, cfr. *Pagine sul Seicento. Per Emilia Giancotti*, a cura di D. Bostrenghi, C. Santinelli, Quaderni dell'Istituto di Filosofia, Urbino 1994, pp. 91-97.

dialogo produttivo. Tra questi, *Spinoza nel 350° anniversario della nascita* del 1982 (il primo convegno internazionale in Italia su Spinoza, di cui si accennerà in seguito), *Attualità di Marx* (organizzato con Giorgio Baratta e Laura Piccioni nel 1983), *Mao Zedong. Dalla politica alla storia* (con Enrica Collotti Pisichel e Aldo Natoli, nel 1986) e *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, del 1988⁴. La grande capacità di “catalizzatrice” di energie culturali e scientifiche si esprime anche nel ruolo attivo avuto all’interno della comunità internazionale di studiosi e studiose spinoziane. Fu fondatrice, insieme a Paolo Cristofolini e Filippo Mignini, e prima presidente dell’*Associazione Italiana degli Amici di Spinoza* (1989-2009) e animatrice del progetto della rivista di studi internazionali «*Studia Spinozana*», di cui curò, insieme ad Alexandre Matheron e Manfred Walther, il primo numero⁵.

La sua ricerca non può essere tuttavia slegata dal contesto culturale dell’università italiana degli anni Settanta e Ottanta, in cui Giacotti si confrontò con l’impegnativo ruolo di donna cui erano affidate ampie responsabilità direttive, circostanza rara allora come oggi⁶, nel peculiare contesto geo-politico della Urbino di Carlo Bo e di Giancarlo De Carlo. Intorno al 1968, figure di “filosofi militanti” come Giacotti, Augusto Illuminati, Carmelo Lacorte e Giorgio Baratta, assieme a Peter Kammerer e altri ricercatori e docenti dell’Istituto di Filosofia, diedero vita a un’esperienza di insegnamento alternativo, fatta di intersezioni tra lezioni universitarie e insegnamento “popolare”, in un clima caratterizzato da un movimentismo che non riconosceva le correnti politiche rapidamente formatesi in Italia a seguito dei movimenti studenteschi⁷.

⁴ Va ricordato come il convegno spinoziano sia stato preceduto dal troppo spesso dimenticato fascicolo dedicato a Spinoza in occasione del 300° anniversario della morte, pubblicato sul «Giornale Critico della Filosofia Italiana» (3-4/1977, pp. 295-641), comprendente 22 saggi di autori e autrici provenienti da tutto il mondo, finanche dall’allora Unione Sovietica.

⁵ Cfr. *Spinoza’s Philosophy of Society*, in «*Studia Spinozana*», I, 1985.

⁶ Si rimanda, a tal proposito, al meritorio lavoro svolto da SWIP (Society for Women in Philosophy), la cui sezione italiana ha recentemente intrapreso un’opera di diffusione e conoscenza delle figure di studiose di filosofia italiane. In questo ambito, si segnala, il recente convegno *Professoressa di filosofia. I primi cento anni (1922-2022)*, in cui è intervenuta, tra le altre, Daniela Bostrenghi, con una relazione dal titolo *La filosofia come strumento di libertà. Ricerca scientifica, divulgazione e didattica nell’insegnamento di Emilia Giacotti*. Su alcuni di questi temi cfr. anche D. Bostrenghi, *Spinoza et les femmes*, in *Spinoza de cœur et d’esprit*, dossier coordonné par C. Jacquet, P. Sévérac, A. Suhamy, in <https://aas.hypotheses.org/1005> (URL consultato il 12.09.2022).

⁷ Per ulteriori informazioni su questo specifico contesto, cfr. *La sera non tutte le strade portano a casa. L’Istituto di Filosofia di Urbino (1968-1991)*, a cura di P. Kammerer, Linea 5, Senigallia 1998.

Nel caso di Giacotti, il suo essere, con rigore e passione, militante si applicò anche al suo essere spinozista, come si vedrà in seguito. Il carattere eversivo della *potentia multitudinis* (portata da Antonio Negri al suo massimo livello, ma subito ricalibrata da autori come Étienne Balibar, che proprio nel convegno urbinato del 1982 presentò la prima versione del suo fondamentale saggio *Spinoza: la crainte des masses*), insieme con il neonato interesse nei confronti dell'immaginazione e con la ribadita centralità della ragione come via di salvezza immanente⁸, trovano perfetta sintesi nelle righe finali del saggio sul "dio" di Spinoza, in cui questo viene assimilato apertamente all'universo e alle sue leggi necessarie:

se mi è consentita una interpretazione laica di tale definizione [Ndr. quella di *amor Dei intellectualis* come significativamente diverso dall'*amor erga Deum*] – la sola che a me sembri coerente con la concezione spinoziana della divinità – questo amore è semplicemente la gioia di cui gode lo scienziato quando intende le leggi necessarie immanenti nell'universo e le individua nelle cose in rapporto tra loro, cose di cui egli stesso è una, sottoposta alle stesse leggi. [...] Questo dio è qualcosa di diverso dall'universo stesso con le sue leggi necessarie? Se – come io credo – non lo è, appare più chiaro farne cadere anche il termine, non corrispondendovi più il concetto.

Si può senza nessun dubbio affermare che il convegno del 1982, proprio per il suo alto livello di consapevolezza e coerenza scientifica, rispetto ai troppo frequenti "ensemble" di interventi slegati tra loro, abbia cambiato la storia dello spinozismo in Italia e sia diventato una delle più alte testimonianze della ricerca su Spinoza di quegli anni⁹. Ciò che resta, a

⁸ Accanto al saggio di Balibar, va notata la presenza, nel volume degli atti del convegno del 1982, dell'intervento di Yirmiyahu Yovel, anticipazione del celebre e allora "forthcoming" primo volume del suo *Spinoza and Other Heretics, The Marrano of Reason*. Cfr. É. Balibar, *Spinoza: la crainte des masses* e Y. Yovel, *Marrano Patterns in Spinoza*, in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, cit., pp. 293-320, 461-485. La rivalutazione dell'importanza dell'immaginazione nel pensiero spinoziano, emersa anche dal contributo di Paolo Cristofolini su *Spinoza e la gioia*, fu senz'altro uno dei grandi portati della cosiddetta "Spinoza Renaissance" in Italia (che, a guardarla meglio e liberandosi di fastidiosi nazionalismi, altro non è che un incredibilmente fecondo dialogo con la critica francese, in particolare, che dura ancora oggi). A riguardo, tra gli altri, cfr. F. Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, ESI, Napoli 1981; *Studi sul Seicento e l'immaginazione*, a cura di P. Cristofolini, Edizioni della Scuola Normale Superiore, Pisa 1985; D. Bostrenghi, *Forme e virtù dell'immaginazione in Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1996.

⁹ È Étienne Balibar, nel suo ricordo di Giacotti, a parlare – a partire da quell'occasione internazionale di studio e confronto – di «un tournant dans le style et le contenu des rencontres spinoziennes» (É. Balibar, *Emilia Giacotti*, in «Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza», 34, 1997, p. 2). Cfr. anche F. Mignini, *Ricordo di Emilia Giacotti*, in «Studia Spinozana», 8, 1992, pp. 11-20.

distanza di tre decenni, è un sempre visibile tentativo di riproposizione dei testi, unito alla tensione metodologica verso un rigore di analisi storico-filosofica cui si accennerà in seguito. Una “vivificazione” del testo spinoziano sempre, dunque, limitata dalla domanda sul “cosa abbia veramente detto Spinoza”.

2. Lo Spinoza di Giacotti tra continuità e fratture

Il ricordo vivo del magistero “a tutto tondo” di Emilia Giacotti, ossia l’insieme organico e coerente di insegnamento, ricerca e divulgazione scientifica, non deve, ovviamente, correre il rischio di metterne la figura «sopra un piedistallo», come sottolineato da Paolo Cristofolini in un ricordo della collega e amica¹⁰. In queste pagine si dovrà inevitabilmente rinunciare a prendere interamente in esame la complessità della sua ampia produzione scientifica in favore di un ideale *fil rouge* tramite cui orientarsi nell’analisi della sua figura e della sua opera. Tale analisi potrebbe consistere in due percorsi di lettura: 1. Emilia Giacotti come storica marxista di una delle principali fratture della filosofia moderna, quella individuabile al livello del rapporto tra Hobbes e Spinoza¹¹; 2. Emilia Giacotti come studiosa che dedicò buona parte della sua attività scientifica alla messa a punto degli strumenti indispensabili per tradurre e interpretare il testo spinoziano. Tale aspetto emerge dalla lettura dei suoi saggi, raccolti postumi nel già citato volume *Studi su Hobbes e Spinoza*, un progetto ideato dalla stessa autrice, che non riuscì a portarlo a termine a seguito della sopraggiunta malattia.

Una storicizzazione dell’opera giacottiana sembra debba senz’altro partire dalla sua attività di lessicografa, dalla riconosciuta capacità di avere «cura delle parole»¹² e di produrre una forma di pensiero che sia, allo stesso tempo, in grado di influire sulla società circostante, evitando tuttavia di essere

¹⁰ P. Cristofolini, *Pensieri e parole spinoziane di Emilia Giacotti*, in *Pagine sul Seicento*, cit., p. 11.

¹¹ Cosa vuol dire fare storia della filosofia dal punto di vista marxista? Innanzitutto essere consapevoli che «in ogni epoca il contesto storico è innanzitutto quello dei rapporti sociali entro cui gli uomini lavorano, producono beni economici e costruiscono le forme istituzionali (politiche in senso lato) della loro convivenza», su cui si innesta «il materiale concettuale preesistente» (N. Merker, *Un viaggio di esplorazione*, in *Storia della filosofia*, vol. I: *L’età antica e medievale*, a cura di N. Merker, pp. 14-15). Il concetto di “frattura” applicato al rapporto tra Hobbes e Spinoza è derivato direttamente dalle uniche occorrenze in cui il filosofo olandese cita l’autore del *Leviathan*, prendendone in entrambi i casi le distanze. Cfr. *infra*, note 24 e 58.

¹² P. Cristofolini, *Pensieri e parole spinoziane di Emilia Giacotti*, cit., p. 12.

“invadente”¹³. Ad esempio, partendo dalle indagini condotte a margine del *Lexicon Spinozanum*, ci si può focalizzare sul significato del concetto di *mens*, indispensabile per la piena comprensione dell’*Etica* e per liberarsi da qualsiasi sorta di pregiudizio legato a letture che, nel corso dei secoli, hanno forzatamente cercato una religiosità, più o meno tradizionale, nelle pagine del testo spinoziano¹⁴. Non si può, infatti, comprendere l’*Etica* senza sottolineare il passaggio dall’immortalità dell’anima all’eternità della mente, concetto che rende (almeno in parte) meno problematica l’interpretazione della parte V dell’opera. *Anima* è infatti termine che nell’*Etica* tende a scomparire, rispetto, ad esempio, alla presenza di un linguaggio talora platonicheggiante talora cartesiano riscontrabile nell’incompiuto *Trattato sull’emendazione dell’intelletto*. Nello scritto *Sul concetto spinoziano di mens* del 1969, Giacotti fissa un importante principio metodologico: «non è, ovviamente, una questione puramente terminologica [Ndr. quella della sostituzione di *anima* con *mens*], ma anche filosofica, e terminologica in quanto filosofica»¹⁵. Tra tutte le definizioni dell’*Etica* che, in quanto base del procedimento *more geometrico*, intendono porre una “nuova verità”, la definizione di Dio (la sesta della I parte) esprime in maniera più lampante il distacco dei lemmi spinoziani dal significato tradizionale.

L’affermazione spinoziana dell’eternità della mente ci sembra ridursi, nel suo vero significato, all’affermazione del carattere necessario di questa come di ogni altra manifestazione della realtà infinita, con la possibilità da parte dell’uomo di assumere consapevolezza della sua condizione di modo necessario tra modi necessari, della propria partecipazione all’ordine razionale ed eterno della sostanza o, se si vuole, Dio, che nell’uomo, visto nella sua interezza, come in ogni altra cosa, ha la sua necessaria e razionale manifestazione¹⁶.

Il già citato saggio del 1982, intitolato *Il Dio di Spinoza* e presentato in occasione del convegno urbinato, ritorna sulla questione, ponendosi in un’ideale continuità con il testo del 1969. La riflessione sul lessico si accompagna inevitabilmente al giudizio sulle scelte linguistiche e formali (che di lì a poco sarebbe tornato ad animare la discussione sui testi spinoziani,

¹³ Come annotano Daniela Bostrenghi e Cristina Santinelli nella *Prefazione a Studi*, p. 9.

¹⁴ A riguardo, scrive Piero Martinetti: «Descartes è una natura intellettiva: ciò che lo tormenta è l’incertezza della scienza, il suo fine è il sapere; Spinoza è una natura religiosa: ciò che lo tormenta è la vanità della vita umana» (P. Martinetti, *Spinoza*, in Id., *Scritti su Spinoza*, a cura di F.S. Festa, Castelvechi, Roma 2020, p. 190).

¹⁵ E. Giacotti, *Sul concetto spinoziano di mens*, in *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, a cura di G. Crapulli, E. Giacotti, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1969, ora in *Studi*, p. 360.

¹⁶ Ivi, p. 393.

in una linea ideale che corre da Strauss a Yovel¹⁷), per non tacere della decisiva comprensione degli scopi dei singoli testi spinoziani. Il problema ermeneutico, pur non riconosciuto come strettamente decisivo, emerge chiaramente nelle primissime battute dell'introduzione al *Lexicon*:

non si vuole negare l'originalità del pensiero [*Ndr.* di Spinoza], né farne un esempio di eclettismo filosofico. [...] Si vuole bensì notare la sua complessa formazione culturale, che ha dato luogo a interpretazioni diverse e opposte. [...] A favore della novità del contenuto del suo pensiero, ci piace ricordare anche un elemento psicologico: quella sorta di prudenza mista a timore che caratterizzò sempre la sua condotta. [...] Non è, certo, un atteggiamento psicologico determinante ai fini della valutazione critica; ma ci piace ricordarlo come possibile corrispettivo soggettivo di un'obiettiva originalità speculativa¹⁸.

Non traspare, tuttavia, in Giacottti, un tentativo di abbandonare una lettura sincronica, più sistematica, dell'opera del filosofo olandese. La lessicografia spinoziana è parte di un progetto ben più ambizioso di eradicazione, se non della metafisica, sicuramente dei derivati teologici dal significato del testo spinoziano, negando, come detto, qualsiasi sorta di frattura al suo interno. La "laicizzazione" e l'ammissione di un certo ateismo spinoziano¹⁹ si riverberano necessariamente anche sull'interpretazione giacottiana del pensiero di Hobbes, anche se si possono riconoscere in essa degli elementi assolutamente indipendenti. Per usare ancora le parole di Cristofolini, «[*Ndr.* Giacottti] ammira di Hobbes la compattezza di un modello materialistico in cui 'l'assolutezza del potere si fonda sulla forza'; non l'hobbesismo edulcorato dei bellicisti liberaldemocratici che pretendono di combinarlo con la civiltà giuridica della democrazia e con le libertà occidentali, ma quello vero, autoritario, per il quale il nesso tra la ragione e il potere comporta uno iato, e non un ulteriore nesso di continuità, verso la libertà individuale»²⁰. Nelle pagine hobbesiane emerge perfettamente la volontà della storica di "non invadere" un pensiero che, forse, (non avendo lavorato "corpo a corpo" con i testi) frequentava con minore familiarità di quello spinoziano. Sono costanti, per tale motivo, i riferimenti e il confronto, ad esempio, con Arrigo Pacchi e Norberto Bobbio, a seconda del tema

¹⁷ Cfr. L. Strauss, *Come studiare il «Trattato teologico-politico» di Spinoza* [1948], in Id., *Scrittura e persecuzione*, a cura di G. Ferrara, Marsilio, Venezia 1990; Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, vol. I: *The Marrano of Reason*, Princeton University Press, Princeton 1989.

¹⁸ E. Giacottti, *Introduzione a Ead., Lexicon Spinozanum*, vol. I, Martinus Nijhoff, La Haye 1970, pp. XIII-XV.

¹⁹ Cfr. Ead., *Il Dio di Spinoza*, in *Studi*, p. 179.

²⁰ P. Cristofolini, *Pensieri e parole spinoziane di Emilia Giacottti*, cit., p. 16.

trattato²¹. Il suo Hobbes, che non fu certamente illuminista, ma assolutista, riesce a eludere quella scissione, pur estremamente feconda e produttiva, tra la secolarizzazione della filosofia della natura e la ri-sacralizzazione della filosofia politica²². Giacotti scrisse cinque saggi su Hobbes, tutti successivi al 1985, tre dei quali dedicati specificamente al rapporto con Spinoza, sempre partendo dal noto *discrimen*²³. Nel suo approccio “derivato” al pensiero hobbesiano, va tenuto presente che la tesi comune a tali scritti è che

si debba a Spinoza, e non a Hobbes, una teoria dello stato che, pur preoccupata di garantire la soddisfazione delle esigenze di ordine e stabilità proprie dello stato moderno, propone una forma di politica che, per il fatto di avere a suo fondamento la difesa della libertà individuale nel contesto della collettività, mira a realizzare una modalità del rapporto individuo/società/stato in cui la soddisfazione dei bisogni individuali diventa condizione di un’armonica vita collettiva e la potenza/potere individuale è elemento costitutivo della potenza/potere collettivo²⁴.

Al netto del *discrimen* e della sostanziale negazione spinoziana di ogni forma di alienazione del diritto, Hobbes e Spinoza sono visti come gli iniziatori di una forma di pensiero alla base sia del materialismo moderno che di un peculiare concetto di “assolutismo”, laddove tale termine va inteso come «forma del dominio» finalizzata alla sicurezza, nel primo, e come «volto della ragione»²⁵ finalizzato alla libertà, nel secondo. Non può non apparire evidente, però, il prevalente interesse della studiosa per il filosofo olandese. È significativo, a tal proposito, il suo concentrarsi sul capitolo XXI del

²¹ A riguardo, cfr. E. Giacotti, *Hobbes attuale? A proposito di un recente libro di Norberto Bobbio*, in «Il passaggio», III, 4-5, 1990, pp. 76-80. Sarebbe eccessivo, comunque, sostenere che l’approdo di Giacotti allo studio di Hobbes sia stato influenzato dal lavoro dei pure illustri colleghi sopra citati.

²² Cfr. R. Santi, *Thomas Hobbes. Diritto, secolarizzazione, ri-sacralizzazione*, CEDAM, Padova 2020².

²³ “Discrimen” è l’espressione che Spinoza usa nella decisiva lettera L a Jarig Jelles, l’unica in cui viene citato direttamente Hobbes: «per quanto concerne la politica, la differenza tra Hobbes e me, di cui mi chiedi, consiste in questo: io lascio il diritto naturale sempre nella sua integrità e sostengo che in una città il potere sovrano ha più diritto sul suddito solo nella misura in cui ha più potere di esso. E questo ha sempre luogo nello stato di natura» (*Carteggio Spinoza-Jelles*, in B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2009³, p. 1420).

²⁴ E. Giacotti, *Individuo e stato nelle prime teorizzazioni dello stato moderno. Hobbes e Spinoza a confronto*, in *Pagine sul Seicento*, cit., pp. 59-60. Queste parole non sono tanto lontane dalla lettura di Norberto Bobbio, non a caso spesso citato in queste pagine. Cfr. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989.

²⁵ Ead., *La teoria dell’assolutismo in Hobbes e Spinoza*, in «Studia Spinozana», I, 1985, ora in *Studi*, p. 181.

Leviatano, che si apre con la definizione dell'uomo libero²⁶. Inoltre, bisogna senz'altro notare una certa problematica intersezione tra il pensiero hobbesiano e il tentativo di Giacocotti, pur non esplicitamente dichiarato, di muoversi all'interno di una storia marxista della filosofia. «Nei testi di Hobbes non vi è traccia, a mio giudizio – scrive a questo proposito – di una qualunque ipotesi di perfettibilità del genere umano» e, ancora meglio, «non vi è alcuna indicazione che autorizza a pensare che Hobbes ritenesse possibile un'evoluzione del genere umano attraverso il processo storico verso una condizione di almeno tendenziale scomparsa delle passioni che ingenerano lo stato di guerra»²⁷. Una maggiore sensibilità nei confronti del pensiero del filosofo inglese emerge nella riflessione sulla funzione dell'idea di Dio, che esprime a chiare lettere la sua lettura decisamente materialistica del pensiero hobbesiano. Per Giacocotti, la concezione tradizionale del Dio ebraico-cristiano ha in Hobbes un valore esclusivamente politico, in quanto «l'universo hobbesiano ha al proprio interno le ragioni della sua spiegazione e della sua conoscibilità»²⁸. Per analizzare al meglio il materialismo hobbesiano e la teoria dell'eternità della materia sottesa alla definizione del movimento²⁹, Giacocotti prende in considerazione il *De corpore*, letto in continuità con l'*Anti-White*. Ponendo come limite della ricerca scientifica quello della sensibilità, il filosofo inglese tenta di aggirare il problema dell'ateismo affermando che «tutte le domande sulla grandezza e sull'origine del mondo non sono di pertinenza dei filosofi, bensì di coloro che amministrano il culto di Dio»³⁰. Permane tuttavia in Hobbes una sorta di «dimostrazione a priori» dell'esistenza di Dio, del quale si può affermare soltanto l'esistenza e quindi, come farà nell'*Appendice* al *Leviatano*, la sua corporeità³¹. Ne consegue che, secondo Giacocotti, Dio sarebbe anche

²⁶ Nel *Leviatano*, «un uomo libero è colui che non è ostacolato nel fare ciò che vuole nelle cose che è in grado di fare con la propria forza e con il proprio ingegno. [...] La libertà dell'uomo consiste in questo: egli non viene fermato dal fare ciò che ha la volontà, il desiderio o l'inclinazione di fare» (XXI, 1-2, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2012³, pp. 343-354). Laddove, «libertà significa (propriamente) assenza di opposizione (per opposizione intendo degli impedimenti esterni al movimento) e si può applicare tanto alle creature irrazionali e inanimate quanto a quelle razionali» (*ibid.*).

²⁷ E. Giacocotti, *Appunti sulle radici antropologiche della teoria hobbesiana dell'assolutismo*, in *Studi*, p. 233.

²⁸ Ead., *La funzione dell'idea di Dio nel sistema naturale e politico di Hobbes*, in *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, a cura di G. Borrelli, Morano, Napoli 1990, ora in *Studi*, p. 240.

²⁹ Cfr. T. Hobbes, *Il corpo* (XV), in Id., *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972, pp. 238-246.

³⁰ Ead., *La funzione dell'idea di Dio nel sistema naturale e politico di Hobbes*, cit., p. 245.

³¹ T. Hobbes, *Appendice al Leviatano* (III), in Id., *Leviatano*, cit., pp. 1207-1217.

movimento: «la materia in movimento non ha bisogno del Dio creatore. L'ossequio al Dio persona sarebbe un atteggiamento di parata»³². Nel *Leviatano*, testo ben più "audace" di quanto l'autore tendesse ad ammettere³³, è chiaramente esplicitato come il "seme" della religione sia qualcosa da ricercare unicamente all'interno del desiderio umano di trovare la causa ultima delle cose naturali³⁴. A ben vedere, quindi, ci si trova già in un ambito che è afferente alla dimensione "politica", e non "filosofica".

Il tema del rapporto tra libertà e necessità, ancora una volta tratto dal capitolo XXI del *Leviatano*³⁵, funge per Giacottini sia da collante tra filosofia naturale e filosofia politica che da testa di ponte per il "ritorno" a Spinoza. Partendo nuovamente dal lessico, si può dunque mettere a fuoco a questo tema, forse il più decisivo della riflessione giacottiniana su Spinoza. È probabile che proprio a quest'altezza si riesca meglio a storicizzarne il pensiero, che inevitabilmente, essendosi sviluppato nell'arco di più di trent'anni, ha vissuto anche di alcuni cambiamenti e aggiustamenti di prospettiva, pur mantenendo intatta la sua tensione progettuale³⁶. Ad esempio, nel saggio del 1977, *Necessity and Freedom*, primo di un gruppo di scritti che potrebbero idealmente essere messi in dialogo tra loro, la teoria spinoziana della libertà viene collocata «al punto di partenza di una linea di sviluppo che si concluderà nella teoria della libertà come 'prassi rivoluzionaria'»³⁷. In

³² Ead., *La funzione dell'idea di Dio nel sistema naturale e politico di Hobbes*, cit., p. 250.

³³ Come è noto, il riferimento è al giudizio che Hobbes espresse a William Cavendish subito dopo aver letto il *Trattato teologico-politico*: «he told me he had outthrowne him a bar's lenght, for he durst not write so boldly» (*Brief lives, Chiefly of Contemporaries Set Down by John Aubrey, Between the Years 1669 & 1696*, ed. by A. Clark, Clarendon Press, Oxford 1898, vol. I, p. 357).

³⁴ Nel decisivo capitolo XII, *La religione*, scrive: «visto che non ci sono segni e neppure un frutto della *religione*, che non siano soltanto nell'uomo, non c'è ragione di dubitare che il seme della *religione* è anch'esso soltanto nell'uomo e consiste in qualche qualità peculiare o almeno in qualche grado eminente di essa, che non è riscontrabile nelle altre creature viventi. In primo luogo, è peculiare alla natura umana l'indagare sulle cause degli eventi che si vedono accadere; alcuni lo fanno di più, altri di meno, ma tutti quanto basta per essere curiosi di ricercare le cause della propria buona e cattiva sorte» (XII, 1-2, cit., p. 177).

³⁵ Scrive Hobbes: «libertà e necessità sono compatibili. Come accade nell'acqua, che ha non solo la *libertà*, ma anche la *necessità* di scendere nel canale, così, similmente nelle azioni che gli uomini compiono volontariamente» (XXI, 4, cit., p. 345). A riguardo, cfr. anche Id., *Libertà e necessità*, a cura di A. Longega, Bompiani, Milano 2000.

³⁶ Se si può notare, senza dubbio, nei testi della maturità una qual certa attenuazione della *vis polemica*, va sempre sottolineata e salvaguardata quella "coerenza e inalterabilità" di fondo della prospettiva di lettura di Emilia Giacottini che lei stessa amava definire, polemicamente, come forma di "pensiero forte" (cfr. D. Bostrenghi, C. Santinelli, *Prefazione a Studi*, p. 12).

³⁷ E. Giacottini, *Necessity and Freedom. Reflections on texts by Spinoza*, in *Speculum Spinozanum, 1677-1977*, ed. by S. Hessing, Routledge, London 1977, tr. it. in *Studi*, p. 79.

queste pagine è posto direttamente il riferimento a Marx, specificamente alla creazione di una società che favorisca materialmente un perfezionamento della natura umana, e alla lettura dialettica del pensiero spinoziano, pur solo accennata, di Engels nell'*Anti-Dühring*³⁸.

Le cose finite, tutti gli individui della nostra esperienza e di ogni esperienza possibile, sono altrettanti aspetti parziali di quel tutto che è l'universo nella sua totalità. Esse sono reali soltanto nel contesto del sistema di relazioni di cui l'universo è tessuto, mentre, d'altra parte, l'universo non è "altro" al di là della infinita molteplicità delle cose finite (passate, presenti, future). Se questa lettura è corretta, cosa significa parlare della sostanza come «causa libera» se non tradurre in concetto positivo la negazione dell'esistenza di un essere trascendente che sia principio e fondamento di questo mondo o universo del quale siamo parte e prodotto e che costituisce l'oggetto inesauribile, perché infinito della nostra conoscenza e il campo di intervento della nostra azione³⁹?

L'identificazione di libertà e ragione, fuoriuscendo dunque dalla rigida definizione sul piano della sostanza ed entrando in quello dei modi, pone un'ulteriore specificazione del concetto grazie alla mediazione della conoscenza e della relativa azione conforme a ragione: libertà come necessità compresa⁴⁰. Questa concezione, tuttavia, non esaurisce la complessità del

Gli altri testi in cui Giacotti affronta la questione, ora contenuti in *Studi su Hobbes e Spinoza*, sono: *Libertà, democrazia e rivoluzione in Spinoza* (1978), *L'uomo come parte della Natura* (1978), *Realismo e utopia* (1984), *Teoria e pratica della libertà alla luce dell'ontologia spinoziana* (1990).

³⁸ Scrive Marx nella terza delle sue celebri "Tesi su Feuerbach": «la dottrina materialistica che gli uomini sono prodotti dell'ambiente e dell'educazione, e che pertanto uomini mutati sono prodotti di un altro ambiente e di una mutata educazione, dimentica che sono proprio gli uomini che modificano l'ambiente e che l'educatore stesso deve essere educato. Essa perciò giunge necessariamente a scindere la società in due parti, una delle quali sta al di sopra della società (per esempio in Roberto Owen). La coincidenza nel variare dell'ambiente e dell'attività umana può solo essere concepita e compresa razionalmente come pratica rivoluzionaria» (K. Marx, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca* [1845], a cura di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1950, p. 78). Specifica doverosamente Giacotti: «ovviamente, non ci sfugge che tra marxismo e spinozismo intercorre tutta la differenza che passa tra un materialismo coerente e una concezione del reale nella quale convivono, senza alcuna possibilità di conciliazione, elementi di materialismo ed elementi di idealismo» (*Necessità e libertà*, cit., p. 65).

³⁹ Ead., *Necessità e libertà*, cit., p. 60.

⁴⁰ Da un punto di vista filologico, problematica è la definizione di libertà associata alla ragione. Nella parte I dell'*Etica* si trova una definizione ontologica di libertà, sul piano della sostanza; nel *Breve trattato* e nella parte V dell'*Etica* consiste nell'intelletto e nell'amore di Dio; nel *Trattato teologico-politico*, infine, essa è oggetto principale del testo, ma non è definita, restando declinata come "libertà di". Il riferimento resta dunque soltanto alla fine della parte IV dell'*Etica*, esattamente alle proposizioni LXVII-LXVIII, quelle dell'"uomo

binomio e neppure la sua contraddittorietà interna. Si arriva, così, al massimo grado della lettura marxista dell'ontologia spinoziana:

tra il suo essere [*Ndr.* di ogni individuo], la sua storia individuale, l'ambiente nel quale si muove e le sue azioni non può esservi salto, rottura, ma solo continuità. Le sue azioni non sono "scelte" arbitrarie, staccate dalla realtà contestuale, ma sono sempre la conseguenza necessaria di premesse materiali (condizioni oggettive) e spirituali (condizioni soggettive) determinate. Anche qui vale il principio, ritenuto generalmente valido da Spinoza, secondo il quale *a nihilo nihil fit*. Si tratta solo di assumerne consapevolezza⁴¹.

Da qui, infine, l'approdo di Giacocotti alla forma rivoluzionaria del pensiero spinoziano:

ciò significa, allora, che la transizione da una condizione ad un'altra è una condizione naturale per l'uomo (come per ogni altro modo della sostanza) e che in tale possibilità di transizione risiede, sul piano etico, la possibilità di passare dalla 'schiavitù' alla 'libertà' e, sul piano politico, la possibilità di intervenire sul reale per modificarlo⁴².

In *Libertà, democrazia e rivoluzione in Spinoza* del 1978, Giacocotti riprende l'idea di una diretta derivazione del progetto politico di Spinoza (consistente, a suo avviso, nella creazione delle condizioni favorevoli per sviluppare quanto più possibile una società razionale di "uomini liberi"), dal determinismo⁴³. Nell'intento di riflettere su Giacocotti interprete di Spinoza, emergono, come detto, alcune variazioni. Ne *L'uomo come parte della Natura*, ad esempio, vi è un ridimensionamento della portata politica della parte V dell'*Etica*, specificamente riguardo a «esigenze pratiche divergenti rispetto a quelle espresse dal concetto di libertà come ragione». Scrive infatti Giacocotti che «non si può rinvenire nulla nel concetto di libertà come beatitudine che porti ad una pratica sociale diversa da quella raccomandata

libero". Scrive Spinoza nella dimostrazione della proposizione LXVIII: «ho detto che è libero colui il quale è guidato dalla sola ragione; chi dunque nasce libero, e rimane libero, non ha se non idee adeguate» (B. Spinoza, *Etica*, a cura di E. Giacocotti, Editori Riuniti, Roma 2000³, pp. 278-279). Ma, ed ecco il cuore del problema, gli uomini non nascono liberi. La "consapevolezza della necessità" è del resto un tema fondamentale anche per Engels, tramite la mediazione di Hegel.

⁴¹ Ivi, pp. 72-73.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cfr. Ead., *Libertà, democrazia e rivoluzione in Spinoza. Appunti per una discussione*, in *Studi*, p. 90. Poche pagine dopo, la sovrapposizione del principio democratico che regola il patto con la volontà generale di Rousseau è posta apertamente (cfr., ivi, p. 92).

dalla ragione»⁴⁴. Lo scritto esprime il principale problema sotteso alla politica spinoziana, alle prese con la negazione del diritto di azione individuale inteso come sedizione, da una parte, e la mancata rinuncia all'azione collettiva, intesa come agire rivoluzionario, dall'altra:

ove venga a cadere il fine dell'utilità dei contraenti, il patto in base al quale il singolo trasferisce nella collettività la gestione del proprio diritto naturale perde ogni ragione d'essere. Lo stato perde, a questo punto, il carattere di razionalità che ne fonda anche l'assolutezza; si disgrega e corrompe, autodistruggendosi. La libertà d'azione può attuarsi solo come rivoluzione di tutto il popolo e per il popolo⁴⁵.

Pur non potendo qui entrare nello specifico (cosa che Giancotti fa dettagliatamente nel saggio *Teoria e pratica della libertà alla luce dell'ontologia spinoziana* del 1990, che problematizza ulteriormente la complicata questione della libertà umana a partire dallo status ontologico dell'uomo), va notato come uno dei principali punti di approdo della sua lettura sia senz'altro la concezione della *libera necessitas* come “utopia realizzata”, esposta nel contributo su *Réalisme et utopie* del 1984, dedicato sia all'«elemento di invalidazione»⁴⁶ del patto che alla “non artificialità” dello Stato spinoziano. Ancora una volta, sottolinea Giancotti, si è in presenza di un processo rivoluzionario:

a cosa serve la libertà di pensiero e di parola se non quale strumento di critica e di contributo alla trasformazione dell'esistente? Perché sostenere l'autonomia di giudizio quale principio irrinunciabile della vita politica, se non come argine invalicabile alla violenza del potere statale? [...] Il terreno più idoneo – anzi il solo veramente idoneo – al fiorire di tali libertà è la democrazia. [...] Qui l'interesse individuale si identifica con l'interesse collettivo, la libertà del singolo si pone come momento di estrinsecazione della *libera necessitas* della sostanza: è l'utopia realizzata⁴⁷.

⁴⁴ Ead., *Man as a Part of Nature*, in *Spinoza's Philosophy of Man*, ed. by J. Wetlesen, Universitetsforlaget, Oslo-Bergen-Tromsø 1979, tr. it. in *Studi*, p. 131.

⁴⁵ Ivi, p. 129.

⁴⁶ Ead., *Réalisme et utopie: limites des libertés politiques et perspective de libération dans la philosophie politique de Spinoza*, in *Spinoza's Political and Theological Thought*, ed. by C. de Deugd, North Holland, Amsterdam/Oxford/New York 1984, tr. it. in *Studi*, p. 135. Va ricordato che, secondo Giancotti e in opposizione a buona parte della critica coeva, non vi è una rinuncia alla teoria del patto nel *Trattato politico*, dove piuttosto prevale «il momento della ratifica formale e, quindi, della regolamentazione di una condizione nella quale di fatto gli uomini sono “naturalmente” consociati» (ivi, p. 136).

⁴⁷ Ivi, pp. 139-140.

È proprio questo il passaggio attraverso il quale Giacocotti sembra fare i conti con lo Spinoza letto e interpretato nell'ambito della cultura e della mentalità del "post-Sessantotto". In relazione a ciò, un problema sembra restare aperto: chi è, spinozianamente, il soggetto della prassi? A questo punto, il tema della centralità della moltitudine appare ineludibile.

3. Il confronto con Negri come conclusione e ripartenza

Risulta inevitabile, ricostruendo pur tangenzialmente la feconda stagione di studi spinoziani sviluppatasi in Italia negli anni Settanta e Ottanta, porre il confronto Giacocotti-Negri. Se l'*Anomalia selvaggia* rappresentò uno dei culmini dello sforzo creativo di reinterpretare il testo spinoziano, risulta evidente che Giacocotti intese in altro modo (data anche la sua formazione e vicenda intellettuale, a cui si è accennato) l'attività scientifica e di ricerca in senso lato, non per questo rinunciando alla sua «vitalità»⁴⁸ militante. A livello filologico-contenutistico, l'autrice del *Lexicon* non poteva certo vedere di buon grado, ad esempio, la celebre tesi negriana della "doppia fondazione"⁴⁹. È forse proprio l'esercizio rigoroso del magistero, di una docenza intesa da Giacocotti come forma principale di militanza, a produrre la distanza metodologica tra i due interpreti⁵⁰. L'ampia prefazione giacocottiana a *Spinoza sovversivo* (pur non rivista dall'autrice, nel frattempo scomparsa), può efficacemente rendere ragione del delicato confronto (in parte postumo) tra i due, in relazione alla lettura di Spinoza. Uno dei punti di più evidente

⁴⁸ E. Giacocotti, *Prefazione a Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del Congresso (Urbino 4-8 ottobre 1982)*, a cura di E. Giacocotti, Bibliopolis, Napoli 1985, p. IX.

⁴⁹ Contenuta ne *L'anomalia selvaggia*, la tesi di Negri prevede che l'ontologia spinoziana attraversi due diverse fondazioni. La prima, quella neoplatonicheggiante delle prime opere e delle prime due parti dell'*Etica*, rappresentante ancora l'utopia rivoluzionaria della borghesia; la seconda, coincidente con le restanti parti dell'*Etica* e con il *Trattato politico*, esprime tutta la potenza rivoluzionaria dell'ontologia materialistico-razionalistica di Spinoza. (cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza* [1981], in Id., *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2006², pp. 196-197). Fra le due fondazioni si porrebbe il *Trattato teologico-politico*, scritto durante il periodo della "cesura sistematica". Scrive Negri: «qui ci troviamo di fronte a un'interruzione che è una rifondazione. [...] Col *Trattato teologico* diviene logicamente chiaro che il mondo dell'immaginazione e della storia, della religione e della politica – così come concretamente sono – non è aggredibile dal punto di vista della teologia razionale e della fisica» (ivi, p. 133).

⁵⁰ Non si intenderà qui analizzare un possibile dissenso che vada oltre la lettura spinoziana. Né, per motivi di spazio si può qui ricostruire il decisivo dibattito coevo in Francia, che risultò fondamentale nella formulazione delle tesi negriane. Basterà fare riferimento alle tre prefazioni, firmate da Gilles Deleuze, Pierre Macherey e Alexandre Matheron, anteposte agli scritti spinoziani del filosofo padovano. Cfr. A. Negri, *Spinoza*, cit., pp. 6-19.

disaccordo, esplicitato da Giacottti stessa, ossia il “diacronico” tentativo di Negri di mettere distanza tra il primo e il secondo trattato politico di Spinoza, conduce anche a una riflessione, dal punto di vista ermeneutico, sui doveri dello storico e della storica della filosofia. Certo è che Negri muove apertamente «dai problemi che lo inquietano»; bisogna, dunque, «evitare di correre il rischio di attribuire allo Spinoza storico quello che talvolta Negri ne dice, coinvolgendolo in un percorso che, al fondo, è esclusivamente suo»⁵¹. Sulla distanza tra le due opere politiche di Spinoza, Giacottti afferma:

ritengo che tale lontananza non trovi riscontro nei testi stessi: per citare solo un caso, se il termine *multitudo* ricorre solo sei volte nel *TTP*, questo non significa che la *multitudo* non sia il vero soggetto politico di quella democrazia che sempre il *TTP* definisce. [...] A me sembra, in verità, che il concetto di democrazia sia lo stesso in *TTP* e in *TP* e che, se è legittimo “congetturare” su quel che manca, è tuttavia anche utile non obliterare quel che è detto⁵².

Tali considerazioni non sono affatto da intendersi come tentativo di sminuire le posizioni negriane, al contrario sono trattate con la giusta considerazione che meritano i grandi e affascinanti sforzi intellettuali, come si evince dalle righe conclusive dell’*Introduzione* al testo di Negri.

Volendo giungere a una conclusione del discorso, le tematiche fin qui emerse possono offrire una via da seguire anche nel ricostruire i contenuti della ricerca giacotttiana. Se il senso più profondo di questo discorso è quello di confrontarsi con Emilia Giacottti in quanto storica marxista della filosofia, il miglior approccio a tale questione va tratto dalle parole della stessa autrice. A riguardo, sono esemplificative la prefazione e l’introduzione all’edizione Einaudi del *Trattato teologico-politico*, a lei affidata dopo la prematura scomparsa di Antonio Droetto. Per Giacottti, il *Tractatus* è un testo unitario (ben lungi dal contenere una “frattura” al suo interno all’altezza del capitolo XVI), capace di mettere in luce le connessioni tra filosofia politica e metafisica spinoziana. Per una volta andando leggermente oltre l’autore, Giacottti sottolinea come «l’abbattimento del pregiudizio teologico è

⁵¹ Scrive infatti Giacottti in chiusura del suo saggio introduttivo a *Spinoza sovversivo*: «è difficile stabilire quanto della lettura di Negri appartenga allo Spinoza storico e quanto al Negri teorico, senza ricorrere a una analisi minuziosa e approfondita. Non è questo il mio compito, qui. Le poche osservazioni che sono andata facendo bastino a dare la misura di quante proficue discussioni la ricchezza teorica di questi scritti possa suscitare. E non è questa una delle vie che la filosofia percorre nel suo itinerario di ricerca e pratica della verità? (Con buona pace di Rorty)» (E. Giacottti, *Introduzione* a A. Negri, *Spinoza sovversivo. Variazioni (in)attuali*, Pellicani, Roma 1992, p. XXXIX).

⁵² Ivi, p. XXXII.

momento preliminare all'affermazione delle libertà civili», cosa che rende l'intero testo una «ipotesi di organizzazione dell'autorità civile»⁵³, o, ancora meglio, un tentativo di «organizzare la società civile in modo che tali libertà ne costituiscano la struttura stessa»⁵⁴. Resta il problema che il *Tractatus* ha dato «solo incidentalmente»⁵⁵ una definizione di libertà. Ecco il motivo di una lettura sincronica, quasi sistematica, da parte di Giancotti, del pensiero spinoziano, che permette di allontanare qualsiasi pretesa di interpretazione liberale del testo. È vero che la libertà trova i suoi limiti nella società civile, ma tale libertà «non è una generica e astratta possibilità di scelta tra vie diverse e tra loro contrapposte, ma si realizza teoricamente nel riconoscimento della razionalità dell'ordine sociale e praticamente nell'azione che a tale ordine si adegua». Dato che essa coincide con la ragione, «la società civile nasce dall'esigenza, razionale essa stessa, di garantire a ciascuno l'esplicazione della propria tendenza alla conservazione»⁵⁶. I dettami della ragione coincidono dunque con il «dominio del comune». Qui, è fondamentale l'«aliter Hobbesius» dell'*Adnotatio XXXIII* al capitolo XVI del *Tractatus*, su cui va fondata la continuità tra diritto naturale e diritto civile, come negazione di qualsiasi forma di alienazione⁵⁷. Come sopra ricordato, tuttavia, comune a Hobbes e Spinoza è la concezione del potere dello Stato come potere assoluto, anche se la forma democratica spinoziana prevede una maggiore partecipazione alla rappresentanza. Soltanto lo Stato democratico può porre «le condizioni della propria negazione», di fatto aprendo alla possibilità del «rovesciamento dell'ordine costituito»⁵⁸. Se, infatti, lo Stato cessa di essere razionale, ne viene meno l'essenza (secondo la logica del «porre e togliere» dell'*Etica*), ossia lo scopo

⁵³ Ead., *Prefazione* a B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 2007³, p. VII. Su questi argomenti «giancottiani», cfr. F. Piro, *Vincoli. Esiste una teoria spinoziana della razionalità politica?*, in «Quaderni Materialisti», V, 2006, pp. 85-103.

⁵⁴ Ead., *Introduzione*, in *ivi*, p. XIV.

⁵⁵ *Ivi*, p. XVIII. Cfr. Ead., *Lexicon Spinozanum*, vol. II, cit., pp. 652-654.

⁵⁶ *Ivi*, p. XXII. Non è un caso che, da attenta lessicografa, utilizzi il concetto di «esplicazione». Il verbo «explicare» ha infatti numerosissime occorrenze nel corpus spinoziano. Cfr. E. Giancotti, *Lexicon Spinozanum*, vol. I, cit., pp. 409-410.

⁵⁷ Scrive Spinoza: «in qualunque Stato l'uomo si trovi, può essere libero. Infatti, in tanto un uomo è libero, in quanto è guidato dalla ragione. Ma (NB: di parere diverso è Hobbes) la ragione invita in ogni modo alla pace, la quale tuttavia non si può raggiungere, se non si conservi inviolato il diritto pubblico dello Stato. Quindi, quanto più un uomo è guidato dalla ragione, e cioè, quanto più è libero, tanto più costantemente rispetterà il diritto dello Stato e osserverà le leggi della suprema potestà, della quale è suddito» (B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 384).

⁵⁸ Ead., *Introduzione*, in *ivi*, p. XXVI.

di garantire il bene dei cittadini che è alla base del patto. In tal modo, non è già più Stato. Ancora una volta – osserva Giacotti – «la *libertas philosophandi* è condizione della libertà pratica»⁵⁹. Quanto questo costante tentativo di rendere vivo e fertile il testo spinoziano, pur senza “invaderlo”, possa essere attuale e di interesse per i lettori e le lettrici odierni di Spinoza è il giudizio che dovrà essere tratto dalla storicizzazione del lavoro di Emilia Giacotti.

⁵⁹ Ivi, p. XXVII.