

# Corpo, mente e mondo in Spinoza

di Massimo Adinolfi\*

Nella prefazione della V parte dell'*Ethica*, Spinoza non finisce di stupirsi di come un filosofo del calibro di Descartes abbia potuto credere di risolvere la questione del rapporto tra la *res cogitans* e la *res extensa* con la storia della ghiandola pineale: “Che cosa, di grazia, egli intende per unione della Mente e del Corpo? Quale concetto chiaro e distinto egli ha, dico, di un pensiero unito strettamente con una certa porzioncella di quantità?”<sup>1</sup>.

La posizione del problema da parte di David J. Chalmers – il cui recente volume, *La mente cosciente*, è un’intelligente e informata ricognizione sull’argomento, all’altezza dei contributi che sono disponibili nei diversi ambiti in cui si pone oggi l’equivalente della questione cartesiana della ghiandola pineale – la posizione del problema è ancora essenzialmente improntata al cartesianesimo, per quanto il problema si sia complicato e le conoscenze relative si siano affinate:

“Quando qualcuno suona un do centrale al pianoforte viene generata una complessa catena di eventi. Il suono vibra nell’aria e un’onda raggiunge il mio orecchio. Nell’orecchio l’onda è elaborata e analizzata in frequenze, e un segnale viene trasmesso alla corteccia uditiva. Qui hanno luogo ulteriori elaborazioni: la selezione di certi aspetti del segnale, la categorizzazione e infine una risposta. In linea di principio tutto ciò non è troppo difficile da capire, ma

\* Ricercatore di Filosofia Teoretica, Università di Cassino

<sup>1</sup> B. Spinoza, *Etica*, a cura di G. Gentile, G. Durante, G. Radetti, testo latino a fronte, Milano, Bompiani, 2007, p. 579. D’ora innanzi, mi limiterò a dare nel testo il riferimento all’*Etica*, indicando in numeri romani la parte; quindi, in numeri arabi, darò la proposizione (o lo scolio, o la dimostrazione). Per la prefazione di *EV*, darò più innanzi la pagina dell’ed. it. cit. Non sarà segnalato qualche piccolo scostamento dalla traduzione citata, preferita solo per via del testo latino a fronte.

perché dovrebbe essere accompagnato da un'esperienza? E perché, in particolare, deve essere accompagnato da *quell'*esperienza con la sua particolare pienezza di tono e timbro?"<sup>2</sup>. La domanda di Chalmers è dunque: come avviene che uno stato di coscienza – ossia: quello che si prova nell'ascoltare un do centrale, la qualità fenomenica dell'esperienza relativa, o anche, come pure si dice, l'esperienza soggettiva che si accompagna a quel determinato evento fisico – risulti da una determinata stimolazione del sistema nervoso, ossia da una certa 'porzioncella di quantità'? Come avviene che una porzioncella di quantità procuri qualcosa come un'esperienza?

La comparsa di un simile stato è ancor più sorprendente, se si pone mente a ciò, che non vi è alcuna incoerenza a ipotizzare "che qualcosa stia svolgendo un ruolo causale senza che vi sia un'esperienza associata"<sup>3</sup>. L'esperienza associata è detta perciò solamente 'accompagnare' quel determinato evento fisico (o anche psicologico)<sup>4</sup>, proprio perché non svolge alcun ruolo causale in esso. Quel che lo 'stato mentale' o 'l'esperienza associata' *fa* è, dopo tutto, soltanto di attestare se stesso. Anche se per Descartes l'anima è invece in grado di esercitare una specie di causalità sul corpo (e il corpo sull'anima), è in questa sorta di evanescente extraterritorialità fenomenica della coscienza che è da vedere il contrassegno metafisico del capitolo cartesiano *de homine*. Il ruolo causale di cui si tratta – potremmo dire: il posto dell'anima nel mondo – può essere infatti da Descartes riconquistato solo dopo che il mondo (e con esso il corpo) sia stato completamente perduto, dopo cioè che sia stato drasticamente revocato in dubbio, e che quindi la *res cogitans* si sia autoattestata nell'individuazione radicale del *cogito*. Questa assenza di mondo è di gran lunga più decisiva di quanto non sia l'aver poi trovato il modo di reinserire l'anima nel mondo, stabilendo come sua sede elettiva la ghiandola pineale, proprio nel bel mezzo del cervello. Questa soluzione può infatti riuscire improbabile, o anche errata, ma l'errore non sarebbe tale da inficiare i termini del problema a cui

<sup>2</sup> D. J. Chalmers, *La mente cosciente*, pref. di M. Di Francesco, McGraw-Hill, Milano 1999, p. 5.

<sup>3</sup> Ivi, p. 15.

<sup>4</sup> Ivi, p. 11. Chalmers distingue infatti accuratamente la mente psicologica dalla mente fenomenica: la prima nozione considera la mente come "base causale o esplicativa del comportamento", mentre nella seconda nozione si tratta della mente "in quanto esperienza cosciente, e della nozione di stato mentale come stato mentale esperito in modo conscio". Il senso di questa fondamentale distinzione si comprende quando si osservi che "in base alla nozione psicologica, ha scarsa importanza che uno stato mentale abbia una qualità cosciente o meno. Ciò che conta è il ruolo che esso ricopre in un'economia cognitiva. Dal punto di vista del concetto fenomenico, la mente è caratterizzata in base a ciò che *prova*; dal punto di vista psicologico, la mente è caratterizzata in base a ciò che *fa*". La fondatezza di una simile distinzione è peraltro parte dell'intero problema discusso da Chalmers.

essa intende rispondere. Rimane infatti che una porzione fisica del mondo non può essere, in quanto tale, cosciente, e una coscienza non è, in quanto tale, una porzione fisica del mondo. La coscienza è, in un senso davvero decisivo, soltanto ospitata dal corpo: potrebbe persino scomparire, 'spengersi', senza che nulla nel corpo dia segno di un simile evento letteralmente meta-fisico.

Ora, tale assenza di mondo è ancora il presupposto metafisico della costruzione concettuale di Chalmers. La coscienza è, ovviamente, coscienza del mondo: una luce, un effuso bagliore che si riversa su di esso. Ma se il mondo può sussistere nella sua oggettività fisica e psicologica anche in assenza della coscienza, se nulla nel mondo cambia in virtù del fatto che io ne abbia coscienza, questa coscienza puramente spettatrice non appartiene veramente al mondo (e tanto meno al corpo), né il mondo (e quindi il corpo) appartiene alla coscienza. Che il mondo si dia nello spettacolo della coscienza non modifica nulla nel mondo. Che la coscienza abiti il corpo non modifica nulla nel corpo. Non vi sono indizi della coscienza nel corpo e nel mondo. Nessun effetto fisico, e nessuna prestazione descrivibile in termini funzionali, deriva secondo Chalmers dall'esservi nel mondo una mente cosciente, benché peraltro lo stato attuale delle conoscenze, in particolare quanto alla natura della causalità in generale, sia tale che non sia possibile escludere più ardite speculazioni metafisiche (per esempio intorno a inosservabili proprietà intrinseche della materia) in cui alla coscienza venga fatto comunque svolgere un qualche ruolo causale. Più precisamente, si dirà perciò che la coscienza non svolge alcun ruolo esplicativo relativamente ai fatti fisici (o psicologici) osservabili. Non vi sono, in definitiva, aspetti fisici (o psicologici) del comportamento umano che implicino – nel senso della sopravvenienza logica – aspetti fenomenici<sup>5</sup>.

Da una simile impostazione consegue anche che il comportamento di uno zombie, al quale manchi esclusivamente la mente fenomenica, ma possenga invece ogni genere di proprietà legata alla fisiologia del corpo umano e ai processi della mente psicologica, è in linea di principio indistinguibile dal comportamento di un essere umano – dal punto di vista, almeno, della terza persona, cioè da un punto di vista esterno, e fatta eccezione per il caso in cui lo zombie stesso professi di essere tale, essendo in siffatta sua dichiarazione credibile e degno di fede quanto l'essere umano che io sono<sup>6</sup>. Che l'altro non sia uno zombie, e che il suo corpo, così simile al mio, sia abitato da una mente

<sup>5</sup> Per gli scopi del presente contributo, è sufficiente rinviare alle pagine di D. J. Chalmers, *La mente cosciente*, cit., per un approfondimento tecnico del concetto di sopravvenienza logica, in particolare al cap. II: "Sopravvenienza e spiegazione".

<sup>6</sup> L'argomento dello zombie è largamente presente nella letteratura discussa da Chalmers, per il suo "valore euristico che concorre a eliminare una fonte di confusione concettuale", *La mente cosciente*, cit., p. 99. È solo per ragioni 'polemiche' che lo riprendo qui.

cosciente va creduto quindi non in base a ragioni, ma, per dir così, semplicemente sulla parola. Le ragioni in realtà vi sarebbero, solo che non sono ragioni empiriche o logiche: non empiriche, perché sul piano empirico sono escluse per principio dall'esperimento mentale differenze significative osservabili; non logiche, poiché lo spazio di ciò che è logicamente possibile non viene affatto colmato dalla ragione di concludere che ad analoga organizzazione funzionale del corpo umano debba corrispondere l' 'accendersi' di un'analoga esperienza cosciente (con la non irrilevante aggiunta che tale analogia può essere condotta da ciascuno solo sulla base assai esigua della propria esperienza personale, l'unica che attesti direttamente e non analogicamente la presenza cosciente).

Il dubbio cartesiano che non siano uomini le figure di cui si vedono solo i cappelli e i mantelli, ma automi<sup>7</sup>, non può quindi essere eliminato e rimane pienamente legittimo. Ma nell'ambiente di provenienza cartesiana della speculazione di Chalmers il dubbio in questione non è soltanto un'ardita sottigliezza *très métaphysique*: l'unica prova che vi sia qualcosa come una mente cosciente è infatti fornita a me da me stesso. Non disponendo perciò di una massa di evidenze empiriche tali per cui sarebbe ragionevole concludere che l'ipotesi dell'altro come zombie sia solo un'ipotesi di scuola, ma avendo la possibilità di verificare concretamente in un solo caso, del tutto *sui generis*, la presenza di una mente fenomenica (secondo procedure di verifica, peraltro, non formalizzabili), e non potendomi quindi non sembrare che il concetto stesso di un *alter ego* sia in contraddizione con l'esperienza cosciente presente a me stesso sempre solo sul modo della prima persona, al cospetto di almeno un altro individuo che negasse di avere un'esperienza analoga sarebbe del tutto ragionevole per lo meno sospendere il giudizio. Nessuna fenomenologica *Paarung* basterebbe in tal caso a soccorrimi (il che è d'altronde inevitabile, tutte le volte almeno in cui il problema dell'intersoggettività viene affrontato dopo che la soggettività s'è già bell'e costituita)<sup>8</sup>. Così che mi toccherebbe rimanere

<sup>7</sup> "Quid autem video praeter pileos & vestes, sub quibus latere possent automata?", R. Descartes, *Meditatio II*, in R. Descartes, *Oeuvres*, éd. par Ch. Adam e P. Tannery, Paris 1964-1974, vol. VII.

<sup>8</sup> La forza dell'argomento dello zombie dipende in effetti da un' altra caratteristica cartesiana della discussione intentata da Chalmers, che ricordiamo solo perché anche in questo caso (che tuttavia non avrò modo di svolgere nel seguito di questo contributo) sarebbe interessante misurarsi con il modo con il quale Spinoza si cimenta con lo stesso problema. Si tratta del fatto che negli esperimenti di pensiero con i quali la filosofia della mente contemporanea prova a testare concettualmente la tenuta dell'una o dell'altra posizione, l'*alter ego* viene incontrato sempre quando i giochi, nell'*ego*, sono già conclusi, così che esso non svolge alcun ruolo costitutivo nella formazione dell'esperienza cosciente. Né Chalmers fornisce ragioni per cui, dal fatto che la coscienza sia attestata esclusivamente in prima persona, debba derivare che la sua sopravve-

nel dubbio, mentre dovrei ammettere che sarebbe invece assolutamente fondato il sospetto che lo zombie privo di coscienza non potrebbe non nutrire circa quel che io pretendo mi sia attestato in coscienza, vista la perfetta irrilevanza della mia esperienza soggettiva per la comprensione delle caratteristiche oggettive, fisiche e psicologiche di me stesso in quanto corpo umano nel mondo. Ma questo significa in pratica che appellarsi alla mera esperienza soggettiva, nel mondo perfettamente oggettivo fantasticato da Chalmers, può rivelarsi addirittura segno di *insania mentis*<sup>9</sup>. Rispetto alla meditazione cartesiana, c'è il rischio che le parti finiscano cioè per rovesciarsi, è che folle sia proprio il solitario autore del *cogito*, perlomeno in mancanza di un Dio verace che gli consenta di uscire dalla strettoia della sua personalissima esperienza. Chalmers afferma in verità che tutto ciò che egli pretende di dimostrare è che *se* la coscienza deve essere presa sul serio, allora vanno scartati punti di vista eliminativisti e riduzionisti, il che contiene l'ammissione che prendere sul serio la coscienza dipende per lui da una specie di petizione di principio, o rimane al più un'ipotesi. E vista la forza che l'argomento dello zombie è in grado di ritorcere contro di essa, un'ipotesi non più valida dell'ipotesi ad essa contraria.

Orbene, nel fornire una riassuntiva 'mappa logica dei problemi', Chalmers si avvale di una presentazione chiara e semplificata del suo argomento che consiste di quattro premesse, la negazione delle quali, diversamente condotta, conduce di volta in volta a posizioni diverse quanto alla soluzione del problema della mente cosciente. Ecco le premesse:

“1. L'esperienza conscia esiste; 2. L'esperienza conscia non è logicamente sopravveniente sul fisico; 3. Se vi sono fenomeni che non sopravvengono logicamente sul fisico, allora il materialismo è falso; 4. Il dominio fisico è causalmente chiuso”<sup>10</sup>.

Le quattro premesse di David Chalmers non consentono soltanto di individuare tipicamente le principali posizioni che è possibile riscontrare nell'ambito della filosofia contemporanea a proposito del *mind/body problem*, ma forniscono anche un'utile presentazione indiretta della posizione spinoziana, così come viene ordinariamente compresa. In un certo senso, è naturale che sia così: se, come s'è visto, le premesse di un tale problema attingono ancora all'im-

nienza (naturale, non logica) va legata solo a proprietà ontologiche istanziate nell'individuo singolo. A dipendere da una socialità primaria potrebbero essere non solo l'avere un linguaggio o l'avere una storia, ma anche l'avere coscienza.

<sup>9</sup> Com'è noto, nella *Meditatio I*, la via del dubbio di Descartes è assistita dalla ragione e non si regola mai sulle fantasie degli *insani*, i quali sono *amentes*, cioè privi di mente. È con riferimento a questo passaggio cartesiano, e all'impossibilità in linea di diritto di eseguirlo nel mondo popolato da zombie immaginato da Chalmers, che uso qui l'espressione latina.

<sup>10</sup> D. Chalmers, *La mente cosciente*, cit., p. 164.

postazione cartesiana del problema, non c'è da meravigliarsi che consentano anche di stilizzare la posizione di chiunque abbia riconosciuto in Descartes il proprio “contemporaneo capitale”, e dunque anche di Spinoza.

Il motivo per cui però si può provare ora a introdurre la posizione spinoziana sta nel fatto che, sottratta ad una comprensione ordinaria, essa consente di rivisitare radicalmente questo quadro. Dopo avere articolato il problema sulla falsariga del testo di Chalmers, si potrà perciò provare a reconsiderarlo a partire da un punto cruciale che, se attentamente osservato, non consente solo di compiere uno scarto rispetto alle semplificazioni e riduzioni a cui va incontro la posizione di Spinoza, ma anche di modificare drasticamente le coordinate cartesiane di Chalmers. Non è quindi una mera preoccupazione storiografica che deve condurci ad una tale, decisiva reconsiderazione (benché anche questa non sia affatto trascurabile), ma la necessità di ridefinire il quadro. E di porre (porre soltanto) una questione che la letteratura scientifica e filosofica presa in esame da Chalmers non affronta debitamente (o non affronta affatto). Tale questione potrebbe formularsi così: perché la questione del corpo diviene filosoficamente centrale, nell'ambito della filosofia del '900? Nel dibattito contemporaneo sulla mente, rinvigorito dall'esplosione delle scienze cognitive, il rapporto tra mente e corpo costituisce un problema importante, persino fondamentale: a volte un rompicapo logico-metafisico, a volte una sfida scientifica, a volte addirittura un mistero, ma non costituisce in ogni caso un problema la sua stessa emergenza. Si suppone infatti che siano state le vicende della scienza e della filosofia moderna, di cui non è filosoficamente problematico fornire una presentazione storica adeguata, a porci dinanzi ad una questione che ha una sua dignità di problema in sé e per sé, indipendentemente dall'apporto di Descartes o di chiunque altro. Un problema, cioè, che non è ‘costruito’ da Descartes, non è fatto di materiali cartesiani né di alcun altro genere di materiale culturalmente ‘connotato’. Un problema nel quale ci si imbatte ad un certo stadio delle conoscenze relative al ‘funzionamento’ del corpo e della mente. In questo modo, però, sotto un titolo assolutamente generico, finiscono con l'incontrarsi ricerche i cui presupposti filosofici sono lontanissimi tra loro, e che hanno a mala pena in comune l'oggetto disciplinare – il quale, peraltro, in certi indirizzi di pensiero si giunge anche a negare che possa essere oggetto di una specifica disciplina.

Senza avere alcuna pretesa di misurarsi con le domande di ordine filosofico generale che tale supposizione e la sua messa in questione richiedono, senza quindi pretendere di sovvertirla in poche righe, nel seguito di questo lavoro vorrei limitarmi a una prima presentazione della posizione di Spinoza, sul filo delle quattro premesse fornite da Chalmers. Spinoza infatti vi rientra abbastanza agevolmente, finché si rimane legati all'immagine *reçue* della sua filo-

sofia, ma fuoriesce da tale quadro non appena si rimuova una simile immagine. È il secondo passo che vorrei compiere, per suggerire infine (e suggerire soltanto) che il più ampio orizzonte del mondo (cioè, spinozianamente: della sostanza) tenuto fuori da Chalmers e a partire da cui invece Spinoza pone la questione dei modi del corpo e della mente consente di vedere, nella questione della corporeità, la questione – decisiva, per la filosofia – del luogo incircoscrittibile dell'esperienza umana del mondo. Se il corpo è oggi tema della filosofia, almeno in certe aree della ricerca filosofica, è perché si trova ad incarnare tale luogo.

Ma vediamo anzitutto il quadro di premesse e l'insieme delle posizioni teoriche che esso consente di presentare.

La prima premessa di Chalmers è formulata come assioma nella seconda parte dell'*Ethica* di Spinoza: "L'uomo pensa" (ass. 4)<sup>11</sup>. Negare la prima di queste premesse conduce a una qualche forma di eliminativismo, punto di vista secondo il quale non esiste affatto quella cosa che ciascuno di noi sperimenterebbe in prima persona come una coscienza fenomenica.

La seconda premessa riprende in forma tecnicamente più precisa la tesi già esposta secondo la quale conoscere il lotto completo dei fatti fisici che costituiscono la *facies totius universi* non procura alcuna conoscenza dell' "effetto che fa" trovarsi in uno stato cosciente<sup>12</sup>. Negare una tale premessa significa accedere a una qualche forma di *materialismo riduzionista*, e cioè a qualche forma di spiegazione della natura della coscienza poggiante esclusivamente su proprietà fisiche del mondo, la quale esclude che vi siano fatti relativi alla coscienza non annoverabili tra, o riconducibili a, i fatti fisici. La tesi di Spinoza secondo la quale "i modi di ciascun attributo implicano il concetto del proprio attributo, ma non quello di un altro" (*EII*, 6, dim.) pare equivalente, nell'essenziale, alla premessa in questione.

<sup>11</sup> Spinoza formula poi un ulteriore assioma, il quarto, in cui si tratta dell'esperienza sensibile: "Noi sentiamo che un certo corpo è affetto in molti modi". Poiché nel catalogo delle esperienze cosce Chalmers include, insieme ad altre sensazioni ed esperienze, quelle fornite dai sensi (le esperienze visive, uditive, olfattive, tattili, gustative), si potrebbe pensare che sarebbe più giusto richiamare l'ass.4. Tuttavia per un verso è da notare che in questo assioma non si tratta ancora del *nostro* corpo, e per l'altro va detto che Chalmers considera per tutto il libro che non occorre affatto, per avere tali esperienze, che esse siano esplicitamente riferite al corpo: posso vedere anche in assenza di una qualunque consapevolezza del fatto che ho degli occhi, o che è tramite gli occhi che vedo (posso vedere persino senza avere occhi, ma essendo opportunamente stimolato il nervo ottico). Posso infine sentire, senza sentire che è un corpo che sente. Questo sentire del tutto disincarnato dalla corporeità mi pare dunque che equivalga meglio a ciò che Spinoza considera in generale come un modo del pensare.

<sup>12</sup> La tesi andrebbe esposta in maniera più rigorosa, ma considero che la comprensione intuitiva suggerita dalla formulazione adottata sia qui sufficiente.

La terza premessa è introdotta per negare quel punto di vista secondo il quale, pur essendo logicamente possibile un mondo gemello del nostro dal punto di vista dell'ordine e della connessione dei fatti fisici, ma in cui tuttavia non si dia alcuno stato cosciente, è impossibile, per ragioni metafisiche da specificare, che un simile mondo si dia. Con ragioni metafisiche da specificare si allude a restrizioni dello spazio logico dei mondi possibili, che non sono legate allo stato fisico del mondo, e cioè a leggi naturali conosciute. Anche le leggi naturali che la scienza contemporanea riconosce come tali impongono restrizioni, per cui non tutto ciò che è logicamente possibile è anche fisicamente possibile. Le ragioni qui addotte sono però di natura metafisica, e dipendono dalla tesi materialista (o forse meglio: fisicalista) secondo la quale non vi sono al mondo altro che fatti fisici, e la coscienza è essa stessa soltanto fisica. L'etichetta di Chalmers per questa posizione è: *materialismo non riduzionista* (non riduzionista perché non dispone o non ritiene sia possibile disporre di una spiegazione riduzionistica dell'emergenza della coscienza). Anche per Spinoza il materialismo è falso, perché vi sono fatti che non sopravvivono logicamente sul fisico. Il fisico – cioè, cartesianamente, l'estensione – è solo uno degli infiniti attributi della sostanza. Già qui si deve dir meglio, in attesa di abbandonare la comprensione della posizione metafisica di Spinoza nei termini consueti del 'parallelismo' (è il punto cruciale, sopra annunciato, sul quale torneremo): se tutti gli attributi esprimono la sostanza a pari titolo, non vi è né vi può essere alcun attributo fondamentale, e alcuna serie di modificazioni di quell'attributo, al quale debbano essere 'ridotti' gli altri attributi, e le relative modificazioni. Qualunque strategia riduzionista è quindi, dal punto di vista di Spinoza, falsa in principio. È un punto importante, perché si potrebbe attribuire a Spinoza la terza premessa di Chalmers per altra via: si potrebbe dire cioè che nel razionalismo assoluto di Spinoza, in cui vige il principio della *causa sive ratio*, non ha senso distinguere possibilità logica e possibilità metafisica: tutto ciò che è impossibile logicamente è (o sarebbe) anche impossibile metafisicamente. Non vi possono dunque essere restrizioni metafisiche dello spazio logico della possibilità, e se dunque vi sono fenomeni che non sopravvivono logicamente, tali fenomeni non possono essere esclusi per altre ragioni metafisiche, più forti e imperative delle ragioni logiche che non li escludono. Il materialismo (fisicalismo) non riduzionista ma monistico, che risulta dalla negazione della terza premessa, è incompatibile con la dottrina spinoziana della sostanza infinita che consta di infiniti attributi. Anche per questa via, insomma, la metafisica di Spinoza si trova a concordare con la premessa in oggetto, anche se, per seguirla sino in fondo, andrebbe discusso se la sistemazione dei rapporti fra possibilità logica e possibilità metafisica



così proposta sia all'altezza dell'impostazione più radicale reperibile nell'*Ethica*<sup>13</sup>.

La quarta premessa, infine, è anch'essa sottoscrivibile sulla base delle proposizioni dell'*Ethica*, e in particolare in base alla formulazione dell'assioma terzo della prima parte (che enuncia il principio di causalità universale) e di *EI*, 28 (che applica il principio ai modi finiti esistenti)<sup>14</sup>. Negare questa premessa e considerare causalmente aperto il dominio fisico consentirebbe quel dualismo interazionista (attribuibile con qualche accorgimento allo stesso Descartes) secondo il quale si dà interazione causale fra coscienza e mondo, ossia fra *res cogitans* e *res extensa*. Si dà, in altri termini, qualche porzioncella di quantità su cui la coscienza può liberamente intervenire: dare 'colpetti' al corpo per metterlo in moto – un po' come fa Dio con il mondo, secondo la nota critica rivolta all' 'imperdonabile' Descartes da Blaise Pascal.

Sin qui, dunque, Spinoza e Chalmers paiono proprio camminare di pari passo. Anche lo sfondo metafisico generale che Chalmers non ha necessità di stabilire in via definitiva ma che tuttavia addita, e cioè l'epifenomenismo e il pampsichismo, non sono affatto estranei allo spinozismo<sup>15</sup>. E la conclusione della critica spinoziana a Descartes è in effetti tanto drastica quanto il rigetto di Chalmers del dualismo interazionista: "non c'è nessun confronto tra la potenza, ossia le forze, della mente, e quelle del corpo [*nulla etiam datur comparatio inter Mentis, et Corporis potentiam, seu vires*]; e quindi le forze del corpo non possono in alcun modo essere determinate dalle forze della mente" (*EV*, pref., p. 573). Questa conclusione è peraltro indispensabile all'intera proposta di liberazione dalla schiavitù degli affetti verso cui procede l'*Ethica*. La stessa indicazione della "via che conduce alla libertà" (*ivi*, p. 573) dipende dall'eliminazione di questo errore capitale di Descartes, dalla falsa credenza che la mente sia impegnata in una lotta con il corpo, e che, essendo distinta da

<sup>13</sup> Su tale questione, mi permetto di rinviare a M. Adinolfi, *Spinoza. Per un'ontologia senza contrari*, in corso di pubblicazione presso la Città del Sole.

<sup>14</sup> L'applicazione è universale e perciò concerne in verità tutti gli infiniti attributi della sostanza: non solo, quindi, l'estensione.

<sup>15</sup> Nel capitolo più 'speculativo' destinato a "mettere idee sul tavolo" (p. 282), D. J. Chalmers scrive: "Questa concezione ha molto in comune con ciò che è spesso noto come *pampsichismo*: la tesi secondo cui ogni cosa possiede una mente" (*La mente cosciente*, cit., p. 304). Persino nel linguaggio, questa tesi suona del tutto spinoziana. Cf. infatti *EII*, 13, scolio: "tutto quello che abbiamo mostrato sinora [che cioè l'uomo è costituito di mente e corpo] è cosa comunissima e vale ugualmente per gli uomini e per gli altri individui, i quali, benché in gradi diversi, sono tutti animati". Quanto all'epifenomenismo, esso è sostanzialmente accolto da Chalmers in una forma definita debole, nella quale la coscienza è "esplicativamente irrilevante" (p. 159), il che implica ad esempio il rifiuto dell'idea che "siano le sensazioni di dolore a far togliere la mano dalla fiamma". Lo stesso rifiuto era anche di Spinoza.

esso, e dotata di un'infinita libertà, possa anche “acquistare un potere assoluto [*potestatem absolutam*] sulle sue passioni” (ivi, p. 577).

Là dove sembra davvero arduo seguire Spinoza, è tuttavia nel modo in cui viene tenuto fermo che “l'uomo consta di mente e corpo” (EII, 13, corol.), e che “la mente umana è unita al corpo” (EII, 13, scolio). Queste affermazioni non sono semplicemente prelevate dall'esperienza, ma conseguono da una dimostrazione, la cui forza sembra dipendere interamente dalla possibilità di comprendere l'unione della mente e del corpo nei termini dell'unione dell'idea con il suo ideato. Spinoza scrive infatti che “dalle cose dette comprendiamo non solo che la mente umana è unita al corpo, ma anche che cosa si debba intendere per unione della mente e del corpo” (EII, 13, scolio), ma in verità, di primo acchito, non lo comprendiamo affatto. La mente è “l'idea di una cosa singolare esistente in atto” (EII, 11), e la mente umana in particolare è l'idea del corpo umano, cioè di quel certo modo dell'estensione, esistente in atto (EII, 13), che noi sentiamo essere affetto in molti modi (EII, ass. 4). Quel che però non comprendiamo, è come mai l'unione tra mente e corpo sia potuta divenire un rapporto fra l'idea e il suo ideato, come questi testi dicono<sup>16</sup>, e in che modo sia allora pensata la ‘condizione di due’ – come potremmo dire – che sarebbe propria dell'uomo e che ci obbligava a non gettare semplicemente alle ortiche la distinzione cartesiana. Anche perché è da escludere, e può essere senz'altro escluso, che Spinoza intenda che corpo e mente stiano nello stesso rapporto in cui stanno, per esempio, l'albero e l'idea dell'albero, come a tutta prima verrebbe fatto di pensare. In tal caso, infatti, quel che stiamo cercando di guadagnare allontanandoci dagli imbarazzi cartesiani nel concepire l'unione di mente e corpo, lo perderemmo dal punto di vista della plausibilità della tesi risultante, poiché nessuno riuscirebbe a ritrovare, nella propria esperienza del corpo, nulla che possa essere descritto nei termini stretti di un rapporto fra l'idea e il suo oggetto.

Il fatto è che nella concezione spinoziana, per la quale la mente è l'idea del corpo, il corpo è ben più che l'ideato, ossia l'oggetto della mente. Riconsiderare però questo punto significa rivedere quell'aspetto cruciale dello spinozismo che di solito viene compreso in termini di parallelismo tra gli attributi della sostanza, e porsi fuori del quadro teorico cartesiano che, opportunamente aggiornato, giunge sino a Chalmers.

In base al fondamentale principio, per cui “l'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose” (EII, 7), Spinoza afferma infatti che “un modo dell'estensione e l'idea di quel modo sono una so-

<sup>16</sup> Cf. ad es. la dimostrazione di EII, 21: “Abbiamo dimostrato che la mente è unita al corpo in base al fatto che il corpo è l'oggetto della mente”.