



## RICORDO DI EMILIA GIANCOTTI

Filippo Mignini

Il 31 maggio 1992 scompariva Emilia Giancotti, membro fondatore e redattore di *Studia Spinozana*, presidente dell'Associazione Italiana degli Amici di Spinoza. Era nata nel 1930 e si era formata a Roma, dove aveva realizzato, ancor giovane studiosa, la sua monumentale indagine sul *Lexicon Spinozanum*. Dal 1975 era professore ordinario di Storia della Filosofia all'Università di Urbino, il cui Istituto di Filosofia diresse per molti anni, facendone un centro di ricerca e di dibattito internazionale intorno alle filosofie di Spinoza, ma anche di Hobbes e di Marx. Costituisce per me un doveroso omaggio alla sua memoria accogliere l'invito di *Studia Spinozana* a tracciarne un ricordo e un profilo nel primo anniversario della morte.

Incontrai Emilia Giancotti per la prima volta a Urbino, nel 1982, in occasione del Convegno internazionale su Spinoza da lei organizzato. Era il mio primo convegno. L'avevo già talvolta

intravista, elegante e quasi austera, nelle stanze dell'Istituto di Filosofia all'Università di Roma, che cominciavo a frequentare da studente sul finire degli anni Sessanta. Per la cattedra di filosofia teoretica teneva un seminario sull'*Etica* di Spinoza. Ricordo di essermi soffermato a leggerne il programma e di aver provato, quasi ignaro di quell'autore, una certa inclinazione a frequentarne la lettura. Ma non mi iscrissi. Forse inconsciamente sentivo che per altra via dovevo giungere al filosofo di Amsterdam. Dieci anni dopo, pubblicati i primi risultati delle mie ricerche, che suppongo guardasse con qualche rispetto ma anche con non celato sospetto, Emilia Giancotti mi invitò a darne comunicazione nel primo convegno spinoziano che si tenesse in Italia. Apprezzai in quell'invito un segno di onestà intellettuale. Fu suo il primo commento pubblico che ricevetti. Ascoltata la mia comunicazione, si alzò e, rinviando a un esame più attento un giudizio di merito, mi ricordò quanto fossero difficili e insidiosi, sotto il profilo filologico e concettuale, i primi scritti di Spinoza e mi invitò, con tono che percepii non privo di se [12] verità, alla prudenza. Un mese dopo ci incontrammo di nuovo ad Amsterdam, e poi, di anno in anno, nei frequenti colloqui che in varie parti del mondo venivano organizzati.

Pur non dimenticando l'invito alla prudenza, proseguivo per la mia strada nella lettura di Spinoza. Emilia mi sentiva diverso, per formazione intellettuale, esperienza di vita, inclinazione interpretativa; mi osservava e attendeva. Continuava - e credo abbia continuato sino alla fine - a non esser „sufficientemente convinta" dalla mia ipotesi intorno alla cronologia dei primi scritti, promettendomi sempre una discussione puntuale di essa. Ci fu, in verità, un'occasione di dibattito, in un seminario voluto da Paolo Cristofolini alla Normale di Pisa. Ma in quella circostanza ella si limitò a un'analisi precisa e rigorosa degli argomenti esterni, rinviando ad altro momento quella degli argomenti interni, gli unici in grado di orientare il giudizio in una direzione o nell'altra. Purtroppo, quel momento non è più venuto e suppongo che continuasse a provare qualche resistenza nei confronti di un'ipotesi che modificava sensibilmente un'interpretazione consolidata della formazione e dell'evoluzione del pensiero spinoziano. Confesso perciò di aver provato una certa sorpresa, leggendo la sua Introduzione agli Atti del successivo convegno urbinato su Hobbes e Spinoza (uno dei suoi ultimi scritti), nel constatare che Emilia Giancotti aveva sentito il bisogno di legare il ricordo del primo convegno spinoziano di Urbino anche al fatto che in esso si era cominciato a discutere per la prima volta pubblicamente la questione della cronologia dei primi scritti. Non ho potuto impedirmi di sentire, in quel riferimento, come la soddisfazione di un'esigenza di giustizia, che, riconosciuta, Emilia era pronta ad onorare, talvolta con intransigenza e rigidità.

Avvertivo tuttavia che col passare degli anni il velato sospetto dei primi incontri era diminuito, una certa fiducia aveva preso il suo posto, accompagnata, se non mi inganno, da un qualche affetto per la mia persona. Le fui grato quando mi propose di dar vita, insieme a Paolo Cristofolini, a una Associazione italiana degli „Amici di Spinoza" e aderii volentieri alla sua idea di promuovere un'edizione italiana completa delle opere del filosofo olandese. E fu in occasione del Convegno sul *Breve Trattato*, da me organizzato a L'Aquila nel 1987 e da lei

concluso con un intervento di sintesi, che ella volle dare il primo annuncio pubblico delle due iniziative. Ora che mi è toccato in sorte di raccogliere in qualche modo l'eredità delle iniziative da lei intraprese, si rende per me ancor più necessario, ripercorrendo la trama delle esperienze vissute, rintracciare con lucido sguardo il filo sottile e tenace che congiunse comunque le nostre diversità. Quel filo, che non esito ad affermare suo quanto mio, benché diversamente interpretato e vissuto, mi sembra dover riconoscere in una certa passione di libertà. [13]

Emilia Giancotti era donna e intellettuale di parte, nel senso proprio del termine: aveva scelto una parte precisa e determinata dello schieramento ideologico e politico presente nella società italiana, per condurre in essa e con essa la sua battaglia per la giustizia sociale e per la libertà. Si è sempre professata marxista, e continuava a credere nelle tesi fondamentali del marxismo, anche dopo il crollo dei regimi politici che lo avevano storicamente interpretato. Emilia Giancotti era anche donna e intellettuale che aveva imparato a cercare e a usare il potere, non per se stesso, ma per attuare, attraverso di esso, gli ideali in cui sinceramente e con passione credeva. Se abbia o non abbia condotto la buona battaglia nessuno, forse, può dire; a me, convinto assertore degli stessi ideali, ma da sempre restio ad attuarli in schieramenti di parte, sembra sufficiente riconoscere che Emilia combatté con schiettezza la battaglia in cui credeva e che, pur mantenendo fede alle proprie idee, sapeva riconoscere e rispettare, quando era necessario, il valore presente in quelle altrui. La sua passione di libertà era tale, da consentirle di non rimaner prigioniera della parte che aveva scelto e nella quale continuava a credere. Sento che questo riconoscimento, sul piano personale, le sia dovuto. Precisando, tuttavia, che il suo sentimento della libertà non era quello di un esercizio spontaneo e incondizionato; percepivo, al contrario, che la ricerca della libertà non era per lei disgiunta né separabile dall'acuta consapevolezza del sistema di condizioni e di cause entro il quale si iscrive la storia individuale e sociale dell'umanità. Sicché non a caso ho scritto che sapeva riconoscere e rispettare, „quando era necessario", il valore dell'altro. Era necessario, cioè, che questo valore fosse tale da imporsi, per sé o perché le circostanze lo richiedevano, in modo tale da superare l'amore di sé e della propria parte. Ma non è questa, del resto, la condizione comune dell'esistenza umana e l'abituale prassi di tutti i viventi? Ciò che mi sembrava distinguere Emilia da molti altri, era la sua consapevolezza esplicita della dinamica contraddittoria della libertà e il suo modo di viverla senza infingimenti.

Mi sono chiesto, talvolta, specie in riferimento a questo tratto della sua personalità, quale relazione vi fosse tra il culto intellettuale della filosofia spinoziana e lo stile della sua vita. Non v'è dubbio che quella di Spinoza, pur senza alcuna mitizzazione, le apparisse come una filosofia capace di interpretare ed esprimere, più di altre, la sua personale concezione del mondo, i suoi bisogni, i suoi desideri, le sue fedi. Quanto e in che modo nella sua lettura di Spinoza si rifletteva una parte essenziale della sua vita? quanto nella sua vita si rifletteva quella filosofia che più di ogni altra aveva studiata ed amata?

Emilia Giancotti si era avvicinata globalmente alla filosofia spinoziana: l'aveva indagata nella sua complessità, sotto ogni aspetto. La biblio-[14] grafia dei suoi scritti, che segue questo ricordo, lo testimonia chiaramente. Aveva iniziato a lavorare, per molti anni, al lessico di Spinoza e tale esperienza avrebbe segnato in modo distintivo il suo approccio ai testi e le sue interpretazioni. E appena il caso di ricordare, qui, il frutto più importante tra i lavori lessicologici di Emilia Giancotti, quel *Lexicon Spinozanum*, a cui ormai un'intera generazione di spinozisti deve molto per quanto concerne la ricchezza e precisione delle loro ricerche e da cui la qualità degli studi spinoziani, in genere, ha ricevuto un contributo non facilmente valutabile. Questo lavoro era stato preceduto, quasi da un esperimento con-dotto in un ambito più limitato, dall'*Indice analitico* che accompagna l'edizione gentiliana dell'*Etica*. All'ambito degli studi lessicologici appartengono anche le ricerche *Sul concetto spinoziano di mens* e i lavori per le traduzioni, con i ricchi apparati di note che le corredano, del *Trattato teologico-politico* e dell'*Etica*. Non è ora il momento di entrare in dettaglio nell'analisi e tanto meno in una valutazione di questi lavori; vi è in essi tuttavia un aspetto che merita di essere considerato, perché mi sembra esprimere in modo perspicuo un tratto caratteristico della personalità umana e scientifica di Emilia Giancotti.

Che un testo letterario o filosofico sia anzitutto un oggetto materiale costituito da segni scritti, parole e linguaggio storicamente determinati, che costituiscono le vie di accesso al testo stesso e insieme vincoli e barriere che non è consentito valicare nella sua interpretazione, era per Emilia più che una convinzione, un'evidenza. Il rispetto anzitutto del dettato materiale del testo era il principio ermeneutico fondamentale, che ella applicava quasi con puntigliosa ossessione. Ogni affermazione dell'interprete doveva avere il suo riscontro nel testo: da qui le frequenti citazioni, in lingua originale, che costellano i suoi studi e denunciano, a ben vedere, qualcosa di più che un semplice ossequio scientifico, un etico rispetto dei testi. Il suo continuo richiamo ai testi e alla loro lettera - chi ha partecipato con lei a qualche colloquio ne avrà fatto certamente esperienza - mi sembrano denunciare esattamente quella tensione tra necessità e libertà che mi sono apparse come una cifra, se non la cifra della sua vita e della sua personalità.

Emilia non si avvicinava ai testi e agli autori che studiava, Descartes, Hobbes, Marx e sopra tutti Spinoza, con astratta e oziosa curiosità: aveva da porre domande, che scaturivano dalla vita e dall'esperienza. Sapeva di non poter trovare-nei testi risposte compiute alle sue interrogazioni, cioè ai suoi bisogni e desideri, alla sua esperienza del presente. Ma sapeva anche che quei classici erano gli interlocutori privilegiati per le domande che le urgevano e sapeva che ad essi comunque conveniva rivolgerle, tentandoli con richieste che forse essi non avevano previsto. In tale interrogazione tentatrice consiste l'esercizio della libertà. Ma Emilia sapeva, e di tale [15] consapevolezza aveva fatto quasi una bandiera, che anche i testi, come ogni altra cosa in natura, sono prodotti da cause necessarie e obbediscono a leggi determinate, leggi proprie del pensiero e leggi della storia. Era dunque bensì necessario forzarli con le richieste del presente, non per rimuoverli dai loro vincoli e dai loro limiti, ma per cercare, in essi, elementi teoretici capaci di alimentare il presente bisogno di libertà.

Nell'esigenza di rivolgere ai testi le domande del presente e nella pari e simultanea esigenza di rispettarne i limiti, consiste quella tensione tra libertà e necessità che costituì non solo un carattere distintivo della vita e della personalità di Emilia Giancotti, ma anche, probabilmente, il tema centrale della sua indagine teorica intorno alla filosofia spinoziana.

In che modo libertà e necessità, questi apparentemente contrastanti e opposti poli dell'esistenza umana, sotto il profilo individuale e politico, possono essere vissuti ed attuati in una possibile relazione? Emilia poneva questa domanda alla filosofia che, più di ogni altra, aveva riconosciuto e affermato l'assoluta necessità del reale e in pari tempo l'esigenza e la possibilità della libertà come condizione unica di benessere umano. Emilia aveva interrogato a lungo la filosofia spinoziana intorno a questo tema ed era convinta che in essa fosse possibile trovare una soluzione „geniale" del problema. Ricostruire brevemente l'analisi che Emilia Giancotti ha svolto nel corso degli anni intorno a questo tema e a quelli ad esso correlati può essere un modo per tentare un primo bilancio del suo lavoro di interprete e per avviare una riflessione che altro spazio richiede e che di altre voci dovrà essere arricchita per giungere a un adeguato compimento.

L'indagine intorno al tema della libertà costituisce l'oggetto diretto o indiretto della maggior parte dei suoi studi. Per convincersene, basta scorrere velocemente la sua bibliografia. Già nella sua monografia del 1972, *Spinoza*, pur nel contesto di una presentazione generale delle opere, del pensiero e della fortuna di Spinoza, il tema della libertà come fondamento dell'etica viene sottolineato con chiarezza nelle sue problematiche fondamentali. Tre successivi articoli, composti in occasione del terzo centenario della morte di Spinoza, vertono sullo stesso argomento: *Man as a part of nature; Liberté, democrazia e rivoluzione in Spinoza. Appunti per una discussione; Necessity and freedom. Reflections on texts by Spinoza*. Nel 1982 torna a indagare il tema delle libertà politiche: *Réalisme et utopie: limites des libertés politiques et perspectives de libération dans la philosophie politique de Spinoza* e, nello stesso anno, in un saggio intitolato *Il Dio di Spinoza*, inizia a indagare i presupposti ontologici del concetto spinoziano di libertà, come farà del resto, in un successivo contributo dedicato *On the problem of infinite modes*. La relazione diretta tra libertà e ontologia è esplicitamente tematizzata, sotto forma di note per una discussione, in un contributo per il convegno di Chicago del 1986: *Théorie et pratique de la liberté au jour de l'ontologie spinoziste: Notes pour une discussion*. Ancora nel 1990 torna sull'argomento, confrontando il pensiero di Spinoza con quello di Hobbes: *Individuo e società nelle prime teorizzazioni dello stato moderno. Hobbes e Spinoza a confronto*; forse ancora insoddisfatta, insiste sul tema in due tra gli ultimi contributi: *Sul concetto spinoziano di virtù e La théorie des affects dans la stratégie de l'Ethique* del 1991. Se si considera che anche i saggi dedicati al tema del materialismo di Spinoza (*La question du matérialisme chez Spinoza* del 1977 e *La naissance du matérialisme moderne chez Hobbes et Spinoza* del 1985) sono dedicati all'esame di una delle condizioni ontologiche del concetto di libertà che intendeva chiarire, appare con evidenza come questo sia stato il tema centrale della sua ricerca teorica intorno a Spinoza. Si

veda, per una conferma, lo spazio che è dedicato a tale tema nella sua *Introduzione* alla traduzione dell'*Ethica*.

I termini principali dell'indagine di Emilia Giancotti intorno al tema della libertà possono essere sintetizzati come segue.

1. E' necessario anzitutto svelare e denunciare i pregiudizi intorno alla libertà, riguardino essi presunte forme di libertà divina o presunte forme di libertà umana. Si tratta allora di precisare che in Dio non si dà libertà come scelta e arbitrio, ma come indipendenza da ogni possibile coazione esterna, resa possibile dalla sua perfezione e assoluta infinità. Solo in tal senso Spinoza può affermare l'identità di libertà e necessità in Dio e la derivazione per necessità di natura, non per scelta di intelletto e volontà, di tutti gli effetti dall'unica sostanza divina. Emilia Giancotti non si stancava di indicare in questa dottrina e nella simultanea critica del pregiudizio finalistico i caposaldi della concezione spinoziana della libertà umana. Da qui e, credo, in funzione della sua riflessione intorno alla libertà umana, l'interesse rivolto in alcuni saggi alla ontologia di Spinoza: esplicito, in tal senso, è *Théorie et pratique de la liberté au jour de l'ontologie spinoziste: Notes pour une discussion*. Collegato all'esigenza di svelare il pregiudizio teologico, in funzione della libertà, è l'interesse portato all'analisi della religione e alla distinzione spinoziana tra falsa e vera religione. Indicativo in tal senso è uno dei suoi ultimi saggi dedicato a *Religion et politique chez Spinoza*. Se tutto in natura è regolato da leggi necessarie e immutabili e l'uomo ne è parte, ne consegue nel modo più rigoroso che neppure all'uomo è concessa alcuna libertà di scelta o di arbitrio, ma che egli, nel suo essere e nel suo agire obbedisce in modo determinato alle leggi della natura (*Man as a part of Nature*).

2. Qual è allora la libertà che Spinoza indica come possibile all'uomo quinta parte dell'*Ethica*, e come sarà possibile conseguirla se l'uomo [17] è e rimane necessariamente parte della natura? La via della liberazione consiste unicamente nella progressiva consapevolezza della stessa natura umana e del suo essere necessariamente soggetta agli affetti che sono passioni. In altri termini, la via della liberazione consiste nella sola conoscenza chiara e distinta degli affetti, poiché quanto più la mente li conosce, tanto meno ne patisce. „Oltre questo non esiste altro rimedio agli affetti che sono passioni, poiché il solo potere della mente è dato dalle sue capacità di intendere, è questa la sua potenza, la sua virtù" (Spinoza, p. 88). L'unica libertà dagli affetti negativi o passioni è dunque resa possibile dalla ragione, intesa come conoscenza fondata su nozioni comuni di ciò che è comune a tutti i corpi, e, per un numero minore o forse minimo di uomini, è resa possibile dalla conoscenza intuitiva. A questo riguardo, conviene sottolineare un aspetto significativo della interpretazione spinoziana di Emilia Giancotti, ossia il suo tentativo di mostrare l'essenziale relazione che lega insieme ragione e cupiditas, ragione e conatus: „il fondamento sul quale si basano i dettami della ragione e dal quale essi traggono motivazione e scopo è il conatus, ossia lo sforzo che l'uomo compie, e che si identifica con la sua essenza, per conservare il proprio essere, e che la ricerca dell'utile, inteso come utile vero, è la sola via che consenta all'uomo la realizzazione

del fine al quale tende il conatus" (Spinoza, p. 90). La possibilità di passare dalla schiavitù delle passioni agli affetti che esprimono la libertà umana è dunque mediata dall'unicità del conatus che muove l'uomo alla conservazione di sé e alla ricerca del proprio utile. L'attuazione del conatus come fondamento della ragione e della libertà non toglie la „contraddizione" con la necessità e con la dipendenza naturale; perciò si può concludere che „il solo fondamento teorico di questa libertà umana è una teoria di tale contraddizione" (Théorie et pratique de la liberté, p. 253).

3. La natura del conatus-cupiditas rinvia all'essenza dell'uomo e alla dottrina della sua identità individuale, che può essere simultaneamente espressa sotto gli attributi del pensiero e dell'estensione. La definizione di mente come „idea del corpo" e l'analisi della struttura corporea dell'uomo conducono Emilia Giancotti a rintracciare quelli che ella chiamava gli elementi materialistici della filosofia spinoziana. Tali elementi sono riconoscibili, a suo giudizio, nel concetto di sostanza, nelle teorie dell'antiformalismo e del determinismo che a questo sono legate, nella teoria della verità, nel concetto di uomo come parte della natura, nella teoria della libertà come ragione. In particolare, quest'ultimo concetto, associato a quello della necessità, sarebbe passato, attraverso la mediazione di Hegel e di Feuerbach, nel materialismo storico e dialettico (*La question du matérialisme chez Spinoza*, p. 175 e 195 e *La naissance du matérialisme moderne chez Hobbes et Spinoza*, p. 142).

A questo riguardo, occorre tuttavia sottolineare un punto sul quale l'interprete è stata sempre ferma e chiara, a partire dal saggio ora ricordato del 1977 fino ai suoi ultimi scritti: in Spinoza possono essere trovati soltanto concetti ontologici, gnoseologici, etici e politici costituenti elementi per la costruzione di una concezione materialistica del mondo e dell'uomo, ma non si può essere d'accordo nel considerare lo spinozismo come una forma di materialismo coerente. Anche nell'introduzione al recente *Spinoza sovversivo* di A. Negri, Emilia Giancotti ha sentito l'esigenza di precisare ulteriormente che Spinoza appartiene al materialismo moderno soltanto "al suo punto di avvio" e che „la metafisica di Spinoza non è una forma di materialismo compiuto; nella stessa misura in cui non è, e non è mai stata in alcuna sua fase, una forma di idealismo. Rispetto ad essa, le 'etichette' di materialismo o idealismo sono fortemente riduttive" (pp. XX-XXI).

4. Se il *conatus* esprime la potenza dell'uomo ed è il fondamento della ragione, ossia della sola libertà o virtù possibile all'uomo, poiché esso esprime una condizione comune di tutti gli uomini (come individui costituiti da una interrelazione di molti altri individui e come modi della sostanza) ed è attuato più dallo stato di società che dalla condizione di isolamento naturale in cui tutti hanno diritto a tutto, ossia risponde di più all'utile umano e per questo è razionale, diviene inevitabile indagare a quali condizioni la libertà individuale possa essere garantita dallo stato, sotto qualunque forma esso venga pensato. L'interesse continuo e dominante di Emilia Giancotti per la politica spinoziana mi sembra infatti caratterizzato

precisamente, più che da erudite e astratte questioni, dal bisogno di saggiare la capacità di garanzia che quel modello politico offre alla libertà umana.

In particolare, l'indagine muove da una duplice domanda: 1. come si rende compatibile l'indicazione „politica" del *Tractatus de intellectus emendatione*, secondo la quale il sommo bene dell'uomo consiste nel formare, in una comunità più ampia possibile, la consapevolezza adeguata dell'unione dell'uomo con la natura universale, con la constatazione emergente alla fine dell'*Ethica*, secondo la quale la libertà dalle passioni e la via che conduce ad essa è *per ardua* e riservata a un numero minimo di persone? 2. Se la libertà umana consiste nella relazione o nello spazio di „contraddizione" tra dipendenza naturale e autoconsapevolezza, come sarà possibile promuoverla ulteriormente aggiungendo alla dipendenza dalle leggi della natura anche la dipendenza da uno stato assoluto? In altri termini, se la libertà consentita agli individui all'interno dello stato, sorto per garantirne la sicurezza, è limitata al pensiero e alla parola, ma non è [19] Estendibile all'azione, come può essere salvaguardata dai rischi di un potere diventi arbitrario?

Alla prima domanda Emilia Giancotti riteneva di poter rispondere indicando nella dottrina spinoziana della democrazia, quale forma di go-verno più consona alla natura, la soluzione elaborata da Spinoza per condurre il maggior numero possibile di uomini alla libertà. Alla seconda domanda rispondeva ribadendo che la condizione che rende possibile il conseguimento della libertà individuale, ossia l'esercizio della ragione, vale anche per la vita sociale. Spinoza riconosce il diritto di esercitare un potere assoluto solo allo stato guidato dalla ragione, ossia mirante a provvedere bene comune, pace, sicurezza, benessere e libertà. Se uno stato non provvede al bene comune, poiché è fondato su un patto (in disaccordo con altri studiosi, Giancotti riteneva che la dottrina spinoziana del patto sociale, pur con alcune differenze, fosse coerente e continua nel 77°P e nel TP), perde necessariamente quel sommo potere che dai contraenti gli era stato conferito, venendo di fatto privato anche del diritto a comandare con assolutezza.

5. Dal principio spinoziano fondamentale della non trasferibilità totale del diritto naturale, ossia della potenza di ognuno, e dalla concezione dello stato come razionale organizzazione delle potenze individuali e collettive, anche antagoniste, deriva, secondo Giancotti, la possibilità di riconoscere nella dottrina politica spinoziana anche la possibilità di un ineluttabile principio e di una prassi rivoluzionaria. Se il consenso sociale è legato al permanere dell'utilità dell'accordo, di un accordo storicamente determinato, quando tale utilità, ossia la razionalità del patto, venga a mancare, questo può essere ed è inevitabilmente infranto e annullato. Sull'indagine intorno alla potenzialità rivoluzionaria della ragione spinoziana l'interesse di Emilia Giancotti si è sempre esercitato, trovando una risposta positiva: „Questo carattere dinamico, progressivo, rivoluzionario fa parte dell'essenza della ragione spinoziana nella sua forma politica, sì che non c'è momento storico in cui essa si ponga come soggetto di una ri-voluzione che sia già tutta compiuta" (*Introduzione a Spinoza sovversivo*, p. XXVIII).

Se le considerazioni ora svolte non sono certamente sufficienti a ricostruire il quadro ricco e complesso dell'attività scientifica di E. Giancotti - non ho nemmeno accennato alle ricerche storiografiche da lei svolte sulla fortuna di Spinoza in Italia -, credo che esse siano comunque necessarie per delineare un profilo della sua personalità umana e scientifica. Emilia aveva dichiarato, una volta, di considerare per lei una fortuna esser filosofo, „perché la filosofia fornisce dei criteri di giudizio e degli strumenti di libertà che altre discipline non hanno". Ricerca della ragione e [20] pratica della libertà, intese non come virtù private, ma come esperienze essenzialmente politiche, mi sembrano costituire le coordinate fondamentali della sua vicenda umana e intellettuale. E per comprendere come Emilia Giancotti intendesse „ragione" e „libertà", e come sentisse la propria libertà di interprete sempre vincolata alla necessità del testo, rileggiamo un passaggio illuminante della sua *Introduzione al Trattato teologico-politico*, concludendo con esso questo ricordo: “Crediamo di non forzare il testo dicendo che la libertà difesa dal *Trattato* non è la libertà interiore dell'uomo che, emancipandosi dalla soggezione al potere politico e religioso, si chiude nella propria singolarità. La 'libertas philosophandi' è condizione della libertà pratica; la libertà di giudizio è quella che consente al cittadino di sottoporre al vaglio della sua propria ragione l'azione dei governanti per arrivare poi all'intervento pratico, che non è più di pertinenza del singolo, nel caso in cui tale azione mostri di allontanarsi dai dettami della ragione. Ciò che a Spinoza sta a cuore, a noi sembra, non è tanto di ritagliare al saggio una zona di riserva all'interno della quale gli sia consentito l'esercizio della propria ragione, poiché questa sarebbe una sterile, inutile libertà, quanto piuttosto di garantire al cittadino l'esercizio di quella facoltà di giudizio che immediatamente precede e sulla quale si innesta l'azione pratica. Non un rifugio per il saggio, ma gli strumenti per l'intervento ad ogni uomo che viva responsabilmente nella 'civitas'" (pp. XXVI-XXVII).

### Colofon

Filippo Mignini, "RICORDO DI EMILIA GIANCOTTI", in: *Studia Spinozana* Volume 8 (1992), Königshausen & Neumann, p. 10-20

2017-11-13 article OCR-digitized by Stan Verdult and as PDF uploaded.