

Sergio Cremaschi, *L'automa spirituale. La teoria della mente e delle passioni in Spinoza*, Milano, Vita e Pensiero, 1979.

L'espressione 'automa spirituale' compare nel *De intellectus emendatione* di Spinoza come metafora dell'idea vera nell'anima, per sottolinearne il carattere di entità complessa, composta da parti distinte e funzionante secondo leggi determinate, come, appunto, le macchine che affascinarono i filosofi della nuova scienza. Secondo Cremaschi, l'idea di automa spirituale pervade tutto il pensiero di Spinoza, alludendo « all'esigenza di applicazione uniforme del metodo matematico a tutto il reale » (p. 58). Nell'*Ethica*, il carattere di automa spirituale sarà assunto dal sistema delle idee vere, cioè dall'attributo pensiero; ma il vero oggetto della « scienza dello spirito » abbozzata nel III Libro dell'opera sarà al tempo stesso meno dell'automa (perché non sarà il sistema di tutte le idee vere) e più di esso (per il fatto di includere anche idee inadeguate, immagini, affetti, volizioni): sarà cioè sostituito dalle « passioni e [dal] modo di vivere degli uomini ». E il tentativo di fare, di questo oggetto, una scienza dotata delle stesse qualità di chiarezza e distinzione della scienza della cosa estesa si scontrerà, come è noto, con difficoltà insormontabili.

Il libro di Cremaschi non si limita però ad analizzare il fallimento della psicologia spinoziana; esso intende anche, per un verso, coglierne le radici in alcuni assunti di fondo del pensiero di Spinoza, tra cui, in primo luogo, il dualismo cosmologico cartesiano (la cui persistenza è, secondo Cremaschi, all'origine sia della contrapposizione materialismo-spiritualismo, sia delle aporie presenti nella fondazione delle « scienze dello spirito »); per l'altro verso, esso intende mettere in luce alcune potenzialità teoriche alternative della filosofia di Spinoza, individuando la sua teoria delle passioni come « uno dei luoghi ove avviene la formazione di complesse teorie della psiche, delle quali la generazione successiva userà versioni estremamente povere ridotte, e che verranno riprese solo nell'ottocento » (p. 10), Questa ripresa, peraltro, sarà a suo tempo « censurata » da un « tabù positivista », interessato a rimuovere le origini filosofiche della scienza empirica. Cremaschi - che qui, come altrove, prende chiaramente posizione contro

il punto di vista « internista » in storia della scienza - allude in particolare al carattere dinamico della psicologia spinoziana: quando Fechner, ma anche Freud introdurranno concetti di forza nelle loro teorie psicologiche, ciò verrà interpretato come effetto dell'influenza della fisica sulla psicologia. I mentre in Spinoza i concetti di forza non sono certo introdotti per « copiare » il modello della teoria fisica, ma per le stesse ragioni che, qualche anno più tardi, convinceranno Newton a usarli in scienza della natura, nonostante le obiezioni dei cartesiani: cioè per un'esigenza di fedeltà ai fenomeni e di potenza esplicativa.

L'inserimento dell'analisi della psicologia di Spinoza in questo ampio quadro di storia e filosofia della scienza è uno dei principali motivi d'interesse di questo libro, e contribuisce tra l'altro a renderlo assai avvertito epistemologicamente.

Bisogna però aggiungere che, a giudizio di chi scrive, la prima parte del programma - mostrare le radici del fallimento in tensioni e incompatibilità teoriche di fondo, di Spinoza e non solo di Spinoza - è svolta in maniera più convincente della seconda (caratterizzare la dottrina delle passioni di Spinoza come fonte possibile di una psicologia scientifica, in maniera analoga a quella in cui i *Principia* di Newton, pur non essendo un'esposizione coerente della fisica classica, contengono tutti i materiali per la costruzione della fisica classica p. 123).

Nel primo capitolo (Anima e res cogitans), Cremaschi allestisce lo scenario metafisico, cosmologico ed epistemologico della psicologia spinoziana e individua subito vari conflitti teorici, tra i vari livelli e all'interno di ciascuno di essi.

Riprendendo consapevolmente un'indicazione comune di Husserl e Whitehead, egli nota come l'idea di spirito nasca per sottrazione; lo spirito è un concetto residuale, che include, allo stesso titolo, tutto ciò che non rientra nella sostanza estesa: quindi pensiero, vita, sensibilità, volontà. L'estensione, d'altra parte, è in fondo definita dal suo primato epistemologico, cioè dall'applicabilità del metodo scientifico alla sua conoscenza; sicché lo spirito risulta definito negativamente, come ciò a cui non sono applicabili (o, almeno, non con la stessa efficacia) i procedimenti conoscitivi mediante i quali è possibile conoscere l'estensione. Contemporaneamente, non viene messo in discussione, ma anzi è costantemente ribadito il postulato dell'unità e unicità del metodo della conoscenza: per cui lo

spirito si definisce contraddittoriamente, perché, in quanto è parte o aspetto della realtà, dev'essere conoscibile alla maniera dell'estensione, e d'altra parte il suo concetto è stato costituito proprio sulla base dell'inapplicabilità del metodo valido nella conoscenza dell'estensione. La contraddizione verrà risolta dal materialismo settecentesco, nel senso della negazione della realtà dello spirito, e della sua riduzione alla cosa estesa: in ciò sciogliendo un'ambiguità presente in Cartesio, tra un punto di vista per cui l'estensione è un modo di considerare la realtà, a partire dal quale è possibile una conoscenza chiara e distinta della natura (come nelle *Regulae*), e un punto di vista per cui l'estensione è, come nei *Principia*, la « vera realtà » delle cose.

Ma in questa fase del dibattito, il conflitto tra idea di « *mathesis universalis* » e primato epistemologico dell'estensione è ancora aperto. In Spinoza, esso è ulteriormente acuito dall'adesione ad una metafisica monistica di origine non cartesiana, ma scolastica: dal punto di vista di questa metafisica, la natura è una totalità animata che si identifica con Dio o la sostanza, ma dal punto di vista della cosmologia cartesiana, a cui pure Spinoza aderisce, la natura è sostanza estesa. La metafisica vorrebbe che l'estensione fosse nient'altro che un possibile punto di vista sulla realtà, accanto ad infiniti altri; la cosmologia vuole che essa sia l'oggetto della scienza della natura, il cui primato epistemologico non è in discussione. A mediare tra queste due concezioni interviene la tesi - del tutto gratuita - secondo cui, degli infiniti attributi della sostanza, due soli sono conoscibili, e cioè l'estensione di Cartesio e il pensiero. Quest'ultimo viene quindi concepito al tempo stesso come residuo, che include tutto ciò che è lasciato fuori dall'estensione, e come immagine speculare dell'estensione o quasi-estensione, perché, se dev'essere conoscibile, deve esserlo alla maniera dell'estensione (in forza dei due assunti del primato epistemologico dell'estensione e dell'unità del metodo della conoscenza). Il pensiero deve quindi constare di parti semplici, distinte e causalmente connesse (per poter essere conoscibile secondo i canoni della conoscenza chiara e distinta); e nello stesso tempo deve includere immagini, passioni ecc., che devono perciò essere riducibili a nessi di idee semplici. Come Cremaschi fa vedere nei Capp. III e IV, non solo la riduzione si rivela impossibile, perché

concetti come «conatus, «potentia», «vis» - che sono chiari e distinti - si dimostrano ineliminabili nella definizione degli affetti, a meno di non annullarne la specificità di affetti (p. 33); ma la stessa conoscibilità autonoma del pensiero è messa in forse dal fatto che « la mente dipende dall'esteso in un modo che va molto al di là del rispecchiamento» (p. 95) ; sicché la psiche, « automa passivo », luogo delle idee inadeguate, non si lascia comprendere interamente sulla base delle leggi e regole dell'«automa spirituale»; e il rapporto della psiche con l'estensione e col corpo proprio, a cui si allude con termini oscuri quali « *convenientia* » e contemplazione, rimane misterioso.

Come si è visto, secondo Cremaschi è lo « schermo » che la cosmologia dualistica interpone tra metafisica monistica e teorie scientifiche a far fallire il tentativo di psicologia di Spinoza: « lo Spinoza psicologo non riesce a 'vedere' l'uomo corpo fisiologico 'accanto' all'uomo corpo psicosomatico, 'accanto' all'uomo vita sensoriale, ' accanto ' all'uomo vita affettiva e immaginativa, all'uomo discorso razionale » (p. 142), perché il dualismo glielo impedisce: tutto ciò che non è estensione dev'essere una sola cosa, pensiero.

Ma non meno nefasta è stata, e non solo in Spinoza, l'influenza del « parallelismo»: «in psicologia, il concetto di 'spirito' come 'parallelo' della materia-estesa ha rappresentato la maggior fonte di fraintendimento delle teorie che hanno per oggetto gli 'affetti e il modo di vivere degli uomini'» (pp. 108-9).

Cremaschi rivendica quindi l'autonomia di costituzione dell'oggetto di ciascuna scienza, vede come tale autonomia sia stata coartata - fin quasi ad oggi - dal dualismo cosmologico; e trova nel monismo metafisico di Spinoza una « inascoltata rottura » della rappresentazione del cosmo dominante nel Seicento e nei secoli successivi (p. 118), in cui l'autonomia avrebbe potuto fondarsi. Nella dottrina spinoziana dei generi di conoscenza, Cremaschi vede almeno un'apertura ad una posizione per cui ciascuna teoria - ciascuna scienza - costruisce l'oggetto suo proprio, « che non si identifica con la sostanza ma la coglie in modo più o meno adeguato» (p.136); un'apertura, quindi, a posizioni epistemologiche assai moderne. Infatti la compostibilità dei tre generi di conoscenza si fonda sul fatto che essi non parlano, « immediatamente », degli stessi oggetti. Cremaschi però

equivoca, a giudizio di chi scrive, quando interpreta questo principio come se esso implicasse che diverse teorie (« la fisica come la teoria delle passioni ») « ritagliano » oggetti diversi e propri dall'unica realtà, che come tale è conosciuta in modo adeguato solo dalla metafisica. I generi di conoscenza, infatti, non sono teorie scientifiche: queste ultime appartengono tutte alla conoscenza di secondo genere, e perciò non sono affatto compossibili, o, se lo sono, è perché conoscono aspetti diversi - attributi diversi - della sostanza, e non per « il carattere provvisorio e instabile degli oggetti di cui volta per volta le teorie parlano » (p. 137). Si può certamente sostenere che il monismo sia una posizione epistemologicamente più « aperta » del dualismo; ma, almeno nel caso di Spinoza, il veicolo di questa apertura non sembra poter essere rappresentato dalla dottrina dei generi della conoscenza; né, a dire il vero, sembra esservi spazio, in Spinoza, per una qualsiasi dottrina della costituzione intrateorica degli oggetti delle teorie scientifiche. Ad esempio, l'attributo pensiero non è costituito come oggetto di scienza dalla possibilità di una teoria scientifica che lo assuma ad oggetto; ma, al contrario, una teoria scientifica di esso risulta impraticabile proprio per i caratteri che gli sono già stati - sia pure ingiustificatamente - attribuiti.

In conclusione, e come si era anticipato, il discorso di cremaschi è assai convincente quando riconduce le aporie della psicologia spinoziana ai due caratteri, residuale e speculare, attribuiti allo spirito, e quando (App. IV) ricostruisce le disavventure, per tanti aspetti simili, di materialismo e spiritualismo in termini di persistenza del dualismo. Lo è, ancora, anche se in misura minore, quando considera la presenza di concetti irriducibilmente dinamici nella psicologia spinoziana non solo come sintomo macroscopico di un fallimento, ma come risposta in linea di principio adeguata ad esigenze simili a quelle che muoveranno Newton a rendere ragione dei fenomeni fisici mediante il concetto di forza (non riducibile a spazio, tempo e movimento locale), rinunciando alla « chiarezza e distinzione » dei cartesiani. Si dice « in misura minore », perché cremaschi tende a forzare l'analogia, dimenticando che i concetti dinamici di Newton sono riconducibili a procedimenti di misura, mentre non lo sono quelli della psicologia spinoziana, così come non lo saranno quelli delle varie « psicologie dinamiche » proposte

fino ad oggi; e la cosa non cesserà di fare problema, differenziando nettamente il grado di falsificabilità empirica delle teorie psicologiche da quello della fisica. Cremaschi rischia poi il cortocircuito teorico quando pretende di rintracciare nella metafisica e nell'epistemologia spinoziane i rudimenti di teorie della scienza di oggi. Ma questo libro resta comunque un esempio assai riuscito di come una ricerca storiograficamente precisa e analitica possa essere condotta nel quadro di un interesse teorico di grande vivacità.

Torino

Diego Marconi