

SERGIO CREMASCHI, *L'automa spirituale. La teoria della mente e delle passioni in Spinoza*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Vita e Pensiero, Milano 1979. Un volume di pp. 174.

L'interesse e l'originalità del volume consiste nell'aver coniugato una seria documentazione storiografica sulle dottrine psicologiche di Spinoza con uno spiccato interesse epistemologico, focalizzato intorno al problema della costituzione dell'oggetto delle scienze, e segnatamente della scienza psicologica. In tal modo l'autore concentra la propria attenzione su quelle pagine dell'*Ethica* e del *De intellectus emendatione* nelle quali Spinoza tenta di costruire la sua dottrina psicologica, intesa come realizzazione in un campo particolare del programma di *mathesis universalis* formulato da Cartesio. Il modello dell'« automa spirituale » nasce proprio come oggetto correlativo a quel programma, e consiste nella rappresentazione della mente umana come un composto di parti discrete, causalmente connesse, concepito sull'esempio delle macchine che tanto affascinavano i fautori della « nuova scienza ».

Mettendo a fuoco questo tema, l'autore lascia programmaticamente in secondo piano i temi più squisitamente morali — come la grave questione della libertà — o teologici, o metafisici, che travagliano i testi spinoziani, per introdurli solo in funzione della delimitazione del quadro complessivo dal quale la teoria psicologica dipende. Sono proprio le coordinate di questo quadro — come rileva efficacemente l'autore nel corso di tutto il volume — che da un lato favoriscono soluzioni nuove rispetto a quelle permesse dall'impianto cartesiano (metodologicamente riduttivistico e cosmologicamente dualistico), ma che, d'altro lato, segnano l'irrimediabile scacco del programma di psicologia realizzata *more geometrico*.

L'autore trova interesse ad analizzare la teoria spinoziana proprio attraverso il fallimento della sua scientificità, giacché reputa che la storia della scienza non sia da leggere come progresso lineare, ma che anzi gli insuccessi siano ricchi di insegnamento. Inoltre l'autore, dando credito ad alcuni spunti della teoria spinoziana, ritiene lecito procedere in una costruzione che, per sua esplicita ammissione (pp. 123 ss.), va al di là di Spinoza stesso — nell'intento di mostrare che, se Spinoza avesse potuto usare un diverso impianto metodologico, newtoniano anziché cartesiano, avrebbe reso più fruttuosi quegli spunti, dando luogo a una costruzione almeno esente da aporie (anche se non dal nuovo dilemma tipicamente newtoniano, circa il valore strumentalistico ovvero realistico della teoria). In ogni caso comunque, non si può dar torto all'autore ove afferma che il problema di una psicologia « scientifica » non nasce per la prima volta fra gli « scienziati positivi » dell'800, ma che è possibile ricostruire una storia della psicologia scientifica di molto anteriore. Questo fatto legittima certamente il modo peculiare con cui l'autore affronta il testo di Spinoza.

Il volume si apre con un'analisi della cosmologia cartesiana, per mostrare il privilegio che essa conferisce alla conoscenza della materia, per via della piena identificazione di questa con lo spazio. Questa identificazione permette di ricodurre la scienza della natura alla geometria. Lo spirito diviene allora un « concetto residuale » — come insiste opportunamente l'autore — vale a dire: tutto quanto non è riconducibile all'estensione non è interpretabile con rigore. Tale privilegiata conoscibilità della materia contrasta con l'idea, che emerge già nel Cartesio di *Le passioni dell'anima*, dell'anima come sistema isolato, parallelo al corpo macchina, dunque non semplicemente « residuale ». Se sarà Spinoza a sviluppare l'idea di un funzionamento simmetrico di anima e corpo, egli resta tuttavia scrupoloso discepolo di Cartesio nella riduzione di tutti gli elementi « inestesi » della vita psichica (affezioni, emozioni, volizioni, sensazioni) alla dimensione del « pensiero », inteso come speculare rispetto alla materia.

Spostato dunque dalla *res* all'attributo, il dualismo cartesiano resta in Spinoza ancora più ferreo grazie all'assoluta esclusione — a differenza di Cartesio — di ogni interazione tra anima e corpo. Tutto ciò è in singolare contrasto con la sua metafisica monista e con la sua nozione di spirito, che — giustamente ricorda l'autore (p. 46) — non è solo *res cogitans*, ma anche *vis* nella ben nota prospettiva panteista che gli è



propria; non solo ma, più cartesiano di Cartesio, Spinoza intende portare a compimento il programma di interpretazione meccanicista e geometrizzante della mente, degli affetti, delle volizioni, attraverso il metodo aprioristico, della chiarezza e distinzione.

L'autore segue analiticamente il testo spinoziano (nei capp. II e III), per mostrare come Spinoza trovi difficoltà a leggere la mente con quel metodo; ma d'altra parte Spinoza, non potendo rinunciare a quel metodo, resta in definitiva a metà strada, dovendo per un verso talora contraddire le sue premesse metodologiche, e non capendo per altro verso che proprio ciò che avanzava suo malgrado per fedeltà all'oggetto, poteva diventare idea forza di una metodologia più promettente. Come dire che il passaggio da Cartesio a Newton avrebbe permesso a Spinoza di costruire una dottrina psicologica più convincente. Questa tesi avanzata dall'autore ci pare discutibile: Spinoza non avrebbe potuto neppure in linea di principio attuare un tale passaggio per via di altri aspetti essenziali del suo pensiero, come diremo tra breve.

Nell'ultimo capitolo, dove si indaga sui tre generi di conoscenza gerarchicamente disposti di Spinoza (l'intuitiva, la razionale, l'immaginativa), l'autore vuole mostrare l'esistenza di talune condizioni di possibilità per quel passaggio, che sarebbero implicite, ma non sviluppate, nella nozione spinoziana di immaginazione, leggibile come strumento di formulazione prescientifica delle teorie. L'immaginazione infatti per Spinoza, non porterebbe a un sapere totalmente falso (pp. 131 ss.), ma solo ad un sapere inadeguato che esprime incompiutamente il suo oggetto. Facendo leva su questa concezione dell'immaginazione, le stesse « qualità occulte » (*vis, conatus, potentia*) — che Spinoza introduce suo malgrado — avrebbero avuto più favorevole considerazione. L'autore vorrebbe cioè operare una rivalutazione di Spinoza, richiamandosi alle categorie dell'epistemologia contemporanea — p.e. di Bachelard — e proponendo al contempo una « generosa » interpretazione della nozione spinoziana di immaginazione. Ma, secondo noi, l'immaginazione in Spinoza, conformemente ad una lunga tradizione di pensiero razionalista è in definitiva forma sensibile e ingannevole della conoscenza, quindi a-scientifica piuttosto che pre-scientifica. Il tentativo dell'autore ci pare allora cozzare contro la complessiva svalutazione dell'approccio sensibile-empirico, come necessario alla convalida delle teorie scientifiche. Tant'è che scienza si dà per Spinoza solo nel secondo genere di conoscenza (la razionale), dal quale si evince che garanzia della scientificità è l'uso di connessioni necessarie e deduttive, mentre ogni ricorso all'esperienza appare sospetto. Questo privilegio esclusivo dell'approccio razionale e aprioristico ci pare la ragione decisiva della distanza incolmabile che separa Spinoza da Newton. Poiché allora non l'esperienza era per Spinoza il terreno ultimo di convalida di una teoria scientifica, non gli restava che cercarla nell'evidenza dei concetti usati, salvo poi trovarsi in contraddizione con il metodo prefissatosi. Certamente invece bisogna convenire con l'autore, quando legge il valore di questo grande tentativo fallito di una costruzione razionalista della psicologia, nel riconoscimento da parte di Spinoza della necessità di introdurre nozioni in conflitto con i canoni del metodo, pur di salvare l'oggetto. Felice incoerenza, se vogliamo!

E allora è certamente possibile — come l'autore lascia intravedere senza sviluppare l'argomento — inscrivere Spinoza a pieno titolo fra quanti — psicologi e filosofi — hanno visto il potere affettivo e appetitivo incluso nella stessa attività di ideazione e di rappresentazione, e dunque fanno derivare non solo la rappresentazione e l'immaginazione, ma anche la percezione, dalla vita emotiva. Idee e rappresentazioni sono da questo punto di vista congiunte indissolubilmente al *conatus* e alla *potentia*, e pertanto possono a loro volta promuovere desiderio, volontà, passione.

Come nota Ricoeur, già Spinoza avanza in sostanza quel nesso indissolubile tra rappresentazione e pulsione che è luogo comune del pensiero psicoanalitico. Inoltre la stessa « pulsione » di Freud, proprio come il *conatus* di Spinoza, va intesa come un termine teorico, che non ha un immediato referente semantico; e se lo ha — come insegna l'epistemologia contemporanea — è solo in forza della convalida complessiva delle relazioni teoriche entro le quali compare.