

SCRIBANO, Emanuela: *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci, Roma 2015, 260 p.

In *Macchine con la mente* Scribano raccoglie in una cornice unitaria una serie di studi (in prevalenza presentati in occasioni di convegni e seminari tra il 2013 e il 2014) accomunati dalla questione del «rapporto» e del «debito» di Spinoza con Cartesio. Una questione che nella letteratura critica ha avuto esiti anche opposti, ma tutti sostenuti «con ottime ragioni», tanto da poter consentire di affermare la convivenza, nel filosofo olandese, di «un'anima cartesiana» e di una «anticartesiana». Secondo l'autrice, l'origine di tale duplice presenza va individuata nella pluralità di voci che compongono lo stesso pensiero cartesiano e che hanno dato vita a «filieri concettuali diverse, se non addirittura tra di loro in tensione» (p. 9). Il Cartesio neurofisiologo – nella seconda parte de *Le Monde* e poi nel postumo *L'homme* –, nell'intento di rafforzare la propria scienza e conferirle coerenza interna, aveva sviluppato una teoria della sensazione, immaginazione e memoria come capacità riferibili a un corpo autonomo dalla mente. Il progetto delle *Meditationes* invece, nell'intento di dare fondazione metafisica alla scienza, sarà «esattamente inverso»: «ampliare il ruolo della mente e dimostrare che, nei fenomeni cognitivi, il corpo non può niente senza un ruolo attivo della mente» (p. 40). Dunque due «anime» parallele in Cartesio, quella del neurofisiologo e quella del metafisico, da cui hanno avuto origine due progetti, che nel complesso della sua opera si susseguono e si sovrappongono, generando tensioni teoriche. Queste, a loro volta, hanno prodotto un'eredità lunga e problematica, dai primi discepoli occasionalisti fino ai nostri giorni (si pensi al neurologo Damasio, che coniuga il ripudio del 'dualismo' di Cartesio alla rivalutazione del suo contributo alle scienze cognitive).

Dei *Due volti di Cartesio* si occupa il primo capitolo (pp. 13-75), che argomenta l'«impressionante» spostamento di interesse del filosofo francese dalla scienza alla metafisica. Dall'intento de *L'Homme* di studiare il corpo umano indipendentemente dalla considerazione di qualunque principio psichico era emersa la tesi «rivoluzionaria» della sua natura di «macchina», dotata di autonome capacità vitali, motorie e sensibili, tutte

finalizzate alla migliore autoconservazione. E quelle sensibili risultavano in continuità: sensibilità, immaginazione e memoria erano spiegate, rispettivamente, come ricezione, conservazione ed evocazione di «tracce» ricevute dal mondo esterno. Una continuità che finiva col sovrapporre sensibilità e immaginazione, e rendere interscambiabili immaginazione e memoria. Dunque è stato fuorviante vedere nella tesi della centralità della ghiandola pineale il cuore del funzionamento del corpo: esso risiede piuttosto nell'idea che non solo nel cervello, ma nella sua stessa integrità, il corpo sia «portatore di tracce». Di qui l'importanza della memoria (esclusivamente «materiale») che, in quanto deposito delle «tracce», viene investita della responsabilità della progressiva 'costruzione' dell'individuo nella sua unicità.

Come è noto, Cartesio non redigerà mai la parte de *L'Homme* che avrebbe dovuto descrivere l'unione della «macchina» alla mente e, quando questo tema riemergerà nel nuovo contesto delle *Meditationes*, ne conseguiranno tesi contrastanti. Di qui i tentativi – anche maldestri e falsificatorii – messi in atto per «ridurre la forbice tra la fisiologia e la fondazione metafisica della scienza». Innanzitutto essi riguardano l'ambito della sensazione, come quello di articolarla in tre livelli (*Sextae Responsiones*, AT, VII, 436-7: la modificazione materiale dell'organo, la sua percezione cosciente, il giudizio o pura attività intellettuale), o quello di accentuare lo scarto tra uomo e animale nell'organizzazione dell'esperienza attraverso la memoria, mentale e raffinata nel primo, materiale e grossolana nel secondo, riducendo quest'ultimo a «capro espiatorio» di una irrisolutezza teorica.

Dunque anche la memoria, per la sua contiguità alla sensazione, risulta oggetto di rivisitazione. In alcune lettere a Mersenne del 1640 Cartesio mette a tema la «memoria intellettuale», dapprima dotandola di «specie» proprie, poi facendone il principale strumento rammemorativo dell'uomo, infine (a partire dal 1644, nel corso del dibattito con Arnauld) l'unico. Per spiegare il ricordo non risulta più sufficiente il processo puramente fisiologico di riapertura di vecchie tracce nel cervello ad opera degli spiriti animali descritto ne *L'Homme*, ma diventa necessaria una 'decifrazione' delle tracce da parte della mente. Cartesio arriva così a una completa «intellettualizzazione dell'esperienza e del comportamento umano» (p. 58):

conoscenza empirica e memoria esistono solo dove c'è un intervento 'interpretativo' (non una semplice registrazione) della mente sulle percezioni corporee.

La tensione teorica tocca infine anche l'ambito del giudizio, che viene scisso in giudizi propri dell'esperienza sensibile (atti immediati e involontari dell'intelletto) e giudizi che dipendono dalla volontà. La riflessione sulla fisiologia infantile costituisce un punto cruciale dell'affinamento della dottrina del giudizio, confortando la tesi della natura necessaria dell'errore in ambito puramente fisiologico (quello in cui è immerso il *puer*, la cui mente non si è ancora affinata) e della sua correggibilità in quello metafisico. Il 'riemergere' del corpo nella *Meditatio Sexta* e dei suoi errori inevitabili (l'idropico, il mutilato) produce inoltre la convivenza di due teodicee, quella legata a tale ineludibilità dell'inganno sensibile (di fronte al quale anche Dio è impotente) e quella della *Meditatio Quarta*, che imputa esclusivamente alla libertà dell'uomo la responsabilità dell'errore inteso come eccedenza della libera volontà sull'intelletto.

Il secondo capitolo – *L'eredità della fisiologia cartesiana* (pp. 77-106) – prende in considerazione quei discepoli di Cartesio accomunati dall'essersi accostati al suo insegnamento attraverso la lettura de *L'Homme*, dal desiderio di colmarne le parti mancanti in maniera adeguata ai progressi nel frattempo fatti dalla fisiologia, infine dalla necessità di fare i conti con la 'sterzata' metafisica del maestro e con le sue ricadute su sensibilità e memoria. La Forge annota *L'Homme*, e scrive un *Traité de l'esprit de l'homme* nello stesso anno (1666) in cui Cordemoy dà alla luce il suo *Discernement du corps et de l'Ame en six Discours*. L'enfasi posta dai due autori sul corpo trova diverse attestazioni. È per esempio significativa l'interpretazione che Cordemoy dà dell'errore dei sensi (il dolore all'arto monco) come conseguenza necessaria della struttura stessa della percezione sensibile, che ci fa collocare la sensazione – in realtà presente nel cervello – dove essa non è, ossia nell'organo di senso. La medesima 'logica' fisiologica guida il ragionamento di La Forge sulla follia, anch'essa spiegata non come eccezione a una condizione di normalità, ma come declinazione naturale della struttura percettiva per la quale ci risulta impossibile distinguere le tracce della memoria-immaginazione (percezioni in assenza

dell'oggetto) da quelle dei sensi (percezioni in presenza dell'oggetto). Malebranche, dal canto suo, riprenderà e radicalizzerà tale posizione nella *Recherche*, ammettendo una differenza solo di grado tra sensazione e immaginazione, e facendo della follia «un caso particolare del meccanismo percettivo *standard*» (p. 103).

All'ambito fisiologico (precisamente alla considerazione degli inganni delle percezioni visive ispirata alla *Dioptrique* di Cartesio) è riconducibile l'origine del concetto di «giudizio naturale» nella *Recherche* di Malebranche, cui è consacrato il breve capitolo *I giudizi naturali di Malebranche* (pp. 207-123). Il fatto che sia il sopraggiungere di una nuova percezione a correggere l'inganno sensibile porta l'Oratoriano a pensare le sensazioni non come il materiale su cui si esercita il giudizio, ma come esse stesse giudizi necessari e inconsapevoli, spesso responsabili di errori che – a differenza di quelli volontari – risultano necessari e incorreggibili. La compresenza di questa tipologia di giudizio con quello volontario, precedentemente teorizzato, impegna Malebranche in una revisione del testo, fino alla soluzione di collocare i due giudizi in menti diverse (piuttosto che distribuirli tra infanzia e maturità, come aveva fatto Cartesio): il giudizio naturale, necessario e immodificabile, si trova in Dio e ha nell'uomo la forma della sensazione, quello volontario e rivedibile risiede nella stessa mente umana, nella forma di una riflessione sull'esperienza.

I tre capitoli conclusivi sono consacrati al pensiero di Spinoza, nel quale l'autrice vede finalmente risolversi tutte queste tensioni teoriche grazie alla costruzione di una teoria della conoscenza al di fuori della metafisica di Cartesio e «pienamente adeguata» alla fisiologia (p. 10). La misura e le modalità della fedeltà di Spinoza alla fisiologia cartesiana costituiscono l'oggetto di indagine del quarto capitolo, *Spinoza. Un cartesiano* (pp. 115-167). L'accettazione della fisiologia cartesiana è registrabile sin dai primi scritti spinoziani (i *Cogitata metaphysica* lasciano intravedere l'equivalenza di immaginare e sentire), ma è soprattutto la teoria dell'immaginazione dell'*Ethica* a testimoniare la misura dell'influenza. Nel cosiddetto "trattatello di fisica" risultano accuratamente selezionati gli elementi della fisiologia funzionali agli scopi filosofici. Spinoza impoverisce la fisiologia per potenziare la filosofia, come

attesta il cruciale Postulato V (funzionale alle pr. 17 e 18 su immaginazione e memoria), dove egli si limita a parlare di *vestigia* impresse sul corpo umano, mantenendosi estraneo agli aspetti evolutivi del dibattito (a lui ben noto) sulla ghiandola pineale. In questo modo salvaguarda l'essenziale della fisiologia cartesiana – la teoria del «corpo tracciato» e della «memoria materiale» – e lo potenzia costruendovi una teoria dell'immaginazione. Questa si configura innanzitutto come «una teoria della memoria», in base alla quale la mente umana, nella «durata», può definirsi come «il reticolo dei suoi ricordi». Spinoza investe così la memoria della responsabilità di «costruire la persona e il suo universo cognitivo nel tempo» e con ciò dà un contributo fondamentale alla nascita della moderna idea di identità personale, poco più tardi propugnata da Locke. «Un ulteriore caso – commenta Scribano – nel quale la fisiologia cartesiana si troverà a percorrere strade diverse dalla metafisica cartesiana, nella quale l'identità personale era affidata all'io cosciente» (p. 143).

Allineandosi con la tesi cartesiana per cui nel cervello può prodursi lo stesso effetto a seguito di movimenti diversi (quello dell'oggetto esterno sull'organo di senso, quello interno degli spiriti animali), Spinoza non solo assimila radicalmente sensazione e immaginazione, ma ne accetta anche l'implicazione – da Cartesio non risolta – della impossibilità di prove convincenti dell'esistenza del mondo esterno: le sensazioni danno certezza *solo* delle «modificazioni» del proprio corpo. Il filosofo olandese è dunque «vero figlio de *L'Homme*»: senza tentennamenti indica che solo nel corpo «si deve cercare la spiegazione di tutti i fenomeni cognitivi che non riguardano la pura intellesione: sensazione, immaginazione e memoria» (p. 148). E, diversamente dagli occasionalisti, rimasti fedeli alla metafisica di Cartesio, egli è figlio «*solo* de *L'Homme*»: «Nessun riferimento a un'attività della mente per spiegare la percezione sensibile (la memoria materiale con le sue associazioni di tracce corporee è sufficiente); nessun riferimento alla memoria intellettuale; dissoluzione della teodicea; aspra critica al libero intervento della volontà nel giudizio». In sintesi: piena valorizzazione della scienza cartesiana attraverso una teoria dell'immaginazione che sembra essere «la teoria della conoscenza che Cartesio avrebbe dovuto scrivere se si fosse attenuto ai soli risultati della fisiologia» (p. 149).

Pagine di grande interesse illustrano il debito di Spinoza verso Cordemoy nel pensare il rapporto mente-corpo come una stessa cosa espressa attraverso due linguaggi diversi e reciprocamente irriducibili. Con gli occasionalisti Spinoza condivideva la salvaguardia della cartesiana teoria dell'«unione» di mente e corpo nella forma di una «corrispondenza» costante e, come tale, sufficiente a spiegarne la reciproca dipendenza senza ricorrere alla relazione di causalità. La similarità concettuale con Cordemoy è così forte da far ipotizzare che Spinoza lo abbia letto e si sia lasciato ispirare da quegli argomenti fisiologici finalizzati a escludere l'interazione causale tra mente e corpo; argomenti che, inseriti nel nuovo contesto monista, hanno acquistato una efficacia inedita.

Nel capitolo *Da Cartesio contro Cartesio. Spinoza e l'errore* (pp. 170-184) l'analisi si concentra sullo Scolio di E II, pr. 49, dove è argomentata la tesi della natura 'affermativa' delle idee e della identità di intellesione e volizione. Respinta la considerazione, presente nelle *Meditationes*, del giudizio di esistenza come un qualcosa che va ad aggiungersi alla percezione, Spinoza si lascia ispirare solo dal Cartesio fisiologo, per il quale il giudizio è il corrispettivo mentale di modificazioni fisiche. Nel contestare la riduzione «materialista» dell'idea a immagine e la concezione «nominalista» del giudizio come una composizione di parole separata dall'idea, lo Scolio sembra avere come obiettivo polemico Hobbes, «presenza importante», quanto trascurata, di tale luogo dell'*Ethica* (p. 177). La polemica anti-hobbesiana di Spinoza perfeziona la tesi di E II, pr. 17, secondo cui l'errore non è nella percezione, ma in ciò che ad essa «manca», ossia nell'assenza di quel «contesto» di informazioni che la renderebbe «adeguata». È allora l'esperienza a rivelarsi il fattore discriminante tra la mente dell'adulto, capace di correggersi, e quella del bambino, incline all'errore perché portata ad assolutizzare ciò che in realtà è solo un dato 'parziale'. «Spinoza – scrive Scribano – concepisce la mente come un mosaico, il cui disegno complessivo muta, mano a mano che i tasselli si aggiungono. Il tassello che sembrava raffigurare una foglia appare la coda di un pesce quando altri tasselli si aggiungono, pur non modificandosi il tassello precedente» (p. 180). Un esempio efficace per spiegare come l'espressione «idea adeguata» non equivalga ad esaustività e completezza, ma a

forza esplicativa. Forza che risulta inversamente proporzionale all'isolamento della percezione dal suo contesto: solo là dove l'idea non è isolata, ma si struttura come nozione comprensiva «si possono dare isole di conoscenza adeguata» (nozioni comuni) anche all'interno di contesti «più ampi ancora indecisi». L'ignoranza che causa l'errore non è dunque un semplice non sapere, ma è la mancanza di quelle idee in presenza delle quali il giudizio si modificherebbe: falsità e verità sono sempre legate a un contesto conoscitivo e non, come voleva Cartesio, a un'eccedenza del volere. Con la sua teoria dell'errore Spinoza riesce anche a superare il livello esclusivamente psicologico del criterio di verità come sentimento di certezza nel quale era rimasto imprigionato Cartesio: un'idea vera è indubitabile in forza della sua immutabilità, qualunque informazione sopravvenga a modificare il contesto (la coda del pesce, potremmo dire per rimanere dentro l'esempio precedente, resta tale sia che nel resto del mosaico compaia un fiume o una tavola imbandita).

Debiti e rifiuti di Spinoza nei confronti di Cartesio non costituiscono dunque frammentarie presenze, ma acquistano un significato coerente «alla luce di un progetto filosofico selettivo» fondato sull'adesione esclusiva alla sua «anima fisiologica». Questo inserisce Spinoza, e con un ruolo nodale, in quella corrente di pensiero radicata nella fisiologia cartesiana e nella valorizzazione dell'immaginazione «che trovò in Malebranche, in Francia e, in area britannica, in Locke e in Hume, le colonne portanti» (p. 11). E proprio Hume è oggetto di specifica considerazione nell'ultimo capitolo, *Hume e Spinoza. L'immaginazione e la relazione di causa ed effetto* (pp. 185-198). Contro il filone letterario che aveva messo in relazione i due filosofi in nome della loro radicale «differenza» (Boss), Scribano si schiera con la critica che ha individuato il debito di Hume verso Spinoza (Popkin, Klever, Baier) e lo ha cercato, in particolare, nell'ambito gnoseologico, ossia proprio là dove i due filosofi sembrano decisamente incompatibili: empirista 'scettico' l'uno, razionalista 'dogmatico' l'altro. L'autrice si concentra sul concetto rispetto al quale la distanza tra i due appare massima: l'interpretazione della relazione di causa-effetto, che Spinoza enuncia come assioma (E I, ax. 3), mentre Hume concepisce come un prodotto dell'abitudine associativa. Attraverso un'ac-

curata critica testuale, Scribano mostra invece come la concezione humeana possa essere maturata proprio alla luce della riflessione spinoziana sulle dinamiche spontaneamente associative dell'immaginazione. Dalle cruciali argomentazioni dello Scolio di E II, pr. 44, Hume poteva veder emergere la relazione causale nei termini di un collegamento tra antecedente e conseguente prodotto dalla pratica abitudinaria e fissato dalla «credenza» incrollabile che questa produce. Inoltre, nelle considerazioni sull'immaginazione (E II, pr. 18, sch.) egli poteva trovare la riflessione sul fondamento consuetudinario del linguaggio e perciò lo spunto per assimilare l'assenza di un legame necessario tra segni artificiali e cose significate a quella tra segni naturali e cose significate (fumo, fuoco), tra conseguente e antecedente. Nel disfarsi dell'idea razionale di causa Hume ha un debito verso Malebranche, ma solo la spinoziana legge associativa dell'immaginazione lo poteva aiutare a spiegare perché le menti umane cadono nell'errore di attribuire un legame di necessità tra antecedente e conseguente. Dunque nella riflessione sulla causalità di Hume «lo Spinoza teorico dell'immaginazione ha sostituito lo Spinoza teorico della ragione» (p. 197).

L'analisi di Scribano del ruolo risolutivo e fertile della teoria spinoziana dell'immaginazione si snoda dunque nella più ampia cornice di una lettura 'dualista' della teoria della conoscenza del filosofo olandese (già ampiamente argomentata in *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, 2006): immaginazione e intelletto, «idee inadeguate» e «adeguate», costituiscono due sfere del mentale, due visioni della realtà, due mondi che «ospitano sistemi coerenti al loro interno» (p. 188); attraverso l'ordine razionale-intellettuale, uguale in tutti gli uomini, la comprensione della realtà avviene mediante le «cause prime», mentre l'ordine dell'immaginazione è dettato dalla casualità dei cambiamenti subiti dal corpo umano. Eppure la suggestiva immagine della mente come mosaico, attraverso la quale l'autrice ha illustrato la differenza tra «idea adeguata» e «inadeguata», induce piuttosto a domandarsi se nel rifiuto spinoziano del dualismo ontologico possa essere incluso anche lo sforzo di eliminare quello gnoseologico tra sfera empirico-immaginativa e sfera razionale-intellettuale. Una domanda che si aggiunge alle molte sollecitazioni di questo testo, nel quale la

sottigliezza argomentativa, l'ampia prospettiva sulla letteratura, la familiarità con i testi e l'originalità critica si amalgaman in una efficace chiarezza espositiva, facendone uno strumento di riflessione ricco di spunti, alcuni dei quali di augurabile sviluppo, come l'interessante riferimento all'influenza della concezione spinoziana della memoria sulla teoría dell'identità personale di Locke.

Cristina SANTINELLI

VINCIGUERRA, Lorenzo: *La semiotica di Spinoza*, prefazione di Carlo Sini, Pisa, Edizioni ETS, 2012, 201p.

La obra de Vinciguerra es el resultado de una reflexión sostenida a través de los años sobre el rol del signo y de la imaginación en la filosofía de Spinoza. Su escritura es elegante y muy precisa, en ocasiones hay una mimesis estilística con Spinoza como deja entrever el constante esfuerzo por definir los términos centrales de su argumentación. Sin lugar a dudas, la noción central de este trabajo es la de *vestigium*, que el autor traduce por *traccia* en italiano. Vinciguerra se abstiene de usar la palabra italiana *vestigia* por dos razones: (i) evitar que la palabra adquiriera un sentido histórico al ser referida a un hecho pasado y (ii) la traducción de *vestigium* por *traccia* (huella) le permite una serie de construcciones lingüísticas que serán medulares en la exposición, por ejemplo, aquellas que se derivan del verbo *tracciare* (trazar). En una de sus acepciones (según el diccionario de la R.A.E.) la palabra *traza* significa huella o vestigio, por lo que el lector hispanoparlante no encontrará dificultad siguiendo al autor en este punto. Por una parte, el trabajo de Vinciguerra invita a tener presente una serie de investigaciones escritas en italiano concernientes a la imaginación y al arte en la filosofía spinociana, entre las que se destaca *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza* (Napoli: E.S.I., 1981) de Filippo Mignini. Por otra parte, la obra de Vinciguerra se inscribe en las investigaciones francesas de Spinoza. En su obra son reconocibles las huellas del cuidado léxico e historiográfico de Pierre-François Moreau y de la reconsideración de la noción de forma llevada a cabo tanto por Moreau como por F. Zourabichvili. Sin

obviar la fuerte influencia de estudiosos italianos (por ejemplo, P. Cristofolini), su filiación con la escuela francesa se patentiza mediante la vinculación con M. Gueroult y A. Matheron en la defensa de la «inteligibilidad de lo real» (p. 24; p. 120) y con tópicos medulares de la lectura de G. Deleuze como la idea de una realidad expresiva y del deseo como afirmación. No deben pasar desapercibidas las diversas interpelaciones a figuras del pensamiento contemporáneo como Derrida o Foucault. El breve compendio de física (E2P13s) se convierte en el *locus* textual más importante en el inicio de este estudio; en particular su quinto postulado: «Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo exterior a chocar frecuentemente con otra parte blanda, modifica el plano de ésta y le imprime ciertos como vestigios (*trazas*) del cuerpo exterior que impulsa a aquélla.» (Trad. A. Domínguez). Para Vinciguerra la reflexión sobre el signo en Spinoza no es periférica (p. 13) y para mostrarlo es central llevar a cabo una genealogía de la imaginación que parta del cuerpo. Por eso afirmará que el postulado quinto tiene una gran importancia en la «economía general de la *Ética*». Este recorrido le permite señalar matices muy relevantes como no confundir la dimensión física de la traza con la *imago*; decir que la imagen implica la traza no es afirmar que sean la misma cosa (p. 54). Pensar el signo desde Spinoza presenta el doble reto de enfrentarse a una tradición filosófica donde ha imperado el dualismo ontológico entre el alma y el cuerpo (ligando el signo a la corporalidad) y de ponderar el lugar de Spinoza en la historia de la semiótica (p.14) en donde mayoritariamente no ha sido considerado en profundidad.

Tras la introducción general, que anticipa a grandes rasgos las temáticas que se abordarán, el libro está organizado en ocho capítulos. En los primeros dos se definen las nociones básicas de una física del sentido: traza, figura y forma. Del capítulo cuarto al sexto se estudian los elementos de una semiótica en el seno mismo del pensamiento de Spinoza. En este transcurso nociones como imagen, imaginación, signo, sentido, significación son pensadas desde Spinoza marcando las distancias con Descartes y creando nuevas aproximaciones, por ejemplo con Peirce. Los capítulos tercero y séptimo no solo recogen estos dos tiempos de la exposición sino que para este lector condensan un