

Paolo Cristofolini

La scienza intuitiva di Spinoza

nuova edizione interamente riveduta

ESTRATTO



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

© Copyright 2009

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 978-884672434-2

NOVE SINTESI

1. Il terzo genere di conoscenza non rappresenta, in Spinoza, il momento dell'ascesi, e l'intera sistemazione della conoscenza umana secondo una progressione per gradi non richiama la tradizione mistica medievale (latina o ebraica) se non in forma estrinseca.

Le esigenze teoriche in virtù delle quali è stato elaborato e svolto da Spinoza il concetto della conoscenza intuitiva sono, al contrario, fortemente collegate con il generale mutamento di prospettiva delle scienze nel secolo XVII.

2. Come la conoscenza di secondo genere, così anche la conoscenza di terzo genere ha carattere di scienza. La differenza tra l'una e l'altra risiede principalmente nella natura dell'oggetto e nel rapporto soggetto-oggetto.

Così, la scienza di secondo genere verte intorno alla natura e alle leggi dei corpi, che indaga secondo il metodo delle matematiche applicate alla meccanica. Per Spinoza, come già per Descartes, cui si deve il contributo principale per l'inaugurazione di questo metodo, non sussiste problema circa la perfetta trasparenza dell'oggetto fisico al soggetto indagatore: l'interpretazione dei fenomeni fisici si dà come univoca, e deve considerarsi come tacitamente assunto il *presupposto della reciproca influenza* tra realtà osservata e osservatore.

Si può osservare per inciso che questa sorta di dogma proprio del secolo XVII, perpetuatosi in diverse forme successive di scientismo, fa parte integrante del carattere laico e antidogmatico della scienza di quel secolo. Il conflitto avutosi a Padova tra Galileo e quei suoi contraddittori che rifiutavano l'esplorazione con il cannocchiale, considerandola una violazione, è sfociato in una vittoria storica della scienza galileiana, e la posizione avversaria è stata bollata come meramente superstiziosa; ma gli sviluppi della scienza del secolo XX fanno vedere anche un caso del genere, a prescindere dalle esplicite intenzioni e convinzioni di quei contraddittori, sotto una luce che consente di dare una porzione di ragione, *malgré tout*, anche a loro.

La conoscenza di terzo genere o scienza intuitiva ha invece come proprio oggetto il mondo umano, per lo più designato con il riferimento alla prima persona plurale *nos*, *mens nostra*, ecc.). Qui il presupposto della *ininfluenza* reciproca tra soggetto e oggetto non può avere luogo. Si dà, anzi, questa situazione apparentemente paradossale: quanto più rapidamente e intensamente noi riusciamo a progredire in questa conoscenza, tanto più rapidamente ed intensamente si trasforma l'oggetto stesso dell'indagine. Il *nos* è una relazione dinamica soggetto-oggetto, e può essere studiato non in una sua statica configurazione, bensì unicamente nel suo trasformarsi. La scienza intuitiva è conoscenza di transizioni, e il modello che Spinoza ce ne ha fornito è dato dalla teoria delle passioni intese non come stati o condizioni dell'animo, bensì come *passaggi* da un condizione a un'altra.

3. Con la demarcazione tra la scienza intuitiva e la scienza normale Spinoza ha gettato le fondamenta teoriche di un edificio del sapere che nel suo tempo si viene costituendo: l'edificio delle scienze umane, distinte dalle scienze naturali sia per la natura dell'oggetto, sia per la metodologia.

Di questo processo storico, Spinoza stesso è un protagonista, fra gli uomini della generazione nata negli anni del *Discorso sul metodo* (è di Marc Bloch la suggestione): il *Trattato teologico-politico* va considerato come l'esemplare della moderna critica storica delle fonti, che integra e supera l'umanistica pura critica filologica del testo: viene messa in campo, in quest'opera, una razionalità scientifica che si appoggia, come si fa nelle altre scienze, sulla ricognizione rigorosa del dato sperimentale e su procedure dimostrative analitiche, ma che non deve ad altre scienze (matematiche o fisiche) alcun contributo che vada oltre quello di un'innegabile parentela e analogia.

Si tratta, nel senso preciso in cui si esprimerà G. B. Vico mezzo secolo più tardi, con il proporre la sua *scienza nuova*.

4. Il modello di scienza politica elaborato nel *Trattato politico* appartiene all'ambito di questa nuova scienza, ed è per questo radicalmente innovativo rispetto a ogni precedente modello.

Per considerare, fra i predecessori, soltanto il più importante e più contiguo termine di confronto, che è Hobbes, si può osservare che presso di lui la necessità delle istituzioni civili, e dunque la scelta della forma di governo, si deduce direttamente dall'analisi meccanicistica delle facoltà e delle passioni umane. Posti gli elementi fisici essenziali

per la conoscenza della natura dell'uomo, la deduzione della natura del cittadino e quella della natura dello stato devono necessariamente conseguire secondo una procedura unilineare. La straordinaria forza teorica del sistema di Hobbes sta per l'appunto nell'aver ricondotto tutta la conoscenza del mondo umano, dalla fisiologia alla vita associata e istituzionalizzata, entro l'ambito di intelligibilità proprio della fisica del suo tempo.

Impiegando i termini del linguaggio spinoziano, si può dire che quella di Hobbes è la più radicale e completa sistemazione del mondo entro il secondo genere di conoscenza. La realtà del *nos* è oggettivata, resa esterna, e dominata dalla scienza normale.

Con Spinoza abbiamo invece una fondazione specifica della nuova scienza dell'uomo, che si esplica, in sede di ricerca di scienza politica, come processo di deduzione non univoca della forma di governo adeguata.

Tale deduzione consta dell'intersezione di due distinte procedure:

- A) Procedura della scienza intuitiva, ovvero conoscenza delle forme in cui si esplica la natura umana, che sono le dinamiche dei moti dell'animo. Queste sono dedotte dalla conoscenza degli attributi del pensiero e dell'estensione, espliciti nei modi della mente e del corpo, nella sostanziale unità dell'individuo, e nella necessità del suo sforzo all'autoconservazione: di qui derivano il desiderio, la gioia, la tristezza, l'amore, l'odio e tutti gli altri moti dell'animo. Una volta che noi possediamo la conoscenza adeguata della vita affettiva possiamo dire di avere in mano quel che c'è di «eterno» nella natura umana, ed è questo quel che intende Spinoza col suo celebre «sentimus, experimurque, nos aeternos esse» (EV23Sch.): l'esperienza dell'eternità non è uno scavo introspettivo che l'io compia in se stesso, e che lo accerti, come nel *Fedone*, dell'immortalità dell'anima individuale dopo la morte del corpo; è, invece, l'esperienza che il *nos* è un dato eterno della conoscenza. La deduzione delle strutture della vita affettiva compiuta all'inizio della terza parte dell'*Etica* ha per Spinoza carattere di fondazione degli elementi stabili e necessari perché intorno alla vita umana concreta si possa ragionare in termini di scienza. Da qui in avanti, come la geometria e l'aritmetica possono procedere grazie al fatto di possedere come postulati delle «verità eterne», così anche la scienza dell'uomo avrà le sue «verità eterne», che sono i dinamismi necessariamente costitutivi del *nos*, reso trasparente a se stesso e conosciuto *sub specie aeternitatis*.

- B) Procedura della ricognizione empirica della realtà effettuale, come suol dire e predica l'«*acutissimus Machiavellus*», ossia delle circostanze in cui vive *hic et nunc* il singolo popolo o nazione per cui si ricerca la forma di governo adeguata.

Può essere interessante osservare come Spinoza tratti con particolare considerazione, fra i suoi predecessori, Machiavelli e Hobbes, e rivolga invece una polemica anche sprezzante verso gli utopisti, trattati in massa come una congerie composita. Un Machiavelli, ai suoi occhi, non ha certo una conoscenza scientifica della natura umana, anzi, l'opinione che ha dell'uomo attiene tutta all'universo dell'immaginazione; ma ha dato il proprio grande contributo in termini di valorizzazione della verità effettuale. Uno Hobbes, d'altro canto, esercita violenza sull'empirico, ma lo fa a partire da una scienza razionale dell'uomo. L'utopia, invece, parte da una concezione meramente immaginativa dell'uomo in generale, e ignorando l'empirico effettua una cattiva deduzione razionale delle istituzioni possibili; non contiene, insomma nessuno dei germi di scientificità, che sono innegabili in Machiavelli e Hobbes.

La scienza politica proposta nel *Trattato politico* è la risultante dell'incontro fra le due procedure qui sopra descritte: siccome la ricerca della forma di governo adeguata a un determinato popolo in una determinata epoca non si deduce da un unico sistema di principi, la deduzione non è unilineare e il risultato non può essere univoco: l'obiettivo della libertà viene perseguito allora per via di una scienza politica modulata in vista di diversi regimi possibili.

5. La proposizione EV28 (con la quale si stabilisce che l'impulso verso la conoscenza di terzo genere può nascere solo da quella di secondo genere, e non da quella di primo) marca un bisogno storico. Soltanto dopo che, nel concreto divenire della storia, è stato elaborato l'approccio scientifico che sottomette il mondo fisico al controllo delle idee chiare e distinte, può farsi avanti anche l'esigenza di un approccio scientifico rigoroso ai problemi conoscitivi e operativi posti dalla nostra appartenenza alla comunità umana. Questa esigenza non può scaturire dall'interno del mondo dell'immaginazione, perché il mondo dell'immaginazione è *immediatamente* il mondo umano stesso, ovvero il sistema di comunicazioni, pulsioni e segni che reggono le relazioni interumane; questo sistema si presenta a se stesso come autosufficiente; il passaggio alla scienza presuppone invece la *mediazione*, che si dà nella forma dello stacco dall'oggetto.

Il punto di riferimento nella storia del pensiero è dunque Descartes, e nessuno più di Descartes. Per quanto utili siano le ricognizioni degli antecedenti antichi e medievali, lo studioso di Spinoza deve incessantemente e soprattutto fare i conti con le nuove prospettive del secolo XVII e con la nuova idea di scienza che si è affermata in Europa soprattutto nel dibattito intorno all'opera cartesiana.

Rispetto a Descartes, Spinoza effettua una grande innovazione, che riguarda la scienza del mondo umano. Non si può dire che Descartes non abbia tentato la riduzione di questo mondo entro il suo apparato onnicomprensivo di scienza; ma il successo è stato inferiore alla grandiosità delle premesse.

Il Traité de l'homme, che è un modello di meccanizzazione ad oltranza, rimane bloccato sul punto del passaggio ai processi mentali; i *Principia* lasciano a livello di *desiderata* le due ultime parti, destinate ai viventi e all'uomo; il *Traité des passions* istituisce un sistema di autocontrollo che presuppone il modello classico della scissione della mente dal corpo; e della mente non è data scienza oggettiva, ma metafisica della interiorità.

Con Spinoza avviene invece il passaggio alla scienza umana, nella forma qui sopra sintetizzata (sintesi n. 2 e 4): non una metafisica dell'io, ma una scienza del noi strutturata su canoni peculiari.

6. La disposizione dei generi di conoscenza in ordine gerarchico, che Spinoza ha dato in forme differenti nel *Breve trattato* e nel *De intellectus emendatione*, e infine nell'*Etica* (EII40Sch.2), ha il carattere, soprattutto nella formulazione ultima, di un armamentario funzionale a un'operazione teorica precisa da compiere.

Si tratta per Spinoza di effettuare due demarcazioni.

- 1) Demarcazione tra l'universo di discorso comprendente gli oggetti e gli apparati comunicativi non disciplinati secondo regole matematiche, e l'universo di discorso comprendente tutto ciò che è dominato secondo le regole matematiche o assimilabili a queste; questa prima demarcazione, in breve, pone da un lato il pensiero non scientifico (primo genere), e dall'altro la scienza (secondo e terzo genere).
- 2) Demarcazione interna al campo del sapere scientifico, del tipo che abbiamo descritto alla precedente sintesi n. 2.

La prima demarcazione sancisce il risultato delle meditazioni cartesiane; la seconda è il grande contributo spinoziano alla teoria della scienza.

Giungere al terzo genere di conoscenza significa, per Spinoza, il massimo dell'autopotenziamento umano; ma la progressione non implica – a differenza dagli itinerari ascetici – alcun distacco dai generi inferiori di conoscenza. La conoscenza di terzo genere investe con la forza delle idee chiare e distinte quei materiali (*res singulares*) che sono attinti dall'universo dell'immaginazione; e d'altra parte il perseguimento razionale dell'utile costituisce l'*habitat* del sapiente nella comunità umana, e la sua vita quotidiana (vedasi EV41*Dem.*).

Proprio perché la progressione non è ascetica, non può essere intesa in forma rigida, e non configura «stadi nel cammino della vita», o differenti figure sociali: il *sapiens* dell'ultimo scolio (EV42*Sch.*) è caratterizzato non in opposizione ai generi di conoscenza inferiori, ma solo in contrapposizione all'ignorante, «qui sola libidine agitur».

Questa non rigidità dello schema va tenuta presente anche riguardo all'oggetto della scienza. Abbiamo ritenuto di individuare, in queste ricerche, un oggetto specifico della scienza intuitiva spinoziana, che è il *nos*; e dunque questo terzo genere di conoscenza si applica da parte di Spinoza in maniera privilegiata e pressoché esclusiva alla costruzione di apparati scientifici di approccio al mondo umano. Sarebbe tuttavia improprio vedere in Spinoza una polarizzazione fra quelle che (secondo un'espressione anche troppo fortunata, e tutto sommato regressiva, del nostro tempo) vengono chiamate le «due culture», la scientifica e l'umanistica. Il fatto, anzi, che per Spinoza tutte le cose possono essere conosciute con il terzo genere di conoscenza, manifesta che nel suo pensiero sono poste le premesse, anche se puramente teoriche, per il superamento possibile del presupposto dell'*ininfluenza reciproca* soggetto-oggetto in tutte le scienze.

7. La filosofia dell'*Etica* si presenta in due forme: come attività che costituisce le definizioni, e come scienza che sviluppa quanto è implicito nelle definizioni. Per questo secondo aspetto, il filosofare è attività del terzo, e anche del secondo genere di conoscenza; per il primo invece non appartiene a nessuno dei tre generi, ma li ingloba tutti nel movimento dell'intelligenza, vita della mente.

Si ha qui una differenza sostanziale rispetto al ritmo del filosofare cartesiano. In Spinoza non si dà forma alcuna di *epoché*. Se per Descartes il luogo ideale della rifondazione filosofica andava ricercato in una sospensione, *semel in vita*, del flusso della vita ordinaria, e in un sottrarsi della mente al gioco incessante degli inganni sensoriali e delle urgenze pratiche, per Spinoza ciò che meno si astrae dal movimento della vita è

proprio il filosofare; anche le guerre e le insanie collettive, scrive un giorno a Oldenburg, lo spingono a filosofare (*Ep. XXX*, GEB. IV, 166).

I generi di conoscenza non scandiscono il tempo, e l'intelligenza non è imbrigliata nel ritmo della loro classificazione, che le rimane estrinseco.

Descartes pone tutto l'accento sul *semel*, Spinoza sulla vita.

8. Nella scienza intuitiva spinoziana si tratta di prendere come punto di partenza gli attributi, che sono strutture oggettive entro le quali l'intelletto organizza la realtà nel suo insieme, e di dar senso ai singoli fenomeni ed eventi entro quest'ordine.

Al di sotto di questo livello supremo di intelligenza delle cose, che Spinoza ha perseguito come il compito più impegnativo del sapere, e, più ricco di conseguenze utili, c'è la razionalità che, pur se non è praticata dalla maggioranza, è però sicuramente accessibile a tutti. Per praticare la ragione non è indispensabile la padronanza, in forma di idee chiare e distinte, degli attributi; si tratta più semplicemente di prendere le mosse da nozioni generali acquisite (che sono esplicitazioni degli attributi a livello di linguaggio comune), per arrivare a formulare più ampie generalizzazioni.

Appartengono a questo grado di conoscenza (il secondo) sia le forme di pensiero che regolano i comportamenti umani saggiamente utilitaristici, che non hanno in sé nulla di propriamente scientifico, ma che contengono il segreto di una convivenza civile equilibrata, armonica e tale da favorire il progresso delle scienze; sia quelle attività di indagine scientifica vera e propria, che pure muovendo da metodologie differenti nell'elaborazione delle nozioni comuni di partenza (come sono diverse fra loro le metodologie di Bacone, di Galileo e di Descartes), producono nozioni universali nella forma di leggi.

Spinoza, con l'elaborare il concetto di scienza intuitiva, assume su di sé un rischio teorico relevantissimo, che è quello della possibile ricaduta entro un orizzonte dogmatico. Ma è un rischio che non va interpretato come ripiegamento su residui di metafisiche del passato; bensì come risultato della consapevolezza di un stato di difficoltà di tutte le metodologie della prima metà del secolo, e come esigenza di rottura di un involucro come quello cartesiano, la cui esistenza sta condizionando la comunità scientifica in un vicolo cieco: quello del progresso unilineare e della subordinazione di tutte le scienze al modello matematico-meccanico.

La dimensione dogmatica dell'operazione spinoziana sta certa-

mente nel concetto di *attributo* – nell'essere, l'attributo, soggettivo e oggettivo assieme, chiave di immediata trasparenza delle strutture ontiche all'intelletto.

La dimensione, invece, vitale e dinamica, proiettata sull'avvenire, è in quel che possiamo decodificare dei processi multipli di passaggio dall'attributo alle cose.

Spinoza ha con ogni evidenza inteso che questo passaggio è possibile anche a partire da un solo attributo; ovvero, che del mondo fisico a noi esterno possa darsi scienza intuitiva a partire dal solo attributo dell'estensione.

La corrispondenza (indiretta) con Boyle può suggerire che Spinoza avesse in mente qualcosa di simile; ma una esemplificazione di scienza di terzo genere del mondo fisico non si trova in nessuna sua opera, e del resto l'attributo dell'estensione si presenta nella sua ultima corrispondenza (con Tschirnhaus) come un punto particolarmente vulnerabile del sistema.

Quello che invece, a Spinoza, è perfettamente riuscito, è stato il far funzionare il modello di scienza intuitiva partendo da tutti e due gli attributi a noi noti, e deducendone le linee della scienza relativa all'uomo. Affinché dai due attributi si possa dedurre *anche* scienza delle cose esterne, occorre che il presupposto dell'*ininfluenza* (v. sintesi n. 2) sia superato, e, in senso oggettivo, nulla vieta allo spinozismo così com'è di piegarsi in questa direzione; ma si tratta solo di una potenzialità che può essere vista *a posteriori*: storicamente, in Spinoza non è svolta.

Quello che, in tutti i casi, discende con chiarezza da questa impostazione teorica, è che la scienza non può e non deve essere pensata come progressione cumulativa unilineare. La percezione di questo carattere dello spinozismo ha fatto sì che per molti questo sia apparso come una filosofia che ignora l'idea di progresso, ovvero una filosofia regrediente agli ideali sapienziali del passato, ovvero una filosofia «orientale». Queste interpretazioni sono però soltanto dei diversivi, rispetto alle difficoltà e contraddizioni reali del progresso «occidentale» che lo spinozismo ha messo in luce. Solo una metafisica piattamente teleologica e provvidenzialistica può permettere a scienziati contemporanei (non importa se «idealisti» o «materialisti») di guardare con «serena fiducia» al progresso della scienza così come si è svolto, si sta svolgendo e si svolgerà.

In Spinoza i modelli di scienza visibili, o intravisti, sono almeno tre: la scienza di secondo genere, la scienza di terzo genere da un attributo, e la scienza di terzo genere da due attributi. Siccome, poi, gli at-

tributi sono oggettivamente infiniti, si deve intendere che dal punto di vista dell'intelletto infinito le scienze possibili sono infinite. La grande idea seicentesca, culminante in Descartes, di una riduzione possibile dell'intero sistema del mondo entro una sola chiave di leggibilità, si trova con Spinoza destituita del suo fondamento teorico.

Spinoza è stato nel XX secolo allegramente ignorato dalla stragrande maggioranza dei fisici (non dai grandissimi, come Einstein), nonché dagli epistemologi e, più colpevolmente, dagli storici della scienza.

Tuttavia sulla proposizione EI16 può essere ancora utile la riflessione resa urgente dalla dubbia controllabilità di esiti catastrofici di buona parte del progresso tecnico-scientifico attuale: dalla necessità della natura devono derivare infinite modalità di progresso scientifico, non una sola.

9. L'universo dell'immaginazione, come luogo dell'immediato vivere del *nos* e come reticolo infinitamente composito delle comunicazioni inter-umane, è l'inesauribile serbatoio delle differenze e delle varianti.

Qualsiasi modello unilineare di progresso, e sia pure programmato dalle più grandi organizzazioni del potere, non può evitare di scontrarsi con questa realtà effettuale, e uscirne stritolato, o in alternativa stritolare tutto intero il *nos*. È un'attualizzazione, questa che facciamo, che forza le distanze non cronologiche (piccole) ma tecnologiche (enormi) che ci separano da Spinoza: gli «ultimi barbarorum» hanno cambiato indirizzo e si sono fatti (come allora non erano) tecnologici. Ma incombe per noi la necessità di *tradurre* in senso pieno le potenzialità tuttora scoperte di questa filosofia. Vi sono problemi di convivenza umana che non sono superati rispetto all'epoca di Spinoza; ipotesi di rapporto fra società e scienza che non sono state esperite, mentre ne sono state esperite altre, anche infauste; non c'è spirito del mondo a cavallo che abbia tutto travolto e superato in una sintesi più nobile e vera; la filosofia della gioia è attuale come grande ed eterodoso disegno, di *autopotenziamento umano senza teodicea*.

L'intelligenza ha in Spinoza un respiro vitale molto più ricco di quello che vorrebbe vedere affidato il potenziamento umano (nei termini dell'*Etica*) alla conoscenza di secondo genere presa da sola. Al contrario, nella prospettiva spinoziana del potenziamento sono coinvolte tutte le forme e dimensioni del sapere, e l'immaginazione con queste: perversa e generatrice di mostri quando è asservita, fonte di erramenti e paure quando è manovrata dal fanatismo, l'immaginazione è una virtù quando è libera (EII17Sch.).

Descartes, che pure ha saputo inventare un sistema del mondo così audacemente fantasioso, da suscitare poi per decenni le più sapide polemiche dalle parti più diverse (dalle piacevolezze del *Bourgeois gentilhomme* di Molière al *Voyage* del gesuita Daniel, fino alle *Lettres* di Voltaire che ne parlano come di un *roman*), poteva anche legittimare un atteggiamento di diffidenza e di disdegno verso l'immaginazione. Nella sua opera si è potuto leggere non solo l'influsso stoico, ma anche quello di Francesco di Sales: e le interpretazioni in chiave di sociologia marxista venute dopo Borkenau hanno potuto vedere nella sua opera, non senza motivi, un significativo intreccio di ascetismo e di selettività, che si lega con il costituirsi dell'organizzazione intellettuale capitalistica.

Una matura riflessione storica deve indurci a riconoscere che questo schema va stretto per Descartes: presuppone troppo, ancora, una filosofia della storia, celebra implicitamente i fasti, indebiti, del nostro punto d'arrivo, sottintende pur sempre uno spirito del mondo (materialistico) a cavallo.

La potenza di proiezione dell'intelligenza e dell'immaginazione di Descartes vanno oltre il ruolo canonico che il suo sistema assegna alle «facoltà»; non è certo, l'immaginazione cartesiana, quell'oggetto di fustigazione e di mortificazione che ne ha fatto Pascal.

Tuttavia quel che in certo senso siamo autorizzati a leggere in Descartes – e cioè un rapporto gerarchico programmato tra le facoltà mentali, e una proiezione di questo rapporto nella divisione sociale del lavoro – non lo possiamo assolutamente riconoscere nella filosofia di Spinoza.

Questi non ha avuto evidentemente alcun interesse a dare la tematizzazione esauriente di tutti i sensi in cui si può intendere quell'espressione, della «immaginazione libera»; ma i principali sono bene visibili.

L'arte e la poesia per cominciare: lontano dalla platonica condanna dei poeti, Spinoza ne è circondato nella sua biblioteca: tra gli antichi Omero, Plauto, Luciano, molto di Ovidio, ancor più di Virgilio; tra i moderni, tanti spagnoli: Cervantes, Quevedo, Góngora e altri. Dobbiamo poi alle erudite e utilissime ricerche di Fokke Akkermann una rassegna davvero rilevante di reminiscenze terenziane, sparse per tutte le sue opere: l'allievo di Van den Enden ha praticato e amato lo sguardo gettato sulle passioni umane e sui casi della vita dagli scrittori di teatro, di poesia e di racconti.

E poi la profezia: il profeta che opera con l'animo rivolto al bene, è un immaginativo che opera effetti socialmente utili; la sua parola segue le vestigia dell'intelletto e promuove lo sviluppo della razionalità

fra masse di uomini non educate alla ragione. La sua è immaginazione libera.

E infine, l'immaginazione che vive dentro il mondo della ragione e della scienza e lo arricchisce: poiché, come si mostra nell'*Etica*, è l'immaginazione che rende concreti gli effetti utili della scienza nel mondo umano. Immaginazione vuol dire saper pensare la scoperta di nuovi mondi, apertura dei confini, accoglimento del diverso; l'immaginazione libera è naturalmente democratica, non conosce discriminazione di setta o di razza o nazione (possiamo aggiungere, oltre la lettera dello spinozismo: di sesso e di classe); vede il molteplice diversificarsi del mondo umano non come una minaccia, ma come una fonte di vita.

Spinoza non ha espresso e probabilmente non si è posto l'ipotesi di una razionalità che, contro quanto detto in EV20, rifiuti di allargarsi a « quanti più uomini ». Storicamente, non si presentava sotto i suoi occhi; e non avrebbe potuto trattarla che come una contraddizione in termini. La ragione contiene il *conatus* verso il terzo genere di conoscenza, non verso l'immaginazione perversa degli uomini irrazionali.

Eppure deve essere lecito pensare a queste cose anche nel tempo allungato a noi, perché la contemporaneità è intensa. Tutti i gruppi umani discriminati e oppressi del nostro tempo, quando esprimono rivolta in termini articolati e coscienti, attaccano la «logica» e la «razionalità» dell'apparato che li offende; e ad esso contrappongono universi di immaginario soffocato, della cui superiore ricchezza hanno motivo d'essere certi. Nulla di più facile della sufficienza con cui nel mondo della cultura riconosciuta e istituzionale vengono solitamente tacciate di primitivismo e di irrazionalità, e soprattutto vengono ignorate queste espressioni. Eppure questa facile sufficienza esprime da sola un regresso culturale impressionante rispetto alla filosofia di Spinoza.

Poiché in Spinoza, un'idea di progresso scientifico-tecnologico-sociale unico e unilineare era, prima che sbagliata, impensabile, l'idea di un «modello» politico-culturale trainante ed egemone rispetto agli altri, è del pari fuori di ogni suo orizzonte. Una ragione che imponga il proprio sviluppo e, assieme, il dogma teleologico della corrispondenza di questo sviluppo con il bene, è già di per sé rovesciata nel proprio opposto. Anche il sonno dell'immaginazione produce mostri.

E dunque quelle forme di espressione apparentemente avverse alla ragione, devono sempre essere decodificate. In Spinoza, e tutta la parte finale dell'*Etica* lo mostra, la libertà umana non va mai a prezzo di alcuna rinuncia all'immaginario, non è affrancamento *dall'*immaginazione; è sempre, al contrario, libertà *dell'*immaginazione.

