

**Terzo ciclo del seminario
“Immanenza e trascendenza”**

Relazione di Maurizio Morini

Immanenza e trascendenza in Spinoza

Pina Totaro

Spinoza lontano da Dio

Emanuela Scribano

1. Problematicità del concetto di immanenza in Spinoza

Le tre lezioni della prof.ssa Totaro, contrassegnate da una serrata quanto puntuale analisi dei testi spinoziani, si sono svolte all'insegna della problematicità del concetto di immanenza. Se l'approccio tradizionale, in base al quale Spinoza viene identificato come autore tipicamente immanentista, non può essere negato, si è però radicata, soprattutto da parte italiana e francese, una lettura troppo preconstituita dei testi finendo per ostacolare la giusta comprensione di questa filosofia. Non possiamo parlare di immanenza in Spinoza, così come è stato osservato nella prima lezione dedicata alla metafisica, perché il concetto di Dio, a cui quel termine viene applicato, è ben al di là di qualsiasi riduzione terminologica allo stesso modo in cui ciò avviene per i termini universali, concetti astratti che poco o male si possono applicare alla Sostanza assoluta. Il valore della coppia immanenza/trascendenza in definitiva è troppo riduttivo e non può rispondere alla molteplicità dei sensi e dei significati che ricopre il concetto di Dio.

1.1. L'ambito metafisico

Proprio in ambito metafisico il quadro è complicato dal fatto che Spinoza non parla mai di immanenza se non in modo aggettivale e cioè come causa immanente.

Nel *Breve Trattato* (KV), testo pubblicato postumo soltanto nel 1862, Dio è causa immanente in quanto nulla esiste fuori di lui essendo egli causa di tutto (KV I,3,2,2). A differenza della causa transitiva, i cui effetti rimangono fuori di essa, questo genere di causa non produce nulla fuori di sé (KV I, Dialogo, I,12). Tale causa immanente è quella più libera ed in tal modo conviene in sommo grado a Dio (KV II,26,7): nessuno tra i suoi effetti può perire finché essa permane.

Nell'*Etica* (E) Spinoza parla di causa immanente nella proposizione 18 della prima parte dove, dopo aver dimostrato che al di fuori di Dio non si può dare alcuna sostanza, egli è causa immanente e non transitiva di tutte le cose.

Nella *lettera 73* a Oldenburg, se è vero che Spinoza scrive in modo esplicito che Dio è causa immanente, è anche vero che egli utilizza la terminologia classica come modo per farsi comprendere dal lettore. Il concetto di Dio è un concetto così ampio, totale e assoluto che anche il lessico tradizionale a lui riferito può soltanto esprimere concetti astratti o antropomorfizzazioni: il termine di causa immanente non fa eccezione a questa regola. Tale lettera fornisce in tal senso un esempio delle difficoltà che dobbiamo affrontare quando si legge un autore come Spinoza. Il fatto che egli dica di parlare in accordo con Paolo non significa che egli non stia in realtà modificando l'impianto teoretico dell'Apostolo: in At 17, 28 Paolo afferma che noi viviamo, muoviamo e siamo in Dio mentre Spinoza sostiene che noi siamo e ci muoviamo in Dio omettendo il vivere: si tratta di una mancanza che ha un significato specifico in quanto il concetto di vita rinvia ad un'idea di anima del mondo, principio vitalistico e organicistico, che Spinoza non condivide.

Anche il discorso sul materialismo di Spinoza è difficilmente sostenibile in quanto è sempre necessario distinguere livelli ed approcci diversi a questa natura divina la quale non può essere oggetto né di immaginazione né essere percepita con la ragione: l'unico approccio a Dio è quello della conoscenza intuitiva e immediata.

1.2. L'ambito teologico

Nella seconda lezione, la Totaro ha circoscritto il discorso alla figura del Cristo. Si tratta di un tema molto frequentato che Spinoza inserisce in modo non casuale nelle sue opere. Matheron, in un suo celebre saggio, ha suggerito un'interpretazione fortemente binaria con due vie di salvezza per gli uomini: da una parte quella della filosofia e dall'altra quella definita dalla fede di cui si parla nel *Trattato teologico politico* (TTP). In realtà, ha aggiunto la Totaro, questa interpretazione è molto problematica, così come il termine *salus* con il quale si intende la salvezza religiosa ma anche la salute dei cittadini. Cristo, ampiamente citato nel TTP, sembra comunque assumere un diverso statuto ontologico: Dio, che si era manifestato ai profeti con parole e segni, cioè con gli strumenti dell'immaginazione, si rivela a Cristo in modo non mediato da mente a mente.

La sapienza di Dio, cioè una sapienza superiore a quella umana, ha assunto in Cristo la natura umana (TTP, I,29): in tal modo egli è via di salvezza per tutti gli uomini.

La figura di Cristo è discussa anche in relazione ad altri temi. Nel terzo capitolo, considerato sempre come antiebraico, Spinoza cerca in realtà di demolire i pregiudizi antiebraici. Egli discute in TTP III, 19 il tema della teologia della sostituzione affermando che la figura centrale della dialettica tra Antico e Nuovo Testamento è proprio Cristo, il cui compito non è togliere ma dare una continuità alla legge di Mosè, modificando i destinatari che ora sono tutti gli uomini: il cristianesimo non è, nei confronti dell'ebraismo, una novità eccezionale fatta per il suo carattere universale (TTP XII, 8). Anche nel capitolo sulle cerimonie Spinoza parla di Cristo, in particolare in TTP V,3 dove si dice che egli impartì soltanto insegnamenti universali promettendo premi spirituali.

In TTP V,19 Spinoza parla dello spirito di Cristo in termini di lume naturale. Alla fine della sezione teologica del trattato, Spinoza ribadisce che chi si accende di amore verso Dio conosce Cristo secondo lo Spirito e Dio dimora in lui (TTP XIV, 10). Il filosofo olandese, nello scambio di lettere con Oldenburg, riprende il tema della distinzione di Cristo secondo lo spirito e Cristo secondo la carne affermando che per la salvezza non è affatto necessario conoscere Cristo secondo la carne. Questo non vuol dire che si debba aderire ai punti della dogmatica cristiana, ma che in generale si devono avere altri pensieri verso quello che viene indicato come l'eterno figlio di Dio ed eterna sua sapienza. Cristo va inteso come colui che ha una percezione e una comunicazione con Dio del tutto particolare, mente a mente, non profetica, non incarnata. Questo è ben visibile in un passo della prima lettera di Giovanni che Spinoza inserisce nel frontespizio del TTP. Lo spirito di Cristo è figura della sapienza: se di immanenza si deve parlare si tratta di una sorta di misticismo messianico che, anziché essere concepito come elevazione e ascesa dell'uomo dal basso verso l'alto, è una discesa dall'alto (in senso figurato) con un Dio che è parte dell'uomo attraverso la sua razionalità.

Il dibattito su questo tema è stato particolarmente acceso. La Totaro ha riconosciuto che quello su Cristo è un discorso delicatissimo e che Spinoza non intende affatto il dio persona, il dio antropomorfo, il dio dei miracoli ecc. Tuttavia la domanda rimane immutata: perché Spinoza parla così tanto di Cristo? Per un ebreo la questione è molto complicata: se lo fa così insistentemente un significato deve averlo. Cartesio, ad esempio, non ne parla affatto. Spinoza invece lo cita continuamente: se egli fosse stato così demolitore delle religioni e della stessa figura del Cristo bastava in definitiva non parlarne.

1.3. L'ambito politico

La terza ed ultima lezione ha riguardato il tema del rapporto tra religione e politica. Il riferimento a questo proposito è la questione della *religio universalis*. Rivolta a tutti gli uomini di ogni età e condizione, essa consiste nell'osservanza di pochi e semplici dogmi elencati in TTP XIV, 10. In essi è contenuto un concetto di obbedienza che ha come obiettivo principale l'affermazione dei principi di giustizia e carità. La conclusione è che discorso razionale e discorso religioso mirano ad un medesimo nucleo di verità che costituisce l'elemento di congruenza tra immanenza e trascendenza: in entrambi i casi si è istruiti da Dio. Quest'apertura all'universalità, che riprende il discorso fatto su Cristo, è presente anche in un'altra lettura dell'ebraismo consistente nel cosiddetto noachismo, ovvero i sette comandamenti dei figli di Noè destinati all'intera umanità. Uno dei motivi della redazione del TTP è combattere l'odio religioso che nasceva anche dalla teologia della sostituzione in base alla quale il cristianesimo si sarebbe sostituito all'ebraismo. Per Spinoza questa teologia è causa di fraintendimenti che sfociano in vere e proprie guerre. In realtà però, accanto alla legge mosaica dei 613 precetti impartiti al popolo d'Israele, è presente anche nell'ebraismo una struttura universalistica in virtù dei sette precetti noachidi rivolti a tutto il genere umano e nei quali si strutturano una serie di insegnamenti di vita pratica e di dogmi regolativi della prassi. In questo senso non possiamo considerare la religione esclusivamente come *instrumentum regni*, cioè come strumento di potere utilizzato in funzione di repressione sociale. Nel TTP e nel *Trattato Politico* (TP) emerge un'attenzione di Spinoza per la religione non come *instrumentum regni* nelle mani di un principe ma come strumento di coesione sociale. L'obbedienza ad essa necessaria trova fondamento tanto nella religione libera e interiore, quanto nella ragione. Si tratta di due percorsi che hanno in

comune un'unica meta: la risposta ai bisogni materiali degli uomini attraverso esigenze di coesione, pace e sicurezza sociale.

Come modello della dinamica teologico-politica Spinoza assume la *Respublica Hebraeorum* parlandone in due capitoli del TTP, il XVII e il XVIII. Il modello politico proposto sembra a Spinoza molto utile ed interessante da molti punti di vista. Composto da una serie di tribù confederate, il modello della repubblica degli ebrei è stato un elemento fondamentale, ma molto poco conosciuto e studiato, della politica del seicento europeo. Spinoza trova interessante il modo in cui gli ebrei hanno risposto in modo religioso alle loro esigenze di carattere sociale citando il meccanismo del giubileo in base al quale ogni cinquanta anni le terre dovevano essere redistribuite equamente all'interno delle tribù in modo da ristabilire l'eguaglianza sociale. Questo modello funzionava perfettamente anche perché, dal punto di vista istituzionale, le varie funzioni erano distribuite in diversi corpi sociali, tenendo distinti i poteri sacerdotali dai detentori della *potestas* o del diritto di governo. La religione dunque è tollerabile ove rimanga nell'ambito delle sue competenze di tipo rituale mentre il potere politico deve assumersi il compito di evitare qualsiasi discriminazione fondata sul credo religioso. Questo doppio binario di storia ebraica e di storia di qualsiasi altro patto, in base al quale si costituisce lo Stato, viene sottolineato in TTP, XVIII,1 in cui Spinoza afferma però che il modello della repubblica degli ebrei è andato in crisi per via della confusione dei poteri tra funzioni religiose e funzioni politiche. Quando ciò avviene, in particolare quando assume una veste confessionale, si producono le guerre civili e lo Stato si distrugge. Questo è un pericolo costante che può provenire o dall'alto o dal basso. Nel primo caso se c'è un eccesso della forza: citando Seneca, Spinoza afferma che il tiranno in realtà non è il più forte ma il più instabile in quanto eccede nel suo dominio. Nel secondo caso un principe che non sappia gestire la forza rischia di indebolirsi troppo causando la rovina dello Stato.

2. Spinoza: un platonico dell'immanenza

Anche la prof.ssa Scribano, nella sua unica lezione tenutasi nel giorno conclusivo del seminario, ha voluto osservare che se Spinoza è per definizione il filosofo dell'immanenza alcune precisazioni si impongono. Se si intende la trascendenza come dimensione che va al di là della mente umana bisogna dire che essa è certamente assente in Spinoza. Se invece s'intende che in Spinoza il mondo si riduca al piano dell'esistenza senza null'altro constatabile nel tempo, questo è assolutamente falso. Spinoza ha incluso nell'essenza della mente la dimensione soprasensibile: in questo modo l'ha resa immanente ma non riducibile né deducibile dal mondo dell'esperienza. Se si dovesse dare una definizione di Spinoza si dovrebbe dire che egli è un platonico dell'immanenza e questo significa che il suo mondo non potrà mai ridursi alla realtà empiricamente constatabile.

Il luogo in cui tocchiamo con mano come il pensiero del filosofo olandese sia una delle infinite trasformazioni del platonismo è nell'utilizzazione di due dimensioni che coesistono nella mente umana e che sono irriducibili l'una all'altra: quella della durata (o del tempo) e quella dell'eternità correttamente intesa (da bravo platonico) come assenza del temporale e non come un tempo che non ha fine. Questa doppia dimensione convive nella mente umana: se pensiamo che trascendente sia solo un filosofo che pone la dimensione eterna al di là della mente umana Spinoza non è di questo tipo; ma se pensiamo che ci sia una dimensione non riducibile a quella dell'esperienza e a quella del tempo, Spinoza lo pensa e pensa platonicamente che esistono due mondi ai quali la mente umana attinge in dimensioni diverse: quella del tempo e quella dell'eternità. Se si dovesse fare un paragone in senso stretto, si potrebbe paragonare Spinoza a Kant: come il filosofo tedesco, anche quello olandese pensa che ci siano due mondi, quello fenomenico e quello noumenico. Tuttavia Kant è uno Spinoza invertito: mentre nel mondo della conoscenza speculativa Kant pensava che la mente umana dovesse limitarsi al fenomenico della dimensione temporale, Spinoza pensa che nel campo della conoscenza speculativa la mente può attingere ad una dimensione eterna; mentre Kant riteneva che la dimensione morale fosse quella in cui si potesse accedere ad una dimensione noumenica e indipendente dalle forme temporali della sensibilità, Spinoza ritiene che la morale esista laddove c'è esperienza, temporalità, inadeguatezza. Siamo di fronte dunque a due platonici, che pensano due mondi a cui la mente umana partecipa, sorprendentemente invertiti: Kant trova

nella morale un accesso al mondo soprasensibile, mentre Spinoza sostiene esattamente l'inverso. La tesi di uno Spinoza platonico che pensa che la mente umana sia divisa in due dimensioni, quella della durata e quella dell'assenza del tempo, la troviamo nelle seguenti definizioni: in E2P11, che ci spiega che cosa è la mente umana; nella dimostrazione di E2P45, che costituisce il fondamento della bipolarità della mente umana; ancora nella dimostrazione di E5P23, per la quale le due dimensioni sono assolutamente irriducibili l'una all'altra. Se la mente umana è, da una parte, idea di un corpo umano in atto che vive nel tempo, dall'altra essa è anche idea dell'essenza del corpo umano: da questo punto di vista, siccome l'essenza del corpo umano è un'idea di Dio, la mente umana coglie verità eterne e partecipa dell'eternità divina accedendo a delle verità eterne indipendenti dal tempo. Come è possibile che la mente umana abbia accesso a qualcosa di non temporalmente connotato? La risposta è tradizionale ed è fornita dal principio per il quale il simile conosce il simile: la mente può conoscere qualcosa di eterno se essa stessa è eterna. Si tratta della tesi che sorregge la teoria dei due mondi contenuta in E5P29: se la mente ha conoscenze eterne, significa che una sua parte è eterna.

Che cosa può fare in questo mondo la ragione? Il problema è che se non si accende il desiderio quello che mi dice la ragione sarà stato detto invano (es: vivere più a lungo non mi sembrerà un bene, ecc.). Ma la ragione ha anche un limite intrinseco. Essa è un pesce fuor d'acqua quando deve guidare l'uomo nel tempo perché essa vive *sub specie aeternitatis*: lì è nel suo mondo. Ma quando deve calarsi su ciò che è utile all'uomo essa entra in un calcolo che deve tener conto di una dimensione che non è sua, quella del tempo. La ragione dovrebbe aiutare l'uomo a scegliere le cose utili alla preservazione della sua vita, e tuttavia questo giudizio deve avvenire nel tempo, lungo l'arco della durata, quando cioè la ragione non è più nel suo elemento. In questo modo, come si afferma in E4P63scolio, la vera conoscenza di ciò che è utile è sempre approssimativa perché vive nella dimensione del tempo. Per questo si deve parlare di uno Spinoza platonico che, insieme a Kant, ha fatto rivivere la teoria dei due mondi ma rivisitando la tesi della trascendenza, rendendola cioè una parte della mente irriducibile al mondo empirico. Due specchi con immagine invertita: tanto Spinoza ha pensato che la parte eterna della mente avesse una vita fuori del tempo e la conoscenza morale vivesse solo nella dimensione temporale e quindi nell'inadeguatezza, tanto Kant penserà l'esatto opposto.

3. La lettura del *De homine* di Cartesio e la dottrina dell'immaginazione

Non mancano, ha sottolineato la Scribano, evoluzioni importanti nel pensiero di Spinoza. Nel *Breve Trattato* ad esempio non c'è la teoria dell'immaginazione che compare invece nell'*Etica* e che consiste nella teoria della conoscenza sensibile, ovvero la conoscenza che la mente ha in quanto idea di un corpo esistente nella durata. Se vogliamo trovare una spiegazione di ciò possiamo rifarci ad un evento cronologicamente significativo che ha una ripercussione verificabile: la pubblicazione del *De homine* di Cartesio nel 1662. Questo testo materialista dava ragione di tutti i movimenti vitali del corpo tramite i movimenti del sistema nervoso e degli spiriti animali dando una spiegazione in termini puramente fisiologici di eventi cognitivi. La sensazione è soltanto una stimolazione cerebrale; la memoria apertura di tracce cerebrali; l'immaginazione riapertura di queste tracce cerebrali. Tutti questi fenomeni sono chiamati sensazione, immaginazione, memoria quando in realtà sono effetti psichici di eventi materiali tradotti dalla mente. Il Cartesio del *De homine* è diverso dal Cartesio metafisico che dice penso dunque esisto. In questo testo egli sostiene che la sensazione è mera stimolazione cerebrale. Prendiamo il caso degli amputati che, pur non avendo un arto, continuano a percepirlo. Ciò avviene perché la sensazione non è nel piede o nella mano ma nel cervello che continua ad essere stimolato come se gli arti ci fossero ancora.

In Spinoza la parola cervello non c'è ma si parla di parti molli, fluide, dure ecc. e dunque con tali termini si deve intendere il cervello che è una parte molle del corpo. Spinoza inaugura una teoria della conoscenza immaginativa nella quale il protagonista non è la mente ma il corpo. Come aveva fatto Cartesio, Spinoza ripete che tutte le mie percezioni sensibili non mi assicurano che il mondo esterno esiste, ma che il mio corpo esiste. La mia percezione e ricostruzione del mondo esterno non è altro che la trama di connessioni che si sono create nelle parti molli del mio corpo, tracce che il

mio corpo ha assimilato nell'incontro con altri corpi e che nel tempo e nell'esperienza si sono associate tra di loro. Quando si pensa all'associazione di idee si pensa a Locke e Hume ma Spinoza è il punto centrale di questa elaborazione: nell'idea che la costruzione sensibile del mondo esterno non sia altro che la proiezione di nessi associativi che non dicono mai come la realtà è davvero ma piuttosto come la mia esperienza è andata strutturandosi. La nostra immagine del mondo è un nesso di aspettative create dall'esperienza passata che costruisce una struttura regolare e maneggevole nella quale noi ci muoviamo e che non ha nessuna garanzia di oggettività e soprattutto non è nemmeno intersoggettiva. Non c'è verità nell'immaginazione, nemmeno certezza che il mondo esterno esista, ma soltanto una cosa certa: che il mio corpo esiste. Quello che io percepisco sono connessioni fra tracce del mio corpo che mi restituiscono un mondo della cui oggettività non ho alcun modo di assicurarmi. L'immaginazione è il riflesso di tracce cerebrali. Una delle tante ragioni per cui il *Breve Trattato* non è stato portato a termine è dunque l'incontro con questo testo di Cartesio che ha fatto nascere la dottrina dell'immaginazione e che Spinoza percorre con molta decisione e rapidità.

In quest'ambito è centrale la dottrina della memoria, elemento imprescindibile per la costruzione della personalità: ogni individuo è infatti l'insieme delle sue esperienze: una macchina non è vivente se non ha memoria, sostiene Cartesio, perché solo la memoria crea la personalità.

Il filosofo che ha pensato e che ha assimilato tutta la ricerca spinoziana sull'immaginazione, sui nessi associativi, sulla costruzione del mondo tramite nessi cerebrali buttando a mare il mondo ultrasensibile è Hume il quale ha pensato che l'universo umano fosse soltanto l'immaginazione come la descriveva Spinoza. Ma per Spinoza l'uomo non finisce in questa dimensione perché egli è anche l'uomo delle verità eterne. La mente non ha solo la vita nel tempo perché altrimenti non ci sarebbe nessuna conoscenza intersoggettiva e *sub specie aeternitatis*. Chi vi accede, o chi si impegna per accedervi, può entrare nella dimensione di verità intersoggettiva che è negata al mondo immaginativo. Questo è possibile per chiunque e non tutti arrivano a questa consapevolezza: solo alcuni si impegnano per far emergere la parte consapevole del proprio io.

4. L'influsso di Hobbes e la dottrina morale

Anche per quanto riguarda la morale Spinoza è debitore di un evento fondamentale: la traduzione in nederlandese del *Leviatano* di Hobbes del 1667. Spinoza fu talmente impressionato da questa lettura tanto da sostenere il contrario di quanto affermato nel *Breve Trattato* dove aveva assunto un atteggiamento conformista secondo il quale prima stabiliamo che una cosa è buona e poi la desideriamo. Con Hobbes il filosofo olandese finì per sostenere l'esatto contrario: prima noi desideriamo una cosa e poi stabiliamo che quella cosa è buona. In altre parole è il desiderio che crea il valore e una mente senza desideri non avrebbe un universo di valori. Con questa idea Spinoza risolveva molti problemi non ultimo quello del determinismo. Ecco allora E3P9scolio: una mente che non ha desideri non ha valori. Bene e male sono funzioni del desiderio. Cos'è che giudico buono? Ciò che desidero e da cui mi aspetto un aumento della mia gioia. Una mente priva di emozioni sarebbe priva di valori: la morale ha senso laddove ci sono emozioni e noi, come ribadito nello scolio di E4P62, non conosceremmo bene e male se non ci fossero gioia e tristezza. Tuttavia, gioia e tristezza sono emozioni che provano soltanto gli uomini che hanno una vita imperfetta e finita perché esse sono soltanto un passaggio da una potenza maggiore ad una minore o viceversa. Un ente assolutamente perfetto non passerebbe dal più al meno e quindi non proverebbe gioia e tristezza e non conoscerebbe bene e male. Dio infatti non li conosce: egli conosce le cose come sono nel loro svolgersi determinato da cause efficienti ma non ha valori perché non ha passioni. Di conseguenza il mondo della morale ha senso soltanto nell'imperfezione. Da qui la tesi contenuta in E4P64 secondo la quale la nozione del male non è idea adeguata e si ha proprio perché la mente umana è immersa nell'inadeguatezza al contrario di quanto indicato in E4P68: chi è libero non ha alcun concetto né del bene né del male ma solo idee adeguate, quelle famose idee eterne che lo uniscono alla mente divina. Bene e male sono introdotti dai sentimenti ed essi sono funzioni dall'imperfezione ovvero dell'inadeguatezza. Per questo la morale ha una dimensione solo umana: Spinoza è il filosofo che ha aperto una strada che Hume coglierà con grande entusiasmo. La morale è qualcosa che appartiene solo all'uomo e ai sentimenti. Dio è al di là del bene e del male.

5. La dottrina dell'errore necessario e l'ampliamento della conoscenza

Nella discussione che è seguita è stata molto interessante la risposta della Scribano ad una domanda sulla tesi spinoziana dell'errore: un errore necessario infatti come si può ancora chiamare errore? Per rispondere in modo affermativo bisogna innanzitutto capire che non è possibile rimanere all'interno dell'errore (in quanto appunto si dice necessario). Se l'errore non fosse necessario, vorrebbe dire che io, essendo in una situazione di errore, per esempio quello del puro apparire, dovrei poterlo correggere: invece non posso, perché è necessario. Ma allora perché lo si chiama ancora errore? Perché l'errore in Spinoza non si giudica rispetto alla sua correggibilità dall'interno, ma solo e soltanto rispetto alla sua correggibilità dall'esterno. Il bambino che giudica il sole piccolo e vicino incorre in un errore necessario in quanto egli non può giudicare diversamente. Si tratta di un errore perché, alla luce di ulteriori informazioni che il bambino non ha, non l'immaginazione (perché il bambino continuerà a vedere il sole come un piccolo puntino) ma la sua credenza sul sole si modifica. Allora la teoria dell'errore necessario di Spinoza è coerente con il fatto che continuerà a chiamare errore una credenza necessaria perché la pietra di paragone per stabilire se una credenza è erronea non è interna alla credenza ma esterna ad essa. Si esce dall'errore tramite la modificazione della credenza in base ad ulteriori informazioni. Due più due fa quattro rimane vero a prescindere da tutte le informazioni che si vuole. Ma se, in relazione all'esempio del sole, leggo un trattatello di astronomia, la mia credenza falsa si è modificata alla luce di ulteriori informazioni. Bisogna capire cioè che è necessario uscire dal mondo cartesiano in base al quale una tesi è erronea quando la posso modificare dal suo interno ed entrare in un mondo spinoziano che mi dice che una tesi è erronea se è modificabile. Ed infatti Spinoza non parla di idee chiare e distinte, come piaceva a Cartesio, ma di idee adeguate e inadeguate, mutilate e complete. Quando sono dentro ad un'idea mutilata, non sono consapevole che l'idea è mutilata: per questo vi è errore necessario, e per questo non c'è nessuna colpa. La mente erronea è innocente e non si tratta nemmeno di un caso di cattiva volontà. Se mi informo e passo da un'idea mutilata a un'idea completa, la credenza si modifica. Perché? Perché ho aggiunto informazioni, non perché ho analizzato: finché rimango nell'errore, l'errore non si può modificare. L'impressione paradossale che si ha quando si parla di errore necessario è attribuibile ad un approccio cartesiano. A Cartesio dell'educazione e della politica importava pochissimo. Per Spinoza, al contrario, è fondamentale che si possa accedere a più informazioni possibili e che il potere politico renda libero il dibattito, che aumentino le conoscenze, ecc. Cartesio poteva scrivere un libro di politica, ma non l'ha fatto. E quando Spinoza l'ha fatto gli interessava soprattutto il potere politico e la libera circolazione delle idee. Se io penso (cartesianamente) che dell'errore mi posso liberare con un'analisi accurata delle mie idee, con una sorta di introspezione, in fondo non me importa tantissimo del regime politico in cui vivo, posso chiudermi anche in una stanza ad analizzarmi sperando di liberarmi dai miei errori. Ma se penso come Spinoza allora le informazioni sono decisive. Si tratta, per usare una metafora, dell'idea del Truman Show, cioè l'uomo in certe condizioni non può che credere a certe cose e può uscire dall'errore solo se fa cadere lo schermo. Questa spinta all'ampliamento della conoscenza, a farla circolare continuamente, questo confronto con il potere politico, ha dunque molto a che fare con la strategia di liberazione dall'errore necessario.